

Fabrice Flückiger

Dire le vrai

**Une histoire de la dispute religieuse
au début du XVI^e siècle**

**Thèse de doctorat soumise pour l'obtention
du titre de docteur ès lettres de la Faculté des Lettres et Sciences humaines
de l'Université de Neuchâtel (Institut d'histoire)**

**La thèse a été soutenue et a obtenu l'imprimatur
le 11 avril 2016**

Jury : Prof. Olivier Christin, directeur de thèse (Université de Neuchâtel)
Prof. René Wetzel, co-directeur (Université de Genève)
Prof. Hubert Bost, rapporteur (École Pratique des Hautes Études, Paris)
Prof. André Holenstein, rapporteur (Université de Berne)
Prof. Olivier Millet, rapporteur (Université Paris IV-Sorbonne)
Prof. Pierre-Alain Mariaux, président (Université de Neuchâtel)

IMPRIMATUR

La Faculté des lettres et sciences humaines de l'Université de Neuchâtel, sur les rapports de M. Olivier Christin, co-directeur de thèse, professeur, Université de Neuchâtel ; M. René Wetzel, co-directeur de thèse, professeur, Université de Genève ; M. Hubert Bost, professeur, Ecole Pratique des Hautes Etudes, Paris ; M. André Holenstein, professeur, Université de Bern ; M. Olivier Millet, professeur, Université de Paris autorise l'impression de la thèse présentée par M. Fabrice Flückiger en laissant à l'auteur la responsabilité des opinions énoncées.

Neuchâtel, le 11 avril 2016

par ordre P.-T. Mariani

Le doyen
Hédi Dridi

Résumé

Parmi les événements qui ont marqué les premières années de la Réforme au sein de l'Ancienne Confédération, les disputes religieuses occupent une place particulière. Ulrich Zwingli, Martin Bucer, Johann Oecolampad et bien d'autres réformateurs prirent la parole dans ces conférences organisées sous l'égide des magistrats temporels ; à l'issue de discussions qui duraient souvent plusieurs jours, l'assemblée se ralliait aux idées nouvelles grâce à l'intervention de l'Esprit saint venu illuminer les consciences, disait-on. Dans plusieurs cantons, la dispute officialisa en effet l'adoption des doctrines réformées.

Mais le récit d'une nouvelle Pentecôte, issue de la réunion de l'assemblée chrétienne acceptant de recevoir la Vérité divine, dissimule des enjeux complexes. La dispute ne fut jamais un espace neutre où deux lectures de la foi chrétienne auraient pu être confrontées en toute impartialité. Au contraire, elle devint très vite un outil au service des seuls partisans de la nouvelle foi : les réformateurs la mirent à profit pour démontrer que seul le choix de religion qu'ils défendaient était agréable à Dieu, et que les tenants de l'Église romaine se fourvoyaient, ou pire, trompaient sciemment les fidèles.

Pour redonner toute sa place au phénomène de la dispute dans l'histoire des débuts de la Réforme, il est nécessaire de proposer une histoire sociale de la vérité produite au sein des conférences de religions. L'analyse de l'argumentation déployée dans les disputes montre que celles-ci participaient de la transformation des logiques de production du savoir et du discours théologiques. En leur sein se combinaient savoirs et pratiques issus de la pensée humaniste, dispositifs rhétoriques et dialectiques universitaires, ainsi que de nouvelles exigences exégétiques et historiques découlant de l'adoption du principe *sola scriptura*. La prise de parole dans ces conférences n'était donc pas ouverte à tous : la reconstitution des parcours des orateurs révèle que la dispute était une affaire de professionnels de la manipulation des biens du salut, qui s'approprièrent le nouvel espace de la controverse et parvinrent à en faire un outil performatif d'imposition de leur vision de la *causa fidei*, mais aussi un lieu de légitimation de leur prétention à dire le vrai malgré leur sortie de l'Église à laquelle ils devaient leur ordination. D'un grand secours leur fut à cet égard le soutien de magistrats favorables à une réforme en profondeur de la vie religieuse : il est donc crucial de replacer chaque dispute dans son contexte socio-politique afin de montrer quels rapports de forces ont conduit à son organisation. Une analyse comparative des conditions locales de possibilité met aussi en lumière des caractéristiques communes jusque-là ignorées, comme l'homologie entre d'une part la dispute, assemblée s'accordant sur la vérité divine et, d'autre part, les lieux de la décision politique helvétique, deux configurations où le recours au collectif devait préserver les hommes de l'erreur et leur permettre de faire les choix justes.

En développant ces axes de réflexion, cette thèse de doctorat propose une histoire de la dispute au début du XVI^e siècle qui ne se concentre pas sur la seule histoire des idées, mais entend ancrer les conférences de religion dans le monde social qui les a rendues possibles.

Abstract

Religious disputations occupy a particular place within the events marking the first years of the Reformation in the Old Swiss Confederacy. Ulrich Zwingli, Martin Bucer, Johann Oecolampad and many other reformers spoke up at these colloquia organized under the auspices of the secular magistrates. At the conclusion of these disputations, which often lasted several days, the assembly members committed to the new ideas, supposedly as a result of the intervention of the Holy Spirit illuminating their consciences. In several cantons, the disputation effectively marked the official adoption of reformist doctrines.

But this narrative of a new Pentecost – resulting from the reunification of the Christian community as it opened itself to divine truth – conceals somehow what really was at stake. The disputations never took place in a neutral space in which two proponents of the Christian faith might have confronted each other in an impartial manner. On the contrary, these events quickly became a tool of those who supported the new faith: Reformers used them to prove that only their chosen faith was pleasing to God and that the tenets of the Roman Catholic church were not robust, or (worse still) served to mislead the faithful.

In order to do justice to the phenomenon of disputation in the history of the early days of the Reformation, it is necessary to devise a social history of truth as it was construed within the framework of the religious colloquia. Analysis of the arguments used in the disputations shows that these contributed to a shift in the presentation of knowledge and of theological discourse. At their core one finds not only an urgent set of new historical and exegetical demands arising from the principle of *sola scriptura*, but also a body of knowledge and of practices derived from humanist thinking, including the apparatus of rhetoric and dialectic as promoted within the universities. Speaking at these colloquia was not an option open to everybody: the profiles of the speakers makes it clear that the disputations were for professionals skilled in negotiating questions of salvation. These individuals laid claim to the new space provided by the controversy and succeeded in turning it into, not only an effective tool for imposing their view of the *causa fidei*, but also an opportunity to legitimize their claim to speaking the truth – notwithstanding their departure from the Church to which they owed their ordination. In this aspect they were greatly assisted by the support of magistrates favouring a fundamental reformation of religious life. It is thus crucial to place each disputation in its proper socio-political context in order to reveal the factors that were instrumental to its organization. A comparative analysis of the possibilities offered by local conditions also sheds light on common features which have previously been ignored, such as the homologous relationship between, on the one hand, the disputation itself, presenting itself as according with divine truth, and, on the other hand, the loci of Swiss political decision-making – two different contexts in both of which recourse to collective responsibility was intended to safeguard people from error and to permit them to make the right choices.

In developing these lines of thought, this doctoral thesis provides a history of disputations at the start of the 16th century that does not concentrate purely on the history of ideas, but aims to anchor the religious colloquia in the social setting that made them possible.

Traduction : Annette Volfing, Oxford

Mots-clés : assemblée chrétienne, clercs, commune, Ancienne Confédération helvétique, controverse, décision collective, dispute religieuse, réformateurs, Réforme, vérité

Key words : Christian assembly, community, Old Swiss Confederacy, controversy, collective decision, religious disputation, priests, Reformation, reformers, truth

À mes parents

Dire le vrai

**Une histoire de la dispute religieuse
au début du XVI^e siècle**

(Ancienne Confédération helvétique, 1523-1536)

**Thèse de doctorat ès lettres préparée sous la direction
de MM. les professeurs Olivier Christin et René Wetzel**

Remerciements

Aussi solitaire que puisse s'avérer la préparation d'un doctorat, une telle aventure ne serait guère envisageable sans les conseils et le soutien de celles et ceux qui accompagnent, de près ou de loin, les recherches documentaires et la rédaction de la thèse. Ce sont ces nombreuses personnes qui aident l'impétrant à faire face à ses propres difficultés d'écriture et à ses doutes sur la pertinence de ses analyses que je veux brièvement remercier dans ces quelques lignes.

Ma gratitude va d'abord à mes directeurs de thèse, Olivier Christin et René Wetzel. En m'accueillant au sein de la chaire d'histoire moderne de l'Université de Neuchâtel, Olivier Christin m'a donné la possibilité de m'adonner à mes recherches sur la dispute sans être freiné par des soucis matériels et de travailler dans une ambiance stimulante d'échanges amicaux et de réflexion commune avec les autres membres de notre équipe. Toujours disponible, même dans les moments les plus difficiles de ce parcours, Olivier Christin m'a évité bien des chausse-trappes, orienté vers les lectures et les questionnements les plus pertinents, encouragé à développer mes idées avec une constante bienveillance. Le moment venu, il a pris le temps de lire et de commenter en détail les premières ébauches de ces pages. Mais l'importance qu'il a eu dans mon parcours d'historien dépasse en réalité largement la direction de cette thèse et je lui dois en grande partie ce que je suis aujourd'hui. Qu'il en soit chaleureusement remercié.

Ce n'est pas sans émotion que je remercie aussi René Wetzel, qui m'a offert à l'Université de Genève mon premier poste il y a une dizaine d'années et ainsi ouvert les portes du monde académique. Les quatre années passées au sein du projet « MüBiSch » qu'il dirigeait alors furent riches en expériences et en enseignements et ont contribué à fonder mon approche de l'histoire, entre textes et contextes. L'amitié de René Wetzel, sa disponibilité et ses compétences m'ont permis de surmonter bien des écueils et de découvrir maints horizons nouveaux. Ses conseils sur la langue allemande du XVI^e siècle et ses remarques sur les relations entre l'oralité et la scripturalité dans la dispute ont été particulièrement précieux.

Si ce travail ne contient pas trop d'incohérences et de fautes, il le doit aussi à celles et ceux qui ont pris le temps de relire, plume à la main et œil attentif, l'ensemble de ces pages. Louis Grossmann-Wirth, Margaux Pisteur, Anton Serdeczny, Thérèse Studer et Lyla Vaucher-de-la-Croix ont attiré mon attention sur bien des imperfections et proposé des solutions à nombre de problèmes touchant autant le style et la forme du texte que le fond de mon argumentation, et pour cela, je veux les remercier très

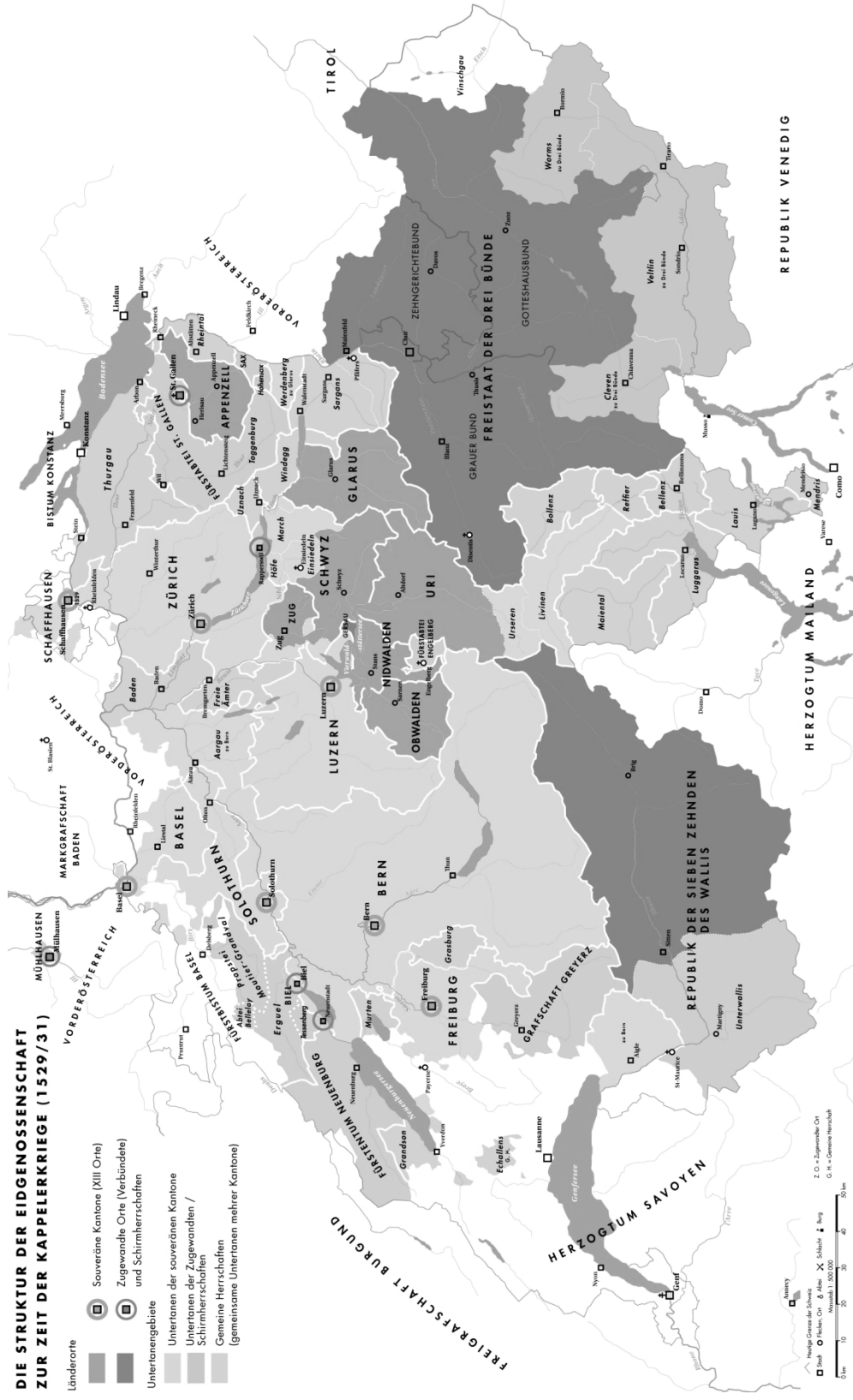
sincèrement. Je remercie aussi chaleureusement Julia Huguenin-Dumittan pour son aide inestimable dans la recherche des compléments d'information et la mise en forme des références au cours des dernières semaines de rédaction. Toutes les erreurs restantes sont de mon fait.

Je veux aussi rendre hommage ici aux chercheurs et chercheuses qui ont suivi mon travail de près ou de loin ces dernières années et dont les encouragements, les conseils et les critiques m'ont été d'une grande aide ; beaucoup sont devenus des amis. Tous mes remerciements à Nicolas Balzamo, Loïc Chollet, Claire Crettaz, Naïma Ghermani, Cornelia Herberichs, Eckart Conrad Lutz, Serge Reubi et Robert Schulz pour avoir été mes compagnons de route dans ce long voyage. Je remercie aussi le personnel des archives et des bibliothèques de Berne, Coire, Lausanne, Lucerne et Zurich pour leur aide précieuse dans la recherche des sources et des ouvrages qui ont servi de socle à ces pages.

Enfin, je me dois de mentionner ici celles et ceux qui, sans forcément être impliqués directement dans la préparation de cette thèse, ont partagé les moments de joie et de peine liés au travail scientifique ou m'ont tout simplement offert un refuge lorsque c'était nécessaire. Merci donc à María Arce Barreiro, Mathieu Brossard, Joëlle Croubalian, Anna Hirsch, Claudia Lingscheid et Misha Watkins Müller, ainsi qu'à mes parents, Thérèse Studer et Jean-Carlo Flückiger.

Abréviations

Actes Berne	<i>Handlung oder Acta gehaltner Disputation zu Bernn in Uechtland...</i> , Zurich, C. Froschauer, 1528.
Actes Ilanz	Sebastian Hofmeister, <i>Acta und Handlung des Gesprächs so von alle Priesteren der Tryen Pündten im M.D.XXVI. Jar, uff Mentag und Zynstag nach der heyiligen III Künigentag zu Inlantz im Grawen Pündt, uss Ansehung der Pundtsherren geschehen...</i> , [Zurich, C. Froschauer, 1526].
Actes Lausanne	<i>Les actes de la Dispute de Lausanne 1536</i> , éd. par Arthur Piaget, Neuchâtel, Secrétariat de l'Université / P. Attinger, 1928.
Actes MK	<i>Das Memminger und Kaufbeurer Religionsgespräch von 1525. Eine Quellenveröffentlichung mit einem Überblick</i> , éd. par Thomas Pfundner, <i>Memminger Geschichtsblätter</i> , 1991/1992.
Aktensammlung Bern	<i>Aktensammlung zur Geschichte der Berner Reformation 1521-1532</i> , éd. par Rudolf Steck et Gustav Tobler, Berne, K. J. Wyss, 1923, 2 vol.
Aktensammlung Zürich	<i>Aktensammlung zur Geschichte der Zürcher Reformation in den Jahren 1519-1533</i> , éd. par Emil Egli, Nieuwkoop, De Graaf, 1973, réimpr. de l'édition Zurich, J. Schabelitz, 1879.
CR	Corpus reformatorum
DHS	Dictionnaire historique de la Suisse
EA	Sammlung der älteren Eidgenössischen Abschiede
EDG	Enzyklopädie deutscher Geschichte
HS	Helvetia Sacra
KEP Baden	<i>Die Badener Disputation von 1526. Kommentierte Edition des Protokolls</i> , éd. par Alfred Schindler et Wolfram Schneider-Lastin, Zurich, TVZ, 2015.
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche
MGH	Monumenta Germaniae Historica
NDB	Neue Deutsche Biographie
QSG	Quellen zur Schweizer Geschichte
SDS	Sources du droit suisse
WA	Dr. Martin Luthers Werke, Weimarer Ausgabe
Z	Huldrych Zwinglis sämtliche Werke



L'Ancienne Confédération au temps des guerres de Kappel (1529-1531), par Marco Zanoli. Wikipedia Commons.

Introduction

*Necesse est omnes suam auctoritatem praestare,
ut, quod omnes similiter tangit, ab omnibus comprobetur*

(Codex Justinianus, V, 59, 5 § 2)

Dire le vrai. Les disputes religieuses du début du XVI^e siècle n'avaient pas d'autre finalité. Au sein de ces assemblées qui réunissaient parfois plusieurs centaines de clercs, défenseurs et adversaires de la Réforme confrontèrent leurs interprétations de la foi chrétienne. L'enjeu était de taille. La quête commune de la vérité dont la dispute était le théâtre devait permettre de refonder une société chrétienne en accord avec la volonté de Dieu. Grâce à l'écoute de la Parole de Dieu et à l'ouverture des esprits à l'inspiration divine, elle devait garantir le salut des communautés dans l'au-delà. Mais comment les disputes religieuses purent-elles concrètement remplir cette fonction véridictoire et constituer un espace dont les instigateurs furent convaincus qu'il leur permettrait de surmonter la fracture religieuse et restaurer l'unité de la foi ? C'est ce que j'espère montrer au cours des pages qui vont suivre.

La plasticité du concept de dispute religieuse oblige, avant tout développement, à revenir sur la signification que l'on entend lui donner ici. Même en écartant son sens courant de conflit interpersonnel pour se concentrer sur son acception particulière au sein des sciences religieuses, le terme de dispute a plus d'un emploi. Il peut tout aussi bien renvoyer à l'une des épreuves constitutives de l'université médiévale européenne, la *disputatio*, qu'aux colloques de religion organisés à partir des années 1540 par le pouvoir impérial en vue de redéfinir la carte confessionnelle du Saint-Empire romain germanique¹. Le terme peut en fait désigner une variété de configurations très diffé-

¹ Sur les colloques de religion d'Empire, voir en premier lieu Otto Scheib, *Die innerchristlichen Religionsgespräche im Abendland. Regionale Verbreitung, institutionelle Gestalt, theologische Themen, kirchenpolitische Funktion. Mit besonderer Berücksichtigung des konfessionellen Zeitalters (1517-1689)*,

rentes les unes des autres mais qui ont toutes en commun l'affrontement verbal entre clercs au sujet de points controversés de la doctrine chrétienne ; il peut même renvoyer à la controverse entre représentants de différentes religions². De très nombreux travaux, issus en premier lieu d'une historiographie germanophone qui s'est saisie de ces conférences très répandues dans les terres du Saint-Empire et sur ses marges, ont tenté d'en préciser les contours – j'y reviendrai dans le premier chapitre³. Il faut cependant signaler dès maintenant un certain déséquilibre entre recherche francophone et germanophone sur le sujet, qui n'est pas étranger à ma décision de rouvrir le dossier des disputes.

La recherche de langue allemande connaît principalement deux mots pour désigner les conférences : d'une part *Disputation*, terme que l'on retrouve dans les sources contemporaines – aux côtés de *verhoer*, *gespraech*, *unterredung* et plus rarement *colloquium* –, pour désigner des assemblées de la première moitié du XVI^e siècle qui restaient pour la plupart des initiatives locales, dues aux magistrats d'une ville ou d'un territoire souverain, comme ce fut le cas en Suisse au cours des années 1523-1536 ; d'autre part *Religionsgespräch*, qui s'est imposé pour parler des colloques de religion découlant du pouvoir impérial, mais qui est souvent utilisé pour parler de l'ensemble des formes que pouvait prendre le dialogue savant entre clercs au sujet de la foi⁴. Le terme de *Religionsgespräch* a l'avantage de différencier nettement les conférences reli-

Wiesbaden, Harrassowitz, 2009, p. 186 sqq. Les sources de ces conférences sont éditées dans la série *Akten der deutschen Reichsreligionsgespräche im 16. Jhdt.*, éd. sous la direction de Karl-Heinz von Mühlen et Klaus Ganzer, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 3 t. en 6 vol. parus, 2000-en cours.

² Voir les exemples chez Bernard Lewis et Friedrich Niewöhner (dir.), *Religionsgespräche im Mittelalter*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1992, notamment l'exemple éclairant de la dispute de Barcelone qui opposa les dominicains aux rabbins de la cité traitée, par Robert Chazan, « The Barcelona Disputation of 1263. Goals, Tactics, and Achievements », p. 77-92.

³ Cf. *infra*, p. 31-36. Parmi les travaux les plus importants et les plus cités, mentionnons ici Otto Scheib, *Die innerchristlichen Religionsgespräche...*, op. cit. ; Thomas Fuchs, *Konfession und Gespräch. Typologie und Funktion der Religionsgespräche in der Reformationszeit*, Cologne, Böhlau, 1995 ; Marion Holterbach, *Das Religionsgespräch als Mittel der konfessionellen und politischen Auseinandersetzung im Deutschland des 16. Jahrhunderts*, Berne, P. Lang, 1982 ; Gerhard Müller (dir.), *Die Religionsgespräche der Reformationszeit*, Gütersloh, G. Mohn, 1980 ; Bernd Moeller, *Zwinglis Disputationen. Studien zur Kirchengründung in den Städten der frühen Reformation*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2011, rééd. revue et augmentée par Thomas Kaufmann de l'édition originale parue sous le titre « Zwinglis Disputationen. Studien zu den Anfängen der Kirchenbildung und des Synodalwesens im Protestantismus », *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung*, n° 87, 1970, p. 275-324 et n° 91, 1974, p. 213-364 (Je cite dans l'édition de 2011).

⁴ Sur ces questions de terminologie, voir Otto Scheib, *Die innerchristlichen Religionsgespräche...*, op. cit., p. 20 sqq. ; Irene Dingel, « Religionsgespräche », in *Theologische Realenzyklopädie*, t. 28, 1997, p. 654-681 ; Hubert Jedin, « An welchen Gegensätzen sind die vortridentinischen Religionsgespräche zwischen Katholiken und Protestanten gescheitert ? », *Theologie und Glaube*, n° 48, 1958, p. 50-55.

gieuses de l'époque moderne et la *disputatio* académique, cœur du débat savant dans l'université médiévale. Le français utilise indifféremment le mot dispute pour désigner les deux formes de controverse et c'est le terme que j'utiliserai principalement dans ces pages, en alternance avec ceux de conférence et de colloque – que l'on rencontre également, bien que plus rarement, pour désigner des débats contradictoires entre partisans et adversaires de la nouvelle foi.

Dans l'historiographie francophone, les disputes religieuses du début du XVI^e siècle n'ont que peu retenu l'attention jusqu'ici. Les contextes politiques et sociaux qui marquèrent l'évolution du protestantisme dans le royaume de France, le rôle central joué d'emblée par l'institution royale centralisatrice et intégratrice dans la gestion du conflit religieux et les marges de manœuvres étroites laissées aux réformés français créèrent des configurations totalement différentes de celles que l'on rencontre dans des territoires qui, à l'instar des *Stände* du Saint-Empire et surtout des cantons de l'Ancienne Confédération helvétique, jouissaient d'une souveraineté de fait, sinon de droit, qui leur permettait de mener des politiques religieuses autonomes⁵. Ainsi, alors que le XVI^e siècle vit nombre de villes allemandes et suisses recourir à la dispute pour décider de leur foi, imitées par plusieurs États princiers de l'Empire, les villes françaises n'eurent guère le loisir d'user d'un tel outil, puisqu'il ne pouvait en principe être question de choisir une autre foi que celle du Roi. La dispute française qui se rapproche le plus des disputes allemandes et suisses reste le Colloque de Poissy de 1561, voulu par la reine mère Catherine de Médicis, très attachée à la réconciliation des catholiques et des protestants⁶. Cette conférence avait cependant bien plus en commun avec les *Reichsreligionsgespräche*, dont Charles Quint puis Ferdinand I^{er} espéraient qu'ils permettraient de refonder l'unité religieuse du Saint-Empire, qu'avec les disputes organisées par des ma-

⁵ Sur les structures politiques du Saint-Empire et de la Confédération helvétique, quelques titres d'une riche bibliographie qu'il est impossible de présenter ici *in extenso* : Barbara Stollberg-Rilinger, *Les vieux habits de l'empereur. Une histoire culturelle des institutions du Saint-Empire à l'époque moderne*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2013 ; Randolph C. Head, « Unerwartete Veränderungen und die Herausbildung einer nationalen Identität », in Georg Kreis (dir.), *Die Geschichte der Schweiz*, Bâle, Schwabe, 2014, p. 192-245 ; Andreas Würzler, *Die Tagsatzung der Eidgenossen. Politik, Kommunikation und Symbolik einer repräsentativen Institution im europäischen Kontext (1470-1798)*, Epfendorf, Bibliotheca Academica Verlag, 2014 ; Bernhard Stettler, *Die Eidgenossenschaft im 15. Jahrhundert. Die Suche nach einem gemeinsamen Nenner*, Zurich, M. Widmer-Dean, 2004.

⁶ Sur le colloque de Poissy, l'ouvrage de référence reste la monographie de Donald Nugent, *Ecumenism in the Age of the Reformation. The Colloquy of Poissy*, Cambridge, Harvard University Press, 1974.

gistrats locaux pour choisir la foi de leur cité⁷. En revanche, le royaume de France connu, notamment entre 1561 et 1572 et à partir du début du XVII^e siècle, de très nombreuses disputes dont l'issue ne devait avoir aucune conséquence politique, mais auxquelles participaient parfois les meilleurs controversistes de l'époque comme Jacques Davy du Perron ou Philippe Duplessis-Mornaux.

L'historiographie française s'est donc concentrée sur ces joutes oratoires plus tardives, décrites pour le XVII^e siècle dans le livre d'Émile Kappler⁸. Pour le XVI^e siècle, Olivier Christin a proposé, dans plusieurs travaux, une lecture sociologique des conférences religieuses comme espaces du débat savant et de la profession de foi⁹. Au sujet des assemblées de clercs convoquées par les magistrats dans le but de décider du choix de religion d'une communauté n'existent cependant en français que quelques articles consacrés principalement à la dispute de Lausanne, l'une des seules de ce type qui eut lieu en terre francophone¹⁰.

Comblant une lacune dans l'historiographie francophone ne saurait toutefois être le seul but de cette thèse, car la traduction d'un ou plusieurs des ouvrages de référence disponibles en allemand aurait suffi à pallier ce manque. Pourquoi, alors, revenir sur ces disputes religieuses, au sujet desquelles nombre d'études ont déjà été proposées, et parfois par les plus grands noms de l'histoire du protestantisme et de la controverse religieuse ? Sera-t-il possible de repenser à nouveaux frais le sujet alors qu'est parue, il y a seulement quelques années de cela, en 2009, la somme d'Otto Scheib intitulée *Die in-*

⁷ À ce sujet, voir le texte éclairant du directeur de la publication des actes des colloques de religion d'Empire : Karl-Heinz zur Mühlen, « Die Reichsreligionsgespräche von Hagenau, Worms und Regensburg 1540/41, Chancen und Grenzen des kontroverstheologischen Dialogs in der Mitte des 16. Jahrhunderts », *Blätter für pfälzische Kirchengeschichte und religiöse Volkskunde*, n° 72, 2005, p. 319-334.

⁸ Émile Kappler, *Les conférences théologiques entre catholiques et protestants en France au XVII^e siècle*, Paris, H. Champion, 2011. Voir aussi Isabelle Dubail-Hentz, *De la logique à la civilité. Disputes entre catholiques et protestants en France au XVII^e siècle*, thèse de littérature française, Grenoble, Université de Grenoble III, 1999.

⁹ Olivier Christin, *Confesser sa foi. Conflits confessionnels et identités religieuses dans l'Europe moderne*, Seyssel, Champ Vallon, 2009, p. 19-64 ; *Id.*, « La formation étatique de l'espace savant. Les colloques religieux des XVI^e-XVII^e siècles », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 133, 2000, p. 53-61. Pour le XVI^e siècle, l'étude la plus fouillée sur le sujet reste le mémoire de maîtrise de Jérémie Foa, *Le métier de la dispute. Les disputes religieuses entre catholiques et réformés en France (1561-1572)*, maîtrise universitaire, Lyon, Université Lyon II-Louis Lumière, 2000, qui reste malheureusement inédit à ce jour. Certaines de ses conclusions peuvent être lues dans Jérémie Foa, « Le miroir aux clercs. Les disputes théologiques entre catholiques et réformés au début des guerres de Religion », in Vincent Azoulay et Patrick Boucheron (dir.), *Le mot qui tue. Une histoire des violences intellectuelles de l'Antiquité à nos jours*, Seyssel, Champ Vallon, 2009, p. 130-146.

¹⁰ Voir Éric Junod (dir.), *La Dispute de Lausanne (1536). La théologie réformée après Zwingli et avant Calvin*, Lausanne, Bibliothèque historique vaudoise, 1988.

innerchristlichen Religionsgespräche im Abendland, où l'auteur présente de manière exhaustive et très convaincante la quasi-totalité des conférences de religion organisées entre groupes et courants opposés au sein du christianisme¹¹ ? Est-il raisonnable d'espérer apporter un regard neuf sur ces assemblées après le travail de Thomas Fuchs qui, en 1995, dans son *Konfession und Gespräch*, a tenté d'établir une généalogie rattachant les colloques d'Empire aux toutes premières disputes menées par Luther entre 1518 et 1519 et donc à la *disputatio* académique¹² ? Ne peut-on penser que Bernd Moeller a dit ce qu'il y avait à dire sur les disputes communales dans les deux articles publiés dans la *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte* en 1970 et 1974, où le grand historien des religions mettait pour la première fois en relation des conférences jusque-là largement ignorées ou uniquement étudiées sous l'angle des enjeux locaux, en montrant qu'elles procédaient sinon d'un programme politique commun, du moins d'une sensibilité théologique partagée par leurs organisateurs, qui s'inscrivaient presque tous dans une perspective zwinglienne de la Réforme¹³ ? Et pourtant, malgré ces études fondamentales sans lesquelles mon travail n'aurait jamais pu voir le jour, plusieurs questions restaient encore sans réponse, et de nombreuses pistes demandaient à être suivies. Sans renier les apports incontestables de Moeller, Scheib ou encore Fuchs, je tenterai donc dans ces pages de considérer les disputes religieuses d'un œil nouveau et selon quelques lignes directrices thématiques et méthodologiques qu'il faut brièvement esquisser ici.

Le projet de cette thèse est né d'un questionnement qui, dans sa formulation, peut paraître très simple mais ne trouve au fond jamais pleinement sa réponse dans les travaux existants : quelles étaient les conditions sociales de production de la vérité religieuse en ce début du XVI^e siècle et comment ces conditions façonnèrent-elles cet espace de controverse savante, polémique, théologique et politique que fut la dispute des années 1520, suffisamment efficace pour sceller le ralliement de plusieurs cités importantes à la nouvelle foi ? Dans un contexte de remise en cause inouïe des certitudes séculaires qui structuraient l'économie du salut, retrouver la vérité religieuse devint très vite la préoccupation première des acteurs, car elle seule, pensait-on, permettrait de mettre fin au schisme naissant : la recherche de vérité constituait pour ainsi dire la rai-

¹¹ Otto Scheib, *Die innerchristlichen Religionsgespräche...*, *op. cit.*

¹² Thomas Fuchs, *Konfession und Gespräch...*, *op. cit.*

¹³ Bernd Moeller, *Zwinglis Disputationen...*, *op. cit.*, p. 177-196.

son d'être de toute dispute. Or, c'est moins l'histoire de la construction de cette vérité qui a retenu l'attention des chercheurs jusqu'ici que la doctrine défendue par les réformateurs, peut-être parce que la plupart des historiens de la dispute étaient eux-mêmes théologiens ou historiens des religions¹⁴. Les enjeux théologiques des disputes, les courants de pensée sotériologiques que révèlent les débats ainsi que leur inscription dans la constitution des églises réformées sont aujourd'hui bien connues, et cette thèse pourra donc faire l'économie d'une analyse détaillée des propositions théologiques discutées dans les conférences, même s'il faut bien entendu les examiner afin de comprendre leur rôle dans le processus de production de la vérité religieuse.

En revanche, la production de la vérité au sein des conférences n'a jusqu'ici pas fait l'objet d'une histoire sociale, qui montrerait selon quelles logiques théoriques, mais surtout pratiques, les acteurs relevèrent le défi que leur posait l'émergence des idées nouvelles et quels savoirs et quels savoir-faire ils purent mobiliser afin d'imposer leur vérité à la communauté. Pour remédier à ce manque, cette étude propose d'appliquer à la dispute religieuse une approche similaire à celle mise en œuvre par Steven Shapin et Simon Schaffer dans leur analyse de la construction du champ scientifique en Angleterre à l'exemple des controverses sur la valeur de l'expérimentation opposant Robert Boyle et Thomas Hobbes¹⁵, ou plus récemment par Stéphane Van Damme dans son histoire de la philosophie mettant l'accent sur les trajectoires sociales des philosophes des Lumières¹⁶. Il s'agit ici de proposer au lecteur une histoire sociale de la vérité religieuse produite dans les disputes, qui tient compte non seulement des idées défendues par les acteurs, mais aussi des parcours spécifiques de ces acteurs dans le monde social, et enfin de la manière dont ils évoluaient dans des réseaux de relations qui leur permirent de penser et de créer un espace de controverse inédit.

Dans cette entreprise, le premier défi à relever résidait dans le choix d'un terrain d'enquête. Établir une histoire chronologique, *ab origines*, de l'évolution des disputes n'était pas la solution. Au mieux, cette option n'aurait donné qu'une copie, sans doute

¹⁴ Cf. outre les ouvrages de Bernd Moeller, Thomas Fuchs et Otto Scheib, le livre d'Irena Backus sur le *sola scriptura* dans les disputes de Baden et Berne, *The Disputations of Baden (1526) and Berne (1528). Neutralizing the Early Church*, Princeton, Princeton Theological Seminary, 1993 ou l'ouvrage d'Athina Lexutt, *Rechtfertigung im Gespräch. Das Rechtfertigungsverständnis in den Religionsgesprächen von Hagenau, Worms und Regensburg 1540/41*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1996.

¹⁵ Steven Shapin et Simon Schaffer, *Leviathan and the Air-Pump. Hobbes, Boyle, and the Experimental Life. With a new introduction by the authors*, Princeton, University Press, 2011.

¹⁶ Stéphane Van Damme, *À toutes voiles vers la vérité. Une autre histoire de la philosophie au temps des Lumières*, Paris, Seuil, 2014.

moins convaincante, de la somme écrite par l'historien du *Religionsgespräch* Otto Scheib¹⁷ ; au pire, elle aurait produit une histoire téléologique créant l'illusion d'une progression linéaire de la dispute du statut de simple ébauche vers des formes de plus en plus élaborées et débouchant sur une inexistante « dispute parfaite ». Céder à cette tentation conduirait aussi à oblitérer la dynamique relationnelle propre à la dispute et à faire perdre de vue toute la complexité de l'exercice auquel se livrèrent les acteurs ; cette voie interdirait enfin de prendre en compte les défis très concrets que les organisateurs durent relever, le plus souvent sans avoir à l'esprit un programme préétabli qu'il leur aurait suffi d'appliquer pour créer un outil efficace.

Mon choix s'est donc porté sur un nombre limité de disputes des débuts de la Réforme, qui eurent lieu avant la confessionnalisation conduisant catholiques et réformés à se constituer en églises distinctes, définies par des dogmes officialisés et des pratiques incorporées. Se concentrer sur les disputes organisées dans les années 1520-1530 permet de comprendre comment naquit le nouvel espace de la controverse, car c'est au cours de ces années que tout devait se jouer et que les modalités modernes de la dispute religieuse prirent forme. Tous les exemples retenus sont des disputes au moyen desquelles un magistrat ayant réussi à s'approprier le *jus reformandi* pour ses territoires entendait légitimer le choix des idées nouvelles contre l'Église romaine – à l'exception du cas de Baden, où ce fut l'inverse. Pour des raisons de cohérence, les nombreuses disputes contemporaines où furent traitées des positions anabaptistes, alors en plein essor, ne seront pas traitées en détail dans ces pages : pour leur rendre justice, il aurait en effet été nécessaire de se plonger de manière bien plus approfondie que ne l'autorisait la nature de cette étude dans les problèmes relatifs à la fragmentation rapide des mouvements réformateurs et dans l'examen des réactions des autorités civiques à l'émergence de ces courants. Ce n'est donc qu'à la marge que les *Täufergespräche* seront évoqués ici¹⁸.

Le terrain délimité, *quid* de la méthode ? Afin de proposer une histoire sociale de la dispute, il s'avère fructueux de suivre trois chemins méthodiques et théoriques qui, le plus souvent, ne font que s'effleurer lorsqu'ils ne s'ignorent pas complètement. Ainsi, l'histoire de la dispute est d'abord une histoire de concepts et d'idées, de mots et de

¹⁷ Otto Scheib, *Die innerchristlichen Religionsgespräche...*, op. cit.

¹⁸ Au sujet de ces conférences, cf. John H. Yoder, *Täuferium und Reformation im Gespräch. Dogmengeschichtliche Untersuchung der frühen Gespräche zwischen schweizerischen Täufern und Reformatoren*, Zurich, EVZ, 1968.

thèses. Il faut être attentif à ce que disent les textes, et à travers eux les acteurs, et veiller à dégager toute la complexité contenue dans des sources qui reflètent des préoccupations théologiques, ecclésiologiques, mais aussi politiques et savantes, qui sont celles de la première modernité. Les disputes disent beaucoup sur l'interprétation de la foi chrétienne de ceux qui les ont initiées ou y participaient, et des auteurs comme Irena Backus ont bien montré l'importance qu'elles ont eue pour l'histoire des idées théologiques¹⁹. Mais les conférences en disent tout autant sur des pratiques savantes en pleine transformation, où se combinaient et se répondaient les savoir-faire de la science médiévale et les techniques discursives et probatoires de l'humanisme.

Toutefois, pour ne pas retomber dans une histoire des idées détachée de son ancrage dans le monde social, il reste indispensable d'étudier la naissance et l'évolution de ces discours dans un terrain précis, d'où mon choix de limiter mon étude à certaines disputes qui eurent lieu dans la Confédération helvétique, sans m'interdire des comparaisons ponctuelles avec des cas observés dans le Saint-Empire ou le royaume de France quand ceux-ci permettront d'éclairer tel ou tel aspect de mon objet. Le réglage de la lunette sur quelques cas qui seront étudiés en profondeur permettra de se pencher sur des aspects jusqu'ici peu étudiés des disputes, et surtout de ne pas perdre de vue que chacune d'entre elle était façonnée par les conditions locales de possibilité propres à chaque cité et à chaque territoire. Pour chaque cas, il faut donc reconstituer aussi précisément que possible les événements qui ont conduit à choisir la dispute pour sortir du conflit, les procédures qui ont permis de la mettre en place et les constellations d'acteurs qui y participèrent. Seul ce travail de reconstitution et de remise en contexte permet, par exemple, de dégager les relations entre conférence religieuse et *ethos* politique. Rien ou presque, en effet, n'a encore été dit sur l'homologie que les acteurs pouvaient voir entre la dispute religieuse et les gouvernements fondés sur le principe collectif, ni sur la caution que la dispute pouvait apporter aux prétentions des magistrats à assumer la charge de protecteurs exclusifs du salut dans leur cité.

Mais pour donner toute sa force à cette enquête, et éviter les biais que pourraient susciter une approche par trop orientée vers l'histoire des idées ou, au contraire, uniquement préoccupée de considérations politiques ou économiques locales, il s'avère indispensable d'inscrire le phénomène de la dispute dans une histoire sociale des pratiques culturelles. Identifier les propriétés des acteurs et leur trajectoire sociale, com-

¹⁹ Irena Backus, *The Disputations...*, *op. cit.*

prendre dans quels espaces matériels et symboliques ils évoluaient, examiner des stratégies qui ne sont pas réductibles aux seuls propos des réformateurs et de leurs adversaires, dégager les schèmes de pensée et les habitus sociaux qui animaient les acteurs permettra de comprendre selon quelles logiques et jusqu'à quel point la dispute put devenir, dans certaines cités, la réponse à la fracture religieuse et le lieu où se déploya un discours porteur de vérité. Certes, la combinaison de ces trois angles d'approche à première vue très différents ne va pas sans difficulté, mais elle me semble la condition d'une histoire de la dispute qui refuse l'essentialisation tant des idées que des acteurs et redonne aux conférences religieuses leur qualité de produits d'une histoire qui, à leur tour, produisirent de l'histoire.

Le socle de la réflexion développée dans les pages suivantes est bien sûr constitué par les sources contemporaines. Procès-verbaux établis par des notaires durant les débats et publications commandées par les autorités organisatrices en vue de diffuser les résultats d'une conférence, récits de témoins qui racontent le déroulement des débats de manière parfois polémique, chroniques inscrivant la dispute dans la geste d'une cité ou d'un mouvement religieux, mentions relatives à l'organisation pratique de la dispute dans les registres des conseils de ville, et même recommandations et impressions échangées au fil de la correspondance des acteurs, toutes ces sources reflètent la complexité de l'objet de la dispute. Ce sont avant tout les publications officielles qui ont retenu l'attention jusqu'ici, sans doute parce qu'elles étaient à même de répondre aux questionnements sur la dimension proprement théologique des disputes : les arguments avancés par les uns et les autres au sujet de points de la doctrine aussi centraux que la seule médiation du Christ ou la nature de la messe y sont restitués dans leur intégralité. Précieux, ces rapports n'en restent pas moins des récits harmonisés après la conférence sur la base de procès-verbaux manuscrits le plus souvent perdus. Il faudra revenir sur les problèmes méthodologiques rencontrés lorsque l'on entreprend d'écrire l'histoire d'un discours oral dont seuls ont gardé une trace des écrits qui, tout en se voulant objectifs, étaient déjà des mises en scènes interprétatives.

Ce seront donc des sources de natures diverses qui seront mises à profit. Bien entendu, des choix parfois douloureux furent nécessaires, car il s'agissait moins de rendre compte ici de l'ensemble des informations contenues dans cette riche documentation – ce pourrait être le but d'une bibliographie raisonnée consacrée aux disputes qui reste à établir – mais d'identifier, avec le plus grand soin possible, les documents per-

mettant d'éclairer les questions que je me poserai ici. Les rapports officiels ont fourni l'essentiel du matériau, mais ont toujours été lus en tenant compte du fait qu'ils procédaient d'une volonté politique. Même si l'examen prouve qu'ils rendent fidèlement compte des débats, ils devaient aussi montrer la dispute telle qu'elle devait être – un espace neutralisé de confrontation des positions – et non telle qu'elle était réellement. Dans la grande majorité des cas, les réformateurs avaient en effet toutes les chances de leur côté, et bénéficiaient de l'appui des magistrats qui, lorsqu'il ne présageait pas de l'adoption immédiate de la nouvelle foi à l'issue de la conférence, rendait très peu probable une condamnation de leurs positions. Cette réalité est cependant systématiquement occultée au profit d'une mise en scène de la dispute comme espace où la décision juste se prenait en bonne entente et où la découverte de la vérité se faisait grâce à l'inspiration divine, ouvrant la voie à la réconciliation de la communauté divisée.

L'identification de l'autorité civique comme acteur central des disputes m'a rapidement conduit à considérer les sources institutionnelles – registres des conseils et recès des diètes helvétiques – comme indispensables à quiconque se propose d'écrire une histoire de la dispute qui ne se concentrerait pas sur une analyse théologique. Les réflexions menées sur la façon dont les clercs, partisans ou adversaires de la nouvelle foi, pensèrent la dispute et y prirent position invitaient enfin à utiliser, de manière ciblée, une partie des œuvres des réformateurs et de leur correspondance, ainsi que les écrits de controverse qui furent rédigés pour s'opposer à un projet de dispute ou encore pour en remettre en cause l'issue, comme le fit avec vigueur le théologien catholique Johannes Eck après la dispute de Berne en 1528, dont il contestait tant la légitimité que l'issue favorable aux partisans d'Ulrich Zwingli²⁰.

En guise d'ouverture, le premier chapitre, après une esquisse des caractéristiques principales des disputes, examinera le déroulement de trois des plus importantes conférences parmi celles qui vont retenir notre attention dans cette étude. Le caractère paradigmatique des disputes de Zurich, Baden et Berne, et le fait que la plupart des autres disputes procédèrent, de manière plus ou moins directe, de ces trois cas, m'a conduit à les choisir ici comme exemples. Citons toutefois brièvement, parmi les autres confé-

²⁰ Johannes Eck, *Verlegung der disputation zu Bern, mit grund götlicher geschriff, durch Johann Eck. An die Christenliche ordt der Eydgnoschafft. Ain tafel newer ketzerischen artickeln, so durch die Disputanten da bekant seind worde ; Kayserlicher Mayestat regiment verbot der disputation zu Bern, Auch des Bischoffs von Costentz vätterlich, und der Eydgenossen trewlich, verwarnung an die von Bern, wider die Disputation*, [Augsbourg, Weissenhorn], 1528.

rences qui eurent alors lieu ou furent envisagées dans l'Ancienne Confédération, les projets avortés de disputes à Appenzell (juillet et décembre 1524), révélateurs de la nécessité d'une solide majorité en faveur de la Réforme pour le succès de telles entreprises ; le cas de Fribourg (1524), où le provincial des Augustins Konrad Treger envisagea une dispute destinée à contrer les idées réformées mais ne fut pas suivi par les autorités locales²¹ ; la dispute organisée à Mulhouse, alors cité alliée des Suisses (août 1524) ; les projets de conférences à Bâle (1525 et 1529) ; la dispute d'Ilanz, qui fut la première à se dérouler dans une république communale (janvier 1526) ; le cas de Soleure, conférence voulue par l'allié bernois mais qu'un magistrat soleurois hostile sabota avec succès (1529) ; le projet méconnu de Coire, abandonné sans qu'il ne soit vraiment possible de savoir pourquoi (1531) ; la dispute de Rive, qui entraîna la conversion de la ville alliée de Genève aux idées nouvelles (1535) et enfin la dispute de Lausanne, prologue à la réformation du pays de Vaud (octobre 1536)²².

Dans ce premier chapitre, il s'agira moins de relater dans le détail les événements qui conduisirent Zurich et Berne à organiser une dispute et les cantons helvétiques hostiles à la nouvelle foi à convoquer le clergé à Baden, que de répondre à trois défis qui devaient inévitablement se poser ici et qu'il importait de relever dès les premières pages. Le premier de ces défis relève du rite de passage : il était indispensable de rappeler, même brièvement, les principaux apports de l'historiographie sur le sujet et de rendre justice à celles et ceux qui ont travaillé parfois de longues années sur le sujet. Or, plutôt que de proposer un *Forschungsbericht* classique, il m'a semblé pertinent d'enrichir ce tableau historiographique d'une première esquisse de définition, et de broser ainsi à grands traits le portrait de la dispute religieuse moderne en l'illustrant à l'exemple de trois conférences de religion parmi les plus marquantes. Le lecteur aura ainsi une idée suffisamment précise du déroulement d'une dispute pour qu'il ne soit plus nécessaire d'en rappeler les étapes-clés ultérieurement ; dans les chapitres thématiques consacrés aux différents enjeux des conférences, un récit chronologique des événements pour chaque cas examiné aurait rendu le texte inutilement long et indigeste.

²¹ Thomas Fuchs, *Konfession und Gespräch...*, op. cit., p. 122 sq. ; Adeodatus Vermeulen, *Der Augustiner Konrad Treger. Die Jahre seines Provinzialates, 1518-1542*, Rome, Institutum historicum Ord. Erem. S. Augustini, 1962, p. 77 sq. À noter que Bernd Moeller ne compte pas ce projet de dispute au nombre de celles qu'il présente dans son étude consacrée aux disputes politiques d'inspiration zwinglienne.

²² Pour connaître le détail du déroulement de ces différentes disputes, le lecteur se rapportera avec profit à Bernd Moeller, *Zwingli's Disputationen...*, op. cit., chap. 2, p. 55-176. Il y trouvera également un résumé des disputes similaires organisées dans le Saint-Empire.

Suite à ce chapitre d'ouverture, on entrera ensuite dans le premier des chapitres de la thèse consacrés à six aspects centraux de la dispute. J'ai choisi de suivre un plan thématique pour éviter autant que possible de céder à l'illusion d'une progression téléologique de l'évolution des disputes. Une telle option a aussi pour avantage de mieux mettre en lumière les concordances entre les différents exemples, tout comme la diversité et la richesse des solutions retenues au sein des conférences pour répondre à des problèmes parfois similaires, parfois très différents selon le contexte local.

Les chapitres II et III forment les deux volets d'un diptyque consacré au rôle joué par l'autorité civique dans l'organisation et la légitimation des disputes. Le premier de ces deux chapitres reviendra sur les motivations proprement religieuses des magistrats, en lesquels on aurait tort de ne voir que des acteurs cyniques mettant le conflit religieux au service de leurs seuls intérêts. Le but des autorités civiques n'était pas uniquement de s'arroger des droits nouveaux et de confisquer les biens des monastères, évêchés et autres fondations, même si ceux-ci constituaient parfois, grâce à leurs possessions et aux juridictions particulières qui les protégeaient, de puissants concurrents des pouvoirs séculiers. Je tenterai de montrer comment les magistrats convaincus par les idées nouvelles virent dans la dispute le moyen d'assumer leur rôle de garants du salut des âmes envers la communauté et de pallier les manquements d'une institution ecclésiastique jugée par trop absente ou éloignée de ses devoirs en matière de *cura animarum*²³. Tenir dispute revenait alors à poursuivre la politique par laquelle le magistrat s'érigait en premier protecteur des intérêts spirituels de la population. D'une certaine façon, le choix de la dispute couronnait toute une tradition de fondations religieuses municipales, de financement de charges de prédicateurs et de rachat systématique des droits de patronage et de présentation qu'il faut voir comme autant d'actes par lesquels le magistrat entendait remplir ses obligations envers la communauté²⁴. L'implication du magistrat dans les affaires religieuses n'avait rien d'étonnant dans une société où presque chaque acte était chargé de sacré : il n'est que de penser à l'organisation des élections municipales la veille de Pâques ou le jour de la célébration du saint patron de la ville, ou au nombre des membres du conseil calqué sur celui des apôtres, pour voir

²³ Sur les critiques envers l'institution ecclésiastique à la veille de la Réforme, voir Hans-Jürgen Goertz, *Pfaffenhass und Gross Geschrei. Die reformatorischen Bewegungen in Deutschland 1517-1529*, Munich, C. H. Beck, 1987. Sur les mouvements de réforme internes à l'Église, notamment aux ordres religieux, cf. Jean-Marie Le Gall, *Les moines au temps des réformes*, Seyssel, Champ Vallon, 2001.

²⁴ Cf. Bernd Moeller, *Reichsstadt und Reformation*, nouvelle édition introduite et commentée par Thomas Kaufmann, Tübingen, Mohr Siebeck, 2011 (1^{ère} éd. 1987), p. 48 sqq.

que la dimension salvifique n'était jamais très loin de préoccupations qui, à première vue, pourraient sembler uniquement politiques²⁵.

Les considérations proprement politiques, touchant en premier lieu à l'affirmation de l'autorité exclusive du magistrat sur le territoire dont il jugeait être le souverain, n'étaient cependant pas absentes de l'organisation des disputes : c'est ce que montrera le chapitre III. Dans un monde social structuré par le mille-feuille institutionnel de droits, de privilèges et de libertés anciennes ou nouvelles qui régissait le statut juridique des agents et des cités, et alors que s'imposait le principe de territorialisation tant dans le Saint-Empire que dans le Corps helvétique, les préventions des magistrats laïcs à l'égard de la puissance temporelle des fondations ecclésiastiques pouvaient trouver leur réponse dans la Réforme, dont les théoriciens défendaient une Église libérée de ses attaches temporelles, ouvrant la voie à la résolution rapide de bien des querelles juridiques ou fiscales. Les préceptes de la nouvelle foi fournirent donc aussi aux gouvernants les outils qui leur permirent d'évincer définitivement l'un des principaux pouvoirs concurrents, dont les possessions mitaient souvent le *contado* municipal. Le second chapitre consacré au rôle de l'autorité civique reviendra donc sur les gains politiques que la cité pouvait espérer du passage à la Réforme et sur la manière dont certains magistrats firent des conférences une mise en scène publique de la tutelle des conseils sur les affaires religieuses et de son autorité sur une population volontiers prompt à considérer que le magistrat ne répondait pas assez vite aux défis lancés par la nouvelle foi.

Toutefois, et il faut insister sur ce point, cela ne signifie en aucun cas que le choix de la Réforme procédait d'un cynisme politique instrumentalisant la foi pour parvenir à ses fins : si tel avait été le cas, le fait que nombre de cités refusèrent avec énergie les idées nouvelles, et ceci alors que leur magistrat faisait preuve d'un même souci de limiter les privilèges ecclésiastiques relevant du temporel, serait parfaitement incompréhensible. Les chapitres II et III devront donc montrer comment un choix politique en faveur de la Réforme ne pouvait se faire que si une majorité des gouvernants d'une cité ou d'une commune avaient aussi fait un choix religieux en ce sens, les considérations politiques devenant alors inséparables d'une conviction proprement religieuse : ainsi, à titre d'exemple, la limitation des privilèges ecclésiastiques apparaissait bien souvent comme une nécessité pour préserver les sujets de la cité et contraindre le clergé à se

²⁵ Cf. Dietrich W. Poeck, *Rituale der Ratswahl. Zeichen und Zeremoniell der Ratssetzung in Europa*, Cologne, Böhlau, 2003.

concentrer sur des devoirs envers les brebis de Dieu²⁶. La dispute se révèle alors être le moment où cette étroite intrication des deux dimensions est affirmée publiquement et mise au service de la communauté.

Pivot entre ces pages consacrées aux aspects politiques de la dispute et les chapitres suivants, dédiés aux acteurs ainsi qu'aux dispositifs rhétoriques et probatoires qui sous-tendent les conférences, le chapitre IV tentera d'éclairer une zone d'ombre de l'historiographie des disputes religieuses. Joute orale, la dispute s'inscrivait dans un espace physique symboliquement déterminé. Le fait que tout, dans les conférences, passait par la parole et l'échange verbal entre des agents qui, pour avancer leurs arguments et les imposer, devaient jouer un rôle, se mettre en scène comme les porte-parole des idées qu'ils défendaient et des groupes qu'ils entendaient représenter, ne rend que plus importante la compréhension des enjeux spatiaux de la dispute. L'espace, on le sait, n'est jamais neutre lorsqu'il s'agit de prononcer un discours officiel, de procéder à une cérémonie, de légitimer une révolution ou une réforme²⁷. Il en allait de même au début du XVI^e siècle où, comme aujourd'hui, certains lieux participaient de la mise en scène du magistrat laïc ou de la puissance ecclésiastique. Ainsi, tenir la première dispute dans la salle du conseil de l'hôtel de ville, c'était pour le magistrat de Zurich une manière de montrer, au travers de la mise en scène spatiale de l'événement, le rôle d'arbitre et de juge qu'il entendait jouer dans l'effort commun de restauration de l'unité religieuse. Voilà pourquoi il faut revenir, le temps d'un chapitre, sur la charge symbolique des espaces qui accueillirent les disputants, car elle participait directement de la performativité de l'exercice. Là aussi, il peut sembler surprenant à première vue que si peu de choses aient été écrites sur la spatialité de la dispute : cette lacune s'explique sans doute par l'irruption relativement récente du *spatial turn* et de ses questionnements spécifiques dans l'histoire religieuse, mais aussi par le silence relatif des sources au sujet de l'espace. Les documents ne disent en effet presque rien des considérations ou des ré-

²⁶ Il s'agit d'une tendance générale dans les villes depuis la fin du XV^e siècle, comme l'ont montré Bernd Moeller, *Reichsstadt und Reformation...*, op. cit., p. 46-51 et, pour la Confédération helvétique, Leonhard von Muralt, « Stadtgemeinde und Reformation der Schweiz », *Zeitschrift für Schweizerische Geschichte*, n° 10, vol. 3, 1930, p. 349-384.

²⁷ Au sujet des enjeux spatiaux du sacré à la veille de la Réforme, cf. Susanne Rau et Gerd Schwerhoff (dir.), *Topographien des Sakralen. Religion und Raumordnung in der Vormoderne*, Munich, Dölling & Gallitz, 2008 ; sur les enjeux de l'espace au temps de la Réforme, voir Olivier Christin, « L'espace et le temps, enjeux de conflits entre les confessions », in Jacques-Olivier Boudon et Françoise Thélamon (dir.), *Les chrétiens dans la ville*, Mont-Saint-Aignan, Publications des Universités de Rouen et du Havre, 2006, p. 167-180.

flexions qui auraient déterminé le choix de telle ou telle cité, de tel ou tel bâtiment, afin d'accueillir la dispute, pas plus qu'ils ne nous renseignent de façon précise sur les aménagements jugés nécessaires pour préparer des espaces existants à servir de cadre à un exercice inédit de recherche de la vérité.

Or, ce silence est en soi révélateur, car il rappelle peut-être plus que toute autre chose à quel point la dispute était une affaire de pratiques : si les sources se contentent souvent d'indiquer de manière factuelle où eurent lieu les débats, c'est sans doute en premier lieu parce que les organisateurs ne considéraient pas comme nécessaire de revenir longuement sur leurs choix en la matière. Ils appliquaient des schèmes de pensée qui leur étaient familiers et qui leur semblaient apporter des solutions adéquates aux divers problèmes que soulevait la préparation de la conférence. Le quatrième chapitre permettra donc de mieux comprendre les enjeux spatiaux de la dispute, mais aussi de souligner à quel point celle-ci n'était pas le résultat de programmes théoriques qui auraient été développés en amont par les réformateurs. Elle procédait en réalité d'une expérimentation pratique, qui vit les divers acteurs répondre aux défis locaux par une combinaison complexe de justifications théologiques et de légitimations politiques, mais aussi de pratiques de production savante de la vérité, de savoir-faire rhétoriques et argumentatifs inscrits dans les *habitus*, et enfin de recours à une recharge symbolique des espaces et des rites qui renforcèrent la légitimité de l'opération.

C'est également pour rendre raison de l'inscription de la dispute dans des logiques pratiques que le chapitre V sera consacré aux clercs qui y prirent part. Pour ces professionnels de la foi, la dispute fut autant le lieu où démontrer publiquement leurs idées et obtenir leur transformation en lois contraignantes qu'une épreuve leur permettant de prouver leur capacité et leur légitimité à parler des affaires de la foi. Prendre la parole au sein de la dispute afin de défendre les idées réformées ou de les réfuter n'était pas l'affaire de n'importe qui, et les orateurs les plus influents furent toujours des clercs à qui leur trajectoire personnelle avait assuré de solides compétences théologiques, rhétoriques et linguistiques ainsi qu'une sensibilité cléricale qui les amenait à trouver de l'intérêt aux questions soulevées et à en comprendre les enjeux. Ce sont ces mêmes compétences socialement déterminées qui leur avait permis d'être reconnus – dans un premier temps par une partie des fidèles, puis par les détenteurs de l'autorité temporelle –, comme porteurs d'un discours véridictoire sur la *causa fidei* et même comme les interprètes de la volonté de Dieu, dont ils portaient le Verbe dans leurs sermons.

Il faudra donc examiner les trajectoires de ceux qui furent les principaux artisans de la dispute, ces réformateurs qui amenèrent cités et territoires à faire le choix de la nouvelle foi, comme par exemple le chanoine et prêtre Berchtold Haller à Berne, le curé de Saint-Martin de Coire Johannes Comander pour les Grisons, le professeur de théologie Johannes Oecolampad à Bâle, et bien sûr le prédicateur Ulrich Zwingli à Zurich. Comment ces hommes, tous clercs et à ce titre membres de l'institution qu'ils allaient contribuer à ébranler en contestant certains des fondements de la doctrine, acquirent-ils peu à peu la conviction que tout devait changer pour que la volonté de Dieu soit respectée et que l'Église des hommes puisse à nouveau se revendiquer de l'Église du Christ ? Et comment expliquer que ces clercs, qui sans occuper les positions les plus élevées bénéficiaient d'une reconnaissance sociale réelle en raison de leur statut de curé, de moine ou de prédicateur et recevaient de quoi vivre décemment, mirent tout en jeu, y compris leur vie, afin de défendre des convictions dont rien ne permettait alors d'affirmer qu'elles ne connaîtraient pas le même sort que tant de lectures du christianisme disqualifiées comme hérésies et écrasées par les défenseurs du dogme ? Quelles compétences ces clercs mirent-ils à profit afin de faire triompher au sein de la dispute leur vision de la Chrétienté et de ses rapports avec Dieu ? Enfin, comment parvinrent-ils à s'imposer comme les seuls à pouvoir se revendiquer de la charge de clerc dans sa plus noble expression, celle du prophète disant le vrai et conduisant le troupeau de Dieu vers le salut²⁸ ? Autant de questions auxquelles tentera de répondre le cinquième chapitre, consacré à ces professionnels de la religion qui façonnèrent la dispute, mais qui furent aussi façonnés par elle.

Le chapitre VI dévoilera ce que ces clercs dirent durant la dispute et comment ils inventèrent les dispositifs qui leur permirent de prouver à ceux qui allaient décider du choix religieux que leur parole était bien porteuse de vérité. On retrouvera ici les grands principes que défendaient alors Zwingli et tous ceux qui avaient fait leurs les idées du réformateur zurichois, comme l'exclusivité de la médiation du Christ, la nature uniquement commémorative de la Cène ou encore le refus de toute autre autorité sur l'Église que celle du Fils de Dieu²⁹. L'accent sera mis avant tout sur l'importance que prit la

²⁸ La notion de « prophète » est au cœur de l'interprétation de la dignité cléricale développée par Ulrich Zwingli. Cf. Martin Hauser, *Prophet und Bischof. Huldrych Zwinglis Amtsverständnis im Rahmen der Zürcher Reformation*, Fribourg, Universitätsverlag, 1994.

²⁹ Sur la théologie zwinglienne, cf. pour un tableau d'ensemble : Ulrich Gäbler, *Huldrych Zwingli. Leben und Werk*, Zurich, TVZ, 2004 (1^{ère} édition, 1983) ; W. Peter Stephens, « The theology of Zwingli », in

dispute dans le façonnement progressif de ces principes, qui furent précisés et affinés tout au long des années 1520-1530 dans des centaines de lettres et de traités, mais aussi, justement, dans les conférences religieuses. Pour espérer l'emporter, les réformateurs étaient obligés de résumer leur théologie et de systématiser leur pensée en vue de la rendre compatible avec les contraintes de la dispute. L'essentiel de leur doctrine fut ainsi formulé dans des thèses rendues publiques, selon une forme empruntée à la *disputatio* académique. Comme les réformateurs actifs dans les disputes entretenaient des relations épistolaires suivies et que nombre d'entre eux étaient en contact direct avec Zwingli, une cohérence certaine se dégagait des propositions discutées dans les différentes disputes helvétiques, constituant peu à peu une ligne réformatrice claire face aux positions de l'Église romaine. Cette ligne se distinguait aussi des positions défendues par les anabaptistes, ainsi que des enseignements de Luther, dont Zwingli devait s'éloigner de plus en plus jusqu'à la rupture définitive des deux réformateurs en 1529 à propos de la présence réelle du Christ lors de l'Eucharistie. Les disputes religieuses contribuèrent ainsi à tracer les premières frontières confessionnelles, et ceci plusieurs années avant que ne fussent publiées les confessions de foi proprement dites.

Le sixième chapitre tentera surtout de comprendre comment les acteurs s'employèrent à faire la démonstration de leurs positions. C'est en effet tout un discours savant sur la foi que les réformateurs développèrent à cette occasion, mettant en pratique l'exigence de retour aux Écritures prônée tant par les partisans de Zwingli que ceux de Luther. Or, l'institution du *sola scriptura* comme mesure de toute chose dans la dispute devait bouleverser les civilités de la preuve. Tout dogme, tout principe et toute règle de vie devait désormais subir l'épreuve de la parole de Dieu pour ne pas être relégué au rang d'invention humaine ne pouvant aspirer à être reconnue comme contraignante pour le chrétien. Il n'était plus question de recourir à la Tradition pour construire son propos, de citer les Pères de l'Église et les décrets des conciles afin de prouver ses dires. La Bible devenue le référent ultime, les clercs étaient contraints de citer précisément les passages qui, selon eux, confirmaient leurs positions : rester dans l'approximation devenait impossible, l'adversaire se faisant un devoir de réclamer des

David C. Steinmetz et David Bagchi (dir.), *The Cambridge Companion to Reformation Theology*, Cambridge, University Press, 2004, p. 80-99 ; *Id.*, *Zwingli le théologien*, trad. de l'anglais par Mireille Hébert, Genève, Labor & Fides, 1999 (édition originale, 1986) ; Martin Hauser, *Prophet und Bischof...*, *op. cit.* ; Gottfried W. Locher, *Die zwinglische Reformation im Rahmen der europäischen Kirchengeschichte*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1979, p. 197-225.

preuves écrites, et obligeant tout clerc qui prétendait disputer à faire preuve d'une bonne connaissance des Écritures et de l'exégèse biblique. Il faudra aussi s'arrêter ici sur la manière dont les clercs inventèrent de nouvelles manières d'argumenter. Puisant dans un savoir-faire dialectique affûté lors des nombreuses *disputationes* auxquels la plupart d'entre eux avaient participé au cours de leurs études et investissant dans la dispute les pratiques dialogiques humanistes, les réformateurs conçurent un dispositif rhétorique inédit, au service duquel ils purent enfin mettre leur solide connaissance des langues anciennes. Pour l'emporter, les réformateurs durent donc imaginer de nouvelles pratiques de la preuve dont la dispute fut le laboratoire.

Un dernier chapitre rassemblera les fils tirés jusqu'ici en les faisant converger vers le but ultime de la dispute, le choix de religion. Rares furent les disputes où le choix entre ancienne et nouvelle foi s'opéra véritablement à l'issue des débats, et c'était bien une décision déjà arrêtée des magistrats au sujet de la foi que la dispute espérait rendre légitime aux yeux de tous, dans une opération performative destinée à transformer une décision prise en amont par un petit groupe d'acteurs en choix commun, qui assurerait le salut de la communauté ici-bas et dans l'au-delà. Le chapitre VII sera l'occasion de revenir sur la dimension d'assemblée chrétienne conférée à la dispute par tous ses promoteurs. L'élévation de la dispute en convent réuni sous le regard de Dieu et à l'écoute de sa Parole faisait de la conférence autre chose qu'une simple foule d'individus prétendant parler de la chose divine alors que leur condition humaine leur interdisait de comprendre les fins dernières. La descente de l'Esprit saint sur les clercs, que tous les participants invoquaient dans leurs discours, imprimait à la dispute la qualité d'une nouvelle Pentecôte et garantissait que les clercs réunis en assemblée sauraient reconnaître la vérité et prendraient les décisions justes en conséquence.

Ce dernier chapitre sera aussi l'occasion de présenter une hypothèse expliquant les raisons des succès rencontrés par la dispute dans les cantons helvétiques, qui abritèrent toutes les conférences religieuses les plus importantes de ce premier tiers du XVI^e siècle. Ne faut-il pas voir dans l'exercice une combinaison inédite de l'idéal conciliariste d'une part, qui faisait la part belle à l'assemblée dans la décision religieuse, et d'autre part de l'*ethos* politique helvétique postulant que toute décision concernant la communauté devait procéder d'un collectif, c'est-à-dire résulter du vote des instances détentrices de la souveraineté – conseils de ville et *Landsgemeinden* ? C'est sur l'examen de cette hypothèse que se conclura le voyage que j'entreprends à présent au fil

de ces pages et qui, je l'espère, permettra de mieux comprendre l'une des formes de controverse les plus fascinantes des premières années de la Réforme.

Chapitre I

Pratiques de la dispute moderne

Dans le Saint-Empire Romain de Nation Germanique comme dans le Corps helvétique qui en faisait encore théoriquement partie, l'apparition, l'essor et enfin le triomphe de la Réforme ne sont pas séparables de la multiplication précoce, dès la fin des années 1510, de confrontations publiques entre porte-parole des confessions rivales en train de prendre forme dont on ne trouve pas d'équivalents véritables ailleurs¹. Ces conférences et ces joutes théologiques, qui firent alors l'objet d'une attention considérable, comme l'attestent les nombreuses relations écrites ou représentations figuratives qui en furent données, constituèrent sans conteste des événements majeurs du processus de Réformation : elles donnèrent ici le signal de départ de la propagation des idées nouvelles et de la conversion des élites, jouèrent là le rôle d'accélérateur d'un mouvement déjà bien engagé, servirent ailleurs de consécration officielle à des changements jusqu'à incertains et fragiles. Ces confrontations, qui semblent inséparables du contexte spécifique du Saint-Empire et du Corps helvétique et signent le cours singulier que la Réforme allait y adopter, ont donc très vite retenu l'attention des historiens et des historiens de la théologie.

¹ Il n'existe pas de phénomène équivalent en France ou aux Pays-Bas dans les années 1510-1530, malgré la rapidité avec laquelle les idées nouvelles s'y diffusèrent. Dans le royaume de France, par exemple, les disputes religieuses de la seconde moitié du XVI^e siècle et de XVII^e siècle n'eurent pas le caractère institutionnel des disputes suisses et allemandes. Cf. Émile Kappler, *Les conférences théologiques entre catholiques et protestants en France au XVII^e siècle*, Paris, H. Champion, 2011 ; Jérémie Foa, *Le métier de la dispute. Les disputes religieuses entre catholiques et réformés en France (1561-1572)*, maîtrise universitaire, Lyon, Université Lyon II-Louis Lumière, 2000. Au sujet des Pays-Bas, cf. Marianne Robool, *Disputation by Decree. The Public Disputations between Reformed Ministers and Dirck Volckertszoon Coornhert as Instruments of Religious Policy during the Dutch Revolt (1577-1583)*, Leyde, E. J. Brill, 2010. Pour l'Angleterre, tableau intéressant pour la deuxième moitié du XVI^e siècle chez Joshua Rodda, *Public Religious Disputations in England 1558-1626*, Farnham, Ashgate, 2014.

Ce premier chapitre entend en proposer un portrait, non dire *a priori* ce qu'étaient ces disputes, mais justement pour tenter de comprendre ce que les grands débats des années 1520 changèrent véritablement dans la détermination des instances et des méthodes du débat légitime sur les questions de dogme et de discipline. Car il n'allait pas de soi, au fond, d'établir que l'on pût parler publiquement (ou en tout cas devant un public qui ne se réduisait pas nécessairement à des pairs, à des clercs et des théologiens) des mystères si profonds de la foi, débattre de vérités révélées éternellement à l'Homme, conférer à des magistrats laïcs un rôle de témoin voire d'arbitre. Pour ce faire, il fallait d'abord inventer les nouvelles formes de la confrontation religieuse et de la joute oratoire, et il importe de reconstituer ici ce processus d'expérimentation pratique qui permit l'existence de la dispute. Comment se déroulait, tout à fait concrètement, ce type de débat contradictoire et à quoi ressemblait la controverse religieuse menée sous cette forme ? faut-il ainsi se demander. Soulevait-elle des objections de fond, qui en contestaient le principe même, et dans ce cas comment comprendre le fait qu'elles virent *in fine* le jour et qu'elles furent si nombreuses ? Qui en étaient alors les acteurs principaux, volontaires ou non, et où se réunissaient-ils ? Sur quelles questions les discussions portaient-elles et selon quelles règles devaient-elles se dérouler ? Quelles en furent les conséquences immédiates ou différées sur la transformation de l'idée même d'Église et, au-delà, sur l'organisation de la communauté chrétienne ? Un modèle commun peut-il être dégagé de la multitude de cas observables dans le Corps helvétique et, au-delà, dans le Saint-Empire et jusqu'aux régions reculées de la Livonie² ?

Les éléments de réponse et les pistes entrevues dans les pages de ce premier chapitre, brossant à gros traits le portrait critique de la dispute religieuse moderne, seront repris dans les chapitres ultérieurs qui, organisés selon un plan thématique, permettront d'étudier les principales caractéristiques d'une forme de confrontation religieuse inédite et originale, mais qui ne s'en inscrivait pas moins dans une riche tradition de savoirs théoriques et de savoir-faire pratiques dont les agents surent se saisir pour répondre au défi de la fracture religieuse.

² Une dispute eut lieu à Riga dès 1522. Elle précéda donc de quelques mois celle de Zurich, mais ne semble guère avoir eu d'écho. Cf. Thomas Fuchs, *Konfession und Gespräch. Typologie und Funktion der Religionsgespräche in der Reformationszeit*, Cologne, Böhlau, 1995, p. 231 sqq. Sur Riga, voir aussi Leonid Arbusow, *Die Einführung der Reformation in Liv-, Est- und Kurland*, Aalen, Scientia Verlag, 1964, p. 209 sqq.

1. La dispute religieuse moderne : esquisse d'un portrait

Avant d'aller plus loin et de proposer une description de ce que fut la dispute moderne, il faut revenir sur les principales interprétations qui en ont été données dans l'historiographie, car si ces interprétations demandent à être nuancées sur plusieurs points, elles n'en ont pas moins fourni de précieuses pistes de réflexion.

La première étude consacrée aux disputes religieuses des premiers temps de la Réforme est due à la plume de Bernd Moeller, spécialiste de l'histoire de la Réforme urbaine et de la fin du Moyen Âge. Son analyse pionnière reste une référence incontournable près de quarante-cinq ans après sa première publication : d'abord parue sous la forme de deux longs articles dans la *Zeitschrift der Savigny-Stiftung der Rechtsgeschichte* au début des années 1970, elle a récemment été rééditée (2011) sous forme de monographie augmentée, signe de son actualité et de sa pertinence intacte³ ; Moeller y relève à juste titre que les disputes organisées à Zurich durant l'année 1523 ont vu l'« invention » d'un espace inédit de détermination des vérités de la foi au sein des communautés urbaines, s'inspirant des synodes diocésains d'une part et de la *disputatio* académique de l'autre, mais aussi portée par la mobilisation des magistrats séculiers⁴. Il propose le concept de disputes politiques (*politische Disputationen*) pour décrire les 33 disputes inspirées par le modèle de Zurich qu'il décrit dans son étude, et les rattache à l'influence d'Ulrich Zwingli, organisateur et concepteur des conférences zurichoises, dont la participation directe ou indirecte à la plupart d'entre elles est avérée⁵ ; Moeller montre aussi que la circulation des imprimés résumant les débats ou justifiant les thèses, tout comme les échanges épistolaires entre les réformateurs des cités et territoires concernés rend plausible l'existence de réseaux d'imitation et d'influence rattachant la plupart de ces disputes à Zurich, Berne et, dans une moindre mesure, Stras-

³ Bernd Moeller, « Zwinglis Disputationen. Studien zu den Anfängen der Kirchenbildung und des Synodalwesens im Protestantismus I+II », *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung*, n° 87, 1970, p. 275-324 (1^{ère} partie) et n° 91, 1974, p. 213-364 (2^e partie). Nouvelle édition établie par Thomas Kaufmann : *Zwinglis Disputationen. Studien zur Kirchengründung in den Städten der frühen Reformation*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2011. Cette édition reprend aussi les compléments que Moeller avait déjà amenés à ses deux articles dans « Zu den städtischen Disputationen der frühen Reformation », in Karl-Hermann Kästner *et al.* (dir.), *Festschrift für Martin Heckel zum siebzigsten Geburtstag*, Tübingen, J.C.B Mohr, 1999, p. 179-196. Je cite dans l'édition de 2011.

⁴ *Ibid.*, p. 37.

⁵ *Ibid.*, p. 177 et 179.

bourg⁶. Il en résume les caractéristiques communes de la façon suivante : reprises des formes de la *disputatio*, règlement des différends entre catholiques et réformés au sein d'un débat de controverse (*Streitgespräch*) ; organisation par les magistrats ; érection de la Bible en norme de la preuve et conséquence juridiques directes ou indirectes⁷. Les disputes décrites par Moeller et les caractéristiques qu'il leur attribue ont servi de socle à l'établissement de ma propre définition de la dispute, et si je partage en grande partie ses positions – le caractère novateur du modèle initié à Zurich en janvier 1523, le rôle central de l'autorité civique ne font par exemple aucun doute – Moeller me semble cependant négliger quelque peu la dimension avant tout *pratique* et *dynamique* de la dispute moderne et ne dit finalement pas grand-chose des conditions de possibilité intellectuelles, sociales et politiques de ces rencontres.

Cette première monographie consacrée aux disputes des années 1520-1530 est aussi la seule. Les autres études qui leur sont consacrées s'inscrivent toutes dans des travaux à focale plus large et qui ont pour objet l'ensemble des controverses oratoires entre catholiques et réformés. Les disputes modernes peuvent ainsi devenir des prodromes annonçant les conférences impériales des années 1540 et 1550, sans que la généalogie reliant entre elles ces conférences de types très différents soit toujours convaincante. Dans un ouvrage consacré aux *Religionsgespräche* publié en 1982 et dont le spectre s'étend des premières disputes menées par Luther en 1517-1519 aux conférences organisées par les princes territoriaux allemands jusqu'en 1601, Marion Hollerbach s'intéresse aussi aux disputes « zwingliennes », dont elle situe comme Moeller l'origine à Zurich⁸. Elle les désigne par le terme de « disputes du conseil » (*Ratsdisputationen*) et y voit « non pas une instance de décision objective, mais un outil de combat destiné à justifier et défendre sa position grâce à l'aide d'un pouvoir politique »⁹. Les disputes sont autant de *verhoere*, autrement dit de procès, destinés à juger des positions religieuses des uns et des autres. Hollerbach a donc bien identifié la fonction de juge qu'endosse ici le magistrat, mais en tire une conclusion de neutralité des pouvoirs politiques qui mérite d'être nuancée¹⁰. L'auteure propose en revanche, à

⁶ *Ibid.*, p. 179-182.

⁷ *Ibid.*, p. 177.

⁸ Marion Hollerbach, *Das Religionsgespräch als Mittel der konfessionellen und politischen Auseinandersetzung im Deutschland des 16. Jahrhunderts*, Berne, P. Lang, 1982.

⁹ *Ibid.*, p. 106. Toutes les traductions sont de ma main.

¹⁰ *Ibid.*, p. 38.

juste titre, de voir dans les disputes des outils d'une confessionnalisation tout juste naissante : si parler de confessions dans les années 1520 suppose bien sûr la prudence, il est indéniable que les disputes participèrent à la définition des contours des nouvelles églises réformées dans une proportion que l'on ne retrouve que dans les synodes protestants. En revanche, l'opposition qu'elle construit entre disputes urbaines et disputes territoriales empêche Marion Hollerbach de saisir le caractère éminemment communal et collectif des disputes modernes, la rencontre d'Ilanz (1526) ayant ainsi bien davantage en commun avec celle de Zurich que le « synode » de Homburg avec laquelle elle la compare, en se concentrant sur leur spécificité commune d'avoir été organisées en vue de réformer un territoire plutôt qu'une ville¹¹. De manière générale, l'ouvrage ne tient en outre guère compte des défis posés par la construction d'une légitimité théologique et juridique de ces rencontres, pas plus que des efforts visant à produire des formes de la controverse efficaces dans un contexte de dislocation des références communes¹². Il souffre aussi d'une tendance au nivellement des spécificités propres à chaque rencontre et d'une propension à voir dans la première dispute de Zurich un modèle reproductible qui se déclinerait à l'infini : cela conduit par exemple l'auteure à passer à côté du caractère paradigmatique de la dispute de Berne, réduite à un synode avant l'heure qui n'aurait réuni que des clercs de même avis, et donc sans véritable enjeu sur le choix de religion¹³.

Comme l'indique son titre *Konfession und Gespräch : Typologie und Funktion der Religionsgespräche in der Reformationszeit*, la deuxième grande monographie consacrée aux disputes interconfessionnelles de religion, parue en 1995¹⁴, propose une approche centrée autour de l'établissement d'une typologie des conférences religieuses. Thomas Fuchs s'est donné pour tâche de classer de manière systématique les différents types de conférences théologiques organisées entre les premières *disputationes* luthériennes et le colloque d'Empire de Ratisbonne (1541), mais aussi d'établir une généalogie permettant de retracer l'évolution de la controverse oratoire entre catholiques et protestants. C'est à la foi la force et la faiblesse de cet ouvrage, qui révèle des liens

¹¹ *Ibid.*, p. 77 sq.

¹² Un manque déjà relevé par Bernd Moeller dans son compte-rendu du livre : « Marion Hollerbach, *Das Religionsgespräch als Mittel der konfessionellen und politischen Auseinandersetzung im Deutschland des 16. Jahrhunderts*. Heidelberger Diss., Bern/Frankfurt 1982 (Europäische Hochschulschriften Reihe III, Band 165) », *Zwingliana*, n° 16, vol. 2, 1983, p. 182.

¹³ Marion Hollerbach, *Das Religionsgespräch...*, *op. cit.*, p. 72 sq.

¹⁴ Thomas Fuchs, *Konfession und Gespräch...*, *op. cit.*

étroits et jusqu'ici largement ignorés entre des forums aussi différents que la *disputatio* académique de Luther, les disputes communales helvétiques et les colloques de religion d'Empire. Fuchs voit dans la dispute de Leipzig (1519) opposant le théologien d'Ingolstadt Johannes Eck à Martin Luther et Andreas Karlstadt l'origine des conditions de possibilité de la dispute moderne, et dans la combinaison de la dispute de Leipzig et du colloque de Worms (1521) le paradigme de la « conférence religieuse du début de l'époque moderne » (*frühneuzeitliches Religionsgespräch*)¹⁵. Il attribue enfin une importance particulière aux synodes diocésains et régionaux comme sources d'inspiration des disputes, présentées comme le lieu où la communauté en communion avec Dieu se voit réinvestie de la compétence à juger de la foi¹⁶.

On ne peut alors se défaire de l'impression de lire un récit quelque peu téléologique, qui fait des colloques d'Empire des années 1540 une sorte de couronnement de nombreux tâtonnements et expériences. L'ouvrage ne rend ainsi pas complètement justice aux disputes qui m'intéressent, réduisant peu ou prou leur spécificité à une adaptation de principes préexistants tels que le sacerdoce de tous les chrétiens et l'autorité exclusive de la Bible, passant sous silence l'ancrage pourtant évident de ces rencontres dans l'ecclésiologie et la philosophie politique zwinglienne. De plus, en faisant de Baden la dernière rencontre à suivre le modèle de la *disputatio* académique, qui aurait ensuite cédé la place aux disputes fondées sur le principe du synode réformé¹⁷, Fuchs s'interdit de voir qu'entre ces deux idéaux s'est développé, au cours des années 1520, cette troisième voie que fut justement la dispute moderne dont Moeller a le premier esquissé les traits spécifiques. Certes, Fuchs voit dans la dispute de Zurich une adaptation de la *disputatio* académique appelée à se concrétiser sous la forme d'un « *gemeindliches Religionsgespräch* », dans lequel le magistrat inverse les rôles traditionnels en obligeant les représentants de l'Église et non les novateurs à se justifier devant une autorité temporelle décidée à prendre en charge la gestion des affaires religieuses en raison des défaillances de l'institution ecclésiastique¹⁸. Mais il cède lui aussi – et de manière particulièrement sensible – à la tendance qui postule, sans jamais vraiment en donner

¹⁵ *Ibid.*, p. 189 *sqq* et 223.

¹⁶ *Ibid.*, p. 503.

¹⁷ *Ibid.*, p. 500 *sq.*

¹⁸ *Ibid.*, p. 238, 247 et 276.

des raisons convaincantes, la filiation directe entre la dispute moderne et le synode protestant¹⁹.

La monographie la plus ambitieuse et, en ce qui concerne le matériel rassemblé, sans doute la plus complète sur les conférences religieuses et les joutes théologiques en général est aussi la plus récente : intitulée *Die innerchristlichen Religionsgespräche im Abendland*, la somme consacrée à l'histoire de la controverse oratoire par Otto Scheib est parue en 2009 et constitue le fruit de 30 ans de travail sur le sujet²⁰. On y trouvera un tableau exhaustif des conférences organisées dans l'ensemble de l'Europe occidentale ; le principal apport de ce livre est de montrer que le débat contradictoire en matière de vérité religieuse avait une longue tradition et devait connaître de nombreux avatars bien après les confrontations nées des progrès de la Réforme au XVI^e siècle ; il fournit pour quasiment chaque dispute ou colloque de religion organisé en Europe entre 1500 et 1700, voire jusqu'en 1830, un résumé des débats et une présentation du contexte historique, mais ne contient toutefois guère de réflexions neuves sur les fonctions pratiques ou symboliques des conférences théologiques. Au sujet des disputes qui sont le sujet de mon étude, Scheib reprend les enseignements d'une précédente monographie établie par ses soins en 1976 consacrée à la dispute organisée en avril 1528 à Hambourg²¹ et souligne le caractère juridique des disputes modernes. Dans le chapitre consacré à Zurich, Scheib distingue trois inventions issues de la rencontre et qui caractérisent, selon lui, la dispute moderne : le procès de la foi (*Glaubensprozess*), le synode de la foi (*Glaubenssynode*) et la commission du magistrat sur les affaires de la foi (*Glaubenskommission*)²². Ce faisant, Scheib identifie trois caractéristiques importantes des disputes. Procès où allaient être jugées les interprétations divergentes de la foi, réunion des clercs destinées à faire éclater la vérité et organe de réflexion et de recherche sur ce qu'était la vérité, les disputes furent en effet tout cela à la fois, sans qu'on ne puisse toutefois les réduire à ces trois composantes. Cependant, tout à son souci de broser la longue histoire de la controverse oratoire depuis l'Antiquité jusqu'au

¹⁹ Marion Hollerbach et Bernd Moeller voient cependant eux aussi la dispute comme un synode fondateur d'une église nouvelle : Marion Hollerbach, *Das Religionsgespräch...*, *op. cit.*, p. 40 ; Bernd Moeller, *Zwingli Disputationen...*, *op. cit.*, p. 50-53.

²⁰ Otto Scheib, *Die innerchristlichen Religionsgespräche im Abendland. Regionale Verbreitung, institutionelle Gestalt, theologische Themen, kirchenpolitische Funktion. Mit besonderer Berücksichtigung des konfessionellen Zeitalters (1517-1689)*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2009, 3 vol.

²¹ Otto Scheib, *Die Reformationsdiskussionen in der Hansestadt Hamburg. 1522-1528. Zur Struktur und Problematik der Religionsgespräche*, Münster, Aschendorff, 1976.

²² Otto Scheib, *Die innerchristlichen Religionsgespräche...*, *op. cit.*, p. 84.

XIX^e siècle, Scheib passe sous silence plusieurs aspects de la dispute qui paraissent pourtant essentiels : statut des clercs qui prennent la parole dans les disputes, modalités pratiques de production d'un discours de vérité ou dimension sacralisante de l'assemblée chrétienne sont autant de thèmes que son étude n'aborde que très peu, ce qui est d'autant plus dommage que l'ampleur de la chronologie choisie aurait sans doute permis d'enrichissantes comparaisons entre les pratiques propres aux conférences des différentes époques.

Toutes ces études amènent de précieux éclairages sur les fonctions et la nature des conférences religieuses de l'époque moderne, et ont bien sûr grandement développés les connaissances sur la dispute. Mais aucune d'entre elles ne propose au fond d'histoire sociale de la dispute, ou plus précisément, d'histoire sociale de la production de la vérité par le biais de la dispute. Or, c'est bien la transformation de positions théologiques et ecclésiologiques, qui restaient des opinions, en vérités confirmées par la sanction du nombre et la caution de l'Esprit saint, cruciales pour le salut des âmes, qui sont au cœur de la dispute. Comprendre comment put se mettre en place cet espace performatif, et selon quelles logiques sociales il put fonctionner, est la condition *sine qua non* pour expliquer comment la dispute parvint à devenir un espace véridictoire efficace, du moins dans certaines conditions sur lesquelles j'aurai l'occasion de revenir tout au long de ces pages. Afin de mener à bien cette enquête, il me paraît nécessaire de dégager, avant toute chose, quelques traits essentiels des disputes modernes autour desquels doit s'articuler une histoire sociale de la vérité dite et produite dans les conférences.

La première caractéristique qui se dégage de la lecture des divers récits et témoignages sur la dispute est sa nature d'assemblée. Une assemblée de clercs d'abord, où se jouait une lutte savante pour la reconnaissance, par la communauté, des professionnels de la religion comme seuls compétents à définir la foi et seuls autorisés à se réclamer du statut de clerc, mais aussi entre ces mêmes professionnels pour déterminer laquelle des deux parties en concurrence défendait des positions conformes à la Vérité et en accord avec les enseignements divins. Mais la dispute était aussi une assemblée d'hommes de la cité et le magistrat y assistait, le plus souvent par l'intermédiaire de nombreux députés et des détenteurs des charges les plus prestigieuses. Elle incarnait donc autant la communauté civique, qu'elle devait guider dans son choix de religion, que l'Église invisible du Christ chère aux réformateurs. Elle faisait du choix de religion

l'affaire de tous, procédant d'une décision collective qui déboucherait, selon un principe bien connu des contemporains, sur le juste choix²³.

Au sein de cette assemblée, le magistrat s'affirmait comme un acteur incontournable de la redéfinition du vivre-ensemble chrétien et des pratiques religieuses. Il y officiait dans sa qualité de représentant – il faut entendre le terme dans son acception des sociétés d'Ancien Régime – de l'ensemble de la communauté dont il avait la charge. La dispute, en effet, était presque toujours l'expression d'une politique religieuse communale, par laquelle le magistrat réaffirmait que la religion était affaire de la cité et se mettait en scène comme garant du bien commun, mais aussi du salut de la communauté des âmes, dont il avait la charge. En faisant ce choix, il institutionnalisait la dispute comme espace de décision intégré au *corpus christianum* de la cité, dont la dispute constituait désormais une émanation légitime. Il ne fait aucun doute que sans la participation active d'un magistrat favorable sinon définitivement acquis aux réformateurs ou à leurs idées, la quasi-totalité des disputes dont on traitera ici n'auraient tout simplement pas pu avoir lieu.

De manière récurrente, qu'il s'agisse de prendre la parole pour défendre un point de doctrine ou de prononcer le jugement sur la foi, les acteurs de la dispute en appelaient régulièrement à Dieu pour le prier de leur venir en aide. Si Dieu était sollicité dans toutes les manifestations de sa Trinité, c'est particulièrement à l'Esprit saint que s'adressaient alors les impétrants. L'appel au Tout-Puissant, qui émaillait tant les prises de parole des clercs que celles des magistrats et ceci quel que soit leur camp, ne peut être réduit au statut de lieu commun que les orateurs auraient répété sans y prêter véritablement attention. Il révèle au contraire ce que les réformateurs considéraient comme l'essence même de la dispute : un lieu où l'Esprit saint insufflait la décision juste à l'assemblée réunie et dont les membres étaient disposés à se laisser inspirer. Pour Zwingli, la parole du Christ « je ne vous laisserai pas orphelins »²⁴, que le réformateur interprétait comme signifiant « après mon ascension je serai présent en vous par

²³ Cf. à ce sujet les analyses d'Olivier Christin, *Vox populi. Une histoire du vote avant le suffrage universel*, Paris, Seuil, 2014, notamment le chapitre 3 : *Choix des hommes et volonté de Dieu*, p. 135-218. L'importance de cet aspect pour les disputes a déjà été relevée par Bernd Moeller, *Zwingli's Disputationen...*, op. cit., p. 50 sq.

²⁴ Jn 14:18.

l'Esprit », fondait le rapport entre les hommes et le Fils de Dieu²⁵. Dans sa théologie, l'Esprit saint avait très tôt joué un rôle essentiel : il donnait la foi, et ouvrait l'esprit humain à la compréhension de la Parole de Dieu²⁶.

Cette importance accordée à la descente de l'Esprit saint sur les participants, devenus ainsi capables de prendre la décision juste, montre que l'assemblée ne produisait pas la vérité, mais se mettait en état de comprendre la volonté de Dieu et d'accéder ainsi à la Vérité éternelle et immuable, que les hommes ne pouvaient reconnaître comme telle qu'en se libérant de ce qui les aveuglait, c'est-à-dire, pour les réformateurs, des réglementations et des enseignements de l'Église romaine, dont aucune trace ne se trouvait dans les Écritures selon eux. Zwingli l'affirmait explicitement lors de la deuxième dispute de Zurich lorsqu'il souligna que l'assemblée réunie dans la *Ratsstube* ne pouvait se tromper, puisqu'elle était une assemblée chrétienne suivant la parole de Dieu²⁷. Pour le réformateur, la vraie Église existait dans le rassemblement de ceux qui croient en Jésus-Christ : il en découlait d'une part que l'Église institutionnelle n'avait pas de légitimité propre, et d'autre part que toute réunion de ces mêmes croyants pouvait recevoir l'inspiration divine et se prononcer sur ce qu'il convenait de faire pour suivre la volonté de Dieu : le « Ceci, dans cette salle, est sans aucun doute une assemblée chrétienne » que lança Zwingli à Johann Fabri au début de la première dispute de Zurich²⁸ est donc révélateur d'une conception de la dispute comme lieu de décision fondée sur la relation à l'Esprit saint et la capacité des chrétiens à recevoir son enseignement, et permettait à Zwingli d'affirmer que la dispute avait valeur de concile. D'assemblée locale réduite aux enjeux locaux, la dispute devenait assemblée chrétienne et pouvait prétendre se saisir de questions touchant toute la Chrétienté.

La finalité officielle de la dispute, maintes fois répétée dans les documents, était la restauration de l'unité religieuse et la réunification de la Chrétienté dans une seule et même Église, en accord avec la vérité issue de la conférence. Mais les résultats de toute dispute, dans les faits, n'étaient contraignants que pour les territoires soumis à l'autorité

²⁵ Cité in W. Peter Stephens, « The theology of Zwingli », in David Bagchi et David C. Steinmetz (dir.), *The Cambridge Companion to Reformation Theology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 86.

²⁶ W. Peter Stephens, *Zwingli le théologien*, Genève, Labor & Fides, 1999 (1^{ère} édition, 1986), p. 169-180.

²⁷ *Huldrych Zwinglis sämtliche Werke*, vol. 2, Leipzig, M. Heinsius, 1908 (CR 89), n° 28, p. 682 sq. Désormais, comme le veut l'usage, les œuvres complètes d'Ulrich Zwingli seront désignées seulement par la lettre « Z », suivie des numéros de volume et d'œuvre.

²⁸ Z I, n° 18, p. 495 : « Das hier in dieser stuben on zweyfel ist ein christliche versamlung ».

du magistrat organisateur, et l'exercice échouait donc ressouder davantage qu'une communauté délimitée et restreinte, excluant de plus tous ceux qui refusaient de se joindre à l'interprétation de la foi adoptée par la majorité. Les enseignements tirés de la conférence ne pouvaient s'appliquer à l'ensemble de la Chrétienté – c'est d'ailleurs le reproche que faisaient au principe même des disputes les adversaires de la nouvelle foi, mais sans parvenir à convaincre les magistrats qu'il valait mieux s'en remettre à un concile universel. Les disputes contribuèrent donc en premier lieu à reconstituer des unités locales.

Sans que les acteurs en eussent forcément conscience, toute dispute tendait à définir ou du moins à esquisser les contours d'une nouvelle Église, de plus en plus nettement distincte de celle de Rome. D'emblée, la dispute de Zurich vit les débats se concentrer sur la nature de l'Église : celle-ci s'incarnait-elle dans les structures et les agents de l'Église romaine ou fallait-il, au contraire, la considérer comme l'assemblée invisible de tous ceux qui croyaient en Christ et étaient inspirés par l'Esprit saint ? À Baden, en 1526, le théologien catholique Johannes Eck et les cantons helvétiques qui soutenaient le projet n'avaient d'autre dessein que de prouver l'hétérodoxie de l'interprétation que Zwingli et les réformés donnaient du vivre-ensemble chrétien, et de jouer de la conférence pour mieux confirmer la légitimité des structures traditionnelles de la vie religieuse. La dispute de Berne de 1528 vit ainsi la redéfinition de la nature de l'Église et des rites nécessaires à l'obtention du Salut, opération bâtie sur la démonstration de dix thèses subsumant l'essentiel de l'ecclésiologie d'inspiration zwinglienne. La confirmation par les Écritures de ces propositions déboucha sur la promulgation par les conseils de Berne d'un édit initiant la transformation de l'Église dans le siècle.

La légitimité des réformes de l'Église exigées par les partisans de la nouvelle foi reposait sur l'un des principes fondamentaux communs aux différents mouvements réformateurs : l'autorité exclusive de la Bible, source de toute vérité car véhicule de la Parole de Dieu. Le principe *sola scriptura* s'imposait comme norme et règle de toute argumentation dans les disputes²⁹. Si l'expression en tant que telle n'apparaît guère dans les documents, l'obligation de s'en tenir aux seules Écritures figure systématiquement dans les proclamations publiques et dans les considérants des magistrats, avant d'être

²⁹ Cf. Bernd Moeller, *Zwinglis Disputationen...*, *op. cit.*, les indications à ce sujet dans les descriptions de disputes du chap. 2 et p. 190 ; Thomas Fuchs, *Konfession und Gespräch...*, *op. cit.*, p. 24 ; Irena Backus, *The Disputations of Baden (1526) and Berne (1528). Neutralizing the Early Church*, Princeton, Princeton Theological Seminary, 1993. p. 7 et p. 17.

reprise dans les jugements prononcés à l'issue des débats, ainsi qu'en ouverture des comptes rendus imprimés en vue d'une large diffusion. Le magistrat adoptait le principe de la seule norme biblique dans la recherche des vérités touchant la foi, même si ultérieurement, il ne devait pas forcément souscrire à toutes les règles que les réformateurs voulaient voir comme instituées par la Bible et donc contraignantes. Le *sola scriptura* structurait aussi, par ricochet, l'argumentation des adversaires de la nouvelle foi, contraints de se positionner face à l'innovation. Ainsi, à Baden, Johannes Eck s'employa très vite à démontrer qu'il était parfaitement capable de prouver les positions de l'Église en se fondant sur les Écritures : c'est donc en acceptant d'entrer dans le jeu de ses adversaires qu'il assura véritablement sa victoire³⁰. À Berne, plusieurs orateurs catholiques tentèrent eux aussi de contrer les arguments de Zwingli et de ses partisans en recourant à l'arme préférée des réformateurs.

L'implication des magistrats prenait toute sa force à l'issue des débats, lorsque l'autorité civique émettait des *Beschlüsse*, qu'il faut lire comme autant de prises de positions sur la *causa fidei* et la vérité religieuse. Même s'il s'en défendait pour des raisons qu'il faudra préciser, le magistrat s'érigait en arbitre et en juge, et déterminait finalement ce qui relevait de l'orthodoxie ou non. Signe de sa mainmise sur la conférence, le magistrat exerçait aussi une influence constante sur le déroulement des débats par l'intermédiaire de présidences qui, si elles ne comptèrent finalement que rarement un membre issu du magistrat de la cité organisatrice, avaient pour tâche d'appliquer des règlements édictés par ce même magistrat et restaient soumises à une surveillance constante. Cette intention du magistrat d'arbitrer la question religieuse se lit aussi dans la présence des conseillers et autres détenteurs de charges publiques, qui assistaient aux débats dans des proportions qui pouvaient voir leur nombre dépasser la centaine de députés. Otto Scheib souligne donc à raison l'importance qu'il y a à prendre en compte la dimension juridique de ces rencontres³¹ : le magistrat entendait en effet y dire le droit,

³⁰ Cf. Martin H. Jung, « Historische Einleitung. Gründe, Verlauf und Folgen der Disputation », in *Die Badener Disputation von 1526. Kommentierte Edition des Protokolls*, éd. par Alfred Schindler et Wolfram Schneider-Lastin, Zurich, TVZ, 2015, p. 87-89 ; Bernd Moeller, *Zwinglis Disputationen...*, p. 192 sq.

³¹ Otto Scheib, « Die theologischen Diskussionen Huldrych Zwinglis. Zur Entstehung und Struktur der Religionsgespräche im 16. Jahrhundert », in Remigius Bäumer (dir.), *Von Konstanz nach Trient. Beiträge zur Geschichte der Kirche von den Reformkonzilien bis zum Tridentinum*, Munich, F. Schöningh, 1972, p. 402.

une volonté qui s'affirmait dans la promulgation, à l'issue de certaines disputes, de véritables ordonnances établissant les fondements de la nouvelle Église réformée.

La décision du magistrat zurichois, à l'issue de la dispute du 29 janvier 1523, de reconnaître à Zwingli le droit de poursuivre sa prédication³² ne fut ainsi que le premier d'une série d'arrêts à valeur juridique par lesquels les magistrats s'arrogeaient, au détriment de l'institution ecclésiastique, le droit et la compétence à définir l'orthodoxie et l'orthopraxie religieuse. Parallèlement, l'autorité civile émettait aussi des sauveconduits qui suspendaient le droit usuel, notamment contre l'hérésie, et s'appropriait ainsi le droit de définir qui était à considérer comme hérétique ou non. Les adversaires de la Réforme – clercs catholiques et autorités séculières fidèles à Rome – ne reconnurent jamais cette nouvelle appropriation du *jus reformandi* en matière de religion³³ : celle-ci constituait un véritable coup de force symbolique, visant aussi à renforcer les pouvoirs du magistrat sur son territoire, et s'inscrivait à ce titre dans une logique d'autonomisation de la raison politique³⁴.

Sur la base de cette ébauche, et en restant conscient que chaque cas présente des caractéristiques qui lui sont propres et méritent d'être prises en compte, il est donc possible de proposer une première définition de la dispute religieuse moderne : il s'agit d'une réunion de l'assemblée chrétienne incarnant l'Église invisible du Christ, autorisée à décider de la vérité grâce à l'écoute de la Parole de Dieu révélée dans les seules Écritures, et transformant la décision religieuse en affaire de la cité sous l'égide du magistrat, lui-même lié par la parole divine garantissant la validité des décisions prises, qui auront valeur de loi pour toute la cité.

Cette définition permettra de mener les réflexions développées dans cette étude, car elle est suffisamment précise pour cerner ce qui entre ou non dans la catégorie de la dispute moderne, tout en restant assez souple pour permettre de tenir compte des nombreuses variations locales. Car la dispute moderne est avant tout un processus dynamique, et les disputes zurichoises de l'année 1523, certes premières du genre, ne sau-

³² Z I, n° 18, p. 546 sq.

³³ Sur la notion de *jus reformandi* et du droit à réformer en matière de foi, cf. Bernd Christian Schneider, *Ius reformandi. Die Entwicklung eines Staatskirchenrechts von seinen Anfängen bis zum Ende des Alten Reiches*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2001 et Jean-Marie Le Gall, « Réformer l'Église catholique aux XV^e-XVII^e siècles : Restaurer, rénover, innover ? » *Bulletin de l'Association d'étude sur l'humanisme, la réforme et la renaissance*, n° 56, 2003. p. 61-75. Je traiterai de cette notion en détail dans le chapitre III.

³⁴ Sur le concept d'autonomisation de la raison politique, cf. Olivier Christin, *La paix de religion. L'autonomisation de la raison politique au XVI^e siècle*, Paris, Seuil, 1997.

raient être prises comme un modèle intangible et définitif, susceptible d'être dupliqué à l'infini, et à l'aune duquel il faudrait mesurer toutes les autres. Thomas Fuchs déjà avait remis en question cette vision idéalisée, soulignant que la dispute organisée en janvier 1523 à Zurich différait en réalité de la dispute type que certains ont voulu y voir³⁵. Au contraire de la *disputatio* médiévale, qui avait fait l'objet de codifications précises et largement systématisées³⁶, la dispute moderne devait encore être pensée et construite par les agents, dans une série de tâtonnements et d'expériences qui allaient s'étendre tout au long de la première moitié du XVI^e siècle. Il est à cet égard tout à fait significatif que la dispute moderne n'ait pas fait l'objet d'une réflexion théorique : aucun réformateur n'a rédigé de traité systématisant les principes du nouvel espace de la controverse ou expliquant les règles à suivre pour mener une « bonne » dispute. Zwingli lui-même développa sa justification de la dispute au cours des débats ou dans des prises de position contenues dans les lettres échangées avec différents magistrats, ainsi que dans des textes polémiques publiés en réponse à ses adversaires. La controverse écrite précédant la dispute de Baden, dans laquelle se dessinait très nettement le paradigme décrit ci-dessus, est particulièrement riche en enseignements à cet égard.

Au sujet des disputes modernes des années 1520, il est en fait plus conforme à la réalité de parler d'une *pratique* de la dispute, en prenant le mot dans le sens que lui donne Pierre Bourdieu³⁷, le recours en partie inconscient, ou du moins ne faisant pas l'objet d'une approche réflexive, à tout un ensemble de règles et d'outils visant à trouver des solutions pratiques au défi que représentait la création d'un espace inédit de controverse religieuse. C'est de cette pratique de la controverse que traitera essentiellement cette étude.

2. Les expériences fondatrices de l'année 1523 à Zurich

Avant d'examiner en détail les pratiques de la dispute au sein des chapitres thématiques de cette étude, il faut revenir sur trois des plus importantes disputes organisées au cours de la décennie 1520, et en dégager les conditions particulières de possibilité,

³⁵ Thomas Fuchs, *Konfession und Gespräch...*, op. cit., p. 276.

³⁶ Cf. Alex J. Novikoff, *The medieval culture of disputation. Pedagogy, practice, and performance*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2013 ; Olga Weijers, *La disputatio dans la faculté des arts au Moyen Âge*, Turnhout, Brepols, 2002.

³⁷ Cf. Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1980.

les enjeux et les mécanismes. Décrire la planification, le déroulement et les conséquences de ces trois disputes permettra au lecteur de se faire une idée plus précise du fonctionnement d'une dispute moderne et facilitera le retour sur les questions soulevées par cette forme inédite de confrontation religieuse dans les chapitres suivants.

Les deux sections à venir seront donc respectivement consacrées, pour la première, à la dispute « double » organisée en 1523 à Zurich et qui reste, dans une certaine mesure, l'acte de naissance de la dispute moderne, et pour la seconde, aux disputes de Baden et de Berne. La conférence organisée à Baden en 1526 présente la particularité d'être à la fois la seule dispute « fédérale » et de procéder de l'initiative des opposants à la Réforme, mais son fonctionnement est typique des disputes modernes et contribue *in fine* à confirmer le modèle zurichois ; la dispute accueillie par Berne en janvier 1528 constitue un aboutissement des lignes de développement tirées à Zurich et, sans être à proprement parler une dispute de toute la Confédération puisque les cantons catholiques refusèrent toute participation, n'en devint pas moins le creuset de l'Église réformée helvétique.

Tous les travaux portant sur les premières années de la Réforme en général ou sur les disputes religieuses en particulier réservent une place importante à la première dispute de Zurich³⁸. Un consensus se dégage des différentes études qui lui sont consacrées pour reconnaître dans la rencontre du 29 janvier 1523 un moment fondateur, modèle ou matrice de toutes les autres conférences, qui *volens nolens* en reproduisaient dispositifs, dramaturgie et justifications. Si la plupart des analyses relèvent à juste titre l'importance de la première dispute de Zurich, elles tendent cependant à négliger un

³⁸ Sur les disputes zurichoises de l'année 1523, cf. Bernd Moeller, *Zwinglis Disputationen...*, op. cit., chap. 1, p. 13-46 ; Otto Scheib, *Die innerchristlichen Religionsgespräche...*, op. cit., p. 78-85 ; Thomas Fuchs, *Konfession und Gespräch...*, op. cit., p. 235-276 ; Heiko A. Oberman, *Werden und Wertung der Reformation. Vom Wegestreit zum Glaubenskampf*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1989, p. 237-303 ; Marion Hollerbach, *Das Religionsgespräch...*, op. cit., p. 36-49 ; Rudolf Pfister, « Kirche und Glauben auf der Ersten Zürcher Disputation vom 29. Januar 1523 », *Zwingliana*, n° 13, vol. 9, 1973, p. 553-569. La source principale pour cette dispute reste le rapport établi à titre privé par le maître de latin de l'abbaye de Pfäfers, Erhard Hegenwald, *Handlung der Versammlung in der löblichen Stadt Zürich auf den 29. Tag Januars von wegen des heiligen Evangeliums zwischen der ehrsamen, trefflichen Botschafft von Konstanz, Huldreich Zwingli und gemeiner Priesterschaft des ganzen Gebietes der ehrsamen Stadt Zürich von gesessenem Rat geschehen im 1523. Jahr*, Zurich, [C. Froschauer, 1523] (= Z I, n° 18). Le récit de Hegenwald a été contesté d'emblée par le vicaire général de Constance, qui proposa sa propre version des événements : Johann Fabri, *Ain warlich Underrichtung, wie es zu Zürich auff den neünundtzwentzigsten Tag des Monats Januarii nechstverschieden ergangen sey*, [Freiburg. i. Br., 1523], VD16 F 243. La dispute est aussi mentionnée dans plusieurs chroniques contemporaines, dont celle de Johannes Salat, qui se montre très critique envers une « manifestation de l'hérésie des sectateurs » : Johannes Salat, *Reformationschronik 1517-1534*, éd. par Ruth Jörg, Berne, Allgemeine Geschichtsforschende Gesellschaft der Schweiz, 1986, p. 155-182.

point important, peut-être parce qu’il contredit la légende des origines : cette première dispute ne s’est pas conformée, et de loin, aussi fidèlement qu’on pourrait l’imaginer au « modèle zurichois » qu’elle est censée avoir lancé et qui se retrouve peu ou prou dans les rencontres ultérieures. On néglige aussi trop souvent la deuxième dispute de Zurich, qui eut lieu du 26 au 28 octobre 1523, dans la genèse de ce modèle qui ne fut jamais pleinement formalisé.

Pour comprendre ce qui a été inventé au cours de l’année 1523 à Zurich, il faut en fait considérer les épisodes de janvier et d’octobre comme une seule dispute qui aurait eu lieu en deux sessions, bien que la seconde n’ait été décidée que plusieurs semaines après la première. Certains éléments caractéristiques de la dispute moderne ont en effet été développés lors de la dispute d’octobre – Bernd Moeller en a d’ailleurs souligné l’importance dans ses travaux dès les années 1970 et plaidé pour que les deux conférences soient traitées en parallèle³⁹. Il semble pertinent d’estimer que l’idéotype de la dispute moderne procédait en fait d’une combinaison des enseignements qui furent tirés des expérimentations menées lors des deux disputes.

La première dispute de Zurich eut lieu le 29 janvier 1523. Le conseil en avait décidé la tenue alors que les tensions au sujet de la prédication de Zwingli se faisaient de plus en plus manifestes parmi les clercs zurichois : il entendait ainsi reprendre la main sur les affaires religieuses de la cité. Le mandat fixant la date et les conditions de la dispute fut publié le 3 janvier⁴⁰ et les débats s’ouvrirent au petit matin du 29 janvier dans la *Grosse Ratstube*, la salle de l’hôtel de ville où se réunissait d’ordinaire le Conseil des Deux-Cents⁴¹. Plus de 600 personnes étaient présentes, dont la grande majorité ne firent qu’assister aux débats en tant qu’auditeurs⁴². Étaient venus les clercs de la cité et des possessions zurichoises, convoqués par le magistrat et pour lesquels la participation n’était nullement une affaire de choix personnel ou de considération tactique⁴³, ainsi que quelques partisans de Zwingli originaires des autres cantons helvé-

³⁹ Bernd Moeller, *Zwinglis Disputationen...*, *op. cit.*, p. 51-53.

⁴⁰ *Aktensammlung zur Geschichte der Zürcher Reformation in den Jahren 1519-1533*, éd. par Emil Egli, Nieuwkoop, De Graaf, 1973 (réimpr. de l’édition Zurich, J. Schabelitz, 1879 ; désormais *Aktensammlung Zürich*), n° 318, p. 111 sq. ; Z I, n° 17ii, p. 467.

⁴¹ Z I, n° 18, p. 483.

⁴² Marion Hollerbach, *Das Religionsgespräch...*, *op. cit.*, p. 39.

⁴³ Bernd Moeller, *Zwinglis Disputationen...*, *op. cit.*, p. 14. Grâce aux privilèges concédés par le pape Sixte IV en 1479, la cité exerçait un contrôle étroit sur les bénéfices ecclésiastiques de son territoire : Hans Morf, « Obrigkeit und Kirche in Zürich bis zu Beginn der Reformation », *Zwingliana*, n° 13, vol. 3,

tiques, dont le franciscain Sebastian Hofmeister de Schaffhouse et le prédicateur Sebastian Meyer de Berne⁴⁴. Le magistrat était représenté par un tiers des membres du Grand Conseil et par le bourgmestre Markus Röist⁴⁵. Les sources ne mentionnent pas la présence de laïcs autres que les représentants de l'autorité civique, et l'homme du commun – le *gemeiner Mann* selon la terminologie de Peter Blickle – dont on a parfois fait l'acteur décisif du processus de la Réformation⁴⁶, était donc absent de la conférence : si la dispute de Zurich se voulait une assemblée chrétienne, elle n'était pas pour autant une « assemblée du peuple »⁴⁷. Ce sont les professionnels du salut et les représentants de la communauté qui avaient la difficile tâche de parler pour la communauté chrétienne dans son ensemble, agissant *de facto* en porte-paroles des fidèles.

Zurich espérait sans doute donner à son projet un retentissement dépassant ses frontières, comme en témoigne l'invitation transmise aux Confédérés lors de la Diète fédérale tenue à Baden le 5 janvier 1523, mais cet appel resta pratiquement sans écho, aucun canton n'acceptant de mandater des députés⁴⁸. La conférence opposa donc principalement Ulrich Zwingli au vicaire général de Constance Johann Fabri⁴⁹, venu à Zurich avec la délégation épiscopale dont le but avoué était d'obtenir l'annulation de la dispute⁵⁰. La conférence fournissait à Zwingli l'occasion longtemps attendue de se défendre contre les accusations portées à son encontre par plusieurs clercs zurichois, dont le chanoine Konrad Hofmann qui, après avoir voté son élection en 1519, le taxait à pré-

1970, p. 185 ; Peter H. Huber, *Annahme und Durchführung der Reformation auf der Zürcher Landschaft in den Jahren 1519 bis 1530*, thèse de doctorat, Université de Zurich, 1972, p. 9-11.

⁴⁴ Hofmeister et Meyer avaient reçu la permission de participer à la dispute, mais ne représentaient pas officiellement leurs cantons d'origine, rappelle Emil Egli dans son introduction aux documents de la première dispute de Zurich, in *Z I*, p. 445.

⁴⁵ *Z I*, n° 18, p. 484.

⁴⁶ Cf. Peter Blickle, *Gemeindereformation. Die Menschen des 16. Jahrhunderts auf dem Weg zum Heil*, Munich, Oldenbourg, 1985 ; *Id.*, *Die Revolution von 1525*, Munich, Oldenbourg, 2004 (4^e édition).

⁴⁷ Bernd Moeller, *Zwinglis Disputationen...*, *op. cit.*, p. 49.

⁴⁸ Cf. *Amtliche Sammlung der älteren eidgenössischen Abschiede*, éd. par Jakob Kaiser *et al.* (selon l'usage, désormais *EA*), t. IV, vol. 1a, Brugg, Wild, Fisch & Co., 1873, n° 124, p. 263.

⁴⁹ Johann Fabri (1478-1541), vicaire général du diocèse de Constance, puis évêque coadjuteur de Vienne à partir de 1524, fut l'un des principaux contradicteurs de Zwingli dans les années 1520. Il participa activement à la dispute de Baden et publia plusieurs écrits contre la nouvelle foi dans lesquels transparaît sa maîtrise de la Bible et des Pères. Franz Xaver Bischof, « Johann Fabri », *DHS* 4, p. 666 ; Bernd Ottnad, « Bistum Konstanz. Die Generalvikare », *HS I* 2,2, p. 558-560 ; Leo Helbling, *Dr. Johann Fabri, Generalvikar von Konstanz und Bischof von Wien. Beiträge zu seiner Lebensgeschichte*, Münster, Aschendorff, 1941.

⁵⁰ *Z I*, n° 18, p. 485 sq. et 489 sqq.

sent d'hérésie⁵¹. Zwingli se saisit surtout de la dispute afin de prouver publiquement que ses positions étaient conformes aux enseignements de la Bible. Il bénéficia dans cette entreprise du soutien de Leo Jud, qui lui avait succédé à Einsiedeln, et de Sebastian Hofmeister, prédicateur à Schaffhouse. Le vicaire Fabri fut quant à lui assisté des membres de la délégation envoyée par l'évêché de Constance, parmi lesquels on comptait Martin Blantsch, docteur en théologie de Tübingen, et le gouverneur Fritz von Anwil, chef de la délégation, qui se rallia à Zwingli au cours de la rencontre⁵².

La dispute fut ouverte par le bourgmestre Markus Röist ; il en assura la présidence et veilla personnellement à ce que les règles édictées dans le mandat fussent respectées. Avec le choix de l'hôtel de ville comme lieu des débats, le magistrat donnait ainsi un signe très clair du contrôle qu'il entendait exercer sur la conférence. Dans son discours, Röist rappela les raisons qui avaient poussé les autorités de la cité à organiser la dispute : mettre fin à la discorde née des prêches de Zwingli et juger des accusations d'hérésie à son égard ; prévenir la désunion naissante au sein de la cité qui menaçait la communauté ; répondre aux multiples propositions faites par Zwingli de rendre raison de ses thèses et permettre à ses adversaires de le contredire publiquement au moyen des Écritures⁵³. En guise de réponse, Ulrich Zwingli remercia le magistrat de lui donner la possibilité de démontrer que ses propos étaient en parfait accord avec la Parole divine⁵⁴ et se dit convaincu que Dieu leur viendrait à tous en aide par « la lumière de sa Parole éternelle »⁵⁵. D'emblée, la dispute fut donc soumise d'une part à l'autorité du magistrat, qui se profilait en tant qu'arbitre du différend religieux, et d'autre part placée sous le signe du *sola scriptura* défendu par les réformateurs.

Les débats prirent très vite une tournure qui n'était probablement pas exactement celle qu'avaient souhaitée Zwingli et le magistrat, mais dont on peut supposer qu'elle ne les surprit pas non plus totalement. Le vicaire général Johann Fabri précisa en effet d'emblée qu'il n'était pas venu pour disputer, mais que la délégation épiscopale était prête à écouter les arguments des réformés si cela pouvait favoriser la paix⁵⁶. Fritz von

⁵¹ Cf. Alfred Schindler, « Die Anliegen des Chorherrn Hofmann », *Zwingliana*, n° 23, 1996, p. 11-62.

⁵² Z I, n° 18, p. 490. Sa sympathie pour Zwingli lui vaudra de perdre ses charges de gouverneur de l'évêché et de bailli : André Salathé, « Anwil, Fritz Jakob von », *DHS* 1, p. 346.

⁵³ Z I, n° 18, p. 483.

⁵⁴ Z I, n° 18, p. 488.

⁵⁵ Z I, n° 18, p. 485. Il n'hésite d'ailleurs pas, un peu plus loin, à se présenter lui-même comme le « canal » par lequel Dieu et son Esprit parlent aux hommes (Z I, n° 18, p. 488).

⁵⁶ Z I, n° 18, p. 490 sq. ; Johann Fabri, *Ain warlich Unterrichtung...*, op. cit., fol. A ii^{ro} et A iii^{ro}.

Anwil, chef de la délégation, abonda en ce sens, confirmant que les députés de Constance ne se livreraient pas à l'exercice envisagé par le magistrat, dont ils ne reconnaissaient pas la légitimité à se prononcer sur des questions aussi graves concernant la religion⁵⁷. Étonnante prise de position, qui atteste bien de la nouveauté de ce qui se jouait alors à Zurich et qui fit que d'entrée de jeu, le débat porta sur la légitimité de la dispute plutôt que sur l'organisation de la vie religieuse, les sacrements, la discipline ou la prédication de la Parole de Dieu.

Fabri et ses compagnons avancèrent comme raison principale de leur refus l'incompétence de l'assemblée réunie à Zurich à propos des questions soulevées par les réformateurs : comme celles-ci concernaient l'ensemble de la Chrétienté, seule l'assemblée universelle des évêques pouvait trancher à leur sujet⁵⁸, et le vicaire ne manqua pas de renvoyer aux projets de concile qui commençaient à être discutés⁵⁹. Fabri concéda seulement du bout des lèvres à ses adversaires la possibilité de traiter certaines propositions réformées devant une université reconnue⁶⁰. L'opposition des clercs venus de Constance était due à leur certitude qu'une entrée en lice reviendrait à reconnaître à Zwingli et au conseil de Zurich une légitimité à se prononcer sur des problèmes qui, selon eux, ne relevaient que de l'Église et non d'une assemblée locale. La délégation épiscopale refusait donc de considérer la dispute comme une réponse légitime au conflit religieux et signifiait ainsi, en creux, que l'Église ne reconnaîtrait en aucun cas les décisions qui en découleraient.

À ces arguments, Zwingli opposa une conception très différente de la dispute et, du même coup, de l'Église. À Zurich, dit le réformateur, il s'agissait certes d'une assemblée locale, mais sa réunion sous le regard de Dieu et le fait qu'elle puisât son inspiration dans les Écritures, vectrices de la Parole de Dieu, lui donnait toute légitimité pour se prononcer sur les questions de foi et la transfigurait en incarnation de ce que devait être la vraie Église de Dieu⁶¹. Nul besoin de juges, contrairement à ce qu'affirmait le vicaire Fabri, puisque c'était l'instance ultime qui guiderait les clercs réunis : celui qui suivait la Bible ne pouvait en effet se tromper, et ce juge impartial et infaillible que réclamaient les catholiques et qu'ils pensaient trouver dans l'Église n'était autre que le

⁵⁷ Z I, n° 18, p. 485.

⁵⁸ Z I, n° 18, p. 490 sq. Il se dit en revanche prêt à accueillir Zwingli à Constance « comme un frère ».

⁵⁹ Z I, n° 18, p. 492.

⁶⁰ Z I, n° 18, p. 493.

⁶¹ Z I, n° 18, p. 496.

Livre. S'appuyant sur Mt 18:20, Zwingli affirmait sans ambages que « ceci, dans cette salle, est sans aucun doute une assemblée chrétienne »⁶² et que la réunion des clercs attachés à la découverte de la vérité et disposés à entendre l'Esprit sain permettrait de comprendre la volonté de Dieu. Sans doute faut-il voir ici un écho des positions conciliaristes qui s'étaient exprimées lors des conciles de Constance et de Bâle, ainsi que de la célèbre maxime *Quod Omnes Tangit* (QOT) redécouverte au cours du Moyen Âge, et qui stipulait que les décisions concernant toute une communauté devaient être discutées et approuvées par tous ses membres⁶³ : la dispute procédait de la conviction qu'il appartenait à tous et en tous cas à tous les clercs de se prononcer sur des questions si importantes et qui concernaient l'ensemble des chrétiens⁶⁴.

Peu à peu, la discussion se concentra sur la nature même de l'Église et l'aune à laquelle devaient être jugés ses principes⁶⁵. Pour Zwingli, la dispute reflétait bien mieux l'*ecclesia* que le concile, car la véritable Église s'incarnait dans la communauté de ceux qui croyaient en Jésus-Christ, rassemblés en esprit et en volonté avec l'Esprit de Dieu⁶⁶. Le pape et les conciles n'en étaient donc pas nécessairement l'incarnation et la dispute fut ainsi une occasion décisive pour Zwingli de manifester sa distance par rapport à l'institution romaine et pour exposer les fondements de sa future ecclésiologie. Fabri réfuta résolument les positions de Zwingli, plaidant pour la reconnaissance de l'autorité première du pape et des conciles et insistant sur la validité de la Tradition. Le docteur Martin Blantsch renchérit en affirmant que les rites et les dogmes fondés sur les conciles devaient être considérées comme équivalents à ceux décrits dans l'Évangile et que « l'Église, réunie par les conciles dans l'Esprit saint, ne [pouvait] se tromper »⁶⁷. En outre, Fabri n'hésita pas à comparer les défenseurs des idées nouvelles aux hérétiques des siècles précédents, qui remettaient eux aussi en question les dogmes de l'Église et l'autorité papale, mais également le culte des saints et le Purgatoire⁶⁸. Les adversaires

⁶² Z I, n° 18, p. 495 : « *das hier in dieser stuben on zweyfel ist ein christliche versamlung* ».

⁶³ Cf. Yves Congar, « *Quod omnes tangit ab omnibus tractari et approbari debet* », *Revue historique de droit français et étranger*, n° 36, 1958, p. 210-259 ; Jasmin Hauck, « *Quod omnes tangit debet ab omnibus approbari – Eine Rechtsregel im Dialog der beiden Rechte* », *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung*, n° 99, 2013, p. 398-340.

⁶⁴ C'est aussi la position de Bernd Moeller, *Zwinglis Disputationen...*, *op. cit.*, p. 49-51.

⁶⁵ Cf. aussi Rudolf Pfister, « *Kirche und Glauben...* », *art. cit.*, p. 560.

⁶⁶ Z I, n° 18, p. 537.

⁶⁷ Z I, n° 18, p. 534 : « *die kilch, durch die concilia im heiligen geist versamlet, mag nitt irren* ».

⁶⁸ Z I, n° 18, p. 508 sq.

de Zwingli sentaient donc très bien que l'enjeu de cette dispute sur la légitimité de la dispute n'était autre que la définition même de ce qu'était l'Église et de ce qui devait y faire autorité : une institution, avec un homme élu par des hommes à sa tête, ou une assemblée écoutant la Parole de Dieu telle qu'elle avait été révélée dans la Bible.

Rien d'étonnant, du coup, à ce que les 67 thèses que le réformateur zurichois avait préparées en vue de la dispute n'aient finalement pas été abordées⁶⁹, même si certains points de la discussion sur la nature de l'Église se retrouvent dans les conclusions zwingliennes, notamment le principe de la seule autorité du Christ (thèses 9 et 10)⁷⁰. Hormis les représentants de l'évêché de Constance, aucun clerc ou presque ne tenta finalement de contredire les positions du réformateur. Fabri, s'il affirmait que les 67 thèses de Zwingli étaient contraires aux Écritures, ne prit cependant pas la peine de prouver cette affirmation et confessa même ne pas les avoir lues⁷¹, un manquement qu'il excusa en rappelant qu'il n'avait reçu le texte que la veille de la dispute⁷² mais qui en dit assez long sur le désarroi initial de certains clercs brutalement confrontés à des pratiques inédites.

Les minutes de la délibération que tinrent les conseillers à l'issue de la dispute n'ont pas été conservées⁷³, mais les résultats en sont connus par la décision promulguée devant tous les clercs réunis dans la grande salle après le repas⁷⁴. Considérant qu'aucun argument solide n'avait été présenté par les adversaires de Zwingli, le magistrat autorisait le réformateur à poursuivre sa prédication puisqu'aucune preuve de sa nature hérétique n'avait été apportée, et s'appuya sur le refus des autres clercs de se prononcer sur les thèses pour justifier cette décision. Le conseil décréta que le clergé devait désormais

⁶⁹ Le texte complet des 67 thèses dans Z I, n° 17i, p. 458-465. La confusion est entretenue par certains auteurs qui présentent la dispute comme une défense couronnée de succès des 67 thèses. Cf. par exemple Peter Blickle, *Die Reformation im Reich*, Stuttgart, E. Ulmer, 2000, p. 64. Au sujet des 67 articles, cf. aussi Gunter Zimmermann, « Der Durchbruch zur Reformation nach dem Zeugnis Ulrich Zwinglis vom Jahre 1523 », *Zwingliana*, n° 17, vol. 2, 1986, p. 104 sq. ; Gottfried W. Locher, *Die zwinglische Reformation im Rahmen der europäischen Kirchengeschichte*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1979, p. 110 sqq.

⁷⁰ Z I, n° 17i, p. 459.

⁷¹ Z I, n° 18, p. 565.

⁷² Les délégués épiscopaux n'auraient pu prendre connaissance des 67 thèses que le 28 janvier, lors de leur arrivée à Zurich : *Bericht des Generalvikars J. Faber an die Regierung in Innsbruck*, éd. par J.G. Mayer, in « Die Disputation zu Zürich am 29. Januar 1523 », *Katholische Schweizerblätter*, n° 11, 1895, p. 187 sq. ; Johann Fabri, *Ain warlich Underrichtung...*, *op. cit.*, fol. A iiiii⁷⁰. L'affirmation est confirmée par Bernd Moeller, *Zwinglis Disputationen...*, *op. cit.*, p. 16.

⁷³ Rudolf Pfister, « Kirche und Glauben... », *art. cit.*, p. 566.

⁷⁴ Z I, n° 17iii, p. 469 sqq. ; Z I, n° 18, p. 547.

s'en tenir aux Écritures dans les sermons, et aussi qu'il convenait de s'abstenir de toute insulte ou attaque physique envers l'adversaire quel qu'il fût⁷⁵. Jugeant ne plus être tenu à la réserve imposée par l'évêque puisque la partie officielle de la dispute avait pris fin, Fabri tenta alors de relancer la discussion et les échanges se poursuivirent quelques temps, mais sans que le vicaire général ne parvienne à infléchir le magistrat⁷⁶. La dispute de janvier 1523 se termina donc sur un premier succès des réformateurs, marquant l'adhésion du magistrat au *sola scriptura* et laissant espérer de nouvelles mesures dans un délai proche.

Le choix de généraliser la prédication fondée sur les seules Écritures ne signifiait néanmoins pas que le magistrat avait une fois pour toutes choisi la Réforme et décidé de démanteler l'Église traditionnelle. Les magistrats de nombreuses cités prirent cette décision afin de désamorcer la crise religieuse, sans adopter pour autant l'ensemble des prescriptions réformées, qui restaient d'ailleurs encore mal définies à cette date. La première dispute de Zurich ne peut donc être tenue pour un synode fondateur de l'Église évangélique suisse ou même zurichoise : ce serait aller trop vite en besogne et céder un peu facilement à l'illusion d'une histoire téléologique⁷⁷. Je ne suis donc pas Bernd Moeller, qui voit dans cette première dispute la « réunion fondatrice de l'Église réformée de Zurich », ni Heiko Oberman qui, tout en concédant que la dispute n'avait sans doute pas été pensée comme réunion fondant une église nouvelle, considère qu'elle fut bien le premier synode général de l'Église réformée helvétique⁷⁸.

La dispute se termina néanmoins sur une note indéniablement favorable à Zwingli et ses partisans. Le magistrat offrait au prédicateur du *Grossmünster* une reconnaissance officielle et écartait *de facto* les soupçons d'hérésie qui pesaient sur lui⁷⁹ ; Zwingli et ses partisans ne devaient désormais plus craindre que le magistrat décidât d'appliquer contre eux les mesures réclamées par l'institution ecclésiastique. Même s'ils étaient parvenus à concentrer une partie des discussions sur la légitimité de la dispute à

⁷⁵ Z I, n° 17iii, p. 471.

⁷⁶ Z I, n° 18, p. 548 sqq.

⁷⁷ Le réformateur zurichois Heinrich Bullinger, successeur de Zwingli, le soulignait déjà dans sa *Reformationgeschichte* au sujet de la dispute du 29 janvier : *Heinrich Bullingers Reformationgeschichte. Nach dem Autographon herausgegeben auf Veranstaltung der vaterländisch-historischen Gesellschaft in Zürich*, éd. par Johann Jakob Hottinger et Hans Heinrich Vögeli, t. 1, Frauenfeld, Beyel, 1838, p. 104.

⁷⁸ Bernd Moeller, *Zwinglis Disputationen...*, op. cit., p. 50 ; Heiko A. Oberman, *Werden und Wertung...*, op.cit., p. 237-303.

⁷⁹ Cf. *Aktensammlung Zürich*, n° 327, p. 114 sq, et Z I, n° 17iii, p. 469-471 et Z I, n° 18, p. 547.

traiter des questions de la foi, leurs adversaires ne purent guère tirer profit de cette modification du programme initial et de ce qui pourrait passer pour une paralysie réussie des débats. Peut-être auraient-ils pu avoir gain de cause et montrer que finalement rien ne pouvait justifier pleinement une telle assemblée si Zwingli n'avait pas eu lui-même une idée très claire des fondements de sa théologie et de son ecclésiologie, ou s'il avait dû les défendre face à un magistrat hostile à sa cause. De fait, il n'est pas impossible que renoncer à la démonstration du programme théologique complexe esquissé dans les 67 thèses pour se concentrer sur la défense des principes fondamentaux qu'étaient l'autorité unique de la Parole de Dieu et l'Église comme assemblée des fidèles se conformant à cette Parole ait finalement joué en faveur de Zwingli. Ce glissement vers la nature même de l'Église lui permit en effet de mettre en lumière les contradictions de l'Église romaine face à la Parole divine dont elle prétendait pourtant détenir le monopole de l'interprétation. En développant cet aspect devant les autorités zurichoises, il pouvait espérer conforter la majorité acquise à sa cause au sein des conseils et laissait miroiter au magistrat le premier rôle dans la gestion des affaires religieuses de la cité.

Dans les semaines qui suivirent, la situation religieuse de Zurich n'évolua que lentement. Afin de répondre aux critiques formulées à son encontre, Zwingli prépara une défense détaillée des 67 thèses qui devait rester l'un des ouvrages le plus ambitieux et les plus fouillés du réformateur ; il y précisait les fondements théologiques de sa propre pratique et esquissait une véritable théorie de la foi⁸⁰. Parallèlement, sept bourgeois de Zurich publièrent un petit ouvrage satirique contre le vicaire Fabri, connu sous le titre de *Gyrenrupfen*, et qui revenait sur l'essentiel des positions zwingliennes pour les défendre et ridiculiser l'opposition du vicaire de Constance lors de la dispute⁸¹. Le magistrat continua de soutenir son prédicateur, mais fit preuve de prudence tant à l'intérieur qu'envers les États voisins : si les territoires zurichois virent de rapides ralliements à Zwingli, les partisans de la Réforme restaient nettement minoritaires dans la Confédération. Cela n'empêcha pas le conseil de refuser de rendre publics les mandats impériaux interdisant l'enseignement de Luther, ni d'avertir qu'aucune accusation portée contre les clercs zurichois ne serait tolérée sans avoir fait l'objet d'une démonstra-

⁸⁰ *Ußlegen und gründ der schlußreden oder articklen durch Huldrychen Zuingli, Zürich uff den 29. tag jenners im 1523. jar außgangen*, [Zurich, C. Froschauer, 1523], VD16 Z 82 : Z II, n° 20, p. 14-457.

⁸¹ *Das Gyrenrupfen halt inn wie Johans Schmid Vicarge ze Costentz mit dem Buechle, darinn er verheist ein waren Bericht wie es vff den 29. Tag Jenners MDXXIII ze Zürich gangen sye, sich übersehen hat*, Zurich, C. Froschauer, 1523.

tion probante⁸². De leur côté, les partisans des idées nouvelles ne restèrent pas inactifs et réclamèrent une réforme profonde de la vie religieuse, non sans que plusieurs incidents ne troublent la paix publique en dépit d'exhortations au calme constamment répétées. Les campagnes, notamment, manifestèrent massivement leur soutien aux réformateurs⁸³.

Le spectaculaire coup de force d'un fervent partisan des idées nouvelles, Klaus Hottinger, décida le magistrat zurichois à accélérer le processus⁸⁴ : à l'automne 1523, ce savetier proche de Zwingli⁸⁵ abattit le crucifix érigé devant le moulin de Stadelhofen avec l'aide du tailleur Hans Ockenfuss et de Lorenz Hochrütiner, bourgeois de Zurich⁸⁶. L'affaire fit scandale et conduisit le magistrat à condamner l'iconoclaste à deux ans d'exil. Elle révèle aussi les divisions des autorités zurichoises sur les suites à donner aux revendications du camp réformateur : le Conseil des Deux-Cents se montrait favorable à de nouvelles mesures alors que le Petit Conseil prônait la prudence⁸⁷. L'urgence à clarifier le statut des images, que les réformateurs dénonçaient comme autant d'idoles détournant les fidèles du Christ, et la nécessité d'arrêter une politique claire à leur sujet, finirent cependant par faire consensus. Sur proposition des réformateurs, le conseil décida alors d'organiser une nouvelle dispute.

Les modalités de cette deuxième rencontre furent rendues publiques dans un édit daté du 15 octobre⁸⁸. À nouveau, le magistrat enjoignait tous les clercs du territoire zurichois à se réunir à l'hôtel de ville ; il invita aussi les théologiens de l'université de Bâle, les Confédérés et même les évêques de Coire et de Constance. À la question des images, les organisateurs avaient ajouté celle de la messe, la dispute devant désormais également apporter des éclaircissements sur un aspect du culte qui se retrouvait

⁸² Décision du 27 juillet 1523, *Aktensammlung Zürich*, n° 386, p. 141.

⁸³ Cf. sur les succès de la Réforme dans les campagnes zurichoises Peter Kamber, *Reformation als bäuerliche Revolution. Bildersturm, Klosterbesetzungen und Kampf gegen die Leibeigenschaft in Zürich zur Zeit der Reformation (1522-1525)*, Zurich, Chronos, 2010, ici p. 80 sqq.

⁸⁴ Cf. l'introduction aux actes de la deuxième dispute de Zurich par Emil Egli in Z II, n° 28, p. 665.

⁸⁵ Il avait notamment participé au *Wurstessen* de 1522 chez Christoph Froschauer. Cf. *infra*, II.2, p. 104.

⁸⁶ Sur Klaus Hottinger et son acte iconoclaste, Peter Burschel, « Grenzgang als Entzauberung. Die Inszenierungen des Ikonoklasten Klaus Hottinger », in Monika Fludernik et Hans-Joachim Gehrke (dir.), *Grenzgänger zwischen Kulturen*, Würzburg, Ergon Verlag, 1999, p. 213-226 ; Lee Palmer Wandel, *Voracious idols and violent hands. Iconoclasm in Reformation Zurich, Strasbourg and Basel*, Cambridge, University Press, 1995, p. 72-80 ; Thomas Schärli, « Die bewegten letzten zwei Jahre im Leben des Niklaus Hottinger », *Zolliker Jahrbuch*, n° 7, 1984, p. 26-40.

⁸⁷ Emil Egli dans Z II, n° 28, p. 665.

⁸⁸ *Aktensammlung Zürich*, n° 430, p. 171.

systématiquement au cœur des tensions : Zwingli avait en effet développé les fondements de son interprétation de l'Eucharistie au cours de l'année écoulée, et rejetait désormais la présence réelle du Christ dans les espèces pour n'accorder qu'une dimension commémorative à la célébration⁸⁹. Il refusait surtout toute idée de sacrifice propitiatoire lors de la communion, considérant qu'une telle lecture contredisait le principe du sacrifice unique du Christ. Cette interprétation de la Cène était appelée à devenir un élément central de la théologie zwinglienne⁹⁰. Si la première dispute avait été entièrement consacrée aux fondements qui devaient être ceux de toute véritable prédication de la pure Parole de Dieu et à la nature de l'Église, la seconde touchait à des affaires elles aussi essentielles et qui s'étaient très vite retrouvées au cœur des violences religieuses, comme le montre le geste pionnier de Hottinger : les questions relatives à la liturgie et au sacrement.

Les discussions commencèrent le 26 octobre 1523 en présence de près de 900 participants, si l'on en croit les indications de Ludwig Hätzer⁹¹, compagnon de route de Zwingli à qui le magistrat avait confié la rédaction des actes de la dispute⁹². Si, comme en janvier, le bourgmestre Marcus Roïst ouvrit les débats⁹³, il délégua cette fois la présidence à un collègue composé du franciscain Sebastian Hofmeister de Schaffhouse, du prédicateur Christoph Schappeler de Memmingen et de l'humaniste Joachim von Watt de Saint-Gall, plus connu sous le nom de Vadian et dont la réputation de savant était déjà bien établie⁹⁴. Des Confédérés et de leurs alliés, seule Schaffhouse et Saint-Gall avaient répondu favorablement à l'invitation ; les autres cantons, ainsi que l'université de Bâle, refusèrent de se prêter à un débat sur des questions relevant à leurs yeux du

⁸⁹ Cf. notamment ses prises de positions dans *De canone missae Huldrychi Zvinglii epichiresis*, 29 août 1523, in Z II, n° 23, p. 556-608 et *De canone missae libelli apologia*, 9 octobre 1523, in Z II, n° 26, p. 620-625.

⁹⁰ Cf. W. Peter Stephens, *Zwingli le théologien...*, op. cit., p. 284-291.

⁹¹ Dont 350 prêtres, 10 docteurs et de nombreux maîtres : Z II, n° 28, p. 666.

⁹² Ludwig Hätzer, *Acta oder Geschicht, wie es uff dem Gesprech den 26., 27. unnd 28. Tagen Wynmonadts in der christenlichen Statt Zürich vor eim Ersamen gsesznen grossen vnd kleinen Radt ouch in by sin mer dann 500. Priesteren vnd vil anderer biderber lüten ergangen ist anbetreffend die Götzen und die Mesz anno MDXXIII Jar ...*, Zurich 1523, VD16 H 136. Je cite dans l'édition des œuvres complètes de Zwingli, Z II, n° 28, p. 671-803. Emil Egli a démontré dans son introduction au texte que Ludwig Hätzer écrivait sans doute sur ordre du magistrat, cf. Z II, n° 28, p. 668.

⁹³ Z II, n° 28, p. 676.

⁹⁴ Z II, n° 28, p. 678.

concile⁹⁵. Enfin, les évêques de Constance et de Bâle, qui voyaient dans le projet une attaque contre les fondements de l'Église et avaient exhorté Zurich à ne pas s'en prendre aux dogmes reconnus et aux pratiques en usage, n'avaient pas envoyé de délégation⁹⁶.

Dans son discours d'ouverture, le bourgmestre Röist indiqua que le magistrat attendait de ce nouveau débat contradictoire qu'il permette de dégager une position commune au sujet des images et de la messe, dont la validité et les modalités devaient être examinées à l'aune des Écritures⁹⁷. Les discussions, qui durèrent trois jours, furent réparties sur deux sessions principales, la première portant sur la question des images (26 octobre) et la seconde sur la messe (27 octobre) ; le troisième jour vit l'assemblée se réunir une dernière fois pour évoquer le Purgatoire ainsi que certains points qui n'avaient pu être traités la veille.

Avant que ne soit abordée la question des images, Zwingli proposa à nouveau un long développement sur la nature de l'Église : reprise des réflexions de la première dispute à ce sujet, ce discours devait établir la légitimité de cette deuxième conférence en l'assimilant à une assemblée chrétienne dont les membres se disposaient à reconnaître la vérité, une interprétation partagée par le président Sebastian Hofmeister⁹⁸. Lors des délibérations au sujet des images et de la messe, ce furent respectivement Leo Jud et Ulrich Zwingli qui menèrent les débats, le premier assurant l'essentiel de l'argumentation au sujet des images, le second exposant les principes qui le conduisaient à rejeter la messe dans la forme que lui avait donné l'Église au cours des siècles. Face à eux, les prises de parole restèrent rares et la présidence exhorta à plusieurs reprises, mais sans succès, les contradicteurs potentiels à se manifester s'ils voulaient démontrer que Zwingli et Jud se trompaient. Le chanoine Hofmann, pourtant si prompt à dénoncer Zwingli, se décrédibilisa, ignorant les injonctions à disputer sur la seule base des Écritures et contestant la légitimité de la conférence⁹⁹. Les autres clercs qui osèrent

⁹⁵ Bernd Moeller, *Zwinglis Disputationen...*, op. cit., p. 21. La lettre de Zurich aux Confédérés ainsi que les réponses des invités sont reproduites par Strickler in *EA IV 1a*, p. 323-345.

⁹⁶ *EA IV 1a*, n° 158, p. 343-345.

⁹⁷ *Z II*, n° 28, p. 676.

⁹⁸ *Z II*, n° 28, p. 680. Les deux hommes se souvenaient sans aucun doute des attaques de Fabri sur ce point lors de la dispute du 29 janvier 1523.

⁹⁹ *Z II*, n° 28, p. 684-687. Hofmann refusa ensuite de participer à une conférence que le conseil organisa les 13 et 14 janvier 1524 entre Ulrich Zwingli, Leo Jud et Heinrich Engelhard d'une part et d'autre part les seuls chanoines hostiles à la Réforme : cf. Alfred Schindler, « Die Anliegen des Chorherrn Hofmann », *Zwingliana*, n° 23, 1996, p. 80.

apporter la contradiction se virent également reprocher de ne pas respecter la règle voulant que toute argumentation fût exclusivement fondée sur les Écritures¹⁰⁰ ; et lorsque le curé Martin Steinlein, venu de Schaffhouse, entreprit de prouver le caractère sacrificiel de la messe en se référant à plusieurs versets du Nouveau Testament, Leo Jud lui reprocha de ne pas avoir compris le sens exact des passages qu'il citait¹⁰¹...

Face à la réticence des clercs à prendre position, la présidence décida de faire comparaître ceux qui s'étaient distingués au cours des mois passés par leurs critiques et leurs attaques envers Zwingli, mais la plupart d'entre eux n'avaient pas jugé utile de venir participer aux débats¹⁰² : à l'évidence, les partisans de Rome, anciens détenteurs du monopole de la manipulation des biens du salut, acceptaient mal de se trouver à leur tour convoqués et mis en situation de devoir s'expliquer. Leur parole s'en trouva presque automatiquement délégitimée, la formule « les absents (ou plus précisément ici : ceux qui restent silencieux) ont toujours tort » s'avérant d'une redoutable actualité dans les disputes modernes ; en effet, le principe hérité de l'université qui voulait qu'une thèse que personne n'avait réfutée devait être considérée comme valide s'imposa d'emblée dans les disputes, justifiant les décisions des magistrats à l'issue des débats¹⁰³. Force est aussi de constater que, des rares clercs qui acceptèrent de prendre la parole pour contredire Zwingli et Jud, aucun ne parvint à convaincre les autorités zurichoises de la nécessité de rejeter les préceptes développés par les deux réformateurs qui allaient conduire au retrait organisé des images en juin 1524 et, par des chemins détournés, à l'abolition de la messe en avril 1525.

La rencontre se termina le 28 octobre à l'avantage des réformateurs. En clôturant les débats, le président Vadian confia solennellement au magistrat la responsabilité des conclusions à tirer de la dispute, et exprima l'espoir de voir les autorités suivre la parole de Dieu et procéder rapidement à l'abolition des abus¹⁰⁴. Instruit sans doute par le précédent de Wittenberg et les troubles de l'hiver 1522 lorsqu'Andreas Karlstadt avait profité de l'absence de Luther pour tenter d'imprimer une nouvelle accélération au pro-

¹⁰⁰ Z II, n° 28, p. 727.

¹⁰¹ Z II, n° 28, p. 740 *sq.*

¹⁰² Z II, n° 28, p. 727.

¹⁰³ Cela a déjà été souligné par Otto Scheib, « Die theologischen Diskussionen... », *art. cit.*, p. 405.

¹⁰⁴ Z II, n° 28, p. 801.

cessus de Réformation via l'iconoclasme¹⁰⁵, le magistrat choisit la prudence en ne prenant aucune mesure immédiate au sujet des images et de la messe, tout en se rangeant en partie aux positions des réformateurs. Le mandat du 27 octobre stipulait ainsi que les images ne pourraient dans un premier temps être retirées que par ceux qui en avaient fait don et mettait en garde contre toute velléité de provocation et de désordre¹⁰⁶. Le texte précisait aussi que lire la messe cessait d'être obligatoire, réitérait l'instruction de ne prêcher que sur la base des Évangiles, prévoyait l'envoi de prédicateurs formés aux idées nouvelles dans les territoires zurichois et souscrivait à la proposition faite par Konrad Schmid, commandeur des hospitaliers de Küsnacht, de faire publier un ouvrage expliquant aux clergé la manière convenable de prêcher¹⁰⁷.

Le magistrat zurichois reprenait ainsi à son compte une stratégie prônée par Zwingli depuis plusieurs mois et selon laquelle imposer trop rapidement une rupture générale n'aurait eu d'autre effet que de provoquer de violents affrontements, alors qu'une diffusion ciblée des principes nouveaux devait permettre de convaincre un maximum de personnes de la nécessité d'abandonner les anciennes pratiques, le changement se faisant alors de lui-même. Ce n'est finalement que le 15 juin 1524 que le conseil décréta le retrait de toutes les images de dévotion dans les églises et lieux publics du territoire zurichois sous huit jours¹⁰⁸. Quant à la messe, elle ne fut abolie qu'en avril 1525, à l'issue d'une séance nocturne du Conseil des Deux-Cents dont la moitié des membres étaient alors absents¹⁰⁹. Dans nombre de disputes ultérieures, ces changements radicaux eurent lieu dans les jours qui suivirent la clôture des débats : la relative lenteur du changement à la suite des conférences zurichoises mérite donc d'être soulignée, car elle infirme une partie des analyses qu'on a parfois portées à leur propos et qui font de la dispute de janvier 1523 le triomphe de la Réforme à Zurich.

¹⁰⁵ Cf. Andreas Bodenstein von Karlstadt, *Von Ablehnung der Bilder* (1522), Nuremberg, Verlag Medien & Kultur, 1979. Sur Karlstadt, voir aussi Ulrich Bubenheimer et Stefan Oehmig (dir.), *Querdenker der Reformation – Andreas Bodenstein von Karlstadt und seine frühe Wirkung*, Würzburg, Religion & Kultur Verlag, 2001.

¹⁰⁶ *Aktensammlung Zürich*, n° 436, p. 174.

¹⁰⁷ Z II, n° 28, p. 787 ; *Aktensammlung Zürich*, n° 436, p. 173 sq. ; Il s'agit de *Ein kurtze und christenliche inleitung, die ein ersamer rat der statt Zürich den seelsorgern und predicanten in iren stetten, landen und gebieten wonhafft zuogesant haben, damit sy die euangelische warheit einheillig fürhin verkündent und iren underthanen predigent*, Z II, n°27.

¹⁰⁸ *Aktensammlung Zürich*, n° 543, p. 233-236.

¹⁰⁹ *Aktensammlung Zürich*, n° 684, p. 306.

La deuxième dispute aurait pu, comme celle du 29 janvier, souffrir d'un problème de légitimité, les adversaires de la nouveauté rechignant à en reconnaître le bien-fondé et s'employant une nouvelle fois à prouver qu'une dispute ne pouvait être le lieu d'une prise de décision au sujet de la foi, puisque celle-ci relevait de la compétence exclusive de l'Église. Cette position était notamment défendue par le chanoine Konrad Hofmann, un ancien ami de Zwingli qui avait voté en faveur de sa nomination en 1519 avant de devenir son principal contradicteur à Zurich¹¹⁰. Mais la persévérance du magistrat et le portrait de l'Église idéale que proposa Zwingli au début de la première journée ne laissaient guère planer de doute : les positions du réformateur et de son autorité de tutelle au sujet du rôle de l'Église romaine dans le processus de Réforme étaient désormais bien arrêtées, et les atermoiements des conseils dans la mise en œuvre des réformes relevaient surtout de la volonté de gagner une majorité de ses sujets au changement avant tout geste décisif.

La présentation de ces deux disputes et de leur déroulement montre des similitudes et des complémentarités : si la première fut le lieu où se discuta le fondement même de l'enseignement et de la prédication – la Bible, qui est toute la Sainte Écriture, comme le diront les titres des traductions réformées –, la seconde s'attaquait à la liturgie et aux sacrements, en remettant en question les interprétations traditionnelles de la place des images dans l'édification et la dévotion, mais aussi le caractère sacrificiel de la messe. Les principes de la discussion posés lors de la première se virent confirmés lors de la seconde, l'exclusivité de la Bible comme unique autorité et source de la vérité étant repris en octobre pour justifier tant la légitimité des débats que les positions au sujet de la messe et des images¹¹¹. La dispute d'octobre confirmait donc le principe d'une assemblée chrétienne réunie sous le regard de Dieu et prête à recevoir de l'Esprit saint la lumière lui permettant de distinguer le vrai du faux et de restaurer une Église véritablement chrétienne. Les deux rencontres procédaient d'une étroite collaboration entre les réformateurs zurichois menés par Ulrich Zwingli et les membres du magistrat favorables à la nouvelle foi, et la seconde confirma le rôle d'arbitre en matière de décision religieuse qu'avait commencé à s'attribuer le magistrat au mois de janvier.

Il n'était plus question, en octobre, de décider si l'enseignement de Zwingli tombait ou non sous le coup de l'hérésie. Si la première dispute fit passer Zwingli et ses

¹¹⁰ Z II, n° 28, p. 687 ; Alfred Schindler, « Die Anliegen... », *art. cit.*, p. 63-82.

¹¹¹ *Aktensammlung Zürich*, n° 430, p. 171 ; Z II, n° 28, p. 677.

partisans d'une position hétérodoxe et potentiellement dangereuse, car à tout moment susceptible d'être rangée au nombre des hérésies, à celle de défenseurs de la vérité, reconnus comme tels par le magistrat, la seconde confirma définitivement cette reconnaissance, même si le magistrat restait prudent quant à l'application des enseignements tirés. Peter Huber a sans doute raison de souligner que c'est lors de cette deuxième dispute et non le 29 janvier que Zwingli et Zurich rompirent réellement avec l'Église romaine¹¹². Au fond, les deux disputes zurichoises virent une inversion progressive des positions : de juges potentiels de l'orthodoxie des idées nouvelles, les clercs catholiques devinrent les accusés, coupables d'obscurcir volontairement la Parole de Dieu et de diffamer ceux qui ne voulaient que prêcher l'Évangile. Ces disputes signaient donc d'une part la reconnaissance officielle des réformateurs, et d'autre part la naissance de l'assemblée chrétienne mobilisant clercs et magistrats dans la recherche de la vérité. Or, comme on le verra au cours des chapitres suivants, ces éléments se retrouvèrent dans la plupart des disputes modernes. S'il est sans doute faux de dire que tout fut inventé à Zurich, il ne fait aucun doute que les deux disputes de l'année 1523 mirent en place les principaux éléments d'un espace inédit de la controverse religieuse, qui put inspirer les réformateurs et magistrats d'autres cités.

3. De Baden à Berne : les grandes disputes « fédérales »

Du 21 mai au 8 juin 1526 se tint à Baden, l'une des cités où se réunissait régulièrement la Diète fédérale helvétique, une dispute très particulière mais qui devait influencer de manière sensible les rapports de force entre partisans et adversaires de la Réforme au sein de la Confédération¹¹³. L'idée n'en était pas complètement originale :

¹¹² Peter H. Huber, *Annahme und Durchführung der Reformation...*, *op. cit.*, p. 55.

¹¹³ EA IV 1a, n° 362, p. 924. Au sujet de la dispute de Baden, cf. Martin H. Jung, « Historische Einleitung... », *art. cit.*, p. 27-200 ; Thomas Fuchs, *Konfession und Gespräch...*, *op. cit.*, p. 331-361 ; Irena Backus, *The Disputations...*, *op. cit.* ; Leonhard von Muralt, *Die Badener Disputation 1526*, Leipzig, M. Hensius, 1926 ; August Baur, « Zur Vorgeschichte der Disputation von Baden 1526 », *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, n° 21, 1901, p. 91-111. Sources principales : EA IV 1a, n° 362, p. 921-937 ; Thomas Murner, *Die disputacion vor den XII Orten einer lobliche eidtgnoschafft nalich Bern Lutzern Ury Schvuytz... / gedruckt in der alt christlichen Stat Lutzern durch Doctor Thomas Murner*, Lucerne, [T. Murner], 1527 (Zentralbibliothek Zürich, II DD 384). Édition critique des actes sur la base des cinq procès-verbaux (Zentralbibliothek Zürich, mss. F1-4a) et de la collation établie par le secrétaire de Lucerne Johannes Huber (Staatsarchiv Luzern, mss. KA 15 et KA 20) : *Die Badener Disputation von 1526...*, *op. cit.* (désormais *KEP Baden*) ; Johannes Salat, *Reformationschronik...*, *op. cit.*, p. 376-385, qui dénonce la mauvaise volonté supposée des réformateurs au cours de la dispute et leur attribue les raisons de son échec.

Ulrich Zwingli avait lui-même envisagé une dispute fédérale après le succès de Zurich¹¹⁴.

La progression des idées réformées et le soutien rencontré par Zwingli dans sa cité avaient suscité une préoccupation grandissante parmi les membres de la Confédération qui, s'ils étaient tous confrontés à l'émergence de groupes de dissidents religieux plus ou moins actifs, s'accordaient encore, en 1523, sur la nécessité de contrer des idées que d'aucuns n'hésitaient pas à taxer d'hérésie. Dès le 7 juillet, la Diète fédérale avait donné l'ordre d'arrêter Zwingli s'il se rendait dans les bailliages communs, preuve que la majorité des *Orte* étaient alors décidés à ne pas laisser s'étendre la contestation de l'ordre établi¹¹⁵. La progression des idées réformées était en effet considérée par nombre de magistrats comme une menace pesant sur les équilibres politiques et sociaux qui garantissaient la stabilité de leurs États et, au-delà, de la Confédération. Les cantons craignaient enfin que « l'hérésie » qui se répandait depuis Zurich ne déclenchât la colère de Dieu et que la Confédération, dans son ensemble, fût punie pour son manque de réaction¹¹⁶. Les décisions prises par Zurich au sujet des images en juin 1524 entraînèrent ainsi une condamnation presque unanime des *XII Orte*¹¹⁷. C'est dans ce contexte que Johannes Eck, fin théologien et redoutable polémiste, fit aux Confédérés une proposition sur laquelle il faut s'arrêter le temps de quelques pages.

Le 13 août 1524, Eck écrivit aux cantons réunis à la Diète pour se dire prêt à réfuter les hérésies de Zwingli dans une dispute publique qui, selon lui, permettrait d'obtenir une condamnation sans équivoque du réformateur¹¹⁸. Johannes Eck n'était pas un inconnu : professeur de théologie à l'université d'Ingolstadt, il avait croisé le fer avec Martin Luther lors de la dispute de Leipzig en 1519¹¹⁹. Sa proposition doit être lue dans le contexte de la tenue du *Regensburger Konvent*, organisé à l'initiative du légat

¹¹⁴ Otto Scheib, « Die theologischen Diskussionen... », *art. cit.*, p. 397 ; Leonhard von Muralt, *Die Badener Disputation...*, *op. cit.*, p. 12.

¹¹⁵ EA IV 1a, n° 144, p. 306.

¹¹⁶ Diète du 13 janvier 1524, EA IV 1a, n° 164, p. 357.

¹¹⁷ EA IV 1a, n° 188, p. 444 sq. On désigne par le terme *XIII Orte* les treize cantons formant la Confédération à partir de 1513, année de l'entrée d'Appenzell dans les alliances helvétiques. Par extension, les *XII Orte* sont ici ces mêmes cantons, sans la cité de Zurich.

¹¹⁸ EA IV 1a, n° 202, p. 473 ; Irena Backus, *The Disputations...*, *op. cit.*, p. 1 sq.

¹¹⁹ Cf. *infra*, VI.2, p. 343-346.

pontifical Lorenzo Campeggi et de l'archiduc d'Autriche Ferdinand de Habsbourg¹²⁰. Du 26 juin au 8 juillet, les *Stände* catholiques allemands s'étaient réunis afin de déterminer la meilleure manière de mettre un frein à la progression de l'« hérésie » et d'assurer la stricte application de l'édit de Worms (1521), qui interdisait toute diffusion de la doctrine luthérienne et condamnait ses adeptes¹²¹. Or, les organisateurs de la conférence de Ratisbonne partageaient du principe que les mesures décidées s'appliqueraient aussi à la Suisse¹²². Dès le mois d'août, le délégué impérial Veit Suter se rendit ainsi à Baden pour prier instamment les Confédérés de lutter contre les luthériens et exiger que les responsables de récents troubles qui avaient agité la Thurgovie et Ittingen, dont le couvent avait été pillé et incendié par des paysans zurichois, fussent poursuivis¹²³. Johannes Eck avait lui-même participé aux discussions du *Regensburger Konvent* et espérait peut-être jouer des contacts noués par les cantons catholiques avec plusieurs *Stände* du Saint-Empire hostiles au luthéranisme, tels que l'archiduc d'Autriche Ferdinand ou le duc de Bavière¹²⁴. La dispute qui se profilait touchait donc non seulement à la stabilité interne de la Confédération, mais aussi à ses relations avec le Saint-Empire.

Les Confédérés se montrèrent d'abord divisés face à la proposition du professeur de théologie d'Ingolstadt. Mais le projet présentait l'avantage de répondre par une proposition concrète à la volonté des cantons suisses de mettre un coup d'arrêt à la progression de la Réforme zwinglienne¹²⁵. Le 13 octobre 1524, les États helvétiques adoptèrent le principe d'une dispute de religion au sujet de la nouvelle foi et la ville de Baden fut retenue comme lieu devant accueillir la rencontre¹²⁶. Le projet obtint l'agrément de plusieurs princes du Saint-Empire et, plus important, le soutien de l'institution ecclésiastique :

¹²⁰ Peter Blickle, *Die Reformation im Reich...*, op. cit., p. 152 sq. Sur les parallèles entre la dispute de Baden et le *Regensburger Konvent*, cf. August Baur, « Zur Vorgeschichte der Disputation... », art. cit., p. 93, 99, 104 ; Leonhard von Muralt, *Die Badener Disputation...*, op. cit., p. 17 sq.

¹²¹ Le texte de l'édit dans *Buch der Reformation. Eine Auswahl zeitgenössischer Zeugnisse (1476-1555)*, éd. par Detlef Plöse et Günter Vogler, Berlin, Union Verlag, 1989, p. 252 sq.

¹²² Leonhard von Muralt, *Die Badener Disputation...*, op. cit., p. 17-21.

¹²³ August Baur, « Zur Vorgeschichte der Disputation... », art. cit., p. 94.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 97. C'est aussi l'interprétation du réformateur Sebastian Hofmeister, qui dénonce les liens de Johannes Eck avec les catholiques allemands et l'accuse de travailler à la division de la Confédération : Sebastian Hofmeister, *Antwort uff die Ableinung Doctor Eckens von Ingoldstatt, gethon uff die Widergeschrift Huldrychs Zwinglis uff sin Missiven an ein lobliche Eydggnoschafft*, [Zurich, C. Froschauer, 1524], fol. A iiiii^{ro-vo}.

¹²⁵ Thomas Fuchs, *Konfession und Gespräch...*, op. cit., p. 331 sq.

¹²⁶ EA IV 1a, n° 218, p. 506.

Johann Fabri, alors conseiller de Ferdinand de Habsbourg et évêque coadjuteur à Vienne, y vit peut-être l'occasion de prendre sa revanche sur Zwingli après la défaite de 1523 et soutint activement le projet. Mais c'est l'évêché de Constance qui semble avoir le plus fortement contribué à ce que la proposition de Johannes Eck se concrétise¹²⁷. L'évêque Hugo von Hohenlandenberg écrivit aux Confédérés pour suggérer un schéma d'organisation qui inspira les initiateurs de la dispute : invitation des quatre évêques dont les diocèses recouvraient la Confédération, confirmant l'existence d'enjeux géopolitiques, invitation de savants catholiques des facultés de Fribourg, Bâle, Tübingen et Ingolstadt, à raison de deux par université, sauf-conduit pour les participants et établissement de procès-verbaux notariés¹²⁸. Comme le souligne Thomas Fuchs, l'évêché espérait faire de la dispute une sorte de synode national helvétique permettant de désamorcer les exigences locales de réformes¹²⁹. Les cinq cantons les plus hostiles à la Réforme, que l'on devait bientôt nommer les *V Orte*¹³⁰, l'évêché de Constance, Johann Fabri et Johannes Eck s'accordaient enfin sur un but commun : mettre à profit la légitimité conférée aux décisions arrêtées par le caractère d'assemblée réunie sous le regard de Dieu de la dispute pour condamner les positions théologiques de Zwingli et contraindre Zurich à rejoindre ses alliés confédérés dans la lutte contre la progression des idées nouvelles¹³¹. En un mot, l'objectif était de sortir du piège tendu par Zwingli et ses partisans lors des disputes de Zurich et de l'opposition entre Église des vrais croyants (inspirée) et Église des clercs (dissimulant la Parole de Dieu) qui ne pouvait qu'affaiblir les catholiques.

Le magistrat de Zurich comme Ulrich Zwingli comprirent d'emblée le danger que représentait le projet initié par Eck¹³². Zwingli dénonça une entreprise destinée à empêcher que le vrai message des Évangiles fût dévoilé, ne manquant pas de s'étonner de l'empressement à disputer de ceux qui avaient auparavant contesté jusqu'à la légiti-

¹²⁷ Josef I. Höchle, *Geschichte der Reformation und Gegenreformation in der Stadt und Grafschaft Baden bis 1535*, Zurich, J. F. Kobold-Lüdi, 1907, p. 62 ; Thomas Fuchs, *Konfession und Gespräch...*, *op. cit.*, p. 332.

¹²⁸ Lettre de Hugo von Hohenlandenberg en annexe à EA IV 1a, n° 342, p. 841-843.

¹²⁹ Thomas Fuchs, *Konfession und Gespräch...*, *op. cit.*, p. 332 sq.

¹³⁰ Il s'agissait de Lucerne, Zug, Unterwalden, Schwyz et Uri.

¹³¹ Sur l'interprétation de Baden comme contre-dispute à celle de Zurich, cf. Bernd Moeller, *Zwinglis Disputationen...*, *op. cit.*, p. 104-113 et Irena Backus, *The Disputations...*, *op. cit.*, p. 21-24.

¹³² Leonhard von Muralt, *Die Badener Disputation...*, *op. cit.*, p. 30-37.

mité du principe¹³³. Il soupçonnait à juste titre les initiateurs du projet de vouloir avant tout le faire condamner pour hérésie et craignait que sa participation ne lui réserve un sort semblable à celui de Klaus Hottinger, le savetier qui avait abattu la croix de Stadelhofen : fait prisonnier sur territoire lucernois, il avait été exécuté en mars 1524¹³⁴. Zwingli souligna, dans sa critique du projet, que ses livres avaient été interdits, son effigie brûlée en place publique et qu'il était régulièrement dénoncé en chaire comme hérétique¹³⁵. Il n'accordait donc aucun crédit aux promesses de sauf-conduit données par les *V Orte*¹³⁶, et rappelait les nombreux précédents de garanties révoquées une fois leur bénéficiaire déclaré anathème¹³⁷. Sans doute avait-il à l'esprit le sort tragique du théologien tchèque Jan Hus, qui s'était rendu au concile de Constance pour donner raison de sa foi et avait péri sur le bûcher le 6 juillet 1415 malgré le sauf-conduit que lui avait accordé l'Empereur Sigismond¹³⁸. Il est vrai que les *V Orte* ne faisaient guère mystère de leur intention de faire de la dispute un procès contre Zwingli, à l'issue duquel celui-ci n'aurait d'autre choix que de « brûler ses livres » et d'« abjurer ses erreurs »¹³⁹.

Toutefois, Zwingli se montra suffisamment habile pour ne pas rejeter complètement le principe d'une dispute fédérale, et proposa même que celle-ci se tienne à Zurich, rappelant qu'il avait toujours été favorable à ce que la situation religieuse de la Confédération fut clarifiée par ce moyen¹⁴⁰. Mais, insistait-il, cela ne pourrait se faire qu'à certaines conditions : fidèle au principe *sola scriptura* et conscient de courir à sa perte s'il acceptait comme juge la Diète majoritairement catholique, il entendait ne reconnaître aucune autre instance de jugement que l'Écriture sainte¹⁴¹. Il exigea également que la dispute se tienne dans un lieu neutre, qui ne soit pas sous contrôle des cantons catholiques : or Baden, proposée très tôt en raison de sa situation centrale et de la

¹³³ Z III, n° 39, p. 306 ; n° 40, p. 316.

¹³⁴ Leonhard von Muralt, *Die Badener Disputation...*, p. 22 sq.

¹³⁵ Z III, n° 40, p. 318.

¹³⁶ Promesses de sauf-conduit dans EA IV 1a, n° 248, p. 505 et n° 354, p. 867. Le texte du sauf-conduit dans EA IV 1a, n° 362, p. 922 sqq. et dans KEP Baden, p. 262-265.

¹³⁷ Z IV, n° 80, p. 14 ; n° 85, p. 164 sq.

¹³⁸ Sur Jan Hus et sa théologie, cf. Peter Hilsch, *Johannes Hus (um 1370-1415). Prediger und Ketzer*, Regensburg, F. Pustet, 1999.

¹³⁹ Martin H. Jung, « Historische Einleitung... », art. cit. p. 74 ; Leonhard von Muralt, *Die Badener Disputation...*, op. cit., p. 52 ; Irena Backus, *The Disputations...*, op. cit., p. 8.

¹⁴⁰ Z III, n° 39, p. 307 ; n° 40, p. 318 ; Z IV, n° 80, p. 11 sqq.

¹⁴¹ Z III, n° 39, p. 308 ; Z IV, n° 80, p. 11 sqq. ; n° 81, p. 33.

possibilité d'y accueillir de nombreux visiteurs, était une possession commune des *VIII Alte Orte*¹⁴² et donc de fait sous le contrôle des adversaires de la Réforme¹⁴³.

Dans ce bras de fer, qui rappelle une nouvelle fois que la dispute n'avait décidément rien d'une évidence ou d'une formalité pour les contemporains, et ceci quel que fût le camp à la proposer, Zwingli pouvait compter sur le soutien sans faille du magistrat de Zurich, qui rejeta lui aussi le projet de dispute sous la forme envisagée par les Confédérés. C'est d'ailleurs le conseil qui avait informé Zwingli du projet, Eck n'ayant pas jugé utile de lui transmettre directement sa proposition, un geste qui en dit peut-être beaucoup sur sa volonté de l'isoler et de ne lui accorder aucune marque de reconnaissance¹⁴⁴. Le magistrat soutint aussi son prédicateur lorsque celui-ci répondit à Fabri qu'il ne saurait être jugé par une autre instance judiciaire que celle de sa ville¹⁴⁵. Il soulignait enfin que seule une démonstration qui prouverait, sur la base des seules Écritures, que les choix opérés à Zurich étaient erronés, ferait revenir la cité sur ses positions. Zurich ne suspendit donc pas l'abolition de la messe décidée en avril 1525 et qui avait entraîné un nouveau durcissement des positions des *V Orte* à son égard. Le magistrat retourna enfin contre les Confédérés les accusations de mettre en péril l'unité de la Confédération : c'étaient bien les *Orte* qui menaçaient de rompre les alliances alors que Zurich les avait toujours assurés de sa volonté de remplir ses devoirs envers eux¹⁴⁶. Toutefois, la cité se dit prête à accueillir une dispute fédérale, à certaines conditions¹⁴⁷.

Les négociations visant à convaincre Zurich et Zwingli finirent par échouer en raison des positions par trop inconciliables des deux parties. Le 20 mars 1526, c'est en l'absence des délégués de Zurich que la majorité des cantons se prononça finalement en faveur de la dispute et décida qu'elle se tiendrait à Baden¹⁴⁸. D'abord hésitants, Berne, Zoug, Unterwalden et Bâle confirmèrent leur accord le 1^{er} avril ; finalement seul Soleure vota contre le projet¹⁴⁹. L'édit de proclamation de la dispute, daté du 21 mars,

¹⁴² Il s'agit des huit cantons formant le Corps helvétique avant le convenant de Stans de 1481: Uri, Schwyz, Unterwalden, Glaris, Lucerne, Zug, Zurich et Berne.

¹⁴³ Z III, n° 40, p. 318 ; Z IV, n° 80, p. 19 *sqq.* ; n° 81, p. 33.

¹⁴⁴ Z III, n° 40, p. 315.

¹⁴⁵ C'est l'un des principaux reproches de Zwingli à Eck ; dans sa réponse du 31 août 1524 à la proposition d'Eck, il dénonçait déjà la tentative de court-circuiter Zurich en invitant les Confédérés à intervenir directement contre Zwingli, *cf.* Z III, n° 39, p. 307.

¹⁴⁶ Z IV, n° 68a, p. 658.

¹⁴⁷ EA IV 1a, n° 347, p. 838.

¹⁴⁸ EA IV 1a, n° 354, p. 866-867.

¹⁴⁹ Leonhard von Muralt, *Die Badener Disputation...*, *op. cit.*, p. 57 ; EA IV 1a, n° 354, p. 870.

présente Luther comme un « faux prophète », Zwingli comme le principal responsable des désordres dans la Confédération, leurs idées comme fausses, dangereuses et condamnables et ne laissait donc guère planer de doute quant aux buts réels des organisateurs : dévoiler le caractère hérétique des positions zwingliennes, obtenir sa rétractation et obliger Zurich à abolir les innovations des dernières années¹⁵⁰. Les soupçons que Zwingli émettait déjà dans une prise de position rédigée après que la diète réunie à Frauenfeld en octobre 1524 eut entériné le principe d'une dispute se voyaient confirmés, et il ne se rendrait donc pas à Baden¹⁵¹.

Malgré les injonctions comminatoires de ses alliés, qui ne manquèrent pas d'accuser une nouvelle fois la cité de se dérober à ses devoirs, Zurich officialisa son refus de participer à une dispute que le magistrat considérait désormais comme planifiée pour lui nuire¹⁵². Leonhard von Muralt souligne qu'une fois le refus de Zwingli considéré comme définitif, la rencontre perdit de son intérêt auprès de plusieurs de ses initiateurs, un autre indice des buts que poursuivaient véritablement les promoteurs de la conférence¹⁵³. C'est en fait le principe même de la dispute qui continuait à poser problème, puisque « disputer signifie douter », selon le mot du vicaire général de Coire Peter Speiser lors d'une dispute tenue quelques mois plus tôt à Ilanz¹⁵⁴ : entrer dans ce jeu ne revenait-il pas concéder à l'adversaire qu'en dépit des prises de positions officielles, il y avait bien quelque chose à discuter ?

¹⁵⁰ EA IV 1a, n° 354, p. 866-870.

¹⁵¹ Ce qu'il résume par la formule « Si Zwingli était sous la glace, tout l'émoi autour de la dispute d'Eck aurait le cou tordu » (« *Wer Zwingli under dem ys, so wer deren uffruoren der Eggischen disputation den hals ab.* ») : *Zwinglis antwurt, dem ersamen radt zuo Zürich ylendts geben, über anzeigen Eggen geschrift unnd nünier orten anschlag, zuo Frowenfeld beschähen. Ggeben am 6. tag wintermonats 1524*, in Z III, n° 40, p. 318. Cf. aussi Z III, n° 39, p. 308. Pour la diète de Frauenfeld du 10 octobre 1524, cf. EA IV 1a, n° 218. Zwingli justifie son refus de participer à la dispute dans une lettre datée du 10 mai 1526 et adressée aux délégués des Orte réunis à Baden, Z V, n° 83, p. 99-108. Ses adversaires ne manquèrent pas de dénoncer son refus de participer à la dispute comme preuve de sa duplicité. Cf. par exemple Johann Fabri, *Ein freintliche geschrift Doctor Johann Fabri an Ulrich Zwingly maister zuo Zürich darinn angezeygt würdet wie Zwingly unbillicher weiß vnd on gnuogsam ursach uff angesetzte disputation nit kommen will*, [Tübingen, U. Morhart, 1526], VD16 F 212.

¹⁵² EA IV 1a, n° 357, p. 877 et n° 359, p. 886.

¹⁵³ Leonhard von Muralt, *Die Badener Disputation...*, op. cit., p. 37.

¹⁵⁴ Sebastian Hofmeister, *Acta und Handlung des Gesprächs so von alle Priesteren der Tryen Pündten im M.D.XXVI. Jar, uff Mentag und Zynstag nach der heyligen III Künigentag zu Inlantz im Grawen Pündt, uss Ansehung der Pundtsherren geschehen, durch Sebastianum Hofmeyster von Schaffhusen verzeychnet*, [Zurich, C. Froschauer, 1526] (rééd. Coire, H. Fiebig, 1904; désormais *Actes Ilanz*), fol. A iiiii^{ro}.

La première dispute fédérale eut néanmoins lieu. Les dernières dispositions en furent arrêtées par la Diète le 2 mai 1526¹⁵⁵ : le sauf-conduit fut confirmé pour tous les participants, les délégués des cantons et alliés convoqués et les autorités de tous les territoires invités à mander leurs prédicateurs « luthériens »¹⁵⁶ ; des mesures furent enfin prises afin d'assurer la sécurité de la cité et des participants. Deux semaines plus tard, la dispute s'ouvrait le matin du 19 mai 1526 dans l'église Notre-Dame de l'Assomption de Baden. Tous les cantons étaient représentés par leurs délégués, à l'exception de Zurich, dont les députés quittèrent Baden avant le début des discussions¹⁵⁷. Des clercs vinrent de l'ensemble de la Confédération. Parmi les participants, on comptait 40 docteurs, dont huit avaient été expressément mandatés par les évêchés de Constance, Bâle, Sion et Lausanne¹⁵⁸, auxquels se joignirent plus de 80 clercs catholiques, et seulement une trentaine se réclamant de la nouvelle foi¹⁵⁹. En revanche, l'université de Freiburg i. Br., en dépit de pressantes sollicitations, avait refusé de mander des docteurs¹⁶⁰. Cinq notaires étaient chargés d'établir les procès-verbaux de la dispute¹⁶¹, et la présidence fut confiée à l'abbé d'Engelberg Barnabé Bürki, au gouverneur de l'abbaye de Saint-Gall Jakob Stapfer, à l'avoyer de Bremgarten Hans Honegger et à l'humaniste et théologien Ludwig Bär, professeur à l'université de Bâle¹⁶².

Les discussions s'ouvrirent le 21 mai après la messe. Martin Jung en a donné une description détaillée, ce qui permet de se concentrer ici sur quelques points essentiels¹⁶³. Johannes Eck assura personnellement la défense des thèses qui constituaient le programme de la discussion et qui avaient été rendues publiques le 20 mai par affichage sur les portes de l'église Notre-Dame de l'Assomption¹⁶⁴. La première et la deuxième réaffirmaient la présence réelle du corps du Christ dans les espèces lors de l'Eucharistie

¹⁵⁵ EA IV 1a, n° 359, p. 881-890.

¹⁵⁶ EA IV 1a, n° 359, p. 885 sq.

¹⁵⁷ EA IV 1a, n° 362, p. 926 ; Leonhard von Muralt, *Die Badener Disputation...*, op. cit., p. 97.

¹⁵⁸ Josef I. Höchle, *Geschichte der Reformation...*, op. cit., p. 65-67.

¹⁵⁹ Leonhard von Muralt, *Die Badener Disputation...*, op. cit., p. 97.

¹⁶⁰ Martin H. Jung, « Historische Einleitung... », art. cit., p. 78.

¹⁶¹ EA IV 1a, n° 362, p. 926 ; Martin H. Jung, « Historische Einleitung... », art. cit., p. 142-144 ; Ernst Staehelin, « Welches waren die vier offiziellen Schreiber an der Badener Disputation ? », *Zwingliana*, n° 5, vol. 1, 1929, p. 41-46.

¹⁶² EA IV 1a, n° 362, p. 266 ; *KEP Baden*, p. 266.

¹⁶³ Cf. Martin H. Jung, « Historische Einleitung... », art. cit., p. 145-158 ; cf. aussi Thomas Fuchs, *Konfession und Gespräch...*, op. cit., p. 335 sqq.

¹⁶⁴ Cf. *KEP Baden*, p. 267, avec la liste des thèses. Voir aussi EA IV 1a, n° 362, p. 927.

ainsi que la nature sacrificielle de la messe. La probation de la première thèse, que le professeur d'Ingolstadt mena seul, occupa neuf jours (21-29 mai), soit plus du tiers du temps de la dispute, et la seconde trois jours (30 mai-1^{er} juin), preuve que ces questions étaient désormais devenues le principal point de conflit et de différenciation entre les deux camps¹⁶⁵. Les thèses 3 et 4, qui confirmaient respectivement la réalité de l'intercession des saints et de Marie et la légitimité des images saintes, ne furent discutées que durant trois jours (2-4 juin). La cinquième, qui soutenait l'existence du Purgatoire, occupa le reste du temps (4-8 juin), alors que les thèses 6 et 7, traitant du péché originel, ne furent pas discutées. Une deuxième série de thèses avait été déposée par le franciscain et humaniste Thomas Murner, alors établi à Lucerne, mais, sans doute faute de temps, ses propositions ne furent pas abordées¹⁶⁶.

Poursuivant la stratégie élaborée avec l'ancien vicaire Fabri lors des précédents mois, Eck attaqua sur trois fronts : la relation entre Écriture et Tradition, les désaccords entre Zwingli et Luther au sujet de l'Eucharistie, la légalité de l'action de Zwingli¹⁶⁷. Il utilisa, « de manière grandiose » selon Thomas Fuchs, peu suspect de parti pris en faveur des catholiques, les stratégies de discussion développées par les tenants de l'humanisme et de la théologie antiscolastique¹⁶⁸ et parvint à démanteler la plupart des arguments ontologiques et scripturaires du réformateur bâlois Johannes Oecolampad au sujet de l'Eucharistie. Eck rejeta aussi la conception zwinglienne de l'Église esquissée à Zurich, réaffirmant que seule l'institution romaine, dont le magistère garantissait l'unité de la Chrétienté, avait l'autorité et la légitimité nécessaires pour définir les contours de la foi et de l'orthopraxie.

Eck eut recours à la forme « dispute » pour détruire les fondements donnés à cet espace de controverse par les partisans des idées nouvelles, et il entendait réutiliser au profit des catholiques le principe de la décision juste prise dans l'assemblée chrétienne réunie sous le regard de Dieu¹⁶⁹. Car Eck espérait bien faire éclater au grand jour la duplicité des réformateurs s'ils refusaient de se plier à une décision prise selon les modalités qu'ils avaient eux-mêmes prétendu ériger en principe universel de jugement de la vérité. La dispute de Baden fut ainsi une tentative des adversaires de la nouvelle foi

¹⁶⁵ Ce n'est qu'au cours de l'année 1524 que Zwingli arrêta définitivement sa position à ce sujet.

¹⁶⁶ Les thèses de Murner sont reproduites dans *EA IV 1a*, n° 362, p. 926 sq. et dans *KEP Baden*, p. 267 sq.

¹⁶⁷ Irena Backus, *The Disputations...*, op. cit., p. 17.

¹⁶⁸ Thomas Fuchs, *Konfession und Gespräch...*, op. cit., p. 361.

¹⁶⁹ *EA IV 1a*, n° 362, p. 926.

d'utiliser à leur profit la dispute pour rendre manifeste l'indéniable fondement scripturaire de tout ce que les réformateurs attaquaient comme autant d'inventions superstitieuses ou inutiles de Rome¹⁷⁰. Dans ce contexte, consacrer les deux premières thèses aux enjeux de la question eucharistique ne relevait pas du hasard, mais permettait à Eck de jouer sur les dissensions qui opposaient déjà les réformés au sujet de la présence réelle et de démasquer les défenseurs de la nouvelle foi comme des schismatiques eux-mêmes divisés, preuve supplémentaire de l'erreur dans laquelle seraient tombés les partisans de Zwingli¹⁷¹.

La tâche de défendre le point de vue réformé revint à Johannes Oecolampad, docteur de l'université de Bâle et réformateur humaniste actif dans cette cité depuis plusieurs années¹⁷². Il était sans doute le seul, parmi les réformateurs présents à Baden, à pouvoir rivaliser avec Eck en matière de compétences savantes, même s'il ne maîtrisait pas aussi bien l'art rhétorique que son adversaire¹⁷³. L'assistaient le réformateur et prédicateur de Saint-Vincent Berchtold Haller, que le magistrat de Berne avait dépêché à Baden¹⁷⁴, mais dont les compétences théologiques restaient assez modestes, ainsi que quelques autres clercs dont Johannes Hess, d'Appenzell¹⁷⁵. Le camp réformé pâtit en outre de conditions de débat peu favorables. Plusieurs témoignages insistèrent sur la partialité du bureau : Johannes Fischer, dit Halieus, accusa ainsi les présidents d'avoir abandonné toute neutralité pour encourager vivement les orateurs catholiques et faire mille chicanes à leurs contradicteurs, seul le Bâlois Ludwig Bär, qui ne partageait pourtant pas les convictions des réformateurs, conservant un semblant de neutralité¹⁷⁶. Eck feignit à plusieurs reprises de s'étonner que Zwingli refusât de défendre publiquement ses idées ; certes, le réformateur zurichois, informé du déroulement des discussions par le jeune humaniste Thomas Platter, qui envoyait clandestinement des rapports

¹⁷⁰ Ce que supposait déjà Bernd Moeller, *Zwinglis Disputationen...*, op. cit., p. 107.

¹⁷¹ Cf. les discussions sur la première thèse défendue par Eck : « *Der waur fronlichnam Christi und sin bluot ist gegenwertig im sacrament des alltars.* », *KEP Baden*, p. 270-383, notamment p. 279 sqq.

¹⁷² Sur Oecolampad, cf. Karl Hammer, « Der Reformator Oekolampad (1482-1531) », *Zwingliana*, n° 19, vol. 1, 1992, p. 157-170 ; Ernst Staehelin, *Das theologische Lebenswerk Johannes Oekolampads*, Leipzig, M. Heinsius, 1939.

¹⁷³ Bernd Moeller, *Zwinglis Disputationen...*, op. cit., p. 110.

¹⁷⁴ *Aktensammlung zur Geschichte der Berner Reformation 1521-1532*, éd. par Rudolf Steck et Gustav Tobler, Berne, K. J. Wyss, 1923 (désormais *Aktensammlung Bern*), n° 906, p. 319.

¹⁷⁵ Liste complète des participants : Martin H. Jung, « Historische Einleitung... », art. cit., p. 114-126.

¹⁷⁶ Cf. Johannes Fischer [Halieus], *Quibus praeiudiciis in Baden Helvetiorum, sit disputatum, Epistola*, [Strasbourg, Johann Prüß d. J., 1526].

à Zurich, transmet des prises de position qui furent lues en séance, mais dont on ne tint pas compte pour le jugement des thèses¹⁷⁷. Zwingli tombait en fait sous le coup de la règle qui avait déjà desservi les clercs catholiques à Zurich : son absence fut interprétée comme une déclaration de forfait¹⁷⁸. De plus, Zurich ayant opté pour une politique de la chaise vide, les réformateurs ne bénéficiaient à Baden d'aucun soutien politique, les cantons représentés étant soit ouvertement hostiles aux idées nouvelles, soit prudemment neutres.

La rencontre se termina le 8 juin avec l'approbation par une majorité de clercs des articles proposés par le théologien d'Ingolstadt¹⁷⁹. Les Confédérés condamnèrent presque unanimement les idées réformées et manifestèrent leur volonté de rester fidèles aux enseignements de l'Église romaine et d'interdire la diffusion des idées nouvelles¹⁸⁰. Aucun canton ne se rallia aux positions zurichoises, et tous confirmèrent au contraire leur attachement à l'ancienne foi et à ses rites¹⁸¹. Sur le moment, le triomphe des adversaires de Zwingli semblait total. En réalité, le but recherché n'avait pas été complètement atteint, puisque Zwingli n'avait pas été déjugé en présence de ses pairs comme l'avaient espéré Eck et les cantons helvétiques. Or, si la condamnation des thèses réformées semblait acquise, personne n'ignorait que tant que Zurich refuserait de revenir à l'ancienne foi et que Zwingli ne se rétracterait pas, la progression de la Réforme resterait difficile à arrêter.

Les cantons catholiques, et Lucerne au premier plan, commirent en outre une erreur tactique qui, à moyen terme, devait ruiner leurs efforts. Les discussions avaient été consignées par cinq notaires – deux de chaque parti et le secrétaire municipal de Lucerne¹⁸² – et la publication des actes devait se faire dans l'imprimerie de Thomas Murner, celui-là même qui avait très tôt pris la plume contre les idées réformées,

¹⁷⁷ Martin H. Jung, « Historische Einleitung... », *art. cit.*, p. 42.

¹⁷⁸ C'est aussi la position de Murner dans le texte qu'il publie peu après la dispute pour en justifier la tenue face aux critiques virulentes des réformateurs : Thomas Murner, *Ein worhafftige Verantworten der hochgelerten Doctores und Herren, die zu Baden uff der Disputation gewesen sint vor den XII Orten einer loblichen Eidtgenoschafft wider das schendlich, erstuncken und erlogen Anklagen Ulrich Zwingliens, des der fiertzig Mal erloss diebisch Bösswicht uff die frummen Herren geredt hat und in den Druck hat lassen kummen*, [Landshut, s. n., 1526], VD16 M 7093.

¹⁷⁹ Résultats des votes : EA IV 1a, n° 326, p. 931-933.

¹⁸⁰ Proclamation des Confédérés sur le caractère faux et dangereux des idées nouvelles : EA IV 1a, n° 362, p. 936-937.

¹⁸¹ EA IV 1a, n° 362, *Beschluss*, p. 935 sq.

¹⁸² Martin H. Jung, « Historische Einleitung », *art. cit.*, p. 142 sqq.

contredisant Luther puis Zwingli dans ses ouvrages¹⁸³. Berne, alors toute à sa prudente politique de conciliation par laquelle la cité espérait encore éviter la rupture définitive entre les cantons catholiques et Zurich, demanda à consulter les procès-verbaux originaux, requête rejetée à plusieurs reprises par les *V Orte*¹⁸⁴. Devant ce camouflet, et en raison peut-être des rumeurs de falsification des procès-verbaux qui commençaient à circuler¹⁸⁵, Berne refusa de considérer que la dispute de Baden obligeait Zurich à renoncer à la Réforme sous peine d'être exclue de la Confédération¹⁸⁶. Pour les catholiques, Baden fut donc une victoire à la Pyrrhus : ils pouvaient certes se targuer d'avoir battu les réformateurs avec leurs propres armes et d'avoir montré que la réunion de l'assemblée sous le regard de Dieu pouvait donner raison aux partisans de l'ancienne foi, mais comme Berne, et bientôt Bâle, refusaient de s'associer aux autres cantons pour condamner Zurich, il n'était plus guère possible d'envisager à court terme la réunification forcée de la Confédération. Et ceci d'autant moins que, durant les mois qui suivirent, le parti réformateur bernois affermit ses positions et engrangea d'importants succès qui allaient bouleverser les équilibres religieux du Corps helvétique.

Moins de deux ans après la dispute de Baden, l'église des Cordeliers de Berne accueillit début janvier 1528 la dispute qui devait sceller le choix de la Réforme dans le plus grand État de la Confédération¹⁸⁷. Trois semaines durant, les principaux réforma-

¹⁸³ Cf. au sujet de Murner, Heribert Smolinsky, « Thomas Murner und die katholische Reform » in *Id., Im Zeichen von Kirchenreform und Reformation. Gesammelte Studien zur Kirchengeschichte in Spätmittelalter und früher Neuzeit*, éd. par Karl-Heinz Braun, Münster, Aschendorff, 2005, p. 238-250 ; *Thomas Murner : elsässischer Theologe und Humanist 1475-1537. Ausstellung der Badischen Landesbibliothek Karlsruhe*, Karlsruhe, Badische Landesbibliothek, 1987.

¹⁸⁴ EA IV 1a, n° 377, p. 963, n° 383, p. 975, n° 392, p. 985, n° 398, p. 995, n° 412, p. 1023.

¹⁸⁵ Leonhard von Muralt, *Die Badener Disputation...*, *op. cit.*, p. 138-139. Dans leur édition critique des actes de la dispute, Alfred Schneider et Wolfram Schneider-Lastin ont montré que l'édition était fidèle aux procès-verbaux et que ceux-ci n'avaient pas fait l'objet d'altérations malveillantes : Wolfram Schneider-Lastin, « Philologische Einleitung », in *Die Badener Disputation von 1526...*, *op. cit.*, p. 205-226.

¹⁸⁶ Leonhard von Muralt, *Die Badener Disputation...*, *op. cit.*, p. 128-129.

¹⁸⁷ Sur la dispute de Berne, Bernd Moeller, *Zwinglis Disputationen...*, *op. cit.*, chap. 2.16, p. 119-129 ; Irena Backus, *The Disputations...*, *op. cit.*, qui trace d'intéressants parallèles entre la dispute de Berne et son « négatif », la dispute organisée à Baden ; Thomas Fuchs, *Konfession und Gespräch...*, *op. cit.*, p. 485-487 ; Gottfried W. Locher, « Die Berner Disputation 1528. Charakter, Verlauf, Bedeutung und theologischer Gehalt », *Zwingliana*, n° 14, vol. 10, 1978, p. 542-564 ; un point de vue catholique très confessionnel chez Georg Schuhmann, « Die "grosse" Disputation zu Bern », *Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte*, n° 3, 1909, p. 81-101, 210-215 et 241-274. Principales sources : Archives de l'État de Berne, mss. A V 1443-1447 (olim UP 72-76) et 1448 (olim UP 77.1) ; *Handlung oder Acta gehalten Disputation zu Bern in Uechtland*, Zurich, C. Froschauer, 1528. Je cite dans l'édition du 23 avril 1528, exemplaire de la Zentralbibliothek Zurich, cote Zwingli 210, sous la forme *Actes Berne*. Le chroniqueur catholique Johannes Salat, dans sa *Reformationschronik*, n'y consacre que quelques lignes, p. 451

teurs proches de la ligne zwinglienne s'employèrent à démontrer la conformité de leurs thèses avec la parole de Dieu et à préciser les contours de l'Église qu'ils entendaient substituer à celle de Rome. Cette dispute, qui constituait d'une certaine façon un contre-point à celle de Baden¹⁸⁸, eut une influence notable sur les équilibres confessionnels au sein de la Confédération, et il est à cet égard surprenant que Thomas Fuchs ne la mentionne que très brièvement dans son livre¹⁸⁹.

Cette conférence de religion couronnait un long processus au cours duquel les partisans des idées nouvelles, menés par les prédicateurs Berchtold Haller et Franz Kolb, avaient réussi à convaincre une majorité du magistrat de se rallier à leur cause¹⁹⁰. À Berne, les rapports avec l'institution ecclésiastique n'étaient pas exempts des frictions que l'on pouvait observer ailleurs, mais la situation sociale et politique était globalement stable¹⁹¹. Les écrits réformés circulaient en ville au plus tard depuis 1520, et les partisans de la nouvelle foi s'assurèrent rapidement le soutien de plusieurs notables, dont le prévôt du chapitre Saint-Vincent Niklaus von Wattenwyl, plus haut dignitaire religieux de la cité, ou le bailli de Cerlier et peintre Niklaus Manuel¹⁹² ; la prédication de Berchtold Haller, Franz Kolb et Sebastian Meyer rencontra un écho favorable parmi les habitants de la cité. Mais le magistrat restait majoritairement attaché à l'ancienne foi, et l'élection en juin 1525 de Johann Jakob von Erlach à la charge d'avoyer, la plus haute du canton de Berne, ainsi que la démission du prévôt de Saint-Vincent, consolidèrent temporairement la position des adversaires de la nouvelle foi¹⁹³. Consultées à plusieurs

sq. et se concentre surtout sur les réactions des opposants au projet. Voir aussi Valerius Anshelm, *Die Berner Chronik*, vol. 5, Berne, K.J. Wyss, 1896, p. 219-241.

¹⁸⁸ Irena Backus, *The Disputations...*, op. cit., p. 121.

¹⁸⁹ Thomas Fuchs, *Konfession und Gespräch...*, op. cit., p. 485 sqq.

¹⁹⁰ Cf. Bernd Moeller, *Zwingli's Disputationen...*, op. cit., p. 120 ; Leonhard von Muralt, « Stadtgemeinde und Reformation der Schweiz », *Zeitschrift für Schweizerische Geschichte*, n° 10, vol. 3, 1930, p. 368-375.

¹⁹¹ Bernd Moeller, *Zwingli's Disputationen...*, op. cit., p. 119, y voit une raison expliquant que la Réforme mit du temps à se développer dans les territoires bernois.

¹⁹² Cf. aussi sur le contexte bernois André Holenstein (dir.), *Berns mächtige Zeit. Das 16. und 17. Jahrhundert neu entdeckt*, Berne, Stämpfli, 2006 ; Heinrich Richard Schmidt, « Stadtreformation in Bern und Nürnberg », in Rudolf Enders (dir.), *Nürnberg und Bern. Zwei Reichsstädte und ihre Landgebiete*, Erlangen, Universitätsbibliothek, 1990, p. 81-119 ; *450 Jahre Berner Reformation, Beiträge zur Geschichte der Berner Reformation und zu Niklaus Manuel*, publié par le Historischer Verein des Kantons Bern, Berne, Stämpfli, 1980 ; Dan L. Hendricks, *The Bern Reformation of 1528. The Preacher's Vision, the People's Work, an Occasion of State*, thèse de doctorat, Durham, Duke University, 1977 ; Richard Feller, *Geschichte Berns*, t. 2 : *Von der Reformation bis zum Bauernkrieg 1516-1533*, Berne, Feuz, 1954, p. 9-65, 85-109 et 110-182. Sur l'histoire de l'Église à Berne, Kurt Guggisberg, *Bernische Kirchengeschichte*, Berne, Haupt, 1958, p. 9-225.

¹⁹³ Dan L. Hendricks, *The Bern Reformation of 1528...*, op. cit., p. 62.

reprises entre mai 1526 et avril 1527, les possessions bernoises émirent majoritairement le vœu de rester fidèles à l'ancienne foi¹⁹⁴. Dans ce contexte, Berne menait avant tout une politique visant à préserver ses intérêts au sein de la Confédération et à maintenir l'autorité des conseils sur la cité et sur ses territoires, résistant aux pressions des réformateurs actifs en son sein, mais refusant aussi, on l'a vu, l'exclusion de Zurich du Corps helvétique. Entre 1523 et 1527, la ville édicta cinq mandats destinés à réguler l'exercice de la foi, qui oscillaient entre répression de la nouveauté et concessions aux réformés¹⁹⁵. Ce n'est que lors des élections de Pâques 1527 que les équilibres au sein des conseils se modifièrent de façon décisive : les réformateurs gagnèrent la majorité au Grand Conseil et renforcèrent suffisamment leurs positions au Petit Conseil pour espérer pouvoir imposer leurs idées¹⁹⁶. Enfin, les pressions exercées par les corporations de métier, majoritairement acquises au changement, jouèrent un rôle essentiel dans la modification des rapports de force¹⁹⁷. Fin 1527, Haller, Kolb et leurs partisans disposaient désormais des relais nécessaires au sein du magistrat pour espérer faire de Berne le deuxième État de la Confédération à choisir la Réforme.

La décision de recourir à la dispute fut prise au cours du mois d'octobre ou au tout début de novembre 1527. Alors que certains auraient préféré une dispute réservée aux seuls clercs des territoires bernois et interdite aux étrangers, les partisans de la Réforme imposèrent le principe d'une dispute largement ouverte, à laquelle furent conviés des clercs de toute la Confédération, les représentants des cantons, les évêques des quatre diocèses recoupant le territoire bernois, ainsi que les théologiens les plus savants¹⁹⁸. Pour les réformateurs, cette solution avait l'avantage d'offrir un contrepoint à la dispute de Baden et rejoignait les visées de Zwingli, qui avait proposé dès juin 1526 d'organiser une nouvelle dispute fédérale et même suggéré qu'elle se tînt à Berne¹⁹⁹. À Haller qui, sur instruction du magistrat, lui avait demandé conseil sur la forme à donner à la dispute, Zwingli avait prescrit d'ouvrir la dispute à tous et d'y inviter les autres

¹⁹⁴ *Aktensammlung Bern*, n° 882, p. 307 et n° 1172, p. 330 sq. ; Peter Bierbauer, *Freiheit und Gemeinde im Berner Oberland 1300-1700*, Berne, Historischer Verein des Kantons Bern, 1991, p. 255.

¹⁹⁵ Cf. *Aktensammlung Bern*, n° 249, p. 65-68, n° 510, p. 155 sq., n° 610, p. 190-195, n° 882, p. 307, n° 1221, p. 435 sq.

¹⁹⁶ Dan L. Hendricks, *The Bern Reformation of 1528...*, *op. cit.*, p. 85 sq.

¹⁹⁷ Leonhard von Muralt, « Stadtgemeinde und Reformation... », *art. cit.*, p. 368 sqq.

¹⁹⁸ Bernd Moeller, *Zwinglis Disputationen...*, *op. cit.*, p. 120-122.

¹⁹⁹ Ulrich Zwingli aux Confédérés, août 1526, Z VIII, n° 524a, p. 708.

cantons²⁰⁰. Nul doute que le réformateur avait vu quel profit il pouvait tirer des projets bernois : certes, Berne ne comptait pas tomber dans le piège d'une tentative de généraliser la Réforme à toute la Confédération au moyen d'une nouvelle dispute fédérale – l'influence des adversaires de la nouvelle foi au sein même du magistrat bernois interdisait cette option –, mais la réunion d'un grand nombre de clercs issus des territoires helvétiques et, si possible, des pays voisins, constituait une occasion unique de consolider les rangs de l'Église réformée en devenir.

L'édit daté du 17 novembre 1527 officialisait publiquement la décision d'organiser la dispute²⁰¹. Il rappelait les dommages causés par la fracture religieuse, qui affectaient tant les âmes que les corps et risquaient de mener à la désintégration de la communauté. Le magistrat y justifiait la tenue de la dispute comme moyen de restaurer l'unité perdue et d'assurer le salut de la communauté grâce à l'identification de la vérité par une assemblée chrétienne en état d'interpréter la volonté de Dieu. Il reprenait donc à son compte le principe initialement édicté par Zwingli à Zurich. L'édit invitait les évêques des quatre diocèses à envoyer des théologiens savants et à participer eux-mêmes aux débats, ainsi que les Confédérés à mandater leurs clercs et leurs représentants. Les clercs du territoire bernois firent quant à eux l'objet d'une véritable mise en demeure : le refus de se rendre à la dispute entraînerait, pour les réfractaires, la perte de leurs bénéfices. Toutefois, une garantie de sauf-conduit fut donnée à tous les participants. Tous étaient invités à se trouver le dimanche 6 janvier à Berne, afin que la dispute puisse débiter le lendemain matin. L'édit précisait enfin que, comme à Zurich, l'argumentation des uns et des autres devrait exclusivement être fondée sur les Saintes Écritures. Au cours des semaines qui suivirent, les bannerets et le trésorier de la cité s'employèrent, sur ordre du conseil, à établir le règlement de la dispute, approuvé le 15 décembre²⁰², et des dispositions furent prises afin d'assurer la sécurité et l'approvisionnement de la cité le temps de la conférence²⁰³.

La dispute proprement dite se tint du 7 au 25 janvier 1528. Le médecin et humaniste Joachim Vadian, bourgmestre et réformateur de Saint-Gall, maître Niklaus Briefer,

²⁰⁰ Johann Lippert, « Die Einladung Zwinglis an Johann Eck zum Berner Religionsgespräch, ein ungedruckter Zwinglibrief », *Zwingliana*, n° 6, vol. 10, 1938, p. 582.

²⁰¹ *Aktensammlung Bern*, n° 1368, p. 517 sq. et n° 1371, p. 518-521. Il en existe une version française, n° 1372, p. 522-525, sans doute rédigée à l'attention des possessions bernoises francophones.

²⁰² *Aktensammlung Bern*, n° 1395, p. 533 et n° 1405, p. 538 sqq.

²⁰³ *Aktensammlung Bern*, n° 1405, 1415 et 1456.

doyen de Saint-Pierre de Bâle, Konrad Schilling, abbé des prémontrés de Gottstatt, et Konrad Schmid, le commandeur de Künsnacht, qui avait activement participé aux disputes de Zurich, en furent les présidents²⁰⁴. Ils étaient assistés de Niklaus Manuel, qui officia en tant que héraut du magistrat et proclamait les instructions de la présidence²⁰⁵. Quatre notaires établirent les minutes des débats : Eberhard Rümlang et Georg Hertig, respectivement secrétaires des villes de Thoune et Soleure, Georg Schöni de Berne et Peter Cyro, secrétaire de la cité de Berne, qui devint ensuite l'un des pivots de la politique bernoise de diffusion de la Réforme²⁰⁶.

Plus de 300 clercs venant des possessions bernoises se réunirent le 7 janvier dans l'église des Cordeliers²⁰⁷. Gottfried Locher estime qu'environ 100 invités se joignirent à eux, sans compter la délégation zurichoise qui comptait à elle seule 60 députés²⁰⁸. Les ténors de la réforme helvétique participaient à l'événement : Ulrich Zwingli, Johannes Oecolampad, Joachim Vadian et Sebastian Hofmeister étaient venus. Parmi les orateurs, on comptait aussi Ambroise Blarer de Constance, Wolfgang Capito et Martin Bucer de Strasbourg, ainsi que Guillaume Farel et bien entendu les réformateurs bernois Haller et Kolb. De nombreux représentants des villes allemandes passées à la Réforme étaient présents, dont ceux de Memmingen, qui avait choisi la Réforme suite à une dispute organisée en janvier 1525²⁰⁹. Si les thèses proposées avaient été rédigées par Berchtold Haller et Franz Kolb, ce furent Zwingli, Oecolampad, Bucer et Capito qui en assurèrent véritablement la défense et le principal orateur restait le réformateur zurichois, qui prit la parole plus de 100 fois²¹⁰.

Les évêques de Bâle, Constance et de Sion avaient refusé de se déplacer²¹¹, seul celui de Lausanne aurait entrepris de se rendre à Berne avant d'être contraint de renon-

²⁰⁴ *Actes Berne*, fol. [1] (pagination ultérieure) de l'exemplaire Zwingli 210 de la Zentralbibliothek Zürich.

²⁰⁵ *Actes Berne*, fol. XCIII^{ro-vo} ; *Aktensammlung Bern*, n° 1457, p. 585.

²⁰⁶ Leurs signatures dans les procès-verbaux manuscrits conservés aux Archives de l'État de Berne, mss. A V 1443-1446. La procédure de nomination dans *Aktensammlung Bern*, n° 1402-1404.

²⁰⁷ Celle-ci se trouvait à l'emplacement de l'actuelle salle de concerts qui porte le nom de KulturCasino. Cf. sur les cordeliers à Berne Paul Lachat, « Barfüsserkloster Bern », *HS V* 1, 1978, p. 137-146.

²⁰⁸ Gottfried Locher, « Die Berner Disputation... », *art. cit.*, p. 548.

²⁰⁹ Cf. sur la dispute de Memmingen Peter Blickle, « Urteilen über den Glauben. Die Religionsgespräche in Kaufbeuren und Memmingen 1525 », in Norbert Fischer et Marion Kobelt-Groch (dir.), *Aussenseiter zwischen Mittelalter und Neuzeit*, Leyde, E. J. Brill, 1997, p. 65-80 et *infra*, III.4, p. 182-186.

²¹⁰ Cf. aussi Bernd Moeller, *Zwinglis Disputationen...*, *op. cit.*, p. 126.

²¹¹ Cf. *Aktensammlung Bern*, n° 1432, p. 562-567, n° 1436, p. 571 et n° 1401, p. 535 sq.

cer suite à une chute de cheval²¹². Aucun théologien de renom ne défendit le point de vue des catholiques. Johannes Eck, que Zwingli avait pourtant personnellement invité, avait catégoriquement refusé de participer et dénonça la rencontre comme hérétique²¹³. Thomas Murner rejeta lui aussi l'invitation du conseil²¹⁴. Le clergé local n'eut en revanche guère le choix de refuser sa participation, la menace de la perte des bénéfices se montrant efficace en raison du contrôle par Berne des droits de patronage et de présentation de très nombreuses charges sur son territoire. Néanmoins, les défenseurs de l'ancienne foi ne restèrent pas muets : Alexis Grat, confesseur du couvent dominicain de Saint-Michel-en-l'Île, ou Johannes Buchstab, greffier du chapitre de Zofingen et député à la dispute de Baden, entreprirent de contredire les thèses réformées. Konrad Treger, provincial augustin de Fribourg²¹⁵, et Theobald Huter, qui avait contribué à l'échec de la dispute prévue en Appenzell en 1524, comptèrent au nombre des quelques clercs catholiques venus d'autres cantons pour démontrer que les thèses de Haller et Kolb ne résistaient pas à l'examen. Mais si plusieurs clercs fidèles à Rome n'hésitèrent pas à prendre la parole et se targuèrent d'étayer leurs positions par le recours aux Écritures, leurs compétences savantes et rhétoriques restaient inférieures à celles des principaux orateurs réformés, beaucoup plus à l'aise que leurs contradicteurs dans la joute oratoire et le maniement des textes bibliques.

Je renonce à proposer ici un résumé détaillé des trois semaines de discussion, et me contenterai de relever quelques points importants²¹⁶. L'essentiel de la controverse porta sur la relation entre Église et Écriture, question déjà abordée à Zurich et à laquelle furent consacrées les trois premières thèses²¹⁷ : la première stipulait que « la sainte église chrétienne, dont Christ est l'unique chef, est née de la Parole de Dieu, demeure en elle et n'écoute pas la voix d'un autre » ; la deuxième précisait que l'Église ne saurait

²¹² *Aktensammlung Bern*, n° 1446, p. 578 sqq.

²¹³ Cf. Johann Lippert, « Die Einladung Zwinglis... », *art. cit.* Réponse de Eck à Zwingli dans Z IX, n° 674a, p. 325 sq. et Johannes Eck, *Drey Sendbrief. Der erst an ein from Eydgnoßschafft betreffend die ketzerische Disputation Frantz Kolben des außgelauffen muenchs und Berchtolt Hallers des verlognen Predicanten zu Bern. Der ander brieue an Ulrich Zwingli. Der dritt brieue an Conrad Rotenacker zu Ulm*, Dresde, 1528, VD16 E 421.

²¹⁴ Thomas Murner, *Appellation und beruoff der hochgelärten herren und doctores Johannis Ecken, Johannis Fabri und Thome Murner für die xii ort einer loblichen Eydtgnoschaft wider die vermeinte disputation zu Bern gehalten, beschehen vor den kleinen raedten und hunderten einer loblichen Stadt Lutzern...*, Lucerne, T. Murner], 1527.

²¹⁵ Sur Konrad Treger, Kathrin Utz Tremp, « Freiburg », *HS IV* 6, p. 117-119 et *infra*, V.5, p. 311 sq.

²¹⁶ Pour un résumé, cf. Gottfried W. Locher, « Die Berner Disputation... », *art. cit.*, p. 542-564.

²¹⁷ Liste complète dans *Aktensammlung Bern*, n° 1371, p. 521 et dans *Actes Berne*, fol. [g-h].

édicter des règles qui n'étaient pas issues de la Parole de Dieu et la troisième revenait sur la justification du pécheur par le Christ, seul médiateur et sauveur²¹⁸. Les discussions sur la nature de l'Église durèrent du 7 au 14 janvier, soit un peu moins de la moitié des 18 jours de débat. Les questions concernant les pratiques religieuses et la liturgie ne vinrent que dans un deuxième temps, et certaines ne furent traitées que de manière fugitive : les thèses 9 et 10, consacrées au mariage, ne donnèrent ainsi lieu qu'à de courts échanges lors des derniers jours de la dispute. Quant aux thèses 4 à 8, elles constituaient une réponse directe aux cinq premières thèses de Baden et visaient à démontrer que les positions adoptées en 1526 étaient fausses : présence réelle, messe et sacrifice, rôle des saints, des images et du purgatoire furent redéfinis selon les principes réformés²¹⁹.

La dispute de Berne fut l'occasion pour les réformateurs de proposer, sur les bases esquissées à Zurich par Zwingli, une définition sinon systématique, du moins distinctive, de l'Église qu'ils entendaient substituer à celle de Rome. D'une certaine manière, ils tinrent là le « concile national » que Zwingli appelait de ses vœux depuis 1523. Ce choix explique que l'accent fut mis sur l'essence et les principes fondateurs de l'Église, une option soigneusement évitée à Baden de crainte de voir directement remise en cause l'institution. Autre signe important de cette volonté de proposer une redéfinition de l'Église : la tenue, le 22 janvier, d'une dispute annexe destinée à retrancher les anabaptistes de l'Église réformée naissante, à l'issue de laquelle le magistrat confirma son soutien aux positions des réformateurs institutionnels²²⁰. Les débats autour de la quatrième thèse, qui défendait l'interprétation zwinglienne de l'Eucharistie, trahissaient aussi une volonté de se distinguer de l'interprétation luthérienne de la communion.

²¹⁸ Thèse I : « *Die heylic christenlich kilch, deren eydig haupt Christus, ist usz dem wort Gottes geboren, im selben belybt sy und hoert nit die stimm eines froembden* » : *Actes Berne*, fol. II^{vo}-LXXXI^{vo} pour les débats ; thèse II : « *Die Kilch Christi machet nit gesatz und bott on Gottes wort. Deszhalb alle menschen satzungen, so man nempt der Kilchen bott, uns nit wyter bindend, dann sy in goettlichem wort gegründt und botten sind* » : *Actes Berne*, fol. LXXXI^{vo}-CVII^{vo} ; thèse III : « *Christus ist unser eydige wyszhey, gerechtigkeit, erloesung unnd bezalung für aller welt sünd. Deszhalb ein andern verdienst der saeligkeyt und gnuogthuon für die sünd bekennen ist Christum verloeugnen.* », *Actes Berne*, fol. CIII^{vo}-CXV^{vo}.

²¹⁹ *Aktensammlung Bern*, n° 1371 ; Irena Backus, *The Disputations...*, *op. cit.*, p. 80.

²²⁰ Cf. Leonhard von Muralt, « Das Gespräch mit den Wiedertäufern am 22. Januar 1528 zu Bern », *Zwingliana*, n° 5, vol. 9, 1933, p. 409-413, avec une transcription des notes du greffier Peter Cyro. Voir aussi *Die Predigen, so vonn den frömbden Predicanten, die allenthalb här zuo Bernn uff dem Gespräch oder Disputation gewesen, beschehen sind. Verwerffen der Articklen und Stucken, so die Widertöuffer uff dem gespräch zuo Bernn vor ersamem grossem Radt fürgewendt habend...*, Zurich, C. Froschauer, 1528. Les actes officiels de la dispute ne contiennent pas le procès-verbal de cette journée.

À l'issue de la dispute, le magistrat jugea que le parti réformé avait fait la preuve de la conformité de ses propositions avec la volonté de Dieu. Si le conseil de Zurich n'avait pas souhaité traduire immédiatement en actes les résultats de la dispute et édicter une nouvelle réglementation de la vie religieuse, la dispute de Berne déboucha immédiatement sur la concrétisation par la loi des positions réformatrices, rapidité qui contraste d'ailleurs quelque peu avec les atermoiements des années précédentes. Dès le 27 janvier, le conseil décidait l'abolition de la messe et le retrait des images dans les territoires bernois et le 2 février, la cité était officiellement dite réformée²²¹. Le 7 février 1528, deux semaines à peine après la dispute, le magistrat proclamait le « mandat de réformation », texte esquissant les fondements de l'Église réformée bernoise et qui peut être considéré comme une véritable ordonnance ecclésiastique, codifiant les règles du vivre-ensemble chrétien en accord avec les thèses zwingliennes²²². La cité s'employa ensuite à imposer la nouvelle foi dans ses possessions, ce qui provoqua des affrontements dans les régions où la population était restée attachée à l'ancienne pratique – notamment dans l'Oberland, qui reçut le soutien des cantons catholiques dans son opposition à Berne²²³.

Irena Backus l'a souligné à juste titre dans son étude comparative des deux disputes : Berne fut bien d'une certaine façon le contrepoint de Baden, et permit aux réformés de reprendre la main²²⁴. Même si elle ne fut jamais présentée comme une dispute devant régler la question religieuse pour toute la Confédération, la dispute de janvier 1528 eut des effets dépassant de loin le cadre des territoires bernois. Bernd Moeller cite à ce propos la remarque grinçante de Thomas Murner, qui dit au sujet de la dispute de Berne qu'« elle était une petite mère et ferait de jeunes disputilets »²²⁵. Berne permit aux réformateurs de compenser l'issue désastreuse de la dispute de 1526 et de démontrer que les décisions prises alors se fondaient sur des interprétations erronées et

²²¹ *Aktensammlung Bern*, n° 1487, p. 610 sq. et 1504, p. 625.

²²² *Aktensammlung Bern*, n° 1513, p. 629-635. Le texte dans *SDS BE I*, 6,1, n° 17d, p. 339-346.

²²³ Cf. Peter Bierbauer, *Freiheit und Gemeinde...*, *op. cit.* ; Hermann Specker, *Die Reformationswirren im Berner Oberland 1528. Ihre Geschichte und ihre Folgen*, thèse de doctorat, Fribourg, Paulusdruckerei, 1951.

²²⁴ Irena Backus, *The Disputations...*, *op. cit.*, p. 121.

²²⁵ L'expression d'origine, difficilement traduisible, est : « *ein mieterlin were und junge disputetzly machte* » : Thomas Murner, *Ein send brieff der acht Christlichen ort einer loblichen Eidtgnoschaft... Ein spötliche und unfründtliche antwort der loblichen herrschafft von Bern den obgenanten acht Christlichen oertern gethon... Ein ußlegung und ercleren des selbigen spoetlichen brieffs... durch doctor Thomas Murner uß gelegt und zû verston geben*, Lucerne, [T. Murner], 1529, VD16 ZV 11277, fol. H iiiii^{ro} ; Bernd Moeller, *Zwinglis Disputationen...*, *op. cit.*, p. 129.

malveillantes des Écritures et de la volonté de Dieu. En outre, le camp réformé avait nettement affiné sa réflexion depuis sa défaite à Baden et abordait la dispute de Berne avec un programme mieux défini, face à des clercs catholiques qui argumentèrent en ordre dispersé et souffrirent d'une connaissance de la Bible moins précise que celle de leurs adversaires. Les réformateurs, en un mot, avaient repris l'offensive.

Les adversaires de Zwingli ne s'y trompèrent pas : avant même l'ouverture des discussions, les cantons catholiques et les évêques exhortèrent Berne à renoncer à son projet en rappelant que les questions litigieuses avaient définitivement été réglées en juin 1526²²⁶. Murner, Fabri et Eck signèrent même un « appel » commun au nom des *Orte* catholiques²²⁷. Dès la clôture de la rencontre, Johannes Eck publia un ouvrage dans lequel il contestait les motivations et la légitimité des organisateurs, réfutait la théologie réformée et ne manquait pas de rappeler que les points de divergence avaient été tranchés à Baden moins de deux ans plus tôt²²⁸. Le théologien humaniste Johann Cochlaeus publia également un texte contre la dispute de Berne²²⁹. L'un des arguments le plus fréquemment mis en avant par les défenseurs de l'ancienne foi pour délégitimer la conférence fut le caractère à leurs yeux forcément stérile et nocif de la remise en question des principes arrêtés à Baden par une assemblée légitime. Reprendre à nouveaux frais les affaires traitées revenait, selon les opposants, à refuser le jugement de Dieu qui s'était manifesté à Baden par la victoire des partisans de l'Église catholique romaine.

Le choix de Berne modifia profondément les équilibres confessionnels au sein de la Confédération. Certes, la dispute ne déboucha pas davantage que celle de Baden sur le retour à l'unité religieuse dans la Confédération, les cantons catholiques refusant d'en reconnaître les résultats. Le poids économique et politique de Berne dans les années 1520, qui rendait indispensable son ralliement à tout combat contre la réforme zurichoise, lui assurait cependant un écho bien supérieur à celui d'autres rencontres au rayonnement limité au cadre local. La dispute contribua en premier lieu à sortir Zurich

²²⁶ *Aktensammlung Bern*, n° 1411, p. 543-547 pour l'exhortation des cantons catholiques et n° 1424, p. 552-556 pour la réponse de Berne.

²²⁷ Thomas Murner, *Appellation vnd beruoff...*, op. cit.

²²⁸ Johannes Eck, *Verlegung der disputation zu Bern, mit grund götlicher geschrift, durch Johann Eck. An die Christenliche ordt der Eydgnoßschafft. Ain tafel newer ketzerischen artickeln, so durch die Disputanten da bekant sind worde...*, [Augsburg, Weissenhorn], 1528.

²²⁹ Johannes Cochlaeus, *An die Herren Schultheis unnd Radt zu Bern widder yhre vermainte Reformation*, Dresde, W. Stöckel, 1528.

de son isolement, jusque-là uniquement compensé par la réticence de Bâle, Schaffhouse et Berne à suivre les *V Orte* dans leur combat contre Zwingli et par les succès rencontrés par la Réforme dans certains territoires de moindre influence tels qu'Appenzell, Saint-Gall et les Grisons. Le succès qu'elle assura aux réformés favorisa surtout, dans les mois qui suivirent, le passage de plusieurs territoires et cités à la Réforme : Bienne, Bâle et Schaffhouse sautèrent ainsi le pas au cours de l'année 1529²³⁰, et Lindau, en Allemagne du Sud, s'inspira directement de la dispute de Berne pour mener sa réformation²³¹. Après les revers subis par le camp réformé lors de la deuxième guerre de Kappel (1531), la politique bernoise de soutien à la Réforme connut une nouvelle vigueur dès le printemps 1536 : en quelques semaines, Berne prit alors le contrôle des possessions savoyardes et épiscopales du Pays de Vaud, imposant la foi réformée à ses nouveaux sujets au moyen d'une dispute organisée à Lausanne et calquée sur le modèle bernois²³². La dispute de Berne contribua donc bien à donner un nouveau souffle au mouvement réformateur.

Ce premier chapitre avait deux ambitions. Il devait permettre de mieux saisir la façon dont se déroulaient les disputes modernes et quelles étaient leurs principales caractéristiques. Plusieurs raisons ont amené à choisir les cas de Zurich, Baden et Berne pour mener à bien cet exercice : d'une part, ce sont les disputes pour lesquelles le chercheur dispose de nombreuses sources, dont le recoupement permet une reconstitution fidèle des événements, mais aussi des enjeux de ces disputes ; en outre, elles ont fait l'objet de plusieurs publications et leur examen peut donc recourir à une riche historiographie. D'autre part – et c'est là une raison tout aussi importante, sinon davantage – les disputes helvétiques dépeintes ci-dessus sont celles qui eurent le rayonnement le plus large et dont s'inspirèrent plusieurs cités et territoires pour organiser leurs propres conférences de religion au sein de la Confédération helvétique, mais aussi dans les États du Saint-Empire. Les solutions qui y furent expérimentées servirent de modèle et elles

²³⁰ Bruce Gordon, *The Swiss Reformation*, Manchester, University Press, 2008, p. 101-115.

²³¹ Albert Schulze, *Bekenntnisbildung und Politik Lindaus im Zeitalter der Reformation*, Nuremberg, Verein für bayerische Kirchengeschichte, 1971, p. 27 sq.

²³² Elle aura lieu du 1^{er} au 8 octobre 1536. Cf. *infra*, III.5, p. 190-198.

peuvent à ce titre être considérées comme révélatrices d'un paradigme de la dispute moderne.

Ce chapitre voulait aussi revenir sur la définition même de la dispute moderne et clarifier ce qu'il faut comprendre lorsque, dans cette étude, le concept de dispute est utilisé. J'ai donc cherché à proposer une définition suffisamment solide pour fonder une analyse détaillée des conditions de possibilité et des enjeux symboliques et pratiques de la dispute, mais également assez souple pour rendre compte de la nature éminemment dynamique et pratique de la dispute, dont le succès vint en grande partie de son potentiel d'adaptation aux configurations locales. Lorsqu'il s'agissait de décider de la religion, la dispute moderne parvint à s'imposer en de nombreux lieux car elle fournissait une réponse adéquate aux défis de la fracture religieuse naissante, permettait aux réformateurs de s'affirmer comme les détenteurs d'un monopole de la manipulation des biens du salut et aux magistrats de s'arroger le droit de juger de la foi, ces aspirations étant légitimées par la transfiguration de la dispute en assemblée chrétienne inspirée qui garantissait l'efficacité de l'exercice dans une société où la Vérité venait de Dieu et se révélait à ceux qui se mettaient en disposition de la reconnaître.

Chapitre II

Le magistrat au défi de la foi

Relire les rapports des disputes, les prises de position des magistrats à leur sujet ou encore les minutes des débats en séance du conseil, c'est se rendre compte avec quelle constance l'entreprise apparaissait aux contemporains comme essentielle à la sauvegarde du bien le plus précieux, plus important peut-être que l'autonomie politique ou la puissance économique des cités – le salut des âmes, trésor commun et ultime aspiration de la *civitas*. Tout se passe en effet comme si la dispute avait été perçue comme le dernier moment où, grâce à la réunion des consciences autour d'un choix de religion commun, il serait possible d'assurer, en mettant fin aux querelles la déchirant dans l'ici-bas, la sauvegarde de la communauté dans l'au-delà.

C'est sur cette constatation que s'ouvrent les deux prochains chapitres de cette étude, consacrés au rôle du magistrat temporel – l'*Obrigkeit*, comme les contemporains et l'historiographie germanophone désignent l'autorité civique¹ –, dans l'organisation et la préparation des disputes. Destinés à mettre en lumière l'importance de l'investissement des pouvoirs publics dans l'espace inédit de la controverse, ces chapitres s'intéressent aux raisons politiques, mais aussi et peut-être avant tout religieuses, qui poussèrent les magistrats à faire le choix de la dispute. Le chapitre II se concentrera sur les motivations proprement religieuses et spirituelles d'autorités politiques qui se pensaient encore comme responsables du salut, et le chapitre III reviendra sur l'espace d'autonomisation de la raison politique que furent les disputes pour les cités dont les magistrats firent le choix, ô combien aléatoire au vu des enjeux, de les organiser.

¹ Au sujet du concept, cf. Volker Sellin, « Regierung, Regime, Obrigkeit », in Otto Brunner, Werner Conze et Reinhart Koselleck (dir.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, vol. 5, Stuttgart, Klett-Cotta, 1984, p. 361-421.

Prendre le risque de la dispute, ce n'était pas seulement encourir la colère d'éventuels suzerains ou de pays alliés, mais bien jouer sa place dans le plan du salut et, en cas d'erreur, tomber sous le coup du Jugement de Dieu. Il fallait donc aux magistrats une solide conviction dans la nécessité de repenser leur rapport avec la foi pour oser suivre les réformateurs dans leur projet de révolution de l'*ecclesia*. Il serait faux d'affirmer que la justification de la dispute par le devoir de protéger la communauté et de se mettre en conformité avec la volonté de Dieu ne fut qu'un simple paravent destiné à dissimuler des motivations moins avouables. Il faut donc revenir, le temps de quelques pages, sur les explications avancées par les magistrats organisateurs et sur les termes qu'ils utilisèrent, dans leurs proclamations, rapports et mandats, pour donner raison de leur action, et tenter de comprendre sur quelle conception des relations entre le pouvoir temporel et l'exigence du salut ils fondaient leur décision.

Pour relire à nouveaux frais les raisons proprement spirituelles qui ont conduit les magistrats à choisir la dispute, on se concentrera sur l'importance des notions d'unité et de paix qui structuraient le discours du magistrat lorsqu'il s'agissait de justifier la dispute, et qui liait étroitement cohésion de la communauté civique et unité de la foi, obligeant le magistrat à restaurer cette dernière afin d'assurer la survie de la *civitas* ; on insistera ensuite sur la composante religieuse de l'*ethos* politique des cités helvétiques, qui poussait le magistrat à assumer le rôle de protecteur et garant du salut, autorisé à se substituer à une institution ecclésiastique jugée défailante ou corrompue par ses intérêts dans le monde, avant de conclure sur les justifications que la théologie réformée et plus particulièrement son interprétation zwinglienne du rôle de l'autorité civique donnaient au magistrat qui endossait, au détriment de l'Église romaine, des responsabilités accrues en matière de défense et de contrôle de la foi.

1. Unité religieuse et cohésion de la cité

La cité se pensait, à la fin du Moyen Âge, comme une communauté, et plus précisément comme un corps, un tout irréductible à la somme des parties qui le constituaient, et qui ne résultait pas de l'addition aléatoire d'individus et de sodalités que seule leur proximité géographique aurait rapprochés². Les juristes attribuaient explicite-

² Sur les villes et la Réforme, cf. Heinz Schilling, *Die Stadt in der frühen Neuzeit*, Munich, Oldenbourg, 2004 (EDG 24) ; Bernd Moeller, *Reichsstadt und Reformation*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2011 (1^{ère} édi-

ment à la cité et à la commune le statut de *persona ficta*, dotée d'une personnalité juridique propre qui lui permettait de se penser et d'agir au travers de son magistrat, qui n'était autre que l'émanation de la communauté et pouvait donc parler au nom de la *civitas*³. Enfin, les catégories empruntées à la religion et notamment à la pensée de l'Église comme corps mystique du Christ donnaient les clés de lecture pour comprendre le corps social. L'Eucharistie, sur laquelle se déchirèrent presque immédiatement partisans et adversaires de la nouvelle foi, était ainsi un véritable rituel civique, d'où la nécessité urgente, une fois la Réforme en marche, de déterminer si cette cérémonie était en accord avec la volonté de Dieu ou si elle la contredisait.

Si elle signifia dans un premier temps dissension et fracture, la Réforme ne détruisit pas complètement cette conception de la communauté héritée des penseurs médiévaux, mais la recharga d'une symbolique inédite, lui conférant des significations nouvelles dans une entreprise de restauration du *corpus christianum* ancrant la cité de Dieu dans les communautés terrestres réunies en son Nom⁴. Mais tant les magistrats que les clercs durent d'abord faire face au spectre de la discorde qui, blessant le corps civique des déchirures de la dissension religieuse, semblait devoir mener tout droit à sa perte. Durant les premières années de la Réforme, la multiplication des interprétations divergentes de la volonté divine, sans qu'il fût toujours possible de savoir qui défendait quoi, confronta les magistrats à un défi inédit et suscita une inquiétude eschatologique qui transparaît dans les mandats et dans les délibérations des conseils. Certes, que des tensions opposent divers groupes au sein de la cité n'avait en soi rien de nouveau, mais

tion, 1987) ; Steve Ozment, *The Reformation in the Cities. The Appeal of Protestantism to Sixteenth-Century Germany and Switzerland*, New Haven et Londres, Yale University Press, 1975. Pour le Saint-Empire en particulier, cf. Christopher W. Close, *The Negotiated Reformation. Imperial Cities and the Politics of Urban Reform 1525-1550*, Cambridge, University Press, 2009 ; Heinrich Richard Schmidt, *Reichsstädte, Reich und Reformation. Korporative Religionspolitik (1521-1529/30)*, Stuttgart, F. Steiner, 1986. Nombre des enseignements tirés de l'étude des villes impériales peuvent s'appliquer aux cités helvétiques, dont les structures gouvernementales et sociales étaient très semblables. Pour les villes suisses, la synthèse de Leonhard von Muralt est certes ancienne, mais fournit encore d'utiles informations sur les rapports entre commune urbaine et Réforme : Leonhard von Muralt, « Stadtgemeinde und Reformation in der Schweiz », *Zeitschrift für schweizerische Geschichte*, n° 10, vol. 3, 1930, p. 349-384. Cf. aussi Eberhard Isenmann, « Die städtische Gemeinde im oberdeutsch-schweizerischen Raum (1300-1800) », in Peter Blickle (dir.), *Landgemeinde und Stadtgemeinde in Mitteleuropa*, Munich, Oldenbourg, 1991, p. 5-38.

³ Cf. Olivier Christin, *Vox populi. Une histoire du vote avant le suffrage universel*, Paris, Seuil, 2014, p. 95 et 141.

⁴ C'est là un des fondements de la philosophie politique zwinglienne. Cf. *infra*, II.3, p. 125-127. Sur l'idée de la cité comme « république de Dieu », cf. Thomas A. Brady, « Göttliche Republiken : die Domestizierung der Religion in der deutschen Stadtreformation », in Peter Blickle *et al.* (dir.), *Zwingli und Europa. Referate und Protokoll des Internationalen Kongresses aus Anlass des 500. Geburtstages von Huldrych Zwingli vom 26. bis 30. März 1984*, Zurich, Vandenhoeck & Ruprecht, 1985, p. 109-136.

jamais le conflit n'avait à ce point touché au salut même de la communauté. C'est pourquoi, avant même que de se préoccuper des enjeux théologiques du bouleversement socio-religieux qu'ils vivaient, certains magistrats, comme celui de Berne, s'attachèrent d'abord à empêcher la dislocation de la communauté.

S'il est bien une constante dans les prises de position du magistrat au cours de ces années qui virent les premiers progrès de la Réforme, c'est la promotion du retour à l'unité et l'appel à un apaisement des tensions provoquées par l'entrée en scène des prédicateurs, et le soutien parfois violent de leurs ouailles, mais aussi par la réaction de ceux qui ne se reconnaissaient pas dans les idées nouvelles. L'irruption des thèses réformées mit la cohésion des communautés à rude épreuve. Révélant les lignes de fracture qui couraient sous la surface, par exemple entre patriciat et corporations ou entre bourgeois monopolisant les droits politiques et habitants exclus des privilèges de la citoyenneté, elle obligea l'ensemble des acteurs à repenser ce qu'il fallait entendre par communauté ou *Gemeinde*⁵. Ce devoir était d'autant plus impérieux que rapidement, les divergences au sujet de la religion furent prétextes à des actes de violence, allant de la destruction d'images aux attaques physiques contre les personnes. Le magistrat ne pouvait rester passif face à la montée des troubles, car l'un de ses devoirs premiers était le maintien de la paix, et sa capacité à assurer le calme et l'ordre dans la cité nourrissait sa légitimité. Or, ce qui menaçait directement la paix de la cité en ces années 1520 n'était autre que la dislocation de l'unité religieuse, qui exacerbait les tensions existantes et en créait de nouvelles.

La foi commune avait jusque-là pu faire office de ciment, créant une communauté spirituelle dont les limites recouvraient celles de l'ancienne *Gemeinde*, permettant de dépasser les inégalités de statut personnel qui excluaient dans les faits une part importante des résidents d'une ville de toute participation aux affaires publiques. L'unité de ses habitants dans la foi transformait la cité en corps mystique, éternel par rapport aux milliers de corps physiques et périssables qui la constituaient, et lui assurant tant la pérennité terrestre que l'inscription dans le plan du salut en transcendant les vicissitudes

⁵ Le terme de *Gemeinde*, ou commune, renvoie à l'ensemble des habitants d'une ville ou d'un village ayant droit de cité. Il s'est imposé dans l'historiographie après les travaux de Peter Blickle sur le rôle de cette entité mouvante dans les progrès de la Réforme. J'y reviendrai plus longuement dans le chapitre III. Cf. Peter Blickle, *Kommunalismus. Skizzen einer gesellschaftlichen Organisation*, Munich, Oldenbourg, 2000, 2 vol. et *infra*, p. III.2, p. 153-156.

du quotidien et les aléas de l'histoire⁶. La fracture religieuse devenait alors épreuve, au sens que Luc Boltanski donne à ce terme, obligeant les acteurs à expliciter ce qui fondait et légitimait leur existence sous forme de communauté et à redéfinir ce que signifiait pour eux « faire cité »⁷.

La perte de l'unité religieuse prenait, tant pour les magistrats que pour leurs sujets, valeur existentielle : se tromper, c'était se détourner de Dieu et donc risquer la damnation éternelle. Chacun savait que Dieu pouvait frapper une cité qui se fourvoyait dans l'erreur ou qui tolérait l'hérésie, ce qui explique pourquoi la restauration de l'unité de la foi et de la paix religieuse au sein de la communauté devint très vite le souci premier des autorités civiques. Il ne s'agissait pas uniquement de prévenir rixes et calomnies, mais bien de préserver les âmes d'une probable sentence divine et, pour les magistrats, de se mettre en état de comparaître un jour devant le Souverain Juge. Œuvrer à une restauration rapide de l'unité et de la paix était crucial, d'où le jeu permanent sur les termes paix, concorde et unité, que magistrats et réformateurs opposaient aux notions de troubles, discorde et division, et qui revenaient à opposer la cité idéale réunie dans la foi commune et la ville en proie à la désunion et près de succomber aux forces démoniaques.

Dès les années 1520, de multiples efforts furent donc entrepris en vue d'une résolution des divergences apparues suite à la diffusion des thèses de Luther, de Zwingli et bientôt de Calvin. Ce n'est pas un hasard si, tout au long du XVI^e siècle et bien au-delà, la tolérance de la foi adverse fut toujours présentée comme provisoire, solution temporaire destinée à assurer la paix, préférable à la guerre et à la violence, mais qui ne pouvait être le but véritable des gouvernants ni de la communauté. L'idéal de la *christianitas* unie qui avait fondé le Moyen Âge et trouvé son expression la plus aboutie dans la théorie des deux glaives, où le Pape et l'Empereur se partageaient le pouvoir spirituel et temporel sur le monde chrétien, restait présent dans les esprits, malgré l'affirmation des puissances territoriales et les revendications de souveraineté de princes et rois qui se donnaient les moyens de leurs ambitions. Mais la Réforme, dont le potentiel de rupture

⁶ On peut rapprocher cette interprétation de la cité comme un corps mystique de la thèse d'Ernst Kantorowicz à propos des deux corps du roi, le corps terrestre du monarque, périssable, s'effaçant devant son corps mystique, qui assure la pérennité de la royauté et, surtout, évite une solution de continuité lors des périodes de succession. Cf. Ernst Kantorowicz, *Les deux corps du roi. Essai sur la théologie politique au Moyen Âge*, trad. de l'anglais par Jean-Philippe et Nicole Genet, Paris, Gallimard, 1989.

⁷ Cf. Luc Boltanski et Laurent Thévenot, *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard, 1991.

était sans précédent depuis le Grand Schisme d'Orient de 1059 et la séparation de l'Église de Rome de celle de Byzance, allait sceller le sort de la « tunique sans couture » de la Chrétienté médiévale. Certes, d'immenses efforts furent consentis afin de recréer une foi unique réunifiant les lectures antagonistes du christianisme, et parmi ces efforts se comptent les colloques de religion organisés avec l'accord de Charles Quint dans les années 1540⁸. Mais suite aux conférences organisées en 1540 et 1541 à Worms et Ratisbonne, où les controversistes, Johannes Eck et Philipp Melanchton notamment, avaient fini par s'accorder sur quelques positions communes⁹, les principales autorités des deux camps firent savoir que les controversistes avaient largement outrepassé leur mission et que les modifications qu'ils proposaient étaient inacceptables¹⁰. De toute évidence, les participants à ces conférences, tous professionnels du salut de haut vol et fins théologiens, s'étaient laissés emporter par leur goût de la dispute savante et de la recherche de solutions théologiques à des problèmes théologiques, négligeant les autres enjeux – notamment politiques – dont l'affrontement confessionnel était devenu le théâtre. Le colloque de Poissy (1561) fut le pendant français des conférences impériales de religion, Catherine de Médicis et surtout Michel de l'Hospital poursuivant une finalité similaire de réconciliation des parties¹¹. Là aussi, cependant, leur espoir de voir le royaume de France jouer un rôle de premier plan dans la réunification religieuse se brisa sur l'intransigeance des prélats catholiques et la fermeté des réformateurs groupés autour de Théodore de Bèze, ainsi que sur les agendas politiques contradictoires de

⁸ Cf. Otto Scheib, *Die innerchristlichen Religionsgespräche im Abendland. Regionale Verbreitung, institutionelle Gestalt, theologische Themen, kirchenpolitische Funktion, mit besonderer Berücksichtigung des konfessionellen Zeitalters (1517-1689)*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2009, vol. 1, p. 182-204 ; Karl-Heinz zur Mühlen, « Die Reichsreligionsgespräche von Hagenau, Worms und Regensburg 1540/41, Chancen und Grenzen des kontroverstheologischen Dialogs in der Mitte des 16. Jahrhunderts », *Blätter für pfälzische Kirchengeschichte und religiöse Volkskunde*, n° 72, 2005, p. 319-334 ; Vinzenz Pfnür, « Die Einigung bei den Religionsgesprächen von Worms und Regensburg 1540/1541 », in Gerhard Müller (dir.), *Die Religionsgespräche der Reformationszeit*, Gütersloh, G. Mohn, 1980, p. 55-88 ; Pierre Fraenkel, *Einigungsbestrebungen in der Reformationszeit*, Wiesbaden, F. Steiner, 1965.

⁹ Wibke Janssen, « Wir sind zum wechselseitigen Gespräch geboren ». *Philipp Melanchton und die Reichsreligionsgespräche von 1540/41*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2009 ; Pierre Fraenkel, *Einigungsbestrebungen...*, op. cit., p. 58-60 ; cf. sur le problème spécifique de la justification par la foi et l'impossibilité de trouver une position commune Athina Lexutt, *Rechtfertigung im Gespräch. Das Rechtfertigungsverständnis in den Religionsgesprächen von Hagenau, Worms und Regensburg*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1996.

¹⁰ Thomas Fuchs, *Konfession und Gespräch. Typologie und Funktion der Religionsgespräche in der Reformationszeit*, Cologne, Böhlau, 1995, p. 452-454.

¹¹ Donald Nugent, *Ecumenism in the Age of the Reformation. The Colloquy of Poissy*, Cambridge, Harvard University Press, 1974.

l'Empereur, du Roi d'Espagne et du Pape¹². Ainsi, l'unité religieuse de l'Europe devint un idéal perdu, et la division fut entérinée en 1648 par les frontières fixées dans le traité de Westphalie créant une Europe en « peau de léopard ». Au début des années 1520, cependant, la restauration de l'unité semblait encore possible, puisque ce n'étaient pas deux Églises qui s'affrontaient, mais les membres d'une même Église, certes en désaccord sur la forme à lui donner et sur les dogmes qu'elle devait défendre, mais dont la plupart n'avaient pas imaginé faire dissidence pour créer une nouvelle structure ecclésiastique distincte de celle dont ils étaient issus et qu'ils entendaient réformer de l'intérieur.

Dans ce contexte, les magistrats se retrouvaient donc en première ligne, et vers eux se tournaient les regards inquiets de ceux qui voyaient l'unité se lézarder. Mais n'aurait-il pas suffi, pour restaurer la paix religieuse et sociale dans la cité, de condamner la nouvelle foi et ceux qui la propageaient ? Pourquoi, en ce début du XVI^e siècle, les réformateurs ne connurent-ils pas le même sort que d'autres promoteurs de thèses hétérodoxes avant eux, qui finirent brûlés sur le bûcher ou ne virent leurs idées survivre que le temps de quelques années et sans parvenir à dépasser une réception régionale ? Ce n'est guère ici le lieu de revenir sur les raisons qui ont permis le succès des idées réformées, sujet qui appelle un livre à lui tout seul et a donné lieu à de nombreuses interprétations¹³. Disons seulement qu'une des causes de ce succès résidait dans le désarroi ressenti face à la remise en question inouïe des évidences, trop rapide et trop étendue dans l'espace pour être écartée et muselée comme d'autres « hérésies », et qui obligeait les protecteurs du bien commun à s'interroger sur leurs propres convictions, brisant la possibilité d'un réflexe de rejet et de front commun et laissant ouvert un espace de diffusion aux idées nouvelles. Tout se passe comme si, durant plusieurs années, les agents, clercs et laïcs, gouvernants et sujets, avaient d'abord dû apprendre à repenser leur rapport au religieux, après avoir vu fondamentalement remis en question une manière de

¹² Au sujet du concile de Trente, la référence reste Hubert Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient*, 4 vol., Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1949-1975. Au sujet des vicissitudes politiques qui marquèrent l'organisation du concile, voir le t. 1 : *Der Kampf um das Konzil*, 1949. Pour un résumé, cf. Alain Tallon, *Le concile de Trente*, Paris, Éditions du Cerf, 2000.

¹³ Cf. au sujet de l'état de la recherche à ce sujet André Holenstein, « Reformation und Konfessionalisierung in der Geschichtsforschung der Deutschschweiz », *Archiv für Reformationsgeschichte*, n° 100, 2009, p. 65-87 ; Olaf Mörke, *Die Reformation. Voraussetzungen und Durchsetzung*, Munich, Oldenbourg, 2005 (EDG 74), l'état de la recherche p. 67-139 ; Hans-Jürgen Goertz, « Eine "bewegte" Epoche. Heterogenität reformatorischer Bewegungen », *Zwingliana*, n° 19, vol. 2, 1993, p. 103-125 ; Berndt Hamm, Bernd Moeller et Dorothea Wendenbourg, *Reformationstheorien. Ein kirchenhistorischer Disput über Einheit und Vielfalt der Reformation*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1995.

vivre sa foi que personne, jusque-là, ne percevait autrement que comme une évidence, ce qui lui avait donné sa force.

Certes, en Suisse comme dans l'Empire, certains États, tels la ville de Lucerne ou les cantons centraux de Schwyz et Unterwalden, rejetèrent immédiatement les réformes prônées par Zwingli et Luther – rares étaient alors ceux qui faisaient la différence entre les deux hommes et leurs idées – et traquèrent sans merci les réformateurs sur leurs terres, mais dans de nombreuses localités, les réactions furent semble-t-il étonnamment hésitantes¹⁴. Or, on comprend mieux la pondération des magistrats si l'on tient compte de ce que pouvait signifier ce bouleversement de la *doxa* chrétienne lorsqu'il entraînait en résonance avec des intérêts sectoriels plus politiques, et si l'on garde à l'esprit que ceux qui ne pouvaient se revendiquer professionnels du salut – bourgmestres, conseillers et autres officiers – pensaient parfois découvrir dans la nouvelle foi non seulement une réponse à leur conception de la vie dans l'ici-bas, mais aussi une réponse à leur exigence de salut pour eux-mêmes et pour leur communauté, ainsi que les outils pour s'acquitter du devoir de salut que leur imposait leur charge. Sans doute faut-il lire à l'aune de cette réalité la prudence observable dans les villes comme Zurich et Berne ou dans le territoire des Grisons et qui pourrait, à première vue, apparaître comme de la pusillanimité.

Les premiers *Predigtmandate*, ces édits que les magistrats promulguèrent en réponse aux exigences des partisans des idées nouvelles, sont un bon exemple de l'avance prudente des magistrats. Ainsi, dès 1520, le magistrat zurichois imposa à tous les clercs prêchant sur le territoire de la cité et ses possessions la prédication fondée sur les seules Évangiles¹⁵. Une victoire pour Zwingli, semblait-il, puisque le réformateur avait, dès sa prise de fonctions au *Grossmünster* en janvier 1519, abandonné le cycle du sanctoral et du temporal pour la *lectio continua* du Nouveau Testament et ne devait dès lors plus prêcher que sur la base du texte biblique¹⁶. Situation semblable à Berne quelques années plus tard, lorsque le conseil émit, le 15 juin 1523, l'édit *Viti et Modesti* enjoignant les

¹⁴ Un panorama récent de la Réforme helvétique chez Bruce Gordon, *The Swiss Reformation*, Manchester, University Press, 2002, ici p. 46-118.

¹⁵ Peter H. Huber, *Annahme und Durchführung der Reformation auf der Zürcher Landschaft in den Jahren 1519 bis 1530*, Zurich, Juris-Verlag, 1972, p. 23.

¹⁶ Gottfried W. Locher, *Die zwinglische Reformation im Rahmen der europäischen Kirchengeschichte*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1979, p. 83 sq.

prêtres à ne pas recourir à d'autres sources que la Bible dans leurs prêches¹⁷. Or, une lecture attentive de ces textes, récurrents dans les cités et les territoires confrontés au succès de la nouvelle foi et qui ne firent pas le choix d'une répression immédiate, montre qu'il s'agissait alors bien moins de se ranger du côté des réformateurs que de préserver la paix de la communauté. Ces édits rappelaient avant tout la nécessité de mettre fin aux troubles suscités par les affrontements parfois violents entre partisans et adversaires des idées nouvelles et délétères pour le vivre-ensemble. Ils interdisaient aux uns et aux autres de se laisser aller aux invectives et aux calomnies, et dans le cas de Berne, condamnaient autant le recours des prédicateurs à des écrits catholiques qu'aux ouvrages de Luther¹⁸. Leur finalité n'était donc pas d'imposer la Réforme, mais bien de prévenir une dislocation de l'unité du corps civique qui se faisait de plus en plus menaçante. Berne est un bon exemple de cette politique : les conseils y légiférèrent dans un permanent souci de maintien de la paix : le mandat de juin 1523 fut suivi de quatre autres édits les 22 novembre 1524, 7 avril 1525, 4 mai 1526 et 27 mai 1527¹⁹, dont le contenu variait selon les rapports de force en présence dans les conseils, oscillant entre réaffirmation de la fidélité municipale à la foi catholique et concessions au parti réformé de plus en plus puissant, notamment au sein des corporations de métiers²⁰.

Le danger était peut-être d'autant plus grand que les magistrats, alors qu'ils tentaient de contenir les débordements entraînés par les tensions religieuses et de protéger leurs sujets, n'avaient pour certains d'entre eux pas encore arrêté leur position à propos de la religion. Dans les territoires de la Confédération, cette apparente indécision découlait directement de la structure politique des États : alors qu'un prince d'Empire tel que Frédéric de Saxe, soutien de la première heure de Luther, pouvait décider unilatéralement de soutenir le professeur rebelle de son université, et que malgré l'existence de la Diète d'Empire et la nécessité de composer avec les *Stände*, Charles Quint était théoriquement en droit d'imposer à l'Empire sa décision de rester fidèle à l'Église romaine, la situation était très différente dans les cantons helvétiques, où le souverain ne pouvait

¹⁷ Édit connu sous le nom de *Viti et Modesti*, et qui sera suivi de quatre autres mandats avant l'adoption de la Réforme par Berne en 1528. Cf. *Aktensammlung Bern*, n° 249, p. 65-68.

¹⁸ *Aktensammlung Bern*, n° 249, p. 66.

¹⁹ *Aktensammlung Bern*, n° 510, p. 155 sq. ; n° 610, p. 190-195 ; n° 882, p. 307 ; n° 1221, p. 435 sq.

²⁰ Dan L. Hendricks, *The Bern Reformation of 1528. The Preacher's Vision, the People's Work, an Occasion of State*, thèse de doctorat, Durham, Duke University, 1977, p. 87 sq.

être que collectif, s'incarnant dans les *Landsgemeinden* ou les conseils de ville²¹. Or, au sein de ces instances de décision collective, les réformateurs pouvaient trouver des appuis sans pour autant obtenir l'unanimité en faveur de leurs thèses ou même une majorité leur laissant espérer l'adoption de leurs idées. C'était là un défi supplémentaire à la préservation de l'unité religieuse, puisque l'instance en charge de veiller à la cohésion de la communauté pouvait elle-même être traversée par des lignes de fracture confessionnelle. Si chacun restait attaché à la préservation de l'unité, la rapidité et l'ampleur de la diffusion des idées réformées, non seulement dans le clergé, mais aussi au sein des cercles dirigeants, obligeait d'abord à se mettre d'accord sur ce que devait être cette unité et sous quelles auspices la légitimer.

De manière tout à fait significative émergea alors, au sein de ces institutions gouvernementales habituées à la prise de décision collective, une distinction entre unité religieuse de la communauté et unité de la Chrétienté. La seconde devait s'avérer, au cours du XVI^e siècle, un idéal de plus en plus inaccessible, même si les uns et les autres refusèrent longtemps d'abandonner l'espoir de voir restauré cette unité chrétienne englobante et inclusive que la Réforme avait brisée. Dans l'immédiat, les magistrats s'attachèrent donc à recréer l'unité religieuse de la cité, et donc à sauver, faut de mieux, la communauté dont ils avaient la charge. Mais là aussi, l'exercice restait difficile en raison de la persistance, réelle ou probable, d'opposants au changement, qui empêchait que la communauté ne se rallie de manière unanime à la nouvelle foi. Tout se passe comme si les magistrats s'étaient alors appuyés sur une règle essentielle de la prise de décision au sein des conseils, voulant que le choix de la majorité, une fois la procédure close, devienne celui de tous²². L'unanimité, bien que souhaitable, n'était en effet pas nécessaire tant qu'existaient des procédures permettant à la minorité de se rallier au choix qui recueillait la plus grande part des suffrages, et ce n'est pas pour rien que les

²¹ Sur les structures politiques de la Confédération, cf. Andreas Würgler, *Die Tagsatzung der Eidgenossen. Politik, Kommunikation und Symbolik einer repräsentativen Institution im europäischen Kontext (1470-1798)*, Epfendorf, Bibliotheca Academica Verlag, 2013 ; Bernhard Stettler, *Die Eidgenossenschaft im 15. Jahrhundert. Die Suche nach einem gemeinsamen Nenner*, Zurich, M. Widmer-Dean, 2004 ; Roger Sablonier, « The Swiss Confederation », in Christopher Allmand (dir.), *New Cambridge Medieval History*, vol. 7, Cambridge, University Press, 1998, p. 645-670 ; Hans Berner, Ulrich Gäbler et Hans R. Guggisberg, « Schweiz », in Anton Schindling et Walther Ziegler (dir.), *Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und der Konfessionalisierung*, t. 7 : *Land und Konfession 1500-1600*, Münster, Aschendorff, 1997, p. 278-323 et Wilhelm Oechsli, « Orte und Zugewandte, eine Studie zur Geschichte des schweizerischen Bundesrechtes », *Jahrbuch für schweizerische Geschichte*, n° XIII, 1888, p. 1-497.

²² Olivier Christin, *Vox Populi...*, op. cit., p. 41-46. Sur l'histoire du principe majoritaire, cf. aussi Egon Flaig, *Die Mehrheitsentscheidung. Entstehung und kulturelle Dynamik*, Paderborn, F. Schöningh, 2013.

positions minoritaires ne sont jamais mentionnées dans les actes : celles-ci devaient ne jamais avoir existé une fois une décision arrêtée. Les conseils des cités helvétiques appliquèrent ce principe à la question religieuse, considérant que le principe majoritaire pouvait s'appliquer en matière de *causa fidei* à l'intérieur de la commune – ce qui ne les empêcha pas d'en rejeter systématiquement le principe au niveau confédéral²³. La conséquence directe fut cependant que l'unité religieuse imposée à la cité par le vote d'une majorité était désormais exclusive : la minorité qui refusait de se rallier au plus grand nombre et donc de se rallier à la forme d'unité sanctionnée par le vote se voyait exclue de fait, et bientôt de droit, de la communauté civique. En 1531, Heinrich Bullinger dut ainsi quitter Bremgarten, où la messe avait été réintroduite et la foi réformée interdite après la deuxième guerre de Kappel, pour se réfugier à Zurich, et nombreux furent ceux que leur convictions religieuses forcèrent à quitter leur ville ou leur village²⁴. Malgré toutes les promesses d'œuvrer à la restauration de l'unité de la foi, l'unité qui découlait des efforts du magistrat restait, par essence, partielle et fragmentaire.

Zwingli et les autres réformateurs étaient sans doute conscients de ces problèmes, mais surent aussi en jouer pour imposer leurs vues. Non sans arrière-pensée, ils se firent les chantres de l'unité et en profitèrent pour présenter leur théologie comme la seule garantissant une unité véritable et agréable à Dieu – ils ne manquaient d'ailleurs pas de souligner qu'à terme, ils entendaient retrouver l'unité inclusive perdue, qui réunirait à nouveau toute la Chrétienté. Pour donner plus de force à son propos, Zwingli ne manquait en outre pas de déplorer, tant dans ses écrits que dans ses interventions dans les disputes auxquelles il participa, le danger que le désaccord sur la foi faisait courir à la cité. Mais il fut loin d'être le seul à user d'une telle stratégie. Convoqué devant le gouvernement des Ligues grisonnes en décembre 1524, le réformateur de Coire Johannes Comander²⁵, accusé par le vicaire général Speiser de semer le trouble et de

²³ Cf. Ferdinand Elsener, « Das Majoritätsprinzip in konfessionellen Angelegenheiten und die Religionsverträge der Schweizerischen Eidgenossenschaft vom 16. bis 18. Jahrhundert », *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung*, n° 55, 1969, p. 238-281 ; Olivier Christin, *Vox populi...*, *op. cit.*, p. 144-160.

²⁴ Fritz Büsser, *Heinrich Bullinger. Leben, Werk und Wirkung*, Zurich, TVZ, vol. 1, 2004, p. 67. Cf. aussi au sujet de l'émigration les récents travaux dans Joachim Bahlcke (dir.), *Glaubensflüchtlinge. Ursachen, Formen und Auswirkungen frühneuzeitlicher Konfessionsmigration in Europa*, Berlin, LIT, 2008.

²⁵ Johann Dorfmann, dit Comander (1485-1557), ami de Zwingli, rencontré lors de ses études à l'université de Bâle. Curé de Saint-Martin de Coire depuis 1522 et chef de file des réformateurs grisons. Cf. *infra*, V.1, p. 257, note 27.

répandre l'hérésie, se présenta lui aussi comme un homme de paix, attaché à l'unité²⁶. Se poser en défenseurs de l'unité permettait aux réformateurs de montrer que pour eux le salut de leurs ouailles n'était pas un vain mot, et qu'ils partageaient le souci des magistrats de préserver la cohésion de la communauté. C'était aussi une manière de quitter les marges de la société, auxquelles leurs positions hétérodoxes auraient dû les condamner et vers lesquelles ils risquaient à tout moment d'être rejetés faute de soutiens officiels, et de s'affirmer comme des acteurs légitimes, justement parce qu'ils soulignaient ainsi leur dévouement au bien commun. Proposer la dispute devenait alors une preuve de leur désir de se mettre au service de leur cité, et la conférence s'en voyait transfigurée en réponse au défi de l'unité, ses initiateurs n'hésitant pas à la mettre en scène comme une sorte de manœuvre de la dernière chance en vue de la réconciliation. Toutefois, si plusieurs magistrats furent sensibles à ces arguments, les réformateurs ne virent pas toujours leurs efforts couronnés de succès ; à Soleure, par exemple, malgré la pression exercée par les partisans de la nouvelle foi et leurs alliés bernois au sein de la cité, le magistrat parvint à repousser une dispute maintes fois réclamée et même décidée par l'assemblée communale²⁷. Détail qui a son importance, le magistrat soleurois avança la nécessité de préserver la paix de la cité pour justifier sa décision de ne finalement pas procéder à la dispute²⁸.

Dans ce jeu complexe, les clercs réformateurs bénéficiaient cependant d'un avantage précieux car, contrairement aux magistrats, ils savaient – du moins pour ceux qui, à l'image de Zwingli à Zurich, menaient le combat en première ligne et forgeaient les contours d'une théologie inédite – à quoi devait ressembler la nouvelle unité qu'ils appelaient de leurs vœux. Ils ne connaissaient pas les hésitations des laïcs en charge de la cité. Car si ces derniers étaient conscients de la nécessité d'assurer à la communauté les conditions du salut et craignaient les effets de la discorde, ils ne disposaient pas des

²⁶ Cf. Sebastian Hofmeister, *Acta und Handlung des Gesprächs so von alle Priesteren der Tryen Pündten im M.D.XXVI. Jar, uff Montag und Zynstag nach der heyligen III Künigentag zu Inlantz im Grawen Pündt, uss Ansehung der Pundtsherren geschehen, durch Sebastianum Hofmeyster von Schaffhusen verzeychnet*, [Zurich, C. Froschauer, 1526] (rééd. Coire, H. Fiebig, 1904 ; désormais *Actes Illanz*) ; voir le passage où Hofmeister relate la convocation de Comander, fol. A iiiii^{ro}.

²⁷ Sur Soleure, Bruno Amiet et Hans Sigrist (dir.), *Solothurnische Geschichte*, t. 2 : *Stadt und Kanton Solothurn von der Reformation bis zum Höhepunkt des patrizischen Regimes*, Soleure, Kantonale Druck-sachenverwaltung, 1952, p. 7-45.

²⁸ À propos de la dispute de Soleure, cf. *Aktensammlung zur Schweizerischen Reformationsgeschichte*, éd. par Johann Strickler, t. 2, n° 1828, 1834, 1843, 1859, 1865, t. 3, n° 461 et t. 5, n° 184-185 ; EA IV 1a, n° 268, p. 538 ; Markus Angst, « Warum Solothurn nicht reformiert wurde », *Solothurnische Geschichte*, n° 56, 1983, p. 24 sq. ; Hans Haefliger, *Solothurn in der Reformation*, Soleure, Gassmann, 1945, p. 64-82.

compétences théologiques nécessaires pour participer activement aux réflexions sur une ecclésiologie refondée, et furent contraints de recourir à l'expertise de « professionnels », qui n'étaient autres que ces clercs réformateurs rompus à l'exercice de la discussion théologique. Or, on le verra, le discours des réformateurs recoupait les aspirations des responsables de la cité sur plusieurs questions clés, ce qui facilita le développement, chez les conseillers et les officiers de la cité, d'une réflexion neuve sur la religion et sur le rôle du temporel dans les affaires spirituelles. Dans les cités où eurent lieu les disputes, les clercs réformateurs étaient ainsi parvenus à tisser, au fil des mois, des liens étroits avec des groupes influents au sein des conseils, dont certains membres furent alors convaincus par la justesse de leur combat. Zwingli et les clercs qui le suivaient s'efforcèrent donc d'imposer, par un patient travail, leur vision de la communauté du salut et de la faire adopter par une majorité des membres des conseils. Au sein de ces assemblées civiques en lesquelles la cité reconnaissait ses représentants, le vote serait en mesure de faire triompher les idées nouvelles puisque la majorité suffisait à la prise de décision, même pour les affaires religieuses²⁹.

Il n'est donc pas étonnant de retrouver l'unité au premier rang des justifications de la dispute, et l'importance de cet idéal conduisit les organisateurs à toujours placer sous le signe de la ré-union une entreprise qui allait en réalité entériner la rupture avec l'ordre ancien et élargir la fracture religieuse. Les édits annonçant la tenue de la rencontre, les convocations adressées au clergé et les discours d'ouverture mettaient systématiquement la sauvegarde de l'unité de la foi en avant, soulignant son rôle dans la restauration de la paix dans la communauté, mais aussi pour la préservation du salut des âmes. Dès la dispute organisée à Zurich en janvier 1523, l'unité fut au cœur des raisons avancées pour justifier une expérience encore inédite. Le magistrat y recourut dès la publication, le 3 janvier, de l'édit rendant publique la décision d'ouvrir à Zwingli un forum où exposer et justifier ses positions théologiques et ecclésiologiques face à ses adversaires et de mettre à l'épreuve non seulement les idées nouvelles, mais aussi – et peut-être surtout – les critiques formulées envers le prédicateur par ses détracteurs³⁰. La discorde née de lectures antagonistes de la foi, qui se traduisait par des insultes et calomnies, et mettait en péril l'ordre public, justifiait ainsi l'organisation de la dispute, comme le montrent les attendus du 3 janvier 1523 :

²⁹ Olivier Christin, *Vox populi...*, *op. cit.*, p. 41.

³⁰ *Aktensammlung Zurich*, n° 318, p. 111 sq. et Z I, n° 17ii, p. 466-468.

*« Als dann ietz ein guotte zytt har vil tzwittracht unnd tzweyung sich erhept tzwüscent denen, so an der kanzel das gotswortt dem gemeinen mentschen verkundent, ettlich vermeinend, das euangelium trüwlich unnd gantz gepredigett haben, andre scheltens, als ob sy nit geschickt unnd formlich handlent unnd dargegen ouch die andern widerumb die als irseyer, ferfuerer unnd ettwan ketzer nennent... »*³¹

Et d'enchaîner sur la décision prise en conséquence, « *im aller besten unnd voruß umb gottes eer, fryden unnd einickeitt willen* »³², de convoquer l'ensemble des clercs du territoire pour déterminer l'orthodoxie des thèses zwingliennes. Les mêmes paroles, à quelques détails près, se retrouvent dans l'édit de clôture de la dispute, daté du 29 janvier :

*« Als dann ietz verschinen jars unnd bißhar vil tzwittracht unnd tzweyung sich erhept tzwüschen denen, so an der kanzel das gotzwortt dem gmeinen menschen verkündt, ettlich vermeint das euangelium trüwlich gepredigett haben, andre habents geschulten, als ob sy nit geschickt oder formlich gehandlott unnd dargegen ouch die andern wydrumb die als ferfuerer unnd ettwann ketzer genempt, die aber allweg mit göttlicher geschriff einem ieden des begerenden bescheid ze geben sich erbotten etc. »*³³

La volonté de parer au spectre de la discorde et de protéger la communauté dans son unité se retrouve aussi dans le discours d'ouverture du bourgmestre Marcus Röist³⁴, dont on a pu noter le rôle éminent dans l'organisation, mais aussi la conduite des deux disputes zurichoises de l'année 1523³⁵. En janvier, Röist indiqua ainsi que la réponse favorable à la demande de Zwingli de pouvoir justifier publiquement ses positions résultait de la volonté de mettre fin au désordre³⁶. Et Röist d'insister à nouveau sur ce

³¹ Z I, n° 17ii, p. 466 : « Attendu que cela fait maintenant un long moment que grande discorde et division se sont élevées entre ceux qui, en chaire, prêchent la parole de Dieu à l'homme du commun ; attendu que certains pensent avoir prêché l'Évangile fidèlement et sans omission et que d'autres leur reprochent de ne pas avoir agi de bonne façon et correctement ; attendu que les premiers accusent aussi les seconds d'être des menteurs, des séducteurs et même des hérétiques... ». Toutes les traductions sont de ma main.

³² Z I, n° 17ii, p. 467 : « pour le meilleur et avant tout pour l'honneur de Dieu et pour la préservation de la paix et de l'unité ».

³³ Z I, n° 17iii, p. 469 : « Attendu qu'au cours de l'année passée et jusqu'à aujourd'hui, grande discorde et division se sont élevées entre ceux qui, en chaire, prêchent la parole de Dieu à l'homme du commun ; attendu que certains pensent avoir prêché fidèlement l'Évangile et que d'autres leur reprochent de ne pas avoir agi de bonne façon et correctement ; attendu que les premiers accusent aussi les seconds d'être des séducteurs et même des hérétiques, et qu'ils se sont proposés de donner raison de leurs thèses à ceux qui le désiraient au moyen de l'Écriture sainte, etc. »

³⁴ Z I, n° 18, p. 483 sq.

³⁵ Sur les enjeux de la composition du bureau, cf. *infra*, V.4, p. 286-293.

³⁶ « *groß unruow und zwytracht abzustellen* » : Z I, n° 18, p. 484.

point lors de la conférence du mois d'octobre, cette fois en rappelant le lien indissoluble entre unité chrétienne et paix durable :

« Hiermit, diewyl sich nun der zanck lang erhept, so hand min herren zuo guoter christenlicher einhelligkeit und vestem fryden die iren bschryben, ouch die frömbden, damit sich nieman klage sömlichs hinderruck gehandelt sin. »³⁷

Zwingli et ses partisans sortirent renforcés de cette première dispute, sans toutefois obtenir que le magistrat fît siennes les thèses réformées et les appliquât immédiatement. Il est probable qu'une certaine prudence guida alors le conseil : les contours de la foi zwinglienne, pour beaucoup, restaient encore flous et sans doute la majorité favorable au réformateur au sein des conseils était-elle encore trop faible pour permettre une révolution immédiate³⁸. Le magistrat de Zurich opta donc pour une politique des petits pas, et même après la deuxième dispute, préféra miser sur une conversion spontanée des clercs plutôt que sur une imposition forcée de la nouvelle foi³⁹. Ce refus de contraindre au changement immédiat, de procéder à une révolution religieuse, ne doit, par conséquent, pas être lu comme une manifestation de pusillanimité de la part d'un magistrat qui, effrayé par le potentiel révolutionnaire des arguments zwingliens, aurait finalement décidé de ne pas aller jusqu'au bout de son projet.

Accorder une reconnaissance officielle aux réformateurs et leur donner le statut d'interlocuteurs sans imposer immédiatement l'ensemble de leurs préceptes à la société était alors la solution la moins risquée et la plus pragmatique pour préserver l'unité et ainsi éviter les débordements à Zurich. Instaurer unilatéralement la nouvelle foi aurait pu déclencher une flambée de violence difficilement contrôlable et faire définitivement éclater la communauté, même si l'option attentiste du compromis mettait à mal, dans

³⁷ Z II, n° 28, p. 676 : « Ainsi, comme la querelle a commencé depuis longtemps, messieurs [de Zurich] ont convoqué [à une dispute], pour préserver la bonne unanimité chrétienne et la paix solide, leurs sujets ainsi que les étrangers, afin que personne ne se plaigne d'avoir été trompé. »

³⁸ Cf. Theodor Pestalozzi, *Die Gegner Zwinglis am Grossmünsterstift in Zürich. Die katholische Opposition gegen Zwingli in Stadt und Landschaft Zürich 1519-1531*, Zurich, Leemann, 1918. Le Grand Conseil, acquis à la Réforme, ne prit le contrôle des affaires religieuses qu'en janvier 1524 : Peter Kamber, *Reformation als bäuerliche Revolution. Bildersturm, Klosterbesetzungen und Kampf gegen die Leibeigenschaft in Zürich zur Zeit der Reformation (1522-1525)*, Zurich, Chronos, 2010, p. 281 et il fallut attendre 1528 pour que les adversaires de la Réforme perdent toute influence au sein des conseils : Anton Largiadèr, *Geschichte von Stadt und Landschaft Zürich*, Zurich, E. Rentsch, 1945, vol. 1, p. 335. La *Landschaft* se rallia majoritairement à la Réforme et à Zwingli en 1525 : Peter H. Huber, *Annahme und Durchführung...*, op. cit., p. 156.

³⁹ Z II, n° 28, p. 801-803 ; Bernd Moeller, *Zwinglis Disputationen. Studien zur Kirchengründung in den Städten der frühen Reformation*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2011, p. 20.

l'immédiat, la conception sacrée et sacralisante de l'unité de la *Gemeinde* et faisait passer la préservation ou la restauration de l'unité par l'abandon de l'unanimité ; un coût que le magistrat zurichois et ses homologues bernois, bâlois ou genevois devaient ultérieurement accepter, puisque ce fut la condition à laquelle ils purent soumettre le choix de religion au vote des conseils. Par ailleurs, en 1523, le magistrat zurichois ne pouvait complètement ignorer le fait qu'aucun autre canton suisse ne semblait alors prêt à suivre le chemin que Zurich s'apprêtait à emprunter et qu'il risquait de se retrouver complètement isolé – ce qui ne manqua pas d'arriver une fois que Zurich eut fait retirer les images de dévotion des églises en juin 1524 et aboli la messe en avril 1525⁴⁰. Enfin, en ce mois de janvier 1523, éviter de rompre avec Rome semblait encore possible à certains, et ceci malgré l'excommunication de Luther par le pape en 1521. Zwingli lui-même, dans un premier temps, ne désespérait pas de voir l'Église se rallier à ses positions, ce dont témoignent ses appels à l'évêque Hughues de Hohenlandenberg au cours de l'année 1522⁴¹. Cette même année, le magistrat lui-même avait d'ailleurs proposé à l'évêque de Constance de mener de concert les réformes jugées nécessaires, comme le rappelle encore l'édit de clôture de la première dispute, où transparaît le regret que cette proposition fût restée lettre morte⁴².

Quelques années plus tard, et alors que les réformateurs – malgré de sérieux revers, dont le moindre ne fut pas la dispute de Baden – avaient considérablement renforcé leur position au sein de Confédération, c'est à Berne que l'unité devint une nouvelle fois l'enjeu central d'une dispute. Berne, qui avait connu depuis plusieurs années des tensions comparables à celles observables à Zurich et avait tenté de les réguler au moyen de plusieurs mandats visant à organiser un *modus vivendi* entre les partisans et les adversaires de la nouvelle fois, vit les conseils prendre à l'automne 1527 la décision d'organiser une conférence de religion. Pour justifier cette décision, l'idéal de l'unité, qu'il importait de restaurer afin d'assurer la survie de la communauté, fut à nouveau mis en avant :

⁴⁰ *Aktensammlung Zürich*, n° 543, p. 233 sqq. pour les images, n° 684, p. 306, pour la messe. Sur l'isolation de Zurich, Bruce Gordon, *The Swiss Reformation...*, *op. cit.*, p. 86-145.

⁴¹ Ainsi la *Supplicatio ad Hugonem episcopum Constantiensem*, Z I, n° 11, p. 197-208.

⁴² Z I, n° 17iii, p. 469-470. Voir aussi Heinrich Bullinger, *Reformationsgeschichte*, éd. critique de J.J. Hottinger, Zurich, Nova-Buchhandlung, 1984, t. 1, p. 71, qui relate la proposition du magistrat à l'évêché d'organiser une réunion commune pour traiter des questions religieuses.

« Wiewol wir hievor zuo mermalen vil und mancherley Mandaten, von wegen der zwyspaltung des gloubens, haben lassen uszgon, der hoffnung und zuoversicht, solichs soelte und wurde zuo frid, ruow und christenlicher einigkeit gedienen. Daz aber biszher nit so vil frucht bracht, dann daz für und für zwytraecht, miszhaell, widerwertig meinung, unglych verstaend uszgebrochen [...] Das alles zerrüttung bruederlicher liebe und christenlicher eynigkeit gebirt »,

lit-on dans le mandat du 17 novembre 1527 comme argument principal en faveur de la dispute⁴³. La restauration de l'unité religieuse, condition de la sauvegarde de l'unité de la communauté bernoise et de la préservation de la paix, revient à plusieurs reprises dans les actes officiels émis depuis la promulgation du premier mandat du conseil au sujet de la prédication jusqu'aux édits de réformation issus de la dispute. Guérir les blessures infligées par la dissension religieuse était donc aussi une priorité du magistrat bernois, et la dispute le moyen d'y parvenir. Habilement, les réformateurs locaux reprirent à leur compte ce désir d'unité, inscrivant ainsi leur action au service de la cité sous le signe du bien commun. Franz Kolb, à qui revint l'honneur de prendre en premier la parole lors de la dispute, témoignait ainsi de son espoir de voir l'assemblée devant laquelle il parlait mettre fin à la discorde :

« Gnad und frid vonn Gott dem vatter unnd unserem Herren Jesu Christo, amen. Ir usserwelten menner und brueder in Christo. Wiewol es sich in aller welt in mancherley val ansechen laszt, dass Gott vast übel über uns erzürnt sey, so bewyszt er unns doch besonder grosse gnad, wellicher wir im nit gnuog moegend danckbar sin, in dem der jetz alle welt bewegt zuo fragen nach der warheit und sich bekümben der irrthumb. Darumb on allen zweyffel nit on besondre würckung des heyligen geysts unser fürsichtigen wysen und gnedigen herren rhaet und burger diser loblichen statt Bernn bewegt sind [dieses Gespräch zu führen], sich gewüsser warheyt von üch zuo erkunden, damit mengklich allenthalb zuo ruowen in iren gewüssen gegen Gott und zuo guotem friden under einander kommen moechtind. »⁴⁴

⁴³ *Actes Berne*, fol. A ii^{ro}-v^o : « Nous avons ainsi édicté plusieurs mandats au sujet de la division de la foi, dans l'espoir et la certitude que cela servirait la paix, le calme et l'unité chrétienne. Jusqu'à présent, cela n'a cependant guère porté de fruits, car la discorde, les paroles mauvaises, les opinions contraires et les avis divergents ont sans cesse prospéré [...]. Et de cela naît la destruction de l'amitié fraternelle et de l'unité chrétienne. »

⁴⁴ *Actes Berne*, fol. I^{vo}-II^{ro} : « Que la grâce et la paix de Dieu le Père et de notre Seigneur Jésus Christ soit sur nous, amen. Ô vous, hommes élus et frères en Christ. Bien qu'il soit manifeste que dans le monde entier et en de nombreuses occasions Dieu ait été fort courroucé par nous, il fait cependant preuve envers nous d'une très grande miséricorde, pour laquelle nous ne saurons jamais assez le remercier : Il conduit aujourd'hui le monde entier à chercher la vérité et à se préoccuper des erreurs. Ainsi, sans aucun doute grâce à l'intervention particulière de l'Esprit saint, nos prévoyants, sages et nobles sieurs conseillers et bourgeois de la louable cité de Berne [ont décidé de tenir cette dispute] afin de s'enquérir auprès de vous de la vérité vraie, et ceci afin que tous trouvent la tranquillité en leur esprit face à Dieu et retrouvent entre eux la bonne paix. »

Différence notable par rapport à Zurich, le magistrat se montra ici déterminé, une fois la dispute achevée, à transposer immédiatement dans la législation la victoire des idées nouvelles. À Berne, le parti réformé était bien plus sûr de sa force que celui de Zurich en 1523, et jugea le moment venu de procéder sans attendre au choix de religion. Les partisans de la Réforme étaient alors clairement majoritaires au sein des conseils, ils savaient qu'ils pourraient l'emporter si l'adoption des réformes faisait l'objet d'un vote. Ils passèrent donc outre les exhortations des autres cantons, qui pressaient Berne de ne pas aggraver la division religieuse au sein de la Confédération⁴⁵. Dès le lendemain de la clôture de la dispute, les conseils décidèrent l'abolition immédiate de la messe et des images et promulguèrent l'édit de réformation⁴⁶.

La restauration de l'unité se fit donc sans ambiguïté aucune sous le signe de la Réformation et par le rejet de fait des partisans de l'ancienne foi dans l'hérésie. Il n'était pas rare que les vaincus fussent contraints de vider la place s'ils refusaient de se plier aux règles nouvelles ; la dispute avait fait passer celles-ci de propositions formulées par de simples mortels au statut de vérités révélées par l'inspiration divine descendue sur l'assemblée chrétienne et transformées en choix de tous par l'opération du vote, et il n'était alors plus possible de s'y opposer. Berne imposa ensuite sans ménagement le respect du *Reformationsmandat* de février 1528 dans ses possessions, malgré de fortes résistances, notamment dans certaines localités de l'Oberland restées très attachées à l'ancienne foi⁴⁷. Quelques années plus tard, en 1536, les Bernois eurent une nouvelle fois recours à la dispute pour imposer au Pays de Vaud tout juste conquis l'adoption de la Réforme : à l'issue de la conférence de Lausanne, menée par Guillaume Farel et Pierre Viret qui, soutenus par des émissaires bernois, remportèrent la victoire face à des adversaires il est vrai peu pugnaces, les édits de réformation des 19 octobre et 24 décembre 1536 ne laissèrent guère de choix aux populations vaudoises, contraintes de se plier à une législation religieuse inspirée par les dix thèses débattues au cours de la

⁴⁵ *Aktensammlung Bern*, n° 1411, p. 543-547 pour l'exhortation des cantons catholiques et n° 1424, p. 552-556, pour la réponse de Berne.

⁴⁶ *Aktensammlung Bern*, n° 1487, p. 610 sq. Texte du *Reformationsmandat* dans *Les sources du droit suisse* = SDS BE I/6/1, n° 17d, p. 339-346.

⁴⁷ André Holenstein, « Die gewaltsame Durchsetzung der Reformation im Berner Oberland 1528 », in *Id. (dir.), Berns mächtige Zeit*, Berne, Stämpfli, 2006, p. 164-168 ; Hermann Specker, *Die Reformationswirren im Berner Oberland 1528. Ihre Geschichte und ihre Folgen*, Fribourg, Paulusdruckerei, 1951.

dispute⁴⁸. Dans le cas bernois, c'était sans conteste l'unité clivante et exclusive qui s'imposait en réalité à la communauté.

Mais entre prudence attentiste et contrainte immédiate, une troisième voie a peut-être existé, comme en témoigne l'exemple des Grisons, pays allié de la Confédération depuis 1498⁴⁹. Si l'unité religieuse y figurait sans aucun doute au nombre des préoccupations des magistrats, son interprétation se fit ici dans le cadre très particulier des Liges grisonnes, dont le fonctionnement décentralisé interdisait l'imposition d'un choix unilatéral à l'ensemble du territoire. En effet, si dans les cas de Zurich et de Berne, les conseils avaient autorité sur leur ville ainsi que sur les territoires sujets qui en dépendaient, le *Bundestag* – assemblée fonctionnant sur un modèle proche de la Diète fédérale et comme elle sans véritable moyen de contraindre ses membres à respecter les décisions de la majorité – ne pouvait imposer son choix aux 48 communes souveraines composant le *Freistaat der Drei Bünden*⁵⁰. En cas de vote des communes, chacune conservait d'ailleurs le droit de rejeter une décision qui ne lui convenait pas, sans que les autres ne puissent la contraindre à se soumettre à la majorité⁵¹. Rétablir l'unité consistait dans ce cas moins à restaurer l'unité religieuse, dont on espérait cependant le retour, qu'à préserver l'unité politique fondée sur des alliances parfois fragiles. Ce n'est donc qu'un paradoxe apparent si la dispute organisée en janvier 1526 à Ilanz, siège de la Ligue grise⁵², ne déboucha ni sur l'adoption, ni sur le rejet des positions réformées,

⁴⁸ Le texte des édits de réformation dans *Les sources du droit suisses* = SDS VD C 1, p. 13-14 et 14-20. Sur la dispute de Lausanne, cf. Fabrice Flückiger, « Annexion, conversion, légitimation. La dispute de Lausanne et l'introduction de la Réforme en Pays de Vaud (1536) », *Revue historique vaudoise*, n° 119, 2011, p. 59-74 ; Éric Junod (dir.), *La Dispute de Lausanne (1536). La théologie réformée après Zwingli et avant Calvin*, Lausanne, Bibliothèque historique vaudoise, 1988.

⁴⁹ Sur l'histoire de la Réforme dans les Grisons : Ulrich Pfister, *Konfessionskirchen, Glaubenspraxis und Konflikt in Graubünden*, Würzburg, Ergon Verlag, 2012, surtout les p. 73-128 ; Martin Bundi, *Gewissensfreiheit und Inquisition im rätschen Alpenraum. Demokratischer Staat und Gewissensfreiheit von der Proklamation der « Religionsfreiheit » zu den Glaubens- und Hexenverfolgungen im Freistaat der Drei Bünde (16. Jhdt.)*, Berne, Haupt, 2003, p. 21-66 ; Immacolata Saulle-Hippenmeyer, *Nachbarschaft, Pfarrei und Gemeinde 1400-1600*, Coire, Desertina, 1997, p. 273-286. Moins récent mais riche en détails : Emil Camenisch, *Bündnerische Reformationsgeschichte*, Coire, Bischofberger & Hotzenköcherle, 1920.

⁵⁰ Sur le fonctionnement des institutions des Liges grisonnes, cf. Randolph C. Head, *Early modern democracy in the Grisons. Social order and political language in a Swiss mountain canton, 1470-1620*, Cambridge et New York, Cambridge University Press, 1995, en particulier p. 73-134.

⁵¹ Martin Bundi, « Der Entscheid für die Reformation und dessen Umsetzung im Freistaat der Drei Bünde », in Michael Durst (dir.), *Studien zur Geschichte des Bistums Chur (451-2001)*, Fribourg, Universitätsverlag, 2002, p. 83-112.

⁵² Sur la dispute d'Ilanz, cf. Bernd Moeller, *Zwinglis Disputationen...*, op. cit., p. 100-103 ; Thomas Fuchs, *Konfession und Gespräch...*, op. cit., p. 309-319 ; Emil Camenisch, *Das Ilanzer Religionsgespräch (7.-9. Januar 1526)*, Coire, Bischofberger & Hotzenköcherle, 1925 ; Jakob Simonet, « Die Ilanzer Disputation von 1526 », *Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte*, n° 21, 1927, p. 1-6 et

mais sur une simple reconnaissance des réformateurs et de leur droit à prêcher. Mais contrairement à Zurich, qui n'avait pas non plus vu une réformation immédiate suivre la première dispute mais opta cependant pour la Réforme quelques mois plus tard, le *Bundestag* grison ne devait jamais se prononcer sur un choix de religion commun aux ligues.

La dispute d'Ilanz entérinait en fait les options politiques choisies plusieurs années auparavant par les ligues envers l'institution ecclésiastique et systématisées une première fois dans le *Erster Ilanzer Artikelbrief* de 1524⁵³. Or, cinq mois après la conférence, en juin 1526, le *Zweiter Ilanzer Artikelbrief* confirmait que la gestion des affaires religieuses était du ressort des communes souveraines, en accord avec la politique que les ligues défendaient depuis la fin du XV^e siècle en matière de *causa fidei*⁵⁴. Les Ligues laissèrent alors à chaque commune le soin de décider seule de sa foi au moyen d'un « plus », ces scrutins qui devaient se multiplier au cours des années 1530-1540 en vue de déterminer le choix de religion dans plusieurs territoires helvétiques, notamment les bailliages communs⁵⁵. Or, malgré des choix forcément divergents, il ne fut jamais sérieusement question de remettre en cause l'appartenance d'une ou plusieurs communes aux Ligues et, plus étonnant, le droit de pratiquer sa foi et même de payer un prêtre pour venir lire la messe fut concédé à la minorité catholique dès juin 1526⁵⁶. Le cas d'Ilanz rappelle ainsi que la dispute pouvait aussi, dans certains cas, devenir un moyen de dépasser la fracture religieuse en rappelant à ses participants que, malgré leurs divergences au sujet de la foi, ils appartenaient à un même corps civique et partageaient un même souci du bien commun. À cet égard, les Ligues grisonnes parvinrent

103-124. La source principale reste Sebastian Hofmeister, *Acta und Handlung...*, *op. cit.* (= *Actes Ilanz*), rapport rédigé par le réformateur schaffhousois qui avait assisté à une partie de la dispute et se fit raconter la fin des débats par son ami Jakob Salzmann après avoir été exclu de l'assemblée. Mention de la dispute chez le chroniqueur et ami de Vadian Johannes Kessler, *Sabbata*, Saint-Gall, Fehr'sche Buchhandlung, 1902, p. 218-219.

⁵³ Martin Bundi, « Der Entscheid für die Reformation... », *art. cit.*, p. 84-112. Le texte des articles dans *Urkunden zur Verfassungsgeschichte Graubündens*, vol. 2, éd. par Constanze Jecklin (= *Jahresbericht der Historisch-Antiquarischen Gesellschaft von Graubünden*, 1884).

⁵⁴ Cf. le *Zweiter Ilanzer Artikelbrief*: *Urkunden zur Verfassungsgeschichte Graubündens*, *op. cit.*, n° 38, p. 89-95 ; Martin Bundi, « Der Entscheid für die Reformation... », *art. cit.*, p. 90.

⁵⁵ Au sujet des « plus » et de leur fonctionnement, cf. Olivier Christin, « Putting Faith to the Ballot », in Stéphanie Novak et Jon Elster (dir.), *Majority Decisions. Principles and Practices*, Cambridge, University Press, 2014, p. 17-33.

⁵⁶ Ulrich Campell, *Historia raetica* (1582), éd. par Placid Plattner, Bâle, Schneider, 1887-1890 (QSG 8-9), p. 166 et Immacolata Saulle-Hippenmeyer, « Gemeindereformation – Gemeindekonfessionalisierung. Ein Beitrag zur Forschungsdiskussion », in Heinrich Richard Schmidt *et al.* (dir.), *Gemeinde, Reformation und Widerstand*, Tübingen, Bibliotheca Academica Verlag, 1998, p. 266-267.

dès 1526 à faire ce que la Confédération ne put réaliser que plusieurs années plus tard : établir un *modus vivendi* où chaque entité souveraine gardait sa liberté en matière de religion sans que cela ne détruise nécessairement les alliances communes.

Malgré les efforts des initiants, les disputes eurent souvent comme conséquence, pour un temps au moins, l'accroissement de la division. À l'intérieur de ses terres, un magistrat pouvait certes imposer le changement de religion à ses sujets, mais cela ne signifiait pas que, soudain, chacun se rangeait par conviction à l'ordre nouveau. Il n'est qu'à voir les résistances parfois très fortes à la suppression de la messe et des autres cérémonies dans l'Oberland bernois en 1528-1529⁵⁷ ou la difficulté que rencontrèrent les prédicateurs à convaincre les sujets vaudois de ne plus se rendre en pèlerinage vers une image de la Vierge située en terre fribourgeoise voisine après 1536⁵⁸ pour comprendre que la dispute ne pouvait changer à elle seule les croyances de tout le monde et mettre fin à des pratiques qui, loin de n'être que routinières, avaient garanti, des siècles durant, la cohésion de la société et constamment réactualisé le lien entre les cieux et le monde terrestre. Les exemples des possessions bernoises montrent bien que l'unité gagnée à la suite de la dispute n'était au fond pas l'ancienne unité rassemblant tous les chrétiens, même si les acteurs continuaient de s'en réclamer, mais une unité clivante, qui reconstituait l'homogénéité religieuse de la cité au détriment de la minorité battue, et ne pouvait prétendre englober d'autres cités dans lesquelles la dispute n'avait pas eu d'impact. Dans les Grisons, l'ancienne unité chrétienne éclata en une myriade de monades, l'unité religieuse se faisant à l'échelon des communes, une évolution qui explique en partie les graves affrontements confessionnels que devaient traverser les vallées rhétiques dans la deuxième moitié du XVI^e siècle.

Néanmoins, l'unité s'imposa comme l'une des principales justifications aux conférences religieuses en raison de la place centrale que cet idéal occupait dans l'*ethos* civique caractérisant les cités des années 1520. La prédication de Zwingli et la résistance des clercs fidèles à Rome, détruisant l'homologie entre unité de la foi et unité de la cité, obligea à trouver des solutions inédites. Peu à peu, les catégories médiévales se brouillèrent, entraînant notamment la distinction entre unité religieuse de la commu-

⁵⁷ Peter Bierbauer, *Freiheit und Gemeinde im Berner Oberland 1300-1700*, Berne, Historischer Verein des Kantons Bern, 1991, p. 245-280.

⁵⁸ Sur ces résistances, cf. James Blakeley, « Confronting the Reformation. Popular Reaction to Religious Change in the Pays de Vaud », in Thomas Kaufmann *et al.* (dir.), *Frühneuzeitliche Konfessionskulturen*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2008, p. 101-118.

nauté et unité de la Chrétienté, la première pouvant désormais être restaurée grâce au ralliement d'une majorité qualifiée à la nouvelle foi. À cet égard, les disputes furent au moins un demi-succès, puisqu'elles permirent tout de même à plusieurs cités de reconstituer, à plus ou moins brève échéance, leur unité, même si cette unité nouvelle se fit bien évidemment au détriment du camp des vaincus, qui n'avaient le plus souvent d'autre choix que de se convertir ou de quitter le territoire⁵⁹. On était donc bien loin de l'idéal de la *christianitas* sans couture du Moyen Âge, mais les magistrats pouvaient au moins se targuer d'avoir relevé le défi posé par l'arrivée de la Réforme et de ne pas avoir reculé face à leur devoir de protection de la communauté au plan spirituel.

2. Le magistrat garant du salut

Pour quelles raisons les magistrats s'investirent-ils alors autant dans les affaires religieuses, n'hésitant pas à soutenir les projets de dispute et à en assurer l'organisation, lorsqu'ils n'en prenaient pas directement l'initiative ? Certes, en tant que garant du bien commun et protecteur de ses sujets, le magistrat comptait, parmi ses devoirs, celui d'assurer la paix et l'ordre dans la cité et ses territoires. Les conseils avaient donc tout intérêt à réduire les divergences au sujet de la foi qui provoquaient tensions et émeutes. Mais le souci de l'ordre public n'était pas la seule motivation poussant le magistrat à s'emparer de l'affaire.

Beaucoup de choses ont été écrites sur les motivations politiques ou économiques des pouvoirs temporels, sur leur soutien aux réformateurs qui s'expliquerait par la volonté d'évincer un clergé trop puissant ou de faire main basse sur les possessions ecclésiastiques dont les réformés réclamaient la sécularisation. Si de tels motifs ont sans doute joué un rôle – j'y reviendrai dans le prochain chapitre – il ne faut pas négliger cette autre raison qui poussait le magistrat à intervenir et constituait un mobile au moins aussi important que les avantages politiques qu'il pourrait tirer de la Réforme : le souci du salut des âmes. Ce souci faisait partie intégrante de l'*ethos* politique des magistrats,

⁵⁹ De nombreux clercs quittèrent ainsi le Pays de Vaud après l'adoption de la Réforme lors de la dispute de 1536. Cf. Christine Lyon, « Le clergé vaudois au moment de la Réforme. Tentative de recensement, d'identification et destinée », *Revue historique vaudoise*, n° 119, 2011, p. 75-87, ici p. 84-86. Le témoignage de Jakob Megerich, curé de Memmingen obligé de renoncer à sa foi suite à la victoire du réformateur Christoph Schappeler lors de la dispute de janvier 1525, montre bien le désarroi qui pouvait saisir les clercs à l'issue d'une conférence qui avait vu leurs convictions niées. Cf. les extraits publiés par Julius Miedel, « Zur Memminger Reformationsgeschichte », *Beiträge zur bayerischen Kirchengeschichte*, n° 1, 1895, p. 172 sq.

c'est-à-dire de leur manière de penser le monde et d'imaginer le rôle du bon gouvernement dans la cité⁶⁰.

Avec l'irruption des idées réformées dans les sociétés en ce début du XVI^e siècle, l'autorité civile se retrouvait face à une inédite remise en question du monopole de l'Église romaine sur la gestion des biens du salut, monopole qui jusque-là allait de soi et, plus qu'un consensus, constituait une *doxa* si profondément ancrée dans les esprits qu'elle n'était même pas pensée comme telle. Le clergé avait toujours dû faire face à des critiques parfois virulentes et, traditionnellement, les conseils n'hésitaient guère à s'immiscer dans la gestion des affaires spirituelles. Mais jamais sans doute le socle même de la communauté chrétienne n'avait-il été ébranlé à ce point, du moins dans les cités et les territoires de l'Ancienne Confédération, épargnées par les mouvements hussites ou taborites⁶¹. Les frictions avec l'Église en tant qu'institution étaient limitées à des conflits de compétence juridique ou fiscale avec les évêques des diocèses recouvrant le territoire des cantons ou touchaient aux privilèges des fondations monastiques, mais ne portaient que rarement sur la doctrine⁶². La remise en question du dogme ou de la liturgie n'avait guère été à l'ordre du jour avant l'entrée en scène des réformateurs.

Les pouvoirs temporels veillaient depuis longtemps à ce que les populations dont ils avaient la charge bénéficient d'une *cura animarum* que l'on reprochait régulièrement aux clercs de négliger. Ils n'hésitaient pas à contester pour cela certains privilèges ou certaines traditions, mais prenaient aussi soin du respect des règles de vie dans un monde où la religion – dans le sens premier de « *religere* », relier entre eux les hommes – ordonnait le quotidien et façonnait la communauté. Élections municipales placées sous le regard de Dieu, dévotion aux saints patrons de la ville, règlements de police destinés à lutter contre l'absentéisme à la messe et punitions sévères envers ceux qui enfreignaient ces lois – le blasphème pouvait être passible de la peine de mort – montrent que le gouvernement se préoccupait étroitement de la vie spirituelle de ses sujets bien avant la Réformation. La réaction du magistrat de Zurich après le *Wurstessen*, cette fameuse rupture du jeûne du 9 mars 1522, en témoigne : dès l'affaire connue, le conseil

⁶⁰ J'emprunte la notion à Pierre Bourdieu, qui fait de l'*ethos* (manière de percevoir le monde) le principal composant de l'*habitus* avec l'*hexis* (posture dans le champ et manière d'être).

⁶¹ Au sujet de ces mouvements, dont les fondateurs furent à bien des égards des précurseurs de la Réforme, František Šmahel, *Die Hussitische Revolution*, Hanovre, Hahnsche Buchhandlung, 2002, 3 vol.

⁶² Cf. Susanna Burghartz, « Vom offenen Bündnissystem zur selbstbewussten Eidgenossenschaft. Das 14. Und 15. Jahrhundert », in Georg Kreis (dir.), *Die Geschichte der Schweiz*, Bâle, Schwabe, 2014, p. 165-172 ; Leonhard von Muralt, « Stadtgemeinde und Reformation... », *art. cit.*, p. 352-355.

fit une enquête pour connaître les détails de la provocation menée par les réformés en vue de prouver que la Bible ne disait rien sur l'obligation du jeûne. Les douze personnes, dont Ulrich Zwingli, qui s'étaient réunies chez l'imprimeur Christoph Froschauer pour consommer symboliquement deux petites saucisses fumées le premier dimanche du Carême avaient pris un risque réel, et de nombreuses voix s'élevèrent pour obtenir leur condamnation⁶³.

Il existait donc chez les magistrats un souci sincère de ne pas laisser leurs sujets se fourvoyer dans des pratiques qui auraient pu mettre en danger leur salut personnel, mais aussi attirer la colère de Dieu sur la communauté. Que le magistrat ne condamnât pas les acteurs ayant rompu le jeûne chez Froschauer, mais seulement leurs actes, montre cependant qu'en 1522, le conseil ne savait déjà plus exactement ce qu'il fallait condamner ou non pour remplir son devoir de garant du salut. La dispute permit aux magistrats confrontés à ces questions de clarifier leur position et, pour tout dire, de reprendre la main. Elle devint bientôt une manifestation novatrice de l'exercice, par les magistrats, de son rôle de garant du salut de la communauté et de protecteur de la foi. La dispute symbolisait au fond leur volonté de s'imposer comme acteurs essentiels dans les affaires religieuses et prouvait leur capacité à pallier les insuffisances d'une institution ecclésiastique dénoncée comme incapable de garantir à toutes et à tous les conditions du salut. Elle constituait d'une certaine façon le point d'orgue d'une longue tradition de prise en charge des affaires religieuses par les pouvoirs temporels, particulièrement présente dans les cités et les communes helvétiques, mais aussi dans les cités du Saint-Empire⁶⁴. Revenons, le temps d'un détour par Zurich et Berne, sur ce que signifiait concrètement un tel choix politique dans les cités suisses.

Comme nombre de ses consœurs helvétiques ou allemandes, Zurich et Berne se considéraient chacune comme une *res publica christiana*, une communauté chrétienne

⁶³ Au sujet de cet épisode, cf. *Aktensammlung Zürich*, n° 233-235, p. 72-76 et le texte de Zwingli publié à cette occasion pour contester la validité des interdits alimentaires : *Von Erkiesen und Freiheit der Speisen*, Z I, n° 8, p. 88-136 ; Rudolf Pfister, « Kirche und Glauben auf der Ersten Zürcher Disputation vom 29. Januar 1523 », *Zwingliana*, n° 13, vol. 9, 1973, p. 554 sq.

⁶⁴ Cette conception du rôle du magistrat était commune à toutes les cités, et s'observe déjà au Moyen Âge comme élément de légitimation des gouvernements républicains qu'étaient les conseils, obligés de s'inventer d'autres sources de légitimité que la continuité dynastique. Cf. Bernd Moeller, *Reichsstadt...*, op. cit., p. 45-51 ; Berndt Hamm, *Bürgertum und Glaube. Konturen der städtischen Reformation*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1996, p. 58-75. Pour le Moyen Âge, voir l'état de la recherche chez Frank G. Hirschmann, *Die Stadt im Mittelalter*, Munich, Oldenbourg, 2009 (EDG 84), p. 55-94.

réunie sous le regard de Dieu⁶⁵. Les magistrats y étaient particulièrement sensibles à leur rôle de gardien de la foi et faisaient preuve d'un réel souci d'assurer à la communauté dont ils avaient la charge les conditions nécessaires au salut dans l'ici-bas et dans l'au-delà. Cette sollicitude ne datait pas du temps de la Réforme et remontait loin dans l'histoire des deux cités, et s'accompagnait de la volonté des autorités civiques de limiter au maximum les privilèges du clergé et de réduire l'autorité de l'institution ecclésiastique au sein de leurs possessions.

Il serait toutefois faux de voir dans ces efforts la preuve d'un anticléricalisme forcené, et les mesures prises ne reflétaient en aucun cas un refus du religieux : en témoigne l'importance prise par les fondations pieuses, les messes des morts, les offrandes et autres témoignages de piété dans les cités de la deuxième moitié du XV^e siècle. Le magistrat prenait une part active aux manifestations de la piété civique, et les conseils de Zurich et de Berne ne dérogeaient pas à la règle. Le pèlerinage annuel des Zurichois à Einsiedeln, à la veille de la Réforme, pouvait réunir jusqu'à 1 500 fidèles venus de la cité et de ses possessions⁶⁶ et, selon la légende, c'est à Zurich que furent jugés et condamnés les deux vagabonds qui avaient assassiné l'ermite Meinrad, fondateur supposé du monastère⁶⁷. Les bourgeois de Berne, à la même époque, faisaient preuve de leur dévotion en construisant le *Münster*, dont le chantier avait débuté en 1421⁶⁸.

Les idées zwingliennes rencontrèrent assez rapidement un écho favorable au sein des conseils de Zurich, et il est probable que les désaccords, voire les franches tensions, qui sourdaient entre clergé local, évêché de Constance et institutions municipales, ne fussent pas totalement étrangères à ce succès⁶⁹. Les scandales à répétition dont les trois couvents des ordres mendiants et le monastère des femmes de la ville avaient été le théâtre, obligeant le magistrat à intervenir pour mettre fin à des pratiques confinant à la

⁶⁵ Robert C. Walton, « The Institutionalization of the Reformation at Zurich », *Zwingliana*, n° 13, vol. 8, 1972, p. 497 sq. ; Roland Gerber, *Gott ist Burger zu Bern. Eine sozialtopographische Studie über die Bürgerschaft in der Stadt Bern im späten Mittelalter (1370-1470)*, Cologne, Böhlau, 2001, p. 13.

⁶⁶ Laurenz Burgener, *Die Wallfahrtsorte der katholischen Schweiz*, vol. 1, Ingenbohl, Katholischer Bücherverein, 1864, p. 367.

⁶⁷ Cf. *L'Atlas Marianus de Wilhelm Gumpfenberg*, éd. par Nicolas Balzamo, Olivier Christin et Fabrice Flückiger, Neuchâtel, Alphil – Presses universitaires suisses, 2015, p. 167-169.

⁶⁸ Christoph Schläppi, Bernard Schlup et al., *Machs na. Materialien zum Berner Münster*, vol. 2, Berne, Stämpfli, 1993, p. 172-180.

⁶⁹ Hans Morf, « Obrigkeit und Kirche in Zürich von Waldmann bis Zwingli », *Zwingliana*, n° 13, vol. 3, 1970, p. 164-174.

débauche, ne sont qu'un exemple des reproches que l'on faisait alors au clergé tant régulier que séculier⁷⁰. Bien avant la Réforme, les conseils considéraient qu'il leur revenait de veiller au salut de la cité et de garantir la cure des âmes à leurs sujets. Cela se traduisait, par exemple, par une surveillance étroite de la prédication, que le magistrat entendait voir se conformer à sa politique, ainsi que par des menaces de destitution des clercs qui négligeaient leurs devoirs, pressions toutefois compensées par un vrai souci d'améliorer les conditions d'existence du clergé local⁷¹. Les autorités considéraient simplement que les affaires de la cité relevaient de leur seule compétence, y compris en matière de *causa fidei*, et que le salut de la communauté ne devait pas servir de prétexte aux clercs pour revendiquer un statut particulier, prétention d'autant plus mal vécue qu'un ressentiment profond s'était développé à Zurich, comme dans d'autres cités, contre les abus dont on rendait le clergé responsable⁷².

Grâce à d'habiles négociations, le magistrat zurichois avait réuni dans ses mains, à la veille de la Réforme, les droits de présentation et de patronages de nombreux bénéfices⁷³. La cité avait ainsi mis à profit ses bonnes relations avec la Curie romaine pour se faire attribuer par ce biais le privilège du *jus presentationis* pour les bénéfices des trois *Stifte*, le *Grossmünster*, le *Fraumünster* et le couvent d'Embrach⁷⁴. En 1479, le magistrat avait enfin obtenu du pape Sixte IV que les bénéficiaires des charges locales fussent tenus au devoir de résidence et ne puissent cumuler leurs charges⁷⁵. Au cours des dernières années du XV^e siècle, Berne avait suivi une stratégie similaire de réunion des droits de patronage et de présentation dans les mains du magistrat et assuré son contrôle sur les monastères grâce à la procédure de la *Verbürgerung* et à l'imposition aux couvents de régisseurs issus de la bourgeoisie⁷⁶. Le magistrat bernois avait donc fait

⁷⁰ Emil Egli, « Die Zürcher Kirchenpolitik von Waldmann bis Zwingli », *Jahrbuch für schweizerische Geschichte*, n° 21, 1896, p. 15.

⁷¹ Hans Morf, « Obrigkeit und Kirche... », *art. cit.*, p. 184 sq.

⁷² *Ibid.*, p. 181.

⁷³ Peter H. Huber, *Annahme und Durchführung...*, *op. cit.*, p. 11.

⁷⁴ Emil Egli, « Die Zürcher Kirchenpolitik... », *art. cit.*, p. 21.

⁷⁵ Hans Morf, « Obrigkeit und Kirche... », *art. cit.*, p. 194. Sur le problème de l'incorporation, qui permettait de cumuler plusieurs bénéfices sans résider dans la paroisse et de déléguer les tâches inhérentes à la charge à un vicaire, cf. Wolfgang Petke, « Oblationen, Stolgebühren und Pfarreinkünfte vom Mittelalter bis ins Zeitalter der Reformation », in Hartmut Boockmann (dir.), *Kirche und Gesellschaft im Heiligen Römischen Reich des 15. und 16. Jahrhunderts*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1994, p. 26-58.

⁷⁶ Richard Feller, *Geschichte Berns*, vol. 1, Berne, Feuz, 1946, p. 304-351 ; Roland Gerber, *Gott ist Burger zu Bern...*, *op. cit.*, p. 155 et 396 ; Leonhard von Muralt, « Stadtgemeinde und Reformation... », *art. cit.*, p. 353 sq.

preuve, au cours du XV^e siècle, du même souci que Zurich à exercer un étroit contrôle sur le clergé et les fondations religieuses.

Une quinzaine d'années avant les premiers succès de la Réforme dans la cité eut lieu à Berne un épisode très révélateur de la façon dont le magistrat temporel pensait son rôle dans le contrôle d'affaires qui pouvaient sembler relever, à première vue, des seules compétences de l'Église. Le *Jetzerhandel*, combinant turpitudes cléricales, exploitation de la crédulité de fidèles demandeurs de l'aide des saints et manœuvres politiques, obligea le magistrat à intervenir pour mettre fin à des pratiques frauduleuses qui menaçaient, selon lui, directement le salut de la communauté⁷⁷. Au cours de l'année 1507, le frère convers Hans Jetzer affirma avoir eu de nombreuses visions de la Vierge Marie et d'autres saints ; il raconta notamment avoir vu la Vierge de Pitié du couvent des dominicains de Berne verser des larmes de sang dans la nuit du 24 au 25 juin, et Marie apparaître à plusieurs reprises sur le jubé de l'église, la tête ceinte d'une couronne. Les apparitions miraculeuses suscitèrent bientôt le soupçon, et Hans Jetzer finit par accuser le prieur Johannes Vatter, le lecteur Stephan Boltzhurst, le sous-prieur Franz Ueltschi et l'économe Heinrich Steinegger d'avoir eux-mêmes mis en scène les « miracles » et de l'avoir forcé à en témoigner pour servir leurs propres desseins. On n'entrera pas ici dans les enjeux proprement théologiques que soulevaient ces visions – notamment dans la querelle opposant dominicains et franciscains sur l'Immaculée Conception⁷⁸. Ce qui importe, c'est l'intervention du magistrat bernois dans une affaire qui semble avoir durablement ébranlé la confiance des Bernois dans le clergé, et plus particulièrement dans les frères dominicains, dans le couvent desquels vivait Hans Jetzer. Après une longue enquête, le gouvernement bernois obtint en effet la condamnation des supérieurs du couvent et les quatre clercs incriminés furent brûlés au pied des remparts de Berne, au lieu-dit Schwellenmatte, le 31 mai 1509⁷⁹.

Peu importe, pour notre propos, que les accusations de Jetzer aient été fondées ou non, que les dominicains aient sciemment abusé de la crédulité du frère convers ou

⁷⁷ Kathrin Utz Tremp, « Eine Werbekampagne für die Befleckte Empfängnis », in Claudia Opitz *et al.* (dir.), *Maria in der Welt. Marienverehrung im Kontext der Sozialgeschichte 10.-18. Jahrhundert*, Zurich, Chronos, 1993, p. 323-337 ; *Die Akten des Jetzerprozesses, nebst dem Defensorium*, éd. par Rudolf Steck, Bâle, Verlag der Basler Buch- und Antiquariatshandlung, 1904.

⁷⁸ Sur les enjeux de cette controverse, cf. Réjane Gay-Canton, *Entre dévotion et théologie scolastique. Réceptions de la controverse médiévale autour de l'Immaculée Conception en pays germaniques*, Turnhout, Brepols, 2011 et Marielle Lamy, *L'Immaculée Conception. Étapes et enjeux d'une controverse au Moyen Âge (XII^e-XV^e siècles)*, Paris, Institut d'études augustinienes, 2000.

⁷⁹ Kathrin Utz Tremp, « Eine Werbekampagne... », *art. cit.*, p. 319 sq.

qu'ils aient eux-mêmes été victimes d'une machination : ce qu'il faut retenir, c'est l'intervention massive du magistrat dans une affaire qui relevait, en principe, des juridictions ecclésiastiques. Que le magistrat fasse sienne l'affaire Jetzer et en revendique la juridiction n'était que la conséquence logique de la longue tradition politique bernoise de contrôle des fondations religieuses et de construction d'une légitimité municipale en matière spirituelle. Mais l'affaire était loin d'être seulement politique. On peine aujourd'hui à imaginer le désarroi que durent éprouver ceux qui avaient reçu les récits des apparitions miraculeuses de la Vierge comme authentiques et en espéraient une inclination particulière de Marie pour leur cité lorsque le scandale éclata, et la colère qui dut les saisir lorsque les miracles s'avérèrent pure manipulation⁸⁰. Face à la déchéance morale des dirigeants du monastère, accusés d'avoir trahi leurs devoirs en instrumentalisant à leur profit les attentes et les espoirs des fidèles, le magistrat se substituait ainsi à l'institution ecclésiale qu'il jugeait défaillante, et traduisait dans la pratique le rôle de garant du salut défini par l'*ethos* qui guidait son action politique. Le magistrat n'avait pas tort de s'inquiéter de l'impact de l'affaire Jetzer : le scandale provoqué par les manigances attribuées au prieur des dominicains devait profiter à tous ceux qui, à l'instar de l'auteur de la célèbre *Danse des morts* et de pièces à mystère violemment anti-papales Niklaus Manuel, dénonçaient les abus du clergé et réclamaient, avant même que les idées réformées ne prennent racine, le retour des clercs à l'exercice de leurs devoirs fondamentaux et à l'avènement d'une Église libérée des appétits terrestres de certains de ses membres⁸¹.

Rien d'étonnant donc à ce que les conseils, quelques années plus tard, s'intéressent de très près à la prédication d'Ulrich Zwingli et aux conséquences qu'elle commençait à avoir au sein des sociétés urbaines. Après tout, il en allait de la place de la cité dans le plan du salut divin, et la remise en cause de la liturgie et des pratiques établies, tout comme le questionnement de plusieurs fondements du dogme, ne pouvait que susciter l'attention d'un magistrat qui se voulait garant du salut. Cela ne signifiait

⁸⁰ En témoignent les *Flugschriften* publiées dès 1509 pour dénoncer les manipulations des dominicains : *Von den vier Ketzer. Ein erdocht falsch history etlicher Prediger münch und Die war History von den vier ketzer prediger ordens*, éd. par Romy Günthart, Zurich, Chronos Verlag, 2009 ou le texte de Thomas Murner, *Von den vier ketzer Prediger ordens der observantz zu Bernn jm schweytzerlaundt, verprennt in dem jar nach Cristi gepurt. Mcccc.ix auf den nachsten pfintztag nach Pfingsten*, [Munich, Hans Schobser, 1509].

⁸¹ Niklaus Manuel, *Vom Papst und seine Priesterschaft* et *Von Papst und Christi Gegensatz*, in *Id., Werke und Briefe*, éd. par Paul Zinsli et Thomas Hengartner, Berne, Stämpfli, 1999, p. 125-180 et 181-188.

cependant pas qu'il se rallierait sans autre aux positions défendues par Zwingli. Comprendre le détail des processus qui menèrent, dans certaines villes, à ce qu'une majorité des conseils soutienne les réformateurs alors que dans d'autres, ceux-ci furent pourchassés et leurs idées condamnées, suppose une analyse qui dépasserait de loin le cadre de ce travail⁸². Signalons cependant ici que de nombreux laïcs qui, contrairement aux clercs menant la bataille des positions religieuses, ne saisissaient sans doute qu'imparfaitement toute la complexité théologique de l'enjeu, se demandaient certainement avant tout ce qu'ils devaient faire dans l'immédiat afin de ne pas risquer la damnation éternelle. Parmi ces laïcs se comptaient les membres des conseils, qui se voyaient mis au défi de remplir leurs devoirs de protecteurs de la foi dans une configuration inédite d'instabilité religieuse et sociale.

La tenue à Zurich de deux disputes à quelques mois d'intervalle, en janvier et en octobre 1523, permet d'observer comment ce type de conférence put contribuer à une évolution des positions du magistrat, ce qui n'est guère possible dans les cas où la dispute resta un moment unique. L'hypothèse que je défends ici, c'est que, une fois que s'était dégagée dans les conseils une majorité acquise à la nécessité de réformes, mais peu au clair sur ce que celles-ci devaient être concrètement, la dispute permit aux magistrats de redéfinir leurs propres positions et de confirmer, par le recours à une assemblée chrétienne qui tirait de l'inspiration divine sa capacité à dire le vrai, ce qu'ils pensaient être la voie juste pour restaurer la communauté de salut. Le cas de Zurich souligne ainsi l'importance que pouvait prendre, pour un magistrat attaché à la préservation du salut mais encore divisé sur la façon d'y parvenir, ce forum inédit de production de la vérité dans l'arrêt des positions et la construction du choix de religion. Les décisions prises par le conseil de Zurich à l'issue des disputes du mois de janvier et de celles d'octobre reflètent bien cette évolution et soulignent l'attachement du magistrat à la protection du salut des âmes.

Le magistrat n'envisageait pas la première dispute comme un moyen d'imposer les idées réformées à l'ensemble du clergé dans les territoires de sa juridiction. Au mois de janvier 1523, le programme théologique d'Ulrich Zwingli n'était pas encore suffi-

⁸² Cf. à ce sujet l'indispensable ouvrage de Gottfried W. Locher, *Die zwinglische Reformation...*, op. cit., p. 83-173 pour Zurich et p. 267-282 pour Berne. Nombreux autres exemples dans cet ouvrage qui propose le seul panorama existant sur la diffusion européenne de la Réforme zwinglienne. Voir aussi Peter Blickle et al. (dir.), *Zwingli und Europa...*, op. cit. Pour un résumé, cf. Bruce Gordon, *The Swiss Reformation...*, op. cit., p. 86-118. Sur les échecs des réformateurs, cf. André Zünd, *Gescheiterte Stadt- und Landreformationen des 16. und 17. Jahrhunderts in der Schweiz*, Basel, Schwabe, 1999.

samment arrêté pour que le magistrat puisse décider s'il convenait ou non de le suivre⁸³. En revanche, le souci de faire de la dispute un outil de préservation du salut était manifeste dès la publication de l'édit précisant les modalités de son organisation, comme le montre cette citation rappelant l'espoir des organisateurs de se voir éclairés par Dieu dans leurs choix :

*« Wir sind ouch quotter hoffnung zuo gott dem almechtigen, er werde die, so das liecht der warheitt also ernstlich suochent, mit demselben gnedencklich erluechten, unnd das wir dannathin in dem liecht als sün des liechts wandlen. »*⁸⁴

La dispute s'avéra immédiatement un atout important dans la constitution du magistrat comme acteur central de la gestion des biens du salut. Car si l'Église, par le truchement de ses représentants – la délégation épiscopale de Constance et au premier chef Johann Fabri – lui refusa sans surprise toute autorité sur les affaires de la foi, le conseil de Zurich, passant outre, fit preuve de sa capacité à s'imposer dans le domaine : malgré les oppositions, il avait convoqué la dispute, était parvenu à y faire participer les clercs en jouant de son contrôle sur leurs bénéfices et leurs charges, et imposa à l'issue des débats une décision allant à l'encontre de ce qu'espéraient tant les opposants zurichois de Zwingli que les représentants de l'institution ecclésiastique.

Pour les réformateurs, qui, dans ces années, devaient encore s'attendre à être à tout moment condamnés tant par le magistrat séculier que par leur hiérarchie, l'autorisation faite à Zwingli de poursuivre son enseignement était déjà une victoire. Leur autorité en matière de religion se voyait confirmée, et ceci en dépit de leurs critiques envers l'ordre établi. Mais le magistrat y trouvait aussi son compte : en accordant à Zwingli la reconnaissance de l'autorité civique et en le réintégrant pleinement à la cité, mais aussi en invitant fermement le clergé à ne pas dévier de la Parole de Dieu dans son ministère, le magistrat affirmait avec force, tant face à la communauté dont il avait la charge que face aux puissances voisines – cantons, alliés et évêché de Constance – qu'il avait son mot à dire au sujet de ce que devait être la communauté du

⁸³ Sur l'évolution théologique d'Ulrich Zwingli durant ces années, cf. Ulrich Gäbler, *Huldrych Zwingli. Leben und Werk*, Zurich, TVZ, 2004, p. 68-72 et 80-83.

⁸⁴ Z I, n° 17i, p. 468 : « Enfin, nous avons bon espoir que Dieu Tout-Puissant, dans sa clémence, éclaire de la lumière de la vérité ceux qui cherchent avec sincérité cette même lumière, et que nous avancerons ainsi dans la lumière en tant que fils de la lumière. »

salut et, surtout, qu'il était en mesure de le faire et de faire reconnaître ses décisions par ses sujets.

Mais l'issue de cette première dispute montre bien que le choix des conseils n'était pas encore complètement arrêté. À la conversion spectaculaire que l'on pouvait attendre, le magistrat préféra la prudence, se contentant de confirmer Zwingli dans sa fonction de prédicateur et l'obligation faite aux clercs de ne pas prêcher autre chose que le contenu des Saintes Écritures. Les questions touchant à la liturgie n'avaient été qu'effleurées, les débats se concentrant sur la nature de l'Église. Quelques mois plus tard, en octobre, le magistrat eut à se prononcer sur les images de dévotion et le sacrifice de la messe. Lourde responsabilité, à l'évidence, et c'est encore une fois une certaine retenue qui prévalut⁸⁵. Plutôt que de précipiter les choses, le magistrat souscrivit à la proposition de Konrad Schmid, le commandeur de Küssnacht, de faire éditer un court manuel à l'usage des clercs qui les instruirait sur les bonnes pratiques de la foi, remettant les changements concrets dans la liturgie à une date ultérieure⁸⁶.

Toutefois, si la messe ne fut abolie que près d'un an et demi plus tard, en avril 1525, la dispute des 26-28 octobre 1523 confirmait la politique initiée par le magistrat lorsqu'il avait refusé de condamner Zwingli en janvier de la même année : il prenait en main l'arbitrage du conflit religieux et accordait désormais sa confiance aux réformateurs pour le guider dans son rôle de garant du salut. Tout au long de l'année, les positions du magistrat et de Zwingli s'étaient rapprochées, et peu à peu, des modifications étaient introduites dans les pratiques liturgiques, le magistrat se ralliant de plus en plus clairement au principe *sola scriptura*, sur lequel il avait déjà fondé sa décision de ne plus condamner le non-respect du jeûne, puisque le Nouveau Testament ne faisait pas mention d'interdits alimentaires⁸⁷.

À Berne, la dispute ne procéda pas moins qu'à Zurich de la conviction du magistrat d'être en devoir de protéger la communauté, comme le rappelle bien cet extrait de l'édit du 17 novembre 1527 justifiant la décision de convoquer les clercs à la conférence :

⁸⁵ Les paroles de clôture du bourgmestre Markus Röist sont révélatrices de la volonté du magistrat de ne pas provoquer inutilement des troubles : Z II, n° 28, n° 801 sq.

⁸⁶ Z II, n° 28, p. 796 ; *Aktensammlung Zürich*, n° 436, p. 174. Le texte daté du 17 novembre 1523 et intitulé *Ein kurtze und christenliche inleitung, die ein ersamer rat der statt Zürich den seelsorgern und prediganten in iren stetten, landen und gebieten wonhafft zuogesant haben, damit sy die euangelische warheit einheillig fürhin verkündent und iren underthanen predigent*, dans Z II, n° 27, p. 628-663.

⁸⁷ *Aktensammlung Zürich*, n° 236, p. 77.

« Wiewol wir hievor ze mermalen vil und mancherley Mandaten von wegen der zweyspaltung des gloubens haben laszen uszgan, der hoffnung und zuoversicht, soelichs soelte und wurde zuo frid, ruow und Christenlicher eynigkeit gedienen [...] das darusz verderplicher nachteyl lybs, seel, eer und guots, und abfal gemeines nutzes, frommen waesen unnd stands, ouch thyrannische regierung entspringend, dem allem mit hilff und gnad des allmechtigen fürzekomen unnd den grund goettlicher warheytt, christenliches verstands unnd gloubens fürzebringen und nachzelaeben [...] so haben wir mit wolbedachtem einhaellen radt ein gemein gesprech und disputation alhie in unser statt Bernn ze halten angesehen. »⁸⁸

Mais contrairement à ce qui se passa à Zurich, les conseils bernois mirent à profit la dispute pour opérer de manière déterminée la rupture avec l'ordre ancien, signe que les réformés étaient alors assurés d'une majorité solide au sein des conseils, qui leur permettait d'imposer l'unité autour de la nouvelle foi. Le magistrat n'hésita donc pas à abolir dès l'issue de la dispute les anciennes pratiques et à promulguer dans la foulée le *Reformationsmandat* du 8 février 1528, socle de la future Église réformée bernoise⁸⁹. Cinq années seulement séparaient la première dispute de Zurich et celle de Berne, mais entretemps, les magistrats favorables aux idées nouvelles disposaient d'une vision bien plus précise de ce que devaient être les réformes. À Berne, les trois semaines de débats avaient conforté les partisans de la nouvelle foi au sein du conseil dans leur soutien aux réformateurs Haller et Kolb, et ils disposaient désormais, avec les dix thèses dûment démontrés au sein de l'assemblée, d'un programme précis pour remodeler la communauté en vue d'assurer son salut. Ce développement explique en partie la célérité des conseils bernois dans l'application des réformes : l'issue de la dispute, beaucoup plus nette du point de vue dogmatique et théologique que ne l'avait été la conclusion des épisodes zurichoïses, indiquait sans ambiguïté la voie à suivre. Si le magistrat voulait continuer à jouer son rôle de garant du salut, il n'y avait plus à hésiter.

⁸⁸ *Radtschlag haltender Disputation zuo Bernn*, [Zurich, C. Froschauer, 1528], fol. A ii^{ro-v^o} (Zentralbibliothek Zürich 18.411,20) ; *Aktensammlung Bern*, n° 1371, p. 518 sqq. : « Ainsi, nous avons déjà à plusieurs reprises édicté des mandats au sujet de la division de la foi, dans l'espoir et avec la certitude que ceux-ci serviraient la paix, le calme et l'unité chrétienne [...] car il naît de cette division de pernicious dommages pour les corps, les âmes, l'honneur et les biens ; il en découle aussi que l'on se détourne du bien commun, de la bonne dévotion et qu'il peut aussi en naître un gouvernement tyrannique. Afin de remédier à cela avec l'aide et la clémence du Tout-Puissant et pour découvrir le fond de la vérité divine, dévoiler la raison et la foi chrétienne et vivre en accord avec elles [...], nous avons décidé par une résolution bien réfléchie et unanime de tenir ici en notre cité de Berne une dispute et discussion commune. »

⁸⁹ *Aktensammlung Bern*, n° 1504, p. 625 et n° 1513, p. 629-634. Pour le texte du *Reformationsmandat*, cf. *SDS BE I*, 6, 1, n° 17d, p. 339-345.

Le principe qui guidait les conseils bernois était toutefois sensiblement le même que celui observé à Zurich. Ralliement à l'option de la dispute, refus de tenir compte des injonctions à renoncer que proféraient les évêques, contrôle exercé sur les débats par le biais des présidents nommés par le magistrat, et enfin décision d'inscrire dans les lois de la cité les principes défendus par les réformateurs, tout cela n'avait d'autre finalité que de montrer aux sujets bernois et au reste du monde que le magistrat était bien décidé à jouer pleinement son rôle de garant du salut. Le conseil bernois fit lui aussi de cette tâche une sorte de sacrifice, un devoir qu'il acceptait de prendre sur lui pour sauver la cité en proie à la division : répondre à l'appel de Dieu, se charger de la tâche difficile de conduire ceux auxquels il devait sa protection vers la lumière de la vérité le fondait en tant que magistrat légitime.

C'est peu ou prou la même chose que fit l'assemblée des ligues grisonnes lorsqu'elle décida, en janvier 1526, de ne pas poursuivre d'emblée Johannes Comander, accusé d'hérésie par l'évêché de Coire⁹⁰. En s'arrogeant le droit de juger par elles-mêmes s'il convenait ou non de condamner le prédicateur de Saint-Martin de Coire, les communes grisonnes ne faisaient que poursuivre une politique de gestion des biens du salut qu'elles considéraient inhérente à leurs devoirs, et qui s'était jusque-là traduite par des efforts visant à concentrer dans les mains de la commune l'élection des pasteurs⁹¹. Refuser d'accéder aux exigences de l'évêché, c'était donc signifier que les communes grisonnes entendaient assurer leur rôle de protecteur des fidèles, mais sans pour autant suivre aveuglément les prescriptions de l'institution qui réclamait le monopole de la manipulation des biens du salut. Et en se prononçant, peu après la dispute, sur la reconnaissance des réformateurs grisons et sur la possibilité pour chaque commune de voter sur la foi, le *Bundestag* grison parachevait l'érection de la commune en protectrice et juge de son propre devenir spirituel⁹².

Évidemment, ceux qui entendaient rester fidèles à l'Église et à ses institutions – évêques, monastères, simples curés, mais aussi cités voisines ou princes – interprétaient

⁹⁰ *Actes Ilanz*, fol. A iii^ro-v^o.

⁹¹ Immacolata Saulle-Hippenmeyer, *Nachbarschaft...*, op. cit., p. 112-170, surtout les p. 147-151.

⁹² Aucune source officielle n'est conservée quant à l'issue de la dispute et le rapport de Hofmeister ne dit rien des décisions prises par le *Bundestag*. Il faut chercher celles-ci dans le *Zweiter Ilanzer Artikelbrief*, qui mettait fin à toute autorité de l'évêque sur les territoires grisons, communalisait la dîme et faisait du curé un employé de la *Gemeinde*. En revanche, le texte ne dit rien des idées réformées ou presque : seule concession visible, la suppression des messes votives dénoncées comme inutiles au salut par les réformateurs. Cf. le texte dans *Urkunden...*, éd. Constanz Jaecklin, op. cit., n° 38, p. 90 sq. et 92 sq. et l'analyse d'Immacolata Saulle-Hippenmeyer, *Nachbarschaft...*, op. cit., p. 171-182.

le rôle des autorités civiques de manière très différente et ne manquèrent pas, lorsqu'un magistrat organisait une dispute, de dénoncer un inacceptable coup de force et une imixtion véritablement scandaleuse dans les prérogatives de la seule Église romaine. De cela, tant les hommes des conseils que les réformateurs avaient parfaitement conscience. Mais le prestige et l'influence de l'Église romaine n'étaient de loin pas suffisants pour mettre un frein aux vellétés d'indépendance des cités et des communes, d'autant moins que celles-ci avaient patiemment construit leur légitimité sur le principe d'une protection des intérêts spirituels par les magistrats, se substituant à une institution ecclésiale perçue comme trop lointaine ou trop peu préoccupée du salut des simples laïcs. Zwingli ne fit au fond que donner la légitimation théologique nécessaire à l'achèvement d'un processus déjà bien engagé, où nombre de fidèles s'étaient éloignés d'une institution qui ne répondait pas à leurs demandes de soutien spirituel. Sans doute faut-il chercher ici l'une des clés du succès des idées réformées : la pensée des réformateurs zurichois, puisant aux sources de l'Écriture et nourrie d'humanisme et d'idéal républicain communal, faisait exister l'Église à un niveau local, directement perceptible par les hommes. Réunis au sein de cités élevées en autant d'incarnations terrestres de l'Église universelle invisible, ils retrouvaient un sentiment de proximité avec Dieu et voyaient comblées leurs attentes spirituelles dans l'au-delà et dans l'ici-bas. Dans ces cités et territoires où les magistrats entendaient réaffirmer leur primauté tant en matière civile que religieuse, les idées réformées rencontrèrent l'écho nécessaire à leur succès, et la dispute fut bien souvent le lieu où prit corps l'idéal réformé de la communauté terrestre incarnant l'Église céleste le temps de son existence en ce monde.

Avant de conclure, peut-être faut-il ici faire un nouveau détour par Baden, où ce furent précisément ceux qui contestaient le rôle que s'arrogèrent les magistrats de Zurich ou de Berne en matière de *causa fidei* qui furent à l'origine d'une entreprise elle aussi destinée à préserver le salut, non pas d'une cité, mais de la Confédération dans son ensemble⁹³. Ne voir dans la dispute de Baden que le réflexe pavlovien d'un groupe n'entendant pas tolérer que l'un de ses membres se distingue du collectif serait par trop réducteur. À y regarder de près, la conviction d'avoir à garantir le salut des âmes était

⁹³ Sur les motivations des cantons catholiques, voir les explications détaillées chez Martin H. Jung, « Historische Einleitung. Gründe, Verlauf und Folgen der Disputation », in *Die Badener Disputation von 1526. Kommentierte Edition des Protokolls*, éd. par Alfred Schindler et Wolfram Schneider-Lastin, Zurich, TVZ, 2015, p. 55-86 et Leonhard von Muralt, *Die Badener Disputation 1526*, Leipzig, M. Hensius, 1926, p. 5-38.

omniprésente chez les organisateurs de cette dispute, comme en témoignent leurs écrits et leurs appels à Zurich lors des sessions de la Diète fédérale qui précédèrent la conférence. Ces appels trahissent une crainte réelle de voir la Confédération pâtir de la multiplication des foyers réformés, dont je ne donnerai ici qu'un exemple. Il s'agit de l'exhortation formulée par une délégation s'étant rendue dans la ville de Zurich le 16 juillet 1524 et qui se termine ainsi :

« *Darum sei der Eidgenossen allerhöchste Bitte und ernste Ermahnung, dasz Zürich bedenke, mit welchem Glauben die Vordern in den Bund getreten, dasz es sich nicht durch diesen Miszglauben von den anderen Orten trenne, sondern bei dem Glauben der Vordern beharre und diese böse Sachen abstellen und strafen helfe, wodurch es ihnen das beste Gefallen erweise.* »⁹⁴

De telles injonctions se situaient dans la lignée des prises de positions précoces des membres de la Confédération en faveur d'un *statu quo ante*, officialisées lors de la Diète du 20 avril 1524⁹⁵. Elles se multiplièrent suite à l'échec rencontré par les propositions de réforme qui, tout en répondant à certaines exigences des réformateurs comme un meilleur contrôle du clergé et la lutte contre l'absentéisme, n'envisageaient pas de changements en dehors du cadre de l'Église de Rome ou remettant en cause son autorité⁹⁶. Ce projet, connu sous le nom de *Glaubenskondat*, fut un échec : il ne parvint pas à convaincre ceux qui voyaient en Zwingli le véritable porteur des réformes tant attendues et suscita des résistances parmi les défenseurs de l'ancienne foi, certains considérant que les propositions avancées allaient trop loin dans la remise en cause des prérogatives de l'Église.

Les prises de position, au sein de la Diète, envers Zurich et les groupes réformés qui s'étaient constitués, au cours des années 1520, dans la plupart des cantons helvé-

⁹⁴ EA IV 1a, n° 192, p. 456 : « C'est pourquoi les Confédérés émettent la prière la plus pressante et l'avertissement le plus grave que Zurich considère avec quelle foi les anciens sont entrés dans l'alliance, et qu'elle ne se sépare pas des autres cantons en suivant cette foi mauvaise, mais reste fidèle à la foi des anciens, mette fin à ces méchantes actions et contribue à les châtier. Ainsi, elle leur rendra le plus grand service. ». Voir aussi n° 164, p. 356 sq., n° 176, p. 413 ou n° 188, p. 444 sq.

⁹⁵ EA IV 1a, n° 176, p. 412.

⁹⁶ EA IV 1a, n° 240, p. 556. Comme l'indique Alfred Schindler, l'historiographie ne s'est jusqu'ici que peu intéressée aux mouvements de réforme catholique en Suisse : Alfred Schindler, « Der Aufbau der altgläubigen Front gegen Zwingli », in Alfred Schindler et Hans Stickelberger (dir.), *Die Zürcher Reformation. Ausstrahlungen und Rückwirkungen*, Berne, P. Lang, 2001, p. 17-42, ici p. 17-23 ; Oskar Vasella, « Zur Entstehungsgeschichte des 1. Ilanzer Artikelbriefs vom 4. April 1524 und des eidgenössischen Glaubenskondates von 1525 », *Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte*, n° 34, 1940, p. 182-192 ; Wilhelm Oechsli, « Das eidgenössische Glaubenskondat von 1525 », *Jahrbuch für schweizerische Geschichte*, n° 14, 1889, p. 261-356.

tiques avec des fortunes diverses, montrent cependant que les cantons s'inquiétaient sérieusement des conséquences de la fracture religieuse. Leur préoccupation était certes en partie de nature politique, comme le prouve la multiplication des mises en garde contre la discorde qui ne manquerait pas de naître entre les cantons et dont la dimension religieuse risquait de provoquer des conflits inédits entre les alliés, mais concernait aussi le devenir des Confédérés face à Dieu. Les Suisses n'étaient-ils pas un « peuple élu », comme le sous-entendaient nombre de sources, où se lit la conviction d'appartenir à une entité dont les modes de fonctionnement politiques et les pratiques religieuses étaient agréables au Tout-Puissant⁹⁷ ? Les partisans de l'Église romaine jugeaient que ce lien privilégié était directement menacé par ceux qui remettaient en question l'ordre établi et dénonçaient l'organisation et les structures existantes du salut alors que celles-ci avaient pourtant traversé l'épreuve des siècles. Aux partisans de la nouvelle foi qui appelaient au changement afin de se conformer à la volonté divine, l'écrasante majorité des cantons répondait jusqu'en 1528 que c'était justement pour préserver la Confédération de la colère de Dieu qu'il était urgent de ne pas céder aux sirènes de prétendus réformateurs dénoncés comme des agents de la discorde, voire du Diable⁹⁸.

Les initiateurs de la dispute de Baden espéraient peut-être qu'en démontrant aux réformateurs, preuves scripturaires à l'appui, qu'ils faisaient fausse route, ceux-ci accepteraient de reconnaître leur erreur. Cet espoir n'était pas complètement vain, puisque Zwingli le premier avait à maintes reprises affirmé, suivi par nombre de ses partisans, être tout disposé à revoir ses positions si ses adversaires démontraient qu'il se trompait. Il est cependant permis de douter que le réformateur zurichois ait réellement encore nourri des doutes au sujet de son ecclésiologie en 1526. De toute façon, comme il semblait alors impossible aux deux parties de s'accorder sur les modalités pratiques de la dispute, il ne subsistait guère d'espoir de dégager un accord sur l'essentiel. Le refus de Zurich de considérer qu'une dispute décidée sans tenir compte des conditions posées par la cité et son réformateur serait contraignante – et pouvait donc obliger le magistrat à revenir sur la réformation – réduisait considérablement les chances de succès de

⁹⁷ Sur cette question, Ulrich Gäbler, « Die Schweiz, ein auserwähltes Volk ? », *Zwingliana*, n° 19, vol. 1, 1992, p. 143-156.

⁹⁸ Un sentiment que traduit bien la *Vorrede* aux actes de la dispute de Baden, qui justifie la tenue de la conférence par la nécessité de sauver les cantons du chaos et de la discorde provoqués par les enseignements des « faux prophètes » Luther et Zwingli, et qui souligne la nécessité de tout faire pour assurer le salut des âmes : *KEP Baden, Vorrede*, p. 254-262.

l'entreprise⁹⁹. En outre, des considérations politiques brouillaient ce qui n'aurait dû être que réunion autour de la défense commune du salut : même en l'absence de désaccord sur la *causa fidei*, Zurich n'avait aucun intérêt à se plier aux injonctions des cantons centraux, car ceux-ci, en dépit des alliances liant entre eux les *Orte*, restaient des rivaux politiques et économiques ; d'autres cantons, dont Berne et Bâle, ne partageaient guère la radicalité des *V Orte* envers les réformés d'une part, et se montraient soucieux de ne pas laisser ces derniers gagner trop d'influence dans la Confédération par le biais de la question religieuse d'autre part. Même si tous les cantons affirmaient chérir le salut commun, ce souci n'était donc pas assez fort pour oblitérer complètement les considérations politiques, et les convictions respectives au sujet de ce que devait être le salut étaient déjà trop solidement arrêtées pour que l'un ou l'autre camp consentît à revenir en arrière. Ne voir dans les déclarations des cantons catholiques organisateurs, qui affirmaient encore dans leur prise de position commune à l'issue de la dispute leur souci de préserver le salut, la seule expression d'un cynisme destiné à masquer une volonté uniquement politique d'écraser en Zurich une puissance rivale serait cependant une erreur, même si les rivalités qui opposaient Zurich aux cantons centraux depuis le XV^e siècle étaient bien réelles, et ne purent être qu'exacerbées par la dissension religieuse¹⁰⁰.

Il est facile de dire aujourd'hui que ces efforts étaient vains, que la dispute ne pouvait en aucun cas restaurer l'unité et ne protégeait pas le salut des communautés, et que les magistrats des différents cantons suisses ne faisaient que dissimuler leurs propres intérêts stratégiques derrière le masque vertueux de protecteur du salut. C'est cependant là une lecture d'interprète pressé, qui sait, contrairement aux acteurs pris dans l'événement, ce qu'il advint dans les années et les décennies suivantes et qui lit l'histoire en partant de sa fin. Ce que les disputes révèlent peut-être en premier lieu, c'est bien que l'on ne savait plus vraiment, en ce milieu des années 1520, ce qu'étaient véritablement les conditions du salut, ou que l'on ne parvenait plus à s'accorder sur leur nature. Parmi les clercs, du moins chez ceux qui prirent la parole dans les disputes, en chaire ou dans les écrits de controverse qui circulaient alors, les positions étaient relativement bien arrêtées après 1528 – les disputes, et particulièrement celle de Berne,

⁹⁹ Leonhard von Muralt, *Die Badener Disputation...*, op. cit., p. 62. Cf. aussi la réponse de Zurich en date du 21 avril 1526, rédigée par Zwingli et exposant la position du conseil et de son réformateur : *Eine freundliche Schrift an die Eidgenossen, die Disputation zu Baden betreffend*, Z IV, n° 80, p. 10-27.

¹⁰⁰ *Beschluss* de la dispute de Baden, EA IV 1a, n° 362, p. 935 sqq. ; sur les rivalités entre les cantons suisses au XV^e siècle, cf. Bernhard Stettler, *Die Eidgenossenschaft im 15. Jahrhundert...*, op. cit., p. 139-143 les pages consacrées au *Alter Züricher Krieg*.

avaient d'ailleurs contribué à fixer la théologie réformée zwinglienne¹⁰¹. Mais les magistrats, s'ils nourrissaient suffisamment de doutes sur la validité des positions de l'Église catholique, s'interrogeaient encore sur la façon de garantir le salut de la communauté et donc de remplir leurs devoirs. Dépourvus des compétences théologiques nécessaires pour comprendre le détail des enjeux de la révolution réformée, les membres des conseils dépendaient de l'« expertise » des professionnels de la religion pour décider de ce qu'il convenait de faire. Leur souci de prendre en charge la protection de leur communauté, et notamment d'assurer que celle-ci ne s'attirerait pas les foudres divines, n'en restait pas moins réel. Peu importe finalement que les magistrats organisateurs des disputes fussent, exception faite de Baden, majoritairement favorables, sinon acquis, aux idées des réformateurs : cela n'enlève rien au fait qu'ils se souciaient véritablement du salut des âmes. La dispute devait certes, le plus souvent, légitimer un choix déjà esquissé au sein des conseils et transformer ce choix en décision de la communauté, mais signifiait aussi que le magistrat prenait au sérieux la division religieuse et n'entendait pas se prononcer sans faire appel au jugement de l'assemblée chrétienne constituée par les clercs, justement pour donner toutes ses chances à leur effort de préservation du salut.

3. Le paradigme zwinglien : *ethos* civique et théologie réformée

Si les magistrats se pensaient comme les protecteurs de l'unité tant civique que religieuse et comme les défenseurs du salut des âmes, qu'en était-il de la perception par les clercs du rôle des autorités temporelles dans la gestion des affaires religieuses ? Pourquoi certains professionnels de la foi acceptèrent-ils de céder une part de leurs prérogatives aux autorités temporelles, alors que le monopole des biens du salut était précisément ce qui les distinguait des laïcs et leur assurait un statut particulier au sein de la société ? Il est temps de se pencher sur les prises de positions des clercs à ce sujet et de montrer comment la reconnaissance mutuelle entre clercs réformateurs et représentants du magistrat, fondée sur une philosophie politique commune, fut essentielle au succès de la Réforme.

Pour les clercs hostiles aux idées nouvelles et qui ne reconnaissaient pas dans l'action de Zwingli la réforme qui apporterait le souffle du renouveau et une légitimité

¹⁰¹ Cf. *infra*, VI.1, p. 327 *sqq.*

restaurée à l'Église, l'affaire était entendue. L'autorité civique n'avait pas à se prononcer sur la *causa fidei*, du moins pas sur les questions touchant au dogme. De telles décisions ne pouvaient relever que de la Curie et, si nécessaire, d'un concile universel, mais en aucun cas procéder d'une assemblée locale convoquée sous l'autorité d'un magistrat laïc. C'est en ayant recours à cet argument que Theodul Schlegel, abbé des prémontrés de Saint-Lucius de Coire, contesta en 1526 la décision du gouvernement des Ligues grisonnes de convoquer une dispute pour juger de l'orthodoxie des sermons de Johannes Comander, que l'évêché accusait de semer la discorde et de prêcher l'hérésie :

*« Er vermeyne ouch, die Herren der Pündten sygind wol so wysz, daz sy wüssind daz disz Gespräch nienenhin lange: dann ob schon etwaz hie verhandlet und von eintwederer parthy erobret werde mit gschrift, so wird es doch nit gelten: ursach, es sygind Rychsntag vorhanden, item Concilia, in denen man sich entschliessen werde, wesz sich die Kilch halten soelle. »*¹⁰²

La réaction de l'abbé Schlegel n'était pas si différente de la protestation de Johann Fabri en janvier 1523 à Zurich. Conscient du problème que représentait la dispute, puisqu'elle confiait l'arbitrage entre les lectures divergentes de la volonté de Dieu à une instance terrestre, Fabri s'était efforcé de convaincre tant Zwingli que les autorités zurichoises de renoncer à une entreprise dont, assurait-il, rien de bon ne pouvait sortir et qui ne ferait qu'aggraver les tensions naissantes :

*« Denn mins bedunckens weren semlich sachen under einer gantzen christlichen versamlung aller nation oder vor eim concilio der bischoffen unnd andrer gelerten, so man findt uff den hohen schuolen [...] uszerichten. Dann ob man sölich sachen, den gemeinen, alten, harkummenden bruch, loblicher gewonheiten betreffen, hie wurde disputieren und ouch etwas darwider beschliessen, so wer es villicht den andren Christgleubigen, so an anderen orten unnd enden wonend, nit gefellig. »*¹⁰³

¹⁰² *Actes Ilanz*, fol. B II^{ro-v0} : « Il était d'avis que messieurs des Ligues étaient sans doute suffisamment sages pour savoir que cette dispute ne mènerait nulle part. En effet, même si quelque chose était discuté ici et démontré au moyen de l'Écriture par l'une ou l'autre des parties, cela n'aurait aucune valeur, puisqu'existent les Diètes impériales, ainsi que les conciles, au sein desquels on décidera à quoi l'Église doit se tenir. »

¹⁰³ Z I, n° 18, p. 491 : « Car mon sentiment reste que de telles choses devraient être débattues par une assemblée chrétienne de toutes les nations, ou par un concile d'évêques et de savants choisis dans les hautes écoles. [...] Car si l'on disputait ici de ces choses, qui touchent les coutumes anciennes et traditionnelles, ainsi que les louables habitudes, et si l'on prenait ici des décisions sur ces sujets, il se pourrait bien que ces décisions ne conviennent pas aux autres chrétiens vivant dans d'autres lieux et contrées. »

Constante des réactions « catholiques », ces prises de positions découlaient d'une conception très précise de la répartition des rôles dans la société et d'une division du travail sacré que les idées réformées commençaient alors à ébranler. Pour l'Église, les pouvoirs séculiers étaient certes des alliés précieux, notamment lorsqu'il s'agissait de faire respecter les lois relatives à la religion et d'appliquer des sentences prononcées par les tribunaux ecclésiastiques. Mais le magistrat n'était en aucun cas habilité à se substituer à l'Église pour tracer les limites entre orthodoxie et hérésie : c'était là le domaine exclusif de ceux à qui l'entrée dans la cléricature conférait, mystère du ministère oblige, des aptitudes dont ne pouvaient se targuer les laïcs, même s'ils étaient les représentants de l'autorité. Si l'argument ne semble guère avoir été explicitement mis en avant dans les disputes, il ne fait guère de doute que nombre de clercs pensaient encore, comme le voulaient l'organisation de la société médiévale et la doctrine de la succession apostolique, qu'ils constituaient une classe à part dans la société : leur statut de clercs les rendait plus proches de Dieu et aussi plus aptes à comprendre quelles étaient les conditions du salut et ce qu'exigeait le service de Dieu. C'était le principe même d'un arbitrage par des laïcs, qu'il fût ou non en faveur des réformés, qui contredisait une certaine conception des rapports entre Église et État séculier dans la gestion des affaires de la foi.

Or, si les magistrats s'efforçaient depuis longtemps de soumettre au contrôle municipal les clercs résidant au sein de leurs possessions, la Réforme conférait à cette politique une caution nouvelle, ancrée dans la réinterprétation des Écritures. Celles-ci étaient mises à contribution pour prouver que rien dans le texte n'affirmait que le statut particulier du clerc était voulu par Dieu et que par conséquent, les privilèges et prérogatives du clergé étaient injustifiées et injustifiables¹⁰⁴. Pour ceux qui n'entendaient pas sortir de la voie tracée par l'Église et s'inquiétaient du succès rencontré par les idées nouvelles, la prétention des magistrats à arbitrer le conflit qui les opposait aux réformateurs constituait par conséquent un danger à ne pas minimiser. Ils n'étaient pas sans savoir que cela signifiait que, si une majorité en faveur des idées nouvelles se dégagait au sein des conseils de la cité ou de la commune, le jugement du magistrat avait toutes les chances d'être en faveur de leurs adversaires.

¹⁰⁴ Cf. Klaus P. Voss, *Der Gedanke des allgemeinen Priester- und Prophetentums. Seine gemeinde-theologische Aktualisierung in der Reformationszeit*, Wuppertal et Zurich, Brockhaus, 1990.

Les réformateurs ne connaissaient pas de tels scrupules. Au contraire, les promoteurs de la nouvelle foi justifiaient et appelaient même de leurs vœux l'intervention de l'autorité civique dans les affaires religieuses, n'hésitant pas à prendre la plume pour défendre les choix de leur gouvernement face aux attaques dont ceux-ci étaient l'objet. Ainsi de Zwingli, qui déploya une argumentation serrée dans plusieurs courriers adressés aux cantons suisses et à ses principaux contradicteurs afin de justifier les décisions prises lors des disputes de Zurich et de Berne et confirmer la légitimité des conseils à prendre en main par ce moyen le règlement des affaires religieuses dans leur territoire¹⁰⁵. La virulence ponctuelle des échanges épistolaires et des pamphlets publiés dans les mois précédant la dispute de Baden ne doit pas faire oublier que le réformateur zurichois mit alors tout son talent rhétorique au service d'une rigoureuse démonstration de la légitimité des choix politiques du magistrat zurichois en matière de religion au cours des années 1523-1525. Ulrich Zwingli justifiait ainsi la décision du conseil de Zurich de ne pas souscrire au projet de dispute à Baden en arguant qu'il n'y avait pas lieu de remettre en question l'issue de la dispute de 1523, la nature d'assemblée chrétienne de celle-ci suffisant à légitimer les décisions prises pour une communauté dont elle était l'émanation et le représentant¹⁰⁶. Il défendit aussi le principe de la gestion des affaires religieuses par un pouvoir séculier dans ses ouvrages, ses lettres et dans les disputes auxquelles il participa de près ou de loin, et fit de l'intervention du magistrat dans les affaires religieuses un devoir intimement lié au bon gouvernement de la cité. Zwingli reconnaissait en fait à l'autorité civique zurichoise, et plus généralement à tout pouvoir temporel fondant son action sur la Parole divine, le *jus reformandi*, c'est-à-dire le droit de prendre l'initiative des réformes en matière de *causa fidei*, dont se saisirent alors les magistrats pour initier eux-mêmes la réformation religieuse qu'ils jugeaient nécessaire.

Mais pourquoi les réformateurs qui, en dépit de leurs attaques contre les privilèges du clergé, n'en restaient pas moins des clercs, acceptèrent-ils l'intervention des pouvoirs séculiers dans les affaires religieuses ? Sans doute le firent-ils en partie par pragmatisme, puisqu'ils savaient trouver des alliés au sein de magistrats soucieux de préserver leur communauté et heureux de recevoir le soutien de clercs dans leurs efforts

¹⁰⁵ Irena Backus a consacré une importante partie de son ouvrage *The Disputations of Baden (1526) and Berne (1528). Neutralizing the Early Church*, Princeton, Princeton Theological Seminary, 1993, aux échanges de lettres ayant précédé la dispute de Baden, au cours duquel Zwingli défendit ses positions et celles de Zurich.

¹⁰⁶ Z V, n° 80, p. 11.

de limiter les privilèges ecclésiastiques. Les réformateurs avaient en effet tout intérêt à intégrer le magistrat à leurs projets et à lui conférer un rôle de premier plan dans le domaine de la foi : ils seraient ainsi en mesure de tirer profit de la tradition bien ancrée de contrôle des affaires religieuses par des conseils jaloux de leurs prérogatives et peu soucieux de protéger des intérêts de l'Église qui entraient souvent en conflit avec ceux de la cité. Sans doute certains agents firent-ils à cet égard preuve d'un cynisme à toute épreuve afin de parvenir à leurs fins. Mais on ne saurait réduire à cette seule dimension l'intégration des magistrats séculiers au projet réformateur.

Si la Réforme touchait en premier lieu le domaine de la liturgie et du dogme, ses penseurs ne reculaient pas devant une réflexion sur le politique et notamment sur ce que devait être le rôle des autorités temporelles et terrestres dans l'économie du salut. Martin Luther avait très tôt proposé une interprétation fondée sur les Évangiles du rôle du prince et de ses devoirs, développée dans plusieurs écrits, dont le texte adressé en 1520 à la noblesse allemande et intitulé *An den christlichen Adel deutscher Nation*¹⁰⁷, ou le *Von weltlicher Obrigkeit*, dédié au duc de Saxe et portant sur la nature et les devoirs de l'autorité politique (*Obrigkeit*) suivant la parole de Dieu et libérée des contraintes de l'Église¹⁰⁸. D'emblée, Luther put s'appuyer sur des relais politiques pour faire avancer ses propres idées, en premier lieu sur son protecteur, l'électeur de Saxe Frédéric le Sage, qui soutint dans un premier temps le professeur de Wittenberg pour des raisons ayant trait à l'équilibre des pouvoirs au sein de l'Empire. Le réformateur de Wittenberg se montra reconnaissant envers ses soutiens séculiers. S'il pensait que l'autorité temporelle deviendrait à terme obsolète dans un monde idéal où la parole de Dieu aurait triomphé, il n'en considérait pas moins que le respect du pouvoir en place était fondamental à la cohésion et à la préservation de la société. Voulue par Dieu, l'existence des gouvernants ne pouvait être remise en cause et la rébellion à leur égard devait être condamnée, principe qui restait valable même si un gouvernement refusait de suivre la parole divine : dans ce cas, les sujets ne pouvaient que patienter et attendre que

¹⁰⁷ Martin Luther, *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung*, in *Dr. Martin Luthers Werke*, 120 vols., Weimar, H. Böhlau, 1883-2009, WA 6, p. 381-469. J'aurai désormais recours à l'abréviation usuelle de la *Weimarer Ausgabe* – WA, suivie du numéro de volume – pour citer les œuvres de Luther.

¹⁰⁸ Martin Luther, *Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr gehorsam schuldig sei*, in WA 11, p. 229-281.

la Vérité ne s'impose par elle-même, mais en aucun cas se rebeller¹⁰⁹. C'est en raison de ce refus de la rébellion que Luther prit clairement parti contre les mouvements paysans qui, en 1525, se réclamèrent des thèses réformées zwingliennes pour exiger la fin de la *Leibeigenheit* (servage) et de la dîme. Il exhorta les princes allemands à écraser le soulèvement, stigmatisant les rebelles comme des ennemis de Dieu¹¹⁰. Certes, Luther avait affirmé que le jugement sur la doctrine relevait exclusivement de la *christliche Gemeinde*, mais cela ne supposait pas, contrairement à ce que crurent certains, que Luther fût prêt à reconnaître à la *Gemeinde* politique le droit de s'élever contre toute autre instance et de renverser l'ordre établi¹¹¹.

Luther semble toutefois s'être peu intéressé au rôle que pouvaient jouer les gouvernements communaux dans le succès de la Réforme. Il n'était pas, comme Zwingli, un homme de la cité, familier des formes communales de sociabilité politique fondées sur le collectif¹¹². Les positions de l'ancien frère augustin sur les devoirs du politique dans les affaires religieuses et sur sa légitimité à prendre position sur la foi n'ont eu que peu d'impact sur la naissance et le développement des disputes, et ceci en dépit de l'énergie déployée par Luther dans plusieurs *disputationes* entre 1518 et 1519, où il affronta des prélats et des théologiens comme Thomas Cajétan ou l'omniprésent Johannes Eck ; ces conférences procédaient de configurations fort différentes de celles observables à Zurich ou Berne, et les autorités temporelles n'y jouaient qu'un rôle de second plan¹¹³. Ce n'est donc pas du côté de Luther qu'il faut chercher l'explication de la reconnaissance par certains réformateurs du magistrat temporel comme acteur à part entière dans l'identification du juste choix de religion.

¹⁰⁹ Cf. aussi sur la lecture luthérienne du rôle de l'autorité temporelle Volker Mantey, *Zwei Schwerter, zwei Reiche. Martin Luthers Zwei-Reiche-Lehre vor ihrem spätmittelalterlichen Hintergrund*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2005 ; Frédéric Hartweg, « Luther et l'autorité temporelle », in Jean-Marie Valentin (dir.), *Luther et la Réforme. Du Commentaire de l'Épître aux Romains à la Messe allemande*, Paris, Desjonquères, 2001, p. 531-565 ; Bernhard Lohse, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1995, p. 283-293 et 333-344.

¹¹⁰ Martin Luther, *Wider die Mordischen und Reubischen Rotten der Bawren* (1525), WA 18, p. 357-361. Sur la Guerre des Paysans, cf. Peter Blickle, *Die Revolution von 1525*, Munich, Oldenbourg, édition revue et augmentée, 2004 (1^{ère} édition, 1975).

¹¹¹ Peter Blickle, *Gemeindereformation. Die Menschen des 16. Jahrhunderts auf dem Weg zum Heil*, Munich, Oldenbourg, 1985, p. 137.

¹¹² Pour un résumé des positions de Luther et de Zwingli au sujet du rôle de l'autorité, cf. Bernd Moeller, *Reichsstadt...*, op. cit., p. 33-49 et Rudolf Mau, *Evangelische Bewegung und frühe Reformation 1521 bis 1532*, Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 2000, p. 124 sqq.

¹¹³ Cf. *infra*, VI.2, p. 339 sqq.

Au lieu de cela, il faut prendre en considération l'autre branche du protestantisme naissant, le zwinglianisme¹¹⁴. La majorité des disputes eurent lieu dans des régions où ce n'est pas une Réforme luthérienne, mais la *renovatio* religieuse de coloration zwinglienne qui était en passe de s'imposer, comme dans les cantons du Corps helvétique ou les républiques urbaines du sud de l'Empire. Pour les contemporains, la différence entre les deux courants n'était pas forcément visible, d'autant moins que leurs frontières étaient loin d'être fixées, même si certains points allaient s'avérer d'amères pommes de discorde dès la fin des années 1520¹¹⁵. En fait, dès 1525, Luther critiquait durement Zwingli, dont il réfutait l'interprétation exclusivement commémorative de l'Eucharistie et en qui il voyait un dangereux révolutionnaire menaçant l'ordre social¹¹⁶. Preuve que les positions théologiques et politiques n'étaient pas encore entièrement fixées, quelques cités d'Empire dont les prédicateurs prêchaient une théologie d'inspiration luthérienne connurent, par l'intermédiaire de la dispute publique, une intervention du pouvoir séculier qui dépassait de loin ce que Luther voulait bien reconnaître comme compétences au pouvoir temporel en matière de religion : ce fut le cas de Nuremberg, qui passa à la nouvelle foi à l'initiative du patriciat urbain en mars 1525¹¹⁷, et de Hambourg, où une dispute scella la victoire des réformés en 1528¹¹⁸.

Zwingli pensait comme Luther que la communauté chrétienne devait juger de la doctrine en s'appuyant sur les Écritures. En revanche, Zwingli ne considérait pas comme le réformateur de Wittenberg qu'il fallait strictement séparer l'Évangile de la Loi : les deux pôles se fondaient l'un dans l'autre dans sa théologie, tout comme le ca-

¹¹⁴ Sur la théologie zwinglienne, cf. W. Peter Stephens, *Zwingli le théologien*, trad. de l'anglais par Mireille Hébert, Genève, Labor & Fides, 1999 ; Martin Hauser, *Prophet und Bischof. Huldrych Zwinglis Amtsverständnis im Rahmen der Zürcher Reformation*, Fribourg, Universitätsverlag, 1994 ; sur la question de la liberté du chrétien, cf. Berndt Hamm, *Zwinglis Reformation der Freiheit*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1988 ; Gottfried W. Locher, *Die zwinglische Reformation...*, op. cit., p. 197-225. Un résumé dans W. Peter Stephens, « The theology of Zwingli », in David Bagchi et David C. Steinmetz (dir.), *The Cambridge Companion to Reformation Theology*, Cambridge, University Press, 2004, p. 80-99.

¹¹⁵ Sur les différences entre la théologie de Zwingli et celle de Luther, on peut encore lire aujourd'hui Gottfried W. Locher, « Grundzüge der Theologie Huldrych Zwinglis im Vergleich mit derjenigen Martin Luthers und Johannes Calvins. Ein Überblick », *Zwingliana*, n° 12, vol. 7, 1967, p. 470-509 et vol. 8, p. 545-595.

¹¹⁶ Cf. Peter Blickle, *Gemeindereformation...*, op. cit., p. 158-164.

¹¹⁷ Sur cette dispute, Bernd Moeller, *Zwinglis Disputationen...*, op. cit., p. 90-98 ; Gunter Zimmermann, « Das Nürnberger Religionsgespräch von 1525 », *Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg*, n° 71, 1984, p. 129-148 ; Gottfried Seebass, « Der Nürnberger Rat und das Religionsgespräch von März 1525 », *Jahrbuch für fränkische Landesforschung*, n° 34/35, 1975, p. 467-499.

¹¹⁸ Cf. Otto Scheib, *Die Reformationsdiskussionen in der Hansestadt Hamburg (1522-1528). Zur Struktur und Problematik der Religionsgespräche*, Münster, Aschendorff, 1976.

ractère pneuma-charismatique de la *Gemeinde* idéale de Luther se combinait chez Zwingli avec la paroisse terrestre (*Kirchspiel*)¹¹⁹. La Réforme zwinglienne était donc d'emblée ancrée dans le monde, et la cité terrestre en devenait le vecteur. Par conséquent, l'*ordo* politique devait s'accorder à la volonté divine et le droit positif de la cité être mis en conformité avec le droit naturel, car c'est de cette adéquation que le magistrat tirait sa légitimité¹²⁰. Cette interprétation, trop proche de celle des paysans qui voyaient dans l'Évangile non seulement la voie du salut, mais aussi les fondements d'une société chrétienne juste, provoqua l'assimilation du courant zwinglien à la révolte paysanne dans l'Empire dès 1525 et ses tenants furent pourchassés¹²¹. Les racines de la philosophie politique zwinglienne ne se nourrissaient cependant pas des revendications paysannes, mais de l'habitus spécifique d'un prêtre socialisé dans le contexte particulier des cantons suisses.

Zwingli fut dès sa jeunesse marqué par les idéaux helvétiques de gouvernement collectif et de société corporative sublimée en *civitas christiana* que prétendaient incarner Bâle, Glaris ou Zurich, les cités où il avait vécu¹²². Il présentait donc les dispositions sociales qui le rendaient sensible aux aspirations du magistrat zurichois à se dire garant du salut et l'amenaient à reconnaître comme légitime un tel élan ; pour ces mêmes raisons, il n'avait aucune difficulté à considérer que les conseils, de par leur fonctionnement collectif, seraient à même de prendre une décision juste au sujet de la foi s'ils écoutaient la parole du « prophète », rôle que Zwingli attribuait à celui qui, vecteur de la parole de Dieu, enseignait aux hommes comment se comporter dans l'ici-bas¹²³. Zwingli théorisa ainsi le rôle de l'autorité politique en définissant celle-ci comme l'alliée du « prophète » authentique, propagateur de la vérité que le magistrat avait pour

¹¹⁹ Peter Blickle, *Gemeindereformation...*, *op. cit.*, p. 141.

¹²⁰ Les articles 34 à 43 des 67 articles préparés en vue de la dispute du 29 janvier sont entièrement consacrés au rôle de l'autorité politique dans la régulation de la *causa fidei* : Z I, n° 17i, p. 458-465. Sur la théologie politique de Zwingli et son rapport aux magistrats des cités, cf. W. Peter Stephens, *Zwingli le théologien...*, *op. cit.*, p. 347-378 ; Joachim Rogge, « Staatstheorie und Widerstandsrecht bei Zwingli », in Peter Blickle *et al.* (dir.), *Zwingli und Europa...*, *op. cit.*, p. 183-198 ; Robert C. Walton, *Zwingli's Theocracy*, Toronto, University Press, 1967.

¹²¹ Peter Blickle, *Gemeindereformation...*, *op. cit.*, p. 164.

¹²² Ulrich Gähler, *Huldrych Zwingli...*, *op. cit.*, p. 33 sqq. ; Martin Hauser, *Prophet und Bischof...*, *op. cit.*, p. 61-66.

¹²³ Sur la notion zwinglienne du prophète, cf. Martin Hauser, *Prophet und Bischof...*, *op. cit.*, p. 200-206. Zwingli utilisa aussi le terme de « berger » pour désigner celui qui devait guider le peuple vers Dieu, cf. *Der Hirt* (1524), Z III, n° 30, p. 5-68.

tâche de seconder dans sa mission¹²⁴. Le magistrat devenait ainsi un acteur central du plan de Dieu, une idée qui fut reprise par les réformateurs qui s'inspirèrent de Zwingli ou furent ses compagnons de route, tels Berchtold Haller ou Johannes Comander. De manière significative, certains d'entre eux firent d'ailleurs du rôle de l'*Obrigkeit* un thème de dispute. La dixième thèse proposée par Comander à Ilanz stipulait ainsi que les clercs, quel que soit leur rang, devaient se soumettre à l'autorité civique pour toutes les affaires touchant la cité : « *Die Geystlich genandten, was stadts die sygind, soellend dem weltlichen gwalt underthon sin in zytlichen dingen* »¹²⁵. À Lausanne, Guillaume Farel et Pierre Viret, encore zwingliens en ce milieu des années 1530, affirmaient dans leur huitième conclusion :

« *Aussy, elle recongnoist le magistrat civil seulement ordonné de Dieu, necessaire pour conserver la paix et tranquillité de la republique, auquel elle veult et ordonne que tous obeissent, en tant qu'il ne commande rien contre Dieu* »¹²⁶.

Par conséquent, la philosophie politique zwinglienne accorda très vite aux magistrats urbains, cette *Obrigkeit* oligarchique des cités helvétiques fière de sa tradition dont Zwingli se sentait probablement plus proche que de ses supérieurs au sein de l'Église, un rôle de premier plan dans la nouvelle économie du salut. Son interprétation du rôle de l'autorité civique est détaillée, par exemple, dans la lettre qu'il adressa le 4 mai 1528 à Ambroise Blarer, où il reconnaît explicitement au magistrat le droit de superviser les affaires religieuses, pour autant qu'il consulte les assemblées locales¹²⁷. Le texte le plus complet du réformateur au sujet du rôle du magistrat dans la mise en adéquation de la cité terrestre avec la cité de Dieu est peut-être le *Von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit* publié en juillet 1523, dans lequel il développe les grandes lignes de sa pensée à ce sujet¹²⁸.

Le soutien de Zwingli au modèle oligarchique fondé sur des conseils élus, commun aux cités helvétiques, découlait de sa certitude que cette forme de gouvernement était la plus à même de comprendre quelle était la volonté de Dieu : face à l'urgence

¹²⁴ Martin Hauser, *Prophet und Bischof...*, op. cit., p. 201 sq.

¹²⁵ *Actes Ilanz*, fol. D iiiiv^o : « Ceux que l'on nomme clercs, quelle que soit leur cité, doivent être soumis à l'autorité civique dans les affaires temporelles. »

¹²⁶ *Actes Lausanne*, p. 298 sqq.

¹²⁷ Z IX, n° 720, p. 456-458.

¹²⁸ Z II, n° 21, p. 471-525.

d'une réponse au défi de la fracture religieuse, une assemblée de plusieurs hommes de bonne volonté courait moins le risque de se tromper qu'un seul prince¹²⁹. Zwingli pouvait ainsi sublimer le magistrat en protecteur du *corpus christianum* que constituait la cité. Pour le réformateur zurichois, le gouvernement séculier tirait sa légitimité d'un passage clé de l'Épître aux Romains (Rm 13:1) qui dit « Que tout homme soit soumis aux autorités qui exercent le pouvoir, car il n'y a d'autorité que par Dieu et celles qui existent sont établies en lui », et vivait de l'accord entre le magistrat et ses sujets en vue de réaliser la volonté de Dieu au sein d'une communauté évangélique¹³⁰. Zwingli identifiait l'église visible et terrestre avec la constitution corporative de la ville de Zurich, la cité devenant l'incarnation sur terre de l'Église invisible du Christ, équation qui se lit dans son usage des termes « *gemeind* » (*res publica*) et « *volck* » (*populus*), désignant traditionnellement la communauté civique, pour nommer le peuple de l'Église¹³¹. Il rechargeait ainsi d'une symbolique nouvelle l'idéal médiéval séculaire de la cité comme *corpus christianum*, faisant écho à la lecture idéalisée de la cité comme corps irréductible aux individus qui le formaient¹³². Zwingli était persuadé que la citoyenneté, condition de la liberté civique, était indissociable de la vraie piété, qui fondait réellement cette liberté : seul le gouvernement juste car issu de la prédication de l'Évangile pouvait donner au citoyen de vivre cette liberté¹³³. Dans cette optique, la cité était donc à la fois Église et communauté de citoyens, les deux formant une seule et même communauté placée *in fine* sous le gouvernement souverain de Dieu¹³⁴.

Il était donc de la responsabilité du magistrat de veiller à ce que la communauté, dont il s'était vu confier la garde et la protection, soit en état de recevoir la parole de Dieu. Protéger la communauté contre les faux prophètes et créer les conditions nécessaires au salut des âmes des membres de la communauté comptaient au nombre des devoirs les plus importants de l'autorité civique, et celle-ci devait assumer cette charge même si, pour cela, elle entraînait en conflit avec l'institution ecclésiastique. À ceux qui lui objectaient qu'une instance séculière composée de laïcs ne pouvait prétendre juger de ce

¹²⁹ Cf. W. Peter Stephens, *Zwingli le théologien...*, op. cit., p. 377.

¹³⁰ *Auslegung und Gründe der Schlussreden* (1523), Z II, n° 20, p. 330 sqq. et *Von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit* (1523), Z II, n° 21, p. 504. Cf. aussi Bernd Moeller, *Zwinglis Disputationen...*, op. cit., p. 29 sq.

¹³¹ Robert C. Walton, « The Institutionalization... », art. cit., p. 503.

¹³² Bernd Moeller, *Zwinglis Disputationen...*, op. cit., p. 31.

¹³³ Robert C. Walton, « The Institutionalization... », art. cit., p. 500-502.

¹³⁴ W. Peter Stephens, *Zwingli le théologien...*, op. cit., p. 347-353.

qui relevait ou non de la volonté de Dieu, ni prétendre trancher entre orthodoxie et hérésie, Zwingli répondait que la réponse était à portée de tous, et qu'il suffisait de la chercher dans les Saintes Écritures¹³⁵. Pour mener une politique juste et agréable à Dieu, le magistrat n'avait donc qu'à écouter le prophète qui expliquait la Parole de Dieu telle qu'elle était transcrite dans la Bible et à la faire sienne.

En fait, Zwingli, loin de menacer les structures politiques de l'Ancienne Confédération comme l'affirmaient ses détracteurs¹³⁶, légitimait par des arguments théologiques les prétentions séculaires des cités et des républiques communales à incarner la communauté idéale sur terre : sa vision de la communauté politique s'articulait autour d'une équivalence inédite entre communauté de foi et *Gemeinde* qui conférait pour la première fois une légitimité spirituelle à une structure qui n'avait jusque-là jamais vraiment trouvé sa place dans l'ordre social médiéval. Comme l'a montré Peter Blickle, la reconnaissance de la structure idéaltypique des cités et des républiques helvétiques ou allemandes – la *Gemeinde* justement – comme l'expression même de la société voulue par Dieu, joua sensiblement dans l'accord entre réformateurs et magistrats sur la manière de construire la société chrétienne¹³⁷. Certains magistrats s'avérèrent réceptifs à la philosophie politique zwinglienne précisément parce qu'elle s'accordait à un *ethos* civique irriguant leur propre conception de la communauté et de la *polis*. En reconnaissant au magistrat séculier un rôle essentiel dans la protection de la foi, en l'élevant au statut de garant du *corpus christianum*, mais aussi en reconnaissant la *Gemeinde* comme incarnation de l'Église du Christ sur Terre et en fondant cette reconnaissance dans les

¹³⁵ On retrouve cela dans la dispute de Zurich, lorsque Zwingli rappelle que l'Écriture se suffit à elle-même et qu'il n'est nul besoin de faire appel à un juge terrestre : Z I, n° 18, p. 498, 559 et 557. Cette argumentation est aussi au cœur du refus que Zwingli oppose aux propositions de Johannes Eck visant à instituer des juges lors de la dispute de Baden. Cf. Z III, n° 40, p. 308, Z V, n° 80, p. 12 sqq. et n° 81, p. 33.

¹³⁶ À ce sujet, voir les attaques très virulentes de Johannes Eck et Johann Fabri avant la dispute de Baden : Johannes Fabri, *Ein Sandbrief Doctor Johann Fabri an Ulrich Zwinglin Maister zuo Zürich von wegen der künfftigen Disputation, so durch gmeyn Aiydtgenossen der XII Orten auff den XVI. Tag May nächst künfftig gen Baden im Ergoew fürgenommen und auszgeschribenn ist. Daruf ein Antwort Huldrych*, [Zurich, s. n., 1526] et Johannes Eck, *Ablainung doctor Johansen von Eck der schantschafft die Ulrich Zwingli von Zürich in antwort weysz hat lassen auszgeen auff die missive, die er an frummen vesten ersamen etc. gemainer Aidgnossen botten geschriben hatt Lutherische leer betreffende* (1524), in EA IV 1a, n° 218, p. 512 sqq.

¹³⁷ Cf. au sujet des relations entre *Gemeinde* et Réforme, Peter Blickle, « Reformation und kommunaler Geist. Die Antwort der Theologen auf dem Verfassungswandel im Spätmittelalter », *Historische Zeitschrift*, n° 261, 1995, p. 365-402 ; *Id.*, *Gemeindereformation...*, *op. cit.*, notamment les p. 110-122 et 133-148. Cf. aussi Heinrich Richard Schmidt sur la *Gemeinde* comme corps politique sacré et sa justification dans la théologie de l'Alliance chez Zwingli et Calvin : Heinrich Richard Schmidt, « Bundestheologie, Gesellschafts- und Herrschaftsvertrag », in Heinrich Richard Schmidt *et al.* (dir.), *Geimende, Reformation und Widerstand*, Tübingen, Bibliotheca Academica Verlag, 1998, p. 309-325.

Écritures, les réformateurs zwingliens conféraient une légitimité d'origine divine non seulement aux stratégies de limitation des pouvoirs ecclésiastiques dans les affaires du siècle, mais aussi à l'image que les magistrats avaient d'eux-mêmes et mettaient en avant depuis plusieurs décennies comme celle du bon gouvernement.

Le danger pour le magistrat pouvait naître d'interprétations radicales de ses devoirs de garant du salut, qui légitimèrent aux yeux de certains la révolte ouverte envers tout gouvernement qui aurait refusé de suivre la voie indiquée par les réformateurs et que la population aurait donc pu considérer comme ayant failli à sa mission¹³⁸. Or, très vite, certains adeptes de la nouvelle foi voulurent aller bien plus loin que ce que les magistrats et les principaux réformateurs autour de Luther et Zwingli envisageaient en matière de *renovatio*. En octobre 1523, Zwingli s'était immédiatement rangé du côté de l'autorité lorsque certains de ses alliés lui avaient reproché, comme le curé de Höngg Simon Stumpf à l'issue de la deuxième dispute, de se montrer trop tolérant à l'égard des « anciennes erreurs » et de ne pas exiger que le magistrat agisse plus vite en faveur de la Réforme¹³⁹. Or, pour Zwingli, « résister au magistrat, c'était résister à Dieu », comme le stipulait Rm 13:2¹⁴⁰ – et c'est exactement cette position que les réformateurs Farel et Viret défendaient encore lors de la dispute de Lausanne¹⁴¹. Cette affirmation permit au magistrat zurichois de se targuer de l'autorité de Zwingli pour freiner les ardeurs réformatrices des campagnes zurichoises, qui avaient été parmi les premières à adopter les idées nouvelles et furent régulièrement tentées de les utiliser comme légitimation de revendications sociales proches de celles des paysans allemands et dont Zurich craignait qu'elles ne remettent en cause son autorité¹⁴².

¹³⁸ Les articles 36 à 38 des 67 articles présentaient ici une ambiguïté : « 36. Alles, so der geistlich genempt stat im zuogehören rechtes und rechtes schirm halb für gibt, gehört den weltlichen zu, ob sy Christen sin wöllend. 37. Inen sind ouch schuldig alle Christen ghorsam ze sin, niemand ußgenommen, 38. so ferr sy nüt gebietend, das wider got ist. », Z I, n° 17i, p. 462. L'article 38 pouvait donc être interprété comme ouvrant la voie au renversement d'une autorité jugée illégitime car bafouant la parole de Dieu. Zwingli posa cependant des limites très claires à l'exercice de ce droit.

¹³⁹ Z II, n° 28, p. 478 : « Meyster Ulrich ! Ir hand desse nit gwalt, das ir minen herren das urteil in ir hand gebind, sunder das urteil ist schon geben: der geist gottes urteylet. »

¹⁴⁰ Cité in Steve Ozment, *The Reformation in the Cities...*, op. cit., p. 134.

¹⁴¹ Actes Lausanne, p. 298 : « Et est ceste puissance tellement ordonnee de Dieu que quicunque resistant a icelle, resistant a l'ordonnance de Dieu et receperont damnation sur eux mesmes ».

¹⁴² Peter Blickle, *Gemeindereformation...*, op. cit., p. 28 ; Peter Kamber, *Reformation als bäuerliche Revolution...*, op. cit.

Le mouvement anabaptiste devint rapidement l'un des principaux problèmes auquel durent faire face les gouvernements des cités réformées¹⁴³. Face à la minorité anabaptiste qui prônait ouvertement l'usage de la violence pour éliminer les « ennemis de Dieu » et entendait instaurer une théocratie millénariste en lieu et place des gouvernements élus, comme tentèrent de le faire Thomas Müntzer à Mühlhausen ou Jan van Leiden à Münster, un magistrat ne pouvait répondre que par la répression s'il ne voulait pas perdre toute autorité sur la cité et ne pas trahir la communauté qui avait placé sa confiance en lui. Mais le problème venait aussi de la majorité anabaptiste qui refusait la violence, mais n'en demandait pas moins la séparation entre l'Église et les affaires du siècle, rejetant l'autorité des conseils sur la *causa fidei* et affirmant qu'aucun chrétien ne pouvait exercer de charge publique : plus grave, les anabaptistes, se référant au Sermon sur la montagne (Mt 5:33-37), refusaient de prêter serment et brisaient ainsi le lien constitutif entre un magistrat et ses sujets. À Zurich, Zwingli s'opposa dès 1523 à Felix Manz et Konrad Grebel qui, tout en rejetant le recours à la violence, défendaient le baptême des adultes et jugeaient que le magistrat ne pouvait prétendre dicter les règles de la vie religieuse à ses sujets¹⁴⁴. Chez Zwingli, le refus du *Täuferum* procédait en réalité de raisons autant théologiques que civiques. Le réformateur était convaincu que la distinction entre les élus et le reste de la communauté, découlant du baptême adulte volontaire et conscient prôné par les anabaptistes, aboutirait à l'explosion de la *Gemeinde* : le baptême, qui signait l'entrée de l'enfant dans la communauté du salut, était aussi le ciment de la communauté civique¹⁴⁵. Zwingli faisait également siennes les inquiétudes du magistrat, qui voyait dans le refus de l'*Eid* un danger pour l'unité de la cité, déjà mise à mal par l'opposition des adversaires de la nouvelle foi. Cet attachement du réformateur à la cohésion de la cité explique pourquoi il condamna sans ambiguïté les anabaptistes et tous ceux qu'il jugeait trop radicaux dans leurs exigences de purification, justifiant leur persécution par le magistrat comme une manifestation concrète de

¹⁴³ Au sujet des anabaptistes, cf. Hans-Jürgen Goertz, *Die Täufer. Geschichte und Deutung*, Munich, C.H. Beck, 1980 et, sur la naissance du mouvement dans les territoires helvétiques, Andrea Strübind, *Eifriger als Zwingli. Die frühe Täuferbewegung in der Schweiz*, Berlin, Duncker & Humblot, 2003. Introduction à la théologie des anabaptistes par Werner O. Packull, « An introduction to Anabaptist theology », in David Bagchi et David C. Steinmetz (dir.), *The Cambridge Companion to Reformation Theology*, Cambridge, University Press, 2004, p. 194-219.

¹⁴⁴ Cf. Hans-Jürgen Goertz, « Machtbeziehungen in der Zürcher Reformation. Noch einmal : Zwingli und die Täufer », in Alfred Schindler et Hans Stickelberger (dir.), *Die Zürcher Reformation. Ausstrahlungen und Rückwirkungen*, Berne, P. Lang, 2001, p. 43-76.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 71 sq. Au sujet du baptême comme ciment de la communauté, cf. aussi *Entwurf zu einer Entgegnung auf die Schrift der Täufer*, Z VI.1, n° 123, p. 555.

la protection que le pouvoir temporel devait accorder à la vraie foi¹⁴⁶. Pour Zwingli, la reconnaissance de la cité comme espace où se réalisait l'Église du Christ ne signifiait donc en aucun cas la destruction des structures sociales et politiques fondées sur le corporatisme oligarchique et l'idéal de la gouvernance collective de la cité par les conseils issus de la *Gemeinde*.

Mais si Zwingli était prêt à reconnaître au magistrat un rôle de juge et d'arbitre dans les affaires religieuses, il n'était pourtant pas question de reconnaître au pouvoir temporel la capacité et la légitimité à prendre seul des décisions sur des questions de doctrine. Les professionnels de la foi restaient les seuls à pouvoir comprendre et révéler à tous le sens de la parole de Dieu, et les réformateurs n'étaient en réalité guère moins attachés à la protection de leur monopole sur le salut que leurs adversaires. Alors même qu'ils contestaient toute différence de nature entre clercs et laïcs lorsqu'ils rejetaient les prétentions de l'Église romaine à monopoliser la médiation entre Dieu et les hommes, leur habitus clérical les amenait aussi à se considérer comme les seuls en mesure de produire les systèmes de règles qui restaureraient la Chrétienté dans sa pureté originelle. Les pasteurs réformés, Zwingli en tête, ne furent donc pas les derniers à revendiquer des compétences exclusives en la matière, et ils recréèrent bien vite un monopole de la gestion des biens du salut qui, s'il n'était plus fondé sur une distinction de type médiéval entre clercs et laïcs, recourait à d'autres critères de distinction, tels la connaissance des textes bibliques et l'élection à la charge de pasteur par la commune¹⁴⁷. Le magistrat ne pouvait donc se prononcer directement sur tel ou tel point du dogme, ou prétendre proposer lui-même de nouvelles pratiques liturgiques : les réformateurs n'entendaient pas reconnaître une compétence proprement théologique aux conseils, mais uniquement la capacité à entendre la parole de Dieu, à charge pour les clercs réformateurs de la révéler au magistrat en endossant le rôle du « prophète » cher à Zwingli¹⁴⁸. En revanche, les réformateurs zwingliens élevaient le magistrat au rang d'arbitre, de bon juge, qui saurait écouter le prophète et prendrait sur soi d'imposer la vérité à la

¹⁴⁶ Zwingli prit position sur les anabaptistes dans plusieurs écrits. Voir notamment son *Wer Ursache gebe zu Aufruhr* (décembre 1524), Z III, n°42, p. 368-469 et *Von der Taufe, von der Wiedertaufe und von der Kindertaufe*, Z IV, n° 56, p. 206-337.

¹⁴⁷ Faisant office d'épreuve, la dispute devait jouer un rôle important dans ce processus : cf. *infra*, V.3, p. 274-285.

¹⁴⁸ W. Peter Stephens, *Zwingli le théologien...*, op. cit., p. 373.

communauté, si nécessaire contre les injonctions de l'instance jusqu'alors détentrice du monopole de la vérité, l'Église romaine.

La limite à la compétence décisionnelle sur la foi que Zwingli posait aux pouvoirs séculiers, et qui s'appliquait aussi, d'une certaine manière, aux clercs eux-mêmes, se résume en deux mots : *sola scriptura*. En effet, toute autorité résidait en réalité dans la parole de Dieu, référence à laquelle devait être confrontée toute proposition, et seule cette mise à l'épreuve ultime pouvait valider ou non la modification d'un dogme ou d'une pratique liturgique. Je laisse de côté pour l'instant les questions spécifiques soulevées par la constitution de la parole de Dieu en autorité exclusive et auto-justifiante – une section du chapitre VI sera consacrée à ce sujet¹⁴⁹. Il suffit, pour l'instant, d'avoir à l'esprit que pour les réformateurs, la parole de Dieu se suffisait à elle-même, qu'elle ne pouvait se contredire et qu'elle ne nécessitait aucun complément ou aucun médiateur pour être comprise par les hommes – même si cet idéal était quelque peu tempéré par le souci des réformateurs de se présenter comme les seuls exégètes fidèles du texte biblique et l'énergie qu'ils mettaient à nier à leurs adversaires la capacité à proposer une interprétation des Écritures retraduisant fidèlement la volonté divine.

Les magistrats devaient donc faire leur l'exigence du *sola scriptura* pour être en mesure de jouer le rôle d'arbitre que les réformateurs étaient prêts à leur reconnaître, ce qui signifiait bien sûr que leur position n'était alors déjà plus celle d'un arbitre entièrement neutre, puisqu'en adoptant le *sola scriptura*, ils n'avaient d'autre choix que de rejeter les prétentions de l'Église au monopole de l'interprétation des textes bibliques. Or, tout se passe comme si les conseils n'avaient guère eu de difficulté à passer ce cap. La méfiance envers l'institution ecclésiale, accusée de délaisser ses devoirs en matière de *cura animorum* et dans laquelle certains voyaient d'abord des concurrents en matière fiscale ou juridique, facilita sans doute cette appropriation du *sola scriptura* dans certaines villes et communes. L'accord entre le magistrat et les réformateurs pouvait cependant s'avérer lourd de malentendus : le pragmatisme des uns ne s'accordait pas toujours avec la soif d'absolu des autres lorsqu'il s'agissait de décider jusqu'où la Bible liait le magistrat. Mais dans les premières disputes, l'accord fut efficace : concrètement, il se traduisit par la reprise, dans les édits annonçant la dispute et dans les règlements édictés sous l'égide du magistrat, de l'interdiction de recourir à d'autres sources que les

¹⁴⁹ Cf. *infra*, VI.3, p. 357-373.

Saintes Écritures, comme l'indique cet extrait tiré de l'édit annonçant la dispute de Berne :

« *So denne haben wir gar eygenlich beredt und endtlich beschlossen, das in disem gespraech dhein andre gschrift dann beyder Nüws und Alts Testament, so Biblisch genempt wirt und gottes wort ist, statt hab und gelten soelle.* »¹⁵⁰

Ce faisant, le magistrat remplissait donc les devoirs que lui fixaient les réformateurs adeptes de la théorie zwinglienne de l'*Obrigkeit* dans la gestion de la vie religieuse : la dispute devenait le moment où il acceptait publiquement ses devoirs et endossait la qualité de protecteur du salut et de la communauté. Elle devenait l'espace et le temps où s'opérait publiquement la reconnaissance mutuelle entre réformateurs et magistrats, et permettait aux deux parties d'y voir le lieu où pourrait être relevé le défi du choix de religion ; la dispute réalisait dans le siècle le paradigme zwinglien du rôle de l'autorité civique dans le domaine religieux et spirituel. C'est en son sein que s'opérait, symboliquement, la transformation d'une cité en nouvelle Jérusalem terrestre.

* * *

Que la dispute moderne pût devenir le lieu d'un choix de religion, elle le devait donc à l'adéquation que les acteurs découvrirent entre leur conception du monde et de la manière d'agir dans ce monde – cet *ethos* civique bien particulier des cités – et les principes de bon gouvernement esquissés par la théologie zwinglienne. Certes, il n'était pas question pour les magistrats de se soumettre entièrement à une théocratie fondée sur la *renovatio* religieuse comme en rêvait Thomas Müntzer, pas plus qu'il n'était envisageable pour les clercs réformateurs de confier aux autorités séculières le soin de définir les contours de la *renovatio* et, partant, de leur reconnaître des compétences proprement théologiques et sotériologiques. Mais pensée politique et pensée religieuse des uns et des autres se recoupaient suffisamment pour que tant le magistrat que les réformateurs puissent considérer l'autre comme un allié, dont le soutien permettrait de faire avancer sa propre cause et même, peut-être avant tout, de faire cause commune sur des affaires aussi importantes que la préservation de l'unité et du salut de la *Gemeinde*-communauté

¹⁵⁰ *Radtschlag haltender Disputation...*, op. cit., fol. A iii^{ro-v^o} : « Et donc, nous avons proprement discuté et enfin décidé que, dans cette dispute, ne seraient valables et n'auraient autorité d'autres écrits que les deux Testaments, l'Ancien et le Nouveau, qui sont dits bibliques et qui sont la parole de Dieu. »

de foi. Lorsque le magistrat était convaincu de la conformité des thèses réformatrices avec la volonté de Dieu, apporter son soutien aux réformateurs devenait pour lui non seulement un moyen d'affaiblir des pouvoirs ecclésiastiques parfois concurrents, mais lui fournissait aussi l'occasion de montrer son attachement au rôle de garant du salut dont il se targuait, et de prouver qu'il prenait au sérieux l'accomplissement de ce devoir cardinal envers ses sujets. Pour les réformateurs helvétiques, l'*ethos* civique fondé sur l'idée de la cité comme communauté réunie sous le regard de Dieu répondait à leur propre vision de la société, dans laquelle les communautés locales formaient autant d'églises incarnant sur Terre l'Église universelle mais invisible du Christ, et dont l'autorité civique avait la responsabilité. De plus, contrairement à leurs adversaires, ils ne voyaient aucune raison de ne pas confier la gestion des affaires religieuses à un magistrat éclairé par la parole des « prophètes » et fidèle à la Parole de Dieu. En faisant se rencontrer ces interprétations de leurs rôles respectifs dans la société chrétienne, la dispute permit aux magistrats et aux réformateurs de mettre en pratique des idées et des principes restés jusque-là à l'état d'ébauches théoriques et de préciser, dans l'action et en résolvant au fur et à mesure les problèmes qui se présentaient à eux, les nouveaux rapports entre la cité terrestre et les cieux. Les conférences religieuses furent ainsi, d'une certaine façon, une mise à l'épreuve de la vision partagée d'une communauté sacrée restaurée, à laquelle les disputes permirent de se concrétiser et de s'avérer viable.

Chapitre III

La dispute dans la cité

Motivations politiques et stratégies de légitimation

Dans leur longue lutte pour faire reconnaître et pour imposer leurs prérogatives politiques, les cités suisses eurent à trouver les moyens de secouer la double tutelle de l'Empire, auxquelles elles participaient, et de l'Église romaine. Elles retrouvaient là les combats en partie similaires conduits par d'autres pouvoirs, princiers mais aussi municipaux, lisant en eux un double héritage de réflexion sur la souveraineté et sur la liberté. « Le roi est empereur en son royaume », affirmaient les juristes au service de la monarchie française afin de justifier la prétention du roi à ne reconnaître d'autre autorité que celle de Dieu au-dessus de lui¹. Or, n'était-ce pas en partie un statut semblable que recherchaient et revendiquaient les magistrats des cités et des cantons helvétiques au début du XVI^e siècle ? Il faut se garder de prolonger exagérément l'analogie : aucun canton ne constituait une monarchie et les structures politiques propres à la Confédération d'une part, ainsi que les constitutions cantonales d'autre part, étaient bien différentes des lois qui organisaient le fonctionnement du royaume voisin. La pénétration du droit romain avait été moindre dans le Corps helvétique, et l'intensité des débats autour

¹ Un principe théorisé dès le XIII^e siècle par Jean de Blanot dans son *Tractatus super feudis et homagiis* où l'on lit : « *Rex Franciæ in regno suo princeps est, nam in temporalibus superiorem non recognoscit* ». Le texte a été publié par Jean Acher, « Notes sur le droit savant au Moyen Âge », *Nouvelle revue historique de droit français et étranger*, n° 30, 1906, p. 125-178. La formule est l'un des fondements de la conception de la souveraineté dans le royaume de France et se retrouve encore, par exemple, en 1768 dans le *Dictionnaire de droit et de pratique* de Claude-Joseph de Ferrières : Claude-Joseph de Ferrières, *Dictionnaire de droit et de pratique, contenant l'explication des termes de droit, d'ordonnances, de coutumes & de pratique, avec les juridictions de France*, vol. 2, Paris, Nyon, 1768, p. 576.

des usages nationaux des catégories du droit savant plus faible². Enfin, malgré une forte volonté d'assurer leur souveraineté sur leur territoire, les cantons suisses continuaient à proclamer leur fidélité à l'Empereur, qu'ils célébraient encore au milieu du XVI^e siècle comme le garant de leurs libertés et de leurs droits³. Certes, la Guerre de Souabe avait consolidé l'autonomie des *X Orte*⁴ par rapport au régiment impérial, mais contrairement à un mythe tenace, la victoire remportée en 1499 contre les troupes impériales et autrichiennes n'avait pas entériné l'indépendance de l'Ancienne Confédération, qui ne fut séparée *de facto* et *de jure* du Saint-Empire que par le traité de Westphalie, en 1648⁵.

Mais les cantons suisses partageaient bien, avec d'autres États territoriaux en devenir, un même souci jaloux de préserver une forme de souveraineté et de ne pas laisser des pouvoirs extérieurs leur dicter leur politique. Les cités suisses retrouvèrent aussi dans ce combat de longue haleine certains des arguments inventés par les cités italiennes, justement dans le contexte d'essor des communes : l'éloge de la liberté et de la patrie, manifeste chez Zwingli⁶, la place attribuée aux milices ou aux armées de milice dans la définition de la citoyenneté comme chez Leonardo Bruni⁷, ainsi qu'une conception très particulière de la participation politique des citoyens à la chose publique.

Dans les cas qui m'intéressent, ceux de territoires ayant opté pour l'organisation d'une dispute en vue de prendre les difficiles décisions exigées par l'élargissement toujours plus prononcé de la fracture religieuse, la volonté des *Orte* de réaffirmer systématiquement la souveraineté et en tout cas la suprématie du magistrat sur sa cité ou ses territoires, et d'évincer autant que possible tout pouvoir concurrent, temporel ou ecclésiastique, joua un rôle important. Et ici, bien entendu, elle se tourna contre le pouvoir du pontife romain et de l'institution ecclésiale. La Réforme naquit dans un contexte où les

² Cf. sur la réception du droit romain dans les terres helvétiques Sven Stelling-Michaud, *L'université de Bologne et la pénétration des droits romain et canonique en Suisse aux XIII^e et XIV^e siècles*, Genève, Droz, 1955.

³ Thomas Maissen, *Geschichte der Schweiz*, Baden, Hier+Jetzt, 2010, p. 69.

⁴ Il s'agit de Berne, Fribourg, Glaris, Lucerne, Schwyz, Soleure, Uri, Unterwalden, Zug et Zurich, les dix cantons formant la Confédération à l'issue du covenant de Stans de 1481.

⁵ Cf. André Gutmann, *Die Schwabenkriegschronik des Kaspar Frey und ihre Stellung in der eidgenössischen Historiographie des 16. Jhdts.*, Stuttgart, Kohlhammer, 2010, p. 21-38. La guerre de Souabe ne fut pas la « guerre de libération » longtemps célébrée par les défenseurs d'une vision mythifiée de l'histoire suisse. À ce sujet, cf. Peter Niederhäuser et Werner Fischer (dir.), *Vom « Freiheitskrieg » zum Geschichtsmythos. 500 Jahre Schweizer- oder Schwabenkrieg*, Zurich, Chronos, 2000.

⁶ W. Peter Stephens, *Zwingli le théologien*, trad. de l'anglais par Mireille Hébert, Genève, Labor & Fides, 1999, p. 349 sq.

⁷ Leonardo Bruni, *De militia* (1421), éd. par Charles C. Bayley, *War and Society in Renaissance Florence. The « De Militia » of Leonardo Bruni*, Toronto, University of Toronto Press, 1961.

autorités civiles s'efforçaient, et ceci depuis plusieurs dizaines d'années, de limiter les prérogatives du clergé et n'entendaient pas se plier aux injonctions des prélats ou même de Rome, particulièrement lorsque celles-ci entraient en conflit avec les intérêts propres de leur cité. Les motifs religieux furent, on l'a vu dans le chapitre précédent, tout à fait essentiels, et ne peuvent en aucun cas être réduits à de simples prétextes. Mais des considérations politiques et économiques relevant du domaine séculier eurent leur part dans le soutien des magistrats aux réformateurs. Il ne faut pas forcément y voir une contradiction : bien souvent, ces motivations en apparence antinomiques semblaient parfaitement cohérentes aux gouvernants. Retirer à l'Église ses possessions terrestres, c'était rendre les biens aux pauvres ou financer une école ; soumettre les clercs à la loi municipale, c'était réparer des injustices dues aux privilèges du clergé, qui ne payait ni taxes, ni droits, mais bénéficiait des nombreux avantages de la vie dans la cité ; faire de la dîme, redevance détestée entre toutes, un impôt perçu par l'autorité temporelle, c'était garantir qu'elle serait consacrée à l'entretien du pasteur ; abolir la juridiction ecclésiastique, c'était protéger les bourgeois de l'arbitraire supposé de tribunaux jugés plus prompts à satisfaire les demandes d'un haut clergé dénoncé comme cupide et dévoyé qu'à condamner les crimes et les manquements des clercs. Toutes ces actions montraient aux yeux de tous que le magistrat remplissait ses devoirs envers la communauté en matière de protection des âmes et des corps, et mettaient en scène l'autorité civile dans sa puissance et sa souveraineté.

Ce troisième chapitre cherche à repenser à nouveaux frais les motivations proprement politiques – c'est-à-dire qui ne concernent pas directement le salut des âmes ou l'organisation de l'économie du salut – qui ont pu amener les magistrats à soutenir le principe de la dispute et à collaborer avec les réformateurs dans leur projet de révolution sociale et religieuse. Une telle distinction est bien sûr quelque peu artificielle, et faire la différence entre les motifs des agents constitue parfois une véritable gageure, car les décisions prises dans le domaine politique le furent presque toujours selon des critères qui nous déroutent, concédant une place aujourd'hui inconnue au gouvernement des âmes dans les affaires de la cité et dans les domaines de compétence du magistrat. Rien d'étonnant toutefois à cela au XVI^e siècle, où c'est précisément l'adéquation avec la volonté de Dieu qui faisait la bonne politique et qui distinguait du tyran le bon magistrat soucieux du bien commun.

La naissance des disputes est ainsi indissociable des tensions qui opposaient alors Église et magistrat au sujet des juridictions, des privilèges ou des taxes, mais s'inscrit aussi dans les jeux d'équilibre entre le magistrat et la commune. Les conférences devaient s'avérer un moyen appréciable pour le magistrat de se mettre en scène en tant qu'autorité légitime face à une commune dont les vellétés d'émancipation et les exigences politiques et sociales ne furent alors pas sans causer quelques soucis aux conseils, jaloux de leurs prérogatives. Le chapitre montrera aussi comment l'affirmation de l'autorité se fit également, pour les magistrats, par la démonstration de leur capacité à dire le droit et à s'approprier, dans la dispute, le *jus reformandi* pour les affaires touchant la *causa fidei*. Enfin, un retour sur la dispute de Lausanne illustrera, sur la base d'un exemple concret, comment les conférences religieuses purent être mises à profit pour mener une politique tant religieuse que territoriale ; Berne eut en effet recours à l'expérience acquise lors de la dispute de Berne de 1528 et dans la réformation de son propre territoire pour parachever la conquête du Pays de Vaud, entreprise par l'Ours en 1536.

1. Clercs et cités : un couple difficile

En ce début de XVI^e siècle, Berne et Zurich entendaient s'assurer un droit de regard sur les possessions ecclésiastiques et limiter les prérogatives juridiques de l'Église, dont les tribunaux faisaient l'objet de nombreuses critiques pour leur supposée partialité. Cette politique s'observe dans de nombreuses cités et communes helvétiques, ainsi que dans les villes du Saint-Empire. Par rapport à leurs consœurs allemandes, les cités helvétiques avaient atteint un degré de souveraineté inédit dans l'Empire, supérieur même à celui des villes immédiates qui n'étaient soumises qu'à l'autorité de l'Empereur et ne devaient donc rendre compte à aucun évêque ou seigneur territorial⁸. S'affirmer face à un éventuel pouvoir féodal n'était plus d'une urgente nécessité, car les familles nobles des territoires suisses avaient perdu leur pouvoir au cours du Moyen Âge ou avaient été intégrées au jeu des alliances entre cantons et pays alliés : aucune ne constituait une menace réelle pour la souveraineté des cantons. Les Habsbourg d'Autriche,

⁸ Les villes helvétiques étaient elles-mêmes villes impériales. Zurich avait acquis l'immédiateté en 1262, statut confirmé en 1521 par Charles Quint. Cf. Anton Largiadèr, *Geschichte von Stadt und Landschaft Zurich*, vol. 1, Zurich, E. Rentsch, 1945, p. 81. Berne était cité impériale depuis 1218 : Richard Feller, *Geschichte Berns*, t. 1 : *Von den Anfängen bis 1516*, Berne, Feuz, 1946, p. 26.

qui revendiquaient traditionnellement la suzeraineté sur les territoires helvétiques, n'avaient guère les moyens de leurs ambitions et avaient en réalité renoncé depuis longtemps à toute idée de restaurer leur pouvoir sur leurs anciens vassaux⁹. Enfin, après la victoire des troupes suisses et alliées sur les forces impériales et autrichiennes en 1499 lors la Guerre de Souabe, les Confédérés s'étaient vus dispensés de participer aux Diètes d'Empire, de s'acquitter du *gemeiner pfennig* et de se plier aux décisions du *Reichskammergericht*¹⁰. Certes, l'Empereur restait le garant des libertés helvétiques, mais de fait, les cantons avaient gagné suffisamment d'autonomie pour que le moment venu, les cités réformées n'hésitent pas à opposer une fin de non-recevoir aux demandes insistantes du régiment impérial de ne pas céder à la tentation de la nouveauté. À l'aube du XVI^e siècle, l'Ancienne Confédération était donc composée d'États qui ne reconnaissaient au fond d'autres limites à leur souveraineté que celles auxquelles ils avaient librement consenti en concluant les alliances constituant le Corps helvétique.

Cependant, comme les villes allemandes, les cités helvétiques devaient composer avec une puissance politique et économique d'envergure, qui possédait et exerçait, par l'intermédiaire des détenteurs de droits et privilèges locaux, la souveraineté sur de nombreux territoires et disposait de revenus appréciables : l'Église. Au cours du XV^e siècle, les tensions entre magistrats et clergé furent particulièrement exacerbées par le problème des juridictions, dont le recoupement créait de multiples statuts juridiques au sein de la population et pouvait susciter de sévères conflits lorsque deux pouvoirs revendiquaient des droits sur un même lieu ou les mêmes sujets. On n'entrera pas ici dans les détails de ces conflits, car rendre compte de leur variété et de leur complexité avec toutes les nuances nécessaires dépasserait de loin le cadre de cette étude. Il faut pourtant revenir le temps de quelques lignes sur la question des juridictions ecclésiastiques, dont les cités eurent à cœur de limiter les compétences au sein de leur aire d'influence au cours du XV^e siècle¹¹.

⁹ Roger Sablonier, « The Swiss Confederation », in Christopher Allmand (dir.), *New Cambridge Medieval History*, vol. 7, Cambridge, University Press, 1998, p. 651.

¹⁰ Les Confédérés rejetaient ces innovations instaurées par la *Reichsreform* de 1495 comme contraires à leurs anciennes libertés. Cf. Thomas A. Brady Jr., *Turning Swiss. Cities and Empire 1450-1550*, Cambridge, University Press, 1985, p. 59 sqq. et Thomas Maissen, *Geschichte der Schweiz...*, op. cit., p. 66 sqq.

¹¹ Au sujet du phénomène en Suisse, cf. Leonhard von Muralt, « Stadtgemeinde und Reformation der Schweiz », *Zeitschrift für Schweizerische Geschichte*, n° 10, vol. 3, 1930, p. 349-384.

Monastères, couvents et chapitres situés dans l’Ancienne Confédération comme dans le Saint-Empire jouissaient de droits propres et de privilèges spécifiques, et constituaient autant d’États (*Stände*) qui n’avaient que bien peu de comptes à rendre aux pouvoirs temporels et n’étaient parfois soumis qu’au Pape. À ces fondations religieuses, il faut ajouter les évêques, qui ne dédaignaient pas, en plus de leur charge diocésaine, l’exercice de droits seigneuriaux. Ainsi, les archevêques électeurs d’Empire n’avaient par exemple rien à envier aux princes des grands États territoriaux tels que la Hesse ou la Saxe en matière de puissance dans le siècle. Dans un monde qui restait fondé sur une organisation structurée par les droits spécifiques à chaque territoire, à chaque cité et même à chaque personne, les diverses entités politiques qui formaient l’Église avaient elles aussi leurs propres privilèges et libertés, dépendant de leur taille et de leur statut, notamment en matière fiscale et juridique.

De manière générale, les clercs n’étaient en principe pas soumis à la juridiction municipale. Dans une même ville pouvaient ainsi parfaitement cohabiter un monastère et le pouvoir municipal, le second n’ayant juridiquement aucun contrôle sur le premier ; dans les Grisons, la ville de Coire pouvait à la fois être le siège du pouvoir épiscopal – installé dans le palais du *Hof* et qui jouissait de ses propres libertés – et la capitale de la Ligue de la Maison-Dieu, abritant parmi les plus fervents partisans d’une drastique limitation des pouvoirs épiscopaux en matière temporelle¹². L’empilement et l’imbrication de juridictions parfois contradictoires n’était alors pas considéré comme une anomalie. Ce serait plutôt notre conception de la loi – où chacun jouit en théorie des mêmes droits, en dépit de son origine sociale ou de l’histoire de son lieu de naissance – qui aurait étonné les contemporains. La citoyenneté, qui rendait libre les *Bürger* liés par le serment à la cité, consistait en une variété de droits, de tolérances, de privilèges, et surtout en une forme spécifique de participation à la *res publica*¹³. Quant aux sujets des

¹² Oskar Vasella, « Die bischöfliche Herrschaft in Graubünden und die Bauernartikel von 1526 », *Zeitschrift für schweizerische Geschichte*, n° 22, 1942, p. 1-86 (réimpr. dans *Id.*, *Geistliche und Bauern. Ausgewählte Aufsätze zu Spätmittelalter und Reformation in Graubünden und seinen Nachbargebieten*, éd. par Ursus Brunold et Werner Vogler, Coire, Desertina, 1996, p. 284-369) ; cf. aussi Ulrich Pfister, *Konfessionskirchen, Glaubenspraxis und Konflikt in Graubünden 16-18. Jhdt.*, Würzburg, Ergon, 2012, p. 92-95.

¹³ Sur la signification du concept de liberté dans les cités, cf. Klaus Schreiner et Ulrich Meier, « *Regime civitatis*. Zum Spannungsverhältnis von Freiheit und Ordnung in alteuropäischen Stadtgesellschaften », in Klaus Schreiner et Ulrich Meier (dir.), *Stadtregiment und Bürgerfreiheit. Handlungsspielräume in deutschen und italienischen Städten des Späten Mittelalters und der Frühen Neuzeit*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1994, p. 11-34 et, dans ce même volume, Gerd Schwerhoff, « Die goldene Freiheit der Bürger. Zu den Bedeutungsebenen eines Grundwertes in der städtischen Geschichte », p. 84-119.

cités, ils ne manquaient pas de défendre leurs libertés en invoquant les « anciennes coutumes » et « les droits conférés de temps immémorial » lorsque se manifestaient des velléités de changement chez les gouvernants. Ce n'est pas par hasard que les habitants des régions montagneuses de l'Oberland bernois s'opposèrent au nom de leurs anciens privilèges et de leurs libertés au prélèvement, par la ville de Berne, de taxes auxquelles ils avaient échappé avant l'imposition de la Réforme dans la région¹⁴.

Tout au long du XV^e siècle, un mouvement de fond s'était manifesté pour soumettre le clergé et les fondations ecclésiastiques au droit local¹⁵. Était-ce une réponse aux tendances absolutistes de la Curie, dénoncées par exemple dans les *Gravamina der deutschen Nation*, cette collection de doléances présentée par les États de l'Empire, las de voir la Curie réclamer toujours plus d'argent pour financer une politique de prestige que certains jugeaient bien éloignée du message du Christ¹⁶ ? Probablement est-il exagéré de voir dans les manœuvres des villes un projet concerté face à une supposée tyrannie venue de Rome. D'ailleurs, l'appui de la Curie pouvait aussi être un précieux recours dans une politique de contrôle du clergé local, comme le montre le cas de Zurich qui, dans les premières années du XVI^e siècle, entretenait encore d'excellentes relations avec Rome : la ville soutenait la politique romaine contre le royaume de France, et représentait les intérêts de la Papauté pour le nord de l'Europe¹⁷. Cette alliance lui permit d'obtenir confirmation, par le Pape, de privilèges lui donnant le droit de présentation et de patronage de plusieurs charges importantes au sein du territoire zurichois¹⁸.

Mais les pouvoirs civiques semblaient de moins en moins enclins à reconnaître le pouvoir temporel d'une institution dont la mission première était la *cura animarum*. Nombreux étaient alors ceux qui, dans la population, mais aussi au sein des conseils et

¹⁴ Peter Bierbauer, *Freiheit und Gemeinde im Berner Oberland 1300-1700*, Berne, Historischer Verein des Kantons Bern, 1991, p. 269 ; Hermann Specker, *Die Reformationswirren im Berner Oberland 1528. Ihre Geschichte und ihre Folgen*, thèse de doctorat, Fribourg, Paulusdruckerei, 1951, p. 16-28.

¹⁵ Cf. à ce sujet Bernd Moeller, « Kleriker als Bürger », in Bernd Moeller, *Die Reformation und das Mittelalter. Kirchenhistorische Aufsätze*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, p. 35-52.

¹⁶ Heinrich Richard Schmidt, *Reichsstädte, Reich und Reformation. Korporative Religionspolitik (1521-1529/30)*, Stuttgart, F. Steiner, 1986, p. 81 sq. ; *Die Beschwerden der deutschen Nation auf den Reichstagen der Reformationszeit (1521-1530)*, éd. par Eike Wolgast et Annelies Grundmann, in *Deutsche Reichstagsakten. Jüngere Reihe*, t. 21, Berlin et Munich, W. de Gruyter et Oldenbourg, 2015.

¹⁷ Peter Kamber, *Reformation als bäuerliche Revolution. Bildersturm, Klosterbesetzungen und Kampf gegen die Leibeigenschaft in Zürich zur Zeit der Reformation (1522-1525)*, Zurich, Chronos, 2010, p. 58.

¹⁸ Peter H. Huber *Annahme und Durchführung der Reformation auf der Zürcher Landschaft in den Jahren 1519 bis 1530*, thèse de doctorat, Université de Zurich, 1972, p. 9.

autres instances dirigeantes, considéraient que le devoir du clergé était de se concentrer sur les tâches spirituelles et non de poursuivre des fins politiques ou économiques. Au sein du Corps helvétique, où la territorialisation procédait des cantons-villes, le processus était en marche depuis plusieurs décennies lorsque naquirent les mouvements réformateurs. Lorsque les thèses réformées atteignirent Berne, le magistrat, soucieux d'exercer son influence sur la gestion des fondations, avait depuis longtemps imposé aux monastères un contrôle municipal¹⁹. Les conseils, que ce soit à Berne, Zurich et dans bien d'autres cités, usaient de leur influence pour obtenir que les régisseurs des monastères fussent choisis dans les rangs de la cité, ou du moins en défendent les intérêts. Disposer d'agents dans la place assurait aux magistrats que les fondations ne profiteraient pas outre mesure de leurs privilèges pour concurrencer la cité, notamment sur le plan économique et fiscal.

Plusieurs cités n'hésitèrent pas à créer elles-mêmes des fondations religieuses afin de bénéficier de solides relais dans le jeu des pouvoirs ecclésiastiques et de contrebalancer la puissance des évêques ou l'influence de monastères puissants. Le chapitre de Saint-Vincent de Berne, fondé en 1484, était une création de la ville tout comme le *Münster*, et les chanoines y étaient nommés sous contrôle des conseils²⁰. À elle seule, cette fondation témoignait de la volonté du magistrat de peser dans les affaires religieuses. La création du chapitre collégial avait pour but de mettre en scène le gouvernement comme protecteur de la foi, de montrer qu'il était à la hauteur du fameux « *Gott ist Burger zu Bern* » emprunté au chroniqueur Konrad Justinger et par lequel Roland Gerber résume la représentation qu'avait alors d'elle-même la cité des bords de l'Aar²¹ ; mais elle visait également à doter Berne d'une institution en mesure de défendre les intérêts de la cité face aux évêques de Lausanne et de Constance. Berne tirait aussi profit de l'étalement de son territoire sur deux diocèses, ce qui lui permettait, en cas de nécessité, de jouer les évêchés les uns contre les autres et de s'assurer une certaine auto-

¹⁹ Richard Feller, *Geschichte Berns...*, op. cit., vol. 1, p. 304-351 ; Roland Gerber, *Gott ist Burger zu Bern. Eine sozialtopographische Studie über die Bürgerschaft in der Stadt Bern im späten Mittelalter (1370-1470)*, Cologne, Böhlau, 2001, p. 155 sq. et 396 ; Leonhard von Muralt, « Stadtgemeinde... », art. cit., p. 353 sq.

²⁰ Kathrin Utz Tremp, *Das Kollegiatstift St. Vinzenz in Bern. Von der Gründung 1484/85 bis zur Aufhebung 1528*, Berne, Historischer Verein des Kantons Bern, 1985, p. 17-42.

²¹ Plus exactement, Justinger dit, dans le contexte de la victoire des Bernois à l'issue du Laupenkrieg de 1339-1340 : « *Got ist burger ze Bern worden, wer mag wider got kriegem ?* » : *Die Berner Chronik des Conrad Justinger, herausgegeben im Auftrag und mit Unterstützung der allgemeinen Geschichtsforschenden Gesellschaft der Schweiz*, éd. par Georg Studer, Berne, K. J. Wyss, 1871, n° 146, p. 101 sq.

nomie dans la gestion des affaires religieuses, autonomie que la fondation du chapitre permit d'asseoir et de légitimer.

Mais la cible principale des autorités séculières restaient les tribunaux ecclésiastiques et leur empiètement sur des domaines que les magistrats avaient de plus en plus tendance à considérer comme relevant de leur propre juridiction. Des considérations politiques propres au magistrat rencontraient ici les revendications des sujets, qui se plaignaient de la dureté des tribunaux ecclésiastiques à leur égard. Ceux-ci ne jugeaient pas uniquement les clercs, et leur compétence s'étendait à plusieurs domaines touchant à la vie quotidienne des laïcs. Parmi ces compétences, l'une des plus disputées fut celle de prononcer le *Eherecht*, le droit du mariage²². Les tribunaux pouvaient aussi lourdement condamner ceux qui s'acquittaient pas des taxes dues à une seigneurie ecclésiastique, et infliger des peines bien plus terrifiantes que certaines condamnations prononcées par les tribunaux civils dans une société où le salut de l'âme était une préoccupation on ne peut plus réelle : l'excommunication et l'interdit. On aurait tort de négliger l'impact que pouvait avoir un tel verdict, sachant qu'il signifiait, pour le condamné, la mort sociale et l'exclusion la communauté du salut²³. C'était donc aussi le sort après la mort, dans l'au-delà, qui se jouait devant les juges ecclésiastiques, et certains tribunaux étaient accusés d'abuser de cette menace pour faire pression sur des individus appelés à comparaître devant eux ou même en vue de faire plier des entités politiques concurrentes²⁴. L'anticléricalisme de la fin du XV^e siècle, souvent présenté comme l'une des causes principales de la Réforme et qu'il ne faut pas confondre avec un rejet de la religion²⁵, était en fait une réaction aux prétentions jugées démesurées de certains pouvoirs

²² Voir par exemple à ce sujet le cas de Zurich, bien décrit chez Hans Morf, « Obrigkeit und Kirche in Zürich von Waldmann bis Zwingli », *Zwingliana*, n° 13, vol. 3, 1970, p. 174 sqq.

²³ Cf. à ce sujet l'étude fondatrice de Lucien Febvre, « L'application du Concile de Trente et l'excommunication pour dettes en Franche-Comté », *Revue historique*, 35^e année, 1910, n° 103, p. 225-247 et n° 104, p. 1-39. Sur la messe et son rôle dans la société, cf. Miri Rubin, *Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge, University Press, 1991 ; John Bossy, « The Mass as Social Institution, 1200-1700 », *Past and Present*, n° 100, 1983, p. 29-61.

²⁴ Hans-Jürgen Goertz, *Pfaffenhass und Gross Geschrei. Die reformatorischen Bewegungen in Deutschland 1517-1529*, Munich, C. H. Beck, 1987, p. 48 sq. Au sujet de la Suisse centrale, cf. Peter Blickle, « Warum blieb die Innerschweiz katholisch ? », *Mitteilungen des Historischen Vereins des Kantons Schwyz*, n° 86, 1994, p. 29-38 et *id.*, « Antiklerikalismus um den Vierwaldstättersee 1300-1500. Von der Kritik der Macht der Kirche », in Peter A. Dykema et Heiko A. Oberman (dir.), *Anticlericalism in late medieval and early modern Europe*, Leyde, E. J. Brill, 1993, p. 115-132 ; sur les efforts du magistrat de Zurich à ce sujet, cf. Hans Morf, « Obrigkeit und Kirche... », *art. cit.*, p. 164-179.

²⁵ Sur les modalités et les fonctions de l'anticléricalisme à cette époque, cf. Hans-Jürgen Goertz, *Antiklerikalismus und Reformation. Sozialgeschichtliche Untersuchungen*, Göttingen, Vandenhoeck &

ecclésiastiques. Il découlait du désarroi suscité chez les fidèles par la menace, très concrète pour leur vie dans l'ici-bas et leur salut dans l'au-delà, que devenaient parfois ceux dont ils espéraient la *cura animorum* qui les guiderait sur les chemins de la rédemption²⁶.

Les magistrats n'étaient pas insensibles à ces angoisses. Les critiques envers les manquements de l'Église, la demande accrue de soutien spirituel des populations entraînées par une renaissance de la dévotion et l'autonomisation de la raison politique entrèrent alors en résonance, ouvrant la voie à des politiques ciblées de mise sous tutelle du clergé local et d'éviction des princes d'Église des affaires séculières. Outre le fait que les gouvernements n'appréciaient guère que des tribunaux extra-municipaux se mêlent des affaires des bourgeois de la cité, ils considéraient également que la protection de leurs sujets et des bourgeois contre les exigences de certains évêques ou monastères était un devoir, ne serait-ce que pour prévenir les troubles que ne manqueraient pas de provoquer au sein de la population les condamnations prononcées par l'Église. Une telle politique n'était pas nouvelle dans le Corps helvétique : dès 1370, le « Pfaffenbrief » avait interdit aux clercs des territoires confédérés de recourir aux tribunaux externes dans des affaires ne relevant pas strictement de questions spirituelles²⁷.

Mais surtout, les magistrats ne pouvaient guère accepter que l'institution ecclésiastique use des compétences de ses tribunaux pour imposer certains choix politiques, en brandissant par exemple la menace de l'interdit en cas de refus d'accéder aux exigences d'une fondation ou d'un archevêque. Le processus d'autonomisation de la raison politique, décrit par Olivier Christin dans son ouvrage sur *La paix de religion* pour le milieu du XVI^e siècle, était alors déjà entamé et amenait les gouvernants à tout mettre en œuvre pour s'assurer le monopole de la production et de la prononciation du droit de la cité²⁸. Ainsi, en janvier 1506, le magistrat de Zurich et l'évêque de Constance s'accordaient pour que tous les litiges opposant laïcs et clercs fussent jugés par le ma-

Ruprecht, 1995 ; Robert W. Scribner, « Anticlericalism and the Cities », in Peter A. Dykema et Heiko A. Oberman (dir.), *Anticlericalism...*, op. cit., p. 147-166 et Hans-Jürgen Goertz, *Pfaffenhass...*, op. cit.

²⁶ Cf. au sujet de la dévotion des fidèles Bernd Moeller, « Frömmigkeit in Deutschland um 1500 », in *Id.*, *Die Reformation und das Mittelalter. Kirchenhistorische Aufsätze*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, p. 73-85.

²⁷ EA I, n° 31, p. 301-303 ; Ferdinand Elsener, « Der eidgenössische Pfaffenbrief von 1370. Ein Beitrag zur Geschichte der geistlichen Gerichtsbarkeit », *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung*, n° 75, 1978, p. 104-180.

²⁸ Olivier Christin, *La paix de religion. L'autonomisation de la raison politique au XVI^e siècle*, Paris, Seuil, 1997.

gistrat, mettant ainsi fin à l'exemption juridique des clercs en matière temporelle. Le conseil n'en resta toutefois pas là : il ne tarda pas à revendiquer la compétence de juger aussi les affaires entre clercs²⁹. Dans les Grisons, les articles d'Ilanz, promulgués par l'assemblée souveraine des communes des Trois Liges dans deux textes, l'un daté de 1524 et le second de 1526, et donc au moment même où la Réforme connut ses premiers succès notables dans la région, mirent fin au pouvoir temporel de l'évêque de Coire, qui perdit alors toute autorité autre que spirituelle au sein des territoires des Liges grisonnes³⁰. Mais il ne s'agissait pas là d'une décision prise d'un commun accord. L'évêché protesta contre cette restriction de ce qu'il considérait comme ses droits légitimes, mais sans succès. Dans cette éviction des juridictions ecclésiastiques se lisait la revendication déjà formulée par les *Stände* d'Empire – et reprise dans la capitulation électorale de Charles Quint – que nul ne puisse être jugé par des tribunaux étrangers (i. e. romains)³¹. Les cantons helvétiques avaient repris à leur compte ce principe voulant qu'un citoyen ne pût être jugé par une instance extérieure au corps dont il se revendiquait, et Zwingli s'appuya d'ailleurs sur cette règle en 1525-1526 pour décliner l'invitation de disputer à Baden : reconnaissant un procès dans le projet des cantons catholiques, il refusait d'être jugé par une autre autorité que le magistrat de la cité dont il se revendiquait citoyen³².

Parmi les sujets de tensions régulières entre clercs et cités ayant joué un rôle dans le succès rencontré par les idées réformées, mentionnons un dernier exemple, qui met cette fois en lumière les enjeux fiscaux que pouvaient receler les conflits entre le magistrat et les fondations religieuses : la dîme, cet impôt que l'Église interprétait comme un devoir envers Dieu, fut régulièrement au cœur du ressentiment des popula-

²⁹ Hans Morf, « Obrigkeit und Kirche... », *art. cit.*, p. 170 sq.

³⁰ Cf. *supra*, p. 100. Les textes dans *Urkunden zur Verfassungsgeschichte Graubündens*, éd. par Constanze Jecklin, 1884, vol. 2 ; Martin Bundi, « Entscheid für die Reformation und dessen Umsetzung im Freistaat der Drei Bünde », in Michael Durst (dir.), *Studien zur Geschichte des Bistums Chur (451-2001)*, Fribourg, Universitätsverlag, 2002, p. 83-112.

³¹ *Repertorium der Staatsverfassung und Geschichte von Deutschland. Fünfte Abteilung : Karl der Fünfte 1519-1558*, Halle, J.J. Gebauer, 1792, p. 375 sqq.

³² Zurich soutint cette revendication en se fondant sur l'alliance éternelle conclue entre Zurich et les quatre *Waldstätten* en 1351 : en vertu de ce texte, aucun habitant de la Confédération ne pouvait être jugé par un autre magistrat que le sien. Cf. Hans Conrad Peyer, *Verfassungsgeschichte der alten Schweiz*, Zurich, Schulthess, 1978, p. 29.

tions envers l'institution ecclésiastique³³. La fin du Moyen Âge connut une large contestation de cet impôt, ou plus précisément de l'usage qui en était fait. Monastères et autres princes d'Église étaient accusés de l'accaparer à leur profit, et la révolte contre la dîme joua un rôle non négligeable dans la Guerre des Paysans de 1525³⁴. De l'Alsace aux Grisons, des groupes de paysans, de bourgeois et même des magistrats réclamaient, dès la fin du XV^e siècle, sa réaffectation à sa fonction première, l'entretien du curé de la paroisse, dont la dîme aurait dû constituer l'essentiel du revenu. Or, parmi les idées réformées, réserver exclusivement la dîme à l'entretien du pasteur figurait en bonne place du programme de refonte de la société³⁵. La Réforme ne signifiait donc pas la fin de l'impôt et les réformateurs helvétiques, Zwingli en premier lieu, justifièrent le transfert à l'autorité civique des recettes de la dîme³⁶. L'affaire devint rapidement explosive, les sujets n'acceptant que de mauvaise grâce les prétentions des magistrats à percevoir l'impôt, qui douchaient leurs espoirs de s'en voir dispensé après la chute des pouvoirs ecclésiastiques. Toutefois, malgré l'actualité brûlante des modalités de sa perception, la dîme n'apparut que de façon marginale dans les disputes, par exemple à Memmingen ou à Ilanz, et les thèses qui lui étaient consacrées ne furent pas toujours abordées³⁷.

D'autres enjeux fiscaux influencèrent les magistrats. Dès 1418, Zurich avait mené une politique constante de contrôle économique du clergé et de ses biens : restriction des possibilités de céder ou de léguer à l'Église des biens immobiliers ; imposition du clergé contraint de payer les taxes municipales dès 1467 et dont les bénéfices pouvaient être confisqués à titre de réparation de dettes à partir de 1490 ; opposition couronnée de succès à l'impôt exceptionnel de *subsidia caritative*, que l'évêque de

³³ Sur les réponses apportées par les réformateurs au problème de la dîme, cf. Gunter Zimmermann, *Die Antwort der Reformatoren auf die Zehntenfrage. Eine Analyse des Zusammenhangs von Reformation und Bauernkrieg*, Francfort-sur-le-Main et Berne, P. Lang, 1982.

³⁴ Peter Blickle, *Die Revolution von 1525*, Munich, Oldenbourg, 2000 (1^{ère} édition, 1975), p. 25, 28 sq. La principale revendication des paysans fut cependant la fin de la servitude (*Leibeigenschaft*), cf. *ibid.*, p. 40-50.

³⁵ Cette revendication se retrouve notamment dans l'un des plus célèbres manifestes des revendications paysannes de ces années, les « Douze Articles » attribués à Sebastian Lotzer. Cf. « Die zwölf Artikel der Bauern », éd. par Alfred Görtze, *Historische Vierteljahrschrift*, n° 5, 1902, p. 1-33 ; édition du texte reprise par Peter Blickle, *Die Revolution von 1525...*, *op. cit.*, p. 321-327, ici p. 323.

³⁶ Cf. Volker Pribnow, *Die Rechtfertigung obrigkeitlicher Steuer- und kirchlicher Zehnterhebung bei Huldreich Zwingli*, Zurich, Schulthess 1996.

³⁷ La dix-huitième thèse de Comander à Ilanz était consacré à la dîme : *Actes Ilanz*, fol. D iiiiv^o ; À Memmingen, elle faisait l'objet de la troisième conclusion. *Actes MK*, p. 39.

Constance entendait percevoir sur les terres zurichoises³⁸. Cette liste de mesures, dans laquelle on reconnaît les dispositions prises dans de nombreuses cités au cours des XV^e-XVI^e siècles, résume l'effort municipal qui visait à soumettre le clergé à la fiscalité urbaine, un effort vital dans une société où la profusion de dons mobiliers et immobiliers en faveur de fondations religieuses pouvait directement menacer les finances de l'État si les bénéficiaires ecclésiastiques demeuraient exempts de toute redevance envers la cité³⁹.

Or, ces politiques juridiques et économiques dirigées contre les institutions ecclésiastiques, que les magistrats menaient depuis longtemps, bénéficiaient désormais d'une justification théologique. La réinterprétation du rôle de l'Église dans le monde que proposait Ulrich Zwingli ôtait toute légitimité aux prétentions des fondations monastiques et des princes de l'Église à exercer un quelconque pouvoir temporel. Parallèlement, la distinction entre clercs et laïcs qui garantissait aux premiers un statut particulier dans la société, assorti de droits et de privilèges leur octroyant une large autonomie par rapport aux gouvernements séculiers, disparaissait en raison de la doctrine du sacerdoce de tous les chrétiens. Comme Luther, Zwingli rejetait les arguments avancés par les théologiens pour justifier une autorité supérieure de l'Église sur les affaires du monde ; l'*ecclesia* était communauté céleste, elle englobait tous les chrétiens et ne pouvait s'incarner dans une institution terrestre sans prendre le risque de trahir le message du Christ⁴⁰.

Réformer l'Église *in capite et in membris* pour retrouver l'Église des Apôtres et la Parole du Christ supposait donc que soit mise à bas toute une organisation séculière qui avait peu à peu détourné les pasteurs de leur mission. Les réformateurs venaient fournir les arguments théologiques justifiant le démantèlement des privilèges temporels de l'Église romaine et conférer une légitimité découlant de la volonté divine aux politiques de restriction des compétences cléricales dans le domaine politique. Parallèlement, ils insistaient sur l'obligation des clercs à renoncer à leurs possessions terrestres, comme le rappelle la neuvième thèse de la dispute d'Ilanz, où Comander affirmait que

³⁸ Hans Morf, « Obrigkeit und Kirche... », *art. cit.*, p. 164 sq. ; Peter H. Huber, *Annahme und Durchführung...*, *op. cit.*, p. 11.

³⁹ Peter Blickle, *Gemeindereformation. Die Menschen des 16. Jahrhunderts auf dem Weg zum Heil*, Munich, Oldenbourg, 1987, p. 96-97. Cela pouvait conduire à de franches tensions. À Memmingen, le prédicateur Jodokus Gay menaça le cité d'excommunication si le conseil persistait dans sa volonté de soumettre le clergé local à la taxe municipale : Wolfgang Schlenck, *Die Reichsstadt Memmingen und die Reformation*, Memmingen, Heimatpflege Memmingen, 1969 (= *Memminger Geschichtsblätter*, année 1968), p. 25.

⁴⁰ W. Peter Stephens, *Zwingli le théologien...*, *op. cit.*, p. 322-325.

« les évêques doivent eux-mêmes prêcher, et non gouverner avec le glaive terrestre. Ils ne doivent pas posséder de grands biens, mais vivre d'une nourriture convenable et veiller sur les brebis du Christ avec la Parole de Dieu »⁴¹. Aux magistrats, la Réforme pouvait donc apparaître comme le moyen de parachever une politique menée jusque-là par d'âpres négociations et le rachat de droits et de privilèges, et surtout de conférer à cette politique une sanction divine. Les réformateurs, qui fournissaient aux magistrats les arguments justifiant leur politique, devenaient donc aussi les acteurs d'une profonde transformation des rapports entre clercs et cités.

Cependant, il faut se garder d'une généralisation trop hâtive, qui verrait par exemple dans les rapports entre monastères et cités une opposition systématique, que l'arrivée des idées réformées n'aurait fait qu'exacerber pour déboucher sur l'éviction pure et simple des clercs réguliers, chassés de leurs couvents par le triomphe des idées nouvelles. En fait, parmi les premiers soutiens d'une réforme profonde de l'Église se comptaient des hommes appartenant à des ordres religieux, convaincus que Luther et Zwingli avaient identifié les carences dont souffrait l'Église et qu'ils donnaient les solutions pour retrouver le chemin de la vérité⁴². Ces clercs réguliers qui, lorsqu'ils occupaient des positions de pouvoir dans leur monastère, allaient prendre l'initiative de réformer leur communauté, travaillèrent en bonne intelligence avec des magistrats eux aussi favorables au changement.

Les disputes de Zurich en sont un bon exemple : Erhard Hegenwald, qui prit l'initiative de publier le procès-verbal de la première rencontre, ne dédia-t-il pas son ouvrage à Johann Jakob Rüsing, abbé du couvent de Pfäfers, où Hegenwald exerçait alors les fonctions de maître d'école⁴³ ? La dédicace rappelle que l'abbé de Pfäfers n'était pas hostile aux idées nouvelles et Zwingli pensait même que les relations de Rüsing seraient utiles pour convaincre le clergé grison de rejoindre le camp de la nouvelle foi⁴⁴. Plus parlant encore, la façon dont Konrad Schmid, le *komtur* de Küsnacht, s'investit pour les idées de Zwingli, prenant la parole à de nombreuses reprises au cours

⁴¹ *Actes Ilanz*, fol. D iiiiv^o : « Die Bischoff soellend selbs predigen nit weltlich schwaerdt regieren, nit grosse gueter bsitzen: sunder zimmliche narung han und ob den schafften Christi mit dem wort Gottes wachen. »

⁴² Sur le rôle des réguliers dans les premiers succès de la Réforme, cf. entre autres Jean-Marie Le Gall, *Les moines au temps des réformes*, Seyssel, Champ Vallon, 2001, p. 531-590. Voir aussi *infra*, V.1, p. 253 sq.

⁴³ Z I, n° 18, p. 479.

⁴⁴ On notera que Hegenwald pria l'abbé Rüsing de faire suivre l'ouvrage à Andreas von Vatera, l'abbé de Disentis, lui aussi favorable aux idées nouvelles : Z I, N° 18, p. 480.

des disputes zurichoises pour répondre aux attaques des adversaires du réformateur ; il fut aussi à l'origine du petit ouvrage que le magistrat décida de faire distribuer aux clercs après la seconde dispute (octobre 1523) en vue de leur faire comprendre comment il convenait de prêcher dans une dynamique de retour aux Écritures⁴⁵. Par la suite, il réforma lui-même la commanderie des Hospitaliers de Saint-Jean de Küssnacht⁴⁶. Peu après, Wolfgang Rüpplin, abbé du couvent cistercien de Kappel, prit publiquement position en faveur de Zwingli et réforma son monastère en 1525⁴⁷. Il importe donc de ne pas voir dans le clergé des années 1520 une masse unanimement hostile à la Réforme : les idées nouvelles furent d'abord portées et propagées par les clercs, seuls en mesure de transformer en pensée théologique cohérente des revendications politiques et des angoisses sotériologiques encore mal définies.

Il faut aussi se garder d'interpréter la réponse politique apportée aux magistrats par les réformateurs comme la seule cause du succès des idées nouvelles. En effet, au sein même de la Confédération helvétique, nombreuses furent les cités qui, sans renoncer à la limitation des prérogatives cléricales, refusèrent avec énergie de se rallier à la nouvelle foi et s'employèrent à en combattre les hérauts sur leur territoire. Dans le canton de Schwyz, par exemple, la Réforme ne parvint pas à s'imposer, et ceci alors que les autorités cantonales avaient veillé, comme l'a bien montré Peter Blickle, à circonscrire autant que possible les privilèges des fondations religieuses et placé sous leur protection le monastère bénédictin d'Einsiedeln, devenu pays sujet en 1394⁴⁸. Même dans les Grisons, après avoir fait maints efforts pour s'arroger le droit d'élire leur curé ou pour avoir leur mot à dire sur l'érection d'une nouvelle église paroissiale – et malgré l'accord entre les membres des Ligues pour cantonner les prérogatives de l'évêché au strict domaine du spirituel –, nombreuses furent les communes à ne pas voter la Réforme lorsqu'elles

⁴⁵ Cf. *supra*, p. 56, note 107.

⁴⁶ Cf. Christian Moser, « Schmid, Konrad », *DHS* 11, p. 296 ; sur la commanderie de Küssnacht, Christoph A. Schweiss, « Die Johanniter-Komturei Küssnacht und ihr Komtur Konrad Schmid », *Jahrheft der Ritterhausgesellschaft Bubikon*, n° 60, 1996, p. 12-35.

⁴⁷ Sur le couvent des cisterciens de Kappel et l'abbé Wolfgang Rüpplin, parfois appelé Joner, cf. Magdalen Bless-Grabher, « Zisterzienserkloster Kappel », *HS* III 3, 1982, p. 246-289, ici p. 260 *sqq.* et *id.*, « Rüpplin, Wolfgang », *DHS* 10, p. 694. Mais tous les monastères de la région ne suivirent pas le même modèle. Sur la réforme forcée du couvent des dominicains, cf. Martina Wehrli-Johns, *Geschichte des Zürcher Predigerkonvents (1230–1524). Mendikantentum zwischen Kirche, Adel und Stadt*, Zurich, H. Rohr, 1980, p. 223-228.

⁴⁸ Peter Blickle, « Antiklerikalismus... », *art. cit.*, p. 115-132. Sur la mise sous tutelle de l'abbaye d'Einsiedeln, cf. Joachim Salzgeber, « Einsiedeln », *HS* III, 1, 1986, p. 517-594, ici p. 527.

furent appelées, à partir de 1526, à se prononcer pour ou contre la nouvelle foi⁴⁹. Quant aux villes de Lucerne ou Fribourg, elles ne montraient guère moins de souci que Zurich ou Berne à réaffirmer la prééminence de leur magistrat face au clergé, ce qui n'empêcha pas la première de prendre dès 1524 la tête du mouvement opposé à une réformation de la Confédération⁵⁰, et la seconde d'étouffer dans l'œuf un projet de dispute du provincial des augustins Konrad Treger, pourtant hostile à la Réforme, mais dont le magistrat craignait qu'il ne donne trop de visibilité aux idées nouvelles⁵¹.

Difficile donc de tirer une ligne de causalité directe entre la volonté de réduire les pouvoirs du clergé et le choix de la Réforme, et encore plus d'en faire une généralité. Intégrer les clercs à la cité et s'affranchir d'une concurrence fiscale et juridique joua sans doute un rôle dans la décision de certains magistrats de soutenir les réformateurs, mais seulement lorsque les conseils étaient eux-mêmes convaincus d'une part qu'une réforme profonde de l'Église était nécessaire, et d'autre part que les réformateurs étaient bien les seuls à détenir les clés de la refondation qui assurerait le salut de la communauté. Les magistrats n'auraient, sans cela, pas pris le risque d'aller contre la volonté divine, thèse que tend à confirmer le fait que, justement, des princes et cités tout aussi attachés à la défense de leurs prérogatives face à l'Église décidèrent, le moment venu, de ne pas recourir à ces idées nouvelles qui, pourtant, semblaient devoir consacrer leurs efforts. En revanche, là où stratégie politique et protection du salut entraient en résonance, la dispute religieuse devait s'avérer l'espace idoine pour concrétiser cette alliance des clercs et de la cité.

⁴⁹ Ulrich Pfister, *Konfessionskirchen...*, op. cit., p. 54-72 ; Martin Bundi, *Gewissensfreiheit und Inquisition im rätischen Alpenraum. Demokratischer Staat und Gewissensfreiheit von der Proklamation der « Religionsfreiheit » zu den Glaubens- und Hexenverfolgungen im Freistaat der Drei Bünde (16. Jhdt.)*, Berne, Haupt, 2003, p. 37-52.

⁵⁰ Sur l'échec des réformateurs à Lucerne, cf. André Zünd, *Gescheiterte Stadt- und Landreformationen des 16. und 17. Jahrhunderts in der Schweiz*, Bâle, Schwabe, 1999, p. 38-45.

⁵¹ Simone de Reyff-Glasson, « Fribourg face à la religion nouvelle 1520-1530 », in Roland Ruffieux (dir.), *Histoire du canton de Fribourg*, Fribourg, Commission de publication de l'Histoire du canton de Fribourg, 1981, vol. 1, p. 329-340. Sur ce projet de dispute à Fribourg, cf. Adeodatus Vermeulen, *Der Augustiner Konrad Treger. Die Jahre seines Provinzialates, 1518-1542*, Rome, Institutum historicum Ord. Erem. S. Augustini, 1962, p. 76 sqq. Les thèses qui auraient dû servir à cette dispute in Konrad Treger, *D. reverendum in Christo P. et illustrem principem Fabianum de monte Falcone Lausanensem Episcopum paradoxa centum fratris Conradi Tregarii Heluecii Augustiniane familie per supiorem Germaniam provincialis de ecclesiae Conciliorumque auctoritate*, Strasbourg, J. Grüniger, 1524, VD16 T 1865.

2. Magistrat et commune : acteurs de la cité chrétienne

Les disputes organisées à Zurich, Berne et Ilanz, mais aussi à Memmingen, à Kaufbeuren ou à Nuremberg dans le Saint-Empire, relèvent, selon Peter Blickle, du processus qu'il nomme la *Gemeindereformation* ou « réformation communale »⁵². Mettant lui aussi l'accent sur une composante fortement communale de ces rencontres, Thomas Fuchs a proposé de désigner les disputes urbaines par les appellations de « dispute religieuse communale » ou de « synode de l'homme du commun »⁵³. Si une relecture de la dispute sur fond des thèses de la communalisation peut s'avérer riche en enseignements, elle ne doit cependant pas conduire à réduire la dispute moderne à sa seule dimension communale. Parler de « synode de l'homme du commun » est ainsi doublement trompeur, car à bien y regarder, la dispute n'est ni un synode, ni une création de l'homme du commun. La confusion vient sans doute de la frontière imprécise entre commune et magistrat, qui est pourtant essentielle ici, et masque le fait que la dispute, loin d'entériner la prépondérance de l'homme du commun, devait au contraire confirmer l'autorité du seul magistrat sur la cité.

Dans la Confédération helvétique, mais aussi dans les régions urbanisées du Saint-Empire, la cité du XVI^e siècle prenait corps chaque année dans une cérémonie hautement symbolique, l'élection du magistrat suivie de la prestation de serment. L'*Eid*, ciment du corps civique, liait dans un réseau d'obligations réciproques d'obéissance, de service et de protection le gouvernement, les bourgeois et les sujets⁵⁴. L'idéal commun de la *Genossenschaftlichkeit*, c'est-à-dire cette conviction de faire corps au sein d'une communauté définie par ses droits, ses privilèges et ses rites, se réalisait en cette occasion où se constituait la *civitas*, régénérée chaque année par le serment entre gouvernants et gouvernés au sein d'un groupe juré comme l'était d'ailleurs, à plus large

⁵² Peter Blickle, *Die Reformation im Reich*, Stuttgart, E. Ulmer, 2000, p. 117 ; *Id.*, « Reformation und kommunaler Geist. Die Antwort der Theologen auf den Verfassungswandel im Spätmittelalter », *Historische Zeitschrift*, n° 261, 1995, p. 365-402, ici p. 382, 396 et 399 et sa monographie sur la question, parue en 1987 : *Id.*, *Gemeindereformation...*, *op. cit.*, notamment les p. 110-122.

⁵³ Thomas Fuchs, *Konfession und Gespräch. Typologie und Funktion der Religionsgespräche in der Reformationszeit*, Cologne, Böhlau, 1995, p. 500, utilise les expressions « *gemeindliche Religionsgespräche* » et « *Synoden des Gemeinen Mannes* ».

⁵⁴ Au sujet de ces cérémonies, cf. André Holenstein, *Die Huldigung der Untertanen. Rechtskulturen und Herrschaftsordnung 800-1800*, Stuttgart, G. Fischer, 1991, notamment p. 13, 25, 32 *sqq.* et 321 *sq.*

échelle, la Confédération⁵⁵. Ce n'est évidemment pas par hasard que cette cérémonie se déroulait à Pâques, lors de la Pentecôte ou le jour de la *Cathedra Petri* : la tenue des élections et la prestation de serment un jour de fête religieuse inscrivait la refondation de la cité dans le calendrier sacré. L'élection du conseil était ainsi mise en relation avec, par exemple, la Résurrection du Christ ou l'intronisation de saint Pierre⁵⁶. Ce souci d'inscrire la cité dans le plan du salut se lit aussi dans le nombre de conseillers siégeant au *Rat*, souvent un multiple de 12 – ce chiffre renvoyant aux saints apôtres – ou encore dans la célébration de la ville sainte de Jérusalem comme modèle idéal de toute cité⁵⁷.

Le magistrat des cités était en principe composé du petit et du grand conseil, dont les fonctions respectives avaient peu à peu été définies au cours des XIII^e-XIV^e siècles. Le grand conseil réunissait quelques centaines de bourgeois et détenait en théorie le pouvoir suprême : à Zurich, il était composé de 212 membres⁵⁸, à Berne, il comptait entre 280 et 400 membres⁵⁹. Le véritable lieu du pouvoir était cependant le petit conseil, souvent appelé simplement *Rat*. Cercle restreint de notables parmi lesquels figuraient les détenteurs des charges les plus importantes (avoyer, bourgmestre, trésorier, secrétaire municipal, etc.), le petit conseil édictait le droit, jugeait les crimes et représentait la cité vers l'extérieur.

Pour obtenir le droit de bourgeoisie et espérer ainsi participer aux affaires de la cité, il était presque toujours nécessaire, en plus de s'acquitter du *Bürgergeld* et d'acheter une maison, de s'affilier à l'une des guildes de la cité. La ville de Zurich, par exemple, était régie depuis juillet 1336 par une « constitution » corporative (*Zunftverfassung*) réservant l'exercice du pouvoir aux maîtres des corporations de métier, fondements de la vie économique et professionnelle⁶⁰. À Berne, même si le patriciat conservait la haute main sur le *Rat*, les corporations étaient puissantes au sein du grand conseil

⁵⁵ Le constat s'applique aussi aux villes d'Empire : Heinrich Richard Schmidt, *Reichsstädte, Reich und Reformation...*, op. cit., p. 19-24. L'auteur insiste sur le souci constant des *Reichsstädte* de ne pas laisser leur tolérance envers les idées réformées apparaître comme une révolte envers l'Empereur et les âpres négociations menées au sein des réunions du Reichstag à Worms, Nuremberg ou Spire.

⁵⁶ Sur les rituels de l'élection des conseils, cf. Dietrich W. Poeck, *Rituale der Ratswahl. Zeichen und Zeremoniell der Ratssetzung in Europa*, Cologne, Böhlau, 2003, ici p. 6, 215 et 286.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 115.

⁵⁸ 162 *Grossräte*, 20 *Ratsherren* élus par *Gemeinde*, 24 maîtres de corporation, 4 membres de la *Constafel*, guilde regroupant le patriciat urbain, et enfin les deux bourgmestres : Paul Guyer, *Verfassungszustände der Stadt Zürich im 16., 17. und 18. Jahrhundert unter der Einwirkung der sozialen Umgestaltung der Bevölkerung*, Zurich, Schulthess, 1943, p. 29.

⁵⁹ Roland Gerber, *Gott ist Bürger zu Bern...*, op. cit., p. 51.

⁶⁰ Paul Guyer, *Verfassungszustände...*, op. cit., p. 2-9.

et leur ralliement progressif mais ostentatoire à la Réforme au cours de l'année 1527 fit sans doute beaucoup dans le processus qui déboucha sur l'organisation de la dispute du mois de janvier 1528⁶¹.

Le magistrat se targuait d'être le représentant de la commune, et la *Gemeinde* était volontiers présentée comme l'incarnation de la cité lorsqu'elle se rassemblait pour prêter serment. Se considérant comme la *sanior pars* de la communauté, les notables siégeant dans les conseils, le plus souvent issus de quelques familles marchandes ou patriciennes influentes, avaient imaginé tout un système de cooptation et d'élection destiné à limiter l'accès des charges à leur seul avantage⁶². Comme le montre Walter Jacob dans son étude prosopographique sur les élites politiques zurichoises, le pouvoir resta aux mains d'une soixantaine d'homme politiques issus des familles les plus influentes entre 1519 et 1528, la possibilité de participer ou non au jeu politique dépendant *in fine* des positions sociales de chacun⁶³. Zurich est un bon exemple de la réalité politique de ces cités au gouvernement oligarchique, où les charges étaient de fait monopolisées par ceux qui avaient les moyens et les loisirs de se consacrer à la politique. 64% des charges étaient ainsi aux mains des membres des guildes *Constaffel* (patriciens), *Meissen* (aubergistes) et *Saffran* (marchands) ; Markus Röist, bourgmestre en exercice lors des disputes de l'année 1523, était issu de la *Constaffel*⁶⁴.

Dans les villes, la Réforme s'inscrivit dans un rapport dialectique entre *Rat* et *Gemeinde*, relation sur laquelle les idées réformées elles-mêmes eurent une influence, s'en nourrissant et la rechargeant de nouvelles significations symboliques⁶⁵. Née dans les villages de la nécessité pour les paysans d'organiser la gestion de ce que l'on appela bientôt les communaux, développée par les habitants des cités se formant en communautés jurées afin de défendre leurs libertés et de s'émanciper de la tutelle d'un seigneur, la *Gemeinde* englobait théoriquement tous les habitants jouissant du droit de cité,

⁶¹ Leonhard von Muralt, « Stadtgemeinde... », *art. cit.*, p. 372. Après 1435, l'appartenance à une corporation devint obligatoire pour participer à la vie politique bernoise : Roland Gerber, *Gott ist Burger zu Bern...*, *op. cit.*, p. 104 sq.

⁶² Sur les enjeux de ces pratiques, voir Olivier Christin, *Vox populi. Une histoire du vote avant le suffrage universel*, Paris, Seuil, 2014, notamment p. 74-80. Pour un tableau comparatif des rites d'élection observables dans les cités de l'époque moderne, Dietrich W. Poeck, *Rituale der Ratswahl...*, *op. cit.*

⁶³ Sur les 2710 mandats de la période 1519-1528, 9/10^e revinrent aux 65 individus dont Walter Jacob fait la prosopographie : Walter Jacob, *Politische Führungsschicht und Reformation. Untersuchungen zur Reformation in Zurich 1519-1528*, thèse de doctorat, Zurich, Juris-Verlag, 1969, p. 9.

⁶⁴ Hans Morf, *Zunftverfassung, Obrigkeit und Kirche in Zürich von Waldmann bis Zwingli*, thèse de doctorat, Université de Zurich, 1969, p. 3-4 et 10-11.

⁶⁵ Heinrich Richard Schmidt, *Reichsstädte...*, *op. cit.*, p. 19.

c'est-à-dire ceux qui possédaient une maison et pouvaient payer une taxe ; mais nombre des « hommes du commun » qui composaient la *Gemeinde* s'étaient progressivement vu privés de l'accès aux charges et exclus de la participation aux affaires publiques⁶⁶. Dans les cités, l'ancienne assemblée communale, qui réunissait tous les habitants pour traiter des affaires de la *res publica*, avait le plus souvent perdu au profit des seuls conseils ses prérogatives originelles, alors qu'elle avait su les préserver dans les républiques communales telles que les Grisons ou les cantons à *Landsgemeinde*. Dès 1401, le grand conseil de Zurich avait ainsi confisqué à son profit les anciens privilèges de la *Gemeinde*⁶⁷. À Berne, l'assemblée de la commune ne se réunissait plus depuis que le grand conseil l'avait privée de ses prérogatives en 1294⁶⁸.

Selon Peter Blickle, la Réforme fut portée par l'homme du commun – le *gemeiner Mann* dans l'historiographie germanophone –, qui y aurait vu un moyen de défendre ses droits et ses libertés⁶⁹. Les idées réformées auraient d'abord été reçues et soutenues par ceux qui y virent l'occasion de s'affirmer face aux oligarchies urbaines qui confisquaient le pouvoir à leur profit et excluaient du champ politique ceux qui ne disposaient pas du capital matériel et symbolique nécessaire pour participer au jeu. Blickle étend son concept d'homme du commun aux paysans, qu'il voit comme des alliés objectifs des classes dominées des villes, celles-ci souffrant *in fine* de semblables conditions de domination et de dépouillement de leurs libertés face à des pouvoirs certes distincts dans leur forme et leur constitution, mais tous attachés à exclure l'homme du commun de la gestion des affaires publiques. Mais le *gemeiner Mann* n'était pas uniquement animé par des motifs politiques. Ce qui parlait à l'homme du commun dans les sermons des prédicateurs, c'était aussi – et parfois avant tout – l'immense espoir de salut que leur promettaient les réformateurs en les libérant de la tutelle d'une Église dont les juge-

⁶⁶ J'emprunte la définition de la *Gemeinde* à Peter Blickle. Cf. ses travaux sur la question dans Peter Blickle, *Kommunalismus. Skizzen einer gesellschaftlichen Organisation*, Munich, Oldenbourg, 2000, 2 vol., les réflexions théoriques du vol. 1, p. 40-69 ; *Id.*, « Kommunalismus. Begriffsbildung in heuristischer Absicht », in *Id.* (dir.), *Landgemeinde und Stadtgemeinde in Mitteleuropa. Ein struktureller Vergleich*, Munich, Oldenbourg, 1991, p. 5-38 ; cf. aussi, pour les régions qui nous intéressent ici, Eberhard Isenmann, « Die städtische Gemeinde im oberdeutsch-schweizerischen Raum », in Peter Blickle (dir.), *Landgemeinde und Stadtgemeinde...*, *op. cit.*, p. 191-261.

⁶⁷ Paul Guyer, *Verfassungszustände...*, *op. cit.*, p. 7. Particularité zurichoise, l'alternance semestrielle de deux conseils élus chacun pour six mois, tout comme le bourgmestre ; l'usage voulait cependant que la « chambre dormante » participe aux délibérations du conseil officiellement en charge : Hans Morf, *Zunftverfassung...*, *op. cit.*, p. 1.

⁶⁸ Roland Gerber, *Gott ist Burger zu Bern...*, *op. cit.*, p. 124.

⁶⁹ Cf. Peter Blickle, *Gemeindereformation...*, *op. cit.*, p. 112-115.

ments et les sanctions étaient vécus comme injustes et dont les clercs monnayaient parfois chèrement des services jugés essentiels, à l'image des messes célébrées pour les défunts⁷⁰. Le *gemeiner Mann* faisait preuve d'un intérêt sincère pour les questions théologiques, intérêt qui ne se limitait pas à un anticléricalisme militant, mais se traduisait par la volonté de créer une nouvelle organisation de la société sur la base de l'Évangile⁷¹. Or, les principes d'organisation de la communauté chrétienne exposés par les réformateurs répondaient aux attentes religieuses inquiètes des fidèles que l'on observe à la fin du XV^e siècle. Tirant les conséquences de la thèse du sacerdoce commun à tous les chrétiens qui rendait caduque la division entre laïcs et clercs, les réformateurs reconnaissaient d'ailleurs à l'homme du commun des compétences pour participer à la vie religieuse, tout en veillant à ne pas se laisser dépouiller de leur monopole de la gestion des biens du salut⁷². En insistant à juste titre sur l'importance de la commune dans le succès de la Réforme, Peter Blickle en vient toutefois à négliger quelque peu le rôle propre des conseils dans le processus. Car en définitive, c'était bien le *Rat*, certes émanation de la commune, mais non réductible à celle-ci et poursuivant des intérêts spécifiques, qui restait le seul à pouvoir engager les réformes décisives⁷³.

L'une des conséquences directes de la réinterprétation par les réformateurs de la *Gemeinde*, en laquelle se fondaient désormais communauté civique et communauté de salut, fut que la commune tendit à se considérer comme un partenaire à part entière dans la définition de la vérité religieuse, une revendication avec laquelle le magistrat devait compter. Or, l'interprétation réformée du concept de « communauté chrétienne », en faisant de l'assemblée des chrétiens un idéal de société, légitimait la forme politique de la commune ; inexistante dans le système des trois ordres du Moyen Âge, la *Gemeinde* aurait ainsi trouvé sa justification dans la Réforme : en devenant le socle de l'Église dans le siècle, la commune gagnait une légitimation théologique inédite et redevenait

⁷⁰ À ce sujet, Hans-Jürgen Goertz, *Pfaffenhass...*, *op. cit.*, p. 57 sq.

⁷¹ Peter Blickle, *Gemeindereformation...*, *op. cit.*, p. 30.

⁷² Cf. au sujet du rôle de la *Gemeinde* chez Martin Luther, Peter Blickle, *Gemeindereformation...*, *op. cit.*, p. 136-138 et p. 141 pour l'interprétation zwinglienne. Luther a donné son interprétation de la « christliche Gemeinde » dans *Dasz ein christliche Versammlung oder Gemeine Recht und Macht habe, alle Lehre zu urtheilen und Lehrer zu berufen, ein und abzusetzen, Grund und Ursach aus der Schrift*, in WA 11, p. 410-416. Zwingli ne systématisa jamais sa conception de la *Gemeinde*, mais prit position dans plusieurs de ses textes, comme dans *Der Hirt*, Z III, n° 30, p. 5-68, ici p. 64, où il défend le droit de la commune à choisir son pasteur.

⁷³ Thomas Brady a ainsi insisté sur le rôle crucial du magistrat dans la réformation des cités, sans lequel rien n'aurait pu se faire : Thomas A. Brady, *Ruling Class, Regime and Reformation at Strasbourg 1520-1555*, Leyde, E.J. Brill, 1978, p. 202-215, 292 sq.

une entité *sacrée*⁷⁴. Dans la pensée de Zwingli, l'idée médiévale du *corpus christianum*, rechargée par la capacité de la commune à incarner l'Église invisible du Christ, refondait précisément la commune en corps mystique, dont l'existence dépassait son temps terrestre pour devenir espace où les hommes communiaient avec Dieu, et recoupait la représentation qu'avaient d'elles-mêmes ces communautés⁷⁵. Ultérieurement, le réformateur de Strasbourg, Martin Bucer, devait lui aussi affirmer que la *Gemeinde*, en tant qu'assemblée des chrétiens, pouvait juger de la foi, et qu'il était même de son devoir de veiller à ce que soit prêchée la vraie parole de Dieu⁷⁶.

La plupart des disputes organisées dans le sillage de celle de Zurich virent en partie leur résultat influencé par l'action de groupes déterminés à obtenir l'adoption de la nouvelle foi et qui parvinrent à s'assurer les majorités nécessaires au sein des conseils afin que ceux-ci se saisissent de l'affaire. Convaincus par les sermons de leurs prédicateurs qui, à l'image de Zwingli, ne prêchaient plus que les Saintes Écritures et dénonçaient en chaire la sécularisation de l'Église et les dérives de clercs séduits par le siècle, habitants et bourgeois des villes comme paysans des campagnes avaient commencé à se réunir, d'abord de manière informelle, pour vivre selon les préceptes de la *renovatio* ; ils espéraient que le magistrat saisisrait l'occasion de restaurer l'Église du Christ et agissent en conséquence. Ainsi, c'est souvent de la commune qu'émanèrent les premières propositions de dispute⁷⁷. À Kaufbeuren, dans le sud de l'Allemagne, la commune réclamait depuis un certain temps l'introduction de la prédication réformée et exigeait l'organisation d'une dispute, à laquelle le curé Jakob Lutzenberger s'était déclaré prêt à participer à plusieurs reprises⁷⁸. À Berne, les corporations de métier firent pression sur les conseils pour que soit organisée une dispute de religion⁷⁹. À Soleure, la commune fit tout pour obtenir du magistrat qu'une dispute tranche le choix de religion en faveur de la Réforme, sans toutefois parvenir à ses fins⁸⁰. Quant à l'exemple d'Ilanz, il révèle sans

⁷⁴ Peter Blickle, *Gemeindereformation...*, *op. cit.*, p. 113 sq.

⁷⁵ Cité in Peter Blickle, « Reformation und kommunaler Geist... », *art. cit.*, p. 381 sq. Cf. aussi Bernd Moeller, *Reichsstadt und Reformation*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2011, p. 15.

⁷⁶ Cité in Thomas Fuchs, *Konfession und Gespräch...*, *op. cit.*, p. 472.

⁷⁷ Peter Blickle, *Gemeindereformation...*, *op. cit.*, p. 107.

⁷⁸ Peter Blickle, « Urteilen über den Glauben. Die Religionsgespräche in Kaufbeuren und Memmingen 1525 », in Norbert Fischer et Marion Kobelt-Groch (dir.), *Aussenseiter zwischen Mittelalter und Neuzeit*, Leyde, E. J. Brill, 1997, p. 67-72, ici p. 73.

⁷⁹ Leonhard von Muralt, « Stadtgemeinde... », *art. cit.*, p. 372.

⁸⁰ Hans Haeffliger, *Solothurn in der Reformation*, thèse de doctorat, Université de Berne, Soleure, Gassmann, 1945, p. 64 sqq.

doute la forme la plus étendue de participation de la *Gemeinde* à une dispute, puisque chacun était libre d'y assister et de prendre la parole, quelle que fût sa condition⁸¹.

Pour les défenseurs de la commune, le conseil devenait une commission de délégués au service de la *Gemeinde*, alors que les clercs étaient considérés comme les pourvoyeurs du soutien spirituel et donc tenus de remplir leurs devoirs envers elle⁸². Tout se passe comme si citadins et paysans acquis à la Réforme considéraient celle-ci comme la « communalisation de l'Église et la transposition de l'Évangile dans la vie sociale en une structure juridiquement valable redéfinissant l'ordre social et politique »⁸³. Cette interprétation – qui rencontrait partiellement les aspirations du pouvoir temporel par sa potentialité à renforcer son rôle de représentant de cette même commune – n'était cependant pas sans danger : si on prenait à la lettre l'idée que l'Évangile devait idéalement rendre obsolète toute autorité humaine, elle pouvait en effet prendre une forme dans laquelle l'autorité civique devenait inutile – et donc usurpatrice, au même titre que les seigneuries ecclésiastiques. Il ne s'agissait pas là de l'interprétation de Luther, ni de Zwingli, qui malgré leurs divergences sur le rôle de l'autorité temporelle dans l'économie du salut, insistèrent toujours sur l'obéissance qui lui était due⁸⁴. Mais de telles lectures du programme réformé ne s'en répandirent pas moins rapidement chez le *gemeiner Mann*, véhiculées principalement par les tenants de la *radikale Reformation*, qui jouèrent un rôle important dans l'histoire de la Confédération, berceau de l'anabaptisme⁸⁵. Enfin, les communautés soumises à l'autorité d'un magistrat et dont les membres, ne bénéficiant pas du droit de cité, restaient des sujets, pouvaient être tentés de s'appuyer sur les propositions réformatrices pour légitimer leurs propres revendications. C'est ce que firent les paysans du sud de l'Allemagne lors de la « révolution de 1525 » ou les paysans des environs de Zurich, dont les actions visant à se libérer à la

⁸¹ Cela n'était apparemment pas du goût du vicaire général Speiser, qui exigea, sans succès, que les laïcs quittent la salle : *Actes Ilanz*, fol. A iiiiv^o. Hofmeister rapporte la prise de parole d'au moins un laïc au sujet du mariage, *ibid.*, fol. D iii^{ro}.

⁸² Heinrich Richard Schmidt, *Reichsstädte...*, *op. cit.*, p. 261. Voir aussi les réflexions de Peter Blickle sur la représentation que les communes se faisaient d'elles-mêmes en tant que seul socle légitime d'une église chrétienne réformée : Peter Blickle, *Gemeindereformation...*, *op. cit.*, p. 39.

⁸³ Peter Blickle, *Die Reformation im Reich...*, *op. cit.*, p. 179 : « *Die Vorstellung der Bauern und Bürger von der Reformation ist inhaltlich zu beschreiben als Kommunalisierung der Kirche und als Übertragung des Evangeliums in eine rechtsverbindliche Form für gesellschaftliche und politische Ordnungen* ».

⁸⁴ Peter Blickle, *Gemeindereformation...*, *op. cit.*, p. 159.

⁸⁵ Cf. Rudolf Mau, *Evangelische Bewegung und frühe Reformation 1521 bis 1532*, Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 2000, p. 124-144 ; Hanspeter Jecker, « Das Schweizerische Täuferium. Forschungsstand und Forschungsaufgaben », in Ulrich Gäbler *et al.* (dir.), *Schweizerische Kirchengeschichte – neu reflektiert*, Berne, P. Lang, 2011, p. 193-210. Cf. aussi *supra*, II.3, p. 129 sq.

fois de la tutelle de l'Église et à secouer le joug zurichois ont été analysées par Peter Kamber⁸⁶. Il devenait donc vital pour les magistrats de reprendre la main s'ils ne voulaient pas se laisser déborder par leurs sujets et leurs administrés.

Le cas de Berne est un bon exemple de la façon dont les autorités réagirent dans un premier temps à la montée des idées nouvelles et à la constitution, au sein de la communauté, de groupes soutenant les prédicateurs réformés et défendant leurs préceptes⁸⁷. Les cinq mandats que le magistrat émit entre juin 1523 et mai 1527, déjà évoqués dans ces pages, révèlent la difficulté croissante du magistrat bernois à contenir les velléités réformatrices d'une partie de ses sujets, et leur succession laisse transparaître une certaine hésitation quant à l'attitude à adopter envers les réformateurs⁸⁸. Ceux-ci bénéficiaient en fait déjà de suffisamment de relais au sein des conseils pour empêcher que la cité ne suive l'exemple de villes résolument hostiles à la nouvelle foi, comme Lucerne, dont le magistrat avait fermé la porte à toute réforme dès 1522. La puissance des groupes réformés bouleversant les structures de la commune bernoise leur permettait même, dans certains cas, de contraindre le magistrat à revenir sur des condamnations qu'il avait prononcées : ainsi, en 1526, le petit conseil de Berne dut renoncer à sanctionner Berchtold Haller pour son refus de lire la messe en raison de la mobilisation des bourgeois réformés et de leurs corporations, qui marchèrent sur l'hôtel de ville⁸⁹. Soucieux d'étayer sa politique religieuse en consultant les sujets comme le voulait l'usage lorsqu'il s'agissait de prendre des décisions concernant tout le monde – le principe « QOT » (*quod omnes tangit*) n'était jamais bien loin dans la pensée des cités –, le magistrat fit aussi voter sur la foi dans ses bailliages. Les résultats du vote auquel fut procédé en mai 1526 dans les *Ämter* montrèrent ainsi que les campagnes bernoises n'étaient guère enclines à adopter la nouvelle foi, confortant les conseils dans leur politique de *containment* des réformateurs⁹⁰.

⁸⁶ Peter Blickle, *Die Revolution...*, op. cit., p. 24-32 et chap. 2.3, p. 196-236 ; Peter Kamber, *Reformation als bäuerliche Revolution...*, op. cit., chap. III : *Die Bauern als Akteure der Reformation*, p. 77-130.

⁸⁷ Le tableau le plus récent de la période 1522-1528 pour Berne reste l'étude d'Ernst Walder, « Reformation und moderner Staat », in *450 Jahre Berner Reformation. Beiträge zur Geschichte der Berner Reformation und zu Niklaus Manuel*, Berne, Historischer Verein des Kanton Berns, 1980 (= *Archiv des historischen Vereins des Kantons Bern*, n° 64/65), p. 483-525.

⁸⁸ Cf. *supra*, I.3, p. 70.

⁸⁹ Valerius Anshelm, *Die Berner Chronik*, t. V, p. 172 ; *Aktensammlung Bern*, n° 937, p. 327 sq.

⁹⁰ *Aktensammlung Bern*, n° 891, p. 313 ; Peter Bierbauer, *Freiheit und Gemeinde...*, op. cit., p. 247.

Toutefois, temporiser, maintenir un semblant d'équilibre entre les adversaires et entre les aspirations de plus en plus dissemblables des fidèles s'avérait au fond intenable. Une politique hésitante contribuait à fragiliser la position du magistrat en lui attirant les critiques des deux bords et en éveillant des doutes sur ses capacités à assurer la direction des affaires de la cité, ce qui se traduisait inmanquablement par une diminution de la confiance et du respect que lui accordaient tant les bourgeois que les pouvoirs politiques concurrents ou alliés. L'attente d'un magistrat chrétien, le désir d'un ordre politique assurant le triomphe de la vraie foi, la force, enfin, des aspirations communautaires de la fin du Moyen Âge et des premières décennies du XVI^e siècle rendaient illusoirs les solutions qui n'avaient d'autre fin que de gagner du temps et de ménager les partis. En raison même de la position que les changements institutionnels et sociologiques de la fin du Moyen Âge lui avaient acquise, le magistrat se trouvait dans l'obligation d'agir, sauf à accepter de voir son magistère et son autorité s'écrouler. Prendre soi-même la tête du mouvement de réformation semblait donc l'option la plus réaliste en vue d'en garder le contrôle. Dans les années 1520, la dispute fut l'un des outils de cette stratégie.

3. La dispute, reflet du bon gouvernement

La dixième conclusion présentée lors de la dispute d'Ilanz stipulait sans ambiguïté aucune qu'en ce qui concernait les affaires du siècle, le clerc devait être soumis à l'autorité et à la justice du magistrat temporel⁹¹. Et les auditeurs d'un tel programme de comprendre qu'il ne s'agissait donc pas seulement de redéfinir le dogme et la liturgie en vue de refonder l'Église sous l'autorité du Christ, mais que le magistrat entendait user de la dispute pour réaffirmer son autorité face à des pouvoirs concurrents, et notamment pour contrer les prétentions des institutions ecclésiales. Certes, la proposition était de la plume de Johannes Comander, curé de Saint-Martin de Coire, et ne procédait pas directement du magistrat grison. Elle n'en révèle pas moins l'accord entre réformateurs et pouvoirs civiques au sujet du rôle temporel de l'Église. Parallèlement, les conseils mirent à profit la dispute afin de réaffirmer leur autorité sur la commune. Dans les conférences, le magistrat tenait systématiquement un discours à plusieurs niveaux : les clercs

⁹¹ Actes Ilanz, fol. D iiiiv^o : « Die Geystlich genanten, was stadts die sygind, soellen dem weltlichen gwalt underthon sin in zytlichen dingen. »

devaient se soumettre à l'arbitrage de l'autorité civique pour parvenir à sortir de leurs divergences, et l'homme du commun laisser à son souverain le soin de restaurer la paix et de garantir le salut.

C'est en amont de la dispute, lors du règlement des modalités pratiques de son organisation et de son déroulement, qui supposait la convocation des clercs, l'invitation de participants extérieurs et le règlement de problèmes logistiques divers, que fut dans un premier temps mis en scène le pouvoir du magistrat, avant d'être systématiquement souligné au début et à la fin de la rencontre et, de manière plus indirecte, au cours même des débats. Rappel des motivations du magistrat dans les discours d'ouverture, prise de parole occasionnelle de ses représentants, intervention directe dans les discussions afin de rappeler à l'ordre les disputants ou les prier de ne pas s'attarder sur tel ou tel point de détail dont le traitement lui semblait secondaire : le magistrat n'était pas spectateur passif, mais bien acteur de la dispute, dont il marqua le déroulement de son empreinte.

Les avantages que l'autorité civique tirait du rachat des droits de patronage et de présentation jouèrent ici à plein. Détenteur de ces droits, le magistrat avait tout loisir de remplacer un clerc si celui-ci refusait de se plier à ses injonctions. L'expression « *bei verlierung der pfründen* » apparaît alors comme un véritable *leitmotiv*, que le lecteur rencontre dans pratiquement toutes les disputes, comme par exemple à Zurich en janvier 1523, où sont convoqués tous les clercs bénéficiés dans le territoire zurichois⁹². Il n'est malheureusement pas possible de déterminer avec certitude si une telle injonction fut prononcée par les autorités grisonnes à Ilanz – les sources institutionnelles ont été perdues, ne subsiste que le rapport de Hofmeister ; il serait toutefois surprenant que les communes grisonnes, si attachées à leur prérogatives concernant la nomination de leur curé, n'eussent pas fait usage de cette arme pour convaincre leurs clercs de participer à la dispute. En dépit de leur opposition aux idées nouvelles ou de leur crainte de ne pas être en mesure de répondre à l'adversaire, les clercs n'étaient donc guère en mesure de refuser de se plier à l'exercice. À cet égard, il est intéressant de constater que la pression des magistrats sur les clercs ne fut pas moindre lors de la dispute de Baden. Les cantons participants avaient dûment chapitré les clercs de leur ressort afin qu'ils se rendent à la conférence, et les organisateurs espéraient ainsi bénéficier d'une assemblée la plus large

⁹² Z I, n° 17ii, p. 466 sq.

possible pour servir à la réfutation de la pensée zwinglienne⁹³. Le problème fut cette fois davantage de convaincre des clercs réformateurs de participer à une dispute que Zwingli avait dénoncée comme un piège ; le magistrat de Berne dut par exemple insister pour que le prédicateur Berchtold Haller accepte de se rendre à Baden, ce qu'il ne fit que de mauvaise grâce⁹⁴.

Le magistrat de Berne usa très concrètement du contrôle dont la cité jouissait sur les charges de nombreux clercs pour contraindre ceux-ci à participer à la conférence de 1528, et ceux qui espéraient se soustraire à l'obligation furent avertis que leur absence entraînerait la perte de leurs bénéfices⁹⁵. Le conseil s'estimait même suffisamment puissant pour convoquer les évêques dont les diocèses recouvraient les territoires du Corps helvétique, manifestation exceptionnelle de la prétention d'un magistrat à soumettre même le haut clergé à son autorité, du moins en ce qui concernait les affaires relevant de ses territoires. Convier l'évêque du diocèse dont relevait une cité à participer à la dispute organisée par celle-ci s'était déjà vu, notamment à Zurich⁹⁶ ; les prélats avaient cependant toujours pris soin de décliner l'invitation, conscients que leur présence aurait pu être interprétée, à tort, comme une reconnaissance officielle de la dispute par l'Église. D'ailleurs, même s'ils avaient fini par accepter le projet de Johannes Eck et des *V Orte*, les évêques de Bâle, Coire et Lausanne ne se rendirent pas en personne à la dispute de Baden, préférant envoyer des délégations chargées de les représenter⁹⁷. Seul l'évêque de Constance, sans doute convaincu par son ancien vicaire général Johann Fabri, s'était véritablement investi dans le projet⁹⁸. C'est toutefois une véritable convocation que le conseil de Berne adressa aux quatre évêques de Lausanne, Constance, Sion et Bâle, les sommant de se présenter en personne à la dispute, sous peine de se voir retirer tous les droits dont ils bénéficiaient dans les possessions bernoises⁹⁹. Aucun ne répondit favorablement, sauf peut-être l'évêque de Lausanne,

⁹³ Martin H. Jung, « Historische Einleitung. Gründe, Verlauf und Folgen der Disputation », in *Die Badener Disputation von 1526. Kommentierte Edition des Protokolls*, éd. par Alfred Schindler et Wolfram Schneider-Lastin, Zurich, TVZ, 2015, p. 114-126, avec une liste des participants.

⁹⁴ *Aktensammlung Bern*, n° 904-906, p. 318-319.

⁹⁵ *Radtschlag haltender Disputation zuo Bernn*, [Zurich, Froschauer, 1528], fol. A iii^{ro} ; *Aktensammlung Bern*, n° 1368, p. 517 sq.

⁹⁶ Z I, n° 17ii, p. 467 et Z II, n° 28, p. 679 sq. Réponse de l'évêque de Constance à l'invitation à la dispute d'octobre dans *EA IV 1a*, n° 158, p. 343.

⁹⁷ Réponses dans *EA IV 1a*, n° 342, p. 841-846 (Constance) n° 361, p. 893 (Sion).

⁹⁸ Martin H. Jung, « Historische Einleitung... », *art. cit.*, p. 71-74.

⁹⁹ *Radtschlag haltender Disputation...*, *op. cit.*, fol. A ii^{vo}-A iii^{ro}.

Sébastien de Montfalcon ; il s'excusa toutefois en raison d'une mauvaise chute de cheval qu'il aurait faite durant le voyage¹⁰⁰. Certains ne manquèrent pas de juger cet accident fort opportun pour justifier l'absence du prélat, mais rien ne permet de prouver qu'il ne s'agissait là que d'un prétexte pour ne pas se rendre à Berne¹⁰¹.

Ces convocations montrent bien comment la dispute pouvait être le moment d'exercer les prérogatives en matière de contrôle du clergé que les magistrats s'étaient patiemment assurées au cours des décennies précédentes. Certes, prélats et abbés n'avaient guère à craindre les conséquences de leurs refus, car leur position et le statut juridique de leurs possessions leur garantissait les moyens de protéger leur autonomie et leur train de vie, mais que dire de tous les curés, vicaires et chapelains pour qui le bénéfice était l'unique source de revenus ? De fait, les clercs qui dépendaient, pour vivre, du bon vouloir des autorités civiques, étaient contraints de participer à la dispute, même si leur conscience leur dictait le contraire ou que, plus simplement, ils ne se sentaient pas capables de relever le défi de contredire les réformateurs ; ceux qui étaient séduits par les idées nouvelles purent, au contraire, mettre en avant l'obligation de disputer qui leur était faite par le magistrat pour justifier leur participation auprès de leurs supérieurs ecclésiastiques.

Il s'agissait aussi pour le magistrat, on l'a vu, de faire preuve de son autorité envers la commune. La dispute décidée, le magistrat l'imposa à tous, et prit les mesures visant à en assurer le bon déroulement. Les archives du conseil de Berne permettent de suivre le processus : les documents conservés précisent non seulement les conditions de participation pour les clercs, mais aussi ce que signifiait la dispute pour la population laïque et quelles en furent les répercussions sur une ville qui, trois semaines durant, devait accueillir, nourrir et loger près de 400 personnes alors que sa population ne dépassait guère les 5 000 habitants¹⁰². Renforcement de la sécurité, ordonnances rappelant l'interdiction d'insulter son prochain, et même organisation de l'approvisionnement de la cité lors de la manifestation, le conseil organisait, décidait, produisait des décrets, en

¹⁰⁰ *Neüwe zeitung von der Disputation zuo Bern yetzt gehalten*, Mayence, J. Schöffers, 1528, VD16 N 882, fol. A ii^{ro}.

¹⁰¹ Réponse de l'évêque de Sion, *Aktensammlung Bern*, n° 1401, p. 534 sq., de Constance, n° 1432, p. 562-567 et de l'évêque de Bâle, n° 1436, p. 571. L'accident de l'évêque de Lausanne, n° 1446, p. 578 sq.

¹⁰² À cet égard, Berne était pour l'époque une ville de taille normale. Aucune cité de l'Ancienne Confédération ne comptait davantage d'habitants, hormis Bâle, avec près de 10 000 habitants : Roland Gerber, *Gott ist Burger zu Bern...*, op. cit., p. 76.

un mot, légiférait et par cela faisait ce pour quoi il avait été élu : il était donc dans son rôle et jouait le jeu qu'on attendait de lui¹⁰³. Certes, c'est sans doute dans les édits de réformation qui suivirent les disputes que se lit de la façon la plus spectaculaire la volonté des magistrats de dire le droit en matière de foi, mais il ne faut pas négliger toutes ces actions, en apparence mineures mais en fait essentielles, menées en amont de la dispute. La mise en place de la logistique et des règlements, sans laquelle la dispute n'aurait pu avoir lieu, prouvait que le magistrat était bien l'instance en mesure de fournir les cadres de la sortie de crise, et par là, montrait aux yeux de tous que le conseil ne se défilerait pas devant ses devoirs, qu'il était en mesure de faire ce qu'il promettait et de répondre aux attentes de ses sujets en matière de restauration de la paix et de préservation du salut.

Peut-on alors toujours considérer, comme ont pu l'écrire certains historiens dans la suite de Peter Blickle, que le magistrat cédait à la pression de l'homme du commun en engageant la transition vers la nouvelle société chrétienne ? La dispute constitue plutôt la démonstration concrète de la puissance du magistrat et de sa capacité à intégrer la commune à son propre agenda politique, à répondre à certaines de ses exigences sans pour autant paraître céder devant ses administrés. La dispute participait d'une volonté d'institutionnaliser le choix de religion, de procéder à ce choix de manière à ce que les règles du jeu politique prescrites par les constitutions et chartes urbaines fussent respectées et que le choix eût donc lieu de façon *légitime*, obligeant à la *reconnaissance* du résultat. Procéder à un vote des corporations, convoquer une assemblée communale ou organiser une dispute, c'était mobiliser la communauté et faire découler la décision d'un choix commun, que chacun serait contraint d'accepter puisqu'il avait été pris en accord avec les idéaux du bon gouvernement. Par la convocation de l'assemblée, la confrontation encadrée mais libre des positions, le recours à la décision collective conformément aux procédures de la vie politique de la cité, le magistrat se donnait les moyens de rebâtir du consensus dans un moment d'extrême tension et en tout cas de faire passer pour décision commune le choix de la *sanior et major pars*¹⁰⁴.

L'organisation des disputes de Zurich en janvier 1523, d'Ilanz en 1526 et de Berne en 1528, mais aussi de Memmingen, Kaufbeuren ou Nuremberg en 1525 ou de Hambourg en 1528, participait ainsi d'une volonté évidente de l'autorité politique de

¹⁰³ *Aktensammlung Bern*, n° 1405, p. 538-540.

¹⁰⁴ Je reviendrai longuement sur cet aspect de la dispute dans le chapitre VII.

reprendre l'initiative avant que la situation ne lui échappât et que la commune ne fût détruite par le conflit, et ainsi de réaffirmer son autorité sur le corps de ville. Qu'il ne s'agissait là nullement d'une démission du magistrat, l'exemple des cités qui rejetèrent la nouvelle foi le montre en miroir : là où les conseils étaient solidement tenus par les partisans de l'ancienne foi, comme à Lucerne ou Soleure, ou dépendaient d'un prince fidèle à Rome, la commune ne parvint que très rarement à imposer la Réforme¹⁰⁵. Certes, ce n'était pas le magistrat qui amenait le premier la Réforme dans la cité, comme pourrait le suggérer une lecture par trop restrictive des théories de la *Rats-reformation*¹⁰⁶, mais en veillant à ce que le changement se fasse dans les formes et en se donnant les moyens de faire respecter celles-ci, le conseil faisait siennes les affaires religieuses et transformait les revendications partiales de certains groupes en décisions communes, la dispute devenant précisément ce transformateur symbolique au sein duquel des opinions devenaient vérité et où des propositions partisans étaient sublimées en consensus commun.

Tout se passe donc comme si les autorités politiques tentaient de donner à la commune l'illusion de participer activement à la politique religieuse de la cité tout en veillant à en garder le contrôle dans les faits. Il en allait de la crédibilité du magistrat : avant même que la Réforme ne devienne un problème central de la politique urbaine, un conseil de ville qui n'était plus en mesure d'assumer ses responsabilités, qu'il s'agisse de politique intérieure ou extérieure, de maintien de l'ordre, de sécurité des biens et des personnes, risquait de voir son autorité contestée¹⁰⁷ ; et alors que la demande de soutien spirituel était forte, une démission du magistrat face à l'exigence de salut de ses sujets pouvait être particulièrement dangereuse et favoriser la montée en puissance des mouvements radicaux qui, à l'instar d'un Thomas Müntzer, rejetaient les autorités terrestres

¹⁰⁵ Pour Soleure, cf. Bernd Moeller, *Zwinglis Disputationen. Studien zur Kirchengründung in den Städten der frühen Reformation*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2011, p. 146 ; Hans Haefliger, *Solothurn in der Reformation...*, op. cit., p. 64 sqq. On peut aussi citer le cas de Constance, dont la commune et le magistrat ne parvinrent pas à s'imposer durablement, malgré des efforts qui débouchèrent même sur une dispute organisée en mai 1527 et décrite par Bernd Moeller, *Zwinglis Disputationen...*, op. cit., p. 81 sqq. Tout espoir de réformer Constance fut écrasé lorsque la cité subit la politique de restauration à laquelle Charles Quint soumit de nombreuses cités au moment de l'Intérim. Martin Burkhardt et al., *Konstanz in der frühen Neuzeit*, Constance, Stadler, 1991 (= *Geschichte der Stadt Konstanz*, vol. 3), p. 130-146.

¹⁰⁶ Un résumé des positions chez Heinz Schilling, *Die Stadt in der frühen Neuzeit*, Munich, Oldenbourg, 2004 (EDG 24), p. 92 sq.

¹⁰⁷ Heinrich Richard Schmidt, *Reichsstädte...*, op. cit., p. 78.

en place comme foncièrement illégitimes¹⁰⁸. Pour ne pas donner une impression d'incapacité à gérer les affaires publiques, l'autorité politique devait donc faire de l'introduction de la Réforme une décision librement prise par le magistrat et ceci selon les formes en vigueur.

Dans les faits, la commune restait cependant en marge des disputes. Les documents ne permettent pas de penser que les débats étaient ouverts à tous, et à quelques rares exceptions près, seuls les clercs et les représentants du magistrat participaient aux sessions. S'agissait-il d'éviter que la rencontre ne dégénère en pugilat si l'homme du commun se montrait insatisfait de la tournure prise par les discussions, ou d'affirmer que décider de la foi était une affaire de professionnels ? Les deux raisons ont pu jouer, mais l'explication principale réside sans doute dans le fait que la présence de l'homme du commun n'était pas considérée comme indispensable à la légitimité de l'opération, du moins dans les cités soumises à un régime oligarchique. Après tout, dans les formes de représentations propres aux sociétés d'Ancien Régime, le magistrat élu et les membres des conseils étaient la commune, puisqu'ils l'incarnaient. Se pensant comme l'émanation de la *Gemeinde*, ils la faisaient exister politiquement et leur présence suffisait donc, dans l'esprit des conseillers, à faire de la dispute cette inédite combinaison entre assemblée chrétienne et assemblée civique d'où pourrait sortir la décision juste.

L'intégration de la commune au processus fut sans doute la plus poussée à Ilanz ; elle l'aurait sans doute été de façon semblable à Appenzell, si la dispute prévue en 1524 n'avait pas été annulée au dernier moment¹⁰⁹. En effet, dans la république grisonne, c'est bien la *Gemeinde in corpore* qui assistait aux débats, comme en témoignent les interventions d'un paysan qui exigea que l'on discute des lois du mariage, un clerc lui ayant, selon ses dires, « volé sa femme » sous d'obscurs prétextes juridiques¹¹⁰ ; ce sont peut-être ces mêmes paysans qui rappelèrent à l'ordre le chanoine Barthélémy Castelmur, qui prétendait disputer en latin alors que, afin que chacun puisse suivre les débats, la dispute devait avoir lieu en allemand¹¹¹.

¹⁰⁸ Sur la pensée politique de Thomas Müntzer, cf. Hans-Jürgen Goertz, *Thomas Müntzer, Revolutionär am Ende der Zeiten. Eine Biographie*, Munich, C.H. Beck, 2015.

¹⁰⁹ Au sujet des projets de dispute à Appenzell, cf. Bernd Moeller, *Zwinglis Disputationen...*, op. cit., p. 70-74.

¹¹⁰ *Actes Ilanz*, fol. D ii^{ro}.

¹¹¹ *Actes Ilanz*, fol. D ii^{ro}.

Les manœuvres visant à mettre en scène l'autorité civique ne se limitaient pas aux conseils des villes, mais étaient communes à toutes les autorités organisatrices de disputes. Empêcher que les idées réformées ne permettent à l'homme du commun de s'affranchir de ses autorités tutélaires et réinvestir la théologie réformée à son profit figurait parmi les principales préoccupations de pratiquement toutes les autorités politiques : l'étatisation de la Réforme (*Verstaatlichung der Reformation*) ne concernait donc pas seulement l'instrumentalisation de la Réforme par les princes territoriaux du Saint-Empire en vue de protéger leurs intérêts politiques¹¹². Seule une étude systématique permettrait de déterminer avec précision les spécificités propres à chaque cas. Je me contenterai ici de revenir brièvement sur le cas d'Ilanz, qui montre bien que le souci de réaffirmation du magistrat comme seule autorité au moyen d'une mise en scène publique de sa légitimité n'était pas l'apanage des républiques urbaines, mais animait aussi les républiques communales. On pourrait s'en étonner, surtout après tout ce qui a été dit sur le fonctionnement profondément décentralisé de ces entités que l'on a volontiers vues comme l'incarnation d'un idéal égalitaire où chacun aurait eu la possibilité et le loisir de participer à la gestion des affaires publiques. Or, si la république communale ne connaissait certes pas la structure oligarchique propre aux cités-républiques, elle ne se dotait pas moins d'une autorité, d'un magistrat contraint de donner des preuves de légitimité semblables à celles exigées des conseils de Berne ou celui de Soleure¹¹³.

Sebastian Hofmeister, venu assister à la dispute d'Ilanz et qui en rédigea le seul récit qui nous soit parvenu, ne le dit pas explicitement, mais la dispute d'Ilanz répondait bien à une volonté du gouvernement des Ligues grisonnes de faire une démonstration publique de son autorité. La défense de l'autonomisation de l'autorité civique face au pouvoir épiscopal installé à Coire se lit indirectement dans plusieurs épisodes relatés par Hofmeister. Le refus des députés d'accéder à la requête du vicaire général du diocèse Peter Speiser visant à obtenir la condamnation du curé de Coire Johannes Comander et

¹¹² Sur la réformation par les princes et son intégration au processus de territorialisation dans le Saint-Empire, cf. Peter Blickle, *Die Reformation...*, op. cit., p. 186-200 ; Ronnie Po-Chia Hsia, « People's, City, and Princes' Reformation. Rivals or Phases ? », in Hans R. Guggisberg et Gottfried Krodel (dir.), *Die Reformation in Deutschland und Europa : Interpretationen und Debatten*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1993, p. 294-301. Intéressantes réflexions sur l'implication des princes dans les efforts de réforme des institutions ecclésiales avant la Réforme chez Manfred Schulze, *Fürsten und Reformation. Geistliche Reformpolitik weltlicher Fürsten vor der Reformation*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1991, notamment le chapitre sur les politiques de réforme en Saxe albertine et ernestine, p. 112-153.

¹¹³ Sur le système politique grison, cf. l'étude très solide de Randolph C. Head, *Early modern democracy in the Grisons. Social order and political language in a Swiss mountain canton, 1470-1620*, Cambridge et New York, Cambridge University Press, 1995, particulièrement les chapitres 3 et 4, p. 73-134.

de ses compagnons, accusés de semer le trouble et de propager l'hérésie, en représente un parmi d'autres¹¹⁴. Insister sur le potentiel de sédition que renfermaient les prêches du réformateur grison et sur la discorde qui en découlerait n'était pas malhabile de la part du vicaire général : il pouvait raisonnablement espérer que les députés des Ligues réunis en *Bundestag* auraient à cœur de préserver la paix de leurs communautés. Toutefois, les ligues grisonnes, alors engagées dans un processus de limitation de l'autorité ecclésiastique concrétisé dans les premiers articles d'Ilanz de 1524, n'étaient guère disposées à accéder aux requêtes de l'évêché. Le *Bundestag* ne voulait surtout pas donner l'impression de se plier à ses injonctions et de lui reconnaître autorité sur les affaires touchant à l'ordre public. Selon Oskar Vasella, l'initiative de la dispute vint d'ailleurs peut-être du magistrat de Coire, qui présidait alors le *Bundestag*, et entretenait des rapports tendus avec l'évêché¹¹⁵.

Les députés savaient aussi que la division religieuse risquait de fragiliser les alliances grisonnes, que les susceptibilités des communes mettaient déjà à rude épreuve en temps normal, et ils entendaient donc définir sans tarder un cadre permettant de répondre au défi de la Réforme. Alors que les trois ligues ne s'étaient durablement associées qu'en 1471 et que la constitution commune ne datait que de 1524¹¹⁶, organiser une dispute permettait de mettre en scène le *Freistaat* dans son unité. La conférence d'Ilanz légitimait l'autorité du *Bundestag* dans une démonstration publique au sein d'une rencontre fortement symbolique qui associait le débat sur les questions religieuses et l'assemblée communale, forme par excellence du forum politique des ligues grisonnes. Elle participait ainsi de la représentation des communes comme détentrices du pouvoir légitime par l'intermédiaire du *Bundestag*, mais elle rappelait aussi au *gemeiner Mann* que l'autorité était exercée par les magistrats élus par leur commune et l'assemblée des députés. La dispute d'Ilanz étant ouverte à tous, elle faisait cependant exister dans le monde de manière presque parfaite cette assemblée chrétienne qu'Ulrich Zwingli avait présentée à Zurich comme l'horizon idéal de la dispute¹¹⁷.

¹¹⁴ *Actes Ilanz*, fol. A iii^{ro}-iiii^{ro}. Par l'intermédiaire des délégués des ligues présents à la dispute, le magistrat grison décida aussi de l'ouverture de la dispute le 8 janvier 1526 en dépit des protestations des catholiques (*Actes Ilanz*, fol. B iii^{ro}).

¹¹⁵ Oskar Vasella, « Bauernkrieg und Reformation in Graubünden 1525-26 », in *Id.*, *Geistliche und Bauern...*, *op. cit.*, p. 133-198, ici p. 175.

¹¹⁶ Randolph C. Head, *Early modern democracy...*, *op. cit.*, p. 56-65.

¹¹⁷ Z I, n° 18, p. 495. Cf. au sujet de la dispute comme assemblée chrétienne *infra*, VII.2, p. 412-414.

De manière générale, le magistrat n'intervenait que peu durant la dispute proprement dite, et le cas échéant, le faisait de manière indirecte. Un soigneux travail de mise en scène devait dissimuler la part d'intérêt politique que les conseils pouvaient trouver à l'organisation d'une conférence ; il importait de présenter un magistrat endossant les habits de l'arbitre neutre, se situant au-dessus des divisions et des partis, afin de renforcer l'impression que son intervention n'avait d'autre but que le retour à la concorde. Le magistrat envoyait certes ses représentants assister aux débats, le plus souvent en la personne des bourgmestres, avoyers, secrétaires municipaux ou encore des maîtres de corporation, qui assuraient la présence de l'autorité civique à la dispute et représentaient aussi la communauté. Mais en affirmant son pouvoir durant les débats, le magistrat signifiait avant tout qu'il ne se laissait pas influencer par l'un ou l'autre camp, qu'il n'était l'avocat de personne en particulier mais le représentant de tous, comme le laisse entendre, par exemple, l'édit de la dispute de Berne¹¹⁸.

Tout cela peut sembler relever du plus haut cynisme, sachant que la dispute procédait en principe de magistrats convaincus par la nécessité du changement et qui ne risquaient donc guère de se retourner contre les réformateurs au cours des débats. Pourquoi alors faire semblant, et consacrer tant d'effort à préserver une illusion de neutralité ? Précisément parce que leurs convictions obligeaient les magistrats, pour ne pas apparaître à leurs propres yeux comme des sectateurs, à se plier à un exercice qui, bien plus qu'une simple mise en scène, revenait à « faire les choses comme il faut », c'est-à-dire à recourir à l'assemblée pour prendre la décision juste. Loin d'être un jeu de dupes, la manière de procéder montrait que les acteurs considéraient que les enjeux méritaient le débat public à l'issue duquel les décisions officielles allaient être prises, et que le choix de religion ne pouvait se faire en catimini : l'affaire concernait tout le monde et relevait de l'ancien et éprouvé principe « QOT ». La dispute, même si son issue était plus que prévisible, était la réponse au nécessaire entretien d'une *illusio*, qui justifiait les actes des organisateurs sinon aux yeux de l'adversaire, du moins aux leurs, et permettait aux réformateurs et aux magistrats de se penser autrement qu'en tant que factieux ou usurpateurs¹¹⁹.

¹¹⁸ *Radtschlag haltender Disputation...*, op. cit., fol. A ii^{vo}-A iii^{ro}

¹¹⁹ J'emprunte le concept d'*illusio* à Pierre Bourdieu, « La production de la croyance. Contribution à une économie des biens symboliques », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 13, 1977, p. 3-43.

Cette mise en scène du magistrat se développa, comme la plupart des techniques de la dispute, sous la forme de pratiques expérimentées au cours des débats. Ainsi, lors de la première dispute organisée à Zurich, le magistrat, en la personne du bourgmestre Markus Röist, assurait seul la présidence¹²⁰. C'était là un moyen très simple de rappeler qui était véritablement à l'origine de cette dispute aux allures de procès, et de quelle instance viendrait la décision finale sur le caractère licite ou non de la prédication d'Ulrich Zwingli. Mais par la suite, les organisateurs ne reprirent pas cette configuration, préférant confier la présidence à des théologiens – ainsi dès la seconde dispute de Zurich – ou à un bureau mixte¹²¹, comme ce fut le cas à Berne, et ce n'est qu'à Ilanz que la présidence fut encore exercée par un collègue exclusivement laïc, composé de deux délégués de chacune des Liges¹²². En confiant la présidence à des professionnels de la foi, le magistrat donnait moins de prise à ceux qui soulignaient son incompétence en matière religieuse ; en outre, cette configuration devait renforcer l'impression de neutralité et garantir que les débats seraient pilotés par ceux qui avaient, en théorie, les connaissances requises pour saisir les enjeux des débats qu'ils étaient appelés à réguler.

Cela ne signifiait cependant pas que le magistrat se contenta dès lors d'un rôle de spectateur passif. En effet, les modalités de la dispute avaient été décidées en conseil jusque dans les moindres détails. C'est donc bien l'autorité civique qui fixait le cadre de la discussion, précisant à quelles conditions les clercs pouvaient prendre la parole et quels étaient les arguments recevables ou non – notamment en reprenant à son compte l'exigence du *sola scriptura* élevée au rang de dogme par les clercs réformateurs. Les procès-verbaux montrent d'ailleurs que le magistrat ne se privait pas de faire rappeler à l'ordre les participants par l'intermédiaire de la présidence ou tout simplement de mettre fin à un débat jugé trop long ou stérile. À Ilanz, sans doute lassés de voir qu'après deux jours de discussions, seule la première des dix-huit thèses avait été discutée et cela sans que l'on ne parvînt à une conclusion satisfaisante, les délégués grisons mirent fin à la dispute le 8 janvier. Comander eut beau protester et demander qu'on lui permît de poursuivre, le bureau resta intraitable, signifiant ainsi que si l'assemblée des Liges avait

¹²⁰ Z I, n° 18, p. 483 sq.

¹²¹ Les docteurs en théologie Sebastian Hofmeister et Christoph Schappeler, respectivement ancien frère franciscain établi à Schaffhouse et prédicateur de la paroisse Saint-Martin de Memmingen, ainsi que le docteur en médecine et humaniste saint-gallois Joachim Vadian. Ils furent nommés présidents de la dispute à l'ouverture des débats par le bourgmestre Röist, cf. Z II, n° 28, p. 677.

¹²² *Actes Ilanz*, fol. B i^{ro}.

décidé de ne pas suivre les exigences de l'évêché à l'égard des réformateurs, elle entendait aussi décider seule combien de temps il convenait d'accorder à l'écoute des défenseurs de la nouvelle foi et de leurs arguments¹²³. Ce n'était pas là un rejet de la dispute en tant que telle ou la défaite des réformateurs : la veille, c'est en vain que le vicaire général Speiser avait tenté, en affirmant « qu'il ne convenait pas de disputer, car disputer signifiait douter et que la dispute était une chose sans espoir », de convaincre les députés d'annuler la conférence le jour même de son ouverture¹²⁴.

À Berne, toutes les thèses proposées par Berchtold Haller et Franz Kolb, au nombre de dix, furent débattues, et le magistrat laissa la dispute aller à son terme. Il ne se priva pas, en revanche, d'intervenir pour faire respecter les règles qu'il avait établies, comme en témoigne cette interruption de séance où, à la demande du *Rat*, le président Konrad Schmid, de Küsnacht, rappela à l'ordre Wolfgang Capiton, Martin Bucer et Konrad Treger, le provincial des Augustins de Fribourg, qui ne s'en tenaient pas au sujet de la première thèse alors en discussion :

*« Miner herren presidenten meinung ist, den handel, so min herr Provincial [= Konrad Treger] und Doctor Wolff Capito und Martinus Butzer, predicanten zu Straszburg, gegen einander nun ein zyt lang gehebt, hie anzogen und geantwurtet, nit wyter woellen gestatten vor der gemeynd zuo Bernn in angesechner disputation zuo vollenden und vol strecken. Dann wir von unsern Herren von Bernn zuo Presidenten verordnet sind, über ir artickel und keins waegs über einicherley froembder handlung und spaen, so yemands wider den andern moechte haben [zu präsideren]. Daby wir [Konrad Treger] ouch bitten flyszlich, das er sich des wyter unternem zuo erlütrung des handels und den span, so er mit den Predicanten von Straszburg hat, zuo anderen zyten wol moege vertaedigen durch schrift oder mundtlich. »*¹²⁵

Un autre épisode, très révélateur des véritables rapports de pouvoir au sein de cette dispute marathon de trois semaines, mérite d'être signalé : l'injonction faite aux

¹²³ *Actes Ilanz*, fol. D iii^{vo}-D iiiii^{ro}

¹²⁴ *Actes Ilanz*, fol. A iiiii^{vo}.

¹²⁵ *Actes Berne*, fol. LII^{ro-vo} : « Tel est l'avis de messieurs les présidents au sujet de l'affaire qui oppose depuis un certain temps mon sieur le provincial et les docteurs Wolf Capiton et Martin Bucer, tous deux prédicateurs à Strasbourg, affaire qui a été évoquée ici et a trouvé des réponses : ils ne veulent pas autoriser que cette affaire soit discutée et réglée au sein de cette honorable dispute devant la commune de Berne. Car, disent-ils, nous avons été désignés comme présidents par messieurs de Berne afin de [présider les discussions] au sujet des articles, et en aucune façon pour nous saisir de quelque autre affaire ou querelle, qui opposerait une personne à une autre. Nous prions donc instamment [Konrad Treger] de s'employer à régler la querelle qu'il a avec les prédicateurs de Strasbourg lors d'une autre occasion, par écrit ou oralement. »

clercs dès le 13 janvier, soit plus de dix jours avant la clôture des débats, de se déclarer pour l'une ou l'autre partie :

« *Daz all ir pfarrer, seelsorger und predicanten, in statt unnd land, ouch die so sunderbar uff gegenwürtigen disputatz beschriben sind, deszglichen all ander so uff dieser disputatz zuo disputieren fürnaemens waerend, sich in das Chor verfuegen und sich all da einer oder der andern parthy unterschriben lassen.* »¹²⁶

Les raisons exactes pour lesquelles le magistrat bernois pressa soudainement les participants de faire leur choix ne sont pas connues. Sans doute voulait-il s'assurer que les thèses réformées bénéficiaient d'un soutien suffisant pour éviter que toute l'entreprise ne fût désavouée. Mais comme le souligne Thomas Fuchs lorsqu'il écrit que les disputes urbaines reflétaient la volonté de l'autorité politique de se positionner systématiquement en tant qu'arbitre au-dessus des partis¹²⁷, le magistrat voyait aussi dans la consultation du 13 janvier une occasion de rappeler aux clercs que, sans prétendre formuler lui-même les énoncés qui feraient exister la nouvelle théologie comme programme de société, il se considérait comme apte à endosser le rôle difficile du juge qui aurait *in fine* à décider quelle interprétation devrait primer à l'issue de la conférence. S'il ne se piquait donc pas d'arguments théologiques, le magistrat, par ses rappels à l'ordre, sa gestion du temps de la dispute, le choix qu'il fit des intervenants et des présidents, rappelait à chaque instant et à tous que c'était bien l'autorité municipale et non le pouvoir ecclésiastique qui permettait l'existence de l'assemblée chrétienne d'où sortirait la vérité. Dans l'organisation des disputes des années de réformation, le magistrat donnait une forme fragile, provisoire, disputée mais visible et efficace à l'assemblée des fidèles recevant la vraie Parole de Dieu que les réformateurs entendaient substituer à l'Église romaine et à ses dérives d'institution empêtrée dans les affaires du monde. La dispute était l'*ecclesia*, pour un temps au moins et à titre transitoire : une assemblée coulée dans les pratiques politiques communautaires dans laquelle chacun participait à la décision collective mais selon un strict partage des tâches destiné à prévenir les désordres et à préserver un possible consensus.

¹²⁶ *Actes Berne*, fol. XCIII^{ro} : « Que tous les curés, confesseurs et prédicateurs de la ville et du pays, y compris ceux qui ont été convoqués en particulier à cette dispute, ainsi que tous ceux qui désirent disputer, se rendent dans le chœur et se fassent enregistrer sur les listes de l'une ou l'autre des parties. », cf. aussi *Aktensammlung Bern*, n° 1464, p. 589 sq.

¹²⁷ Thomas Fuchs, *Konfession und Gespräch...*, op. cit., p. 286.

La dispute permettait donc au conseil d'affirmer sa prééminence sur tous les fronts. Elle servait d'une part la stratégie de légitimation symbolique du magistrat, fondée sur son élection par la commune et la protection de Dieu, qui permettait de rappeler à la commune qu'il n'existait qu'une seule institution dont l'exercice du pouvoir sur la communauté fût légitime : ayant délégué par l'élection son pouvoir au magistrat, la *Gemeinde* devait accepter que ce fût le magistrat qui l'exerce¹²⁸. D'autre part, la dispute devenait le lieu où se modifiait le rôle du temporel dans la définition de ce qui était conforme à la religion chrétienne ou non : elle réalisait la conception réformée selon laquelle seule la communauté chrétienne rassemblée serait en mesure de juger de la foi, le magistrat parlant dans le cadre de la dispute au nom de cette même communauté. En retour, la dispute légitimait publiquement le rôle de l'autorité politique en tant qu'instance suprême en matière de décision religieuse et ouvrait la voie au démantèlement des institutions et privilèges ecclésiastiques justifié par la théologie réformée. Le clergé se voyait quant à lui rappeler implicitement que s'il prétendait participer à la vie de la cité, il devait lui aussi se soumettre au magistrat, qui garantissait ses conditions d'existence. La dispute participait donc aux débuts de la constitution d'un champ politique autonome. On peut donc dire que l'une des principales fonctions politiques des disputes fut moins de permettre le retour à l'unité chrétienne que de participer au processus d'autonomisation de la raison politique qui allait pleinement se développer au cours du XVI^e siècle¹²⁹.

4. *Jus judicandi – jus reformandi : la dispute matrice du droit*

L'accélération du processus d'autonomisation de la raison politique qui accompagna les progrès de la Réforme s'observe particulièrement bien dans la production concomitante d'un droit nouveau, dont les disputes furent l'une des matrices. C'est à l'issue de la conférence et par ce biais que se manifestait le plus clairement le contrôle exercé par le magistrat sur l'ensemble du processus de réformation. Alors que les discussions se terminaient, que les positions théologiques et ecclésiologiques des uns et des autres avaient été précisées et que, en dépit des protestations d'unité, les camps ache-

¹²⁸ Cf. au sujet de la délégation d'autorité Pierre Bourdieu, *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Seuil, 2001 (1^{ère} édition, 1990), p. 165 et 259-266.

¹²⁹ Sur l'autonomisation de la raison politique et la constitution d'un champ spécifique de l'action du magistrat et du prince, cf. Olivier Christin, *La paix de religion...*, *op. cit.*

vaient de se constituer au sein de l'assemblée, le magistrat prenait lui-même officielle-ment position. Les premières fois, il se contenta de reconnaître les clercs réformateurs comme interlocuteurs et leur assura la protection de la cité, comme lors des disputes de Zurich, Ilanz ou Genève¹³⁰ ; mais la plupart du temps, il accorda immédiatement la sanction de l'autorité civique aux idées défendues par les réformateurs, comme à Berne, ou Lausanne et dans de nombreuses cités du sud de l'Allemagne, à l'image de Memmingen ou Nuremberg, mais aussi dans le Nord, à Hambourg, arguant du fait que la dispute avait permis de trancher les dernières questions ouvertes sur la vie reli-gieuse¹³¹.

Les réformateurs en étaient parfaitement conscients : seule l'institutionnalisation de leurs propositions et la transcription de leurs préceptes dans les lois de la cité assure-rait leur victoire et sauverait la communauté chrétienne. Concrétiser une révolution reli-gieuse n'existant alors qu'à l'état de programme ne pouvait se faire sans l'intervention d'une institution en mesure de transformer en obligations fondées dans des lois ce qui n'était encore qu'injonctions de prédicateurs prononcées dans les sermons et couchées dans les pamphlets et les traités. Après la dispute vint donc toujours le temps de la pro-duction du droit. De virtualité, la réforme devenait alors réalité, à laquelle son inscrip-tion dans le droit de la cité donnait prise sur le monde, puisque ses principes avaient été reconnus par l'autorité qui disait le droit de la cité, et qu'ils étaient ainsi élevés au statut de préceptes contraignants pour les sujets. Le magistrat ne faisait-il alors que suivre les clercs réformateurs, comme il avait jusque-là suivi l'institution ecclésiastique, pour or-ganiser l'économie du salut ? La dispute signifiait-elle la soumission de l'autorité ci-vique à une autre forme de cléricature ? En aucun cas, puisque si cette nouvelle clérica-ture pouvait exister et se voyait reconnue, c'était précisément du fait du magistrat, la

¹³⁰ Z I, n° 17iii, p. 469 sqq. et n° 28, p. 801 sq. ; pour Ilanz, les décisions du *Bundestag* à l'issue immé-diate de la dispute ne sont pas connues en raison de la perte des sources, mais la position du magistrat se déduit des dispositions contenues dans le *Zweiter Ilanzer Artikelbrief* de 1526. Sur Genève, cf. Bernd Moeller, *Zwinglis Disputationen...*, op. cit., p. 171 et *Un opusculé inédit de Farel. Le résumé des actes de la dispute de Rive (1535)*, éd. par Théophile Dufour, *Mémoires et Documents publiés par la Société d'histoire et d'archéologie de Genève*, n° 22, 1886, p. 201-240. Sur la Réforme à Genève, cf. Henri Naef, *Les origines de la Réforme à Genève*, Genève, Droz, 1968, 2 vol. ; Charles Borgeaud, « La conquête religieuse de Genève », in Gustave Borel-Girard (dir.), *Guillaume Farel (1489-1565). Biographie nou-velle*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1930, p. 298-337.

¹³¹ Berne : *Aktensammlung Bern*, n° 1487, p. 610 sq. et l'édit de réformation, *SDS BE I*, 6.1, n° 17d, p. 339-346 ; Memmingen : Peter Blickle, « Urteilen über den Glauben... », art. cit., p. 72 ; Nuremberg : Bernd Moeller, *Zwinglis Disputationen...*, op. cit., p. 96 sq. Hambourg : Otto Scheib, *Die Reformations-diskussionen in der Hansestadt Hamburg 1522-1528*, Münster et Westfalen, Aschendorff, 1976, p. 180 sqq.

dispute faisant alors office de cérémonie d'intronisation de ce nouveau clergé appelé à refonder l'Église.

La production d'un droit nouveau parachevait le travail de mise en scène de l'autorité civique légitime au sein de la dispute. Comme le fait remarquer Heiko Oberman, l'autorité civique profita de la Réforme pour s'arroger le *jus judicandi* sur les affaires religieuses¹³². Si personne ne contestait au magistrat son droit de pacification – le *jus pacificandi* –, élevé au rang de devoir pour tout gouvernement soucieux du bien de ses sujets, l'établissement d'un droit à intervenir directement en matière de *causa fidei* n'allait pas de soi, et fut d'ailleurs vivement contesté par la hiérarchie ecclésiastique, qui y voyait un nouvel empiètement du pouvoir temporel sur ses prérogatives¹³³. Ce glissement ne signifiait en effet rien d'autre que l'intronisation du pouvoir séculier comme seul arbitre, placé au-dessus des confessions et de leurs divisions : à lui seul désormais de définir les règles, les enjeux et les limites de la controverse entre les deux « confessions » avant de juger de qui avait tort ou raison. Le magistrat écartait ici définitivement toute idée de soumission du politique au religieux. Les disputes religieuses, grâce à leur dimension symbolique d'assemblée incarnant la communauté civique et chrétienne en quête de la vérité, furent un outil important pour imposer cette lecture nouvelle du rôle du pouvoir séculier.

L'extension au domaine des affaires religieuses du droit des cités à pacifier et à juger est bien décrite par le concept de *jus reformandi*, qu'il faut considérer dans son évolution concomitante aux progrès de la Réforme. Jean-Marie Le Gall a montré que l'extension de ce droit aux questions ecclésiastiques, voire spirituelles, remontait au XIV^e siècle et au Grand Schisme, et que la participation des autorités temporelles à l'économie du salut n'était pas en soi révolutionnaire¹³⁴. Mais comme le souligne Bernd

¹³² Heiko A. Oberman, *Werden und Wertung der Reformation. Vom Wegestreit zum Glaubenskampf*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1989, p. 247.

¹³³ Zurich, cf. Z I, n° 18, p. 492 et n° 28, p. 685 ; Ilanz, cf. *Actes Ilanz*, fol. B II^{vo} ; Berne, cf. les avertissements des évêques de Sion, Constance et Bâle, ainsi que la lettre des VIII Orte, *Aktensammlung Bern*, n° 1401, p. 534 sq., n° 1432, p. 562 sqq., n° 1436, p. 571 sqq. et n° 1411, p. 543 sqq. ; Lausanne, cf. *Actes Lausanne*, p. 25.

¹³⁴ Jean-Marie Le Gall, « Réformer l'Église catholique aux XV^e-XVII^e siècles. Restaurer, rénover, innover ? », *Bulletin de l'Association d'étude sur l'Humanisme, la Réforme et la Renaissance*, n°56, 2003, p. 61-75. Sur la notion de *jus reformandi* et du droit à réformer en matière de foi, voir aussi l'étude de Bernd Christian Schneider, *Ius reformandi. Die Entwicklung eines Staatskirchenrechts von seinen Anfängen bis zum Ende des Alten Reiches*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2001, particulièrement les p. 85-121. Ulrich Zwingli ne semble pas avoir théorisé explicitement ce concept juridique, mais la place qu'il accorde à l'autorité civique dans la gestion des affaires religieuses confère à celle-ci un véritable devoir de

Moeller, c'est lors de la dispute de Zurich qu'un magistrat exerça pour la première fois réellement son *jus reformandi* comme un droit à décider, en son nom et sans consulter les autorités religieuses compétentes, du contenu de la doctrine, des dogmes à respecter et des pratiques à observer¹³⁵. Les discussions menées dans les disputes, écrit Moeller, prouvaient que l'institution ecclésiale, dans l'état qui était le sien au début du XVI^e siècle, ne pouvait plus être mise en conformité avec la parole de Dieu : elles justifiaient donc la revendication du *jus reformandi* par le magistrat, qui accomplissait ainsi son devoir de protection des fidèles¹³⁶. Cette lecture était aussi celle des réformateurs : Zwingli, on l'a vu, approuvait explicitement la prise en charge de la gestion de la *causa fidei* par le pouvoir temporel, pour autant que le magistrat fonde ses choix sur les principes de la nouvelle foi. La dispute créait ainsi la base juridique permettant de légitimer le passage à la Réforme, devenant à la fois lieu de règlement du conflit religieux et matrice du droit nouveau¹³⁷.

Il est intéressant de constater que certains magistrats avaient en fait déjà commencé à s'approprier le *jus reformandi*, au sens que lui donne Moeller, avant la cérémonie solennelle de la dispute. Je ne donnerai ici qu'un exemple, mais qui est révélateur des expériences menées au cours des premières décennies du XVI^e siècle en la matière. Le 29 août 1522, le prédicateur Jörg Brunner fut convoqué par le conseil de Berne après que les chanoines de Münsingen l'eurent accusé de prêcher l'hérésie¹³⁸. Refusant de livrer Brunner à l'évêché de Constance comme le réclamait le chapitre, le magistrat entendait soumettre le prédicateur à un *verhoer* et sollicita le conseil des docteurs en théologie Sebastian Meyer, franciscain, et Thomas Wytttenbach, curé de Bienne. Étaient également présents le doyen du chapitre de Burgdorf Benedict Steiner, le prévôt de Saint-Vincent de Berne Niklaus von Wattenwyl ainsi que, pour le magistrat, le trésorier

veiller à ce que l'Église soit en accord avec la parole du Christ et donc à entreprendre les réformes nécessaires. Cf. *supra*, II.3, p. 125 *sqq.*

¹³⁵ Bernd Moeller, « Zu den städtischen Disputationen der frühen Reformation », in Karl-Herrmann Kästner (dir.), *Festschrift für Martin Heckel zum 70. Geburtstag*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1999, p. 179.

¹³⁶ Bernd Moeller, *Zwinglis Disputationen...*, *op. cit.*, p. 193-196.

¹³⁷ Marion Hollerbach, *Das Religionsgespräch als Mittel der konfessionellen und politischen Auseinandersetzung*, Berne, P. Lang, 1982, p. 50 ; Otto Scheib, « Die theologischen Diskussionen Huldrych Zwinglis. Zur Entstehung und Struktur der Religionsgespräche des 16. Jahrhunderts », in Remigius Bäumer (dir.), *Von Konstanz nach Trient. Beiträge zur Geschichte der Kirche von den Reformkonzilien bis zum Tridentinum*, Paderborn, F. Schöningh, 1972, p. 406.

¹³⁸ Voir les pièces dans *Aktensammlung Bern*, n° 129, p. 27-38. Récit chez Samuel Fischer, *Geschichte der Disputation und Reformation in Bern*, Berne, Jenni, 1828, p. 102-110 ; Ernst Walder, « Reformation und moderner Staat... », *art. cit.*, p. 484-490. Sur Brunner, Theodor Bögli, « Jörg Brunner, ein Berner Vorreformer », *Berner Zeitschrift für Geschichte und Heimatkunde*, n° 22, 1960, p. 60-68.

Sebastian von Stein et les conseillers Anton Noll et Bartholomé May. Aucun représentant de l'évêché n'était venu, et Wyttenbach comme Meyer, mais aussi le prévôt von Wattenwyl, s'étaient déjà montrés favorables aux idées nouvelles.

Brunner justifia ses positions en se fondant exclusivement sur l'Écriture sainte¹³⁹. Les envoyés du chapitre de Münsingen, n'entendant pas entrer dans les débats, refusèrent de lui répondre et le doyen Güntisberg lui lança même un retentissant « Nous ne sommes pas ici par désir de disputer ! Allez à Constance ! »¹⁴⁰. Sans doute les chanoines attendaient-ils du magistrat bernois une rapide condamnation de Brunner et sa destitution, afin de pouvoir confier le bénéfice à un autre clerc. Ils n'avaient pas prévu que le conseil leur demande de répondre d'égal à égal à celui qu'ils accusaient d'hérésie. Le refus du magistrat de condamner Brunner sans l'écouter ou de le livrer à l'évêque, la décision prise à l'issue du *verhoer* de lui permettre de poursuivre sa prédication, sont autant d'indices de ce lent mais durable mouvement qui vit alors les magistrats se substituer aux autorités ecclésiastiques dans l'évaluation des doctrines du salut et à se considérer comme les véritables responsables de la bonne police religieuse. Le hiatus entre les attentes d'un clergé attaché aux procédures usuelles de contrôle de la doctrine, qui auraient dû conduire Brunner à s'expliquer devant son évêque, et la décision du magistrat de trancher lui-même le débat, devait se retrouver à de nombreuses reprises dans les conférences étudiées ici. L'audition de Brunner ne peut cependant être comptée au nombre des disputes proprement dites : elle s'inscrit davantage dans l'exercice du *jus pacificandi* par le magistrat, et non d'un *jus reformandi*, comme l'a montré Ernst Walder¹⁴¹, et ne visait pas à produire de nouvelles normes religieuses.

Il n'est cependant pas exclu que l'audition de Brunner ait préparé le terrain en normalisant les premières formes de prise de contrôle du magistrat bernois sur le processus de décision. L'épisode permet aussi de rappeler que ce furent souvent les adversaires des idées nouvelles qui saisirent en premier le magistrat, comme le prouvent, outre le cas de Berne, la plainte maintes fois évoquée du vicaire général Speiser au *Bundestag* grison en 1526¹⁴² ou la requête soumise au magistrat zurichois dès 1522 par le chanoine Konrad Hofmann, qui se proposait de disputer avec Zwingli devant le cha-

¹³⁹ *Aktensammlung Bern*, n° 129, p. 28.

¹⁴⁰ *Aktensammlung Bern*, n° 129, p. 33 : « Wir sind nit hie, das wir wellind disputieren, gond gen Costantz ! ».

¹⁴¹ Ernst Walder, « Reformation und moderner Staat... », *art. cit.*, p. 483-505.

¹⁴² *Actes Ilanz*, fol. A iii^{ro-vo}.

pitre et sous contrôle du *Rat* afin de prouver que le réformateur était dans l'erreur¹⁴³. Les magistrats se saisirent de ces occasions pour réaffirmer leur rôle de protecteur de la foi, mais sans forcément répondre aux attentes des plaignants ; au contraire, ils remettaient en question le monopole de l'Église sur les biens du salut.

Dans la plupart des conférences religieuses qui font l'objet de cette étude, le magistrat devait cependant aller beaucoup plus loin, puisqu'il ne se contentait plus de juger un cas isolé en vue de ramener la paix, mais prenait les mesures visant à modifier l'ensemble des normes religieuses pour la communauté. La dispute initiait l'opération juridique débouchant sur l'avènement de la nouvelle foi : le choix de religion prenait force de loi lorsque les magistrats édictaient, dans la continuité de la dispute, les mandats réglant les modalités du passage à la Réforme. Or, si l'essentiel du travail législatif se fit lors de la préparation de ces ordonnances, c'est bien au sein de la dispute elle-même, où se combinaient controverse religieuse et procès, que le magistrat prononçait le jugement sur la vérité religieuse et officialisait le choix fondateur initiant tout le processus législatif ultérieur¹⁴⁴. Si le magistrat de Zurich, à l'issue des disputes de 1523, se contenta d'édits très brefs, décrits par Heiko Oberman comme des édits de pacification se limitant à l'introduction de la prédication évangélique¹⁴⁵, les conséquences législatives pouvaient être bien plus importantes et donner lieu à des textes de codification esquissant de véritables *Kirchenordnungen*. Ce fut le cas à Berne, dont le magistrat entendait lui aussi affirmer au travers de la dispute son *jus reformandi* en matière de religion, et ne faisait pas mystère de ses intentions dans l'édit de la dispute de novembre 1527 :

« Und was dann uff soelicher Disputatz mit Goettlicher Biblischer geschrift (als oblut) bewaert, erhalten, abgeredt, angenommen und hinfür zehalten gemeret unnd beschlossen wirt, das sol on alles mittel und widersagen krafft und ewig bestand haben. Ouch wir und ir dem getrav nachkomen und gelaeben [geloben] einanderen, daby alles vermoegens (als vil Gott gnad gibt) handthaben, schützen und schirmen [...] »¹⁴⁶

¹⁴³ Alfred Schindler, « Die Anliegen des Chorherrn Hoffmann », *Zwingliana*, n° 23, 1996, p. 11-62, ici p. 70.

¹⁴⁴ Très justement, Peter Blickle a utilisé à ce propos la formule « juger la foi » dans son article sur les disputes de Memmingen et Kaufbeuren : Peter Blickle, « Urteilen über den Glauben... », *art. cit.*, p. 70.

¹⁴⁵ Heiko A. Oberman, *Werden und Wertung...*, *op. cit.*, p. 275-300.

¹⁴⁶ *Radtschlag haltender Disputation...*, *op. cit.*, fol. A iiiii^{ro-v0} : « Et ce qui aura été, lors de cette dispute, démontré, prouvé, discuté, adopté grâce à l'Écriture divine et biblique (comme il est dit ci-dessus), mais aussi voté comme devant être respecté, que cela entre en vigueur et soit considéré comme valable pour

La conférence de Berne à peine achevée, la machine législative se mit en marche et le conseil entreprit de transformer en lois les résultats de la dispute, afin de régler les modalités de transfert de pouvoir et des biens ecclésiastiques. Le mandat de réformation promulgué le 7 février 1528 n'est rien d'autre qu'un texte législatif codifiant de manière très précise la mise en œuvre des principes théoriques – et, d'une certaine façon, encore abstraits – dont la dispute avait permis de démontrer la conformité avec la volonté divine¹⁴⁷. Il appartenait au magistrat d'effectuer le travail législatif visant à transcrire ces principes dans le droit de la cité, sous formes de lois contraignantes pour l'ensemble de la communauté, une tâche que les conseillers auraient, selon Dan Hendricks, considéré comme une mission divine¹⁴⁸. Le magistrat bernois allait d'ailleurs procéder exactement de la même manière huit ans plus tard à l'issue de la dispute de Lausanne, promulguant en décembre 1524 un édit destiné à codifier la réformation du Pays de Vaud : le texte révèle le travail législatif mené par le magistrat bernois et l'importance accordée à l'établissement de la législation religieuse¹⁴⁹. La promulgation des édits de réformation parachevait au fond la mise en accord du droit naturel et du droit de la cité que prônaient les réformateurs zwingliens et achevait de faire de la cité terrestre l'incarnation de l'Église invisible du Christ. L'antique formulation postulant que « le droit de la cité n'était autre que le droit de Dieu »¹⁵⁰ était donc plus valable que jamais dans les villes et communes qui avaient fait le choix de la Réforme et modifié leurs structures ecclésiastiques, politiques et juridiques en conséquence.

Le glissement juridique avait en réalité commencé avec la convocation des clercs à la dispute, qui voyait déjà le magistrat endosser le rôle de juge sur la foi. En effet, cette décision entraînait toute une série de choix en contradiction avec les pratiques usuelles, à commencer par le refus des autorités civiques de se voir réduites au rôle d'exécutant des condamnations prononcées par l'institution ecclésiastique à l'égard de ceux qu'elle accusait de propager des idées hérétiques. Otto Scheib voit par exemple dans la première dispute de Zurich davantage une sorte de procès qu'une *disputatio*, et

l'éternité sans aucune médiation ni contradiction. Aussi suivrons-nous ces décisions, tout comme vous, et nous nous jurons de tout mettre en œuvre (autant que Dieu nous fera grâce) pour les protéger et les garantir [...]. »

¹⁴⁷ Le texte du mandat dans son intégralité a été publié dans *SDS BE I*, 6.1, n° 17d, p. 339-346.

¹⁴⁸ Dan L. Hendricks, *The Bern Reformation of 1528. The Preacher's Vision, the People's Work, an Occasion of State*, thèse de doctorat, Durham, Duke University, 1977, p. 187.

¹⁴⁹ *SDS VD C I*, n° 2e, p. 14-20.

¹⁵⁰ Bernd Moeller, *Reichsstadt und Reformation...*, *op. cit.*, p. 45.

rappelle que Zwingli s'était plaint auprès des conseils de Zurich des accusations d'hérésie portées à son encontre par plusieurs clercs zurichois ; il demandait donc au conseil, et non à l'autorité ecclésiastique, de le laver de ce soupçon¹⁵¹. À Ilanz, en 1526, la délégation épiscopale menée par le vicaire général Speiser avait exigé des autorités grisonnes qu'elles prennent des mesures répressives à l'encontre des réformateurs à l'œuvre sur le territoire grison¹⁵². D'emblée, le débat était porté sur le plan juridique, puisqu'il s'agissait là d'une plainte pour attaques contre la religion et troubles à l'ordre public, présentée devant la plus haute instance juridique du pays. La réaction des députés des ligues allait donc logiquement se situer sur le même plan, qui était davantage celui du droit que de la théologie. Convoqué devant le *Bundestag*, Comander se défendit de provoquer des troubles et, se référant sans doute au *Predigtmandat* de 1524 et au *Erster Ilanzer Artikelbrief* du 4 avril de cette même année, affirma s'en être tenu exactement aux décrets en vigueur qui imposaient au clergé de ne prêcher que la seule Parole de Dieu¹⁵³. Or, dans son récit, Sebastian Hofmeister loue précisément les députés des ligues de ne pas s'être laissés abuser par le vicaire général Speiser et d'avoir refusé de céder aux exigences de l'évêché envers les réformés grisons, refus que le réformateur schaffhousois interprétait comme la marque d'un bon gouvernement, plus soucieux de juger en conscience et dans l'intérêt de la communauté que de satisfaire les caprices des prélats¹⁵⁴.

Il faut cependant insister sur le fait que la dispute n'était presque jamais présentée explicitement comme un procès. Au contraire, tout un travail de dénégation du caractère juridique – et donc contraignant – de la conférence était mis en œuvre par les autorités dans le but d'en présenter le résultat comme issu d'un échange amical entre gens qui, au fond, s'accordaient sur l'essentiel, et notamment sur la nécessité de préserver l'unité. D'où l'importance bientôt prise, dans les considérants, par l'expression de « *fruntlich bruderlich gesprech* », ou « discussion amicale et fraternelle », destinée à mettre en avant le caractère pacificateur et unifiant de la conférence et à limiter sa perception pour ce qu'elle était réellement. Mais s'il importe de ne pas réduire les disputes à de simples procès, il n'en reste pas moins qu'il y avait bien là une dimension juridique

¹⁵¹ Otto Scheib, « Die theologischen Diskussionen... », *art. cit.*, p. 405.

¹⁵² *Actes Ilanz*, fol. A iii^{ro}.

¹⁵³ *Actes Ilanz*, fol. A iiii^{ro} ; Oskar Vasella, « Bauernkrieg und Reformation... », *art. cit.*, p. 176.

¹⁵⁴ *Actes Ilanz*, fol. A iiii^{vo}.

et législative, puisque le conseil édictait alors de nouvelles règles juridiques qui bouleversaient la conception de la *causa fidei* au sein de la société¹⁵⁵. L'autorité temporelle n'allait donc plus exercer son pouvoir juridique au service de l'Église romaine comme c'était le cas au Moyen Âge lorsque les tribunaux ecclésiastiques demandaient le concours du « bras séculier » pour châtier les hérétiques. Au contraire, la convocation de la dispute suspendait le *jus commune*, qui contraignait en principe le magistrat à poursuivre ceux qui s'écartaient de la doctrine de l'Église.

C'est aussi dans cette perspective qu'il faut comprendre la suspension du droit des hérétiques contenue dans l'octroi d'un sauf-conduit à chaque participant, qui lui assurait la protection de sa personne autant pour se rendre à la conférence que pour rentrer chez lui, et la promesse que nul ne serait inquiété pour ses choix religieux. La garantie de sauf-conduit se retrouve dans le rapport de Hofmeister sur la dispute d'Ilanz¹⁵⁶ et, de fait, cette pratique s'imposa dans la plupart des disputes, dans la Confédération helvétique comme dans le Saint-Empire¹⁵⁷. On assistait donc à la création d'un espace neutralisé où l'échange pouvait avoir lieu sans que les participants aient à craindre pour leur liberté ou leur vie¹⁵⁸. Le « *freies und sicheres geleit* », qui se doublait, dans certains cas, de la mise à disposition d'une escorte destinée à protéger ceux qui devaient traverser des territoires hostiles¹⁵⁹, devait rassurer les clercs sur les dangers qu'ils pensaient encourir en se rendant à la dispute, et dans l'ensemble, rien ne permet de dire que les magistrats n'entendaient pas respecter leur parole. De fait, aucun clerc catholique ne fut inquiété sur le chemin du retour à l'issue d'une dispute qui avait vu la victoire des partisans de la nouvelle foi, et parmi ceux qui vivaient sur le territoire en passe d'être réformé, aucun ne mourut de ne pas avoir embrassé la nouvelle foi, du moins dans l'immédiat. Or, les angoisses des clercs à ce sujet n'étaient pas complètement infondées. Plusieurs partisans de la réforme qui étaient tombés aux mains de leurs adversaires dans des cantons hostiles à la Réforme payèrent leurs convictions de leur vie, à l'instar de

¹⁵⁵ Heiko A. Oberman, *Werden und Wertung...*, op. cit., p. 148 sq. et 267.

¹⁵⁶ *Actes Ilanz*, fol. A iiiiv^o.

¹⁵⁷ Ainsi à Berne (*Radtschlag haltender Disputation...*, op. cit., fol. A iiiiv^o), à Lausanne (*Actes Lausanne*, p. 4) ou encore à Memmingen (*Actes MK*, p. 36). Même les cantons catholiques promirent le sauf-conduit à Zwingli s'il acceptait de venir à Baden, cf. *infra*, p. 181, note 162.

¹⁵⁸ Sur l'importance de cette évolution, voir Olivier Christin, « La formation étatique de l'espace savant. Les colloques religieux des XVI^e-XVII^e siècles », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 133, 2000, p. 54.

¹⁵⁹ Zwingli se rendit ainsi à la dispute de Berne escorté par 200 hommes en armes : Valerius Anshelm, *Die Berner Chronik...*, op. cit., p. 229.

Klaus Hottinger à Lucerne et du prêtre Jakob Kaiser à Schwyz¹⁶⁰. Enfin, le sort de Jan Hus, convoqué à Constance, arrêté et condamné « par cautelle », c'est-à-dire par ruse et trahison, comme le dira quelques années plus tard Jean Crespin¹⁶¹, restait sans doute dans toutes les mémoires et pouvait faire craindre qu'un sauf-conduit ne s'avère guère plus qu'un morceau de papier sans valeur ; c'est du moins ce que soupçonnait Zwingli, peu confiant dans les garanties que lui promirent les initiateurs de la dispute de Baden. Ces derniers étaient d'ailleurs longtemps restés évasifs sur la validité du sauf-conduit en cas de condamnation des thèses zwingliennes¹⁶². Toujours est-il que dans l'esprit des conseils, l'octroi de sauf-conduits était un nouveau signe rappelant que le magistrat était la seule institution compétente en matière juridique et qu'il entendait étendre cette compétence au champ religieux, jusque-là domaine réservé de la justice ecclésiastique.

Sans surprise, les réactions émanant de l'institution à ces prétentions furent virulentes. De toute évidence, les représentants de l'Église continuaient à penser le rôle du magistrat comme celui du protecteur de la religion établie et confirmée par la Tradition, dont le devoir eût été de s'opposer à tout courant remettant en cause la légitimité de l'Église romaine. Pour les catholiques, l'immixtion du magistrat dans les affaires religieuses relevait de la profanation : elle revenait en effet à voir des profanes, au double sens de non-initiés dans les savoirs de la religion et d'étrangers au corps des détenteurs du monopole de la manipulation des biens du salut, se prononcer sur le sacré¹⁶³. Dans la Confédération helvétique, les évêques et le Pape, pratiquement dépourvus de toute juridiction temporelle, n'avaient cependant que peu de moyens d'imposer leurs vues et devaient en fait compter sur le soutien des autorités civiles pour espérer mettre un frein aux progrès de la Réforme et à la transcription de ses principes dans le droit. Or, les cantons catholiques ne parvinrent jamais à convaincre Zurich ou Berne de revenir sur leurs décisions et – cela mérite d'être souligné – ne saisirent pas l'occasion de leur victoire sur le camp réformé à l'issue de la deuxième guerre de Kappel en octobre 1531

¹⁶⁰ Wolfgang Göldi, « Kaiser, Jakob », *DHS* 7, 2008, p. 212. Son exécution fut le déclencheur de la première guerre de Kappel (1529).

¹⁶¹ Jean Crespin, *Histoire des vrais tesmoins de la vérité de l'Évangile qui de leur sang l'ont signée, depuis Jean Hus jusques au temps présent*, Genève, J. Crespin, 1570, p. 17.

¹⁶² Cf. « Des Zwinglis gleit », reproduit dans les actes de la dispute, in *KEP Baden*, p. 262-265 ; *EA IV 1a*, n° 361, p. 894 sq. La réponse de Zwingli, datée du 16 mai 1526, in *Antwort über das zugeschickte Geleite*, Z V, n° 85, p. 162-170. Cf. aussi Leonhard von Mural, *Die Badener Disputation 1526*, Leipzig, M. Heinsius, 1926, p. 30 sq.

¹⁶³ Au sujet de cette distinction, cf. Pierre Bourdieu, « Genèse et structure du champ religieux », *Revue française de sociologie*, n° XII, vol. 3, 1971, p. 308.

pour imposer aux vaincus le retour à l'ancienne foi¹⁶⁴. Une cohabitation strictement réglée des différentes confessions au sein du Corps helvétique fut négociée, chaque canton décidant désormais de la foi de ses sujets¹⁶⁵. Ce choix appelé à s'imposer durablement et qui, dès 1531, préfigurait quelque peu le *cujus regio ejus religio* qui s'imposa dans le Saint-Empire après 1555, résultait probablement de la volonté de ne pas mettre en péril plus que nécessaire les alliances confédérales déjà fortement mises à l'épreuve par la division religieuse.

Deux exemples de disputes religieuses organisées par des villes immédiates du Saint-Empire permettent d'éclairer en creux les raisons pour lesquelles les cités helvétiques purent s'imposer comme seules détentrices du *jus reformandi* pour leurs territoires et leurs sujets, alors que les cités immédiates d'Empire eurent davantage de difficultés à se l'approprier, ne parvenant parfois qu'à le conserver de manière temporaire. Les disputes de Memmingen et Kaufbeuren, dont le caractère paradigmatique pour le Saint-Empire a été démontré par Peter Blickle, furent organisées début 1525¹⁶⁶. Kaufbeuren et Memmingen se trouvaient en *Oberschwaben*, berceau de la révolte paysanne de 1525, où plusieurs cités touchées par la Réforme firent le choix de la dispute, le plus souvent à l'initiative de clercs qui connaissaient les écrits de Zwingli et, pour certains d'entre eux, entretenaient une correspondance avec lui. En outre, ces *Reichsstädte* partageaient avec les villes suisses l'idéal de la *Genossenschaftlichkeit*, c'est-à-dire cette conviction de faire corps au sein d'une communauté définie par ses droits, ses privilèges et ses rites, réunie en *civitas* par le serment¹⁶⁷.

Les idées réformées arrivèrent à Memmingen, ville d'Empire immédiate de régime corporatiste, par la voix du prédicateur Christoph Schappeler, titulaire depuis 1513 d'un bénéfice financé par la puissante famille Vöhlín à la paroisse Saint-Martin¹⁶⁸. Schappeler, l'un des trois présidents de la deuxième dispute de Zurich, connaissait bien

¹⁶⁴ Sur les conséquences de la défaite de Kappel de 1531, cf. Bruce Gordon, *The Swiss Reformation*, Manchester, University Press, 2002, p. 130-144.

¹⁶⁵ *Zweiter Landfriede*, in EA IV 1b, n° 19a, p. 1567-1571 (les V Orte et Zurich) et 1571-1575 (Berne).

¹⁶⁶ Cf. Peter Blickle, « Urteilen über den Glauben... », *art. cit.*, p. 76 sqq.

¹⁶⁷ Heinrich Richard Schmidt, *Reichsstädte...*, *op. cit.*, p. 19-24 ; Thomas A. Brady Jr., *Turning Swiss...*, *op. cit.*

¹⁶⁸ Barbara Kroemer, *Die Einführung der Reformation in Memmingen. Über die Bedeutung ihrer sozialen, wirtschaftlichen und politischen Folgen*, Memmingen, Heimatpflege Memmingen, 1981, p. 73, 82 et 93.

Zwingli, qui lui avait fait parvenir un exemplaire de ses 67 thèses¹⁶⁹. Est-ce Schappeler qui proposa le premier d'organiser une dispute pour mettre fin aux troubles de plus en plus graves que provoquait la division religieuse à Memmingen ? On ne le sait pas exactement, mais la dispute figurait déjà parmi les revendications adressées par la commune au conseil lors d'une émeute qui avait éclaté en juillet 1524 suite à la condamnation de quelques bourgeois ayant refusé de s'acquitter de la dîme. Quelques mois plus tard, la veille de Noël 1524, une foule en colère prit d'assaut l'église Notre-Dame, saccagea le bâtiment et molesta le curé Jakob Megerich, principal défenseur de l'ancienne foi à Memmingen¹⁷⁰. Suite à cette nouvelle émeute, le conseil organisa la dispute afin de mettre fin au conflit religieux tout en réaffirmant l'autorité du magistrat sur les affaires de la *Gemeinde*. La dispute eut lieu du 2 au 6 janvier 1525¹⁷¹. Les sept thèses proposées par Schappeler reprenaient l'essentiel du programme réformé, en premier lieu l'exclusivité de la médiation du Christ entre Dieu et les hommes, le refus de reconnaître à la messe un caractère sacrificiel et l'absence de légitimation de la dîme dans les Écritures¹⁷². En présence des membres du conseil, de représentants des corporations et de l'ensemble des clercs du territoire de Memmingen réunis à l'hôtel de ville¹⁷³, Christoph Schappeler démontra ses thèses sans rencontrer de réelle opposition : les clercs hostiles à la nouvelle foi refusèrent d'entrer dans un jeu dont ils jugeaient les règles illégitimes ou se montrèrent tout simplement incapables de réfuter les arguments

¹⁶⁹ Sur l'influence zwinglienne dans les cités du sud de l'Empire, cf. Peer Friess, « Der Einfluss des Zwinglianismus auf die Reformation der oberschwäbischen Reichsstädte », *Zwingliana*, n° 34, 2007, p. 5-27.

¹⁷⁰ Sur les épisodes de l'année 1524 qui menèrent à la dispute, cf. Barbara Kroemer, *Die Einführung der Reformation...*, op. cit., p. 94-97, 102-104. Jakob Megerich lui-même a laissé un récit de cet événement, récit en partie publié par Julius Miedel, « Zur Memminger Reformationsgeschichte », *Beiträge zur bayerischen Kirchengeschichte* n° 1, 1895, p. 172-173.

¹⁷¹ Sur la dispute de Memmingen, cf. Bernd Moeller, *Zwinglis Disputationen...*, op. cit., p. 82-86. Barbara Kroemer, *Die Einführung der Reformation...*, op. cit., p. 102-113. Le compte-rendu original ayant été perdu, les sources, aujourd'hui conservées au Evangelisches Kirchenarchiv Kaufbeuren (cote KAK 102/7), se résument à un rapport destiné à la ville de Kaufbeuren et à trois annexes contenant la proclamation de la dispute, le discours d'ouverture du bourgmestre et la démonstration détaillée des articles de Schappeler. Je cite dans l'édition conjointe des actes de Memmingen et de Kaufbeuren proposée par Thomas Pfundner : *Das Memminger und Kaufbeurer Religionsgespräch von 1525. Eine Quellenveröffentlichung mit einem Überblick*, éd. critique par Thomas Pfundner, Memmingen, Heimatpflege Memmingen, 1992 (*Memminger Geschichtsblätter*, années 1991/1992), p. 23-65 (= *Actes MK*).

¹⁷² Cf. la reproduction des articles présentés par Schappeler : *Actes MK*, p. 36.

¹⁷³ *Actes MK*, p. 35 sq.

de Schappeler. À la clôture des débats le parti réformé l'avait emporté – du moins provisoirement¹⁷⁴.

La ville immédiate voisine de Kaufbeuren choisit elle aussi la dispute pour opérer le choix religieux et obtint du conseil de Memmingen un récit des discussions ainsi que les pièces liminaires reproduisant la proclamation de la dispute, le discours du bourgmestre et la *probatio* des thèses de Schappeler : elle s'en inspira si bien qu'elle négligea de rendre les documents, qui furent découverts dans les archives paroissiales de Kaufbeuren¹⁷⁵. Comme à Memmingen, ce sont les accrochages entre partisans et adversaires de la nouvelle foi qui amenèrent le magistrat à organiser la dispute¹⁷⁶. La conférence eut lieu du 30 janvier au 1^{er} février 1525 à l'hôtel de ville¹⁷⁷. Le camp réformé était représenté par le prédicateur Jakob Lutzenberger, titulaire de la *Honoldische Prädikatur* de l'église paroissiale Saint-Martin : il avait préparé sept thèses qu'il entendait défendre contre le parti catholique mené par le curé Georg Sigg¹⁷⁸. À l'issue de la dispute, considérant que les thèses réformées n'avaient pas été réfutées et que Lutzenberger avait suffisamment démontré la validité des principes défendus par les tenants de la nouvelle foi, le conseil imposa la prédication réformée dans la ville, sans pour autant prendre de décisions sur les autres questions telles que celle de la messe et des images¹⁷⁹.

Intéressons-nous à présent aux considérants justifiant l'organisation de cette dispute, largement ignorés jusqu'ici mais qui éclairent notre propos. Dans son plaidoyer, le magistrat insistait longuement sur les devoirs qui lui incombait en tant que garant du salut et protecteur de la cité – une justification identique à celles avancées par

¹⁷⁴ Barbara Kroemer, *Die Einführung der Reformation...*, op. cit., p. 109 sq.

¹⁷⁵ Cela explique que la dispute de Memmingen resta longtemps méconnue, n'apparaissant par exemple qu'en marge de l'histoire de Memmingen rédigée par Wolfgang Schlenck, *Die Reichsstadt Memmingen und die Reformation...*, op. cit. Sur la dispute de Kaufbeuren, cf. Bernd Moeller, *Zwinglis Disputationen...*, op. cit., p. 86-89 ; Peter Blickle, « Urteilen über den Glauben... », art. cit., p. 65-80 ; Thomas Fuchs, *Konfession und Gespräch...*, op. cit., p. 278-292 ; Thomas Pfundner, « Geschichte der Reformation in der Reichsstadt Kaufbeuren », *Kaufbeurer Geschichtsblätter*, n° 9, 1983, p. 270-279. Un brouillon de 71 feuillets conservé au Kirchenarchiv Kaufbeuren (KAK 102/1.3), probablement destiné à la rédaction d'un compte rendu final, est la seule source connue. Je cite dans l'édition conjointe des actes de Memmingen et de Kaufbeuren proposée par Thomas Pfundner.

¹⁷⁶ *Actes MK*, p. 44.

¹⁷⁷ *Actes MK*, p. 45 et 47.

¹⁷⁸ *Actes MK*, p. 45 sq.

¹⁷⁹ *Actes MK*, p. 61 sq.

les magistrats des villes suisses. Dans ce texte, le passage sur la symbolique des clés ne manque pas de retenir l'attention :

« So haben die oberkait alhie zu Kaufburen und in sonders dwil Burgermeister und Ratte der Stat Kaufburen von Irer Gemeind alls Ir Oberkait und vorgenger erwelt sein vnd dann von Romischer Kayserlicher M[ajestät]t die Schlusel Gewalt Regierung und verweltigung der Stat empfanngen. So hat Burgermeister vnd Ratte aus schuldiger pflicht gepurt in sollich geprechen der Iren zuersehen Damit Ro. Kay. M[ajestät]t beuelh nach die Stat vor auffrur emperung und wider willen unzerstort in frid und Rue auch in ainigkeit erhalten werd [...] »¹⁸⁰.

Les clés de la ville symbolisaient à la fois les libertés et privilèges conférés à la cité par le statut de l'immédiateté, mais aussi les devoirs liés à ces droits, au premier chef le maintien de la paix et la protection du salut des âmes. Ne rien faire, laisser la division enflammer la cité, c'était donc refuser les responsabilités liées à la possession des clés de la ville. Dans une lecture quelque peu particulière que le magistrat faisait des devoirs liés à sa charge, ne *pas* organiser la dispute revenait donc à contrevenir à la volonté de l'Empereur. Le magistrat espérait en fait prévenir une possible réaction du pouvoir impérial, dont il ne pouvait ignorer l'interdiction de disputer promulguée dans l'édit de Burgos du 15 juillet 1524, qui avait aussi signé la mort du projet de concile national à Spire¹⁸¹. L'argumentaire n'était pas dénué de subtilité : les conseils se défendaient d'organiser une dispute sur le modèle interdit par l'édit impérial, affirmant que les clercs étaient invités à une discussion amicale grâce à laquelle la restauration de l'unité deviendrait possible. Il reprenait pour ce faire la formulation « *fruntlich und bruderlich gesprech* », déjà rencontrée dans les disputes helvétiques pour souligner la dimension réunificatrice et pacifiante de la conférence.

¹⁸⁰ Actes MK, p. 43 : « Le magistrat de Kaufbeuren, et en particulier le bourgmestre et le conseil de la cité, ont été élus par leur commune pour la gouverner ; ils ont ensuite reçu de Sa Majesté Romaine Impériale le pouvoir des clés et le gouvernement de la ville. Le bourgmestre et le conseil ont donc jugé que, dans ces tourments, le devoir leur commandait de veiller à leurs sujets afin que la cité soit protégée de l'émeute, de la colère et de la mauvaise volonté, et que soit préservée intacte la paix et le calme, ainsi que l'unité de la cité [...] ». »

¹⁸¹ Le texte interdisait de s'engager « *in sonderheit mit dem mer gemelten der stendt furgenommen concili und andern disputation, erclerungen und auszlegungen, so den Christlichen glauben betreffen* » : *Neues Urkundenbuch zur Geschichte der evangelischen Kirchen-Reformation*, éd. par Carl E. Förstemann, t. 1, Hambourg, Perthes, 1842, p. 204 sqq. Sur l'évolution de la politique de Charles Quint face à la Réforme, cf. Horst Rabe, « Abschied vom Ketzerrecht. Zur Religionspolitik Karl V. », in Irene Dingel (dir.), *Reformation und Recht. Festschrift Gottfried Seebass*, Gütersloh, G. Mohn, 2002, p. 40-57 ; Wolfgang Reinhard, « Die kirchenpolitischen Vorstellungen Kaiser Karls V, ihre Grundlagen und ihre Wandel », in Erwin Iserloh (dir.), *Confessio Augustana und Confutation. Der Augsburger Reichstag 1530 und die Einheit der Kirche*, Münster, Aschendorff, 1980, p. 62-100.

Mais rien n'y fit. Malgré le succès des réformateurs, la cité fut contrainte la même année de restaurer l'ancienne foi après la Guerre des Paysans et devint pour deux décennies l'une des villes d'Empire les plus hostiles à la Réforme¹⁸². Quant à Memmingen, elle fut tout près de perdre toute autonomie. La cité vit ses libertés fortement restreintes lorsque la ligue de Souabe, pourtant appelée à la rescousse par le magistrat, vint mettre bon ordre à une révolte de la commune¹⁸³. Memmingen avait en effet accueilli certains des meneurs de la révolte paysanne de 1525 et c'est en ses murs que Sebastian Lotzer, peut-être assisté de Christoph Schappeler, rédigea les Douze Articles, le plus célèbre des manifestes paysans exigeant la restauration des anciennes libertés au sein d'une société plus juste fondée sur l'Évangile¹⁸⁴. De manière générale, les villes libres d'Empire eurent beaucoup de difficulté à concilier leur politique en faveur de la Réforme avec l'exigence de stricte application de l'édit de Worms qui, en 1521, avait condamné sans ambiguïté les idées nouvelles¹⁸⁵. Lorsque Charles Quint fut en position de leur imposer son autorité, c'est-à-dire lorsqu'il n'était pas accaparé par la menace turque à l'Est et le conflit récurrent avec le roi de France, plusieurs d'entre elles payèrent très cher leur choix d'embrasser la foi condamnée par l'Empereur. Il força ainsi de nombreuses cités à réintroduire la messe et limita drastiquement leurs privilèges. Constance, qui était devenu un important centre de diffusion de la Réforme pour le sud de l'Allemagne et le Nord de la Suisse, perdit ainsi son statut de ville impériale libre en 1548, victime comme tant d'autres de l'*Intérim*¹⁸⁶. Les villes d'Empire sortirent durablement affaiblies de cette confrontation avec l'Empereur au sujet de la religion, y perdant de plus leur principal soutien face aux appétits des princes territoriaux, contre lesquels l'Empereur les avait traditionnellement défendues¹⁸⁷.

¹⁸² Thomas Pfundner, « Geschichte der Reformation... », *art. cit.*, p. 275.

¹⁸³ Barbara Kroemer, *Die Einführung der Reformation...*, *op. cit.*, p. 129 *sqq.*

¹⁸⁴ Peter Blickle, *Die Revolution von 1525...*, *op. cit.*, p. 34. Le texte des Douze Articles aux p. 321-326. Martin Brecht, « Der theologische Hintergrund der Zwölf Artikel der Bauernschaft in Schwaben von 1525 : Christoph Schappelers und Sebastian Lotzers Beitrag zum Bauernkrieg », *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, n° 85, 1974, p. 174-208.

¹⁸⁵ Heinrich Richard Schmidt, *Reichsstädte...*, *op. cit.*, p. 227.

¹⁸⁶ Martin Burkhardt *et al.*, *Konstanz...*, *op. cit.*, p. 130-146. Une dispute eut lieu à Constance en 1527 : Bernd Moeller, *Zwinglis Disputationen...*, *op. cit.*, p. 76-82 ; Hans-Christoph Rublack, *Die Einführung der Reformation in Konstanz von den Anfängen bis zum Abschluss 1531*, Gütersloh, G. Mohn, 1971, p. 52-59.

¹⁸⁷ Heinrich Richard Schmidt, *Reichsstädte...*, *op. cit.*, p. 267, 313 et 326.

Les cités helvétiques ne connurent pas de telles difficultés. Zurich, comme Berne, étaient d'anciennes *Reichstädte* immédiates. Mais leur situation était bien différente de celle de Memmingen, Kaufbeuren ou même Constance en ce début de XVI^e siècle. Leur appartenance à la Confédération helvétique, dont les membres, malgré de nombreuses divergences internes, avaient réussi à former une alliance unie et durable face aux princes territoriaux et à l'Empereur, leur assurait une marge de manœuvre appréciable ; les qualités militaires des soldats suisses et la force qu'ils fournissaient aux puissances voisines avait également joué un rôle dans la capacité des cantons helvétiques à imposer leur autonomie aux États voisins, qui redoutaient les troupes helvétiques et préféraient souvent les employer pour mener leurs campagnes plutôt que de leur être confrontées sur le champ de bataille. De plus, les alliances forgées avec le royaume de France, qui employait souvent les soldats suisses, protégeaient les cantons d'éventuels projets de réaffirmation trop brutale du pouvoir impérial sur les terres de l'Ancienne Confédération. Enfin, les cités helvétiques n'étaient pas tributaires du soutien impérial face aux appétits de prince territoriaux, puisqu'au sein de la Confédération, les villes les plus puissantes poursuivaient elles-mêmes une politique d'unification territoriale, juridique et fiscale de leurs possessions, et que les anciens seigneurs féodaux avaient disparus de l'échiquier géopolitique¹⁸⁸.

Il fut sans doute décisif, pour le succès des réformateurs, que les membres de la Confédération aient réussi à s'assurer une très large autonomie par rapport au Saint-Empire romain germanique lorsque la Réforme débuta en Suisse. En 1495, les cantons suisses avaient rejeté les réformes structurelles voulues par l'empereur Maximilien I^{er}, qu'ils jugeaient contraires à leurs libertés, et défendu le maintien des structures traditionnelles de l'Empire¹⁸⁹. Suite au *Schwabenkrieg* de 1499, qui opposa les troupes helvétiques et grisonnes aux armées impériales, le traité de Bâle dispensait les cantons helvétiques de l'impôt commun, de la participation aux Diètes impériales et de la reconnaissance du *Reichskammergericht*. Certes, il ne s'agissait pas d'une déclaration d'indépendance, contrairement à ce qu'a pu affirmer une historiographie orientée vers le

¹⁸⁸ Peter Blickle, *Die Reformation...*, op. cit., p. 203 ; Thomas A. Brady Jr., *Turning Swiss...*, op. cit., p. 70 sq.

¹⁸⁹ Cf. Karl-Friedrich Krieger, *König, Reich und Reichsreform im Spätmittelalter*. Munich, Oldenbourg, 2005 (EDG 14), p. 49-54 et 114-118 ; Bernhard Stettler, *Die Eidgenossenschaft im 15. Jahrhundert. Die Suche nach einem gemeinsamen Nenner*, Zurich, M. Widmer-Dean, 2004, p. 309-350 ; Id., « Reichsreform und werdende Eidgenossenschaft », *Revue suisse d'histoire*, n° 44, vol. 3, 1994, p. 203-229.

roman national¹⁹⁰, mais force est de constater que plusieurs cantons suisses allaient désormais rejeter systématiquement et avec succès les instructions impériales, notamment au sujet de la foi. Ils le firent de façon beaucoup plus tranchée que les cités immédiates du sud de l'Allemagne, qui entendaient pourtant elles aussi s'approprier un *jus reformandi* en matière de religion. S'ils accusèrent réception des édits de Worms (1521) et de Burgos (1524) interdisant la nouvelle foi, plusieurs d'entre eux annoncèrent d'emblée qu'ils n'entendaient pas les mettre en œuvre. Officiellement, ils voulaient éviter de susciter le trouble, mais sans doute entendaient-ils d'abord ne pas donner l'impression de se plier à la volonté impériale – et ceci alors qu'ils continuaient à affirmer que leurs libertés découlaient de l'Empereur, auprès duquel ils les firent d'ailleurs confirmer jusqu'en 1565¹⁹¹. Dans une décision du conseil en date du 11 août 1523, Berne refusa ainsi catégoriquement d'afficher les mandats impériaux interdisant les enseignements de Luther¹⁹². Dans les années qui suivirent, la cité resta fidèle à cette politique affirmant son autonomie par rapport au régime impérial. Ayant eu vent du projet de dispute à Berne, Charles Quint écrivit le 28 décembre 1527 une lettre où il rappelait ses devoirs à la cité et lui enjoignait instamment de renoncer au projet¹⁹³, ce à quoi Berne répondit le jour même de l'ouverture des débats que la cité, ayant reçu la missive trop tard, n'était pas en mesure d'accéder à cette requête¹⁹⁴.

La dispute était donc aussi l'occasion de rappeler aux puissances extérieures la souveraineté d'un magistrat sur son territoire. Dès l'annonce de la conférence rendue publique, en novembre 1527, les cantons helvétiques opposés à la Réforme exhortèrent Berne à renoncer à son projet, et mirent la cité en garde contre ce qu'ils dénonçaient comme une rupture avec les alliés helvétiques, reproche identique à celui fait quelques années plus tôt à Zurich. Ils appelèrent Berne à ne pas se « *sondern* », c'est-à-dire à ne pas se désolidariser des décisions prises en commun en vue de freiner la progression de la nouvelle foi. Les cantons catholiques, Lucerne en tête, ne pouvaient accepter que Berne envisageât de revenir sur des questions auxquelles, écrivaient-ils, des réponses

¹⁹⁰ Cf. par exemple l'interprétation qu'en donne encore Leonhard von Muralt, « Renaissance und Reformation », in *Handbuch der Schweizer Geschichte*. vol. 1, Zurich, Berichthaus, 1972, p. 389-570. Sur la guerre de Souabe comme composante du roman national helvétique, cf. Peter Niederhäuser et Werner Fischer (dir.), *Vom « Freiheitskrieg » zum Geschichtsmythos...*, op. cit. ;

¹⁹¹ Thomas Maissen, *Geschichte der Schweiz...*, op. cit., p. 69.

¹⁹² *Aktensammlung Bern*, n° 277, p. 73.

¹⁹³ *Aktensammlung Bern*, n° 1428, p. 558 sqq.

¹⁹⁴ *Aktensammlung Bern*, n° 1453, p. 584.

définitives avaient pourtant été données à Baden en 1526¹⁹⁵. Il est significatif que le magistrat, tout en affirmant vouloir préserver les bonnes relations avec ses alliés et tout faire pour préserver l'unité de la foi, répondît en premier lieu par la réaffirmation de l'exclusivité de ses compétences juridiques au sein de ses possessions, rejetant toute prétention des autres cantons à se mêler des affaires religieuses bernoises. Le ton se fit menaçant lorsque les cantons catholiques prétendirent consulter les localités soumises à Berne, et obtenir ainsi la preuve que les sujets de Berne ne désiraient pas la Réforme¹⁹⁶. Pas question, pour le conseil, de permettre à des États étrangers de s'immiscer dans les affaires bernoises.

Les autorités qui organisèrent des disputes religieuses dans les années 1520 avaient toutes en commun de jouir d'une souveraineté telle qu'elle leur permettait de mener une politique religieuse autonome. Elles mirent cependant aussi à profit l'opération afin de confirmer leurs droits et leur souveraineté sur leurs territoires, y compris face aux tentatives du pouvoir impérial de réaffirmer sa souveraineté sur les terres confédérées. Presque nécessairement, la dispute se retrouvait ainsi au cœur de considérations juridiques complexes, entre *jus commune* et *jus pacificandi*, touchant aussi bien à la nature des compétences juridiques d'un magistrat en matière de décision religieuse qu'à l'interprétation de la notion de souveraineté et de liberté. Alors que la Réforme obligeait à repenser les catégories du droit, la dispute fut l'un des espaces où furent proposées, sans programme véritablement cohérent, mais en se fondant sur des catégories anciennes et leur relecture à l'aune de la philosophie politique réformée, de nouvelles normes juridiques, autorisées par l'appropriation par les magistrats du *jus reformandi*. Les conseils firent alors entrer pratiques et aspirations jusque-là illégales, marginales, inédites et donc décrites comme factieuses même si elles ne cessaient de progresser, dans les faits et dans le droit, inversant la charge de la sédition au détriment des clercs romains : la définition de la communauté de salut s'en voyait transformée. Comme seul le magistrat pouvait imprimer un tel changement et faire exister le nouvel ordre des choses ailleurs que sur le papier et dans les paroles des prédicateurs, c'est bien lui qui accouchait l'Église portée par ces derniers.

¹⁹⁵ *Aktensammlung Bern*, n° 1411, p. 543-547 ; EA IV 1a, n° p. 1206 sq.

¹⁹⁶ *Aktensammlung Bern*, n° 1424, p. 553 sq.

5. Lausanne, ou la dispute au service d'une politique territoriale

La dispute devint donc un outil essentiel au service de l'agenda politique de certaines cités, leur permettant de s'imposer comme garants du salut et de mettre en scène leur autorité dans un événement public à large retentissement, dont la publicité était assurée par les invitations lancées aux clercs, prélats et gouvernants des pays voisins, ainsi que par la publication des actes sous forme de livres contenant le détail des délibérations¹⁹⁷. Avant de conclure ce chapitre, il faut revenir ici sur un dernier cas, très particulier, et qui révèle peut-être davantage que tout autre quel outil stratégique au service des projets politiques d'un magistrat pouvait être la dispute.

Organisée quelques mois après la conquête du pays de Vaud par Berne, la dispute de Lausanne montre une nouvelle fois l'étroite imbrication entre intérêts politiques et considérations spirituelles. Elle se tint du 1^{er} au 8 octobre 1536 en la cathédrale Notre-Dame et vit les partisans de la nouvelle foi l'emporter face à des adversaires dispersés et qui ne voulaient ni ne pouvaient contrer efficacement les démonstrations de Guillaume Farel, Pierre Viret, Pierre Caroli et du jeune Jean Calvin¹⁹⁸. Considérée par Bernd Moeller comme la dernière à suivre le « modèle zurichois »¹⁹⁹, cette dispute fut surtout une victoire pour Berne, qui démontra ici sa capacité à mener une ambitieuse politique territoriale et religieuse et à tenir tête aux *Orte* catholiques, à la Savoie et même à l'Empereur Charles Quint.

Avec la dispute de Lausanne, Berne réussit d'une certaine façon ce qu'elle n'avait pu obtenir à Soleure en 1529, malgré les intenses pressions exercées alors sur les autorités de ce canton voisin : une dispute due à son initiative permit à la minorité pro-

¹⁹⁷ Cf. *infra*, VI.4, p. 373 *sqq.*

¹⁹⁸ Source principale : *Les Actes de la Dispute de Lausanne 1536*, éd. par Arthur Piaget, Neuchâtel, Université de Neuchâtel, 1928 (= *Actes Lausanne*). L'édition Piaget se fonde sur le manuscrit établi par Pierre Viret vers 1546 et conservé aujourd'hui à la bibliothèque universitaire de la ville de Berne, cote Hist. Helv. III 139 ; les procès-verbaux originaux semblent perdus. Sur la dispute, cf. Bernd Moeller, *Zwinglis Disputationen...*, *op. cit.*, p. 172-176 ; Charles Subilia, *La Dispute de Lausanne. Une page de l'histoire de la Réformation dans le Pays de Vaud (1536)*, Lausanne, G. Bridel, 1885 ; Georges Bavaud, *La Dispute de Lausanne (1536). Une étape de l'évolution doctrinale des réformateurs romands*, Fribourg, Éditions Universitaires, 1956 ; Dino Bellucci, *Thèses de la Dispute de Lausanne 1536. Problèmes de rédaction et de variantes*, Lausanne, [G. Conne], 1986 ; Éric Junod (dir.), *La Dispute de Lausanne (1536). La théologie réformée après Zwingli et avant Calvin*, Lausanne, Bibliothèque historique vaudoise, 1988. Une précédente version du texte de ce sous-chapitre est parue sous le titre « Annexion, conversion, légitimation. La dispute de Lausanne et l'introduction de la Réforme en Pays de Vaud (1536) », *Revue historique vaudoise*, n° 119, 2011, p. 59-74.

¹⁹⁹ Bernd Moeller, *Zwinglis Disputationen...*, *op. cit.*, p. 176.

testante de s'imposer. En effet, après plusieurs mois de tentatives visant à obtenir du magistrat soleurois que les réformateurs puissent faire valoir leurs points de vue au cours d'une dispute, Berne avait dû renoncer²⁰⁰. Mais à Soleure, Berne avait comme interlocuteur un État, membre de la Confédération depuis 1481. Malgré les restrictions apportées à son intégration, Soleure n'avait d'autres obligations envers Berne que celles mentionnées dans les *Bünde*, et la cité n'était aucunement soumise à l'autorité bernoise²⁰¹. Dans les faits, le puissant voisin ne laissait guère de marge de manœuvre à Soleure en matière de politique extérieure, mais ne parvint pas pour autant à imposer l'adoption de la Réforme, Soleure défendant son choix de rester fidèle à l'Église romaine.

À Lausanne, le problème se posait en des termes différents. À l'instar du Pays de Vaud, la cité n'était pas membre de la Confédération. Berne ne devait donc pas composer avec un membre de plein droit du Corps helvétique, et pouvait jouer des droits sur la ville qu'elle s'était arrogée par l'éviction des princes de Savoie et de l'évêque de Lausanne pour imposer sa politique religieuse. L'organisation de la dispute ne se comprend en effet que dans le contexte des luttes d'influence qui opposaient alors Berne, Fribourg et Soleure – eux-mêmes parfois divisés – à l'évêque de Lausanne Sébastien de Montfalcon et au duc de Savoie Charles III²⁰² ; au sein des terres savoyardes, Berne et Fribourg possédaient les bailliages communs d'Orbe-Échallens, Grandson et Morat, et Berne, après avoir tenté sans succès d'obtenir en 1476 la suzeraineté sur le Pays de Vaud à l'issue des guerres de Bourgogne, ne faisait pas mystère au début du XVI^e siècle de son désir d'accroître son influence sur la région en vue de contrôler la voie commerciale vers l'Ouest, qui ouvrait à la cité les débouchés vers le royaume de France²⁰³.

Or, après la défaite de Kappel en 1531, qui avait affaibli le camp réformé au sein de la Confédération, Berne eut particulièrement à cœur de renforcer ses positions en

²⁰⁰ Cf. *supra*, p. 92, note 27.

²⁰¹ Le *Bund* de 1481 conclu entre les *VIII Orte* d'une part et Fribourg et Soleure d'autre part stipulait ainsi que les nouveaux cantons ne pouvaient conclure d'alliances sans l'accord des autres cantons, et que l'aide militaire ne leur était assurée que sous conditions. Cf. *EA* III 1, *Beilage* n° 13, p. 698-701 ; Bruno Amiet, *Solothurnische Geschichte*, vol. 1, Soleure, Staatskanzlei des Kantons Solothurn, 1952, p. 352-362.

²⁰² Charles Gilliard, *La conquête du Pays de Vaud par les Bernois*, Lausanne, La Concorde, 1935, p. 2 *sqq.*

²⁰³ Ni le roi de France Louis XI ni les autres cantons n'entendaient accéder à de telles exigences et Berne dut se contenter des quatre mandements d'Aigle, d'Orbe-Échallens, Grandson et Montagny : Jean-François Poudret, *La Maison de Savoie évincée de Lausanne par Messieurs de Berne*, Lausanne, Cahiers de la Renaissance vaudoise, 1962, p. 58 ; cf. aussi Leonhard von Muralt, « Berns Westpolitik von 1525-1531 », *Zwingliana*, n° 4, vol. 15, 1928, p. 470-476.

poursuivant une politique occidentale fondée sur l'établissement de relais en Pays de Vaud. C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre la politique religieuse de la cité dans la région tout au long des décennies suivantes : elle soutint ainsi la diffusion de la Réforme par le vote des communautés, qui fonctionna en partie comme substitut rural à la dispute dans les bailliages communs et vit l'organisation de « plus » dans la région²⁰⁴. À la fin de l'année 1535, les manœuvres de la Savoie contre la ville de Genève fournirent à Berne le prétexte de la conquête. Genève sollicitait alors avec insistance l'aide de ses alliés mais, comme la cité avait rejoint les rangs réformés en août 1535, elle ne pouvait plus compter sur le soutien de Fribourg, qui affichait sa fidélité à Rome²⁰⁵. La combourgeoisie conclue avec Berne en 1526 restait cependant en vigueur : pour Berne, l'appel de l'allié genevois permit de présenter une intervention destinée avant tout à s'assurer le passage vers le Rhône comme un secours porté aux « frères en religion » menacés par la Savoie catholique²⁰⁶.

Le magistrat bernois décida d'intervenir militairement en janvier 1536, décision sans doute précipitée par la perspective d'un passage de son alliée dans le giron du royaume de France – dans ses demandes d'assistance face à Charles III, Genève avait à plusieurs reprises fait comprendre à Berne son intérêt pour une alliance avec François I^{er} si l'occasion s'en présentait²⁰⁷. La Savoie ne fut pas en mesure de repousser l'attaque bernoise. Hormis à Yverdon, les troupes ne rencontrèrent guère de résistance et entrèrent dans Genève le 2 février 1536 après avoir rapidement pris le contrôle du Pays de Vaud²⁰⁸. Lausanne, la cité épiscopale dotée du vicariat impérial tomba sous domination bernoise : Sébastien de Montfalcon, dont Berne ne visait pas les possessions à l'origine, avait commis l'erreur de s'allier au duc de Savoie, afin de tenter de reprendre la main sur la cité²⁰⁹. La combourgeoisie conclue en décembre 1525 avec la commune lausan-

²⁰⁴ Sur ces votations, Olivier Christin, *Vox populi...*, *op. cit.*, p. 149-160 ; *Id.*, « Putting Faith to the Ballot », in Stéphanie Novak et Jon Elster (dir.), *Majority Decisions. Principles and Practices*, Cambridge, University Press, 2014, p. 17-33. Le cas d'Orbe décrit chez Émmanuel Dupraz, *Introduction de la Réforme par le « Plus » dans le bailliage d'Orbe-Échallens*, Fribourg, Imprimerie Saint-Paul, 1916.

²⁰⁵ Jean-François Poudret, *La Maison de Savoie...*, *op. cit.*, p. 92 sqq.

²⁰⁶ Le texte du traité dans SDS GE II, n°587, p. 236.

²⁰⁷ Sur la conquête du Pays de Vaud, cf. Charles Gilliard, *La conquête du Pays de Vaud...*, *op. cit.* ; Agostino Paravicini Bagliani et Jean-François Poudret (dir.), *La Maison de Savoie et le Pays de Vaud*, Lausanne, Bibliothèque historique vaudoise, 1989.

²⁰⁸ Charles Gilliard, *La conquête du Pays de Vaud...*, *op. cit.*, p. 97.

²⁰⁹ Louis Junod, « De la ville épiscopale au chef-lieu de bailliage », in Jean-Charles Biaudet (dir.), *Histoire de Lausanne*, Toulouse et Lausanne, Privat et Payot, 1982, p. 164. Sur l'histoire du diocèse de Lausanne, cf. Gilbert Coutaz, Catherine Bosshart-Pflugger et al. (dir.), « Introduction », *HS I*, 4, p. 21-83.

noise n'empêcha pas Berne de s'arroger les droits et privilèges de l'évêque et de nommer immédiatement un bailli chargé de gouverner la ville²¹⁰. En juin 1536, le magistrat et les bourgeois de Berne décidaient de conserver les terres conquises : l'Ours flottait désormais sur le château épiscopal de Lausanne, ainsi que sur les principales villes de la région²¹¹.

Contrairement à une légende tenace, la conquête du Pays de Vaud ne fut donc jamais pensée comme une « croisade » désintéressée, qui aurait vu Berne délivrer les fidèles ralliés à la vraie foi dans les terres opprimées par la Savoie catholique et l'évêque de Lausanne : au contraire, comme la montré Michael Bruening, la majorité des populations vaudoises resta attachée à l'ancienne foi et ne se plia qu'avec réticence aux injonctions des pasteurs et aux pressions bernoises²¹². Certes, les raisons religieuses n'étaient pas complètement absentes, comme le montre le premier édit de réformation du 19 octobre 1536, qui rappelle la certitude du magistrat d'avoir des comptes à rendre à Dieu le jour du Jugement²¹³. Avant la conquête, Berne était déjà intervenue à plusieurs reprises pour soutenir la cause réformée en Pays de Vaud : Abraham Ruchat rapporte que, dès 1533, des ministres réformés se rendaient à Lausanne pour prêcher l'Évangile sur ordre du magistrat de Berne, sans succès dans un premier temps ; et lorsque Farel fut molesté par les gens de l'évêque la première fois qu'il se rendit à Lausanne, Berne menaça Sébastien de Montfalcon de représailles en cas de récidive²¹⁴.

Suite à la campagne éclair de 1536, Berne avait tout intérêt à unifier religieusement les terres tombées sous son contrôle. Pour la cité, qui avait durement imposé la Réforme dans ses possessions de l'Oberland et avait déjà expérimenté les difficultés de la coexistence confessionnelle dans les bailliages communs²¹⁵, la cohabitation des deux

²¹⁰ SDS BE I, 4.1, n° 189c, p. 719-722 ; Jean-François Poudret, *La Maison de Savoie...*, op. cit., p. 114 ; Danielle Anex-Cabanis, « Le Moyen Âge lausannois I : politique et institutions », in Jean-Charles Biaudet (dir.), *Histoire de Lausanne...*, op. cit., p. 81-118.

²¹¹ Charles Gilliard, *La conquête du Pays de Vaud...*, op. cit., p. 255.

²¹² Michael W. Bruening, *Le premier champ de bataille du calvinisme. Conflits et Réforme dans le Pays de Vaud 1528-1559*, Lausanne, Antipodes, 2011, p. 115-152.

²¹³ « Etant que désirons rendre bon compte à Dieu de notre administration et régiment au jour du jugement dernier » : SDS VD C 1, p. 13.

²¹⁴ Abraham Ruchat, *Histoire de la Réformation de la Suisse. Livre XI*, Genève, Marc-Michel Bousquet, 1728, vol. 5, p. 12 et p. 177.

²¹⁵ Cf. le récit sur la cohabitation difficile à Orbe par Guillaume de Pierrefleur, *Mémoires de Pierrefleur. Édition critique avec une introduction et des notes*, éd par Louis Junod, Lausanne, La Concorde, 1933. Sur les bailliages communs, cf. Randolph C. Head, « Shared Lordship, Authority, and Administration. The Exercise of Dominion in the Gemeine Herrschaften of the Swiss Confederation, 1417-1600 », *Central European History*, n° 30, 1997, p. 489-512.

confessions dans les nouveaux territoires était exclue. Les puissances rivales ne manqueraient en effet pas d'exploiter une division religieuse ; le risque de voir l'évêque ou le duc de Savoie prendre appui sur les catholiques du Pays de Vaud afin d'inverser la situation en leur faveur était réel. En outre, si l'on en croit le récit d'Abraham Ruchat, une partie du clergé romain hostile à Berne s'employait à dépeindre les prédicateurs comme une armée de « magiciens » commandant aux « démons », et se vantait de « terrasser » les réformés par leurs arguments si on leur en donnait l'opportunité²¹⁶. Le magistrat revint donc bien vite sur la promesse faite aux nouveaux sujets de garantir leurs libertés religieuses tant qu'aucun obstacle ne serait mis à la prédication réformée²¹⁷. Et comme la Réforme ne progressait que modestement, malgré les efforts des prédicateurs qui sillonnaient le pays, Berne décida, fort du succès de la dispute de janvier 1528, de répéter l'exercice à Lausanne pour faire reconnaître la « vérité évangélique » comme seule vraie et démasquer publiquement les partisans de Rome en mettant en lumière leurs erreurs et leurs turpitudes. Le projet ne trouva guère de soutien parmi les notables locaux, plutôt favorables au maintien de l'ancienne foi²¹⁸. Le magistrat de Lausanne avait en outre vite compris que son rêve d'assurer l'indépendance municipale grâce à la fuite de l'évêque et à l'éviction des ducs de Savoie était en passe de se briser sur la ferme volonté de Berne d'étendre sa souveraineté sur le Pays de Vaud. Imposée par une autorité extérieure et ne procédant pas d'une initiative locale, la dispute de Lausanne occupe donc une place à part dans la famille des disputes.

Le 16 juillet 1536, le mandat de la dispute fut affiché dans toutes les églises du Pays de Vaud, accompagné d'une liste de thèses²¹⁹. La convocation de l'ensemble du clergé signifiait à tous que Berne entendait désormais exercer un contrôle direct sur les clercs, comme il l'avait déjà affirmé lors de la dispute de 1528 :

« Et donnons par ces presentes exprès commandement a tous noz officiers de faire commandement a tous prebstres, moynes et aultres, comme dessus est dict, appelez d'eglise, trouver au jour et lieu dessus dict, et attendre jusques en la

²¹⁶ Abraham Ruchat, *Histoire de la Réformation...*, op. cit., Livre XVI, p. 328. Une anecdote qui ne manque pas de sel, vu que lors de la dispute, le clergé romain se montra plus que réticent à prendre la parole. Elle souligne peut-être la volonté polémique de Ruchat, dont la sympathie allait aux réformés.

²¹⁷ Charles Gilliard, *La conquête...*, op. cit., p. 261 sq.

²¹⁸ Le 28 décembre 1528, Lausanne avait affirmé sa volonté de vivre selon l'ancienne foi : Jean-François Poudret, *La Maison de Savoie...*, op. cit., p. 173.

²¹⁹ Éric Junod, « De la conquête du Pays de Vaud à la Dispute de Lausanne », in *Id.* (dir.), *La Dispute de Lausanne (1536)...*, op. cit., p. 19.

*conclusion, en paix et tranquillité, sans faire faute, sur la peine de nostre indignation. »*²²⁰

Le 1^{er} octobre 1536, la dispute s'ouvrait en la cathédrale Notre-Dame de Lausanne, aménagée à cet effet²²¹. Les réformateurs firent rapidement preuve de leur supériorité rhétorique et de leur capacité à démontrer leurs thèses sur la base de l'Écriture sainte. Les clercs fidèles à l'Église romaine ne trouvèrent pas les arguments qui leur auraient permis d'ébranler les solides constructions théologiques de leurs adversaires. Sans surprise, la dispute se termina par la victoire des réformateurs, victoire suivie immédiatement, le 19 octobre 1536, d'un arrêt imposant la nouvelle foi à tout le pays de Vaud ; le 24 décembre de la même année, l'édit de Réformation définit les modalités de son application²²².

Lu par le notaire Nicod Rüsti à l'ouverture de la rencontre, le mandat de Berne débutait par cette formule révélatrice : « *Nous l'Advoyer, Petit et Grand Conseil, nommé les Deux Cens des bourgeois de Berne, faisons sçavoir et notifions à tous qu'il appartiendra, et cestes par nostre commandement seront communiquees et publiees...* »²²³. Cette entrée en matière n'avait d'autre fonction que de signifier que c'était sous l'égide du magistrat de Berne que se dérouleraient les débats et que le jugement final serait du ressort des représentants des bourgeois de la cité. La présidence, chargée de veiller au bon déroulement de la rencontre, était entièrement contrôlée par Berne, qui avait mandé ses plénipotentiaires pour assurer la victoire des réformateurs : Hansjakob von Wattenwyl, Jost von Diesbach, Hans Schleiff, Georg Hubelmann et Sebastian Nägeli, tous titulaires de charges municipales à Berne, exercèrent une influence sensible sur le déroulement et l'issue de la dispute²²⁴. Quant aux autorités lausannoises, elles ne furent même pas mentionnées dans les considérants, preuve du peu d'influence qu'elles conservaient sur l'événement.

Le matin du 5 octobre vit la révélation des objectifs réels de la rencontre lorsque les ambassadeurs bernois firent savoir que les clercs souscrivant aux thèses des réformateurs étaient libres de rentrer chez eux, alors que les opposants étaient tenus

²²⁰ *Actes Lausanne*, p. 4.

²²¹ *Actes Lausanne*, p. 7.

²²² Texte intégral des deux arrêts dans *SDS VD C I*, n° 2d-e, p. 13-20.

²²³ *Actes Lausanne*, p. 15. Édit de convocation du 16 juillet 1536, repris dans le ms. Hist. Helv. III 139 de Berne, fol. 1^{ro} et *SDS VD C I*, n° 2a, p. 8-10.

²²⁴ *Actes Lausanne*, p. 13, 15 ou 189 *sqq.*

d'assister à la dispute jusqu'à sa conclusion – cependant, personne ne quitta l'assemblée, les partisans de la Réforme entendant sans doute rester jusqu'au bout pour voir triompher leurs convictions²²⁵. La conférence dévoilait ici l'un de ses enjeux : la conversion des clercs catholiques, placés en position d'élèves ou de prévenus, invités à entendre, comprendre et *in fine* embrasser la vraie foi.

Dans le cas de Lausanne, la volonté du magistrat de faire de la dispute le lieu où ils acquièrent et exercèrent le *jus reformandi* est particulièrement visible : il ne s'agissait plus de faire usage de ce droit afin de réformer la communauté de salut dont il avait historiquement la charge, mais de justifier l'imposition du choix de religion à des sujets récemment intégrés à l'espace de domination bernois et dont seule une minorité réclamait le changement. Le principe de l'obéissance au magistrat, omniprésent dans la philosophie politique zwinglienne en tant qu'obligation envers Dieu, fut mis à profit pour forcer les sujets vaudois à se plier à la volonté de leur nouveau suzerain, et ce n'est donc probablement pas un hasard si la huitième thèse de la dispute de Lausanne rappelait la sanction divine de l'autorité :

« Aussy, elle [NDA : l'Église] recongnoist le magistrat civil seulement ordonné de Dieu, nécessaire pour conserver la paix et tranquillité de la republique, auquel elle veult et ordonne que tous obeissent, en tant qu'il ne commande rien contre Dieu. Et est ceste puissance tellement ordonnee de Dieu que quicunque resistent a icelle, resistent a l'ordonnance de Dieu et receperont damnation sur eux mesmes »²²⁶.

En recourant à la dispute, Berne espérait sans doute contourner le déficit de reconnaissance avec lequel il devait compter dans un pays qui voyait ses libertés et franchises remises en question par la volonté de Berne de s'imposer comme nouveau suzerain²²⁷. L'idée était de montrer que ce n'était pas le magistrat bernois qui imposait une réforme servant ses propres intérêts, mais l'assemblée des clercs réunis sous le regard de Dieu qui reconnaissait les idées réformées comme celles en accord avec la volonté du Tout-Puissant. Rien d'étonnant donc à ce qu'à Lausanne, l'idée de la dispute comme lieu où l'*ecclesia* invisible des réformateurs prendrait corps et où les chrétiens rassem-

²²⁵ *Actes Lausanne*, p. 189 sqq.

²²⁶ *Actes Lausanne*, p. 298 sq.

²²⁷ Elle s'inscrivait donc dans les stratégies de légitimation décrites par Michael W. Bruening, *Le premier champ...*, *op. cit.*

blés sauraient interpréter la volonté de Dieu fût particulièrement mise en avant²²⁸. Le référent des réformateurs n'était autre que la Pentecôte : l'Esprit saint descendait sur les participants à la dispute et leur inspirait la décision juste. Dans son discours d'ouverture tenu le matin du 1^{er} octobre 1536, Guillaume Farel ne manqua pas de rappeler l'importance d'être disposé à recevoir l'Esprit saint pour prétendre comprendre la volonté de Dieu et identifier la vérité :

*« Prions tous de cueur qu'il envoie son saint esprit, l'esprit de droicture, l'esprit de verité qui nous meine tous à la congnoissance de toute verité, faisant que tous, grandz et petiz, congnoissent le bon vouloir de nostre bon pere et que tous le suyvent et qu'il n'y aye plus de divisions entre nous. [...] et que tous ceux qui se levent contre verité, de quelque part qu'ils soient, soient confonduz non point par vertu ne raison humaine, mais par la seulle vertu de Dieu, affin que l'honneur demeure a luy seul, et rien a l'homme fors la congnoissance du pere. »*²²⁹.

Toutefois, les résistances parmi les populations locales et le manque d'appui au sein du clergé ne permirent pas de masquer complètement le fait que la restauration de la paix religieuse et la protection du salut de ses nouveaux sujets n'était pas la seule motivation du magistrat dans cette affaire²³⁰. Berne ne parvint jamais à combler le hiatus engendré par les déclarations officielles d'œuvrer au salut et la trop évidente volonté de prendre possession de nouveaux territoires, pas plus qu'elle ne parvint à effacer l'impression que la dispute de Lausanne n'était pas née d'un désir des Vaudois, mais leur avait été imposée, contrairement à celle de Berne qui, en dépit d'une minorité hostile, procédait bien de la communauté à laquelle s'appliqueraient ses résultats. Cela explique en partie pourquoi la dispute de Lausanne fit encore moins consensus que d'autres : les sujets du canton de Vaud ne se reconnaissaient pas dans cette assemblée, et le mouvement réformé local était alors bien trop minoritaire pour compenser le caractère imposé de la décision. De plus, et contrairement à ce qui s'était passé à Berne en 1528, l'approbation des thèses ne fut pas soumise au vote²³¹. Au risque de renforcer l'impression d'une réformation imposée contre les communautés vaudoises, Berne

²²⁸ *Actes Lausanne*, p. 4.

²²⁹ *Actes Lausanne*, p. 14.

²³⁰ Sur ces résistances, voir James Blakeley, « Confronting the Reformation. Popular Reaction to Religious Change in the Pays de Vaud », in Thomas Kaufmann *et al.* (dir.), *Frühneuzeitliche Konfessionskulturen*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2008, p. 101-117.

²³¹ Éric Junod, « De la conquête... », *art. cit.*, p. 21.

n'entendait visiblement pas mettre en péril l'impression d'unité autour des thèses réformées produite par des échanges monopolisés par les réformateurs en laissant s'exprimer la majorité des clercs hostiles à la Réforme.

La conférence de Lausanne fut un coup de force, destiné à sceller la conquête bernoise du Pays de Vaud par son unification religieuse sous le signe de l'Évangile : à cet égard, cette dispute est sans doute celle où les motivations politiques ont le plus joué dans la décision de recourir à la dispute en vue de trouver une solution au conflit religieux. Certes, les motivations spirituelles ne furent pas totalement absentes, et il n'y a guère de raison de douter de la sincérité de la foi des réformateurs et des clercs vaudois qui se reconnaissaient dans les idées nouvelles. Mais la dispute de Lausanne demeurait une invention bernoise, et ne put jamais se targuer de la légitimité que leur naissance au sein de la communauté et par la volonté des membres que cette communauté reconnaissait comme ses représentants conférait à d'autres disputes religieuses.

* * *

La dispute religieuse moderne illustre en fait parfaitement la difficulté à considérer de manière distincte les motivations religieuses d'une part et d'autre part les raisons proprement politiques qui conduisirent certains magistrats helvétiques à souscrire aux préceptes de la nouvelle foi et à devenir acteurs de la Réforme. Pour des raisons de clarté, le maintien de cette séparation quelque peu artificielle était nécessaire ici, mais il faut garder à l'esprit que les deux aspects étaient en fait étroitement imbriqués et que des choix politiques pouvaient procéder de motifs religieux sincèrement défendus par le magistrat, tout comme l'interprétation de la notion de communauté spirituelle et sacrée pouvait s'appuyer sur une certaine vision de la communauté civique et de son fonctionnement. Ce troisième chapitre a donc montré quel rôle ont joué des considérations à première vue politiques dans les choix des magistrats, mais aussi que les efforts visant à restreindre les privilèges du clergé et des fondations religieuses n'étaient pas séparables de la certitude des conseils de tirer de leur élection par la commune une légitimité incontestable à revendiquer le monopole de l'autorité. Par conséquent, la gestion du conflit religieux s'inscrivait aussi dans le cadre plus général des rapports entre le magistrat et la commune, obligeant le premier à réaffirmer son autorité alors que le risque de voir la *Gemeinde* se saisir des arguments zwingliens pour tenter de restaurer ses an-

ciennes prérogatives n'était pas complètement inexistant. Le magistrat avait pour ce faire plusieurs options, et l'une d'entre elles était la dispute : sans présenter la puissance symbolique de la prestation de serment, où se forgeait la communauté civique lors des élections, une conférence religieuse pouvait, de par son caractère solennel, devenir le théâtre d'une démonstration pratique de l'autorité du magistrat. En y prenant en main le choix de religion, il se montrait déterminé à guider ses sujets à travers les tourments de la division religieuse et à protéger l'unité de la cité : il apportait ainsi la preuve qu'il était toujours en capacité et en droit de gouverner. Enfin, en mettant en scène l'extension de ses compétences au *jus reformandi* et en utilisant les résultats de la dispute comme fondement d'un droit nouveau, promulgué dès l'issue des débats connue, l'autorité civique s'arrogeait définitivement la compétence exclusive de prendre les décisions nécessaires au salut face à l'institution ecclésiastique et à la commune.

Chapitre IV

Espaces symboliques

400 personnes se réunirent dans l'église des Cordeliers lors de la dispute de Berne en janvier 1528, près de 900 à l'hôtel de ville de Zurich en octobre 1523. La dispute, c'était aussi le nombre, qui légitimait la rencontre en faisant de l'assemblée plus qu'une réunion de quelques individus isolés. La conférence donnait corps à l'Église universelle invisible, chère aux réformateurs, par la présence de ces centaines de clercs venus se soumettre à l'épreuve de vérité que devait être la dispute dans l'esprit de ses initiateurs. Or, l'historiographie a jusqu'ici passé sous silence le fait qu'une conférence réunissant autant de personnes posait des problèmes d'organisation spatiale qui ne peuvent être réduits au choix d'une salle assez vaste pour accueillir tous les participants. Les recherches menées dans le cadre des *spatial studies*, comme par exemple les travaux de Martina Löw, ont bien montré l'importance que prenait la structuration de l'espace dans la construction des représentations sociales¹. Le temps des réformes ne fait pas exception à la règle, et là aussi, plusieurs analyses ont été menées sur des problèmes aussi essentiels que l'introduction du *simultaneum* dans les églises ou les enjeux confessionnels de la structuration de l'espace urbain². On dispose aussi d'études sur les

¹ Martina Löw, *Raumsoziologie*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 2001 ; voir aussi sur ces questions Jörg Döring et Tristan Thielmann (dir.), *Spatial Turn. Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften*, Bielefeld, Transcript Verlag, 2008.

² Quelques exemples d'une riche bibliographie : Will Coster et Andrew Spicer (dir.), *Sacred Space in Early modern Europe*, Cambridge, University Press, 2011 ; Susanne Rau et Gerd Schwerhoff (dir.), *Topographien des Sakralen. Religion und Raumordnung in der Vormoderne*, Munich, Dölling & Gallitz, 2008 ; Susanne Wegmann et Gabrielle Wimböck (dir.), *Konfessionen im Kirchenraum. Dimensionen des Sakralraums in der Frühen Neuzeit*, Korb, Didymos, 2007 ; Jacques-Olivier Boudon et Françoise Thélamon (dir.), *Les chrétiens dans la ville*, Mont-Saint-Aignan, Publications des Universités de Rouen et du Havre, 2006 ; Otto Kramer, *Kirchliche Simultanverhältnisse. Rechtsgeschichtliche Untersuchungen mit besonderer Berücksichtigung der württembergischen Kirchensimultaneen*, Munich, Schön, 1968.

enjeux symboliques de l'organisation de l'espace pour les colloques plus tardifs tels que les *Reichsreligionsgespräche*, le colloque de Poissy ou encore le concile de Trente, mais rien ou presque n'a été dit sur les disputes des années 1520³.

La question de la dimension spatiale de la dispute se posait avec acuité aux acteurs, et doit par conséquent se poser aussi pour l'historien : où se réunir afin de mener à bien une cérémonie inédite de recherche de la vérité ? Selon quel schéma disposer les participants, où placer le bureau de la présidence et quel espace réserver aux représentants du magistrat venus assister à la rencontre et la surveiller ? Comment trouver un équilibre entre conditions pratiques – trouver des lieux permettant de réunir des centaines de personnes – et impératifs symboliques – souligner l'autorité du magistrat sur le processus et mettre en scène la recherche de la vérité sous le signe de l'inspiration divine ? C'est en premier lieu la dimension symbolique de l'espace qui va nous intéresser dans ce chapitre : à la fois structurée et structurante, l'organisation spatiale de la dispute relève d'affrontements nés d'interprétations divergentes de la charge symbolique des lieux et des dispositions portées par les agents au sein de groupes nouveaux dont les contours commençaient tout juste à se dessiner dans le conflit religieux naissant. Marquée par des luttes entre les participants qu'il serait réducteur de réduire à de dérisoires querelles de préséance, la dimension spatiale de la dispute oscillait constamment entre contraintes matérielles et impératifs symboliques, obligeant les acteurs à inventer, en permanence et parfois dans l'urgence, de nouveaux codes. D'espace créé, la conférence religieuse devenait créatrice d'espace.

Si cet enjeu spatial semble, à première vue, n'avoir guère retenu l'attention des participants, cette indifférence est en partie le produit d'un biais engendré par l'état des sources. Les questions proprement spatiales restent en effet d'autant plus difficiles à traiter que les documents demeurent pratiquement muets à leur sujet, ne livrant que de rares bribes d'informations. L'espace, dans son interprétation théologique, par rapport à sa signification symbolique ou d'un point de vue purement pragmatique, n'apparaît ainsi presque jamais comme enjeu spécifique dans les préparatifs de la dispute ou durant les échanges proprement dits. Il peut ainsi sembler surprenant qu'au moment où la question des images, tout comme celle de la liturgie, faisait l'objet de débats longs et

³ Cf. par exemple Olivier Christin, « Concile, conférence, dispute : les dispositifs de parole dans les conflits confessionnels du XVI^e siècle et l'*Histoire du concile de Trente* de Sarpi », in Marie Viallon *et al.* (dir.), *Autour du Concile de Trente*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2006, p. 102-115.

complexes, les conséquences pratiques pour le réaménagement des espaces des positions réformatrices sur ces objets ne fussent pas abordées, alors que déprédations et destructions se multipliaient et avaient été, au moins en octobre 1523 à Zurich, directement à l'origine de la dispute⁴. Les informations sur les espaces de la dispute doivent donc être cherchées au détour des textes, qui ne mentionnent par exemple qu'en passant, comme si cela importait peu, le lieu où furent menés les débats : un hôtel de ville, une église, ou même la cathédrale dans le cas de Lausanne, autant de choix pourtant loin d'être innocents. Quelques rares images nous renseignent sur la disposition des participants à Zurich, Baden ou Berne, mais elles sont à prendre avec précaution car, comme la représentation du concile dans l'édition de 1658 de l'*Histoire du concile de Trente* de Paolo Sarpi (fig. 1)⁵, il ne s'agit pas d'images prises sur le vif ; elles ne prétendent pas indiquer la position exacte de chacun ou reproduire fidèlement l'aménagement des salles, mais montrer une dispute idéale et en rappeler le sens salvifique. Quant aux témoins, ils ne font le plus souvent que décrire, sans vraiment s'attarder sur les enjeux de ces configurations, où étaient installés les orateurs et de quelle place ils prenaient la parole.

En réalité, les questions spatiales sont un bon exemple de cette logique pratique de la dispute déjà évoquée dans ces pages : pour répondre au défi spatial, les acteurs eurent recours à tout un arsenal de schèmes, de réflexes, de manières de voir et de savoir-faire que les agents maîtrisaient sans en avoir forcément conscience, comme ils le firent pour définir les modalités de la prise de parole ou les conditions de la preuve⁶. Afin de décrire cette construction pratique de l'espace, j'emprunterai quatre chemins. Une première section décrira comment furent choisies les cités destinées à accueillir la dispute, un choix qui devait à la fois répondre à des contraintes logistiques et aux exigences symboliques suscitées par un tel événement. La deuxième section reviendra sur la désignation du bâtiment destiné à abriter les débats et sur les contestations que pouvaient soulever cette décision en raison de la charge symbolique attachée à tout bâtiment public et dont il était impossible de faire abstraction. La troisième section tentera

⁴ La destruction d'un crucifix à Stadelhofen par le savetier Klaus Hottinger joua en effet un rôle important dans la décision du conseil d'organiser la dispute d'octobre 1523. Cf. *supra*, I.2, p. 52 sq.

⁵ *Petri Suavis Polani Historiae concilii tridentini, libri octo, ex Italicis summa fide ac cura latini facti*, Gorinchem, P. Vink, 1658. La traduction française de 1736 de l'édition originale de 1619 a récemment fait l'objet d'une édition critique Paolo Sarpi, *Histoire du Concile de Trente, traduit par Pierre-François Le Courayer* (1736), éd. par Marie Viallon et Bernard Dompnier, Paris, H. Champion, 2002.

⁶ Cf. *infra*, chapitre VI.

de comprendre, sur la base d'un choix d'images tirées d'une version manuscrite de la chronique de Bullinger, comment fut aménagé le lieu accueillant la conférence et quelles logiques présidèrent à la disposition des participants. Une dernière partie reviendra brièvement sur la place qu'occupait la thématique de l'espace dans l'argumentation proposée par les controversistes au cours de la dispute, afin de montrer que des conceptions spatiales apparentées guidaient réflexion théologique et conception d'un espace en mesure d'accueillir l'assemblée chrétienne. Le quatrième chapitre fera ainsi entrer le lecteur dans la dispute proprement dite et dévoilera la scène sur laquelle les orateurs devinrent les acteurs d'un théâtre de la parole au service de la vérité.

1. Le choix politique de la cité hôte

Choisir le lieu d'une dispute était tout sauf une évidence, comme l'avaient montré les confrontations de Luther avec ses détracteurs ou, plus tard, les tergiversations autour du lieu de rassemblement du futur concile œcuménique, qui divisaient les Impériaux, le Pape et les Français. Un lieu neutre, qui n'apparaisse ni comme une provocation ni comme un piège et dans lequel les adversaires des deux bords n'aient pas à craindre pour leur sécurité, pouvait-il exister ? Telle cité fut refusée par les réformateurs car aux mains d'une puissance ouvertement catholique. Telle autre fut choisie en raison du prestige politique qui lui était attachée et qui rejaillirait sur la dispute. Le choix du lieu ne procédait donc en aucun cas de considérations uniquement matérielles.

Un détour par Ilanz permet de montrer de manière exemplaire les enjeux spécifiques liés au choix d'un lieu pour disputer et l'imbrication étroite, indissociable de cette opération, de plusieurs niveaux de symbolique spatiale. Au vu des structures politiques de l'État grison, il ne fait guère de doute que la commune d'Ilanz avait donné son accord pour que la dispute de janvier 1526 ait lieu dans l'hôtel de ville de la capitale de la Ligue grise⁷. Pourquoi avoir choisi cette cité, alors que Comander, qui le premier avait proposé la dispute, était curé de Saint-Martin de Coire ? Il aurait pu sembler lo-

⁷ De fait, Ilanz avait fait part de son souhait de voir organiser une dispute de religion dès le mois de juillet 1525 : Oskar Vasella, « Urkunden und Akten zur Reformationsgeschichte des Bistums Chur », in *Id.*, *Geistliche und Bauern. Ausgewählte Aufsätze zu Spätmittelalter und Reformation in Graubünden und seinen Nachbargebieten*, éd. par Ursus Brunold et Werner Vogler, Coire, Desertina, 1996, p. 207. Sur les structures politiques de l'État grison, cf. Randolph C. Head, *Early modern democracy in the Grisons. Social order and political language in a Swiss mountain canton, 1470-1620*, Cambridge et New York, Cambridge University Press, 1995.

gique que la dispute se déroulât dans la propre cité du réformateur, où il bénéficiait de soutiens appréciables au sein du magistrat et du clergé⁸. En outre, bien que l'évêque Paul Ziegler, échaudé par les attaques des ligues contre son pouvoir, ait quitté la ville en 1525, Coire restait le siège de l'évêché, et organiser la dispute au pied du *Hof*, le palais de l'évêque construit sur les hauts de la cité, aurait pu constituer un avertissement à l'encontre des défenseurs de l'ancienne foi et du pouvoir épiscopal⁹. Mais, justement, l'histoire même de la ville et la trajectoire de Comander faisaient de Coire un lieu impossible, et son choix aurait par trop donné l'impression que les autorités grisonnes s'étaient déjà rangées aux arguments du prédicateur et avaient fait leur la nouvelle foi, ce qui n'était pas le cas.

La ville d'Ilanz, en revanche, était un choix possible. Certes, rien ne permet de trancher définitivement sur les raisons de ce choix, car il n'existe aucun procès-verbal de la séance du *Bundestag* où il fut arrêté et Sebastian Hofmeister ne donne pas de précisions à ce sujet. Il est toutefois permis d'avancer quelques hypothèses. Ilanz, en effet, n'était pas une quelconque commune de la République grisonne, mais la cité même où, en 1524, avaient été proclamés les premiers articles d'Ilanz, texte de loi qui avait drastiquement limité les prérogatives temporelles de l'évêque de Coire sur le territoire des Grisons. Organiser la dispute dans cette cité, c'était donc placer la cérémonie dans la continuité de la politique religieuse des Ligues, dont les membres entendaient non seulement retirer au pouvoir épiscopal toute compétence juridique sur leurs terres, mais aussi décider de la création de paroisses et de la nomination aux bénéfices¹⁰. D'autres considérations ont peut-être joué dans la désignation de la petite ville : Ilanz était aussi la « capitale » de la Ligue grise, l'une des trois alliances formant l'État des Grisons avec la Ligue de la Maison-Dieu et celle des Dix-Juridictions, et donc l'une des trois cités qui, en plus d'héberger l'assemblée de la ligue dont elle était le chef (*Landtag*), accueillait aussi, à tour de rôle avec Coire et Davos, l'assemblée générale des Ligues, le

⁸ Sur Johannes Comander et son ministère à Coire, cf. Wilhelm Jenny, *Johannes Comander. Lebensgeschichte des Reformators der Stadt Chur*, vol. 1, Zurich, Zwingli Verlag, 1969, p. 105 sqq. ; Oskar Vasella, « Der bündnerische Reformator Johannes Comander. Seine Herkunft und Berufung als Pfarrvikar nach Chur », *Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte*, n° 26, 1932, p. 109-132.

⁹ Sur les rapports conflictuels entre l'évêque de Coire et les Ligues grisonnes, cf. Martin Bundi, « Der Entscheid für die Reformation und dessen Umsetzung im Freistaat der Drei Bünde », in Michael Durst (dir.), *Studien zur Geschichte des Bistums Chur (451-2001)*, Fribourg, Universitätsverlag, 2002, p. 83-92 ; Randolph C. Head, *Early Democracy...*, op. cit., p. 52-66 et 92.

¹⁰ Sur cette tradition bien établie dans les Grisons, cf. Immacolata Saulle-Hippenmeyer, *Nachbarschaft, Pfarrei und Gemeinde 1400-1600*, Coire, Desertina, 1997, p. 112-170, et particulièrement les p. 147-151.

*Bundestag*¹¹. La dispute était ainsi mise en scène dans l'une des trois cités où se réglaient les affaires de l'État, et cela dans le bâtiment qui incarnait la souveraineté communale, l'hôtel de ville, dont la grande salle abritait aussi périodiquement le *Bundestag* : à Ilanz, cette dispute éminemment communale était au fond chez elle, là où s'exerçait le pouvoir de l'État grison fondé sur les *Gemeinden* souveraines.

Le choix d'Ilanz relevait donc d'une triple symbolique spatiale, où se combinaient affirmation de la commune souveraine, élévation de la dispute au rang d'une affaire de l'État par le choix de l'une des trois capitales pour l'accueillir, et inscription de l'événement dans la politique religieuse grisonne par son ancrage dans la cité où avaient été prises les principales décisions affirmant la mainmise des communes sur les affaires de la foi. Les prélats, durement éprouvés par la politique de restriction des privilèges ecclésiastiques dans les territoires des Liges, ne pouvaient qu'interpréter ce choix comme une nouvelle démonstration de force des pouvoirs communaux, sans être en mesure pour autant d'y dénoncer une provocation comme l'aurait été le déroulement de la conférence à Coire, par exemple.

Quant à savoir si et dans quelle mesure le choix d'Ilanz fit l'objet d'un débat parmi les députés des communes grisonnes, la question reste ouverte en l'absence de sources : peut-être la décision leur apparut-elle comme allant de soi, justement parce que la cité d'Ilanz incarnait si bien les idéaux politiques des Liges, et que ce choix semblait donc s'imposer. Mais objectivement, d'autres choix étaient possibles, et il faut garder à l'esprit cette potentialité, en particulier lorsque le choix de la ville hôte semble *a posteriori* si évident que l'on oublie facilement son inscription dans des logiques symboliques constitutives de la mise en scène de la dispute, même si les organisateurs ne prenaient pas forcément la peine de les expliciter.

Peut-on imaginer, par exemple, l'organisation de la dispute de 1528 ailleurs que dans la cité de Berne elle-même ? D'un point de vue logistique, bien d'autres lieux eussent été envisageables, même si la ville de Berne, de par sa taille et ses infrastructures, présentait bien sûr l'avantage de pouvoir héberger facilement les nombreux participants attendus – la convocation concernait tous les clercs du territoire bernois et des invitations avaient été adressées à de nombreuses cités et États¹². Mais Berne était surtout le cœur du pouvoir, la ville impériale libre désormais autonome, où se réunissaient

¹¹ Randolph C. Head, *Early modern democracy...*, *op. cit.*, p. 96.

¹² *Aktensammlung Bern*, n° 1368, p. 517 sq. et n° 1374, p. 525 sq.

les conseils souverains et dont les bourgeois jouissaient des droits qui les affranchissaient de toute autorité extérieure. Que la cérémonie qui allait décider de la foi de la cité eut lieu dans la ville dont l'autorité rayonnait sur tout le territoire bernois et où la « république bernoise » s'incarnait dans les bâtiments frappés aux armes de la cité et dans les hommes qui siégeaient à l'hôtel de ville dut sembler aller de soi aux conseillers. Il en alla sensiblement de même à Zurich, où le conseil décida de tenir les deux disputes qui allaient définitivement faire de Zwingli un interlocuteur légitime en matière de religion dans la cité même et, ce qui n'est pas sans importance, choisit pour accueillir les discussions le bâtiment incarnant de la façon la plus démonstrative la souveraineté du magistrat, le *Rathaus*¹³. En outre, l'organisation politique spécifique de ces cités-États faisait évidemment de la ville le chef, la tête, le centre d'un territoire sur lequel elle exerçait sa justice et son autorité, dans la droite ligne d'un imaginaire politique théorisé par les cités italiennes du Moyen Âge et illustré magistralement par le programme pictural du *Palazzo Pubblico* de Sienne, la *Fresque du Bon Gouvernement* d'Ambrogio Lorenzetti, où la ville gouverne le *contado*¹⁴.

Mais si ces décisions paraissaient naturelles aux organisateurs, c'est bien parce qu'elles s'inscrivaient dans une conception de la symbolique spatiale fondée sur l'*ethos* communal et municipal, qui se traduisait par la reconnaissance de certaines villes, de bâtiments précis et d'aménagements spécifiques comme porteurs d'une signification particulière, d'une *aura*, comme le diraient les spécialistes en médialité¹⁵, conférant aux événements organisés en leur sein une part de leur efficacité. La performativité de la dispute provenait donc aussi de l'idoïneté du lieu choisi, qui participait d'une forme bien particulière d'opération magique, au sens que Pierre Bourdieu donne à ce concept : entraînant la reconnaissance d'une action comme légitime, l'opération magique ne

¹³ Z I, n° 17ii, p. 467 ; Z II, n° 28, p. 676.

¹⁴ Cf. au sujet de ce programme iconographique Patrick Boucheron, *Conjurer la peur, Sienne 1338. Essai sur la force politique des images*, Paris, Seuil, 2013.

¹⁵ Cf. au sujet de cette approche théorique l'article fondateur de Christian Kiening, « Mediale Gegenwärtigkeit. Paradigmen – Semantike – Effekte », in *Id.* (dir.), *Mediale Gegenwärtigkeit*, Zurich, Chronos, 2007, p. 9-70 et la mise au point des recherches actuelles dans Ulrich Johannes Beil, Cornelia Herberichs et Marcus Sandl (dir.), *Aura und Auratisierung. Mediologische Perspektiven im Anschluss an Walter Benjamin*, Zurich, Chronos, 2014, notamment l'introduction des éditeurs, p. 11-34.

change pas les choses *sui generis*, elle amène les agents qui y participent et s’y reconnaissent à entreprendre les actions qui engendreront le changement¹⁶.

Le magistrat bernois fit-il en 1536 le choix de Lausanne pour accueillir la dispute qui devait convertir le Pays de Vaud à la foi de ses nouveaux maîtres en ayant à l’esprit de telles réflexions¹⁷ ? Là aussi, les sources restent muettes sur la procédure qui conduisit à la désignation de la cité et ce silence souligne à quel point il découlait, comme à Zurich ou à Berne, de logiques pratiques qui semblent avoir rendu inutile de les formuler de manière explicite. Comment ne pas voir, en effet, dans la choix de Lausanne une démonstration, ou plutôt une *monstration*, de la mainmise des autorités bernoises sur les affaires politiques, mais aussi religieuses, de leurs nouvelles possessions, le remplacement d’une autorité par une autre et une nouvelle manière de constituer le territoire ? Le statut de Lausanne, à la veille de la conquête bernoise, symbolisait à lui seul la complexité des relations de dépendance et de souveraineté qui caractérisaient alors le Pays de Vaud : siège de l’évêché et donc ville épiscopale, la cité avait aussi le statut de ville d’Empire, dont l’évêque Sébastien de Montfalcon et le duc de Savoie Charles III se disputaient le vicariat ; le conseil de ville s’efforçait quant à lui tant bien que mal de défendre les maigres prérogatives que la municipalité avait réussi à s’arroger¹⁸. Mettre en scène à Lausanne le choix de religion du Pays de Vaud, en réalité imposé par Berne, c’était donc opérer un triple coup de force, contre les prétentions de l’Église au monopole sur le biens du salut, contre les revendications de suzeraineté temporelle exprimées par l’évêque de Lausanne et le duc de Savoie et enfin contre les velléités des Lausannois de s’émanciper de leurs nouveaux suzerains.

Il n’est pas inutile de revenir sur un dernier exemple, celui de la dispute voulue par les cantons catholiques et qui eut lieu à Baden au début de l’été 1526. Le choix soulevait ici des questions juridiques et symboliques inédites¹⁹. Surtout, il permet de

¹⁶ Pierre Bourdieu, *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Seuil, 2001 (1^{ère} édition, 1990), p. 159-174 ; voir aussi, sur l’efficacité de la parole dans la liturgie, Irène Rosier-Catach, *La parole efficace. Signe, rituel, sacré*, Paris, Seuil, 2004.

¹⁷ « Mandement et ordonnance de la dispute », in *Actes Lausanne*, p. 4 ; Éric Junod, « De la conquête du Pays de Vaud à la dispute de Lausanne », in *Id.* (dir.), *La dispute de Lausanne 1536. La théologie réformée après Zwingli et avant Calvin*, Lausanne, Bibliothèque historique vaudoise, 1988, p. 19.

¹⁸ Danielle Anex-Cabanis, « Le Moyen Âge lausannois I : politique et institutions », in Jean-Charles Biaudet (dir.), *Histoire de Lausanne*, Lausanne, Payot, 1982, p. 81-118.

¹⁹ Martin Jung consacre un chapitre de son étude sur la dispute de Baden à cette question : Martin H. Jung, « Historische Einleitung. Gründe, Verlauf und Folgen der Disputation », in *Die Badener Disputation von 1526. Kommentierte Edition des Protokolls*, éd. par Alfred Schindler et Wolfram Schneider-

suivre presque jour pour jour les tractations autour du choix de la ville, car contrairement aux autres cas traités ici, celles-ci sont bien documentées²⁰. Baden semble s'être rapidement imposée comme meilleure solution aux yeux des cantons à l'origine du projet. Sa situation dans l'actuel canton d'Argovie avait valu à cette cité d'abriter la majorité des Diètes fédérales à partir de 1416²¹. Située au cœur des possessions communes englobant le comté de Baden et les *Freie Ämter*, conquis sur les Habsbourg en 1415, elle présentait en outre l'avantage de ne pas être sous le contrôle d'un seul canton, mais de relever de l'autorité des *VIII Alte Orte*, et donc, d'une certaine façon, de matérialiser l'alliance entre ces États souverains²². La gestion des possessions communes était la preuve toujours renouvelée que, malgré leurs différences, les cantons étaient capables d'entretenir des relations allant au-delà de simples accords de défense. Il pouvait donc apparaître comme parfaitement logique aux organisateurs, qui voulaient faire de la dispute une sorte d'émanation de la Diète fédérale, de choisir la ville qui abritait régulièrement les sessions de la Diète pour accueillir leur dispute. Comme l'accès en était facile pour presque tous les membres du Corps helvétique du fait de la situation de la ville au croisement des axes de circulation et que les capacités d'hébergement de la cité, très courue pour ses bains, permettraient de loger, si nécessaire, un nombre élevé de participants et d'auditeurs durant plusieurs jours, le choix de Baden pouvait enfin être justifié comme une décision avant tout pragmatique.

Or, comme le montrent les réactions des réformateurs, et au premier chef d'Ulrich Zwingli, ce choix était loin d'être seulement dicté par des questions de commodité et ne contribua pas peu à bloquer les négociations avec Zurich au sujet d'une possible dispute « fédérale ». Le réformateur, entre temps devenu le chef de file d'un mouvement qui s'étendait à plusieurs cantons où des communautés s'étaient formées autour de prédicateurs se réclamant de lui, refusa d'emblée de participer à toute dispute organisée dans la ville d'eaux. « Je veux bien brûler mes livres, mais pas à Baden, où l'on prend des bains. Il y fait très humide, et les livres ne brûleraient pas bien ! », écri-

Lastin, Zurich, TVZ, 2015, p. 27-200, ici p. 80 sq. Voir aussi Leonhard von Muralt, *Die Badener Disputation von 1526*, Leipzig, M. Heinsius, 1926, p. 54.

²⁰ Voir EA IV 1a, n° 218, p. 505 ; n° 336, p. 828 sq. ; n° 342, p. 338 sq. ; n° 354, p. 866 sq. et Z III, n° 40, p. 318 ; Z IV, n° 73, p. 760 ; Z V, n° 80, p. 19-24 ; n° 81, p. 32 ; n° 82, p. 77 ; n° 83, p. 106 ; n° 85, p. 162 sq.

²¹ Andreas Würigler, *Die Tagsatzung der Eidgenossen. Politik, Kommunikation und Symbolik einer repräsentativen Institution im europäischen Kontext (1470-1798)*, Epfendorf, Bibliotheca Academica Verlag, 2013, p. 183.

²² Sur l'importance de Baden comme lieu de réunion de la Diète fédérale, cf. *ibid.*, p. 188.

vait-il encore en avril 1526 non sans humour²³. Dans son refus, il fut soutenu par le magistrat de Zurich, qui s'opposa systématiquement à ce que la question religieuse dans l'Ancienne Confédération fût réglée à Baden²⁴. Tant le magistrat que le réformateur zurichois avaient d'emblée compris que, contrairement aux affirmations des *V Orte* à l'origine du projet, Baden n'était pas un lieu neutre.

Les échanges de lettres et les libelles publiés au sujet du projet à partir de l'été 1524 reviennent inlassablement sur cette affaire, et laissent entrevoir quelle charge symbolique avait, aux yeux des deux parties, le choix de Baden. En tant que membre de la Confédération, Zurich exerçait sur la cité une autorité égale aux sept autres cantons qui avaient acquis le comté et la ville de Baden en 1415²⁵. Là résidait précisément une part du problème : Zurich ne comptait que pour une voix sur huit, et en 1524, les sept autres cantons souverains refusaient de soutenir Zurich lorsqu'ils ne luttaient pas déjà avec acharnement contre la nouvelle foi, à l'image de Lucerne. Zwingli et ses partisans craignaient de toute évidence de se retrouver dans une position délicate s'ils participaient à une conférence organisée par leurs adversaires dans un territoire contrôlé par ces derniers. Zwingli écrit ainsi dans son *Gutachten wegen der Disputation zu Baden* daté du 21 avril 1526 :

« *Des platzes halb ist der in gheine weg gemein. Zum ersten, das die statt nit dermassen ist, das sy yeman vor gwalt schirmen mög. Zum andren, das sy umb des merenteils willen der 5 orten, die da sampt den andren 3 orten herren und obren sind, sich vor gheiss, anmuoten oder gwalt nit entsagen mögend.* »²⁶

Ces soupçons n'étaient pas dénués de tout fondement : les *V Orte*, Lucerne en tête, n'avaient pas fait mystère de leur volonté de faire arrêter Zwingli dès qu'il poserait le pied dans les territoires relevant de leur juridiction, ils avaient brûlé ses livres et fait arrêter et condamner plusieurs de ses partisans, à commencer par Klaus Hottinger, exé-

²³ Z V, n° 82, p. 77 : « *das ich mine buecher gern brennen wil, die den irrthumb habend; aber nit zuo Baden, wo man badet; da ist's nass, und wurdend die buecher nit gern brünnen.* »

²⁴ EA IV 1a, n° 224, p. 524 ; n° 229, p. 547 sq. ; n° 342, p. 839 ; n° 361, p. 893-901.

²⁵ Otto Mittler, *Geschichte der Stadt Baden. Von der frühesten Zeit bis um 1650*, vol. 1, Aarau, Sauerländer, 1962, p. 71 sqq. Sur l'histoire du comté et de la ville de Baden durant la Réformation, cf. *ibid.*, p. 284-320 ; Josef I. Höchle, *Geschichte der Reformation und Gegenreformation in der Stadt und Grafschaft Baden bis 1535*, Zurich, J. F. Kobold-Lüdi, 1907.

²⁶ Z V, n° 81, p. 32 : « À propos du lieu, il ne convient en aucun cas à tous. Premièrement, parce que cette cité n'est pas de nature à protéger quiconque de la violence. Deuxièmement, en raison de la volonté majoritaire des cinq cantons qui y sont les seigneurs et souverains avec les trois autres cantons, elle ne peut s'opposer aux ordres, aux sollicitations et à la violence. »

cuté en 1524 pour la destruction du crucifix de Stadelhofen. En outre, ils se montrèrent toujours évasifs sur les garanties de sécurité qui seraient accordées à Zwingli s'il consentait à se rendre à Baden, réveillant le souvenir de Jean Hus et de son jugement par ruse et trahison que devait plus tard dénoncer Jean Crespin²⁷. S'ils finirent par promettre un sauf-conduit au réformateur, ils rechignèrent à lever les ambiguïtés sur sa validité au cas où Zwingli verrait ses positions condamnées et serait contraint de reconnaître ses erreurs²⁸. Quant aux conseillers zurichois, ils n'entendaient en aucun cas donner l'impression, en faisant le trajet jusqu'à Baden, de faire amende honorable pour de supposés manquements passés.

Pour ne pas prêter le flanc aux reproches des autres cantons qui ne manqueraient pas de suivre leur refus, Zwingli et la ville de Zurich proposèrent très vite que la dispute eût lieu dans une autre localité, dont la neutralité la rendrait acceptable par tous comme ville hôte. Zwingli pensait en premier lieu à Bâle, à Berne ou encore à Saint-Gall, dont le délégué à la Diète Ludwig von Helmsdorf avait souligné dès janvier 1525 la nécessité de tenir la dispute en terrain neutre²⁹. Le réformateur se disait prêt à venir disputer dans ces cités qu'il savait ne pas partager le désir des cantons les plus radicaux d'éradiquer sans attendre la nouvelle foi³⁰. Leur refus de s'associer aux tentatives d'obtenir la rétractation de Zurich par la menace d'une exclusion du Corps helvétique lui laissait espérer, sinon un soutien explicite, du moins une liberté d'action et de parole qu'il était difficile d'imaginer si la dispute devait se tenir à Baden. Les *V Orte* n'auraient pas pris un grand risque en acceptant ses conditions, car les minorités réformées actives à Bâle et à Berne n'étaient pas encore assez influentes pour sérieusement mettre en péril le projet, et durant quelques semaines, l'option bâloise fut sérieusement envisagée³¹. Mais devant la réticence de l'évêché et du magistrat, les cantons catholiques revinrent bientôt à leur première option³². De toute façon, le choix de Baden leur permettait, bien mieux que celui de Bâle, de mettre à profit les avantages d'un lieu dominé par les adversaires de la nouvelle foi dans le combat contre la nouveauté, et se prêtait donc mieux à

²⁷ Jean Crespin, *Histoire des vrais tesmoins de la vérité de l'Evangile qui de leur sang l'ont signée, depuis Jean Hus jusques au temps présent*, Genève, J. Crespin, 1570, p. 17.

²⁸ Le texte du sauf-conduit, repris dans les actes officiels, in *KEP Baden*, p. 262-265 et *EA IV 1a*, n° 361, p. 894 sq. Les réserves de Zwingli in *Z V*, n° 85, p. 162-170.

²⁹ *EA IV 1a*, n° 240, p. 556.

³⁰ *Z V*, n° 80, p. 23 sq.

³¹ *EA IV 1a*, n° 336, p. 828 sq.

³² Martin H. Jung, « Historische Einleitung... », *art. cit.*, p. 80.

l'organisation du « procès ». Enfin, rien ne permet au fond d'affirmer que la ville de Zurich eût finalement accepté le projet une fois la dispute déplacée dans une autre cité que Baden : tout en réclamant le choix d'une autre ville, le magistrat et Ulrich Zwingli avaient en réalité remis en question à plusieurs reprises le principe même de la rencontre et affirmé qu'ils ne participeraient pas à une dispute dans la forme voulue par les *V Orte*, la jugeant inutile au vu des enseignements tirés des deux disputes organisées en 1523 ; celles-ci avaient, disaient-ils, montré que seule une dispute fondée sur l'autorité des Écritures pouvait apporter des réponses aux défis posés par la fracture religieuse³³.

Les exemples d'Ilanz, Baden, Berne et Lausanne montrent donc bien que la décision de tenir dispute dans telle ville ou dans telle autre n'était pas innocente. Dans certains cas, comme à Zurich, à Berne ou encore à Genève, le problème semblait se résoudre de lui-même en raison de l'ancrage naturel de la dispute dans la cité qui incarnait l'autorité d'un magistrat sur son territoire ; d'autres configurations politiques et religieuses supposaient le choix d'espaces à la fois en accord avec le discours porté par la dispute et compatibles avec des stratégies politiques spécifiques : absence de centre unique du pouvoir civique et volonté de couronner une politique anti-épiscopale de longue haleine à Ilanz, imposition de la nouvelle foi dans des conquêtes nouvelles par le nouveau suzerain à Lausanne, ou alliance de circonstance de plusieurs cantons souverains réunis dans un même effort de protection de la foi romaine et à la recherche d'un lieu matérialisant les alliances séculaires dont ils se réclamaient pour s'opposer à la nouvelle foi dans le cas de Baden. L'inscription de la dispute dans un lieu particulier, chargé de son histoire et de ses significations, faisait donc partie intégrante de la politique que les organisateurs entendaient mener au travers de leurs projets de conférences religieuses.

2. La scène de la dispute

Créer l'espace de la dispute, ce n'était toutefois pas seulement décider dans quelle cité se tiendrait l'assemblée des clercs. Encore fallait-il s'accorder sur le bâtiment qui abriterait les débats et sur les dispositifs de parole qui y seraient possibles, en un

³³ *EA* IV 1a, n° 224, p. 524 ; n° 342, p. 339 ; Zwingli répondit dès fin 1524 en proposant une dispute fondée sur le principe *sola scriptura* : *Z* III, n° 39, p. 308 sq., proposition qu'il adressa aussi aux Confédérés, et ceci jusqu'en avril 1526, *Z* V, n° 80, p. 11 sq.

mot décider d'une scénographie. Les disputes furent organisées principalement dans deux types de bâtiments fort différents, les hôtels de ville et les églises. Les charges symboliques respectives de ces édifices, en apparence antinomiques, laissent entendre que le choix résultait d'un processus complexe, mais difficile à appréhender. En effet, le choix du bâtiment, comme bien d'autres décisions prises lors de la préparation de la dispute, n'est jamais explicité, les sources restant muettes sur les procédures et négociations ayant présidé aux décisions des organisateurs. Mais comme pour le choix de la cité, ramener la désignation du bâtiment qui abriterait la dispute à de simples considérations de commodité, voire au hasard, ne saurait être une explication satisfaisante : l'espace dans lequel évoluaient les protagonistes n'étant pas neutre, tout choix de lieu comportait une dimension symbolique, que les enjeux sotériologiques et ecclésiologiques de la dispute ne pouvaient qu'exacerber. Pour comprendre le choix du lieu de la dispute, il faut donc commencer par se demander quels signes les bâtiments retenus véhiculaient au sein du tissu urbain et quelle était leur place dans l'image que la communauté entendait donner d'elle-même.

Héritiers d'une longue tradition, les conseils des villes de ces premières décennies du XVI^e siècle avaient à cœur de mettre en scène leur autorité dans la pierre. Hôtels de ville, beffrois, remparts et portes aux armes de la cité étaient autant d'édifices destinés à signifier la puissance du magistrat et à rendre visible son autorité et sa légitimité³⁴. Dans les cités gouvernées par les corporations de métier, telles que Zurich, les *Zunft Häuser* participaient elles aussi de cette création d'un espace municipal jalonné de marqueurs symboliques, qui donnaient corps à l'abstraction de la souveraineté dans la trame urbaine au moyen de signes visibles et intelligibles par tous. Dans les villes suisses, les fontaines, symbole du souci des conseils d'assurer le bien-être de leurs sujets et ornées de figures incarnant l'*ethos* municipal comme le Banneret ou la Justice, jouaient également un rôle important dans la construction d'une grammaire visuelle au service de l'autorité du magistrat³⁵.

³⁴ Cette dimension symbolique de l'hôtel de ville se lit bien dans les décorations qui ornent l'édifice et mettent en valeur le « bon gouvernement ». Cf. Susan Tipton, *Res publica bene ordinata. Regentenspiegel und Bilder vom guten Regiment, Rathausdekorationen in der Frühen Neuzeit*, Hildesheim, G. Olms, 1996. Cf. aussi Regula Schmid, « Das Rathaus als Ort des politischen Handelns », in Rainer C. Schwinges et al. (dir.), *Berns grosse Zeit. Das 15. Jahrhundert neu entdeckt*, Berne, Stämpfli, 2003, p. 296-300.

³⁵ Cf. Olivier Christin, « Une confessionnalisation du paysage urbain ? Les fontaines ornementales du XVI^e siècle », *Revue historique vaudoise*, n° 119, 2011, p. 189-204 ; Laura Sandoz, *Affirmation du corps civique et création d'un espace commun : l'édification des fontaines à banneret en Pays de Vaud (1530-1540)*, mémoire de master 2 sous la direction d'Olivier Christin, Université de Neuchâtel, 2013.

Comme le magistrat entendait mettre à profit la dispute pour asseoir son autorité, il ne pouvait se désintéresser des conditions spatiales de sa mise en scène. Même si les sources ne le disent pas, le défi que durent relever les organisateurs dans cette perspective fut de concilier des exigences de mise en scène symbolique de la dispute avec la nécessité de trouver un espace suffisamment vaste pour accueillir les centaines de participants annoncés, ce qui constituait un problème très concret à résoudre avant toute autre initiative. Or, dans une ville du début du XVI^e siècle, les édifices en mesure d'abriter autant de personnes n'étaient pas si nombreux : deux types de bâtiments permettaient la réunion physique des participants à la conférence religieuse : les hôtels de ville, édifices construits pour accueillir les sessions de conseils pouvant réunir plusieurs centaines de personnes et qui disposaient donc d'au moins une salle suffisamment vaste pour accueillir une dispute, ou les églises – les nefs de certaines d'entre elles, comme les collégiales ou les cathédrales, pouvaient ainsi accueillir plusieurs centaines, voire milliers de fidèles.

En revanche, personne ne semble avoir évoqué la possibilité de disputer en plein air, sur la place du marché par exemple. Même dans les territoires dont la souveraineté s'incarnait dans la *Landsgemeinde*, comme en Appenzell ou, dans une moindre mesure, les Grisons, où se réunir sur une place ou dans un pré commun était une des manières de donner la parole à la *Gemeinde*, les disputes eurent lieu dans les hôtels de ville³⁶. Sans doute s'agissait-il aussi de ne pas confondre complètement assemblée communale et dispute religieuse, même si la seconde était présentée comme une émanation de la première : de manière significative, les illustrations de la version manuscrite de la chronique de Bullinger datant du début du XVII^e siècle, aussi schématiques soient-elles, distinguent encore très soigneusement les *Landsgemeinde* et les disputes ou conseils, assemblées nombreuses mais encadrées et réservées à ceux dont l'élection ou la charge justifiait la présence en ces lieux³⁷. La dispute se jouait donc en principe à huis clos, et

³⁶ *Actes Ilanz*, fol. B iii^{ro} ; sur la convocation au *Rathaus* d'Appenzell, cf. Bernd Moeller, *Zwingli Disputationen. Studien zur Kirchengründung in den Städten der frühen Reformation*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2011, p. 74.

³⁷ Cf. *Historia und Geschichten so sich verlouffenn inn der Eydgnoszschaft innsounders zuo Zürich mit enderung der Religion und anrichtunge einer christenlichen Reformation vom dem jar Christi 1519 bisz in das jar 1532, das ist durch 13 jar lang, vonn Heinrichen Bulingeren den elteren diener der kilchenn zuo Zürich beschriben* [Kopienband zur zürcherischen Kirchen- und Reformationsgeschichte], 1605 ou 1606, Zentralbibliothek Zürich, ms. B 316.

le choix de l'édifice participait de sa constitution en cérémonie³⁸. La clôture rappelle aussi que la dispute, bien que présentée comme une affaire concernant toute la communauté, n'était en principe pas ouverte à tout un chacun et que l'accès en était réservé à ceux qui avaient en charge le salut et le bien de la commune, les clercs et les magistrats. Bernd Moeller le soulignait déjà à propos de la conférence organisée en janvier 1523 à Zurich : la dispute n'était pas une *Volksversammlung*, une assemblée du peuple³⁹.

Clôture donc, et inscription dans un espace qui donnait à la dispute son cadre matériel et servait de théâtre à la recherche de la vérité. La décision d'organiser ou non une dispute revenant *in fine* au magistrat, et au vu des finalités politiques poursuivies, choisir l'hôtel de ville comme lieu de réunion pouvait sembler la meilleure option. L'hôtel de ville incarnait la souveraineté des conseils sur la cité, une qualité bien mise en lumière par la dénomination de l'édifice en allemand : *Rathaus*, la « maison du conseil ». Lieu où les hommes se réunissaient et où le conseil prenait corps, espace où l'autorité civique cessait d'être une somme d'individus pour devenir ce pouvoir dépassant ceux qui en supportaient la charge le temps de leur élection et dont la pérennité obligeante leur était à tout instant rappelée par ces figures symboliques qui, tel le banneret au sommet de la fontaine installée face à l'hôtel de ville dans de nombreuses cités, incarnait le corps mystique de la cité⁴⁰.

Construit en 1397, l'hôtel de ville que fréquentèrent Zwingli et d'autres clercs en ces années 1520 était l'un de ces bâtiments au moyen desquels Zurich se mettait en représentation⁴¹, aux portes ornées des armes de la cité, ces signes à l'origine réservés à la noblesse et que toutes les villes du Moyen Âge s'étaient appropriés afin d'affirmer le rang qu'elles revendiquaient au sein d'une société encore dominée par les grands féodaux. On peut en prendre pour preuve, légèrement plus tardive, le *Murerplan* de 1576, réalisé par Jos Murer et Christoph Froschauer pour « la gloire de la patrie » : si le *Münster* écrase la ville de sa masse, c'est bien le *Rathus* qui se trouve au centre de la composition (fig. 2). C'est dans ce bâtiment, dont on sait peu de choses en raison de sa

³⁸ Contrairement à ce que dit encore Martin H. Jung à propos de la dispute de Baden dans « Historische Einleitung... », *art. cit.*, p. 114, les disputes n'étaient pas des « événements publics » (*öffentliche Veranstaltungen*) auxquels tout un chacun aurait pu assister.

³⁹ Bernd Moeller, *Zwinglis Disputationen...*, *op. cit.*, p. 18.

⁴⁰ Cf. Ursula Schneeberger, « *Zuo beschirmen die gerechtikeytt (...) un wer es allen fürsten leytt*. Staat, Krieg und Moral im Programm der Berner Figurenbrunnen » in André Holenstein (dir.), *Berns mächtige Zeit. Das 16. und 17. Jahrhundert neu entdeckt*, Berne, Stämpfli, 2006, p. 161.

⁴¹ Sur l'hôtel de ville de Zurich, Konrad Escher, *Die Kunstdenkmäler des Kantons Zürich*, t. IV : *Die Stadt Zürich, Erster Teil*, Bâle, Birkhäuser, 1939, p. 319-360.

destruction en 1693 pour laisser la place à l'actuel *Rathaus*, que les clercs zurichois se réunirent le 29 janvier 1523 au matin⁴².

Planifiée sans autre but précis que de juger si la prédication de Zwingli était conforme aux Écritures ou s'il convenait d'interdire au réformateur de poursuivre son ministère, la première dispute de Zurich pouvait d'une certaine façon être vue comme un procès. En organiser la tenue à l'endroit où le magistrat exerçait normalement son rôle de juge dans les affaires publiques et privées répondait donc aux règles et usages en vigueur. Peut-être ne fut-ce que dans un second temps que le magistrat comprit quel profit symbolique il pouvait tirer de l'inscription de la dispute au cœur même du pouvoir municipal. Toujours est-il que la dispute du mois d'octobre 1523 fut à nouveau organisée dans la grande salle du conseil où, nous dit-on, 900 personnes prirent alors place⁴³. Le doute n'est ici plus guère permis sur les intentions du magistrat, car il ne s'agissait plus de juger si Zwingli devait être autorisé à poursuivre sa prédication, mais de créer le cadre permettant de répondre aux questions liturgiques et théologiques soulevées par les images de dévotion et le sacrifice eucharistique. C'était donc bien cette fois des questions proprement religieuses que l'on allait discuter à l'endroit précis où s'incarnait la souveraineté de la cité et la légitimité de ceux qui l'exerçaient.

Les rares informations au sujet des réactions du clergé révèlent que le choix de l'hôtel de ville ne remporta guère l'adhésion de ceux qui ne voulaient pas reconnaître au pouvoir temporel la compétence de juger de la foi ou même de décider si les réformateurs devaient être ou non autorisés à poursuivre leur ministère. Le cas d'Ilanz montre ainsi que les représentants de l'autorité ecclésiastique n'étaient pas insensibles à la symbolique des lieux. Le 7 janvier, alors que l'on attendait encore la venue de deux des six présidents pour ouvrir les débats, le vicaire général Peter Speiser prit l'initiative de rassembler dans l'église paroissiale Saint-Martin d'Ilanz les clercs qui avaient répondu à la convocation du *Bundestag* grison ; il tenta sans succès de les convaincre de ne pas participer à la rencontre prévue dans l'hôtel de ville⁴⁴. Sans doute espérait-il que, réunis sous le regard des saints et du Christ dans la « maison-Dieu », pour reprendre l'expression de Dominique Iogna-Prat⁴⁵, les clercs seraient frappés de l'inanité d'un

⁴² Z I, n° 17ii, p. 467 ; n° 18, p. 483.

⁴³ Z II, n° 28, p. 676 et, sur le nombre des participants, p. 674.

⁴⁴ *Actes Ilanz*, fol. B i^{ro}.

⁴⁵ Dominique Iogna-Prat, *La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge (v. 800-v. 1200)*, Paris, Seuil, 2006. Sur l'église comme espace sacré au tournant entre Moyen Âge et époque

projet qui ne pouvait, selon les prélats menés par Speiser, que mener qu'à la discorde et à la damnation.

Les réformateurs et les clercs qui les soutenaient ne virent en revanche aucun inconvénient à siéger dans la salle des conseils, sans doute parce qu'ils reconnaissaient d'une part au magistrat la compétence d'arbitrer le conflit et que, d'autre part, l'hôtel de ville était un terrain neutralisé, au contraire d'une église, où tout l'aménagement, fait d'images et de statues de dévotion, d'autels et de chapelles destinées aux messes votives, risquait de placer d'office la dispute sous le signe de ce qu'elle prétendait dénoncer dans un moment d'instabilité encore très grand. Il n'est donc guère surprenant de constater que nombre de cités choisirent l'hôtel de ville pour abriter la dispute qu'elles entendaient mettre sur pied, surtout dans le Saint-Empire : Memmingen convoqua Christoph Schappeler et Jakob Megerich à l'hôtel de ville⁴⁶, Kaufbeuren fit de même avec les clercs de son territoire⁴⁷ et tant Nuremberg que Hambourg optèrent pour le *Rathaus* le moment venu⁴⁸. En revanche, plusieurs cités helvétiques suivirent un modèle différent et ne tinrent pas dispute dans l'édifice incarnant l'autorité civique et l'inscrivant dans le tissu urbain.

Dans le cas de Baden, les raisons qui présidèrent au choix du lieu où se déroulerait la grande dispute fédérale dont les *V Orte* espéraient qu'elle porterait un coup fatal aux idées nouvelles furent ainsi sensiblement différentes de ce que l'on observe à Zurich ou Ilanz. Il ne fut jamais question, une fois la ville de Baden désignée, de tenir les débats ailleurs que dans une église, et ce fut l'église paroissiale Notre-Dame de l'Assomption qui abrita l'assemblée du 19 mai au 8 juin 1526⁴⁹. Que les organisateurs de la dispute destinée à restaurer l'unité de la foi sous le signe de la Tradition et du respect de l'autorité romaine eussent opté pour une église n'avait rien d'étonnant en soi. Choisir la principale église de la cité thermale, c'était sans doute, dans l'esprit des orga-

moderne, cf. Gerd Schwerhoff, « Sakralitätsmanagement. Zur Analyse religiöser Räume im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit », in Susanne Rau et Gerd Schwerhoff (dir.), *Topographien des Sakralen...*, op. cit., p. 38-69.

⁴⁶ *Actes MK*, p. 36.

⁴⁷ *Actes MK*, p. 45.

⁴⁸ Bernd Moeller, *Zwingli's Disputationen...*, op. cit., p. 94 ; Otto Scheib, *Die Reformationsdiskussionen in der Hansestadt Hamburg (1522-1528). Zur Struktur und Problematik der Religionsgespräche*, Münster, Aschendorff, 1976, p. 86 et 131 sq.

⁴⁹ *KEP Baden*, p. 261. La cérémonie qui eut lieu dans l'église est décrite en détail dans la *Warhaftige Handlung...*, édition partielle du texte in *KEP Baden*, p. 524 sqq. Sur l'église Notre-Dame de l'Assomption, cf. Otto Mittler, *Geschichte der Stadt Baden...*, op. cit., p. 144-149.

nisateurs, replacer l'affaire sous l'autorité de l'institution ecclésiastique et répondre à l'organisation des disputes réformatrices dans les lieux du pouvoir civique. Le choix des cantons opposés à Zurich est peut-être d'autant plus significatif que la dispute aurait très bien pu se dérouler dans l'hôtel de ville de Baden, où se déroulaient les sessions de la Diète fédérale lorsqu'elle se réunissait dans cette cité. Mais les magistrats des cantons défenseurs de l'institution ecclésiastique et de son exclusive compétence dans la définition des vérités de la foi et des frontières de l'orthodoxie considéraient apparemment que le lieu où combattre efficacement une hérésie naissante ne pouvait être qu'une église. Dans la maison-Dieu, où justement Dieu habitait et où les fidèles venaient l'adorer et entrer en communion avec Son Fils lors de l'Eucharistie, signe toujours réactualisé de l'alliance nouvelle, les erreurs et les mensonges seraient dévoilés et les prétendus réformateurs démasqués pour ce qu'ils étaient, des schismatiques et des sectateurs attachés à la destruction du monde chrétien. Sous le regard des saints, que leurs images rendaient présents dans le monde, comme le montre Jean-Claude Schmitt au sujet d'un fonctionnement des images médiévales encore parfaitement compris en ce début de XVI^e siècle⁵⁰, et face à l'autel où chaque dimanche le Christ se sacrifiait pour l'humanité, la vérité éclaterait au grand jour. C'est ainsi que l'entendaient sans doute Johannes Eck, Johannes Faber et Thomas Murner, les principaux théologiens à la manœuvre dans la conception de la dispute de Baden, ainsi que les représentants des gouvernements qu'ils étaient parvenus à convaincre de soutenir leur projet.

Après Baden, plusieurs disputes parmi les plus importantes pour le succès des idées réformées se tinrent cependant aussi dans des églises : cette organisation du passage à la nouvelle foi dans un cadre encore structuré par les signes et les manifestations matérielles des erreurs et travers que dénonçaient les réformateurs peut sembler paradoxale. La dispute de Berne, par exemple, eut lieu dans l'église des Cordeliers, désignée à cet effet par le magistrat en décembre 1527⁵¹ ; à Lausanne, c'est en la cathédrale Notre-Dame que les clercs disputèrent de la foi⁵². De toute évidence, les motivations des organisateurs n'étaient ici pas identiques à celles des cantons à l'origine de la dispute de Baden, puisqu'ils entendaient imposer la Réforme et non la combattre comme l'avaient fait les XII cantons en 1526. Encore une fois, il importe donc de bien

⁵⁰ Jean-Claude Schmitt, *Le corps des images. Essais sur la culture visuelle au Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 2002, p. 23 sqq.

⁵¹ *Aktensammlung Bern*, n° 1405, p. 538.

⁵² *Actes Lausanne*, p. 7.

comprendre les significations attribuées localement aux édifices pour expliquer les raisons de choix en apparence contradictoires mais qui, à l'examen, furent les réponses adaptées à de nouveaux défis.

À Berne, des considérations pratiques, dues à la durée de la conférence, ont pu jouer. Si la taille des salles du *Rathaus* ne représentait pas un obstacle à la réunion des 400 personnes venues participer ou assister à la dispute⁵³, un autre problème d'organisation a peut-être pesé dans le choix de ne pas siéger à l'hôtel de ville : les *Ratsmanuale* indiquent en effet que, durant les trois semaines que dura la dispute, les conseils continuèrent à gérer les affaires de la cité⁵⁴. Si dans le cas de Zurich, où la dispute dura respectivement un jour en janvier et trois en octobre 1523, il avait été parfaitement envisageable de réserver la salle du conseil aux débats sur les propositions des réformateurs le temps de la dispute, on voit mal comment Berne aurait pu figer toute activité politique, juridique et diplomatique durant près de trois semaines en raison de l'occupation du *Rathaus* par les participants à la conférence. Les organisateurs semblent donc avoir jugé d'emblée nécessaire de trouver un autre lieu pour héberger l'assemblée chrétienne, tout simplement afin de permettre à la ville de continuer à fonctionner durant le temps où les clercs chercheraient à dégager la vérité religieuse. Toutefois, si on peut supposer que ce problème de place et de calendrier fut l'une des principales raisons des choix spatiaux du magistrat bernois, et peut-être même la seule qui fut explicitement pensée et formulée par les organisateurs, ce problème logistique n'explique sans doute pas complètement la tenue de la dispute dans l'église des Cordeliers.

Disputer dans une église revenait d'abord à poser la question de savoir si l'édifice représentait forcément l'institution ecclésiastique ou si l'on pouvait y voir avant tout la maison de Dieu à reconquérir. Les réformateurs ne demandaient en effet pas la destruction des églises, mais leur réaménagement – par le retrait des images et des autels et la restructuration de l'espace autour de la chaire du prédicateur – afin de les transformer en lieu de la communion sincère entre les hommes et Dieu par l'intermédiaire de l'écoute de sa Parole⁵⁵. Il n'est donc pas impossible que de telles

⁵³ Sur l'hôtel de ville de Berne, cf. Paul Hofer, *Die Staatsbauten der Stadt Bern*, Bâle, Birkhäuser, 1947 (= *Die Kunstdenkmäler des Kantons Bern*, vol. III), p. 1-200.

⁵⁴ *Archives de l'État de Berne, Ratsmanuale*, vol. 216, ms. A II 96.

⁵⁵ Cf. à ce sujet Susan Karant-Nunn, « Ritualgegenstände und Gottesdienst. Revision der Sakralumgebung in der Reformation », in Susanne Rau et Gerd Schwerhoff (dir.), *Topographien des Sakralen...*, op. cit., p. 90-102 ; Olivier Christin, « Le temple disputé. Les Réformes et l'espace liturgique au XVI^e siècle », *Revue de l'histoire des religions*, n° 4, 2005, p. 491-508.

considérations aient influencé le choix du magistrat et des réformateurs bernois, la décision revenant très probablement *in fine* au petit conseil. La réunion au sein de la maison-Dieu de l'assemblée destinée à comprendre la volonté de Dieu et à faire émerger la vérité permettait d'opérer le choix de religion au sein de l'espace qui avait toujours abrité les fidèles en prière et où l'on pensait que Dieu était un peu plus présent qu'ailleurs⁵⁶ : d'une certaine façon, la conférence préfigurait au fond ce que devait être l'aménagement de l'espace du temple autour de la prédication de la Parole de Dieu, un lieu où écouter la Vérité se manifester et où entendre la promesse de l'Évangile, sans être distrait par une foule d'autres signes et d'autres rites que celui de la Parole⁵⁷.

De plus, le choix de l'église comme lieu pour accueillir l'assemblée ne revenait pas automatiquement à renoncer à la démonstration du rôle de l'autorité civique dans la résolution du conflit religieux. Il faut en effet rappeler que, dans nombre de cités, certaines des plus importantes manifestations de la vie politique se déroulaient précisément dans les églises, surtout lorsqu'il fallait réunir l'ensemble de la *Gemeinde*. Il n'était pas rare que les élections ou les prestations de serment y fussent organisées : non seulement la nef était assez vaste pour permettre la réunion du corps électoral dans son ensemble, mais aussi pour y célébrer les messes qui accompagnaient ces cérémonies⁵⁸. Traditionnellement, églises et collégiales avaient donc joué un rôle dans la mise en scène de l'autorité des magistrats, qui se targuaient parfois d'être à l'origine de leur construction. À Berne, la collégiale Saint-Vincent était ainsi tout le contraire d'un symbole du pouvoir ecclésiastique, puisque, voulue par les conseils de Berne et dotée d'un chapitre fondé par la cité en 1484, elle symbolisait la puissance de la bourgeoisie bernoise, capable de financer un tel édifice⁵⁹. Le *Münster* montrait à tous la profonde dévo-

⁵⁶ L'église comme lieu privilégié pour abriter l'Église, où Dieu ne pouvait certes être contenu, mais où se renouait la communion entre Dieu et les hommes lors de la célébration eucharistique : Dominique Iogna-Prat, *La Maison Dieu...*, op. cit., p. 259 sq. et 606 sq.

⁵⁷ Sur la conviction des réformateurs que Dieu faisait entendre sa voix *hic et nunc* aux fidèles et sur l'impact de cette interprétation de la Parole de Dieu sur leurs propres dispositifs rhétoriques, cf. Olivier Millet, « La Réforme protestante et la rhétorique (1520-1550) », in Marc Fumaroli (dir.), *Histoire de la rhétorique à l'époque moderne (1450-1950)*, Paris, PUF, 1999, p. 259-310.

⁵⁸ C'était précisément le cas à Berne, comme l'a montré Roland Gerber dans son ouvrage *Gott ist Burger zu Bern. Eine sozialtopographische Studie über die Bürgerschaft in der Stadt Bern im späten Mittelalter (1370-1470)*, Cologne, Böhlau, 2001, p. 49 sq. Les élections et les prestations de serment se déroulaient très fréquemment dans les églises, cf. les exemples chez Dietrich W. Poeck, *Rituale der Ratswahl. Zeichen und Zeremoniell der Ratssetzung in Europa*, Cologne, Böhlau, 2003.

⁵⁹ Christoph Schlappi, Bernard Schlup et al., *Machs na*, Berne, Stämpfli, 1993, 2 vol. ; Kathrin Utz Tremp, *Das Kollegiatstift St. Vinzenz in Bern. Von der Gründung 1484/85 bis zur Aufhebung 1528*, Berne, Historischer Verein des Kantons Bern, 1985 ; Luc Mojon, *Das Berner Münster*, Bâle, Birkhäuser, 1960 (= *Die Kunstdenkmäler des Kantons Bern*, vol. IV).

tion de la cité envers Dieu, mais aussi son statut de cité élue, dont l'existence et la puissance étaient agréables au Tout-Puissant. Le cartouche apposé au sommet d'un arc-boutant de la nef et proclamant fièrement « *Machs na* », c'est-à-dire « Fais-en autant ! »⁶⁰, résume parfaitement ce mélange de fierté civique et de ferveur religieuse qui caractérisait la cité et son conseil. Il est d'ailleurs étonnant que la dispute de Berne n'ait pas eu lieu dans cette église incarnant la puissance bernoise, mais dans celle, toute proche, des Cordeliers. Les raisons de ce choix restent inconnues, et seule la séance de clôture solennelle aurait eu lieu au *Münster*⁶¹. Choisir une église pour tenir la dispute pouvait donc être vu comme une inscription de la conférence parmi les cérémonies municipales qu'étaient les élections et la prestation de serment et au cours desquelles la communauté civique prenait corps et se régénérait, dépassant la simple addition d'individus pour devenir *civitas christiana*.

À Lausanne, la dispute procédait d'un pouvoir extérieur à la cité lémanique. Le conseil de ville avait fait preuve d'une réticence évidente face au projet et s'était vu imposer la conférence contre sa volonté⁶². Berne entendait en faire un outil pour unifier le Pays de Vaud sous le signe de la nouvelle foi et y imposer son autorité. Or, le seul fait d'avoir choisi Lausanne, revendiquée par la Savoie et dont l'évêque avait fui devant les troupes bernoises, révélait le rôle de cette dispute dans la lutte que livrait Berne à ceux qui contestaient l'annexion des terres vaudoises et leur conversion à la Réforme. Cette signification politique de la conférence fut encore renforcée par la décision de disputer dans la cathédrale Notre-Dame, consacrée à la Vierge Marie en 1275⁶³. En imposant la dispute dans la cathédrale, en y faisant officier les envoyés du magistrat bernois comme véritables présidents, les organisateurs mettaient non seulement en scène l'autorité du temporel sur le spirituel, mais entendaient aussi faire triompher la nouvelle foi au cœur même de la catholicité vaudoise, dans le bâtiment qui avait été le symbole du pouvoir

⁶⁰ Christoph Schläppi, Bernard Schlup *et al.*, *Machs na...*, *op. cit.*, vol. 2, 1993, p. 24.

⁶¹ Heinrich Bullinger, *Reformationsgeschichte. Nach dem Autographon herausgegeben auf Veranstaltung der vaterländisch-historischen Gesellschaft in Zürich*, éd. par Johann Jakob Hottinger et Hans Heinrich Vögeli, Zurich, Nova-Buchhandlung, 1984, vol. 1, p. 436 ; Hans Strahm, *Geschichte der Stadt und Landschaft Bern*, [Berne], Francke, [1971], p. 50.

⁶² Cf. *supra*, III.5, p. 197.

⁶³ Sur la cathédrale de Lausanne et son histoire, cf. Peter Kurmann (dir.), *La cathédrale Notre-Dame de Lausanne : monument européen, temple vaudois*, Lausanne, La Bibliothèque des Arts, 2012. Sur la fondation et la consécration de l'édifice, l'article dans cet ouvrage de Jean-Daniel Morerod, « Histoire de l'évêché de Lausanne et du chapitre cathédral au Moyen Âge », p. 15-24.

épiscopal et un haut lieu de dévotion mariale⁶⁴. Lorsque le conseil de ville et les chanoines de la cathédrale, opposés à la dispute, demandèrent que celle-ci soit déplacée dans l'église Saint-François, leur requête fut rejetée⁶⁵. Après les déclarations de certains clercs vaudois fidèles à Rome, qui s'étaient fait fort de ridiculiser les réformateurs dans une dispute publique, et face à la résistance marquée des populations locales envers les idées nouvelles, dont le succès restait mitigé en dépit des efforts des prédicateurs sillonnant les terres vaudoises, Berne voulait frapper les esprits⁶⁶. Le pouvoir temporel de l'Église et de son illégitime hiérarchie ainsi que l'idolâtrie envers les saints furent ainsi abattus à l'endroit même où ils avaient été mis en scène et célébrés. De plus, en triomphant au sein du bâtiment-église, les réformateurs s'approprièrent l'espace dévoué au culte et le transformaient *in situ* en lieu de réunion de l'Église invisible du Christ, transformation concrétisée dans les jours qui suivirent la dispute par le retrait des images de dévotion et la destruction des autels, symboles de dogmes et pratiques démasquées comme autant d'erreurs humaines et de tromperies cléricales⁶⁷.

Il reste cependant difficile de donner des réponses définitives quant aux raisons qui ont présidé au choix du lieu où organiser la dispute, car celles-ci pouvaient varier d'une cité à l'autre en fonction de configurations politiques ou religieuses spécifiques. Plusieurs questions restent ouvertes : faut-il, par exemple, voir un lien entre le choix de l'hôtel de ville plutôt que d'une église et le degré de conviction des magistrats au sujet de la nécessité de réformer l'Église ? Les cas de Zurich, Ilanz, Berne et Lausanne pourraient le laisser penser, puisque les deux premières disputes ne connurent pas la réformation immédiate de l'Église locale qui suivit les deux dernières. Cependant, plusieurs disputes du Saint-Empire contredisent ce modèle, puisque tant à Nuremberg qu'à Hambourg, la dispute, organisée dans l'hôtel de ville, déboucha sur l'application des principes réformés, trahissant un choix antérieur des autorités. Il faut donc rester pru-

⁶⁴ La cathédrale fut profondément affectée par l'introduction de la Réforme, qui entraîna la destruction de son aménagement intérieur. Cf. Michael W. Bruening, « La Reforme et la période bernoise », in Peter Kurmann (dir.), *La cathédrale Notre-Dame de Lausanne...*, op. cit., p. 39-42. Sur la dévotion à la Vierge à Notre-Dame de Lausanne, dans le même ouvrage, cf. Gabriela Signori, « Les pèlerinages de Notre-Dame de Lausanne », p. 25-32.

⁶⁵ Éric Junod, « De la conquête... », art. cit., p. 19.

⁶⁶ Michael W. Bruening, *Le premier champ de bataille du calvinisme. Conflits et Réforme dans le Pays de Vaud 1528-1559*, Lausanne, Antipodes, 2011, p. 144-152 ; Abraham Ruchat, *Histoire de la Réformation de la Suisse. Livre XVI*, Genève, Marc-Michel Bousquet, 1728, vol. 5, p. 328 sur les rodomontades des clercs catholiques.

⁶⁷ Michael W. Bruening, « La Reforme et la période bernoise... », art. cit., p. 39.

dent dans l'analyse des lieux matériels de la dispute, notamment en raison des contradictions que semblent soulever le télescopage entre les structures spatiales de l'ordre religieux ancien, la symbolique des lieux du pouvoir temporel et les exigences d'aménagement de l'espace sacré formulées par les réformateurs. Toutefois, ce sont précisément ces contradictions apparentes qui s'avèrent les plus révélatrices des enjeux spatiaux des disputes, car elles reflètent la façon dont les agents eurent recours, dans la conception de l'espace de la dispute, à la combinaison de divers modèles éprouvés qui leur semblaient, sur le moment, répondre aux défis posés par les dimensions spatiales tant matérielles que symboliques de la dispute religieuse.

3. Organiser l'espace de la controverse

Une fois le lieu de la dispute désigné, il restait à en imaginer l'aménagement. Les sources restent pratiquement muettes sur la disposition des participants ; lorsque des indications existent, elles restent parcellaires. Parmi les 35 disputes que Bernd Moeller a étudiées, seule la dispute de Nuremberg fournit des informations précises à ce sujet, les sources indiquant que huit théologiens, quatre pour chacun des deux camps, s'étaient fait face dans la grande salle de l'hôtel de ville⁶⁸. Si les sources écrites ne contiennent que très peu d'informations à propos des dispositifs de parole, cela ne signifie pas que l'assemblée se réunissait sans ordre et sans tenir compte des hiérarchies et des relations de domination qui pouvaient se constituer par la simple disposition des agents dans l'espace⁶⁹. Rapidement, les réformateurs exigèrent ainsi d'être placés de sorte à ne pas apparaître en position d'accusés, et de pouvoir faire face à leurs contradicteurs en vue d'une opposition terme à terme des arguments, seule la Bible devant départager les adversaires. Sans doute les organisateurs durent-ils tenir compte, lorsque vint le moment d'adapter le lieu choisi à la dispute, des contraintes matérielles propres aux édifices

⁶⁸ Bernd Moeller, *Zwingli's Disputationen...*, op. cit., p. 95. Les sources à ce sujet dans *Quellen zur Nürnberger Reformationsgeschichte*, éd. par Gerhard Pfeiffer, Nuremberg, Selbstverlag des Vereins für bayerische Kirchengeschichte, 1968, p. 52-54.

⁶⁹ L'importance de telles questions a été montrée de façon éclairante à l'exemple des choix de dispositifs expérimentés lors de la Révolution française : Jean-Philippe Heurtin, « The Circle of Discussion and the Semicircle of Criticism », in Bruno Latour et Peter Weibel (dir.), *Making Things Public. Atmospheres of Democracy*, Karlsruhe / Cambridge, ZKM Center for Art and Media / The MIT Press, 2005 p. 754-769. Sur l'importance de ces choix pour les disputes religieuses de la deuxième moitié du XVI^e siècle, Jérémie Foa, *Le métier de la dispute. Les disputes religieuses entre catholiques et réformés en France (1561-1572)*, maîtrise universitaire, Lyon, Université Lyon II-Louis Lumière, 2000, p. 86-90.

choisis. Ils n'en optèrent pas moins pour des solutions en accord avec leur propre conception d'une assemblée légitime, où la disposition des clercs permettrait une confrontation à armes égales des positions théologiques et qui, par le choix des dispositifs de parole, participerait de la légitimation des réformateurs en tant qu'interprètes de la parole divine.

La dispute organisée en 1624 à Annonay dans le royaume de France, pour laquelle la position exacte des participants est connue, couronne les efforts menés au cours du XVI^e siècle afin d'imposer un équilibre des positions entre les controversistes. Assis à une longue table rectangulaire, les disputants se faisaient face. Pas de position surélevée pour l'un ou l'autre, pas de place privilégiée en haut de table ou de relégation en bas de table non plus. Chacun des orateurs était flanqué d'un vérificateur de l'autre confession chargé de contrôler l'exactitude des références bibliques que donnait le disputant qu'il était chargé de surveiller. Or, le vérificateur ayant été nommé par le camp adverse, il fallait empêcher qu'il ne profite de son rôle pour nuire à l'orateur dont il ne partageait pas les convictions : le vérificateur était donc soumis à la vigilance d'un secrétaire du même camp que le controversiste, secrétaire lui-même flanqué d'un adjoint catholique, comme le montre le schéma ci-dessous⁷⁰ :



Ce dispositif de double contrôle visait d'une part à s'assurer que les arguments ne porteraient que sur des citations bibliques dûment vérifiées et donc autorisées, et d'autre part à neutraliser l'espace de la controverse en mettant les représentants de l'un et l'autre camp sur un pied d'égalité, seule leur parole et la qualité savante de celle-ci devant décider de qui l'emporterait. Un souci similaire des dispositifs de prise de parole peut déjà s'observer dans les colloques de religion organisés à l'initiative ou avec l'accord de l'Empereur entre 1540 et 1557. Des négociations serrées furent menées au cours des mois précédant la tenue de ces *Reichsreligionsgespräche*, où chacun devait

⁷⁰ Cf. Julien Pagat, *Formes et pratiques de la controverse religieuse : les disputes de Mâcon et Annonay*, mémoire de maîtrise de l'Université de Lyon-II, sous la direction d'Olivier Christin, 1999 ; sur la dispute d'Annonay, cf. aussi Émile Kappler, *Les conférences théologiques entre catholiques et protestants au XVII^e siècle en France*, Paris, Champion, 2011, p. 63 sq. et notice n° 100, p. 635-640.

trouver sa place au sein d'une assemblée réunie devant l'Empereur ou ses représentants pour une énième tentative de réconciliation religieuse, et où chaque controversiste entendait bien tenir son rang et ne pas se laisser prendre au piège d'un dispositif de parole défavorable⁷¹.

Preuve de l'importance accordée à l'aménagement du lieu de la dispute et à la disposition des participants dans cet espace, de nombreuses gravures ou dessins représentant les colloques de religion furent réalisées, parfois bien après les événements. Dans leurs *Quarante Tableaux* publiés entre 1569 et 1570, Jacques Tortorel et Jean Perissin proposent ainsi une représentation du colloque tenu à Poissy du 9 au 14 octobre 1561⁷² (fig. 3). La conférence opposa douze réformateurs, dont Théodore de Bèze et Pierre Martyr Vermigli, à plusieurs prélats et théologiens catholiques, dont le cardinal de Lorraine, le légat pontifical Hippolyte d'Este et le supérieur général des jésuites Jacques Lainez⁷³. Ce colloque de religion, organisé par Michel de L'Hospital, procédait de la volonté de la reine-mère Catherine de Médicis de mettre fin à la division religieuse dans le royaume de France. Mais le contexte n'était guère favorable, les troubles ayant de fait déjà commencé dans une partie importante du royaume, où les communautés calvinistes atteignaient peut-être alors leur apogée⁷⁴. De plus, le Pape, l'Empereur et le roi d'Espagne, qui chacun suivaient un agenda politique propre et n'entendaient pas donner l'impression de céder devant le royaume de France, avaient chacun des vues

⁷¹ Sur ces colloques, cf. Wibke Janssen, « Wir sind zum wechselseitigen Gespräch geboren ». Philipp Melanchton und die Reichsreligionsgespräche von 1540/41, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2009 ; Karl-Heinz zur Mühlen, « Die Reichsreligionsgespräche von Hagenau, Worms und Regensburg 1540/41, Chancen und Grenzen des kontroverstheologischen Dialogs in der Mitte des 16. Jahrhunderts », *Blätter für pfälzische Kirchengeschichte und religiöse Volkskunde*, n° 72, 2005, p. 319-334 ; Rolf Decot, « Religionsgespräch und Reichstag. Der Regensburger Reichstag von 1556/57 und das Problem der Religionsgespräche auf Reichstagen », in Erich Meuthen (dir.), *Reichstage und Kirche. Kolloquium der historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, München, 9. März 1990*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, p. 220-234.

⁷² Premier volume contenant quarante tableaux ou Histoires diverses qui sont memorables touchant les Guerres Massacres et Troubles advenus en France en ces dernieres annees. Le tout recueilli selon les tesmoignages de ceux qui y ont esté en personne, et qui les ont veus, lesquels sont pourtraits à la verité, [s.l. s.n], [1570]. Fac-similé : *Les grandes scènes historiques du XVI^e siècle : reproduction en fac-similé du recueil de Jacques Tortorel et Jean Perrissin*, éd. par Alfred Franklin, Paris, Fischbacher, 1886.

⁷³ Sur le colloque de Poissy, cf. l'étude de référence de Donald Nugent, *Ecumenism in the Age of the Reformation. The Colloquy of Poissy*, Cambridge, Harvard University Press, 1974 ; cf. aussi Wolfgang Reinhard, « Glaube, Geld, Diplomatie. Die Rahmenbedingungen des Religionsgesprächs von Poissy im Herbst 1561 », in Gerhard Müller (dir.), *Das Religionsgespräch der Reformationszeit*, Gütersloh, G. Mohn, 1980, p. 89-116.

⁷⁴ Cf. la synthèse récente d'Olivia Carpi, *Les guerres de religion. Un conflit franco-français*, Paris, Ellipses, 2012.

forts différentes sur la manière de régler le conflit religieux⁷⁵. Enfin, le concile de Trente, ouvert en 1545 après bien des vicissitudes et interrompu en 1552 en raison de la guerre qui avait éclatée entre Charles Quint d'un côté et les États protestants alliés au roi Henri II de l'autre, n'avait pas rendu ses conclusions. Les catholiques venus à Poissy considéraient encore que toute décision au sujet de la doctrine devait procéder du concile, dont la troisième et dernière session allait d'ailleurs débiter en janvier 1562⁷⁶. En raison de ces obstacles politiques et des positions inconciliables des uns et des autres sur nombre de points du dogme, le colloque de Poissy se conclut par un échec, bientôt suivi par le début des guerres de religion.

Postérieure de huit ans aux événements et due à deux graveurs protestants réfugiés à Genève, la gravure de Tortorel et Perissin n'est pas une représentation prise sur le vif⁷⁷. Elle n'en permet pas moins de comprendre quelles logiques présidèrent à la disposition des controversistes et des représentants du roi dans la salle du prieuré Saint-Louis qui abrita les débats⁷⁸, et quel message sur le colloque les auteurs de cette image entendaient transmettre à leur lectorat. La gravure révèle une structuration rigoureuse de l'espace : le roi et la reine-mère, ainsi que les grands du royaume, inscrits au sommet de l'image afin de souligner leur prééminence, font face aux orateurs du parti réformé. Ceux-ci parlent derrière une sorte de chancel, et sont les seuls à être debout : leur position semble indiquer que c'est à eux de se justifier et qu'ils se retrouvent soumis à une forme de procès. Les cardinaux sont quant à eux assis de part et d'autre de l'espace central laissé vide. On distingue enfin les secrétaires chargés d'établir les procès-verbaux et donc de garder une trace écrite des échanges. La composition souligne l'intérêt pris par le pouvoir royal dans la résolution du conflit religieux et le rôle d'arbitre qu'il entendait jouer afin d'imposer une paix commune à tous, mais la gravure insiste aussi – et peut-être avant tout – sur le courage et la dignité des orateurs calvinistes. Tortorel et Perissin mettent en scène un Théodore de Bèze témoin de la foi et debout dans l'adversité, que l'hostilité de ses contradicteurs catholiques ne parvient pas à ébranler : le réformateur genevois semble savoir que Dieu est de son côté et que, guidé

⁷⁵ Donald Nugent, *Ecumenism...*, *op. cit.*, p. 39-50.

⁷⁶ Le général des jésuites Lainez affirma ainsi d'emblée que Poissy, concile local, n'avait aucune légitimité. Cité in Donald Nugent, *Ecumenism...*, *op. cit.*, p. 156.

⁷⁷ Sur l'œuvre de Tortorel et Perissin, cf. Philip Benedict, *Graphic History. The Wars, Massacres and Troubles of Tortorel and Perrissin*, Genève, Droz, 2007, avec la reproduction des « quarante tableaux ».

⁷⁸ Donald Nugent, *Ecumenism...*, *op. cit.*, p. 94.

par sa Parole, il ne peut se tromper. La gravure, véritable programme, donne donc au lecteur les clés pour comprendre le colloque de Poissy et démontre que, malgré l'échec de la conférence, les protestants n'ont pas failli, au contraire, puisqu'ils sont restés fermes dans leur foi.

Il faut donc se demander comment se fit l'aménagement des salles du conseil de Zurich, de l'église Notre-Dame de Baden ou de celle des Cordeliers de Berne lorsque vint l'heure de s'y réunir pour disputer, et l'examen révélera que les enjeux spatiaux n'y furent pas moindres que dans les exemples plus tardifs mentionnés ci-dessus. Certains éléments de l'aménagement, comme les estrades installées dans les églises de Baden et Berne, ou la disposition des orateurs autour de tables sur lesquelles étaient posées des exemplaires de la Bible, peuvent être déduits des instructions données par les magistrats ou des témoignages de participants qui relatèrent leur expérience dans des récits ou des lettres. Ainsi de l'aménagement de la collégiale Saint-Vincent de Berne, qui fit l'objet de discussions en conseil⁷⁹, ou des dispositifs retenus à Baden : quatre estrades pourvues de sièges avaient été installées dans la nef, une deuxième chaire avait été construite pour permettre aux orateurs réformés de répondre à leurs adversaires et le chœur avait été réservé à la réunion de groupes désireux de coordonner leurs positions durant les interruptions de séances⁸⁰. En revanche, aucune représentation picturale contemporaine des disputes ne m'est connue, et ni Berne, ni Zurich, ni aucune autre dispute n'eurent les honneurs d'une gravure semblable à celle représentant Poissy dans les *Quarante Tableaux*.

Il existe cependant un document particulièrement précieux pour illustrer la complexité des dispositions spatiales des premières disputes. Il s'agit d'une version manuscrite et enluminée de l'*Histoire de la Réforme* écrite par Heinrich Bullinger, copiée par Heinrich Thomann en 1605 et conservée à la Zentralbibliothek de Zurich⁸¹. Des nombreuses vignettes que contient le manuscrit, plusieurs représentent les disputes décrites dans ces pages et me serviront ici de fil conducteur. Les quatre dessins, de la main de Thomann lui-même, reflètent les enjeux essentiels de l'organisation de l'espace de la

⁷⁹ *Aktensammlung Bern*, n° 1405, p. 538 ; Valerius Anshelm, *Die Berner Chronik*, Berne, K. J. Wyss, 6 vol., 1884-1901, vol. 5, p. 229.

⁸⁰ *Briefe und Akten zum Leben Oekolampads*, éd. par Ernst Staehelin, t. 1, Leipzig, M. Heinsius, 1927, n° 406, p. 557 sq.

⁸¹ Cf. *supra*, p. 214, note 37.

controverse⁸² ; comme la gravure représentant le colloque de Poissy, elles sont riches en enseignements sur les structures mentales et les schèmes de pensée qui servirent d'inspiration pour créer les conditions spatiales de la dispute tout au long du XVI^e siècle et au-delà.

Illustrant respectivement les chapitres consacrés aux disputes de Zurich, à celle de Baden et à celle de Berne, ces images sont postérieures aux événements de près de 80 ans. Il ne s'agit donc pas de représentations prises sur le vif et rien ne dit si leur auteur a eu connaissance de documents antérieurs précisant le dispositif ou s'il a imaginé la scène en puisant dans un bagage iconographique lui permettant de reconstituer ce type de scène à partir d'éléments connus. Le texte de Bullinger lui-même ne donne pas d'informations précises au sujet de l'aménagement des espaces. À ce titre, ce sont des représentations symboliques, destinées à mettre en scène la recherche de la vérité au sein de l'assemblée chrétienne et, presque un siècle après la Réformation, à en justifier les formes et les méthodes⁸³. Elles montrent, à l'aube du XVII^e siècle, comment les précurseurs de la « vraie foi » entreprirent de dévoiler la vérité et de réconcilier l'homme avec la parole de Dieu, commémorant un événement fondateur des Églises réformées.

La première image (*fig. 4*) représente un clerc, probablement Zwingli, exposant ses arguments devant le conseil de Zurich, en présence des clercs réunis à l'hôtel de ville⁸⁴. En fait, rien dans l'image ne permet d'identifier à coup sûr ni les personnages, ni le lieu où ils se trouvent, même si la représentation de la salle correspond à l'intérieur de l'hôtel de ville tel qu'on le connaît par d'autres images. C'est donc l'inscription de la vignette dans le manuscrit Thomann qui permet d'identifier ce que représente le dessin. Sur la droite, des clercs reconnaissables à leurs robes et aux couleurs de leurs vêtements écoutent l'argumentation, alors que sur le côté gauche, des laïcs, sans doute les membres du conseil, assistent à la dispute. Au premier plan, les participants qui tournent

⁸² Heinrich Thomann a lui-même illustré sa version de la chronique de Bullinger. Cf. Hans Ulrich Bächtold, « Ein Bilderbuch des Glaubens und Kämpfens. Heinrich Thomanns [1544-1618] Abschrift von Bullingers Reformationschronik », *Turicum*, n° 22, 1991, p. 68-76.

⁸³ Sur le fonctionnement de telles images, cf. Olivier Christin, « Concile, conférence, dispute... », *art. cit.*, notamment les p. 107-113. Cf. aussi les analyses de Barbara Stollberg-Rilinger, qui montre que les représentations iconographiques de la Diète impériale ne correspondaient pas à la réalité mais constituaient « un motif idéal-typique, une sorte d'emblème qu'il serait erroné de confondre avec la représentation réaliste d'une cérémonie particulière. » : Barbara Stollberg-Rilinger, *Les vieux habits de l'Empereur. Une histoire culturelle des institutions du Saint-Empire à l'époque moderne*, trad. de l'allemand par Christophe Duhamelle, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2013, p. 52.

⁸⁴ *Zentralbibliothek Zürich*, ms. B 316, fol. 75^{vo}.

le dos au spectateur semblent mélangés. Les deux tables derrière lesquelles sont assis d'autres clercs – peut-être s'agit-il des soutiens de Zwingli d'un côté et de la délégation épiscopale venue de Constance de l'autre – sont un élément récurrent de ce type de scène, tout comme la Bible que Zwingli tient en main, un autre exemplaire étant ouvert sur la table de droite. La présence des Saintes Écritures dans l'image n'est évidemment pas anodine : la dispute est manifestation publique et officielle du *sola scriptura*. Au centre de l'image, deux personnages auxquels semble s'adresser Zwingli retiennent l'attention : assis sur une estrade, ils sont en position de supériorité et dominant l'ensemble de la salle. Il s'agit probablement du bourgmestre Markus Röist⁸⁵, et peut-être du bourgmestre « suppléant », présent en accord avec le principe zurichois voulant qu'un conseil dormant seconde le conseil en exercice⁸⁶. Faut-il voir dans cette position surélevée des magistrats un rappel de sa prééminence ? Ou ne s'agissait-il là que d'une conséquence due à l'aménagement normal de la salle, où le bourgmestre, présidant le conseil, occupait une place à part ? Que ce choix ait été fait en toute conscience ou procède, ce qui est plus probable, du maintien de formes établies et considérées comme naturelles, le résultat quant à la structuration de l'espace est le même : la dispute se déroule ici sous le regard du plus haut magistrat, et donc sous le signe de l'autorité civique.

La deuxième vignette, illustrant la dispute d'octobre 1523 consacrée aux images et à la messe, ne représente plus l'assemblée des clercs, mais insiste graphiquement encore davantage sur la centralité de la Parole de Dieu (*fig. 5*)⁸⁷. Un livre ouvert se trouve au point de convergence des regards et ce livre n'est autre que la Bible, en laquelle se matérialisait le Verbe divin. Sa présence rappelle que le principe *sola scriptura* s'appliquait ici plus que jamais, faisant des Écritures saintes la seule source d'autorité. L'identification des protagonistes assis autour de la table reste incertaine. Le personnage assis au coin droit de la table, tête légèrement plus haute que les autres, Bible ouverte posée devant lui et la main prête à tourner une page ou à indiquer un passage du doigt représente sans doute Ulrich Zwingli, dont on sait qu'il ne portait pas la barbe ; à sa gauche, la main avancée comme pour montrer les Écritures, l'homme au visage effacé par une tache ou le frottement serait Leo Jud, qui mena les débats sur les images et

⁸⁵ Z I, n° 18, p. 484 ; Bernd Moeller, *Zwinglis Disputationen...*, *op. cit.*, p. 18.

⁸⁶ Hans Morf, *Zunftverfassung, Obrigkeit und Kirche in Zürich von Waldmann bis Zwingli*, Zurich, Lehmann, 1968, p. 1 *sqq.*

⁸⁷ Zentralbibliothek Zürich, ms. B 316, fol. 100^{vo}.

la messe avec Zwingli ce jour-là⁸⁸. Les trois hommes assis à la droite du réformateur sont peut-être les trois présidents, Sebastian Hofmeister, Christoph Schappeler et Joachim Vadian⁸⁹. Le fait que leurs mains soient invisibles les place quelque peu en retrait, comme s'ils n'étaient que témoins de l'échange et ne prenaient pas la parole. Un clerc tonsuré, assis au premier plan à droite, fait le geste souvent considéré comme celui du maître ou du pédagogue, mais il est difficile de savoir s'il représente un soutien de Zwingli ou au contraire l'un de ses adversaires – peut-être Thomann a-t-il voulu représenter ici le chanoine Konrad Hofmann, alors l'un des principaux contradicteurs de Zwingli⁹⁰. L'homme qui, à gauche, écrit avec une plume est très probablement Ludwig Hätzer, que le conseil avait chargé d'établir un procès-verbal des discussions⁹¹. Le dessin des fenêtres permet de supposer que la scène se déroule dans la même salle que celle dépeinte par la première image, à l'hôtel de ville de Zurich. L'image se focalise sur le personnage de Zwingli et la Bible, vers lesquels convergent les regards ; le réformateur explique la parole de Dieu aux clercs réunis et la vignette semble ainsi insister sur son rôle de prophète au service du Verbe divin afin de légitimer la dispute.

La troisième image, représentant la dispute de Berne, fait une large place à l'espace qui accueille la rencontre, l'église des Cordeliers (*fig. 6*)⁹². Fait notable, les images saintes et l'autel sont visibles, un chancel sépare clairement le chœur de la nef ; les réformateurs ne se formalisent apparemment pas de disputer sous le regard des saints. La chaire, visible sur l'un des piliers à droite, est vide : elle ne sert donc pas de tribune aux orateurs, car ce n'est pas la parole enseignante dont il est question ici, mais la parole de controverse, et tout suggère que les organisateurs tiennent à ne pas confondre les genres rhétoriques et les dispositifs de parole qui les accompagnent. Statuer en matière de dogme et de discipline n'est pas la même chose que prêcher aux fidèles, même si l'échange se déroule dans une église dont on voit cependant que le fonctionnement normal est comme neutralisé. L'image montre aussi la disposition des participants au sein de l'église aménagée à cet effet. Le lecteur peut y voir les orateurs assis derrière deux longues tables sur lesquelles sont ouverts des livres, sans doute des éditions de la Bible. Les tables ont été installées sur une estrade de bois, sur laquelle les

⁸⁸ Z II, n° 28, p. 676.

⁸⁹ Z II, n° 28, p. 677.

⁹⁰ *Cf. supra*, I.2, p. 45 sq.

⁹¹ Z II, n° 28, p. 674.

⁹² Zentralbibliothek Zürich, ms. B 316, fol. 316^{ro}.

orateurs ont pris place, alors que la grande majorité des clercs se répartit dans la nef. Tenir une dispute dans une église supposait un minimum d'aménagement, par la construction d'estrades, l'installation de tables autour desquelles prendraient place les orateurs, mais aussi de sièges pour les représentants du magistrat, autant d'aménagements qui modifiaient les circulations au sein de la nef – les églises n'étaient alors pas équipées de bancs, seules les stalles réservées au clergé et aux grandes familles étant fixes⁹³.

Loin d'être innocent, le choix de disposer face à face deux tables, réservées chacune aux orateurs de l'un des camps en présence, instaurait une égalité entre les controversistes, qu'ils se réclament de la Réformation ou qu'ils défendent l'Église romaine. À Berne, on retrouve ainsi, certes en moins sophistiqué, un aménagement proche de celui décrit pour Annonay, reflet du souci d'assurer dans l'espace l'équivalence des positions entre les disputants au moyen des dispositifs de parole. Ceux-ci participaient de la construction non d'une impartialité encore sans objet en ces années 1520, mais d'une manière de duel, de face-à-face équilibré suggérant que les adversaires et les défenseurs de la nouvelle foi s'affrontaient à armes égales pour la vérité. Alors que, dans ces premières disputes, les clercs réformateurs luttaient encore pour être reconnus en tant qu'agents autorisés à prendre la parole sur les questions théologiques et ecclésiologiques, ce choix de placer les participants selon une disposition spatiale qui les mettait à égalité avec leurs adversaires s'avérait particulièrement important. En abandonnant toute répartition des places qui aurait pu rappeler la légitimité supérieure revendiquée par les défenseurs de l'ancienne foi ou laisser entendre que la dispute était un procès au cours duquel les réformateurs auraient à se justifier, le dispositif consacrait le rejet par les organisateurs de toute prétention des clercs fidèles à Rome à exercer le monopole de la vérité. La structuration de l'espace de la dispute participait donc à la reconnaissance des réformateurs comme interlocuteurs dont la parole méritait d'être entendue, et contredisait les représentants de l'Église dans leur volonté de cantonner les défenseurs de la nouvelle foi dans le domaine de l'hérésie.

Il est en revanche impossible de déterminer, sur l'image de Berne, qui est en train de parler et à quel camp appartient chacun des clercs représentés, tous vêtus de noir. On ne distingue guère non plus les membres du conseil de Berne, sauf peut-être au premier plan, où se tient une rangée de personnages représentés de dos et qui sont les

⁹³ Susan Karant-Nunn, « Ritual, Ritualgegenstände... », *art. cit.*, p. 95 sq.

seuls dont les vêtements sont colorés et visiblement laïcs. Quant aux présidents et aux notaires mentionnés par le rapport officiel, il est tout aussi difficile de les identifier avec certitude. Les quatre personnages assis entre les tables derrière lesquelles les orateurs se font face représentent probablement les présidents Joachim Vadian, Niklaus Briefer, Konrad Schilling et Konrad Schmid⁹⁴. L'image semble donc se concentrer sur la représentation de l'assemblée en tant que collectif plutôt que de chercher à montrer des personnages spécifiques, et insiste sur l'inscription de l'assemblée chrétienne dans une église, cette maison-Dieu où la vérité serait dévoilée grâce à la réunion de tous sous l'égide de l'Esprit saint.

Voici donc comment un enlumineur imaginait et légitimait, tout au début du XVII^e siècle, les disputes qui s'étaient déroulées durant le premier quart du siècle précédent. La structuration de l'espace et la disposition des participants jouait un rôle important dans la construction du discours destiné à faire des conférences ce lieu où, grâce à la réunion de tous dans un lieu neutralisé et garantissant l'équilibre entre défenseurs et adversaires de la nouvelle foi, la vérité apparaîtrait aux yeux des participants grâce à la médiation de la Parole de Dieu. En regard de cette mise en scène des disputes organisées par et pour les réformateurs, où chacun était à sa place et remplissait son rôle, la quatrième et dernière image dont je voudrais parler ici et qui illustre un moment non identifié de la dispute de Baden, est particulièrement révélatrice (*fig. 7*)⁹⁵.

Le lecteur du manuscrit Thomann ne pouvait manquer de remarquer dans cette représentation de la dispute voulue par les cantons catholiques une disposition toute différente de celles des autres vignettes : deux orateurs en chaire s'adressent à un public de clercs et de laïcs qui se tiennent en contrebas, rassemblés dans la nef d'une église. Au premier plan, il s'agit probablement de Johannes Eck, champion de la cause des défenseurs de l'ancienne foi à Baden ; au second plan se tiendrait alors Johannes Oecolampad, le réformateur de Bâle qui avait accepté de lui répondre. On sait que cette représentation correspond assez bien à la réalité : une deuxième chaire avait été spécialement construite dans l'église face à la cathèdre d'origine pour accueillir les orateurs réformés⁹⁶. L'image représente peut-être délibérément Oecolampad sous la forme d'un personnage de plus petite taille qu'Eck afin de souligner l'humiliation dont aurait été

⁹⁴ Valerius Anshelm, *Die Berner Chronik...*, *op. cit.*, p. 230.

⁹⁵ Zentralbibliothek Zürich, ms. B 316, fol. 262^{vo}.

⁹⁶ Martin H. Jung, « Historische Einleitung... », *art. cit.*, p. 129.

victime le réformateur bâlois à Baden selon ses partisans. Le riche ornement de la chaire de l'orateur catholique contraste avec la simplicité de celle de son contradicteur, une particularité de l'aménagement qui figurait au nombre des griefs des protestants à l'égard des initiateurs de cette conférence⁹⁷. Des statues de saints, plus grandes que nature, surplombent l'assemblée et, dans une chapelle latérale, le lecteur distingue un retable qui pourrait représenter la Vierge vénérée dans l'église où se déroula la dispute, Notre-Dame de l'Assomption de Baden. L'égalité de positions suggérée dans les représentations de la deuxième dispute de Zurich et de celle de Berne, fait place à une dénonciation indirecte mais finalement parfaitement lisible de la confusion des genres rhétoriques dans cette dispute trop manifestement catholique : la mise en scène est celle de sermons concurrents, de prêches cacophoniques devant une foule divisée et dissipée qui, littéralement, ne sait plus à quel saint se vouer. Nul livre en vue, nulle consignation des propos, nulle expertise si ce n'est celle dont s'autorisent les seuls orateurs. Les tables autour desquelles prenaient place les disputants et sur lesquelles étaient ouvertes les Bibles dans les disputes de Zurich et Berne ont disparu, indiquant sans ambiguïté que la Parole de Dieu est absente de cette conférence que les réformés condamnaient comme un piège visant à faire chuter Zwingli et à forcer ses partisans à faire amende honorable.

Par cette mise en scène distincte, Thomann double le propos de l'*Histoire de la Réforme* de Bullinger et met en images la critique réformée de la dispute de Baden et derrière elle de l'institution ecclésiastique. Il souligne que la conférence voulue par les cantons catholiques n'avait pas pour but la recherche de la vérité, mais la protection d'un *status quo* favorable à ceux qui profitaient de l'ordre établi. Tout dans cette image, jusqu'à la position dominée des clercs rassemblés dans la nef, a pour but de dénoncer l'arrogance de l'Église romaine, incarnée par Eck, dont le geste d'enseignement trahit la volonté de l'institution d'imposer à tous sa doctrine. Le dessin dévoile ainsi la manière dont le dispositif retenu à Baden réinstaurait l'inégalité de statut entre clercs défenseurs de l'Église et clercs réformateurs. Réservant à Johannes Eck une position d'autorité inscrite matériellement dans sa prise de parole depuis la chaire surélevée, la mise en scène n'était plus celle des clercs savants, versés dans les Écritures et dévoués à l'Église du Christ disputant à armes égales. Le dispositif révélait au contraire la prétention catholique à énoncer la vérité en vertu de l'autorité conférée par l'Église de Rome à ses serviteurs et invalidait de fait les affirmations des organisateurs, qui n'avaient eu de

⁹⁷ Heinrich Bullinger, *Reformationsgeschichte...*, op. cit., p. 349.

cesse d'affirmer avoir veillé à une confrontation équilibrée des arguments. Thomann se garde d'ailleurs bien de représenter les Bibles que Johannes Eck avait lui-même fait apporter à Baden et disposer devant la chaire, comme le rapporte Haller dans une lettre à Valerius Anshelm⁹⁸.

Ces quelques images de la copie manuscrite de la chronique de Bullinger montrent certes la représentation que se faisaient de la dispute un auteur travaillant près de cent ans après les événements, et ne véhiculent donc pas les mêmes informations que les témoignages directs des contemporains. La comparaison avec des images antérieures, des représentations des diètes fédérales et réunions des conseils de ville, ou de dialogues littéraires entre réformateurs et défenseurs de l'ancienne foi, montre cependant qu'elles reprennent des codes iconographiques auxquels avaient recours les enlumineurs et les graveurs pour représenter l'assemblée réunie ou la controverse tout au long du XVI^e siècle (*fig. 8* et *fig. 9*)⁹⁹. De plus, elles se révèlent remarquablement en accord avec ce que l'on sait des idéaux que défendaient les organisateurs des conférences religieuses des années 1520, qu'il s'agisse des réformateurs ou des magistrats. Peu importe alors que ces vignettes ne permettent pas d'identifier précisément chacun des participants : elles n'en restent pas moins révélatrices des principes qui guidaient les organisateurs dans la conception spatiale de la conférence religieuse.

Les choix iconographiques du manuscrit Thomann pour représenter les quatre conférences religieuses sont donc loin d'être le résultat du hasard. Ils participaient de la mise en scène de ces épisodes comme des moments essentiels du triomphe des préceptes réformés et de leur intégration par un magistrat acceptant son rôle de garant du salut. Les images de la première dispute de Zurich et de celle de Berne mettent l'accent sur la mise en scène de la dispute comme assemblée bien ordonnée, où chacun est à sa place, et où magistrat et clercs remplissent leurs devoirs. Ces disputes pouvaient donc prétendre incarner, le temps de leur réunion, la communauté civique et chrétienne et se targuer d'être ce moment de pacification religieuse souhaité par le magistrat, puisque chacun travaillait à la restauration de la foi commune et se montrait soucieux de l'intérêt de tous plutôt que du sien propre. Dans un saisissant contraste, l'image de Baden (*fig. 7*) montre une foule indistincte d'individus, non pas réunis en assemblée, mais comme

⁹⁸ *Brief des Berchtold Haller an Valerius Anshelm vom 11. Juli 1526*, in *KEP Baden*, p. 533 ; Martin H. Jung, « Historische Einleitung... », *art. cit.*, p. 88.

⁹⁹ Andreas Würigler, *Die Tagsatzung der Eidgenossen...*, *op. cit.*, chap. III.1.4 : *Ikonomie der Tagsatzung*, p. 496-526.

agglutinés au hasard dans la nef de l'église, ne formant plus un corps, mais une masse anarchique soumise à l'arbitraire du prédicateur catholique, dont la parole n'est garantie par aucun des dispositifs de contrôle si précisément mis en scène dans les vignettes consacrées aux disputes organisées à l'initiative des réformateurs et de leurs soutiens politiques. Ici, tout n'est que luttes de préséance et défense d'intérêts très éloignés de la protection du salut commun.

L'élévation du *sola scriptura* au rang d'instance suprême est évidente dans les trois premières images. La vignette consacrée à la deuxième dispute de Zurich (*fig. 5*) n'a d'autre propos que de consacrer ce rôle nouveau des Saintes Écritures, qui se trouvent au point de convergence des regards dans la composition. Sans doute faut-il voir ici également un rappel de cette certitude très tôt présente chez les réformateurs que la Parole de Dieu rend saint tout lieu dans lequel elle s'exprime¹⁰⁰. Et de fait, cette image n'est pas sans rappeler les représentations de la Sainte Cène, dans lesquelles Joseph L. Koerner voit l'une des sources d'inspiration des conférences de religion où les participants s'installaient autour d'une table pour faire émerger la vérité¹⁰¹. Les dispositifs de parole retenus visaient donc à faire de la dispute le lieu où les adversaires s'affrontaient à armes égales et sous l'autorité de l'Écriture, selon des règles bien précises destinées à assurer que l'échange ne tombe pas dans la cacophonie dénoncée dans l'image représentant la dispute de Baden. L'absence des Écritures dans cette dernière image n'est évidemment pas due au hasard, mais renforce la dénonciation de cette conférence qui ne pouvait décidément pas se revendiquer assemblée chrétienne.

Mais surtout, les choix spatiaux que rapportent ces images s'avèrent directement inspirés par une logique humaniste du dialogue, et plus précisément du face à face où les adversaires confrontaient leurs arguments, comme le montre très bien l'image de la dispute de Berne¹⁰² : le duel pour la vérité s'y déroule sous l'œil vigilant des quatre présidents qui encadrent mais ne surplombent pas le théâtre de la joute oratoire. De manière significative, le magistrat n'occupe plus ici une position surélevée comme c'était encore le cas lors de la première dispute de Zurich. Tout se passe comme s'il s'effaçait

¹⁰⁰ Joseph L. Koerner, « Reforming the Assembly », in Bruno Latour et Peter Weibel (dir.), *Making Things Public...*, *op. cit.*, p. 404-434, ici p. 417.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 408.

¹⁰² Sur le dialogue humaniste et son inscription dans les pratiques savantes de l'époque, cf. Anita Traninger, *Disputation, Deklamation, Dialog. Medien und Gattungen europäischer Wissensverhandlungen zwischen Scholastik und Humanismus*, Stuttgart, F. Steiner, 2012 ; Eva Kushner, *Le dialogue à la Renaissance. Histoire et poétique*, Genève, Droz, 2004.

définitivement derrière l'autorité de la Bible, dont Zwingli avait toujours dit qu'elle était le seul juge qui départagerait les controversistes¹⁰³. Le magistrat disparaît également de la vignette représentant la dispute d'octobre 1523, entièrement articulée autour de la Bible et des controversistes prêt à confronter leurs lectures du texte sacré.

La structuration de l'espace que l'on observe ici n'est pas sans rappeler la prééminence du genre dialogique dans les écrits de l'époque, et que l'on retrouvait dans des centaines de *Flugschriften* ou de traités écrits par les partisans de la Réforme, comme par exemple la *Disputation zwischen einem Schuhmacher und einem Chorherren* de Hans Sachs, où disputent un cordonnier versé dans les Écritures et un chanoine imbu de ses certitudes¹⁰⁴. Révélateurs de cette manière de structurer la controverse inspirée par l'humanisme, plusieurs imprimés virent leur mise en page expressément conçue au service de la confrontation terme à terme des arguments, de manière à rendre visible les oppositions entre les positions pour mieux démontrer la véracité d'une doctrine au moyen d'une argumentation décortiquant point par point les affirmations de l'adversaire. On songe ici au *Unterscheyd eins Münchs und eins Christen* d'Erhard Schoen (1530), exactement contemporain des disputes examinées ici (*fig. 9*)¹⁰⁵, ou au *Gegensatz und kurtzer Begriff der evangelischen und bapstischen Lehr* de Heinrich Bullinger, paru en 1551 chez Froschauer¹⁰⁶. Les deux textes exposent en regard les arguments en concurrence, sur deux colonnes chez Schoen et selon une mise en page réservant les pages paires à la doctrine évangélique et les pages impaires à la doctrine papiste chez Bullinger¹⁰⁷. Le manuscrit Thomann s'inspire de ce principe et le transpose en image, dans une mise en scène de la dispute tributaire des codes humanistes de l'organisation de l'information.

¹⁰³ Lors de la dispute d'octobre, il affirma « *Denn ye in allenn spänigen sachen und zwyträchten allein die gschrift, von got selbs canoniziert und geheiligt, ein richterin sin sol und muoß, sust niemans* » : Z II, n° 28, p. 717.

¹⁰⁴ Hans Sachs, *Disputation zwischen einem Chorherren und Schuchmacher, darinn das wort gottes unnd ein recht Christlich wesen verfochten* [1524], éd. et trad. par Ilse Barnikol, Halle, Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt, 1983.

¹⁰⁵ Cf. au sujet de cette image révélatrice Olivier Christin, *Confesser sa foi. Conflits confessionnels et identités religieuses dans l'Europe moderne (XVI^e-XVII^e siècles)*, Seyssel, Champ Vallon, 2009, p. 51-64.

¹⁰⁶ *Gegensatz und kurtzer Begriff der evangelischen und bapstischen Lehr : darauss ein Verstandiger den Unterscheid beider Religionen leichtlich verstehen mag : sammt einem Bericht von den genannten Heylthummen, beyde verzeichnet von Herren Heinrich Bullingern*, Zurich, C. Froschauer, 1551.

¹⁰⁷ Cf. aussi à propos de la « matérialité » des imprimés réformés Jürgen Kampe, *Problem Reformationsdialog. Untersuchungen zu einer Gattung im reformatorischen Medienwettstreit*, Tübingen, Niemeyer, 1997, p. 80-163 et 319 sq.

L'homologie entre dispositifs littéraires et iconographiques et disposition spatiale des agents dans la salle ou la nef accueillant la dispute révèle que les initiateurs des conférences religieuses puisèrent dans des schémas empruntés aux humanistes – dont la plupart des réformateurs connaissaient bien les préceptes – pour organiser l'espace physique de la dispute et rendre la confrontation des idées efficace. Le dialogue humaniste, et plus exactement la diagrammatique qui en définissait les formes écrites selon les schèmes humanistes d'organisation de la pensée et de classement des savoirs, fournissait les clés pour donner forme dans l'espace physique au face à face des clercs pour la défense et l'illustration de la vérité¹⁰⁸. Tout se passe donc comme si une étroite corrélation avait lié production littéraire au service de la nouvelle foi et organisation spatiale de la controverse oratoire, ces deux pôles de la promotion des idées réformées procédant de structures mentales et de schèmes de perception semblables car tributaires des mêmes approches de la production et de la vérification des savoirs¹⁰⁹. Le fil reliant les disputes des années 1520 aux écrits de Schoen, Sachs ou Bullinger ainsi qu'aux images du manuscrit Thomann de 1605 n'est autre que cette confrontation dialogique observable dans toutes les disputes, où les adversaires se livraient à un duel au service de la vérité.

4. L'espace du sacré, un enjeu de la dispute ?

Il faut donc s'intéresser aux schèmes de pensée qui étaient ceux des agents, et notamment aux modèles empruntés à l'humanisme, pour décrire et comprendre la reconfiguration des lieux qui devait rendre possible la recherche de la vérité. Mais qu'en fut-il des nombreux problèmes qu'engendra l'application des préceptes réformés aux espaces et bâtiments publics, allant jusqu'à bouleverser la notion même d'espace du sacré ? Si les modalités d'organisation spatiale de la controverse ne firent presque jamais l'objet de discussions spécifiques au cours des débats, la question de l'espace li-

¹⁰⁸ Sur la diagrammatique comme concept non-mathématique d'organisation du savoir, cf. le collectif consacré à la pensée diagrammatique au Moyen Âge, stimulant dans ses approches théoriques : Eckart Conrad Lutz et Vera Jerjen (dir.), *Diagramm und Text. Diagrammatische Strukturen und die Dynamisierung von Wissen und Erfahrung*, Wiesbaden, Reichert, 2014, en premier lieu l'introduction : Eckart Conrad Lutz, « Diagramm, Diagrammatik und diagrammatisches Denken. Zur Einleitung. », p. 9-22.

¹⁰⁹ On retrouve donc ici, d'une certaine façon, le phénomène décrit par Erwin Panofsky dans son *Architecture gothique et pensée scolastique*, trad. par Pierre Bourdieu, Paris, Les Éditions de Minuit, 1967 (nombreuses rééditions).

turgique et civique de la cité chrétienne, curieusement, ne semble guère davantage avoir retenu l'attention, n'apparaissant qu'en filigrane des thèses présentées par les réformateurs et disputées au sein de l'assemblée. Il faut ici revenir sur cette distinction entre espace *de* la dispute, le lieu où se déroulait la conférence, et espace *dans* la dispute, c'est-à-dire la place qu'occupait la thématique spatiale durant les débats. Les principes déterminant les lectures réformées de ces deux types de spatialité ne sont en effet pas complètement identiques.

De l'application des nouveaux dogmes sur les images et l'Eucharistie comme de l'insistance des réformateurs sur la prédication de la Parole de Dieu devait résulter, comme l'ont montré de nombreuses études, une transformation profonde des lieux de culte, mais aussi du paysage urbain ou rural¹¹⁰. Aux églises richement décorées d'images et de statues succédèrent les temples protestants, désormais vidés de la plupart des représentations des saints, de Marie et du Christ, mais aussi dépouillés des autels qui rythmaient nef et chapelles latérales¹¹¹. L'espace du temple était désormais structuré non plus autour du maître-autel, mais de la chaire du pasteur, afin que tout le monde puisse entendre la prédication de l'Évangile¹¹². Dans l'espace public de la cité, statues et bas-reliefs furent retirés, alors que dans les campagnes réformées, crucifix, calvaires et oratoires disparaissaient plus ou moins vite du paysage. Dans les localités mixtes, l'espace devint à la fois le théâtre et le sujet d'affrontements récurrents : protestants faisant ostensiblement cuire de la viande les jours de jeûne et refusant de décorer leurs maisons lors du passage des processions, conflits autour de l'utilisation partagée des cimetières ou de l'église lorsque la communauté ne disposait pas de lieux de cultes distincts, sonnerie des cloches par les catholiques aux heures canonicales, transformation

¹¹⁰ Sur cette question, Olivier Christin, *Une révolution symbolique. L'iconoclasme huguenot et la reconstruction catholique*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1991, surtout p. 273-285 ; cf. aussi l'étude importante d'Andrew Spicer, « (Re)building the sacred landscape. Orléans 1560-1610 », *French History*, n° 21, 2007, p. 247-268 ; Will Coster et Andrew Spicer, « Introduction. The dimensions of sacred space in Reformation Europe », in *Id.* (dir.), *Sacred Space in Early Modern Europe*, Cambridge, University Press, 2005, p. 1-16 ; sur le phénomène dans le pays de Vaud, Sarah Pflug, « Réforme et transformation du paysage urbain dans le pays de Vaud », *Chrétiens et sociétés*, n° 22, 2015, p. 7-30.

¹¹¹ Sur les politiques de retrait des images et la question de l'iconoclasme, cf. Peter Blickle, André Holenstein et Heinrich Richard Schmidt (dir.), *Macht und Ohnmacht der Bilder. Reformatorischer Bildersturm im Kontext der europäischen Geschichte*, Munich, Oldenbourg, 2002 ; Cécile Dupeux, Peter Jezler et Jean Wirth (dir.), *Iconoclasme. Vie et mort de l'image médiévale : catalogue de l'exposition au Musée d'histoire de Berne, Musée de l'Œuvre Notre-Dame, Musées de Strasbourg*, Paris, Somogy, 2001 ; Olivier Christin, *Une révolution symbolique...*, *op. cit.* Sur le problème des autels, voir l'étude sur Augsbourg de Freya Strecker, *Augsburger Altäre zwischen Reformation (1537) und 1635. Bildkritik, Repräsentation und Konfessionalisierung*, Münster, LIT Verlag, 1998.

¹¹² Olivier Christin, « Le temple disputé... », *art. cit.*, p. 506.

des anciens lieux de culte en greniers, en écoles, en écuries, etc¹¹³. Les oppositions religieuses révélaient la dimension symbolique de l'organisation de l'espace chrétien : partisans et adversaires de la Réforme étaient ici soumis à de nouvelles épreuves qui les forçaient à témoigner de leur foi, tandis que l'autorité civique se voyait contrainte de prendre en charge la régulation de l'espace afin d'éviter les déprédations sauvages ou les affrontements violents pour le contrôle de ce même espace, observables très tôt dans les cités touchées par les idées nouvelles¹¹⁴.

La lecture des actes des conférences révèle que celles-ci ne furent guère le lieu d'une théorisation de l'espace du sacré, mais que la dispute permit de donner des réponses aux troubles qui avaient pour origine les préceptes de la Réforme ayant une incidence directe sur les structures chrétiennes de l'espace urbain ou rural et sur l'aménagement des lieux de culte. Les premières initiatives iconoclastes, à commencer par le *Bildersturm* de Wittenberg initié par Karlstadt dès 1522¹¹⁵, avaient fait prendre conscience aux gouvernants quels bouleversements impliquaient les critiques des réformateurs les plus hostiles aux images. Or, dans presque chaque dispute, une des thèses soumises à la probation affirmait que la fabrication des images de dévotion, tout comme leur vénération par les fidèles – dénoncée comme idolâtrie –, contrevenait aux Saintes Écritures. Par conséquent, si la thèse condamnant images peintes et statues était reconnue comme conforme à la parole de Dieu, le retrait des images devenait une obligation et fournissait aux conseils la justification nécessaire à une intervention directe en vue de régler une affaire qui exacerbait les tensions entre partisans et adversaires de la nouvelle foi et menaçait l'ordre public.

À Zurich, la destruction du grand crucifix de Stadelhofen, abattu par le savetier Klaus Hottinger et deux de ses compagnons, semble avoir été l'élément déclencheur de la dispute d'octobre 1523, et l'épisode fut jugé assez important pour que Thomann lui consacre une vignette¹¹⁶. C'est pour mettre fin à ce genre de dérives iconoclastes et réa-

¹¹³ Cf. Olivier Christin, « L'espace et le temps, enjeux de conflits entre les confessions », in Jacques-Olivier Boudon et Françoise Thélamon (dir.), *Les chrétiens dans la ville*, Mont-Saint-Aignan, Publications des Universités de Rouen et du Havre, 2006, p. 167-180 ; Id., *Une révolution symbolique...*, op. cit., p. 112.

¹¹⁴ Un bon exemple de ces tensions dans la chronique de Guillaume de Pierrefleur consacrée à la ville d'Orbe : *Mémoires de Pierrefleur*, éd. par Louis Junod, Lausanne, La Concorde, 1934, notamment p. 241 sq. et 267 sq.

¹¹⁵ Karlstadt justifia le retrait des images dans Andreas Bodenstein, *Von abtuhung der Bylder, und das keyn Betdler unther den Christen seyn soll*, Wittenberg, Schyrlentz, 1522.

¹¹⁶ *Zentralbibliothek Zürich*, ms. B 316, fol. 99^{ro}.

gir à la pression de plus en plus forte en faveur d'un retrait des images que le magistrat convoqua une deuxième dispute quelques mois seulement après celle qui avait levé le soupçon d'hérésie pesant sur Zwingli et validé sa conception d'une communauté chrétienne structurée par sa lecture de l'Évangile :

« Und so wir ietz by einem jar ein versamlung – wie ir wissend – aller unser seelsorgern und lütpriestern by uns gehept unnd uns dann ze mal erkent habend, das dieselben unsere lütpriester, seelsorger und predicanten allenthalb in unser statt und uff dem land anders nüt fürnemmen noch predigen söllend dann was sy mit dem heiligen euangelio und sust warer göttlicher geschrift mögend bewären, also werden wir uß sölicher leer underricht, das die bildnussen nit söllend sin, und das ouch die meß anders, dann Christus, unser erlöser, die hab uffgesetzt, mit vil mißbrüchen geuebt und gehandelt werde. [...] Unnd ist ouch deßhalb unser ernstlich befelch, will und meinung, das ir pfarrer, seelsorger, predicanten, gmeinlich und ieder in sunders, oder ob sust sundrig personen, geistlich oder weltlich, in unser statt Zürich oder usserthalb wonende, hiezuo ze reden willens werend, so dann vermeintend die obgezeugten artickel ze beschirmen oder hin ze thuond, uff mentag den nächsten vor s. Simon und Judastag schierest künfftig zuo frueyer radtszyt in unser statt Zürich unnd daselbs in unserm radthuß vor uns erschnend. »¹¹⁷

Le magistrat se saisissait ici de la dispute pour arrêter et affirmer sa propre position en matière d'aménagement religieux de l'espace et en faire l'occasion et l'outil d'une reprise en main face aux troubles suscités par les affrontements entre partisans et contempteurs des images et de la messe. Cependant, les conseils ne pouvaient ignorer que le retrait des images et l'abolition de la messe, bouleversant l'organisation de l'espace civique et liturgique, toucherait directement le quotidien de ses sujets. Plutôt que de procéder immédiatement, le magistrat préféra alors laisser le temps aux prédicateurs de faire infuser dans les esprits les profonds changements qui s'annonçaient, pour ne pas confronter trop brusquement à la destruction de son monde une population dont

¹¹⁷ Z II, n° 28, p. 678 sq. : « Nous avons tenu, comme vous le savez, il y a de cela une année chez nous une assemblée de tous nos confesseurs et prêtres et nous avons reconnu que ces mêmes prêtres, confesseurs et prédicateurs de notre cité et de nos campagnes ne devaient ni adopter, ni prêcher autre chose que ce qu'ils étaient en mesure de prouver par le saint Evangile ou toute autre Ecriture réellement divine. Or, cet enseignement nous dit aussi que les images ne doivent pas être, et que la messe a été prétexte à nombre d'abus et a été célébrée de manière très différente de ce qu'avait institué Christ notre Sauveur. [...] Et c'est pourquoi, suivant notre avis et notre volonté, nous ordonnons très sérieusement aux prêtres, confesseurs et prédicateurs, tous autant qu'ils sont, mais aussi à toute personne d'état laïc ou religieux, habitant ou non Zurich, qui voudrait défendre ou contredire les articles susdits, de se trouver lundi prochain, la veille du jour de saints Simon et Jude, à la première heure du conseil, en notre ville de Zurich et de paraître devant nous dans la salle du conseil. »

une part était encore très attachée à ses images et à la liturgie¹¹⁸. Les édits portant sur les images promulgués en décembre 1523 se contentèrent ainsi d'ordonner que les panneaux des retables fussent fermés, les images peintes couvertes d'un drap, et d'interdire de porter les statues en procession¹¹⁹. Prudence que l'on ne retrouve plus guère dans les cas ultérieurs, où le retrait des images et le démontage des autels se fit souvent de manière particulièrement brutale, sans égard pour la minorité restée fidèle à l'ancienne foi : ainsi, après les « plus » organisés dans les bailliages communs du Pays de Vaud ou à l'issue des disputes de Berne et de Lausanne, les images furent immédiatement retirées ou détruites¹²⁰. L'isolement religieux de Zurich en ce mois d'octobre 1523, où personne ne pouvait savoir si la Réforme triompherait durablement ou s'éteindrait comme un feu de paille après quelques mois, explique peut-être les précautions prises par le magistrat. Il fallut donc attendre quelques mois pour que le conseil ordonne, le 15 juin 1524, de procéder au retrait des images, suivant les injonctions de Zwingli sur la nécessité de ne plus tolérer des supports d'idolâtrie qui auraient détourné les fidèles de la Parole de Dieu. L'opération se déroula en bon ordre : pas question de laisser prospérer les initiatives personnelles ou l'iconoclasme sauvage qui avait déjà vu nombre d'images et de statues mutilées ou renversées par des adeptes trop zélés de la Réforme¹²¹. Le magistrat organisa les modalités du retrait des images, laissant une semaine aux donateurs identifiables pour récupérer celles qu'ils avaient fait réaliser ; il interdit aussi toute installation de nouvelles images et toute forme de dévotion aux images existantes¹²².

Dans les disputes ultérieures, alors que s'imposait le principe d'une controverse structurée par les listes de thèses préparées par les réformateurs locaux, les images passèrent quelque peu au second plan. Elles n'occupaient alors plus la première place dans l'ordre des questions soulevées par les réformateurs : le potentiel révolutionnaire de la chute urgente et nécessaire des idoles était désormais moindre, et la question de leur sort se fondait au sein du programme de réformation de plus en plus précis que déroulaient

¹¹⁸ Z II, n° 28, p. 801-803.

¹¹⁹ Z II, n° 29iii, p. 814 ; *Aktensammlung Zürich*, n° 436, p. 173 sq.

¹²⁰ Il en fut ainsi en 1531 à Grandson, par exemple : Olivier Christin, « Putting Faith to the Ballot », in Stéphane Novak et Jon Elster (dir.), *Majority Decisions. Principles and Practices*, Cambridge, University Press, 2014, p. 21.

¹²¹ Cf. Peter Jezler, « L'iconoclasme à Zurich 1523-1530 », in Cécile Dupeux, Peter Jezler et Jean Wirth (dir.), *Iconoclasme...*, op. cit., p. 75-83 ; voir aussi Lee Palmer Wandel, *Voracious Idols and violent Hands. Iconoclasm in Reformation Zurich, Strasbourg and Basel*, Cambridge, University Press, 1995, p. 53-103.

¹²² *Aktensammlung Zürich*, n. 543, p. 234 sq. et l'édit du 15 juin, n° 546, p. 237.

des listes de thèses comportant parfois plus d'une dizaine d'entrées. À Ilanz, Johannes Comander avait réservé aux images de dévotion sa septième conclusion, mais, on s'en souvient, les représentants du *Bundestag* mirent fin aux discussions avant même que l'on n'aborde la deuxième des 18 thèses proposées¹²³. Le réformateur de Coire réaffirmait dans cet article que peindre ou sculpter des images en vue de les vénérer « était contraire à la Parole de Dieu, tant dans l'Ancien que le Nouveau Testament »¹²⁴. À Baden, la question des images, objet de la quatrième thèse de Johannes Eck, fut abordée le 4 juin 1526, cette fois pour défendre le culte qui leur était rendu et l'utilité de la dévotion que leur portaient les fidèles¹²⁵. À Berne, la condamnation réformée des images fut reléguée en huitième position sur la liste des dix propositions de Haller et Kolb ; la discussion prit place le 24 janvier 1528 et occupa moins d'une demi-journée. Seuls Johannes Buchstab, Theobald Huter et Zwingli se levèrent pour défendre les positions de leurs partis respectifs¹²⁶. Sans doute la lassitude entraînée par près de quinze jours d'intenses débats, perceptible à la lecture des échanges au sujet des trois dernières conclusions, favorisa-t-elle un traitement pour le moins expéditif d'une thèse dont l'adoption devait complètement transformer l'espace bernois dans les mois suivants. En effet, le retrait des images fut décidé dès la clôture de la dispute et rapidement mis en œuvre¹²⁷. Nombre de statues de saints de la collégiale Saint-Vincent furent ainsi abattues et servirent de matériau de remplissage pour achever la construction de la *Münsterplattform*, esplanade gagnée sur la pente escarpée qui descendait du pied de la collégiale jusqu'aux rives de l'Aar. En revanche, le Jugement dernier ornant le portail, fierté de la cité et au thème assimilable par une spiritualité réformée, ne fut pas détruit, pas plus que le grand Saint-Christophe de Berne, simplement débarrassé des attributs du saint¹²⁸. Lors de la dispute de Lausanne, en 1536, la question des images fit l'objet de la sep-

¹²³ *Actes Ilanz*, fol. D iii^{vo}-D iiiii^{ro}.

¹²⁴ *Actes Ilanz*, fol. D iiiii^{vo}.

¹²⁵ *KEP Baden*, p. 451-485.

¹²⁶ *Actes Berne*, fol. CCLI^{ro}-CCCLIV^{ro}.

¹²⁷ Lucas Marco Gisi, « *Darumb vast hinus mit, doch mit gschickte ! Ikonoklastisches Handeln während der Reformation in Bern 1528* », *Zwingliana*, n° 30, 2003, p. 31-63 ; Franz-Josef Sladeczek, « Entre destruction et conservation, l'iconoclasme de la Réforme bernoise (1528) », in Cécile Dupeux, Peter Jezler et Jean Wirth (dir.), *Inconoclasme...*, op. cit., p. 97-103.

¹²⁸ Lucas Marco Gisi, « *Darumb vast hinus mit...* », art. cit., p. 59.

tième thèse, mais personne ne voulut répondre à la probation de Pierre Viret : à l'appel à disputer lancé par trois fois ne répondit que le silence¹²⁹.

L'effacement relatif de la problématique des images des programmes de dispute s'explique probablement en partie par le fait que, depuis 1523 et la deuxième dispute de Zurich, le retrait des images était devenu moins une question en soi qu'une conséquence logique du rejet du culte des saints qui s'était définitivement imposé comme l'un des pivots du programme réformé zwinglien. Tout se passe donc comme si la question des images s'était effacée au profit du débat sur le cœur même de la doctrine proposée par les défenseurs de la nouvelle foi, le rôle de médiateur exclusif et seul chef de l'Église reconnu au Christ, qui entraînait la disparition des saints et de la Vierge en tant qu'intercesseurs et ne leur reconnaissait d'autre qualité que celle d'être les témoins de la foi. Les saints désormais impuissants à venir en aide aux fidèles, la vénération de leurs images était appelée à disparaître d'elle-même.

En confirmant la nécessité théologiquement fondée du retrait des images, la dispute conférait une légitimité scripturaire à la politique iconoclaste que réclamaient les réformateurs et donnait au magistrat les moyens de formuler des réponses concrètes au problème des images. Ce ne fut cependant pas au cours de la dispute même que furent définies les procédures selon lesquelles les images seraient retirées. Leur sort fut pris en main par les autorités séculières, qui se mirent en devoir d'organiser la transformation de l'espace pour le mettre en conformité avec la doctrine réformée, et la mise en œuvre de la politique iconoclaste ne se résuma pas au déchaînement d'une foule de vandales comme ont pu le suggérer certains historiens catholiques¹³⁰. Le plus souvent, des édits promulguant le retrait des images furent adoptés par les conseils dans les jours suivant la clôture de la dispute : cette question fit ainsi l'objet de l'article 5 du *Reformationsmandat* édicté le 8 février par Berne¹³¹, et se retrouve dans l'arrêt du 19 octobre 1536 imposant la Réforme dans le pays de Vaud¹³².

Les conférences permirent ainsi, une fois le choix de religion arrêté, de justifier le retrait des images ou le démontage des autels. Ces derniers, en partie conservés dans les églises luthériennes en raison d'une lecture de l'Eucharistie différente de celle qui

¹²⁹ *Actes Lausanne*, p. 290-297.

¹³⁰ Cf. Louis Réau, *Histoire du vandalisme. Les monuments détruits de l'art français*, Paris, Hachette, 1959.

¹³¹ SDS BE I 6,1, n° 17d, p. 341 sq.

¹³² SDS VD C I, n° 2d, p. 14.

s'imposa parmi les réformateurs helvétiques après 1524, devaient disparaître du temple d'inspiration zwinglienne car ils symbolisaient plus que toute autre chose la dimension sacrificielle de la communion fermement rejetée par Zwingli¹³³. Toutefois, l'autel n'est jamais mentionné en tant que tel dans les articles de dispute, et ne fit jamais l'objet d'un article distinct dans les listes de thèses. Son sort dépendait en fait de l'accueil réservé à la thèse condamnant la messe comme sacrifice sacrilège et contraire à la parole de Dieu, présente dans toutes les disputes. C'est là un autre indice que les modalités pratiques de la structuration de l'espace du sacré semblent de manière générale avoir peu préoccupé les disputants ; à leurs yeux, elles relevaient tout naturellement des réponses apportées à leurs propositions visant le recentrage de la foi autour du Christ et de l'Écriture sainte. La rareté des discussions concrètes sur ce que devait être l'espace liturgique du temple purifié contrastent donc fortement avec l'ampleur des interrogations pratiques et des innovations concrètes observables justement dans la construction d'un lieu réel et virtuel à la fois de la dispute : arène, théâtre, tribunal où les adversaires allaient pour la première se fois rencontrer et s'opposer théoriquement à armes égales et sans risquer leur vie. Peut-être faut-il voir dans ce hiatus un signe que la constitution d'un espace physique rendant possible la défense de leurs arguments était alors plus urgente pour les réformateurs que les conséquences de l'adoption de leurs préceptes sur l'espace du sacré. Après tout, s'assurer qu'ils pourraient défendre leurs arguments dans un environnement qui ne les soumettrait pas symboliquement à leurs adversaires était une condition *sine qua non* pour espérer se faire reconnaître comme interlocuteurs de même rang que leurs contradicteurs assurés du soutien de la hiérarchie ecclésiastique. Sans proposer une réflexion explicite sur l'aménagement chrétien de l'espace, la dispute, par le truchement des réponses qui y furent apportées à la question des images et au problème de la messe, fournit cependant aux magistrats et aux clercs réformateurs les clés qui leur permirent à court et moyen terme de repenser les formes étroitement enchâssées de l'espace rénové et purifié du temple et de l'espace urbain ou civique, désormais fermement distingué de l'espace liturgique et débarrassé de toute forme de culte ou de prolongement des célébrations religieuses.

* * *

¹³³ Les autels furent alors remplacés par des tables destinées à accueillir la cérémonie de la Cène, cf. Olivier Christin, « Le temple disputé... », *art. cit.*, p. 504 sq.

Lorsqu'ils préparaient la dispute, magistrats et clercs devaient décider quel lieu serait le mieux à même de fournir le cadre adéquat à la recherche de la vérité. Organiser la conférence supposait en premier lieu de choisir la cité qui accueillerait l'événement : des contraintes logistiques s'imposaient ici aux organisateurs, comme la nécessité de choisir une ville en mesure d'héberger et de nourrir un grand nombre de personnes plusieurs jours durant. Le choix de la cité reposait toutefois aussi – et peut-être avant tout – sur des considérations symboliques : ce premier niveau de mise en scène spatiale devait d'une part souligner que la conférence devait être comprise comme confirmation de l'autorité du magistrat séculier sur les affaires religieuses, et d'autre part éviter que le lieu retenu n'apparaisse comme un piège aux uns ou aux autres, également soucieux de voir la dispute se tenir dans un cadre neutralisé. Une fois la ville hôte désignée se posait la question de savoir quel édifice serait le plus idoine pour abriter les débats. *Rathaus* ou église, le choix du bâtiment se fit en fonction de critères spécifiques à chaque situation et parfois contradictoires en apparence. Si le choix d'une église pouvait être rejeté dans le cas d'Ilanz en raison de la volonté du *Bundestag* d'insister sur l'ancrage de la dispute dans l'*ethos* communal des ligues, il pouvait apparaître comme la mise en scène adéquate d'une assemblée réunie dans la maison-Dieu à la recherche de la vérité à Berne. Ou, plus simplement, la parfaite mise en scène du magistrat qu'avait permis la tenue de la dispute de Zurich dans l'hôtel de ville pouvait s'avérer irréalisable dans le cas d'une conférence de près de trois semaines, car elle aurait paralysé le fonctionnement de la cité de Berne si les sessions s'étaient tenues dans la salle du conseil. Enfin, il fallait décider comment devaient se placer les différents participants, de quelle position et selon quelles hiérarchies spatiales parleraient les orateurs. Les images de la chronique de Bullinger donnent des indices pour comprendre les principes qui inspirèrent alors les organisateurs, et invitent à chercher l'origine de la structuration de l'espace de la dispute dans les formes du dialogue d'inspiration humaniste, seules en mesure de permettre l'émergence d'un espace neutralisé au sein duquel les adversaires s'affronteraient à armes égales.

La gestion de l'espace était avant tout le résultat d'une pratique, d'une expérimentation constante qui fonctionnait parce que les agents recouraient à des schèmes connus sans avoir forcément besoin de les objectiver, et les adaptaient aux situations auxquelles ils se voyaient confrontés. La comparaison avec les espaces virtuels imaginés dans les disputes fictives qui inondaient alors le marché des *Flugschriften*, mais

aussi avec la structuration graphique et matérielle de la controverse écrite, montre bien comment les acteurs eurent alors recours, pour imaginer l'espace physique de la controverse, au savoir diagrammatique qui avait présidé à la conception de la polémique savante et littéraire et qu'ils connaissaient bien en raison de leur fréquentation des milieux humanistes. Si la structuration de l'espace de la dispute pouvait renforcer le discours des organisateurs et des réformateurs et contribuer à la mise en scène de la dispute comme assemblée chrétienne en quête de la vérité, c'est aussi parce qu'elle se fondait sur des manières de penser l'espace réel ou virtuel qui avaient fait leur preuve dans d'autres contextes, et que les agents furent en mesure de réutiliser à leur profit et d'enrichir de significations symboliques nouvelles. C'est ainsi qu'émergea un théâtre de la parole inédit, sur la scène duquel les professionnels du salut allaient défendre leur vérité.

Chapitre V

Une affaire de professionnels

La dispute fut d'abord une affaire de clercs. Seuls les professionnels du salut étaient en mesure de mener un débat théologique d'où émergerait la vérité et dont l'issue permettrait de préciser les contours de la nouvelle foi, de trancher en sa faveur ou de la rejeter. Eux seuls disposaient des outils intellectuels pour inventer les formes nouvelles et les pratiques inédites de la controverse savante, eux seuls étaient en mesure de garantir une légitimation théologique au coup de force contre l'institution. Le statut de clerc conférait aux réformateurs une certaine légitimité à prendre la parole sur les questions de la foi, qui leur permit de se faire entendre et de gagner des soutiens, dans le peuple d'abord, mais aussi au sein des gouvernements temporels. La réaction négative de la hiérarchie ecclésiastique à leurs propositions de réformes ne parvint pas à retirer complètement aux réformateurs l'autorité et la reconnaissance qu'ils tiraient d'un statut acquis avant leur prise de distance avec l'institution ecclésiastique et dont ils savaient faire usage. Bien entendu, ni Zwingli, ni les autres réformateurs n'auraient pu obtenir les succès que l'on sait sans le soutien actif des magistrats ouverts à la Réforme, dont les motivations ont été décrites plus haut. Mais c'est bien le clerc qui était au centre de la dispute moderne, qui la pensait, la préparait et parvint à y faire reconnaître les principes théologiques qu'il défendait comme émanant de la volonté de Dieu.

Ce cinquième chapitre tentera de saisir le profil des professionnels du salut à l'œuvre dans les conférences de religion, de comprendre qui furent ces « architectes » de la dispute et quel était leur système de pensée et de représentations. Ce seront donc les réformateurs qui seront au cœur de ces pages, puisque ce sont eux qui pensèrent la dispute et en définirent les modalités, mais il faudra aussi revenir sur les arguments

qu'avancèrent leurs adversaires contre les conférences et sur les raisons qui poussèrent certains d'entre eux à tenter, malgré tout, de défendre les positions de l'Église. Il s'agit moins de revenir sur des personnages isolés ou de faire un portrait de groupe que de comprendre les dispositions sociales et intellectuelles qui amenèrent les réformateurs à développer les idées nouvelles et à les propager, et comment ils en vinrent à considérer que la dispute leur permettrait d'arriver à leurs fins. Ce n'est donc pas céder à la tentation d'une énième célébration du réformateur zurichois que de faire de la figure d'Ulrich Zwingli le fil rouge d'une partie de ce chapitre, car son parcours s'avère révélateur des trajectoires sociales des agents qui pensèrent les disputes. De plus, il joua un rôle plus ou moins important dans presque chacune d'entre elles. S'il nous retient ici, ce n'est donc pas comme prophète singulier, incomparable à tout autre et irréductible à toute explication, mais justement comme cas idéal-typique et comme modèle.

La première section de ce chapitre reviendra sur une donnée qui peut sembler évidente, mais qui a souvent été négligée hors des cercles de spécialistes de la Réforme : pour tenter de comprendre ce qui faisait le « professionnel » de la dispute, il faut en premier lieu revenir sur une propriété sociale que le travail d'héroïsation des réformateurs a pu occulter à certaines occasions : tous, à une ou deux exceptions près, étaient eux-mêmes des clercs, et donc des membres de plein droit de l'institution qu'ils allaient ébranler. De cette appartenance, les réformateurs tiraient leur conviction que leur devoir était de restaurer une Église qu'ils jugeaient dévoyée par les « faux clercs » séduits par le détournement du message de la Bible auquel se serait livré Rome.

Une deuxième section décrira la formation des réformateurs actifs dans les disputes. Leur passage par l'université leur avait non seulement fourni des outils pour s'adonner à des études de théologie qu'ils furent nombreux à entreprendre en autodidactes après avoir achevé le cursus des arts, mais aussi assuré une certaine maîtrise des techniques de débats, acquise dans l'épreuve de la *disputatio*, à laquelle ils avaient dû se soumettre aux cours de leurs études. Ces années de formation furent aussi celles où nombre d'entre eux découvrirent les courants humanistes qui traversaient alors les universités où ils étudièrent, en premier lieu Bâle et Vienne¹, et précisèrent leur propre

¹ Cf. Leonhard von Muralt, « Die Universität Basel als Stätte des protestantischen Geistes », *Zwingliana*, n° 11, vol. 3, 1960, p. 155-163 ; Conradin Bonorand, « Die Bedeutung der Universität Wien für Humanismus und Reformation », *Zwingliana*, n° 12, vol. 3, 1965, p. 162-180. Sur le rôle des universités à cette époque, cf. Paul F. Grendler, « The Universities of the Renaissance and Reformation », *Renaissance Quarterly*, n° 57, vol. 1, 2004, p. 1-42.

position par rapport à ces mouvements de pensée ; presque tous entreprirent d'étudier les langues anciennes, qui leur furent précieuses pour lire les Écritures dans le texte grec ou hébreu.

Une troisième section tentera de montrer que la dispute elle-même joua un rôle central dans la construction d'un nouvel *ethos*, libérant le clerc de la dépendance envers une Église corrompue et ancrant sa légitimité dans la capacité à transmettre la Parole divine. La dispute fit ainsi office d'épreuve, par laquelle les réformateurs devinrent les clercs nouveaux qu'ils aspiraient à être, en même temps qu'ils créaient une Église appelant la transformation de la nature du clergé.

Une quatrième section reviendra sur plusieurs figures de la dispute quelque peu négligées par l'historiographie : s'ils ne prononcèrent pas les discours et démonstrations marquants qui assurèrent aux réformateurs une part de leur postérité, les présidents et les notaires n'en furent pas moins des acteurs essentiels au bon fonctionnement de la conférence : les premiers en garantissaient le bon déroulement en accord avec les règles de la preuve et l'obligation de paix imposés par les magistrats, les seconds assuraient l'efficacité future de la dispute par la transcription fidèle des débats, préservant par l'écrit les paroles novatrices en vue de montrer à tous que celles-ci étaient le produit d'une argumentation rigoureuse. Ces présidents de séance et ces notaires étaient eux aussi des professionnels, choisis en raison de leurs compétences et de leur statut.

Enfin, la cinquième et dernière section donnera la parole à ces clercs qui refusaient la Réforme et y voyaient une grave menace pour le salut des chrétiens. Il faut rendre justice à ceux qui s'élevèrent, dans les disputes et ailleurs, contre les réformateurs, car contrairement à ce qu'a longtemps suggéré une certaine littérature confessionnelle, leur opposition n'était pas uniquement motivée par des jeux de pouvoir et la seule défense d'intérêts personnels, mais relevait le plus souvent d'une profonde conviction d'avoir à défendre, contre les novateurs, les principes dont ils restaient persuadés qu'ils avaient assuré le salut des hommes au cours des siècles, et de devoir empêcher qu'avec le triomphe des réformateurs ne vînt aussi celui du Diable.

1. Un habitus de clercs

Le mouvement qui allait à moyen terme donner naissance à une nouvelle confession et diviser durablement la Chrétienté occidentale émergea au sein d'un clergé qui,

au cours du Moyen Âge, avait su imposer la reconnaissance de ses membres comme bénéficiaires d'un statut particulier au sein de l'humanité en tant qu'hommes élus de Dieu et dont l'élection était confirmée par leur ordination, signe de leur distinction et des pouvoirs de médiation entre les fidèles et Dieu qui en découlaient². Or, c'est précisément dans ce groupe social qu'allait naître la remise en question du dogme et des cérémonies en vigueur. Dans un premier temps, c'est explicitement en tant que membres de l'Église qu'entendaient agir les réformateurs, qui espéraient tous réformer l'institution dont ils faisaient partie et en laquelle ils se reconnaissaient encore suffisamment pour espérer sa transformation. Pour la plupart d'entre eux, la rupture avec l'Église n'intervint que lorsqu'ils se rendirent compte que Rome ne les suivrait pas³. Et parmi ceux qui furent séduits dans un premier temps par les idées nouvelles, plusieurs firent machine arrière lorsqu'il devint évident que réforme luthérienne ou zwinglienne impliquaient manifestement le rejet de l'institution romaine.

La Réforme débuta donc comme un mouvement *interne* à l'Église : ce ne sont ni les princes séculiers, ni la bourgeoisie des villes ou les paysans qui les premiers portèrent l'attaque contre les structures et le fonctionnement de l'institution ecclésiastique, mais des membres de l'Église eux-mêmes. Berndt Hamm le résume à merveille lorsqu'il rappelle que la prise de parole de Luther en 1517 conditionna la Réforme comme un « événement théologique » et une « manifestation de dévotion », ancrés dans le milieu universitaire de la théologie médiévale et plus précisément dans le contexte d'un monastère d'augustins observants⁴. Les hommes qui, au cours de ces années, entrèrent en lice pour défendre des conceptions novatrices de la vie chrétienne, tiraient de leur statut clérical leur légitimité à se prononcer en matière de dogme et de liturgie. C'est pourquoi il importe finalement peu de savoir à quel moment Zwingli ou Luther reçurent ce que certains voudraient voir comme une illumination. D'abord parce qu'il

² Sur l'histoire du clergé, cf. Anton Grabner-Haider, *Die Diener Gottes. Das Klerikerchristentum und seine Geschichte*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2008 ; Michael Borgolte, *Die mittelalterliche Kirche*, Munich, Oldenbourg, 2004 (EDG 17), p. 33-37 ; Alexandre Faivre, *Naissance d'une hiérarchie. Les premières étapes du cursus clérical*, Paris, Beauchesne, 1977 ; *Id.*, « Klerus, Kleriker », *LThK* 6, col. 131-133.

³ La rupture la plus fameuse reste celle de Luther suite à la bulle *Exsurge Domine* du 15 juin 1520 qui le sommait de renier ses erreurs dans les 60 jours. Il répondit au pape Léon X dans son *Von der Freyheith eines Christenmenschen* (WA 7, p. 20-38), et brûla publiquement la bulle papale le 20 décembre 1520, consommant le divorce avec Rome.

⁴ Berndt Hamm, « Warum wurde der Glaube für Luther zum Zentralbegriff des christlichen Lebens ? » in Bernd Moeller (dir.), *Die frühe Reformation in Deutschland als Umbruch. Wissenschaftliches Symposium des Vereins für Reformationsgeschichte 1996*, Gütersloh, G. Mohn, 1998, p. 103.

n'y eut en réalité aucune conversion spontanée – comment auraient-ils pu se convertir à une religion qui n'existait pas, qui n'allait se former et se définir qu'au cours des décennies suivantes et, ce n'est pas sans importance, qu'ils ne voulaient pas créer, leur but étant de restaurer la pureté de leur Église ? Ensuite, parce qu'il n'y eut tout simplement pas d'illumination entraînant une conversion du jour au lendemain de ces hommes, comme le veut, par exemple, la légende du *Turmerlebnis* à propos de Luther⁵. Ce qui a été décrit comme des conversions instantanées – et qui fut parfois explicitement interprété comme tel par ceux qui disaient les avoir vécues – était en réalité un long processus de redéfinition personnelle des catégories d'entendement religieux qui ne fut possible qu'en raison des dispositions cléricales de ces agents.

Que les coups les plus rudes contre l'institution ecclésiastique fussent portés par ceux qui en étaient membres et qui, d'une certaine façon, lui devaient tout, n'est donc paradoxal qu'en apparence. On ne saurait trop souligner que la grande majorité des réformateurs de la première heure étaient des professionnels du dogme, des théologiens confirmés, enseignants ou moines, prédisposés par leur parcours à s'intéresser aux questions dogmatiques, théologiques et ecclésiologiques au cœur de la Réforme. Ou, comme le formule très clairement Olivier Christin :

« Comment s'étonner [de voir] les clercs jouer un rôle de tout premier plan dans la révolution religieuse que constitue, dans l'Europe du XVI^e siècle, la Réforme protestante, puisque l'habitus clérical dont ils étaient héritiers les prédisposait à reconnaître comme enjeu des questions qui existaient d'abord pour eux et par eux [...]. »⁶

⁵ Sur cette question, Heinz Schilling, *Martin Luther. Rebell in einer Zeit des Umbruchs*, Munich, C.H. Beck, 2013, p. 144-152. Luther ne revint que tardivement sur sa « conversion », un an avant sa mort, dans la préface à l'édition complète en latin de ses œuvres : WA 54, p. 185 sqq. Le fameux « *Diese kunst hat mir der Heilige Geist auff dieser cloaca auff dem thorm eingeben* », à l'origine de la légende du *Turmerlebnis* in WA Tischreden 2, n° 1681, p. 177. Sur l'évolution théologique de Zwingli, je suis Ulrich Gäbler, *Huldrych Zwingli. Leben und Werk*, Zurich, TVZ, 2004 (1^{ère} édition, 1983), p. 27-43 ; cf. aussi Gottfried W. Locher, *Die zwinglische Reformation im Rahmen der europäischen Kirchengeschichte*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1979, p. 75-82.

⁶ Patrick Champagne et Olivier Christin, *Pierre Bourdieu. Une initiation*, Lyon, PUL, 2012, p. 62 ; cf. aussi Olivier Christin, « Des héritiers infidèles ? Clercs réformateurs au début du XVI^e siècle », in Tangi Cavalin et al. (dir.), *De la subversion en religion*, Paris, Karthala, 2010, p. 31-51. Voir aussi au sujet du rôle des clercs comme initiateurs des changements de leur propre église, cf. Pierre Bourdieu, « Genèse et structure du champ religieux », *Revue française de sociologie*, n° XII, vol. 3, 1971, p. 295-334. Démonstration prosopographique pour la France chez Robert Sauzet, *Mendiants et réformes : les réguliers mendiants acteurs du changement religieux dans le royaume de France (1480-1560)*, Tours, Publications de l'Université de Tours, 1994. Aucune étude générale semblable à celle de R. Sauzet n'a encore été faite pour la Confédération helvétique. Il existe des études locales, comme pour le canton de Vaud : Christine Lyon, « Le clergé vaudois au moment de la Réforme. Tentative d'identification, de recensement et de destinée », *Revue historique vaudoise*, n° 119, 2011, p. 75-88.

En fait, la révolte ne pouvait venir d'ailleurs, car seuls des clercs pouvaient penser, et non pas uniquement ressentir, l'état et le fonctionnement de l'Église comme donnant matière à indignation. Eux seuls étaient en mesure de traduire en réflexion théologique et ecclésiologique le désir de transformation de l'institution qui animait depuis longtemps les sociétés en ce début du XVI^e siècle.

Il n'est pas possible de déterminer ici pour quelles raisons les ferments de réforme semés par Luther, puis Zwingli et Calvin ne purent être absorbés par l'institution et finirent par déboucher sur la création d'Églises nouvelles tant étaient désormais éloignées les positions théologiques et ecclésiologiques des réformateurs par rapport à Rome⁷. Mais comment ne pas évoquer ici ces courants, au sein de l'Église, qui portaient des revendications au fond très proches de celles qui furent celles des réformateurs des années 1510-1520 ? Luther et Zwingli ne furent pas les premiers, au sein du clergé, à ressentir l'urgence d'une *renovatio* de l'Église. Tout au long du XV^e siècle, un désir profond de réforme, prenant des formes diverses mais toutes orientées vers un retour à la pureté des origines d'un ordre, d'une communauté et, au-delà, de l'Église même, s'était développé⁸. La demande de changement venait bien sûr des laïcs, soucieux de leur salut dans l'au-delà : l'anticléricalisme parfois exacerbé de la deuxième moitié du XV^e siècle, décrit par Hans-Jürgen Goertz, visait moins les clercs en tant que tels que leur absence, ou plutôt l'abandon dans lequel ils auraient laissé les fidèles⁹. Le clergé se voyait sommé de remplir ses devoirs et de garantir à toutes et à tous l'accès à la *cura animarum* ; l'Église devait mettre fin aux abus de l'incorporation des bénéfices, de la fiscalité ecclésiastique ou encore de ses tribunaux, mais aussi aux ambitions politiques

⁷ À ce sujet, informations éclairantes chez Olaf Mörke, *Die Reformation. Voraussetzungen und Durchsetzung*, Munich, Oldenbourg, 2005, 2^e partie : *Grundprobleme und Tendenzen der Forschung*, p. 67-140 ; voir aussi Jean Delumeau, Thierry Wanegffelen et Bernard Cottret, *Naissance et affirmation de la Réforme*, Paris, PUF, 2012, livre III, A, 1 : *Les causes de la Réforme*, p. 281-299 ; Berndt Hamm, Bernd Moeller et Dorothea Wendenbourg, *Reformationstheorien. Ein kirchenhistorischer Disput über Einheit und Vielfalt der Reformation*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1995 ; Émile G. Léonard, *Histoire générale du protestantisme*, Paris, PUF, 1988, 3 vol.

⁸ Cf. à ce sujet, parmi une riche bibliographie, Francis Rapp, « Réformes et inerties », in Jean-Marie Mayeur et al. (dir.), *Histoire du christianisme. De la Réforme à la Réformation (1450-1530)*, vol. 7, Paris, Desclée, 1994, p. 143-207 ; Heinz Schilling, « Reformation – Umbruch oder Gipfelpunkt eines Temps des Réformes ? », in Bernd Moeller (dir.), *Die frühe Reformation...*, op. cit., p. 13-34 ; Hartmut Boockmann (dir.), *Kirche und Gesellschaft im Heiligen Römischen Reich des 15. und 16. Jahrhunderts*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1994 ; Bernd Moeller, « Frömmigkeit in Deutschland um 1500 », in Id., *Die Reformation und das Mittelalter. Kirchenhistorische Aufsätze*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, p. 73-85.

⁹ Cf. Peter A. Dykema et Heiko A. Oberman (dir.), *Anticlericalism in late medieval and early modern Europe*, Leyde et New York, E.J. Brill, 1993 ; Hans-Jürgen Goertz, *Pfaffenhass und Gross Geschrei. Die reformatorischen Bewegungen in Deutschland 1517-1529*, Munich, C. H. Beck, 1987.

du Saint-Siège, accusé d'être davantage préoccupé de se constituer en monarchie que de guider les chrétiens vers le salut.

Cependant, le désir de réforme animait aussi le clergé. On pense bien sûr à John Wyclif et Jan Hus, précurseurs sur certains points des réformateurs du XVI^e siècle¹⁰, mais les courants travaillant à un renouveau furent en fait nombreux, et ceci au sein même des institutions ecclésiales, marquant de leur empreinte le XV^e siècle. Même les évêques pouvaient être favorables aux réformes : nombre d'entre eux prenaient très au sérieux leur devoir de visitation et parcouraient leur diocèse pour de longues tournées d'inspection, qui devaient permettre de remédier aux manquements constatés¹¹. Ainsi, avant que la nouvelle foi n'atteigne Bâle, l'évêque Christoph von Utenheim avait déjà entrepris de réformer son diocèse en interdisant aux clercs de commercer dans les églises ou de tenir une auberge. En revanche, le chapitre cathédral avait fait échouer en 1503 le projet de synode diocésain auquel Utenheim entendait faire participer des humanistes tels que Jacob Wimpfeling¹². Dans les universités, docteurs en théologie et en droit canon avaient développé des réflexions neuves en accord avec la demande de *reformatio in capite et in membris* de l'institution. À l'exemple de la jeune université de Tübingen, fondée en 1477, Heiko Oberman a bien montré comment le travail intellectuel mené au sein des facultés par des savants tels que Gabriel Biel ou Konrad Summenhart avait pu créer un terreau favorable aux idées nouvelles¹³.

Il faut aussi rappeler le succès rencontré alors par l'observance dans nombre d'ordres monastiques, et en premier lieu chez les mendiants¹⁴. Martin Luther lui-même n'avait-il pas été un acteur important de l'observance augustinienne en Saxe ? Dénonçant la « sécularisation » des couvents, dont les membres étaient, pensaient-ils, trop

¹⁰ Les contemporains ne s'y trompèrent pas. Les détracteurs de la nouvelle foi soulignèrent ainsi la parenté entre les positions de Luther, Hus et Wyclif, comme par exemple Johannes Salat dans sa chronique, où il déplorait les succès de la « secte luthérienne » dans le Corps helvétique : Johannes Salat, *Reformationschronik 1517-1534*, éd. par Ruth Jörg, Berne, Allgemeine Geschichts-forschende Gesellschaft der Schweiz, 1986, t. 1, p. 92.

¹¹ Ce souci se lit aussi dans leur action au concile de Bâle : cf. Stefan Sudmann, *Das Basler Konzil. Synodale Praxis zwischen Routine und Revolution*, Berne, P. Lang, 2005.

¹² Francis Rapp, « Deux destins d'évêque : ébaucher des réformes, subir la Réformation, Christoph d'Utenheim à Bâle, Guillaume de Honstein à Strasbourg », in Joël Fouilleron et Henri Michel (dir.), *Mélanges à la mémoire de Michel Péronnet*, vol. 1, Montpellier, Université Paul Valéry, 2006, p. 73-89, ici p. 80 sqq.

¹³ Heiko A. Oberman, *Werden und Wertung der Reformation. Vom Wegestreit zum Glaubenskampf*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1989, p. 200.

¹⁴ Cf. Jean-Marie Le Gall, *Les moines au temps des réformes. France 1480-1560*, Seyssel, Champ Vallon, 2001.

actifs dans le siècle et davantage intéressés par leurs propres privilèges que par leur engagement monastique et l'idéal qu'ils se devaient d'incarner, les observants prônaient le retour à la règle des origines. Selon Ludovic Viallet, Jean de Capistran incarne ainsi le désir très fort chez nombre de franciscains de renouer avec les idéaux du fondateur de leur ordre¹⁵. Ses idées rencontrèrent bien sûr des oppositions, mais le succès fut néanmoins tel que l'ordre mendiant se scinda en deux courants en 1517, l'année même de la publication des 95 thèses de Luther. L'observance toucha aussi l'ordre du professeur de Wittenberg, celui des Ermites de Saint-Augustin, au sein duquel plusieurs monastères firent le choix d'un retour aux fondamentaux de leur règle¹⁶. En 1510, lorsque Johannes Staupitz, le provincial des augustins de Saxe, voulut réunir à nouveau les conventuels et les observants au sein d'une même structure, ces derniers protestèrent de manière véhémente contre ce projet par l'intermédiaire de leur porte-parole, qui n'était autre que... Martin Luther¹⁷.

L'irrésistible progression de l'observance au sein de nombreux ordres monastiques au cours du XV^e siècle est peut-être le signe le plus évident du désir de réforme qui animait alors nombre de clercs, qui se montraient critiques envers les orientations prises au fil des siècles par leur ordre, mais aussi par l'institution dans son ensemble. Mais ce désir de réforme pouvait aussi animer des clercs séculiers : chez ces prêtres et chanoines actifs dans le siècle, il naquit principalement de la confrontation avec la demande de soutien spirituel des fidèles et de la lecture des humanistes chrétiens. Ulrich Zwingli, reconnu tant par ses partisans que par ses détracteurs comme le principal porteur des idées nouvelles dans la Confédération, en reste le meilleur exemple.

La position de Zwingli dans le champ religieux des années 1520-1530 permet de comprendre pourquoi il put jouer un rôle actif dans les disputes organisées dans les territoires acquis à ses idées. Qu'il fût à l'origine de projets locaux ou qu'il répondît aux sollicitations des clercs qui entreprenaient de porter la parole réformée dans leur cité,

¹⁵ Cf. Ludovic Viallet, *Les sens de l'observance. Enquête sur les réformes franciscaines entre l'Elbe et l'Oder, de Capistran à Luther (vers 1450-vers 1520)*, Münster, LIT Verlag, 2014, p. 149 sqq. et 322 sqq. L'auteur montre bien comment les conflits sur l'observance en Silésie préparèrent le basculement dans la Réforme et firent intervenir les autorités municipales.

¹⁶ Au sujet de l'observance augustiniennne, cf. Ralph Weinbrenner, *Klosterreform im 15. Jahrhundert zwischen Ideal und Praxis. Der Augustinereremit Andreas Proles (1429-1503) und die privilegierte Observanz*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1996, qui donne de précieuses informations sur les provinces allemandes de l'ordre.

¹⁷ Adalbero Kunzelmann, *Geschichte der deutschen Augustinereremiten*, t. 5 : *Die sächsisch-thüringische Provinz und die sächsische Reformkongregation bis zum Untergang der beiden*, Würzburg, Augustinus-Verlag, 1974, p. 463-466.

son expertise était attendue par ses pairs, qui espéraient bien reproduire les succès de 1523. La mort de Zwingli en 1531 fut-elle à l'origine de la fin des disputes quelques années plus tard ? Il est difficile de trancher cette question, car les années 1530 connurent aussi la stabilisation des positions religieuses dans une Confédération où la quasi-totalité des cantons avait fait son choix en matière de religion¹⁸.

Peu importe au fond que Zwingli fût ou non l'inventeur de la dispute moderne, car la réponse à cette question n'apporte rien à la compréhension du phénomène, et réduit des processus complexes, où se croisent trajectoires sociales, *ethos* politique ou encore habitus des agents, à l'illusion d'un créateur unique¹⁹. Lorsqu'il prit la parole à Zurich le 29 janvier 1523, Zwingli le fit en tant que *Leutpriester*, titulaire d'un bénéfice du *Grossmünster*, et fort de plus de quinze ans d'expérience dans la prêtrise et la cure des âmes. Né en 1484 et fils d'un riche paysan du Toggenburg, il avait fait des études à Bâle et à Vienne. Il fut ordonné prêtre en 1506 ou 1507 par l'évêque de Constance Hugues de Hohenlandenberg, puis officia dix années durant à Glaris²⁰. Durant les campagnes d'Italie, sa charge d'aumônier le fit assister au massacre des troupes helvétiques à Marignan, expérience qui fut à l'origine de son opposition à la pratique du *Reislaufen* et à la perception des pensions²¹. En 1516, il devint prêtre à Einsiedeln, dans ce qui était alors un haut lieu de pèlerinage marial, attirant des foules considérables venues témoi-

¹⁸ Il est certain que la mort de Zwingli porta un rude coup aux réformés helvétiques, car celle-ci pouvait apparaître comme une manifestation de la colère divine face aux idées nouvelles : Bruce Gordon, *The Swiss Reformation*, Manchester, University Press, 2002, p. 142 sq.

¹⁹ Sur Zwingli, citons, parmi les biographies existantes : Ulrich Gäbler, *Huldrych Zwingli...*, op. cit. ; Jacques V. Pollet, *Huldrych Zwingli et le zwinglianisme. Essai de synthèse historique et théologique mis à jour d'après les recherches récentes*, Paris, J. Vrin, 1988, p. 221-317 ; Gottfried W. Locher, *Die zwinglische Reformation...*, op. cit., p. 55-196 et 502-553 ; Oskar Farner, *Huldrych Zwingli*, Zurich, Zwingli-Verlag, 1943-1960, 4 vol.

²⁰ Hans Schneider, « Zwinglis Anfänge als Priester », in Ulrich Gäbler et al. (dir.), *Schweizer Kirchengeschichte – neu reflektiert*, Berne, P. Lang, 2011, p. 37-62, ici p. 59.

²¹ Certains notables qui recrutèrent des troupes parmi une population pour laquelle l'engagement militaire était parfois le seul moyen de subsistance tiraient de solides revenus du service mercenaire au sein des armées des grandes puissances voisines et recevaient aussi des pensions annuelles pour leurs services. Cf. Valentin Groebner, *Gefährliche Geschenke. Ritual, Politik und die Sprache der Korruption in der Eidgenossenschaft im späteren Mittelalter und am Beginn der Neuzeit*, Constance, UVK, 2000, p. 167-184 ; Martin Körner, « Zur eidgenössischen Solddienst- und Pensionenendebatte im 16. Jhd. », in Norbert Furrer et al., (dir.), *Gente ferocissima. Mercenariat et société en Suisse (XV^e-XIX^e siècle)*, Zurich et Lausanne, Chronos et Éditions d'en Bas, 1997, p. 193-203. Zwingli s'opposa très tôt à ces pratiques : Ulrich Gäbler, *Huldrych Zwingli...*, op. cit., p. 61, 104 et 111. Cf. par exemple sa *Göttliche Vermahnung an die Eidgenossen zu Schwyz*, 16 mai 1522, Z I, n° 10, p. 165-188.

gner de leur dévotion à la Vierge noire du monastère²². Le 1^{er} janvier 1519, il prit ses fonctions au *Grossmünster* de Zurich, où il avait été élu avec le soutien de plusieurs personnalités influentes de la ville et d'une majorité du chapitre canonial, qui avaient pu apprécier l'investissement de ce clerc expérimenté dans la vie de son Église²³.

Ce n'est donc pas le réformateur que les Zurichois élurent alors : ce qui semble avoir pesé principalement dans leur décision, en plus des compétences pastorales reconnues à Zwingli, c'est sa position assumée contre l'alliance avec la France que poursuivaient les autres Confédérés – alliance que Zurich voyait d'un mauvais œil – ainsi que les bonnes relations entretenues par le prêtre d'Einsiedeln avec la papauté, qui était alors un allié étroit de la ville de Zurich²⁴. C'est donc comme prêtre de la plus importante église de la cité, à laquelle était adossé un important chapitre, que Zwingli fit son entrée à Zurich²⁵. S'il entreprit presque immédiatement de prêcher en se fondant sur les seuls Évangiles, c'était moins la nouveauté de la *lectio continua* qui frappa ses contemporains que la qualité et la rigueur des sermons de leur nouveau prédicateur. Le futur réformateur n'était donc en aucun cas un marginal, mais un homme qui avait déjà derrière lui une carrière brillante sur laquelle s'étaient penchés de puissants protecteurs²⁶. Il refusa pourtant de devenir un héritier, de sacrifier à sa carrière ses convictions sur la nécessaire réformation des abus qu'il avait vécus comme aumônier à Marignan et comme prêtre à Einsiedeln, et il disposait du capital savant et social nécessaire pour espérer être entendu.

Le parcours social des autres clercs qui refusèrent alors de continuer comme si de rien n'était, comme si l'appel à la réforme de l'Église ne les concernait pas, et furent personnellement actifs dans l'organisation des disputes, s'avère globalement semblable à celui de Zwingli. Nés entre 1483 et 1487, ils avaient tous le même âge et se retrouvaient peu ou prou au même stade de leur carrière cléricale. Ainsi, Johannes Comander

²² Sur l'abbaye bénédictine d'Einsiedeln comme lieu de pèlerinage, cf. Joachim Salzgeber, « Einsiedeln », *HS III*, 1, p. 517-594 ; Odilo Ringholz, *Wallfahrtsgeschichte Unserer Lieben Frauen von Einsiedeln. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1896.

²³ Il fut élu par 17 voix contre 7 : Gottfried W. Locher, *Die zwinglische Reformation...*, *op. cit.*, p. 83.

²⁴ Emil Egli, « Die Zürcher Kirchenpolitik von Waldmann bis Zwingli », *Jahrbuch für schweizerische Geschichte*, n° 21, 1896, p. 1-33, ici p. 21. En 1521, Zwingli renonça à la pension que lui versait le pape afin de se mettre en accord avec ses convictions : Martin Hauser, *Prophet und Bischof. Huldrych Zwinglis Amtsverständnis im Rahmen der Zürcher Reformation*, Fribourg, Universitätsverlag, 1994, p. 72.

²⁵ Sur le *Grossmünster* et son chapitre dédié aux saints Félix et Regula, cf. Ulrich Helfenstein et Cécile Sommer-Ramer, « SS. Felix und Regula (*Grossmünster*) in Zürich », *HS II* 2, p. 565-596.

²⁶ Hans Schneider, « Zwinglis Anfänge... », *art. cit.*, p. 39 sqq.

était curé de Saint-Martin de Coire depuis 1523 lorsqu'il entreprit de réformer les Grisons²⁷. Le prêtre Berchtold Haller prêchait à Saint-Vincent de Berne depuis 1520 et appartenait au chapitre collégial Saint-Vincent²⁸. Leo Jud, ordonné prêtre à Rome et qui avait été curé de Saint-Hippolyte en Alsace (1512), prit la succession de Zwingli à Einsiedeln en 1519, avant de rejoindre ce dernier à Zurich pour participer à l'effort de réformation²⁹. Tous appartenaient alors à l'Église romaine : ils avaient obtenu de l'évêque leur ordination, portaient les habits de leur fonction et de leur rang, et leur statut de clerc était reconnu par l'institution qui en avait le monopole, mais aussi par les autorités qui leur avaient confié des bénéfices et enfin par les populations qui obtenaient d'eux les sacrements. Presque tous étaient aussi prédicateurs, et cette fonction, liée à leur charge et confirmée par les magistrats, donnait à leur parole une indéniable autorité : le sermon, pensait-on alors, était l'un de ces moments où se nouait la communion entre les fidèles et Dieu. Certes, il y eut des exceptions : Jean Calvin n'exerça aucune charge ecclésiastique avant de devenir le réformateur que l'on connaît. Sa formation académique en droit et sa connaissance de l'humanisme le rapprochait cependant des autres réformateurs, tous diplômés de l'université³⁰. Lorsqu'il prit la parole à Lausanne, il avait assimilé les codes de ses pairs réformateurs et n'eut aucune difficulté à entrer dans le jeu de la dispute³¹.

Pourquoi le désir de réforme fut-il chez eux poussé jusqu'au renoncement à leur statut et à leurs privilèges, bien au-delà de ce que d'autres avaient fait avant eux ou en même temps ? Pour quelles raisons prirent-ils le risque de tout perdre, y compris la vie ? Martin Luther, professeur reconnu et membre influent de son ordre, mettant en jeu son statut, sa réputation et même sa vie – comment le frère augustin aurait-il pu ne pas avoir le martyre de Jan Hus en tête lorsqu'il se rendit à Worms en 1521 et lança devant le

²⁷ Sur les débuts de Johannes Comander à Coire en tant que réformateur, cf. Wilhelm Jenny, *Johannes Comander. Lebensgeschichte des Reformators der Stadt Chur*, Zurich, Zwingli Verlag, 1969, t. 1, p. 105-142 ; Oskar Vasella, « Der bündnerische Reformator Johannes Comander. Seine Herkunft und Berufung als Pfarrvikar nach Chur », *Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte*, n° 26, 1932, p. 109-132.

²⁸ Cf. Rudolf Dellsperger, « Haller, Berchtold », *DHS* 6, p. 215 sq. Il n'existe à ce jour aucune monographie sur le réformateur bernois.

²⁹ Sur Leo Jud, cf. Karl-Heinz Wyss, *Leo Jud, seine Entwicklung zum Reformator, 1519-1523*, Berne, P. Lang, 1976, ici p. 26-60 et 165-177 ; Oskar Farner, « Leo Jud, Zwinglis treuester Helfer », *Zwingliana*, vol. X, n° 4, 1955, p. 201-209.

³⁰ Au sujet de la formation juridique et humaniste de Calvin, cf. Olivier Millet, *Calvin et la dynamique de la parole*, Genève, Slatkine, 1992, p. 27-136.

³¹ *Actes Lausanne*, p. 224-230 et 330 sq. ; Émile-Michel Braekman, « Les interventions de Calvin », in Éric Junod (dir.), *La Dispute de Lausanne (1536). La théologie réformée après Zwingli et avant Calvin*, Lausanne, Bibliothèque historique vaudoise, 1988, p. 178-188.

Reichstag son fameux « *Hier stehe ich, ich kann nicht anders* »³² ? Ulrich Zwingli, à peine élu à l'une des plus hautes charges ecclésiastiques de la ville de Zurich, n'hésitant pas à attaquer publiquement les errances de l'Église : les premiers réformateurs avaient, matériellement, beaucoup à perdre dans leur révolte. Ces hommes étaient au pic de leur carrière : en effet, aucun d'entre eux ne pouvait espérer accéder à la haute prélature, car ils n'étaient pas issus de la noblesse, qui pourvoyait les hautes charges. Certains ont donc voulu voir dans leurs choix une révolte des couches dominées du clergé, qui auraient saisi l'occasion de mettre fin aux inégalités béantes qui séparaient chapelains et curés de villages des prélats régnant sur de vastes territoires et vivant de confortables revenus. D'autres ont suggéré que la soif de reconnaissance et une tactique visant à profiter de la visibilité conférée par leur révolte pour acquérir un nouveau prestige avaient été les moteurs de leur action.

Mais ces thèses soulèvent plus de problèmes qu'elles n'apportent de réponses. Pour les clercs réformateurs, il était en effet impossible, même après la victoire de la Réforme à Zurich au lendemain de l'abolition de la messe en 1525, de prévoir avec certitude que leur cause triompherait. Au contraire, ce que les théories du choix rationnel appelleraient leur intérêt bien compris aurait dû conduire Zwingli, mais aussi d'autres, à prêcher une réformation de l'Église par elle-même, sans s'obliger à la quitter, et donc à défendre un *status quo* qui leur était finalement assez favorable. Nombreux furent les clercs qui perdirent leurs bénéfices, furent chassés de leur monastère ou durent quitter leur ville ou village en raison de leur soutien aux idées nouvelles³³. Certains, comme le malheureux Jakob Kaiser de Schwyz, payèrent de leur vie la fidélité à leurs convictions.

³² En réalité : « *Da mein Gewissen in den Worten Gottes gefangen ist, kann und will ich nichts wider-rufen, weil es gefährlich und unmöglich ist, etwas gegen das Gewissen zu tun. Gott helfe mir. Amen.* ». Cité in Heinz Schilling, *Martin Luther...*, op. cit., p. 222. La version devenue célèbre « *Hier stehe ich, ich kann nicht anders, Gott helfe mir, Amen* » est apocryphe et provient d'une gravure de 1557 représentant la diète de Worms. Cf. sur la confrontation de Worms Michèle Escamilla, « Le face à face de Worms. La place de la Réforme dans la trajectoire spirituelle de Charles Quint », in Jean-Marie Valentin (dir.), *Luther et la Réforme Du Commentaire de l'Épître aux Romains à la Messe allemande*, Paris, Desjonquères, 2001, p. 51-108.

³³ Quelques exemples : lecteur chez les franciscains de Lucerne depuis 1522, Sebastian Hofmeister fut chassé de son couvent en raison de ses convictions réformatrices : Arpad Stephan Andreánszky, « Hofmeister, Sebastian », *DHS* 6, p. 511 ; ayant pris fait et cause pour les idées nouvelles, Oswald Myconius fut banni de la ville de Lucerne la même année et trouva refuge à Zurich : Gregor Egloff, « Myconius, Oswald », *DHS* 9, p. 49 ; en 1522 encore, Johannes Oecolampad dut quitter le monastère d'Altomünster où il s'était retiré en 1520 : Karl Hammer, « Der Reformator Oekolampad (1482-1531) », *Zwingliana*, n° 19, vol. 1, 1992, p. 162-165. Autres exemples chez André Zünd, *Gescheiterte Stadt- und Landreformationen des 16. und 17. Jahrhunderts in der Schweiz*, Bâle, Schwabe, 1999, p. 42, 67 sq. et p. 141.

Certes, l'investissement des réformateurs en faveur du changement finit par leur assurer des positions qu'ils n'auraient probablement pas pu atteindre sans le succès de la Réforme. Mais c'étaient là des positions nouvelles, forgées par la révolution symbolique qu'ils opéraient, et dont l'éminence n'était plus garantie par leur inscription dans la hiérarchie ecclésiastique institutionnelle, mais par leur adéquation avec un idéal nouveau, une organisation du vivre-ensemble chrétien où l'évêque et le pape n'étaient plus les gardiens de la vérité, mais où ce rôle revenait au prédicateur fidèle à la parole de Dieu. Toutefois, ces gains en matière de position sociale – chefs de file des églises réformées locales par exemple – ne furent possibles qu'à partir du moment où leur légitimité personnelle à parler de la foi, mais aussi la licéité des idées qu'ils défendaient, eurent fait l'objet d'une reconnaissance formelle par d'autres instances, qui étaient en mesure de pallier la censure exercée de plus en plus explicitement par l'institution dont avait jusque-là dépendu la reconnaissance sociale du clerc. Il serait donc réducteur de ne voir dans la révolte de ces clercs qu'une tentative de s'affirmer dans le champ religieux et de détrôner à leur profit les dominants en place.

Sans doute les réformateurs se voyaient-ils avant tout comme les bergers au service du troupeau de Dieu, comme le disait Zwingli dans un texte programmatique sur les devoirs du clerc³⁴. Nombre de réformateurs avaient été des pasteurs très actifs, qui avaient vécu personnellement l'immense demande de soutien spirituel de leurs ouailles : lorsque Zwingli accompagna en tant qu'aumônier militaire les troupes helvétiques participant aux campagnes d'Italie, la confrontation avec les malheurs de la guerre donna une coloration dramatique à son expérience de la détresse, mais lui fit aussi comprendre pleinement l'espérance en Dieu des hommes faces à la mort³⁵. Zwingli assura lui-même la charge dont il avait le bénéfice à Glaris, ce qui signifie qu'il lisait la messe, recevait les confessions, prononçait le sermon, en bref, qu'il accomplissait les tâches que les paroissiens attendaient de leur pasteur. Cette prise en charge personnelle de la cure des âmes se retrouve chez nombre de clercs qui se rallièrent à Zwingli et aux idées nouvelles. Les trois années de son ministère à Einsiedeln avaient enfin rendu Zwingli très critique envers l'économie pèlerine et la dévotion aux saints et à la Vierge, même s'il reconnut toujours une place éminente à Marie dans le plan du salut³⁶. Dès 1516, il dé-

³⁴ *Der Hirt*, 26 mars 1524, Z III, n° 30, p. 5-68.

³⁵ Ulrich Gähler, *Huldrych Zwingli...*, op. cit., p. 35.

³⁶ Ainsi dans *Eine Predigt von der ewig reinen Magd Maria* (1522), Z I, n° 15, p. 391-428.

nonça toutefois avec vigueur les dérives du culte des images et le commerce des reliques, insistant sur la médiation du Christ entre Dieu et les hommes.

Or, ces questions soulevaient de l'intérêt dans et hors du clergé, et avaient déjà fait l'objet de nombreux débats et affrontements avant que les réformateurs ne les systématisent en un programme cohérent. Érasme, pour ne citer que lui, s'était montré très critique envers la papauté et avait condamné les excès de la dévotion aux images et aux saints, ainsi que les dérives de l'économie pèlerine, sans pour autant se rallier aux réformateurs³⁷. L'évêché de Constance, par l'intermédiaire de Fabri, avait formellement interdit au prédicateur Bernardin Sanson, qui sillonnait alors la région, de prêcher les indulgences dans le diocèse³⁸. Pour nombre de professionnels de la foi, les questions soulevées par Zwingli et ses partisans méritaient donc au moins une discussion : comment expliquer sinon les prises de positions en faveur des nouveaux principes qui furent le fait non seulement de prêtres, mais aussi de chefs de maisons religieuses ? Ainsi, au moment où eut lieu la deuxième dispute de Zurich, trois des quatre institutions religieuses de la région de Zurich avaient à leur tête des partisans de la Réforme. L'abbé Wolfgang Rüpplin, du monastère cistercien de Kappel, devint très tôt un fidèle soutien de Zwingli, et c'est lui qui fit venir le jeune Heinrich Bullinger dans son couvent pour assurer l'enseignement des novices³⁹ ; le commandeur de Küsnacht, Konrad Schmid, fut l'un des plus actifs défenseurs de la Réforme aux disputes de Zurich et de Berne⁴⁰ ; le prévôt de Saint-Pierre d'Embrach, Heinrich Brennwald, sécularisa son monastère en septembre 1524⁴¹. Enfin, le chapitre collégial du *Grossmünster* de Zurich fut réformé suite à la décision collective des chanoines de dissoudre l'institution et d'en consacrer les importants biens au financement de l'éducation et de l'aide aux pauvres⁴².

³⁷ Sur la pensée théologique d'Érasme, cf. Erika Rummel, « The theology of Erasmus », in David C. Steinmetz et David Bagchi (dir.), *The Cambridge Companion to Reformation Theology*, Cambridge, University Press, 2004, p. 28-38 ; Christine Christ-von Wedel, *Erasmus von Rotterdam. Anwalt eines neuzeitlichen Christentums*, Münster, LIT, 2003.

³⁸ Leo Helbling, *Dr. Johann Fabri und die schweizerische Reformation*, Einsiedeln, Benziger, 1933, p. 59 sq. et 67.

³⁹ Cf. Magdalen Bless-Grabher, « Zisterzienserkloster Kappel », *HS III*, 3, 1, p. 246-289, ici p. 260 sq.

⁴⁰ Cf. Veronika Feller-Vest, « Küsnacht », *HS IV* 7/1, p. 282-294 ; Christian Moser, « Schmid, Konrad », *DHS* 11, p. 296 ; sur la commanderie de Küsnacht, Christoph A. Schweiss, « Die Johanniter-Komturei Küsnacht und ihr Komtur Konrad Schmid », *Jahrheft der Ritterhausgesellschaft Bubikon*, n° 60, 1996, p. 12-35.

⁴¹ Peter H. Huber, *Annahme und Durchführung der Reformation auf der Zürcher Landschaft in den Jahren 1519 bis 1530*, Université de Zurich, Juris-Verlag, 1972, p. 76-79.

⁴² Bruce Gordon, *The Swiss Reformation...*, op. cit., p. 62.

Penser et produire ce que l'on allait résumer sous le terme générique de « Réforme » relevait donc du domaine des clercs, formés à la fois à la défense de la vraie foi et impatientes de voir l'Église se réformer pour être à la hauteur de sa tâche. C'est la conviction d'un devoir envers l'institution dans un premier temps, envers les fidèles ensuite, et en ultime instance envers Dieu, qui poussait ces clercs à agir, qui rendait la prise de risque nécessaire, indispensable même, puisqu'elle seule leur permettrait de remplir leurs devoirs. S'ils étaient animés d'une telle conviction, c'était en raison de leur socialisation dans un monde orienté vers la recherche du salut dans l'au-delà et dans lequel ils appartenaient au groupe détenant le monopole de la gestion des biens du salut. Leurs choix, leur manière d'être et leurs actes étaient déterminés par un système de représentations entièrement articulé par une vision de l'être-au-monde structurée par l'histoire du salut, où vie et mort sur Terre ne pouvaient se penser autrement que dans leur inscription dans le plan divin. Prédicateurs, prêtres et moines se firent réformateurs parce que remettre en question le dogme traditionnel devint pour eux la condition *sine qua non* pour être un bon clerc.

La Réforme trouva ses premiers appuis parmi ceux que l'on pourrait appeler des clercs moyens – non pas qu'ils eussent été médiocres, mais parce qu'ils occupaient une position moyenne au sein de la hiérarchie sociale du clergé. Libérés des contingences matérielles, qui pouvaient rendre très difficile la vie de nombreux clercs privés de revenus suffisant à mener une vie décente, ils étaient aussi suffisamment dotés en capital social et savant pour que leur parole fût audible, mais sans appartenir aux sphères des prélats qui avaient acquis richesse et influence politique grâce à leur accession aux plus hautes charges. Les réformateurs étaient des moines et des frères, des curés et des prédicateurs le plus souvent bien intégrés dans leur communauté ; ils avaient suivi un cursus académique plus ou moins long, et même, dans certains cas, endossé des charges au sein d'une université. Martin Luther fut au nombre des rares réformateurs à avoir bénéficié, pour un temps, d'une position assez élevée dans la hiérarchie. Diplômé des universités d'Erfurt et de Wittenberg où il avait obtenu le doctorat en théologie en 1512, puis professeur de lecture biblique à Wittenberg, il était aussi provincial de son ordre depuis 1515⁴³ : comme Zwingli, Luther était un produit de l'institution qu'il allait entreprendre

⁴³ Heinz Schilling, *Martin Luther...*, op. cit., p. 89, 110 sq. et 115 ; cf. aussi sur cette période Gérard Chaix, « *Cujus universitas ejus theologia*. Martin Luther, professeur de théologie à Wittenberg », in Jean-Marie Valentin (dir.), *Luther et la Réforme...*, op. cit., p. 133-147.

de réformer et qu'il allait en fait quitter. Clercs réguliers, les réformateurs appartenaient à des ordres au sein desquels ils occupaient parfois des fonctions locales. Curés et prédicateurs, ils devaient leur position au soutien des patrons de leur charge, à l'écoute qu'ils s'étaient assurées dans leurs sermons et à leur capacité à jouer des enjeux politiques locaux. Les agents qui devinrent les réformateurs au cours des années 1517-1525 ou qui, sans développer eux-mêmes une pensée spécifique, adhèrent aux principes défendus par leurs pairs, occupaient donc pour la plupart des positions moyennes dans le champ qui les mettaient au carrefour des possibilités. Ce statut intermédiaire leur permit de penser le changement et les outils de sa mise en œuvre, et ceci d'autant plus facilement qu'ils étaient intégrés dans la vie de leur cité, qu'ils en connaissaient le fonctionnement et se montraient sensibles aux demandes de la communauté.

2. Des clercs savants : entre formation académique et humanisme

L'engagement pour la Réforme de certains clercs ne se comprend que si on l'envisage sous la double perspective du *service* et des *savoirs*. Le choix de ces hommes était certes avant tout désintéressé, et motivé par une haute conscience de leurs devoirs envers les fidèles dont ils avaient la charge et de leur responsabilité face à Dieu. Mais il faut aussi tenir compte de la maîtrise par les clercs de savoirs et de savoir-faire leur permettant de penser comme contestable l'ordre ecclésiologique existant et de formuler de nouvelles propositions destinées à corriger les abus et erreurs qu'ils pensaient avoir identifiés dans le fonctionnement de l'Église. Pour bien comprendre ce qui contribua à façonner cet habitus si particulier du clerc réformateur, il faut se pencher sur une spécificité de leur parcours, leur formation savante. Leur foi et leur engagement sincère ne leur auraient sans doute pas permis, à eux seuls, de remettre en question l'enseignement de l'Église considéré comme intangible et foncièrement vrai par la majorité, pas plus qu'ils n'auraient suffi à en faire des controversistes capables de soumettre à une critique rigoureuse les positions de leurs adversaires en vue de faire triompher publiquement ce qu'ils croyaient être la Vérité.

Tout, dans la manière dont Ulrich Zwingli agissait dans les disputes, révèle un habitus qu'il partageait avec nombre de réformateurs et quasiment avec tous ceux qui prirent la parole dans les conférences religieuses, pour défendre (ou dans certains cas attaquer) la nouvelle foi : celui de l'ancien étudiant, du *litteratus* qui, même si ses

études ne l'avaient pas mené au grade le plus prestigieux qu'était le doctorat en théologie, pouvait se targuer d'avoir appartenu et d'appartenir au cercle fermé des clercs savants. Le jeune Zwingli avait commencé des études à l'université de Vienne en 1498, où il avait suivi le cursus des arts. Son parcours académique ne peut être entièrement reconstitué, une zone d'ombre demeurant quant à une possible exclusion de la faculté. Cela ne devait cependant pas lui fermer définitivement les portes de l'université, puisque c'est à Bâle, capitale de l'imprimerie et de l'humanisme entre les monts Jura et la plaine naissante du Rhin, qu'il poursuivit ses études. Il s'inscrivit à l'université de Bâle en 1502 et y devint bachelier en 1504, avant de décrocher le titre de *magister artium* en 1506⁴⁴.

En revanche, Zwingli n'acheva jamais les études de théologie qu'il entreprit après l'obtention de la maîtrise et, contrairement à d'autres réformateurs suisses tels que Johannes Oecolampad ou Sebastian Hofmeister, ne fut jamais docteur en théologie⁴⁵. Ne pas poursuivre ses études après l'obtention du titre de *magister artium* n'était cependant pas rare, surtout pour un clerc qui se destinait à la prêtrise. Les raisons exactes pour lesquelles Zwingli abandonna les études ne sont pas connues, mais l'interruption s'avère concomitante avec son entrée en fonction à Glaris en 1506, sans doute d'abord comme vicaire, puis comme prêtre de la paroisse en 1509⁴⁶. Les années passées à Bâle lui avaient cependant permis d'acquérir de solides bases de départ, notamment une connaissance précise de la *via antiqua*⁴⁷. Il avait aussi suivi l'enseignement de Johann Ulrich Surgant, auteur du *Manuale Curatorum* et avocat d'une Église avant tout dédiée au service des fidèles et donc à la cure des âmes, ainsi que les cours de Thomas Wytttenbach, dont les commentaires de l'Épître aux Romains devaient durablement influencer le futur réformateur⁴⁸. En outre, durant ses années de prêtrise, il s'attacha à lire les Pères de l'Église et à se forger une solide connaissance de leurs positions ecclésiolo-

⁴⁴ Ulrich Gäbler, *Huldrych Zwingli...*, op. cit., p. 30 sqq. ; Gottfried W. Locher, *Die zwinglische Reformation...*, op. cit., p. 59-65.

⁴⁵ Oecolampad avait obtenu ce titre en 1518 à l'université de Bâle : Olaf Kuhr, *Die Macht des Bannes und der Busse. Kirchengucht und Erneuerung der Kirche bei Johannes Oekolampad (1482-1531)*, Berne, P. Lang, 1999, p. 32 sq. ; Hofmeister était docteur depuis 1520 : Arpad Stephan Andreánszky, « Hofmeister, Sebastian », *DHS* 6, p. 511.

⁴⁶ Ses études de théologie auraient cependant pu s'étendre sur trois semestres au lieu d'un seul, contrairement à ce que l'on supposait jusqu'ici : Hans Schneider, « Zwinglis Anfänge... », art. cit., p. 59-61.

⁴⁷ Martin Hauser, *Prophet und Bischof...*, art. cit., p. 51.

⁴⁸ Gottfried W. Locher, *Die zwinglische Reformation...*, op. cit., p. 62-65. Sur l'influence de Surgant sur le jeune Zwingli, cf. aussi Fritz Schmidt-Clausing, « Johann Ulrich Surgant, ein Wegweiser des jungen Zwingli », *Zwingliana*, n° 11, vol. 5, 1961, p. 287-320.

giques et sotériologiques. Il lut ainsi saint Jérôme, Origène, Cyrille d’Alexandrie, Grégoire de Naziance ou encore Grégoire de Nysse ; enfin, saint Augustin semble avoir joué un rôle important dans ses réflexions sur les sacrements et la présence réelle lors de l’Eucharistie⁴⁹.

Ce parcours pourrait presque être qualifié de paradigmatique, tant il se révèle proche des trajectoires de la plupart des réformateurs actifs en ce début des années 1520. Une prosopographie, même grossière, des réformateurs actifs dans les premières disputes religieuses révèle l’homologie des parcours et le recoupement des dispositions entre ces clercs qui passèrent tous par l’université⁵⁰. Leo Jud, compagnon de Zwingli de la première heure et son principal allié lors des disputes zurichoises de l’année 1523, était entré une première fois à l’université de Bâle en 1499 (sous le nom de Leo Keller), puis s’était inscrit à Freiburg i. Br., où il obtint le baccalauréat en 1505, avant de revenir à Bâle suivre les cours de Thomas Wytttenbach avec Zwingli⁵¹. Johannes Comander, le réformateur de Coire et instigateur de la dispute d’Ilanz, était un ancien élève de l’école de latin de Saint-Gall où il avait connu Joachim von Watt, le futur Vadian ; en 1502, il s’était inscrit à l’université de Bâle, d’où il sortit diplômé en 1512 avant d’être nommé curé à Escholzmatt⁵². Franz Kolb avait lui aussi étudié à Bâle entre 1491 et 1497, avant de devenir professeur de latin à l’école Saint-Martin jusqu’en 1502, date à laquelle il devint prédicateur à Fribourg. Il avait ensuite occupé une charge de prédicateur à Berne de 1509 à 1513, puis une autre dans le comté de Wertheim, avant de revenir à Berne en 1527⁵³. Son compagnon de dispute et réformateur de Berne Berchtold Haller avait quant à lui fait ses études à Cologne avant de devenir prêtre à Saint-Vincent de Berne et membre du chapitre de la collégiale en 1520⁵⁴.

Quelques réformateurs avaient poursuivi leurs études jusqu’à obtenir le titre académique le plus prestigieux, celui de docteur en théologie. Parmi les *doctores* actifs

⁴⁹ W. Peter Stephens, *Zwingli le théologien*, trad. de l’anglais par Mireille Hébert, Genève, Labor & Fides, 1999, p. 43-47.

⁵⁰ Cf. aussi James H. Overfield, « University Studies and the Clergy in Pre-Reformation Germany », in James M. Kittelson et Pamela J. Transue (dir.), *Rebirth, Reform and Resilience. Universities in Transition, 1300-1700*, Columbus, Ohio State University Press, 1984, p. 254-292.

⁵¹ Karl-Heinz Wyss, *Leo Jud, seine Entwicklung...*, op. cit., p. 24-28.

⁵² Wilhelm Jenny, *Johannes Comander...*, op. cit., vol. 1, p. 27-38 et 54.

⁵³ Reinhard Bodenmann, « Kolb, Franz », *DHS* 7, p. 367 ; la seule biographie consacrée à Kolb est due à Ludwig Eissenlöffel, *Franz Kolb, ein Reformator Wertheims, Nürnbergs und Berns, sein Leben und Wirken*, Erlanger, H. Specht, 1893.

⁵⁴ Rudolf Dellsperger, « Haller, Berchtold... », art. cit., p. 215 sq.

dans les disputes examinées ici, Oecolampad joua un rôle particulièrement important, puisqu'il participa aussi bien à la dispute de Baden qu'à celle de Berne. Lorsqu'il devint chef de file des réformateurs bâlois peu après son installation en ville en 1522, Oecolampad avait derrière lui un solide parcours académique : après avoir suivi de 1499 à 1503 un cursus humaniste à l'université de Heidelberg, il avait étudié la jurisprudence à Bologne, puis était revenu à Heidelberg en vue de faire des études de théologie. Devenu précepteur à la cour de l'électeur palatin Louis V de Mayence puis prédicateur à Weinberg, il obtint plusieurs congés pour étudier le grec, l'hébreu et la théologie, à Heidelberg mais aussi à Tübingen et à Bâle, et c'est dans cette dernière université qu'il obtint son doctorat en théologie en 1518⁵⁵. À Berne brilla Wolfgang Capito qui, après des études de médecine à Ingolstadt, puis de théologie à Heidelberg et Freiburg i. Br., était devenu docteur dans cette discipline en 1515. Après huit années à Bâle ou, tout en apportant ses connaissances d'hébraïste au cercle humaniste réuni autour d'Érasme, il fut prêtre du *Münster*, il devint prévôt de Saint-Thomas de Strasbourg en 1523 – il était alors en contact régulier avec Zwingli depuis trois ans⁵⁶. À Lausanne se distingua l'énigmatique Pierre Caroli, qui semble avoir hésité toute sa vie entre adhésion au protestantisme et fidélité à la foi catholique, comme en témoignent ses ruptures et réconciliations répétées avec les réformés helvétiques. C'est en soutien de Pierre Viret et Guillaume Farel que ce docteur en théologie de la Sorbonne, l'une des plus prestigieuses universités européennes, prit la parole à Lausanne⁵⁷. Inclassable personnage en raison de ses allers-retours entre les deux camps, sans doute davantage signes d'une constante réflexion sur les conditions du salut émaillée de doutes quant à ses propres capacités d'entendement que d'une nature hésitante ou inconstante, Caroli mériterait que l'on se penche davantage sur son cas.

Tous ces clercs jouissaient d'un capital symbolique garanti par les titres universitaires qu'ils avaient acquis, et qui leur permit de s'acquitter des droits d'entrée nécessaires à la reconnaissance de leur compétence théologique dans la société où ils évoluaient. Posséder un tel titre était même, dans de nombreuses cités et communes helvé-

⁵⁵ Olaf Kuhr, « Oecolampade, Jean... », *DHS* 9, p. 358 sq. ; sur la théologie d'Oecolampad, cf. Olaf Kuhr, *Die Macht des Bannes und der Busse...*, op. cit. ; Ernst Staehelin, *Das theologische Lebenswerk Johannes Oekolampads*, Leipzig, M. Heinsius, 1939.

⁵⁶ James M. Kittelson, *Wolfgang Capito, from Humanist to Reformer*, Leyde, E. J. Brill, 1975, p. 83-111 sur les événements qui firent de Capito un réformateur engagé.

⁵⁷ Cf. Max Engammare, « Pierre Caroli », in Jean-François Pernot (dir.), *Jacques Lefèvre d'Étaples (1450?-1536)*, Paris, H. Champion, 1995, p. 55-79.

tiques, la condition pour accéder aux bénéfices dotés par le conseil ou les grandes familles. Les donateurs qui finançaient les charges entendaient s'assurer que le bénéficiaire serait en mesure de répondre aux exigences de la *cura animorum*. Pour devenir prédicateur, il fallait ainsi faire preuve de ses compétences théologiques et rhétoriques, et l'impétrant devait montrer qu'il serait en mesure de délivrer les sermons répondant aux attentes de ses futures ouailles. Lorsque les communes jouissant du droit de présentation et de patronage voulaient doter un bénéfice, elles se mettaient donc tout naturellement en quête de clercs dont les titres, l'expérience et la réputation semblaient promettre un soutien spirituel répondant aux attentes de la population et des magistrats. Or, sans conférer à son détenteur le prestige du doctorat, le titre de *magister artium* faisait pour l'époque un prêtre très bien formé, considéré comme savant, et distinguait celui qui le portait de la grande majorité des clercs⁵⁸.

L'usage systématique des titres pour désigner ces acteurs dans les documents prouve que la qualité de *magister* ou de docteur n'était pas sans valeur. Après son installation à Zurich, Zwingli était ainsi principalement connu sous le nom de « *Meister Ulrich* ». Au cours des conférences auxquelles il participa, ses partisans comme ses adversaires s'adressaient à lui en usant de son titre. Les procès-verbaux des disputes, qui donnent systématiquement le nom de celui qui parlait avant de retranscrire ses paroles, mentionnent toujours les titres académiques des orateurs, signe que ceux-ci étaient considérés comme un gage d'autorité et qu'ils légitimaient la parole de ceux qui les portaient. À Zurich, le terme « *meister* » apparaît ainsi 63 fois, désignant Zwingli mais aussi d'autres clercs titulaires de ce grade⁵⁹ ; à Baden, les actes font précéder chaque prise de parole des deux principaux disputants des mentions « *Doctor Egk* » ou « *Doctor Husschin* »⁶⁰ ; à Berne, le titre des orateurs est mentionné lors de leur première prise de parole⁶¹.

Leurs titres et leurs diplômes permirent donc aux clercs qui devaient développer et propager les idées nouvelles et, dans les cas qui nous intéressent, initier les disputes entraînant à terme le basculement vers la Réforme, d'occuper au cœur de leur cité des positions leur assurant l'écoute des fidèles et la reconnaissance des magistrats. Pour

⁵⁸ Leonhard von Muralt, « Renaissance und Reformation », in *Handbuch der Schweizer Geschichte*, vol. 1, Zurich, Berichthaus, 1972, p. 432.

⁵⁹ Z I, n° 18, p. 479-569.

⁶⁰ Cf. *KEP Baden*, p. 270-517.

⁶¹ *Actes Berne*, par exemple fol. I^{vo} (Kolb), VI^{ro} (Oecolampad), XXVI^{ro} (Zwingli), XXIX^{vo} (Treger).

nombre des réformateurs, dont Zwingli, Comander ou Haller, la charge de prédicateur qu'ils avaient obtenue grâce à leurs titres faisait d'eux les intermédiaires entre Dieu et les fidèles aux yeux des habitants de la cité et des magistrats, et cette qualité s'avéra précieuse lorsqu'ils entreprirent de réformer l'Église : la chaire leur fournissait la tribune depuis laquelle diffuser leurs idées au plus grand nombre, le sermon étant à cet égard bien plus efficacement que la publication de libelles. Leur parole nouvelle bénéficiait en outre de l'autorité que conférait à ces hommes leur position de prédicateurs élus par le chapitre ou nommés par le magistrat.

Mais l'appartenance à la classe très particulière du clergé universitaire ou le statut de prédicateur ne faisaient pas automatiquement un réformateur. Il n'existe pas de trajectoire sociale type dont on pourrait affirmer qu'elle conduisait quasi nécessairement un clerc à embrasser les idées nouvelles et à prendre le risque de les propager, seulement des dispositions favorables. Une dernière de ces dispositions, qu'il faut évoquer ici, n'est autre que la proximité des réformateurs actifs dans les disputes helvétiques avec le courant humaniste, ou plus précisément, avec l'humanisme chrétien tel qu'il se développa notamment à Bâle au tournant des XV^e-XVI^e siècles⁶². Leur intérêt pour l'humanisme devait amener les futurs réformateurs à développer, parfois bien avant de se penser en rénovateurs de l'Église, l'un des paradigmes essentiels de leur combat : le retour aux Écritures. Le goût pour la recherche du texte original, débarrassé de ses supposées scories scolastiques, promu par les humanistes soucieux de retrouver la voix des auteurs de l'Antiquité était partagé, au tournant des XV^e-XVI^e siècles, par nombre de théologiens.

L'université de Bâle fit se rencontrer nombre des acteurs de la Réforme helvétique, qui y nouèrent des liens souvent durables, et c'est en son sein que se créa, en partie, le réseau de relations dont l'efficacité permit la diffusion et l'échange des idées nouvelles entre des clercs qui s'appuyèrent sur les contacts noués durant leurs études pour faire avancer la cause de la Réforme⁶³. Fondée en 1460, l'université de Bâle était alors la seule située dans les territoires de l'Ancienne Confédération, une appartenance

⁶² Johannes Oecolampad est peut-être le meilleur exemple de cette imbrication étroite entre humanisme et réformation, comme le montre Karl Hammer, « Der Reformator Johannes Oekolampad... », *art. cit.*, p. 161.

⁶³ Cf. Leonhard von Muralt, « Die Universität Basel... », *art. cit.*, p. 153-167.

récente puisque la cité n'était devenue canton suisse qu'en 1501⁶⁴. Contrairement à Paris, Louvain ou encore Cologne, qui défendaient encore une tradition scolastique rigoureuse, Bâle s'était largement ouverte aux idées humanistes⁶⁵. C'est sur ses bancs que se formèrent la plupart des réformateurs helvétiques, comme le montre leur parcours, qui les fit passer par Bâle pour nombre d'entre eux : Zwingli y fit la connaissance de Comander, Kolb et Jud au cours de ses études ; Johannes Oecolampad y obtint son doctorat et y enseigna la théologie à partir de 1523 ; le réformateur de Bienne Thomas Wyttenbach y fut *sententiarus*. La ville de Bâle accueillait aussi de nombreux humanistes, attirés par le prestige de ses imprimeurs, par la bienveillance de l'université, mais aussi de l'évêque Christoph von Utenheim, lui-même sensible aux principes de l'humanisme⁶⁶. La présence d'Érasme, qui s'installa à Bâle en 1514, ne contribua pas peu à confirmer le statut de la cité comme capitale humaniste de la région. Autour de lui, Boniface Amerbach, Beatus Rhenanus, Glarean, Ludwig Bär, Konrad Pellikan et Simon Grynaeus formèrent un cercle actif de réflexion intellectuelle d'où procédèrent nombre de travaux, notamment une édition de la Bible grecque accompagnée d'une traduction latine et appelée à faire date : cette édition influença fortement les Bibles de Zurich, de Genève, ainsi que les traductions anglaises des Écritures⁶⁷. Zwingli fut un temps leur compagnon de route, rencontrant Érasme en 1516 et nouant une solide amitié avec Glarean⁶⁸. La cité s'était en outre imposée comme un centre incontournable de la production de livres imprimés, accueillant des grands noms de l'édition comme Froben ou Amerbach⁶⁹ : Bâle comptait près de 70 imprimeurs en 1501, qui publiaient de nombreux ouvrages rédigés par les humanistes installés en ville et c'est par ce réseau

⁶⁴ Cf. sur l'histoire de Bâle à cette époque Hans R. Guggisberg, *Basel in the Sixteenth Century. Aspects of the City Republic before, during and after the Reformation*, St. Louis, Center for Reformation Research, 1982.

⁶⁵ Edgar Bonjour, *Die Universität Basel. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Bâle, Helbing & Lichtenhahn, 1960, p. 94-104.

⁶⁶ Francis Rapp, « Deux destins d'évêque... », *art. cit.*, p. 76.

⁶⁷ Cf. à ce propos Alfred Berchtold, *Bâle et l'Europe. Une histoire intellectuelle*, vol. 1, Lausanne, Payot, 1990, p. 263-402. Sur les prises de positions des humanistes au sujet des idées nouvelles, Erika Rummel, *The confessionalization of humanism in Reformation Germany*, Oxford, University Press, 2000 ; Cornelius Augustijn, « Die Stellung der Humanisten zur Glaubensspaltung 1518-1530 », in Erwin Iserloh (dir.), *Confessio Augustana und Confutation. Der Augsburger Reichstag 1530 und die Einheit der Kirche*, Münster, Aschendorff, 1980, p. 36-48.

⁶⁸ Gottfried W. Locher, *Die zwinglische Reformation...*, *op. cit.*, p. 67 sq.

⁶⁹ Pierre van der Haegen, *Der frühe Basler Buchdruck. Ökonomische, sozio-politische und informationssystematische Standortfaktoren und Rahmenbedingungen*, Bâle, Schwabe, 2001 ; Josef Benzing, *Die Buchdrucker des 16. und 17. Jahrhunderts im deutschen Sprachgebiet*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1982, p. 60-94.

d'imprimeurs-éditeurs que les premiers écrits de Luther arrivèrent dans les territoires de la Confédération⁷⁰.

Les réformateurs y acquirent une formation très neuve : les *studiae humanitatis* les conduisirent à étudier le grec, la rhétorique, la littérature antique et même, pour certains, à participer activement aux travaux de restitution en grec et en hébreu des Écritures. Zwingli apprit le grec ancien au cours de l'année 1513, et lut de nombreux auteurs antiques dans le texte⁷¹ ; Comander, le réformateur de Coire, maîtrisait le grec et, à partir de 1527, étudia la langue originale de l'Ancien Testament, l'hébreu⁷². Oecolampad, qui avait lui aussi acquis la maîtrise de l'hébreu, proposa une *Grammaire* grecque en 1518 et, alors proche du cercle humaniste qui s'était constitué autour d'Érasme, participa au cours de l'année 1516 à la préparation de l'édition du Nouveau Testament établie par le grand humaniste⁷³. Ces hommes profitèrent ainsi grandement de leur fréquentation des auteurs antiques pour asseoir leur suprématie rhétorique sur leurs adversaires moins bien formés, souvent plus âgés, moins familiers aussi des formes privilégiées de l'échange humaniste qu'étaient le dialogue ou la satire⁷⁴. Les clercs qui devinrent les futurs réformateurs avaient ainsi acquis des savoirs et des savoir-faire que ne maîtrisaient guère leurs aînés. Ces compétences leur permirent de circuler avec aisance entre les sphères de la connaissance grâce à leur capacité à maîtriser des outils philologiques et historiques alors en plein renouveau, et à les combiner aux anciennes pratiques savantes.

De la confrontation avec les textes, ces clercs tirèrent une maîtrise inédite du corpus biblique : un changement de paradigme s'opérait ici, la connaissance du texte sacré ne consistant plus seulement en un apprentissage « par cœur » de son contenu et de la glose du récit biblique, comme le voulait la science médiévale, mais se doublant

⁷⁰ Bruce Gordon, *The Swiss Reformation...*, *op. cit.*, p. 39.

⁷¹ Ulrich Gäbler, *Huldrych Zwingli...*, *op. cit.*, p. 41 *sqq.* ; Gottfried W. Locher, *Die zwinglische Reformation...*, *op. cit.*, p. 67. Les commentaires en marge que Zwingli rédigeait dans les ouvrages qu'il possédait ont été partiellement édités par Walter Köhler in Z XII ; *cf.* aussi Alfred Schindler, « Zwinglis Randbemerkungen in den Büchern seiner Bibliothek », *Zwingliana*, n° 17, vol. 6, 1988, p. 477-496 et n° 18, vol. 1-2, 1989, p. 1-11.

⁷² Wilhelm Jenny, *Johannes Comander...*, *op. cit.*, t. 2, p. 25 *sq.* ; Hans Berger, *Die Reformation in Chur und ihre Ausstrahlung in Bünden* (tiré à part de l'article paru en plusieurs livraisons dans le *Bündner Monatsheft*, n° 5-8), 1967, p. 77 *sq.*

⁷³ Karl Hammer, « Der Reformator Johannes Oekolampad... », *art. cit.*, p. 161.

⁷⁴ *Cf. infra*, VI.2, p. 348 *sqq.* Toutefois, certains de leurs adversaires comme le franciscain Thomas Murner, auteur de nombreux écrits satiriques et traducteur de Virgile, maîtrisaient parfaitement ces techniques.

d'une perspective historique visant à retrouver le texte des origines. Les réflexions linguistiques et philologiques initiées pour répondre à ce défi amenèrent alors certains de ces clercs humanistes à déceler dans le fonctionnement de l'Église romaine des incohérences et des contradictions avec, pensaient-ils, la lettre et l'esprit des Écritures. Les connaissances en langue ancienne dont ils faisaient preuve leur permettaient de saisir toutes les nuances d'un texte et de procéder à une véritable critique historique, comme Lorenzo Valla l'avait proposée pour identifier la *Donation de Constantin* comme un faux en 1440⁷⁵. Comme l'a fait remarquer Heiko Oberman, pour ces clercs formés à la *via antiqua*, la foi et la connaissance ne s'excluaient pas⁷⁶. Le moment venu, ils purent ainsi mettre au service du principe *sola scriptura* la rigueur exégétique, l'exigence philologique et l'immense travail de collation et de publication des textes bibliques en hébreu et en grec des humanistes.

C'est sans doute ce canevas que suivit l'évolution de Zwingli au cours des années 1515-1520, indépendamment des réflexions menées parallèlement par Luther à Wittenberg, mais dont la pensée était moins marquée par l'humanisme que celle des futurs réformateurs helvétiques. Lors de ses études à Vienne, où il rencontra le futur Vadian, et surtout à l'université de Bâle, Zwingli devint d'abord un humaniste chrétien, et cette formation devait marquer durablement son parcours. Il resta proche des cercles humanistes bâlois après son départ pour Glaris, proximité qui se traduisit notamment par l'amitié nouée avec Érasme : il devait le considérer comme un modèle même après que le désaccord entre eux sur la manière de réformer l'Église fut devenu patent⁷⁷. C'est chez Érasme, dont il lisait les livres dès 1513, que Zwingli découvrit pour la première fois l'idée du Christ seul médiateur entre Dieu et les hommes, principe qui allait devenir le pivot de sa propre pensée théologique⁷⁸. Il lut aussi avec intérêt l'édition grecque du Nouveau Testament de 1516⁷⁹.

⁷⁵ Lorenzo Valla, *De falso credita et ementita Constantini donatione*, éd. par Wolfram Setz, Weimar. Böhlau, 1976.

⁷⁶ Heiko A. Oberman, *Die Reformation. Von Wittenberg nach Genf*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1986, p. 24.

⁷⁷ W. Peter Stephens, *Zwingli le théologien...*, op. cit., p. 29-34. Sur les rapports compliqués entre l'humaniste et le réformateur, cf. aussi Gottfried W. Locher, « Zwingli und Erasmus », *Zwingliana*, n° 13, vol. 1, 1969, p. 37-61. La rupture fut consommée en 1523, et dans la lettre où il déclinait l'invitation des Confédérés à venir disputer à Baden, Érasme n'eut pas un mot de soutien pour Zwingli : EA IV 1a, n° 362, p. 934 sq.

⁷⁸ W. Peter Stephens, *Zwingli le théologien...*, op. cit., p. 145 sq.

⁷⁹ Érasme de Rotterdam, *Novum instrumentum*, Basel 1516, éd. en fac-similé et intro. par Heinz Holeczek, Stuttgart, 1986.

Les liens tissés durant leurs études ainsi qu’au sein des sodalités humanistes permirent enfin aux futurs réformateurs de constituer des réseaux qui devaient s’avérer précieux dans leur futur ministère : la coordination de leurs actions au sein des territoires helvétiques et même au-delà s’en trouva grandement facilitée. La correspondance de Zwingli, riche de centaines de lettres dans lesquels il répondait inlassablement aux questions qu’on lui posait ou donnait des instructions sur les actions à entreprendre, montre que, dans les années 1520, le réseau réformateur helvétique s’était structuré autour du prédicateur zurichois⁸⁰. Zwingli accompagna ainsi plus ou moins activement plusieurs projets de disputes dans la Confédération. Il œuvra sans doute directement à assurer aux réformateurs d’Appenzell le soutien de Zurich pour l’organisation de la dispute prévue en 1524 ; le jour venu, Leo Jud, alors son proche collaborateur, fit partie de la délégation zurichoise⁸¹. S’il ne fut pas présent lors de la dispute d’Ilanz de janvier 1526, Zwingli entretenait depuis plusieurs années un contact suivi avec Johannes Comander, rencontré à Bâle ; en outre, Johann Jakob Ammann et Sebastian Hofmeister, le rédacteur des actes, s’étaient rendus à Ilanz en tant qu’ambassadeurs de Zurich et il est peu probable que le réformateur n’ait pas été au courant de leur mission⁸².

Zwingli s’investit surtout corps et âme dans la dispute de Berne en 1528 – dont il devint rapidement le véritable chef d’orchestre⁸³. Présent durant toute la durée des discussions, il prit la parole à plus de 100 reprises. Il attaqua sans relâche les arguments de ses adversaires catholiques, faisant preuve de ses connaissances très précises des Écritures, et mit à profit ses compétences rhétoriques pour placer ses adversaires devant leurs propres contradictions. À cette occasion, il prononça aussi deux sermons, ainsi qu’un vibrant plaidoyer pour le projet et les choix du magistrat lors de la cérémonie de clôture⁸⁴. À côté d’une leçon sur les Écritures, Zwingli délivra donc également une

⁸⁰ Cf. à ce sujet la correspondance de Zwingli, éditée dans *Huldrych Zwinglis Briefe* (= Z VII-XI), et qui contient également de nombreuses lettres de ses correspondants.

⁸¹ Bernd Moeller, *Zwinglis Disputationen. Studien zur Kirchengründung in den Städten der frühen Reformation*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2011, p. 72 ; Franz Stark, *Die Glaubensspaltung im Lande Appenzell bis zur Badener Disputation 1526*, Appenzell, Genossenschaftsdruckerei, 1955, p. 66 sq.

⁸² *Actes Ilanz*, fol. A ii^{ro}. Sur Hofmeister, voir aussi Martin Haas, « Sebastian Hofmeister », *Schaffhauser Beiträge zur Geschichte*, n° 58, 1981, p. 81-88 ; Jakob Wipf, *Reformationsgeschichte der Stadt und Landschaft Schaffhausen*, Zurich, Orell Füssli, 1929, p. 99-219.

⁸³ Bernd Moeller, *Zwinglis Disputationen...*, *op. cit.*, p. 123.

⁸⁴ Ces deux sermons ont été publiés par Konrad Schmid, *Die Predigen, so vonn den frömbden Predicanten, die allenthalb här zuo Bernn uff dem Gespräch oder Disputation gewesen, beschehen sind*, Zurich, C. Froschauer, 1528, fol. B v^{vo}-F iii^{ro} et fol. M i^{ro}-M iii^{vo} ; le plaidoyer de Zwingli, cf. *Actes Berne*, p. CCLXIX^{ro-vo}.

leçon sur les genres oratoires et la nécessité de leur maîtrise par ceux qui s'estimaient investis du devoir d'annoncer la Parole de Dieu. En outre, de par la charge qu'il occupait depuis janvier 1523 au sein du comité de censure des publications à Zurich, il est plus que probable qu'il ait étroitement suivi la publication des actes de la dispute de Berne, parus au printemps 1528 chez l'imprimeur zurichois Christoph Froschauer⁸⁵. Zwingli se souciait en fait depuis plusieurs années des progrès de la Réforme à Berne. Proche de Berchtold Haller, venu le rencontrer à Zurich en 1520, il avait étroitement conseillé le prédicateur de Saint-Vincent dans son magistère et connaissait bien les partisans de la nouvelle foi influents à Berne qu'étaient alors le prévôt Niklaus von Wattenwyl ou le franciscain Sebastian Meyer⁸⁶. Il avait enfin sollicité à plusieurs reprises le magistrat bernois en tant que médiateur dans le conflit qui opposait Zurich aux *V Orte*.

Même la dispute de Baden, qui avait pour finalité de le disqualifier, révèle à quel point Zwingli était devenu incontournable, car l'entreprise avait été montée dans le but à peine dissimulé de retourner contre le réformateur l'outil qu'il avait contribué à créer pour propager la Réforme : à cet égard, son refus de se rendre dans la ville thermale pour combattre Johannes Eck était déjà une défaite pour le camp catholique. Enfin, plusieurs disputes organisées hors des frontières de la Confédération portent la marque de l'influence zwinglienne : c'est par exemple le cas de celle organisée à Memmingen en janvier 1525, où le prédicateur Christoph Schappeler, ancien président de la deuxième dispute de Zurich, démontra sept thèses d'inspiration clairement zwingliennes face à Jakob Megerich, curé de la paroisse Notre-Dame⁸⁷. Zwingli avait d'ailleurs fait parvenir à Schappeler ses 67 thèses dès 1523 par l'intermédiaire de Vadian⁸⁸.

Mais le réseau réformateur ne se limitait pas à l'influence de Zwingli que l'on constate dans presque toutes les disputes inspirées par les expériences zurichoises de l'année 1523. Il conférait une force de frappe nouvelle au mouvement puisque, pour leurs disputes, les réformés purent bientôt mobiliser tout un groupe de spécialistes rom-

⁸⁵ Zwingli avait été nommé à cette charge le 3 janvier 1523. Cf. *Aktensammlung Zurich*, n° 319, p. 112.

⁸⁶ Sur les relations de Zwingli avec les réformateurs bernois, cf. Hans Rudolf Lavater, « Zwingli und Bern », in *450 Jahre Berner Reformation. Beiträge zur Geschichte der Berner Reformation*, Berne, Historischer Verein des Kantons Bern, 1980, p. 60-104 ; Walther Köhler, « Zwinglis Beziehungen zu Bern », *Zwingliana*, n° 4, vol. 15, 1928, p. 451 sqq.

⁸⁷ Cf. *supra*, III.4, p. 183-185.

⁸⁸ Eugen Rohling, *Die Reichsstadt Memmingen in der Zeit der evangelischen Volksbewegung*, Munich, Straub, 1864, p. 79.

pus à l'exégèse et à la prise de parole en public afin de faire avancer leur cause. Alors que le camp adverse peinait à saisir toutes les implications de la dispute et que nombre de théologiens catholiques rechignaient à entrer dans le jeu, laissant parfois les clercs qui n'avaient pas le choix de se soustraire à l'exercice livrés à eux-mêmes, un réformateur local put très vite compter sur le soutien de ses pairs, parfois venus de loin pour apporter leur expertise. La dispute de Berne fut certainement la manifestation la plus exemplaire de l'efficacité du réseau réformateur, des dizaines de clercs étant venus défendre les thèses de Haller et Kolb : Martin Bucer et Wolfgang Capito de Strasbourg, Johannes Oecolampad de Bâle, Jakob Kaiser de Zurich, Walter Klarer d'Appenzell, Ambroise Blarer de Constance et bien sûr Ulrich Zwingli en personne. Dès la fin 1523, ce réseau put enfin compter, du moins ponctuellement, sur l'aide du gouvernement de Zurich, comme en témoignent les interventions du magistrat en faveur de la nouvelle foi dans les Grisons, le Toggenburg et en Appenzell⁸⁹ ; à partir de 1528, c'est aussi grâce aux relais politiques bernois que les défenseurs de la nouvelle foi purent diffuser leur parole, notamment dans le Pays de Vaud⁹⁰.

Si les réformateurs furent en mesure de penser des outils qui permirent la diffusion et l'imposition de leurs thèses, ce n'est donc ni en raison de hasards favorables, ni grâce à une quelconque forme de génie visionnaire, mais bien en raison d'un habitus clérical particulier, d'une formation précise et partagée, d'une solidarité efficace par-delà les frontières politiques. Les clercs qui prirent la parole lors des disputes et ceux qui furent actifs dans leur organisation se distinguaient par leurs savoirs et savoir-faire, qui leur donnait les outils pour penser la nécessité d'un changement et imaginer ses modalités. Titulaires de bénéfices ecclésiastiques, vivant une vocation sincère au service de Dieu, ils furent presque tous directement actifs dans la cure des âmes, très soucieux d'assurer à leur troupeau le salut dans l'au-delà et donc de disposer des moyens de protéger les fidèles de la damnation. Au bénéfice d'une formation universitaire, versés dans les idées humanistes et maîtrisant une ou plusieurs langues anciennes, rompus à l'art de la prédication, ils disposaient des outils intellectuels indispensables pour mener la

⁸⁹ Ulrich Pfister, *Konfessionskirchen, Glaubenspraxis und Konflikt in Graubünden*, Würzburg, Ergon Verlag, 2012 ; Ursula Kägi, *Die Aufnahme der Reformation in den ostschweizerischen Untertanengebieten*, Zurich, Juris-Verlag, 1972 ; Franz Stark, « Die Reformation », in Rainald Fischer, Walter Schläpfer et Franz Stark, *Appenzeller Geschichte*, t. 1 : *Das ungeteilte Land*, Appenzell, Kantonskanzlei, 1964, p. 303-399.

⁹⁰ Cf. Michael W. Bruening, *Le premier champ de bataille du calvinisme. Conflits et Réforme dans le Pays de Vaud 1528-1559*, Lausanne, Antipodes, 2011.

controverse. Une fois entrés dans le jeu de la dispute, ils étaient donc en mesure de structurer leur pensée dans les formes du débat contradictoire, en mobilisant les compétences acquises au cours de leur trajectoire : l'aptitude à synthétiser leur théologie en thèses succinctes, les savoirs nécessaires à la construction d'une argumentation servant leur démonstration, et enfin, les outils rhétoriques permettant de convaincre un auditoire. On verra, dans le chapitre VI, que c'étaient là des conditions essentielles pour que puissent se déployer les nouvelles civilités de la preuve dont la dispute fut le laboratoire. D'une grande importance fut sans aucun doute leur capacité à gagner à leur cause des notables de la cité, qui leur assuraient un relais politique et leur permirent à terme d'obtenir que leur interprétation de la vie chrétienne devienne celle de leur cité. C'est donc en raison d'un parcours qui lui avait assuré les dispositions socialement adéquates que Zwingli fut prêt, lorsqu'il devint prêtre à Zurich en 1519, à retourner contre l'institution qui le décevait les armes de celle-ci et à conduire contre l'Église du Pape une révolte au nom de l'Église de Dieu.

3. L'épreuve du clerc

Le conflit au sujet de la foi était aussi une lutte au sein du champ religieux pour savoir qui pourrait désormais, et selon quels critères, prétendre représenter véritablement et authentiquement l'Église et ses valeurs. En plus d'être un laboratoire pratique au sein duquel se dessinèrent quelques-unes des principales lignes de force de la nouvelle Église chrétienne, la dispute religieuse moderne contribua à forger le statut d'un clerc nouveau, qui suivait les préceptes des Écritures plutôt que le magistère de l'Église, participant ainsi à la formation des identités cléricales catholiques et réformatrices.

Pour comprendre cet aspect de la dispute, il faut rappeler qu'au début des années 1520, les réformateurs, pour la plupart d'entre eux, espéraient encore que l'Église entendrait leurs appels, malgré les signes peu encourageants venus de Rome. En 1517, lorsqu'il rédigea les 95 thèses, Martin Luther ne rejetait pas l'Église et n'entendait pas dénoncer son appartenance au clergé ; il pointait seulement les manquements de l'institution à la parole de Dieu contenue dans les Évangiles. Son but était la réforme d'une institution dont il se voulait encore membre et qu'il jugeait digne d'être défendue, même contre elle-même. Quant à Zwingli, dont la pensée s'affirmait « réformatrice » au

plus tard à la fin de l'année 1520, il imaginait encore quelques semaines avant la dispute de janvier 1523 que les réformes pourraient s'imposer sans détruire l'institution⁹¹.

Mais devant l'intransigeance de l'Église romaine qui, par la voix du pape, mais aussi de plusieurs universités, rejeta rapidement les propositions des réformateurs et accusa ceux-ci d'hérésie, chaque clerc s'étant montré favorable à ces propositions ou à des réformes similaires se retrouvait devant l'obligation de faire un choix : concéder qu'il s'était fourvoyé et accepter le monopole de l'Église sur la définition de la Vérité, ou persévérer tout en sachant qu'une telle constance signifiait selon toute probabilité la mise au ban de la communauté, ou même la mort. Pour beaucoup de clercs, ce fut le moment de vérité. Nombre de ceux qui, dans les territoires helvétiques, avaient pourtant défendu des principes assez proches de ceux de Zwingli ne purent se résoudre à rompre avec Rome. Konrad Hofmann, chanoine au *Grossmünster* de Zurich, par exemple, avait appelé à mettre fin aux abus de l'Église que dénonçait Zwingli dans ses prêches mais, considérant que le réformateur allait trop loin dans sa remise en cause de l'institution, devint l'un des principaux défenseurs de l'ancienne foi à Zurich⁹². Il aurait pu être le premier à disputer contre Zwingli si le conseil de Zurich et le réformateur avaient souscrit à sa proposition de débattre devant le conseil et de laisser à l'évêque de Constance le soin de juger de l'issue de la conférence⁹³. En octobre 1523, il fut confronté à Zwingli et Jud lors de la dispute sur les images et la messe, mais refusa d'en reconnaître la légitimité et fut rappelé à l'ordre par la présidence en raison de son refus de se fonder sur les Écritures et de ses attaques verbales⁹⁴. Il refusa aussi de participer à une conférence prévue entre les trois prêtres réformateurs de Zurich et les chanoines du *Grossmünster* que le conseil voulut tenir en janvier 1524 afin de déterminer les suites concrètes à don-

⁹¹ Cela se lit par exemple dans un texte adressé en juillet 1522 à l'évêque de Constance au sujet du mariage des prêtres : *Supplicatio ad Hugonem episcopum Constantiensem*, Z I, n° 11, p. 197-209. Cet espoir se brisa cependant sur la position bientôt clairement anti-réformatrice de l'évêché de Constance. Sur les réactions des évêques dont les diocèses recouvraient les territoires helvétiques, cf. la synthèse de Gottfried W. Locher, *Die zwinglische Reformation...*, op. cit., p. 449-451.

⁹² Sur ce premier opposant à Zwingli, cf. Josef Brülisauer, « Neue Beiträge zur Biographie Konrad Hofmanns », *Zwingliana*, n° 23, 1996, p. 11-62 et, dans ce même numéro de la revue, Alfred Schindler, « Die Anliegen des Chorherrn Hofmann », p. 63-82.

⁹³ *Ibid.*, p. 75 sq. ; le socle de cette dispute aurait été la plainte que Hofmann avait remise au magistrat fin 1521 ou début 1522 : *Die Klagschrift des Chorherrn Hofmann gegen Zwingli*, éd. par Alfred Schindler, *Zwingliana*, n° 19, vol. 1, 1992, p. 325-359.

⁹⁴ Z II, n° 28, p. 684-687.

ner à la dispute d'octobre 1523⁹⁵. Seule une dispute sous l'autorité de l'évêque de Constance lui semblait légitime, et il en fit à nouveau, mais sans succès, la proposition en décembre 1523⁹⁶. Dans les Grisons, l'abbé de Saint-Lucius de Coire Theodul Schlegel fut d'abord séduit par les thèses de Luther, puis entretint des contacts avec Zwingli, mais aussi avec Jakob Salzmann et le futur *Täufer* Konrad Grebel⁹⁷. Il avait sérieusement songé à réformer son monastère, où la nouvelle foi rencontrait un succès certain auprès des moines ; toutefois, refusant lui aussi la perspective d'une rupture avec Rome, il se distanca bientôt des idées nouvelles⁹⁸. De nombreux clercs, y compris parmi les abbés et les évêques, souscrivaient à la nécessité de réformes, mais jugeaient que celles-ci ne pouvaient que procéder de l'Église elle-même et qu'elles devaient donc être approuvées par un concile réuni sous l'autorité du pape.

Dans ce contexte, où chacun devait en conscience décider de sa position, la dispute contraignit les clercs qui y participaient, fût-ce de leur propre initiative ou contraints par un magistrat détenant les droits relatifs à leur bénéfice, à définir ce que signifiait pour eux l'être-au-monde en tant que clerc. Nombreux étaient ceux qui ne savaient pas encore exactement de quel côté ils devaient se situer, surtout parmi les clercs qui n'étaient là que pour écouter les discours des orateurs chevronnés et n'avaient eux-mêmes pas développé une réflexion propre sur la foi et le vivre-ensemble chrétien.

Pour les réformateurs, la dispute fut l'occasion de relever l'un des principaux défis qui se posait désormais à eux : la préservation de leur autorité en matière de gestion des biens du salut et d'enseignement des vérités de la foi. Dans l'immédiat, les clercs réformateurs devaient prouver que, malgré leur remise en cause du dogme et de la hiérarchie fondés par l'Église, le « mystère de leur ministère » restait intact⁹⁹. S'ils per-

⁹⁵ Alfred Schindler, « Die Anliegen... », *art. cit.*, p. 80. La justification écrite de Hofmann dans *Akten-sammlung Zürich*, n° 484, p. 199-204. Certains ont voulu voir dans ce projet une « troisième dispute de Zurich », mais son caractère fermé et la seule convocation des chanoines face aux réformateurs n'en faisaient pas une assemblée chrétienne comparable aux deux disputes de l'année 1523. Le rapport sur cette conférence dans *Akten-sammlung Zürich*, n° 483, p. 197-199.

⁹⁶ *Akten-sammlung Zürich*, n° 465, p. 191.

⁹⁷ Cf. Oskar Vasella, « Neues zur Biographie des Schulmeisters Jakob Salzmann in Chur, nebst 6 Briefen an Bruno und Bonifaz Amerbach (1511-19) », *Zeitschrift für Schweizerische Geschichte*, n° 10, vol. 4, 1930, p. 479-501.

⁹⁸ Oskar Vasella, *Abt Theodul Schlegel und seine Zeit (1515-1529). Kritische Studien über Religion und Politik in der Zeit der Reformation*, Fribourg, Universitätsverlag, 1954, p. 23-29.

⁹⁹ J'emprunte la notion à Pierre Bourdieu, « Le mystère du ministère : des volontés particulières à la volonté générale », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 140, 2001, p. 7-11. Elle me semble décrire parfaitement l'opération qui, par la prononciation des paroles de l'ordination, faisait le clerc et conférait à

daient cette autorité, il ne leur serait plus possible de convaincre les fidèles de suivre leurs préceptes, et encore moins de persuader les magistrats de les adopter.

Les positions qu'ils s'étaient assurées, avant de remettre en question le dogme, au sein de l'Église et dans les cercles dirigeants de leur cité, leur assuraient une certaine reconnaissance, mais il s'agissait là d'un capital symbolique bien fragile. Se réclamer d'un titre reçu de l'institution que l'on critiquait n'était pas sans poser un problème de crédibilité et, dans le sillage de Luther, les réformateurs helvétiques contestaient le principe d'une classe de professionnels du salut dont l'ordination aurait fait des élus, plus proches de Dieu que de simples laïcs. La prise de distance avec l'institution qui détenait jusque-là le monopole de la création du clerc menaçait de détruire le mystère de leur fonction, contenu dans la cérémonie de l'ordination, en rendant sans valeur leur intronisation en tant qu'intermédiaires entre Dieu et les fidèles. Rome, sans surprise, entreprit d'ailleurs très vite de retrancher de son sein ceux qui l'attaquaient. Comment, dans ce contexte, continuer à revendiquer le statut de clerc ? Comment prouver que les partisans de la nouvelle foi étaient les seuls véritables serviteurs de Dieu, alors que leurs adversaires n'étaient que la caricature du pasteur authentique produite par l'Église des hommes ?

Le soutien de l'autorité civique fut crucial à cet égard. Lorsque les magistrats rejetaient les demandes de l'institution ecclésiastique visant leur condamnation en tant qu'hérétiques et acceptaient de les entendre, comme l'avait fait le *Bundestag* grison en décembre 1525 pour Comander, les réformateurs remportaient un premier succès¹⁰⁰. Même si la nouvelle doctrine n'était pas immédiatement adoptée, cela signifiait que le magistrat considérait qu'ils soulevaient des questions légitimes au sujet de la *causa fidei*. L'autorité civique, en acceptant la dispute, les élevait au rang de partenaires de plein droit dans la gestion du sacré et, sans toutefois le dire explicitement, reconnaissait en eux des clercs dont la parole sur la religion restait légitime. Sans doute le statut de prédicateur de la plupart des réformateurs joua-t-il ici un rôle important : ceux qui prenaient la parole dans une dispute pour défendre une nouvelle interprétation de la foi chrétienne n'étaient pas des inconnus, mais les hommes qui, parfois durant de nombreuses années, avaient porté la parole de salut dans leur sermons et enseigné les bonnes

sa parole une autorité qui devait rester d'une certaine façon mystérieuse, car tributaire d'un charisme inaccessible aux laïcs.

¹⁰⁰ *Actes Ilanz*, fol. A iii^{vo}.

pratiques chrétiennes à la communauté. Avant qu'ils ne commencent à prêcher la Réforme, les magistrats les reconnaissaient déjà comme les bergers des fidèles, et l'important était donc pour les réformateurs de ne pas perdre cette reconnaissance lorsqu'ils décidaient de ne plus suivre le magistère de l'Église romaine.

Toutefois, la seule caution de l'autorité politique, théoriquement dépourvue de toute autorité à « faire un clerc », ne pouvait suffire. La dispute pallia ce défaut en fournissant aux réformateurs la scène sur laquelle opérer un travail de justification théologique destiné à établir le profil du clerc nouveau, celui qui, refusant les compromissions de l'institution, entreprenait de la réformer. La lutte pour le statut de clerc n'était en réalité pas séparable de la définition de l'Église elle-même. C'est pour cette raison que les réformateurs se mirent en scène comme les restaurateurs de l'Église primitive, et affichèrent comme unique dessein la correction des erreurs dans lesquelles la Curie romaine se serait fourvoyée au fil des siècles. Ils insistaient sur la distinction entre l'*ecclesia* idéale et invisible du Christ, à laquelle ils jugeaient appartenir et qui les introduisait bergers de leurs communautés, et l'institution romaine tombée dans l'erreur. Ainsi, lors de la dispute de janvier 1523, Zwingli affirma :

*« Aber es ist ein ander kilch, die wellen die Papisten nüt lassen gelten; dieselbige ist nüt anders, denn die zal aller recht Christglöbigen, in dem geist unnd willen gottes versamlet, welche ouch ein festen glouben und ein ungezwifelte hoffnung in got iren gesponß setzet. Dieselbig kilch regiert nit nach dem fleisch gewaltig uff erdrich, herscht ouch nitt uß irem eignen muotwillen, sunder hangt unnd blybt allein an dem wort unnd willen gottes, suocht nitt zytlich eer, groß land und lüt under sich ze trucken und den andren Christen ze herschen. Die kilch mag nit irren. Ursach: Sy thuot nüts uß irem muotwillen oder was sy guots bedunckt, ja suocht allein, was der geist gottes heißt, erfordert und gebüetet. Das ist die rechte kilch, ein unbefleckte brut Jesu Christi, durch den geist gottes regiert unnd erquickt. Aber die kilch, die von den Papisten wirt so hoch geworffen, irt so fast unnd so grob, das ouch die Heyden, Türcken und Tattern wol wissen. »*¹⁰¹

¹⁰¹ Z I, n° 18, p. 537 sq. : « Or, il existe une autre église, que les papistes ne veulent pas reconnaître, et cette église n'est rien moins que l'ensemble de tous les vrais croyants en Christ, réunis dans l'esprit et la volonté de Dieu et qui placent une foi solide et un espoir dénué de doute en Dieu, l'époux de leur âme. Cette église-là ne gouverne pas sur cette Terre selon la chair, elle n'exerce aucun pouvoir selon son bon plaisir, mais reste fidèle et s'en tient à la seule parole de Dieu et à Sa seule volonté. Elle ne cherche aucun honneur terrestre, ne veut pas tenir sous son joug de grands territoires et beaucoup de gens, et refuse de commander à d'autres chrétiens. Cette église-là ne peut tomber dans l'erreur, et en voici la raison : elle ne fait rien de son propre chef ou qui lui semblerait bon à elle seule, mais s'efforce uniquement de faire ce que dit, demande et ordonne l'Esprit de Dieu. Là est la vraie Église, l'épouse immaculée de Jésus Christ, gouvernée et vivifiée par l'Esprit de Dieu. En revanche, l'église tant célébrée par les papistes se trompe si fort et si grossièrement que même les païens, les Turcs et les Tatares le comprennent. »

Le nouveau clerc tirait sa légitimité de la remise en cause des structures traditionnelles de l'Église et de ses prérogatives au profit de la vision réformée d'une Église universelle invisible, fondée dans le Christ et incarnée par les communautés de fidèles suivant la Parole de Dieu. La disqualification de l'institution ecclésiale, accusée d'avoir trahi le message des Évangiles, permettait de remettre en cause son monopole de l'octroi et de la garantie des titres cléricaux et des pouvoirs qui y étaient associés, afin d'instaurer comme sanction de la qualité cléricale la capacité à transmettre fidèlement la Parole divine. Cette compétence se concrétisait dans le prêche prononcé par le clerc dans sa fonction de prophète rappelant aux hommes leurs devoirs envers Dieu, selon le mot de Zwingli¹⁰². Pour les réformateurs, l'affirmation de leur légitimité passa donc par la refondation complète du statut du clerc, celui-ci devant *in fine* subir un processus de *renovatio* semblable à celui de son Église et indissociable de ce dernier.

Il ne faut cependant pas chercher ici l'application d'un programme prédéfini, que Zwingli et ses partisans auraient soumis à la discussion en vue d'obtenir un plébiscite : les listes de thèses n'évoquent jamais explicitement les conditions à remplir pour prétendre être clerc, pas plus que les autorités organisatrices ne font état de cette question pourtant essentielle dans leurs considérants. Les thèses ne revendiquent pas non plus le statut d'enseignant de la vérité pour les prédicateurs, qui fixerait leur ministère comme un service aux fidèles mais aussi comme une charge qu'ils seraient les seuls à pouvoir assumer. Elles soulignent en revanche l'obligation de ne recourir qu'aux Écritures dans la recherche de la vérité et le refus d'un statut particulier des clercs au sein de la société, exigence qui se déclinait en déni des prérogatives et privilèges temporels et spirituels de l'Église. C'est sur ces préceptes que les réformateurs fondèrent leur interprétation du clerc au sein de la dispute, notamment lorsqu'ils rejetaient tout autre juge que l'Écriture – et déniaient donc à une classe particulière parmi les hommes le monopole de la manipulation du sacré :

*« Ich bin bereit, wo ir wölt, ouch – wie ich hüt mich erbotten hab – zuo Costentz, antwurt zuo geben, wo mir ein sicher geleit, wie üch hie, versprochen wirt und gehalten. Aber keinen richter will ich anders haben denn die götlich geschriff, wie die ist durch den geist gottes gerett unnd gesprochen, keinen mentschen, er syg, wer er well. »*¹⁰³

¹⁰² Cf. W. Peter Stephens, *Zwingli le théologien...*, op. cit., p. 321-346.

¹⁰³ Z I, n° 18, p. 557 : « Comme je l'ai dit aujourd'hui, je suis tout disposé à vous répondre où vous le jugerez bon, y compris à Constance, si m'est garanti un sauf-conduit comme celui qui vous a été donné

Pour affirmer leur prétention à être les seuls clercs véritables, les réformateurs insistèrent aussi sur leur dévouement et le peu d'intérêt personnel qu'ils trouvaient à investir toutes leurs forces dans la rénovation de l'Église. Leurs prises de paroles furent ainsi émaillées de *topoi* de modestie, destinés à souligner qu'ils considéraient leur action comme un service aux fidèles et à la communauté, et il faudrait mener une étude rigoureuse sur le langage de politesse développé dans les disputes en vue de servir l'argumentation et de parer les accusations de la partie adverse. Ainsi, presque chaque réformateur se dit alors disposé à reconsidérer ses positions théologiques si ses contradicteurs parvenaient à démontrer, preuves scripturaires à l'appui, qu'il s'était fourvoyé et qu'il contredisait la volonté de Dieu. Zwingli l'affirmait dès le mois d'avril 1522 dans les *Acta Tiguri*, et cette attitude semble lui avoir attiré la bienveillance du magistrat ; lors de la première dispute de Zurich, il répéta donc être prêt à corriger ses propos si ses adversaires lui prouvaient qu'ils étaient contraires aux Écritures¹⁰⁴.

En prenant la parole, les réformateurs se pliaient donc à leur devoir, ils acceptaient la charge que leur imposait Dieu et ne sollicitaient rien pour eux-mêmes. Ils ne manquèrent d'ailleurs pas de jouer, à l'occasion, leur désintéressement contre la supposée avidité des clercs ayant choisi de défendre l'Église romaine, qu'ils accusaient d'être avant tout attachés à leurs privilèges¹⁰⁵. Sans doute cette mise en scène du clerc comme un acteur avant tout désintéressé, dont le seul but était de restaurer la communauté du Salut, rencontra-t-elle un écho favorable parmi les gouvernants, car elle correspondait bien à l'*ethos* municipal fondé sur l'exercice du pouvoir comme un don de sa personne à la communauté. L'éthique du dévouement et du désintéressement, que les réformateurs avaient en fait tout intérêt à mettre en avant dans leur effort de *renovatio*, retournait contre l'Église romaine l'exigence de modestie théoriquement imposée aux clercs par la tonsure¹⁰⁶. Se dévouer au bien commun et s'investir pour le salut de tous, montrer

ici. Cependant, je ne veux reconnaître d'autre juge que l'Écriture sainte, telle qu'elle a été dite et prononcée par l'Esprit de Dieu, et je n'accepterai le jugement d'aucun homme, quel qu'il soit. »

¹⁰⁴ Z I, n° 18, p. 494-500 ; Sur l'épisode d'avril 1522, cf. Otto Scheib, *Die innerchristlichen Religionsgespräche im Abendland. Regionale Verbreitung, institutionelle Gestalt, theologische Themen, kirchenpolitische Funktion, mit besonderer Berücksichtigung des konfessionellen Zeitalters (1517-1689)*, vol. 1, Wiesbaden, Harrassowitz, 2009, p. 79. Les *Acta Tiguri* in *Epistola Huldrici Zuinglii ad Erasmum Fabricium de actis legationis ad Tigurinos missae diebus 7. 8. 9. aprilis 1522*, Z I, n° 9, p. 142-154, ici p. 147.

¹⁰⁵ On retrouve notamment ce reproche chez Sebastian Hofmeister, qui le formule de manière récurrente dans son récit de la dispute d'Ilanz : *Actes Ilanz*, fol. B iiiij^{ro}, C ii^{ro-v^o}.

¹⁰⁶ Je m'inspire ici des réflexions de Jon Elster, *Le désintéressement. Traité critique de l'homme économique*, Paris, Seuil, 2009.

que l'on attachait peu de prix à sa propre carrière et à la richesse terrestre était pour les réformateurs une autre manière de prouver qu'ils étaient les seuls en droit de se revendiquer du titre et de la qualité de clerc, parce qu'ils étaient les seuls à être prêts à tout sacrifier pour le service de Dieu.

Un autre problème se posait cependant aux réformateurs, les contraignant à redoubler d'efforts pour s'imposer comme les seuls clercs légitimes. Fallait-il conserver le monopole de la manipulation du discours véridictoire sur la foi alors que l'un des points centraux de leur doctrine était précisément le refus des intermédiaires entre Dieu et les hommes ? Comment fonder ce qui pouvait apparaître comme un accroc au principe fondateur de la dénonciation des revendications de l'Église à être seule en mesure de fournir aux fidèles le service dont ils avaient besoin pour accéder au Salut ? Car s'ils rejetaient toute différence ontologique entre le clerc et le laïc en invoquant le sacerdoce de tous les chrétiens, les réformateurs n'entendaient au fond pas abandonner au simple fidèle la compétence d'interpréter le texte sacré et de tracer les lignes directrices de la foi nouvelle.

La volonté d'exclure les profanes de la production de la vérité qui animera toujours les réformateurs se lit par exemple dans leurs réactions face aux femmes prédicatrices et publicistes. Ainsi, la Genevoise Marie Dentièrre, qui avait publié des textes prenant fait et cause pour la nouvelle foi, fut discréditée par des clercs peu enclins à laisser des femmes laïques empiéter sur leur domaine : Farel, notamment, se plaignit à Calvin de l'influence néfaste qu'elle aurait eu sur son époux, le réformateur Antoine Froment¹⁰⁷. À Strasbourg, Catherine Zell, épouse du prédicateur Matthias Zell et proche de Bucer et Capito, parvint à conserver une certaine liberté de parole, mais s'attira bientôt l'hostilité des réformateurs strasbourgeois de la seconde génération¹⁰⁸. Mais les femmes, dont la prétention à parler de théologie suscitait la défiance en raison même de leur sexe, n'étaient les seules visées par le travail d'exclusion des profanes, qui touchait en fait tous ceux qui ne pouvaient apporter les preuves de leur maîtrise des questions théologiques et ecclésiologiques. La volonté de retrancher les laïcs des espaces de production de la vérité devait en effet se confirmer tout au long de l'histoire de la controverse, comme le montre encore, en 1608, la réaction du père Coton face à l'intervention

¹⁰⁷ Lettre du 6 février 1540 : *Correspondance des Réformateurs dans les pays de langue française*, éd. par Aimé-Louis Herminjard, Genève, Georg, 1878, vol. 5, n° 785 ; Anne-Marie Heitz, « Strasbourg et les femmes publicistes au XVI^e siècle », *Revue d'Alsace*, n° 134, p. 169-192.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 192.

d'un gentilhomme lors de la dispute de Fontainebleau : sèchement, le prédicateur du roi signifia à l'intervenant que sa qualité de jurisconsulte lui interdisait de prendre la parole sur une affaire relevant du jugement des théologiens¹⁰⁹. Montrer que la dispute théologique était une affaire de professionnels est aussi le propos d'une gravure tardive de 1650 mettant en scène une dispute idéale tenue dans la nef du *Fraumünster* de Zurich (fig. 10) : dans son œuvre, Hans Schwyzer met en scène tous les réformateurs qui ont participé aux « disputes et dialogues » ayant permis de faire avancer la cause de la Réforme : Luther, Zwingli, Calvin, Oecolampad, mais aussi Théodore de Bèze, Heinrich Bullinger, Philipp Melancton et bien d'autres font face à cinq représentants de l'Église incarnant chacun un aspect de l'institution : un cardinal, un pape, un docteur, etc. Nul laïc, et *a fortiori*, nulle femme, dans cette représentation qui évacue même du tableau ceux qui avaient rendu possible les disputes célébrées ici : les représentants du magistrat. En 1650 encore, la bonne dispute restait donc celle qui opposait les seuls clercs, non au sens de membres de l'Église ayant reçu l'ordination, mais de professionnels de la foi, dont la parole était rendue légitime par leurs titres et leur expérience.

Parmi les aptitudes exigées des disputants, les compétences en exégèse biblique acquises au cours de l'apprentissage des langues anciennes et de l'étude du texte des Écritures, auxquels s'étaient presque tous adonnés les réformateurs, revêtirent rapidement une importance particulière. Elles leur permirent de s'acquitter des droits d'entrée dans la nouvelle cléricature qu'ils avaient eux-mêmes inventée. Ce n'était désormais plus l'appartenance à l'Église-institution qui faisait le clerc, mais son aptitude à lire et interpréter les Écritures selon la volonté de Dieu, puis à transmettre la Parole divine aux fidèles par la prédication, dont la centralité devait fonder une *cura animarum* restaurée¹¹⁰. Grâce au soutien des magistrats, le principe *sola scriptura* en règle de preuve,

¹⁰⁹ Cf. Pourparlé entre le R. P. Coton, prédicateur du Roy, de la Compagnie de Jésus, et le S. Gigord, ministre de la religion prétendue réformée [...], Lyon, Pierre Rigaud, 1608, cité in Olivier Christin, *Confesser sa foi. Conflits confessionnels et identités religieuses dans l'Europe moderne*, Seyssel, Champ Vallon, 2009, p. 38.

¹¹⁰ Le rôle du prédicateur fut théorisé par Zwingli à plusieurs reprises, et prit sa forme définitive dans *Der Hirt*, mars 1524, Z I, n° 30, p. 5-68 et *Von dem Predigtamt*, juin 1525, Z IV, n° 61, p. 382-433. Sur l'importance de la prédication dans l'*ethos* des réformateurs, cf. John M. Frymire, *The Primacy of the Postils. Catholics, Protestants, and the dissemination of ideas in Early Modern Germany*, Leyde, E. J. Brill, 2010 ; Olivier Millet, « La Réforme protestante et la rhétorique (1520-1550) », in Marc Fumaroli (dir.), *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne (1450-1950)*, Paris, PUF, 1999, p. 259-263 ; Bernd Moeller et Karl Stackmann, *Städtische Predigt in der Frühzeit der Reformation. Eine Untersuchung deutscher Flugschriften der Jahre 1522 bis 1529*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1996 ; Bernd Moeller, « Was wurde in der Frühzeit der Reformation in den deutschen Städten gepredigt », *Archiv für Reformationsgeschichte*, n° 75, 1984, p. 176-194.

seules les Écritures – et non plus la Tradition et l’enseignement de l’Église – faisaient autorité durant les débats. Participer à la dispute supposait donc une bonne connaissance du texte biblique et de ses variantes : l’adversaire qui n’était pas en mesure de justifier, par des citations précises, son opposition aux préceptes défendus par un orateur réformé se voyait d’emblée disqualifié. En faisant la démonstration de leur savoir-faire en matière d’exégèse, les réformateurs prouvaient dans les disputes qu’ils étaient en droit de revendiquer le monopole du discours véridictoire. En obtenant que les conditions de production de la vérité qu’ils avaient spécifiées fussent imposées dans la dispute, ils savaient que la décision se prendrait sur les critères qu’ils avaient eux-mêmes définis, mais aussi qu’il leur serait plus facile de prouver qu’eux seuls remplissaient ces critères.

Un exemple tardif montre quels pièges pouvaient receler l’interprétation de la Bible pour celui qui n’en maîtrisait pas la complexité. À Lausanne, où le parti catholique n’était représenté que par quelques orateurs locaux, le médecin Claude Blancherose n’hésita pas à prendre la parole afin de défendre l’ancienne foi¹¹¹. Blancherose jugea-t-il qu’en tant que médecin des corps, il pouvait aussi parler au sujet de la médecine des âmes ? Toujours est-il qu’il n’avait jamais étudié la théologie et restait, aux yeux de ses contradicteurs, un laïc, et surtout un profane. Aussi sincère que fussent ses convictions religieuses et le sentiment du devoir qui l’amena à prendre position, à ne pas rester silencieux face à ce qu’il dut éprouver comme un danger imminent pour le bien commun, il ne maîtrisait ni les codes, ni le savoir nécessaires pour disputer face à Guillaume Farel, Pierre Viret et Pierre Caroli, qui maîtrisaient l’exégèse biblique humaniste et avaient derrière eux des années de réflexion sur les questions théologiques¹¹². De fait, son argumentation quelque peu confuse ne fit que desservir la cause catholique, les orateurs réformés ayant beau jeu de pointer les contradictions et les er-

¹¹¹ *Actes Lausanne*, p. 62-83. Aucun théologien de renom ne s’était déplacé à Lausanne pour soutenir le camp de l’ancienne foi : Éric Junod, « De la conquête du Pays de Vaud à la Dispute de Lausanne », in *Id.* (dir.), *La Dispute de Lausanne (1536). La théologie réformée après Zwingli et avant Calvin*, Lausanne, Bibliothèque historique vaudoise, 1988, p. 20. Sur les interventions de Blancherose à Lausanne : Irena Backus « Médecine et théologie. L’argumentation de Claude Blancherose à la Dispute de Lausanne », in Éric Junod (dir.), *La Dispute de Lausanne... op. cit.*, p. 178-188.

¹¹² Sur Guillaume Farel, cf. Pierre Barthel et al. (dir.), *Actes du Colloque Guillaume Farel, Neuchâtel 29 septembre-1^{er} octobre 1980*, Genève, Revue de Théologie et de Philosophie, 1983, 2 vol. ; Gustave Borel-Girard (dir.), *Guillaume Farel (1489-1565). Biographie nouvelle*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1930. Sur Pierre Viret, Karine Crousaz et Daniela Solfaroli Camillocci (dir.), *Pierre Viret et la diffusion de la Réforme. Pensée, action, contextes religieux*, Lausanne, Antipodes, 2014 ; sur Caroli, cf. *supra*, p. 265, note 57.

reurs qui émaillaient son discours, à l'image de Caroli lorsque Blancherose se référa au livre d'Esdras pour prouver l'existence de lois non retranscrites dans la Bible :

*« Le vieux testament est en hebrieu, comme le nouveau est escript en grec, en droict langage. Le pourriez-vous monstrier en hebrieu ? Il ne fault que vous trouvez si estrange si je rejecte de telz livres. Si bien entendez, il y a des livres canoniques qui sont de plaine auctorité pour prouver et pour enseigner. Il en y a donques qui sont apocriphes, desquels on peult user pour exhorter, et non pour prouver. Car ilz ne font point foy. »*¹¹³

Et Caroli de démontrer que le livre d'Esdras avait précisément été écarté du canon en raison de sa nature apocryphe. Le docteur de la Sorbonne signifiait donc à Blancherose que parler des affaires de la foi n'était pas l'apanage de tout le monde, et reprochait au fond au médecin ce qui allait pousser le père Coton à sommer un gentilhomme de la cour de se taire : il n'était pas théologien, ou du moins, il n'était pas suffisamment formé aux questions théologiques pour prétendre prendre la parole au sujet de la *causa fidei*. Là encore, il s'agissait pour les réformateurs de se mettre en scène comme les nouveaux clercs qui, en plus d'avoir compris quelle forme devait prendre l'Église pour être en accord avec la volonté de Dieu, maîtrisaient aussi des savoir-faire précis. Lire la parole de Dieu et dire le vrai au sujet de la foi supposaient donc certaines compétences et, si chacun pouvait en théorie accéder au Salut sans autre intermédiaire que le Christ, comme le voulait la règle du sacerdoce de tous les chrétiens, cela ne signifiait pas que tout homme avait les outils pour en définir les conditions.

Sans doute faut-il voir dans ce souci de ne pas laisser aux profanes le loisir de se mêler de théologie l'une des raisons qui poussèrent très vite réformateurs comme magistrats à renoncer à l'idée de rendre la dispute entièrement publique ou d'en faire une cérémonie à laquelle auraient pu assister tous les habitants d'une région. La dispute d'Ilanz fit exception, puisque l'on sait, grâce au rapport de Hofmeister, que les paysans grisons purent assister à la rencontre et que certains prirent même la parole, interpellant les clercs sur les problèmes qu'ils rencontraient en raison de tracasseries que leur faisaient subir les autorités ecclésiastiques à propos d'un mariage, ou pour exiger qu'un clerc catholique parle en allemand plutôt qu'en latin, afin que tout le monde pourrait

¹¹³ *Actes Lausanne*, p. 74.

suivre son propos¹¹⁴. Il fut également décidé, semble-t-il, que tout citoyen puisse assister à la dispute prévue à Appenzell en 1524 : on se trouvait là, comme à Ilanz, dans une république communale, où la participation aux décisions communes de tout homme en âge de porter les armes était constitutive du système politique¹¹⁵. Mais de manière générale, le problème, pour les organisateurs, était d'éviter que des agents non autorisés ne parasitent les débats par des prises de paroles intempestives. D'ailleurs, même à Ilanz, le vicaire Speiser avait demandé que la dispute ne soit pas accessible aux laïcs, ce qu'il faut moins comprendre comme une tentative de saboter la conférence que comme une manière de s'assurer qu'elle se déroulât au moins entre gens du métier, puisqu'il n'était pas possible d'obtenir son annulation¹¹⁶. La règle de non-participation des laïcs aux débats semble s'être imposée dans la plupart des cas. Thomas Fuchs constate ainsi la rapide disparition du *gemeiner Mann* de la scène de la dispute, alors que c'est grâce à la pression de ce groupe social que la Réforme connut certains de ses plus grands succès¹¹⁷.

La dispute fit donc office d'épreuve, permettant d'expérimenter une nouvelle façon de se penser en clerc et faisant exister publiquement les réformateurs comme représentants d'une vision transformée de l'Église. En fait, tout se passe comme si la dispute avait permis aux réformateurs de mettre en pratique leur représentation du clerc idéal, de constituer, par l'action dans une situation concrète, une nouvelle forme de cléricature qui ne se réclamait plus de l'appartenance à une institution terrestre, mais tirait sa qualité d'une sanction directement issue de la puissance divine. Elle leur permit de se distinguer de ceux qu'ils accusaient de trahir leurs devoirs en se cachant derrière leur obéissance à une Église qui avait vidé le titre de clerc de son sens et fait des serviteurs de Dieu les serviteurs de Rome. Ainsi, les réformateurs rejetaient d'une part sans équivoque la conception ontologique d'un clergé séparé du reste de la société et seul en mesure de donner accès au salut à des fidèles considérés comme mineurs et incapables d'un accès direct à Dieu ; d'autre part, ils conservaient le monopole de la gestion du salut, mais sous la forme spécifique de l'idéal réformé du pasteur. Au sein de

¹¹⁴ Il n'est pas exclu, comme le souligne Camenisch, que les laïcs aient été nombreux à assister à cette rencontre : Emil Camenisch, « Mitarbeit der Laien bei der Durchführung der Bündner Reformation », *Zwingliana*, n° 7, vol. 7, 1942, p. 431-436 et vol. 9, 1943, p. 547-559, ici p. 436.

¹¹⁵ Bernd Moeller, *Zwinglis Disputationen...*, op. cit., p. 74.

¹¹⁶ *Actes Ilanz*, fol. B i^{ro}.

¹¹⁷ Thomas Fuchs, *Konfession und Gespräch. Typologie und Funktion der Religionsgespräche in der Reformationszeit*, Cologne, Böhlau, 1995, p. 497 sq.

l'assemblée réunie, devant leurs pairs et sous le regard du magistrat, les réformateurs gagnaient une légitimité nouvelle : ils cessaient d'être des agents plus ou moins isolés, aux leviers d'influence limités et dont la prédication restait la seule arme, et devenaient les porteurs d'une parole de vérité sur la foi. La reconnaissance obtenue au sein de la dispute les transformait en hommes d'Église dont la parole faisait autorité et avec qui les pouvoirs civiques travailleraient désormais pour transformer la cité terrestre en cité de Dieu.

4. Présidents et notaires : des professionnels méconnus

Penser la dispute comme une affaire de professionnels invite à revenir sur le rôle de deux instances souvent négligées dans l'historiographie des conférences, et pourtant essentielles à leur bon déroulement. En effet, l'exercice de la présidence et la rédaction des minutes de la dispute n'étaient efficaces que si ces tâches étaient assumées par des agents qui pouvaient eux aussi revendiquer un statut de « professionnels », ou plus précisément, l'autorité à faire ce qu'ils étaient venus faire au sein de la rencontre.

Si elle prit des formes très diverses selon les cas, la présidence constituait, sinon le cœur, du moins un des éléments centraux de la dispute, puisque c'est le bureau qui assurait la bonne marche des débats et assurait la liaison entre l'autorité civique organisatrice et les orateurs, qu'ils fussent ou non réformés. On ne peut donc que s'étonner du peu de cas fait jusqu'ici de cette institution dans l'institution, d'autant que les documents révèlent, certes le plus souvent « en creux », les enjeux et les tensions liées à la mise en place de ces présidences d'un type aussi inédit que les débats qu'elles étaient appelées à arbitrer. Qui, en effet, avait l'autorité et, surtout, la légitimité nécessaire pour arbitrer la controverse entre adversaires et partisans de la nouvelle foi ? Une question rendue d'autant plus ardue que l'un des deux camps n'acceptait la dispute qu'avec une réticence marquée, lorsqu'elle ne la refusait pas complètement, et ne se montrait guère enclin à reconnaître des résultats proclamés sous l'égide du magistrat temporel.

La composition du bureau relevait du magistrat et des réformateurs, même s'il est souvent difficile de préciser le rôle exact des différents protagonistes dans le processus de sélection de ses membres. Les présidents de séance pouvaient être des clercs ou des laïcs, mais tous avaient été choisis en raison de trajectoires sociales qui donnaient à leur parole une certaine autorité, le plus souvent reconnue dans d'autres contextes que

celui de la controverse. La présidence de la première dispute de Zurich fut assurée par le bourgmestre Markus Röist¹¹⁸. C'est donc le plus haut magistrat de la cité qui eut la charge de diriger les débats de cette première rencontre, un signal clair du contrôle que les conseils entendaient exercer sur l'opération – selon Heiko Oberman, Zwingli en aurait d'ailleurs été surpris, ayant prévu d'assurer lui-même cette présidence, comme cela eût été le cas dans une *disputatio* universitaire classique¹¹⁹. Mais Zwingli avait en fait tout à gagner à ce que la présidence fût assurée par le magistrat, puisqu'il n'était pas sans savoir que ce dernier lui était plutôt favorable et qu'il ne risquait guère d'être condamné pour ses propos¹²⁰. La présence, au sein du bureau, de membres du magistrat local était un acte hautement symbolique, puisque le représentant du magistrat prenait ici, du moins en partie, la place réservée aux dignitaires de l'Église dans les conciles et au professeur de théologie dans la *disputatio* académique.

La forme retenue à Zurich en janvier 1523 présentait un inconvénient qui n'échappa pas aux organisateurs des rencontres suivantes : que la présidence fût assurée par un haut magistrat à l'exclusion de théologiens montrait certes que le pouvoir était devenu l'arbitre des conflits religieux, mais pouvait soulever un doute quant à la qualité de la décision. Les membres laïcs ne maîtrisaient le plus souvent pas toute la complexité des questions théologiques en jeu et pouvaient craindre d'être trompés par les orateurs – ce reproche est explicite dans la réponse de Johannes Eck à la dispute de Berne, publiée en juillet 1528. Il y fait un véritable procès en incompétence au conseil de ville, jugeant que ce dernier n'avait non seulement aucun droit à convoquer une dispute, mais qu'en outre il ne saisissait pas les implications proprement théologiques de sa décision¹²¹.

Dès la deuxième dispute de Zurich, en octobre 1523, la composition du bureau avait nettement évolué. La présidence était désormais assurée par des clercs diplômés en théologie et par un humaniste et homme politique venu de Saint-Gall, tous ayant suivi

¹¹⁸ Z I, n° 18, p. 483. Cf. aussi Bernd Moeller, *Zwinglys Disputationen...*, op. cit., p. 18 sqq.

¹¹⁹ Heiko A. Oberman, *Die Reformation...*, op. cit., p. 244 sq. ; selon Otto Scheib, que je suis sur ce point, Zwingli était d'emblée d'accord avec le principe d'une dispute organisée comme une séance du conseil convoquée en raison des calomnies dont le réformateur se disait victime, et dont il n'aurait donc pas la présidence : Otto Scheib, *Die innerchristlichen Religionsgespräche...*, op. cit., p. 81.

¹²⁰ Dans son discours d'ouverture, le magistrat, par la voix du bourgmestre Röist, affirme explicitement avoir consenti à la dispute pour permettre à Zwingli de répondre aux calomnies formulées par ses adversaires : Z I, n° 18, p. 483 sq.

¹²¹ Johannes Eck, *Verlegung der Disputation zu Bern, mit grund götlicher geschrift durch MM... An die christenliche ordt der Eydgenosschaft. Ain tafel newer ketzerischen artickeln, so durch die Disputanten...*, [Augsbourg, Weissenhorn], 1528, p. X-XIX.

une formation académique¹²². Sebastian Hofmeister, docteur en théologie depuis 1520¹²³ ; Christoph Schappeler, prédicateur à l'église Saint-Martin de Memmingen depuis sa nomination en 1513 au bénéfice fondé par la famille Vöhl, déjà connu pour ses positions en faveur des idées nouvelles, et qui allait transposer le modèle de la dispute zwinglienne dans sa ville moins de deux ans plus tard¹²⁴ ; Joachim Vadian, docteur en médecine et ancien recteur de l'université de Vienne, membre du conseil de Saint-Gall et auteur de nombreux écrits humanistes¹²⁵. Ces trois hommes étaient moins des notables – seul Vadian avait occupé une haute charge académique et pouvait se prévaloir de sa qualité de conseiller de la ville de Saint-Gall – que des savants, dont les titres de docteur ès théologie et médecine étaient les garants de leur sérieux et de leur compétence à présider de manière juste un débat concernant la « médecine de l'âme ». Le prestige de leurs titres rejaillissait sur toute la rencontre et prouvait qu'il ne s'agissait pas d'une discussion improvisée entre amateurs, mais d'un échange savant présidé par des agents compétents. L'attribution aux savants d'importantes responsabilités au sein du bureau envoyait enfin un signe de reconnaissance aux clercs humanistes ou favorables à la Réforme.

Toutefois, le magistrat n'entendait pas abandonner le contrôle du bureau, comme le montre le rôle que joua encore le bourgmestre Roïst lors de la dispute d'octobre. Ouvrant la conférence par une allocution, nommant les présidents, prononçant le discours de clôture, Roïst pourrait presque être compté comme le quatrième président de la conférence¹²⁶. La présidence des disputes oscillait ainsi de façon permanente entre indépendance et contrôle par le magistrat, ce qui s'explique par le fait que le véritable

¹²² Bernd Moeller, *Zwingli Disputationen...*, op. cit., p. 22.

¹²³ Cf. *supra*, p. 263, note 45.

¹²⁴ Cf. à son sujet Peter Blickle, « Schappeler, Christoph », *NDB* 22, 2005, p. 563 sq. En 1528, Schappeler assista comme représentant de Memmingen à la dispute de Berne, mais ne prit semble-t-il pas la parole. Il subsiste un doute quant à son titre de docteur en théologie. Dans sa chronique, Johannes Kessler, qui le connaissait personnellement, lui attribue toutefois ce titre : Johannes Kessler, *Sabbata*, éd. par Emil Egli et Rudolf Schoch, Saint-Gall, Fehr'sche Buchhandlung, 1902, p. 36. Cf. aussi Martin Brecht, « Der theologische Hintergrund der Zwölf Artikel der Bauernschaft in Schwaben von 1525 : Christoph Schappelers und Sebastian Lotzers Beitrag zum Bauernkrieg », *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, n° 85, 1974, p. 174-208.

¹²⁵ Joachim von Watt, dit Vadian, qui présidera aussi la dispute de Berne (cf. *infra*, p. 290). Sur l'évolution réformatrice de Vadian, cf. Conradin Bonorand, *Vadians Weg vom Humanismus zur Reformation und seine Vorträge über die Apostelgeschichte (1523)*, Saint-Gall, Fehr, 1962 ; Christian Sieber « Vadian, Joachim », *DHS* 12, p. 854 sq.

¹²⁶ *Z* II, n° 28, p. 676 sqq. et 801 sq.

pouvoir de mettre fin aux débats ou de les prolonger resta aux mains du magistrat tout au long de l'histoire des disputes des années 1520-1530.

Les délégués grisons réunis à Coire ne s'embarassèrent pas de nommer des spécialistes pour présider la rencontre dont ils venaient d'arrêter le principe, mais chargèrent six d'entre eux – deux délégués pour chacune des trois ligues – de présider aux échanges qui auraient lieu à Ilanz entre les réformés menés par Comander et leurs adversaires envoyés par l'évêché¹²⁷. Malheureusement, il reste difficile, voire impossible, de connaître l'identité des six hommes chargés de la présidence ; Martin Bundi affirme que l'un d'entre eux fut probablement le juge de Disentis Durig Berchter¹²⁸. Trois autres personnages officiels sont mentionnés dans le rapport de Hofmeister : l'un d'eux était le banneret d'Ilanz Vincenz Barbla, qui participait sans doute à la conférence en tant que représentant du conseil de ville. Faut-il le compter au nombre des présidents ? Rien ne permet de l'affirmer, et le rapport de Hofmeister ne le désigne pas comme tel¹²⁹. Enfin, deux *Stadtvögte* de Coire accompagnaient Comander avec pour mission de l'assister, mais leur identité reste inconnue, et ils ne semblent pas avoir été membres du bureau¹³⁰.

Dans son récit, Hofmeister rapporte comment l'un des députés, qu'il ne nomme cependant pas, ouvrit la séance et rappela les raisons de la dispute : cet acte montrait que la conférence était placée sous l'autorité du pouvoir temporel¹³¹. Emil Camenisch reproche aux députés présents à Ilanz d'avoir fait preuve d'une passivité dommageable, ne prenant aucune initiative pour diriger les discussions et n'intervenant qu'en fin de rencontre pour mettre fin à un débat qui semblait s'enliser¹³². Peut-être cet auteur, qui ne fait guère mystère de ses convictions protestantes, regrettait-il que la présidence ne se fût pas davantage investie en faveur des réformateurs grisons¹³³. Seule certitude, les présidents refusèrent le 9 janvier de prolonger les débats comme le demandait Comander, qui ne cacha pas sa déception devant cet arrêt selon lui prématuré des dis-

¹²⁷ *Actes Ilanz*, fol. B i^{ro}.

¹²⁸ Martin Bundi, *Gewissensfreiheit und Inquisition im rätschen Alpenraum. Demokratischer Staat und Gewissensfreiheit von der Proklamation der « Religionsfreiheit » zu den Glaubens- und Hexenverfolgungen im Freistaat der Drei Bünde (16. Jhdt.)*, Berne, Haupt, 2003, p. 39.

¹²⁹ *Actes Ilanz*, fol. C i^{vo} ; Bernd Moeller, *Zwinglis Disputationen...*, *op. cit.*, p. 102.

¹³⁰ *Actes Ilanz*, fol. B iii^{vo}.

¹³¹ *Actes Ilanz*, fol. B iii^{ro}.

¹³² Emil Camenisch, « Mitarbeit der Laien... », *art. cit.*, p. 433.

¹³³ Un manque d'objectivité déjà signalé par Bernd Moeller, *Zwinglis Disputationen...*, *op. cit.*, p. 101, note 547.

cussions¹³⁴. En prenant cette décision, les députés grisons ne faisaient cependant que remplir le mandat que leur avait confié le *Bundestag*, et mettaient fin à une conférence qui avait, selon eux, amené la preuve que les positions de Comander étaient conformes aux Écritures et dont la prolongation ne pouvait être que stérile au vu de l'incapacité des adversaires à se mettre d'accord.

La composition du bureau de la dispute de Berne suivit des schémas plus élaborés. On y retrouve comme premier président Joachim Vadian, dont le prestige s'était considérablement accru depuis la deuxième dispute de Zurich en raison de son rôle dans la réformation de sa ville et de sa position de bourgmestre de Saint-Gall, charge qu'il occupait depuis 1526¹³⁵. C'était alors un homme influent, reconnu tant comme homme politique que dans ses activités de réformateur. Il fut secondé par Niklaus Briefer, doyen de Saint-Pierre de Bâle, par Konrad Schilling, abbé des prémontrés de Gottstatt, et par Konrad Schmid, le commandeur de Küsnacht¹³⁶. Le prévôt Ludwig Bär de Bâle, qui avait présidé la dispute de Baden où il s'était distingué par son impartialité, fut approché par le magistrat, mais n'est pas mentionné parmi les présidents lors de l'ouverture de la dispute¹³⁷. Berne fit donc transparaître dans la composition de la présidence son souci de faire de la dispute un événement dépassant les frontières de son territoire et s'efforça de gagner la caution d'agents reconnus venus de différentes parties de la Confédération. Ici, contrairement à ce qui s'était passé à Zurich, Ilanz et Lausanne, aucun représentant du magistrat bernois n'intervint directement. Joachim Vadian ouvrit la dispute le 7 janvier¹³⁸ ; les discours de clôture furent prononcés, dans cet ordre, par Berchtold Haller, Ulrich Zwingli et le bourgmestre de Saint-Gall¹³⁹. Cela ne signifie cependant pas que le conseil n'eut aucune influence sur le déroulement de la conférence : le magistrat faisait transmettre ses instructions par la présidence, comme lorsqu'il fit voter une première fois les participants le 13 janvier¹⁴⁰. En outre, il fut représenté en permanence par Niklaus Manuel, alors membre du petit conseil, qui fit office de héraut au cours de la

¹³⁴ *Actes Ilanz*, fol. D iii^{vo}-D iiii^{ro}.

¹³⁵ *Aktensammlung Bern*, n° 1405, p. 540.

¹³⁶ *Aktensammlung Bern*, n° 1457, p. 585 ; *Actes Berne*, fol. [1] (pagination ultérieure) de l'exemplaire Zwingli 210 de la Zentralbibliothek Zürich.

¹³⁷ *Aktensammlung Bern*, n° 1402, p. 537 et n° 1417, p. 549.

¹³⁸ *Actes Berne*, fol. I^{ro-vo}.

¹³⁹ *Actes Berne*, fol. CCLXVI^{ro}-CCLXXI^{vo}.

¹⁴⁰ *Actes Berne*, fol. XCII^{vo} sqq.

conférence¹⁴¹. Humaniste et peintre, auteur de plusieurs pièces de théâtre très critiques envers l'Église jouées à l'occasion du carnaval, ainsi que de la célèbre *Danse macabre* de Berne, Manuel fut d'ailleurs un infatigable propagateur des thèses réformées jusqu'à sa mort en 1530¹⁴².

À Lausanne, la présidence fut entièrement contrôlée par Berne, véritable instigatrice de la rencontre ; le premier président n'était autre que le *Stadtschreiber* Peter Cyro¹⁴³ – que les actes mentionnent sous le nom de Pierre Giron. Fin diplomate nommé secrétaire de la ville en 1525, il fut plus tard au cœur de la politique vaudoise de Berne¹⁴⁴. Il fut secondé par Niklaus von Wattenwyl, ancien prieur du chapitre Saint-Vincent de Berne et désormais membre du conseil des 200¹⁴⁵. Les deux autres présidents, Pierre Fabri, chanoine de Notre-Dame, et Girard Grand, docteur en droit et conseiller, choisis parmi les notables de la ville de Lausanne, représentaient le parti catholique¹⁴⁶. Mais cet équilibre religieux au sein du bureau était un leurre. Afin d'assurer le succès de son projet, Berne avait envoyé en ambassade des représentants influents : Jost von Diesbach, Hans Schleiff, Georg Hubelmann, Sebastian Nägeli¹⁴⁷ et surtout l'ancien avoyer Hans Jakob von Wattenwyl, qui apparut bien vite comme le véritable chef d'orchestre de la conférence : en effet, c'est lui qui en prononça les discours d'ouverture et de clôture¹⁴⁸ et c'est aussi « en sa main » et « au nom des seigneurs de Berne » que les présidents firent serment d'entendre équitablement les deux parties, d'apaiser d'éventuelles querelles et de veiller au respect du *sola scriptura* dans la dé-

¹⁴¹ *Aktensammlung Bern*, n° 1457, p. 585.

¹⁴² Sur ce personnage hors normes de l'histoire bernoise, cf. Lucas Marco Gisi, « Niklaus Manuel und der Berner Bildersturm », in Peter Blickle, André Holenstein *et al.* (dir.), *Macht und Ohnmacht der Bilder. Reformatorischer Bildersturm im Kontext der europäischen Geschichte*, Munich, Oldenbourg, 2002, p. 143-163 ; Jean-Paul Tardent, *Niklaus Manuel als Staatsmann*, Berne, Archiv des Historischen Vereins des Kantons Bern, 1967.

¹⁴³ *Actes Lausanne*, p. 13.

¹⁴⁴ Après des études de droit à Pavie et à Paris, Peter Cyro (aussi appelé Pierre Giron ou Girod) effectua des missions diplomatiques auprès du Saint-Siège, puis devint greffier du tribunal de Fribourg en 1522. En 1525, il fut nommé secrétaire de la ville de Berne, charge qu'il assumait jusqu'en 1561. Adeptes de la nouvelle foi, il fit aboutir l'Édit de Réformation du Pays de Vaud : Samuel Lutz, « Cyro, Peter », *DHS* 3, p. 706 sqq. ; Mathias Sulser, *Der Stadtschreiber Peter Cyro und die Bernische Kanzlei zur Zeit der Reformation*, Berne et Vienne, C. Fromme, 1922.

¹⁴⁵ Guy. P. Marchal, « St. Vinzenz in Bern », *HS* II, 2, p. 159-160.

¹⁴⁶ *Actes Lausanne*, p. 13.

¹⁴⁷ *Ibid.*

¹⁴⁸ *Actes Lausanne*, p. 13-15 et 424.

monstration des thèses¹⁴⁹. Dans le cas de Lausanne, le rôle éminemment politique que pouvait jouer la composition du bureau est donc particulièrement bien visible : Berne avait pris soin de confier cette charge à certains de ses plus hauts magistrats, tout en veillant à permettre une représentation de la partie adverse afin de souligner l'impartialité de la conférence. Mais au vu des réactions des adversaires de la nouvelle foi, personne ne fut dupe de cette manœuvre.

La composition du bureau répondait donc à deux exigences qui, après quelques hésitations, s'imposèrent rapidement aux organisateurs de disputes. Il fallait, dans un premier temps, garantir que la présidence tirerait son autorité de la qualité de ses membres. Comme elle n'était pas plus reconnue que la dispute elle-même par les autorités ecclésiastiques et que sa nomination par le magistrat ne pouvait que susciter des soupçons de partialité, confier la charge à des théologiens, des juristes ou encore des magistrats venus d'autres cités permettait de mettre en avance les compétences des présidents et leur expérience dans le règlement de questions politiques, juridiques et théologiques plutôt que leur fidélité au magistrat en place ou leurs convictions religieuses. Comme pour les orateurs actifs dans la défense ou la réfutation des thèses, les critères de reconnaissance se déplaçaient donc vers des formes de capital qui n'étaient plus directement tributaires de la conformité avec la position de l'Église romaine. Les titres académiques, notamment, devinrent le signe qui faisait le président : la proportion de docteurs est ainsi bien plus grande au sein des bureaux que parmi l'ensemble des participants à la dispute, les présidents ayant bien souvent obtenu le titre que seule une minorité de réformateurs avait décroché. Docteurs en théologie, comme Sebastian Hofmeister et Christoph Schappeler en octobre 1523 à Zurich, docteurs en droit comme les présidents de la dispute de Kaufbeuren Sebastian Fuchsmeister et Ivo Strigel¹⁵⁰, ces hommes jouissaient alors d'une autorité qui en faisait les agents tout désignés pour arbitrer un débat aussi difficile que celui d'où émergerait, espérait-on, la vérité religieuse. L'on fit même appel à des médecins, comme par exemple à Memmingen, où le docteur Ulrich Wolfhart présida la dispute qui entraîna le passage de la cité à la Réforme fin janvier 1525¹⁵¹. Et Joachim Vadian, à qui Berne avait certes confié la présidence en premier lieu parce qu'il était bourgmestre de Saint-Gall, était lui aussi titulaire d'un

¹⁴⁹ *Actes Lausanne*, p. 15.

¹⁵⁰ *Actes MK*, p. 48.

¹⁵¹ *Actes MK*, p. 37.

doctorat en médecine. Les documents ne sont cependant pas assez explicites pour affirmer avec certitude que l'appel aux médecins résultait d'un rapprochement entre médecine des corps et médecine de l'âme, même si une telle pensée a pu effleurer les organisateurs.

Dans un deuxième temps, il fallait protéger l'indépendance de la présidence. Or, les contemporains ne concevaient pas celle-ci comme une instance entièrement neutre : cela n'était tout simplement pas pensable pour des agents pris dans le conflit religieux et qui espéraient que la dispute permettrait d'en sortir sans s'attirer les foudres divines. Accepter de présider une dispute supposait que l'on soit au minimum d'accord sur son principe, et malgré certains efforts précoces pour réserver une place aux représentants de la partie adverse au sein du bureau, les premières présidences furent, sinon acquises, au moins favorables aux idées nouvelles. Dans les années 1520, on était encore loin de la stricte parité qui devait s'imposer dans certaines conférences plus tardives en vue d'assurer la neutralité de la présidence face aux intervenants de l'un et l'autre camp. Certains bureaux ne cachèrent d'ailleurs guère leur parti pris : selon Johannes Fischer, témoin de la dispute, les présidents nommés à Baden furent loin d'être objectifs : trois d'entre eux se seraient ouvertement montrés en faveur de Johannes Eck, en l'encourageant bruyamment et en perturbant le réformateur Oecolampade lorsque celui-ci avait la parole¹⁵². À Berne, la présidence se fit le fidèle porte-parole des instructions du magistrat, et celui-ci, on l'a vu, était majoritairement acquis aux réformateurs et n'attendait que l'issue de la dispute pour engager la réformation de ses possessions. Toutefois, renoncer à l'exercice de la présidence au profit de spécialistes venus de l'extérieur et y associer des docteurs et des savants permettait au magistrat, dans une démonstration de désintéressement, de dissimuler quelque peu le fait que, en fin de compte, il serait seul à prononcer le jugement final.

Cependant, rien de tout cela n'eût été vraiment efficace sans la présence des notaires, auquel revenait une tâche essentielle : établir les procès-verbaux des débats et donc garder une trace écrite, la plus précise possible, de ce qui s'était dit au cours de la conférence. Lors de la première dispute, à Zurich, le conseil n'avait pas jugé nécessaire de faire établir un procès-verbal, et c'est le maître d'école du couvent de Pfäfers, Erhard Hegenwald, proche des idées de Zwingli, qui prit sur lui de rédiger les minutes et de les

¹⁵² Irena Backus, *The Disputations of Baden (1526) and Berne (1528). Neutralizing the Early Church*, Princeton, Princeton Theological Seminary, 1993, p. 72 sq.

publier peu après chez Froschauer¹⁵³. Mais les magistrats comprirent bien vite la nécessité qu'il y avait à prendre directement en main la production des comptes-rendus. Faire établir des rapports, c'était conserver la trace des échanges et se réserver la possibilité, en cas de nécessité, de prouver que la *causa fidei* avait fait l'objet d'un traitement rigoureux. La publication sous forme imprimée des disputes qu'ils avaient parrainées par les cantons catholiques à l'origine de la dispute de Baden ou par le magistrat bernois s'inscrivaient dans cette logique de publicité de la dispute, dont chacun devait pouvoir juger de l'idoineté.

Or, établir un procès-verbal demandait un savoir-faire technique que seuls maîtrisaient les *Stadtschreiber*, dont la plupart étaient des juristes¹⁵⁴. Ces secrétaires municipaux étaient apparus avec la professionnalisation de certaines charges urbaines, rendue nécessaire par le renforcement des institutions de la cité au cours du XV^e siècle. Habitué à établir les procès-verbaux des séances des conseils, ils étaient en mesure de retranscrire les paroles des orateurs. Les actes précisent souvent que « *Es wurde in die feder geredt* », c'est-à-dire que les notaires avaient pour tâche de retranscrire exactement les propos des orateurs, sans en retrancher un seul mot. À Baden, cinq notaires furent chargés d'établir les procès-verbaux. L'identité des quatre notaires initialement choisis est connue, et montre que les organisateurs avaient veillé à ce que les deux camps fussent représentés : pour les réformés, Egmund Rysysen de Billigheim et Christoph Wyssgerber de Neuenburg am Rhein ; pour le camp catholique, Leonhard Rüssel, notaire pontifical, et Leonhard Altweger, notaire impérial, tous deux venus de Constance. Brisant cet équilibre, l'avoyer de Lucerne imposa cependant la présence du secrétaire municipal Johannes Huber comme cinquième notaire, qui fut aussi chargé de la collation des minutes en vue de la publication des actes¹⁵⁵. À Berne, quatre notaires rédigèrent les minutes de la dispute : le premier d'entre eux n'était autre que le secrétaire municipal Peter Cyro¹⁵⁶. Le magistrat avait aussi obtenu, après une longue

¹⁵³ Erhard Hegenwald, *Handlung der Versammlung in der löblichen Stadt Zürich auf den 29. Tag Januars von wegen des heiligen Evangeliums zwischen der ehrsamten, trefflichen Botschafft von Konstanz, Huldreich Zwingli und gemeiner Priesterschaft des ganzen Gebietes der ehrsamten Stadt Zürich von gesessenem Rat geschehen im 1523. Jahr*, Zurich, [C. Froschauer, 1523] (= Z I, n° 18).

¹⁵⁴ Bernd Moeller, *Reichsstadt und Reformation*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2011, p. 52 sq.

¹⁵⁵ Martin H. Jung, « Historische Einleitung. Gründe, Verlauf und Folgen der Disputation », in *Die Badener Disputation von 1526. Kommentierte Edition des Protokolls*, éd. par Alfred Schindler et Wolfram Schneider-Lastin, Zurich, TVZ, 2015, p. 142 ; Ernst Staehelin, « Welches waren die vier offiziellen Schreiber an der Badener Disputation ? », *Zwingliana*, n° 5, vol. 1, 1929, p. 41-46.

¹⁵⁶ Il signe le procès-verbal de la dispute contenu dans le ms. A V 1444 des Archives de l'État de Berne.

négociation, que Soleure mette à disposition son greffier, Georg Hertwig¹⁵⁷. Les deux autres notaires étaient Georg Schöni, conseiller bernois et responsable du *Deutschseckel* et des réserves de grain, et Eberhard Rumlang, secrétaire de la ville de Thoune¹⁵⁸.

Très rapidement, après quelques hésitations révélatrices de la nature expérimentale des premières disputes, qui développaient leurs propres règles au gré des solutions pratiques imaginées par les acteurs aux problèmes qui se posaient à eux, ce furent donc des professionnels rompus à la préparation de comptes-rendus et de documents officiels qui assurèrent la transcription des débats pour le magistrat. Cette professionnalisation ne devait rien au hasard : contestée à l'intérieur par la minorité hostile à la nouvelle foi, dénoncée par l'autorité ecclésiastique et plusieurs pays alliés, la politique du choix de religion fondée sur la dispute ne pouvait que profiter d'une publicité large du contenu des débats qui, certes, tranchait avec la tradition du secret qui prévalait encore en politique au début du XVI^e siècle, mais avait l'avantage de répondre aux accusations de falsifications que les adversaires furent très rapidement tentés de formuler afin de discréditer la dispute et ses initiateurs. Le recours aux notaires professionnels devait parer à ces accusations, et l'on attendait de ces hommes qu'ils s'en tiennent exactement à ce qui se disait durant les séances : à Lausanne, les quatre notaires Michel Guyot, Nicod Rüsti, Jacques Bergier et Pierre Fouillard jurèrent ainsi de ne rien retrancher ni ajouter aux paroles des orateurs¹⁵⁹. Berne avait déjà fait jurer les notaires de la dispute de Berne de cette façon : ils avaient dû s'engager devant l'avoyer Johann von Erlach à transcrire fidèlement les propos des disputants¹⁶⁰. Un tel serment engageait l'honneur des greffiers, et jouait sur leur conviction d'être, grâce à leur plume, les gardiens de la mémoire et des traditions politiques de leur cité. Leur statut au sein des institutions politiques municipales et la reconnaissance de ce statut, garantie par leurs titres, assurait la validité des documents qu'ils produisaient, ceux-ci devenant fiables parce qu'ils avaient été rédigés par ceux dont c'était la charge de produire les écrits officiels. Poussant au bout cette logique réservant la rédaction d'un texte authentique aux seuls professionnels, on alla jusqu'à interdire dans certains cas, comme à Baden, la prise de note par d'autres

¹⁵⁷ *Aktensammlung Bern*, n° 1414, p. 548, n° 1430, p. 562.

¹⁵⁸ Leurs griffes dans les mss. A V 1443, 1445 et 1446 conservés aux Archives de l'État de Berne. Deux des notaires ne sont donc pas ceux que Berne avait envisagé de nommer en premier lieu. À l'origine, Cyro et Hertwig devaient être secondés par le secrétaire de la ville de Fribourg, et par celui de Lucerne, Johannes Huber : *Aktensammlung Bern*, n° 1405, p. 540.

¹⁵⁹ *Actes Lausanne*, p. 15.

¹⁶⁰ *Actes Berne*, fol. [I].

acteurs que les secrétaires dépêchés à cet effet¹⁶¹. Cela ne suffit cependant pas à prévenir l'apparition de récits inofficiels – au moins quatre récits « pirates » sont attestés pour Baden, et notre seule source pour Ilanz est le fait d'un témoin¹⁶².

Ces précautions ne suffirent cependant pas, bien évidemment, à entraîner la reconnaissance des résultats d'une dispute dans le camp adverse, ou même à permettre un consensus sur la légitimité de l'opération. Et cette résistance ne fut pas le seul fait des catholiques, comme le montre le cas de Baden : bien que les notaires chargés de prendre les minutes fussent dotés de toutes les qualités nécessaires, les partisans de Zwingli, et le réformateur zurichois en personne, ne manquèrent pas de remettre en cause la validité des actes et surtout leur conformité avec les échanges oraux. Réticents à donner accès aux minutes manuscrites, les *V Orte* furent immédiatement accusés de tenter de dissimuler une altération des procès-verbaux en vue de publier des actes plus favorables à leur cause que marqués d'un véritable souci de vérité¹⁶³. L'importance très tôt attachée à la préparation et à la rédaction des comptes-rendus officiels par des notaires professionnels n'en illustre pas moins une nouvelle fois le ralliement des organisateurs au principe de la professionnalisation de la dispute et montre que le succès de la conférence reposait aussi sur la mobilisation des agents disposant du capital symbolique en mesure de confirmer, par l'autorité de leur ministère, que l'entreprise était légitime et légitimement menée.

5. Combattre l'hérétique ou disputer avec ses pairs ?

« Pour pouvoir s'affronter et se confronter publiquement, encore faut-il être d'accord sur la légitimité et la nécessité de le faire », écrit Olivier Christin dans son article sur l'émergence d'un espace savant au sein des conférences de religion aux XVI^e-

¹⁶¹ Martin H. Jung, « Historische Einleitung... », *art. cit.*, p. 144.

¹⁶² Cf. *Warhaftige handlung der disputation in obern Baden des d. Hansz Fabri, Jo. Ecken unnd irs gewaltigen anhangs gegen Joan Ecolampadio und den dienern des worts, angefangen auff den XIX. tag Maii an. 1526*, [Strasbourg, W. Köpfel, 1526], édition partielle in *KEP Baden*, p. 524-530 ; Johannes Fischer, *Quibus praeiudiciis in Baden Helvetiorum, sit disputum, Epistola Antonii Haliëi...*, [Strasbourg, J. Prütz, 1526] ; *Zwei private Publikationen über die Badener Disputation und ihre Autoren*, éd. par Ernst Staehelin, *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, n° XXXVII, vol. 3-4, 1918, p. 378-405. Pour Ilanz, il s'agit bien sûr du texte de Sebastian Hofmeister, *Acta und Handlung des Gesprächs so von alle Priestereen der Tryen Pündten im M.D.XXVI. Jar, uff Montag und Zynstag nach der heyligen III Künigentag zu Inlantz im Grawen Pündt, uss Ansehung der Pundtsherren geschehen...*, [Zurich, C. Froschauer, 1526].

¹⁶³ Cf. *infra*, VI.4, p. 378-380.

XVII^e siècles¹⁶⁴. Les premières disputes des années 1520 ne dérogeaient pas à cette règle, et le désaccord sur le principe même des conférences interdisait au fond à celles-ci de véritablement contribuer à réduire la fracture religieuse. Au mieux, elles pouvaient contribuer à reconstituer une unité partielle, limitée à la cité dont le magistrat en prenait l'initiative.

Parmi les clercs qui rejetaient alors les idées nouvelles, certains semblaient encore disposés à reconnaître les réformateurs comme des pairs. Ainsi, à Zurich, le vicaire général de Constance Johann Fabri condamnait certes sans hésiter les positions du prédicateur du *Grossmünster*, mais s'adressait encore à lui comme à un « bon et cher frère et ami » pour le convaincre de revenir sur ses positions¹⁶⁵. Même à Berne, en janvier 1528, alors que la faille entre les deux camps s'était considérablement élargie, les orateurs se respectaient les uns les autres et se refusaient pour la plupart à céder à la tentation de l'anathème. Les règles très strictes édictées par les organisateurs des disputes afin d'éviter insultes et débordements jouèrent sans doute dans cette retenue¹⁶⁶, mais peut-être faut-il aussi voir ici le reflet d'un espoir pas encore tout à fait enterré de parvenir, malgré les divergences et aussi profondes fussent-elles, à restaurer l'unité de l'Église universelle.

En revanche, sous la plume de ceux qui s'étaient refusés à venir participer à la dispute, l'anathème fusait : Thomas Murner comme Johannes Eck n'eurent pas de mots assez durs pour dénoncer les réformateurs actifs à Berne, leur refusant toute légitimité à parler de la foi¹⁶⁷. Ces écrits n'étaient en fait que l'épiphénomène d'une tendance de fond qui, depuis 1524, avait vu les positions se durcir, chaque camp revendiquant la compétence exclusive de la manipulation des biens du salut et donc le statut garantissant ce monopole. Les réformateurs, on l'a vu, avaient fait de la dispute un lieu de recharge

¹⁶⁴ Olivier Christin, « La formation étatique de l'espace savant. Les colloques religieux des XVI^e-XVII^e siècles », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 133, 2000, p. 54. Cf. aussi *Id.*, *Confesser sa foi...*, op. cit., chap. 1 : *Dispute, colloque, concile : parler avec l'hérétique ou parler de l'hérétique (XVI^e-XVII^e siècles)*, p. 19-50.

¹⁶⁵ Z I, n° 18, p. 495. Sur Johann Fabri, cf. Bernd Ottnad, « Bistum Konstanz. Die Generalvikare », *HS I* 2,2, p. 558-560 ; Leo Helbling, *Dr. Johann Fabri, Generalvikar von Konstanz und Bischof von Wien. Beiträge zu seiner Lebensgeschichte*, Münster, Aschendorff, 1941.

¹⁶⁶ Cf. *Rathsschlag haltender Disputation zu Bern*, Zurich, 1527, fol. A iii^{io}. « Ordnung der Disputation », *Actes Berne*, fol. [e-f, k] ; *Aktensammlung Berne*, n° 1405, p. 540.

¹⁶⁷ Thomas Murner, *Appellation und beruoff der hochgelärten herren und doctores Johannis Ecken, Johannis Fabri und Thome Murner für die xii ort einer loblichen Eydtgnoschaft wider die vermeinte disputation zu Bern gehalten, beschehen vor den kleinen raedten und hundertten einer loblichen Stadt Lutzern...*, Lucerne, [T. Murner], 1528 ; Johannes Eck, *Verlegung der Disputation zu Bern...*, op. cit.

de la signification sociale et théologique du statut de clerc, correspondant désormais à leur propre définition de l'*ecclesia*. Or, leurs adversaires tendaient au contraire à les rejeter hors de la communauté de salut, s'efforçant bientôt de les faire identifier et condamner comme hérétiques. Comme Johannes Eck l'affirmait dès 1525 dans son *Enchiridion locorum communium adversus Lutheranos*, il ne faisait aucun doute, pour de nombreux clercs, que Luther et Zwingli étaient des hérétiques « damnés », avec lesquels il était impossible de disputer¹⁶⁸.

L'argumentation de ces opposants à la nouvelle foi était en parfait accord avec les pratiques médiévales à l'égard des schismatiques : en rejetant les enseignements et l'autorité de l'Église, les réformateurs s'étaient retranchés de la communauté et ne pouvaient plus prétendre parler au nom de Dieu. C'est donc tout naturellement que les autorités ecclésiastiques, suivies par nombre de théologiens, tentèrent d'appliquer à ces nouveaux adversaires les catégories de classement de l'hérésie et de les combattre par les outils prévus par le droit canon à l'égard de ceux qui rejetaient l'orthodoxie catholique romaine. Relevons, à titre d'exemple, un passage de la première dispute de Zurich, où le vicaire général de Constance Johann Fabri assimilait la nouvelle foi aux hérésies passées, rappelant que plusieurs siècles auparavant, les ébionites, les marcionites ou encore les sabelliens avaient eux aussi proposé de modifier un certain nombre de doctrines en présentant des thèses en contradiction avec l'Église¹⁶⁹. Il enchaîna ensuite sur le refus de la médiation des saints, preuve selon lui de la proximité des partisans de la nouvelle foi avec les hérésies médiévales. S'il se refusait encore à traiter Zwingli d'hérétique, Fabri dénonçait clairement les positions théologiques du prédicateur zurichois et le mettait en garde : si Zwingli ne revenait pas à la raison, il ne pourrait plus se réclamer de l'Église.

L'opposition aux conférences restait d'abord une opposition de principe, motivée par l'interprétation de la dispute comme un *scandale*, au sens originel du terme, c'est-à-dire un événement inouï, injustifiable, inacceptable, qui ébranlait les fondements de la société chrétienne postulant que la définition de la doctrine relevait de la seule compétence de l'Église, nourrie de la Tradition et des Écritures. Comment disputer avec l'adversaire sans lui reconnaître *de facto* non seulement la qualité d'interlocuteur, mais

¹⁶⁸ Johannes Eck, *Enchiridion locorum communium adversus Lutherum et alios hostes ecclesiae* (1525-1543), éd. par Pierre Fraenkel, Münster, Aschendorff, 1979.

¹⁶⁹ Z I, n° 18, p. 508.

aussi le droit à prendre la parole sur les questions de la foi ? Or, le droit canon était à cet égard très clair et interdisait d'entrer dans un débat théologique avec les hérétiques. Comme le souligne Thomas Fuchs, taxer d'hérésie les partisans de la Réforme avait donc pour but de briser toute possibilité de discussion, d'où la désignation bientôt systématique de l'adversaire comme hérétique visant à le délégitimer et, surtout, à délégitimer sa parole¹⁷⁰. C'est dans cet axiome que prenaient racine les réticences très vives que rencontra d'abord Eck lorsqu'il soumit son projet de dispute aux cantons catholiques suisses et à sa hiérarchie. Disputer avec des « hérétiques » et, qui plus est, sous le contrôle de laïcs, revenait à remettre en question la compétence exclusive jusqu'ici reconnue à l'Église catholique dans la définition de ce qui appartenait ou non à la religion chrétienne. Établie par la codification de la *disputatio* et reprise dans les règlements des conférences de religion du XVI^e siècle, la règle interdisant de traiter d'hérétique un contradicteur ne simplifia sans doute pas la tâche des opposants à la nouvelle foi, qui ne pouvaient user de cet argument au cours des débats¹⁷¹. Le principe même d'une rencontre entre les représentants des deux camps était donc remis en question par une majorité des défenseurs de l'ancienne foi. Ce n'est que plus tard, lorsque des tendances irénistes irriguèrent les grandes conférences religieuses d'Empire, que l'on put à nouveau observer entre clercs de l'un et l'autre bord un respect mutuel et un intérêt commun pour la controverse qui garantissait que, même si l'on n'était d'accord sur presque aucun point du dogme, on jugeait néanmoins utile et légitime d'en discuter. Dans les années 1520, on ne s'accordait plus sur le dogme, mais on s'accordait encore moins sur la manière de régler le différend, et pour l'écrasante majorité des clercs fidèles à l'ancienne foi, la dispute ne pouvait être la solution¹⁷².

Les clercs catholiques savaient qu'ils pouvaient compter sur leur hiérarchie pour les soutenir dans leur refus de se livrer à un jeu qu'ils jugeaient illégitime. Dès janvier 1523, Hugo von Hohenlandenberg, évêque de Constance, avait refusé de se déplacer à Zurich. La délégation menée par le vicaire général Johann Fabri n'avait pas mission de

¹⁷⁰ Thomas Fuchs, *Konfession und Gespräch...*, op. cit., p. 53 et 160.

¹⁷¹ Cf. Anselm Schubert, « *Libertas disputandi*. Luther und die Leipziger Disputation als akademisches Streitgespräch », *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, n° 105, vol. 4, 2008, p. 416, qui montre bien les difficultés soulevées par cette règle lors de la dispute de Leipzig opposant Eck à Luther en 1519.

¹⁷² Selon Joseph Lortz, ce « socle commun » n'existait plus depuis la dispute de Leipzig qui avait opposé Luther, Karlstadt et Eck en 1519 : Joseph Lortz, « Die Leipziger Disputation 1519 », in *Id.*, *Erneuerung und Einheit. Aufsätze zur Theologie- und Kirchengeschichte aus Anlass seines 100. Geburtstages*, éd. par Peter Manns, Stuttgart, F. Steiner, 1987, p. 371-396, ici p. 394.

disputer, mais d'« écouter avec bienveillance » et éventuellement de prodiguer des conseils¹⁷³. Mais, pris au piège de la forme donnée par le magistrat et Zwingli à la dispute et craignant peut-être qu'un silence complet de sa part eût valu approbation, Fabri s'employa finalement à démonter l'argumentation zwinglienne tout en veillant à ne pas s'éloigner du terrain de la légitimité même de la rencontre, qu'il s'efforçait de nier¹⁷⁴. Il se retrouva cependant bien seul dans ses efforts pour contrer Zwingli, et le réformateur feignit de s'étonner que parmi tous ceux qui l'avaient brocardé dans la rue au cours des semaines passées, personne ne veuille saisir l'occasion de prendre la parole pour le contredire¹⁷⁵.

Quelques années plus tard, en janvier 1528, les évêques de Sion, Constance et Bâle refusèrent de se rendre à Berne pour assister à la dispute, à laquelle ils avaient pourtant expressément été conviés, arguant de l'impossibilité de cautionner par leur présence une assemblée qui n'avait selon eux aucune légitimité, puisque les affaires touchant toute la Chrétienté ne pouvaient être décidées par une assemblée locale¹⁷⁶. Cette conviction fut largement partagée, comme le montre l'étude de Bernd Moeller : pour ne prendre qu'un exemple extérieur à la Confédération, l'évêque d'Augsbourg Christoph von Stadion tenta sans succès, en 1525, d'interdire la dispute prévue par le conseil de ville de Kaufbeuren¹⁷⁷.

Mais les évêques ne furent pas les seuls, dans le camp catholique, à s'opposer aux projets de dispute et à leur principe. Nombre d'universités – et notamment les facultés de théologie les plus prestigieuses telles que Paris, Louvain ou Cologne – rejetèrent les idées nouvelles et les déclarèrent hétérodoxes. La conversion des universités au protestantisme resta l'exception en Europe, et découlait de la volonté politique de leurs protecteurs ; dans celles qui sautèrent le pas, comme par exemple Wittenberg ou Bâle, le choix fut peut-être facilité par l'absence d'une faculté de théologie gardienne d'une longue tradition et ayant à défendre son prestige et son

¹⁷³ C'est ce que précisa d'emblée le gouverneur de l'évêché Fritz von Anwil, Z I, n° 18, p. 485.

¹⁷⁴ Z I, n° 18, p. 491.

¹⁷⁵ Z I, n° 18, p. 500.

¹⁷⁶ Leurs réponses dans *Aktensammlung Bern*, n° 1401, p. 534 sqq., n° 1432, p. 562-567 et n° 1436, p. 571 sq.

¹⁷⁷ *Actes MK*, p. 49. Sur l'évêque Christoph von Stadion et ses efforts pour contenir les progrès de la nouvelle fois dans son diocèse, cf. Horst Jesse, « Christoph von Stadion. Bischof zu Augsburg während der Reformationszeit 1517-1544 », *Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte*, n° 49, 1980, p. 86-122.

enseignement¹⁷⁸. Les facultés hostiles aux idées nouvelles ne pouvaient donc souscrire aux projets de conférences. Consultées au sujet de la dispute qui avait opposé Luther et Karlstadt à Eck à Leipzig en 1519, les universités de Paris et Erfurt avaient ou condamné l'entreprise, ou s'étaient refusé à entrer en matière¹⁷⁹. De manière apparemment paradoxale au vu du parcours académique de la plupart des disputants, les universités ne jouèrent en fait presque aucun rôle dans les disputes une fois celles-ci engagées : le plus souvent, elles ne répondirent pas aux invitations qui leur étaient adressées, comme le montre le cas de Baden¹⁸⁰, ou dépêchèrent des représentants qui ne prirent pas la parole¹⁸¹. Les réformateurs n'étaient d'ailleurs pas favorables à ce que les universités fussent sollicitées : depuis 1519 et la dispute de Leipzig, ils avaient parfaitement conscience des positions des facultés de théologie à l'égard de leurs idées.

Dans les disputes mêmes, les clercs hostiles à la Réforme protestaient régulièrement, comme l'avait fait le vicaire Fabri à Zurich. À Lausanne, par exemple, les chanoines de Notre-Dame affirmèrent ne pas reconnaître les réformateurs comme interlocuteurs, ceux-ci restant des hérétiques à leurs yeux ; ils refusèrent au magistrat séculier toute compétence en matière de décision sur la foi¹⁸². Leur refus d'entrer en matière sur les thèses soumises à discussion transparaît dans les actes lorsque les notaires indiquent que l'on avait « par trois fois appelé » à répondre à la seconde thèse, portant sur l'exclusivité de la médiation du Christ, mais que personne n'avait pris la parole pour la réfuter¹⁸³. La tentation de l'anathème qui pouvait saisir les clercs en désaccord avec les réformateurs est particulièrement manifeste dans le cas d'Ilanz. La plainte formulée par le vicaire général de Coire Peter Speiser, à la tête de la délégation épiscopale qui se présenta devant le *Bundestag* grison fin décembre 1525, demandait explicitement que

¹⁷⁸ Sur le rôle des universités dans la Réforme, cf. la synthèse de Paul F. Grendler, « The Universities of the Renaissance and Reformation », *Renaissance Quarterly*, n° 57, vol. 1, 2004, p. 1-42 ; pour un tableau des universités européennes à la fin du Moyen Âge, cf. Walter Rüegg et al. (dir.), *Geschichte der Universität in Europa*, vol. 1 : *Mittelalter*, Munich, C.H. Beck, 1993 ; James M. Kittelson et Pamela J. Transue (dir.), *Rebirth, Reform and Resilience...*, op. cit.

¹⁷⁹ Thomas Fuchs, *Konfession und Gespräch...*, op. cit., p. 183 sq.

¹⁸⁰ Martin H. Jung, « Historische Einleitung... », art. cit., p. 78.

¹⁸¹ À Berne, trois docteurs en théologie de la Sorbonne avaient été mandés par l'évêque de Lausanne, mais s'avérèrent incapables de disputer en allemand et ne purent donc défendre leurs positions, l'usage du latin leur étant interdit. Cf. *Neüwe zeitung von der Disputation zuo Bern yetzt gehalten*, Mayence, J. Schöffer, 1528, VD16 N 882, fol. A iii^{vo}.

¹⁸² *Actes Lausanne*, p. 25.

¹⁸³ *Actes Lausanne*, p. 145 sq. Viret reprocha cette attitude aux chanoines, s'étonnant qu'après avoir tant œuvré contre les prédicateurs réformés, ils refusent de défendre leurs positions : *Actes Lausanne*, p. 324.

Comander et ses partisans fussent condamnés pour hérésie¹⁸⁴. Les représentants du *Hof* épiscopal espéraient encore régler la question religieuse par le recours au droit ancien, chargeant le bras séculier d'exécuter les condamnations prononcées par l'Église. Or, la réponse des délégués grisons, qui se prononcèrent en faveur de la dispute publique réclamée par Comander, enraya la machinerie mise en branle par l'évêché et contraignit les plaignants à accepter la discussion avec ceux dont ils auraient voulu obtenir la condamnation. Pour Peter Speiser, dont la position reflétait alors celle de l'institution, mais aussi celle de nombreux clercs, il n'y avait pourtant rien à discuter : les clercs grisons qui se proclamaient réformateurs dans la suite de Comander n'avaient pas qualité pour se prononcer sur le dogme, et le *Bundestag* n'avait aucune compétence pour juger de la foi. Speiser insista donc sur le fait qu'une dispute avec les réformés n'avait aucun sens, car une telle option revenait à douter de la foi et constituait une « chose désespérée »¹⁸⁵. Il tenta aussi, le jour même de l'ouverture de la dispute, de convaincre les clercs venus à Ilanz de refuser leur participation, et d'imposer des exigences financières dont il savait que ses adversaires ne pourraient les honorer¹⁸⁶.

L'évêque coadjuteur Stephan Tschuggli s'opposa lui aussi à la dispute, exhortant ses pairs à rester fidèles à l'ancienne foi ; il en alla de même pour les chanoines de la cathédrale Notre-Dame de l'Assomption de Coire dont on avait sollicité l'opinion¹⁸⁷. Quant à l'abbé Theodul Schlegel, il fit remarquer que le règlement des questions religieuses était du ressort d'un concile ou, à défaut, de la Diète impériale, et que la dispute organisée à Ilanz était par conséquent condamnée à rester sans suite¹⁸⁸. Le fait que les ligues grisonnes défendaient farouchement leur autonomie face à l'Empire – elles avaient été le principal allié des cantons suisses dans la guerre de 1499¹⁸⁹ – et n'avaient sans doute aucune intention d'attendre les instructions de la Diète impériale en matière de religion, ne semble pas avoir été pris en compte par le clergé fidèle à Rome¹⁹⁰. Quoi

¹⁸⁴ *Actes Ilanz*, fol. A iii^{ro}.

¹⁸⁵ *Actes Ilanz*, fol. A iii^{vo}.

¹⁸⁶ Le 8 janvier, Speiser réunit les clercs dans l'église paroissiale et tenta de les convaincre de renoncer à la dispute (*Actes Ilanz*, fol. B i^{vo}) ; plus tard, il proposa que chaque partie verse entre 8 000 et 10 000 *Gulden* pour financer la rencontre, sachant que les réformés ne seraient pas en mesure de fournir de telles sommes (*Actes Ilanz*, fol. B iii^{ro}).

¹⁸⁷ *Actes Ilanz*, fol. B ii^{vo}.

¹⁸⁸ *Actes Ilanz*, fol. B ii^{ro-vo}.

¹⁸⁹ Randolph C. Head, *Early modern democracy in the Grisons. Social order and political language in a Swiss mountain canton, 1470-1620*, Cambridge, University Press, 1995, p. 50-62.

¹⁹⁰ C'est en tout cas ce que laisse supposer la politique religieuse autonome des Grisons dans ces années, résumée dans les *Ilanzer Artikelbriefe* de 1524 et 1526 : Ulrich Pfister, *Konfessionskirchen...*, op. cit., p. 74-91.

qu'il en soit, les députés grisons tinrent bon, confirmant qu'ils s'étaient approprié la compétence de juger s'il convenait ou non de débattre avec les réformés. De manière générale, les magistrats n'étaient en effet pas davantage disposés que les réformateurs à se plier aux injonctions des représentants de l'institution. Les arguments des autorités jusque-là reconnues et écoutées qu'étaient les évêques et les universités ne rencontrèrent pas l'écho espéré auprès des autorités temporelles.

Les magistrats organisateurs, qui avaient toujours invité les évêchés concernés à mander des théologiens qui défendraient la position romaine, eurent donc beau jeu de dénoncer la mauvaise volonté de l'institution à participer à la recherche d'une solution à la crise lorsque leur invitation était déclinée. Les théologiens confirmés se voyaient accusés d'aggraver la fracture religieuse par leur refus de disputer, et ceci alors que réformateurs et magistrats prenaient soin de présenter leur action comme une tentative de restaurer l'unité chrétienne et la paix commune. Ce furent souvent les représentants du clergé local, contraints de participer à la dispute sous peine de perdre leurs bénéfices, qui durent tenter de répondre aux réformateurs. Une telle obligation n'était pas sans leur poser quelque difficulté lorsqu'ils n'avaient pas suivi un parcours de formation similaire à celui de leurs adversaires, et se retrouvaient donc bien en peine de répondre aux savantes argumentations qui leur étaient présentées. Dans plusieurs disputes organisées dans le sud de l'Allemagne, à Kaufbeuren notamment, l'absence de clercs suffisamment formés à la théologie pour répondre aux démonstrations des prédicateurs nourris de lectures bibliques et d'exercices rhétoriques donna parfois l'impression d'un véritable jeu de massacre, où les réformateurs humiliaient littéralement leurs adversaires, réduits au silence par leur incapacité à saisir les enjeux du débats et abandonnés par ceux qui auraient pu, à défaut d'empêcher les réformateurs de s'imposer, au moins ne pas déclarer forfait sans combattre¹⁹¹. Se traduisant par l'absence ou la faiblesse de l'argumentation opposée aux thèses des réformateurs, ce refus de disputer pouvait entraîner un jugement des autorités en faveur des réformateurs, qui avaient pour leur part clairement exposé et démontré leurs thèses. En effet, selon un consensus alors largement partagé, garder le silence revenait à reconnaître la validité d'une parole ou d'une position, ou du moins à ne pas s'opposer à son adoption : la victoire était alors obtenue,

¹⁹¹ Ainsi du malheureux Hans Klee, empêtré dans sa défense des saintes images et confondu par ses adversaires réformés : *Actes MK*, p. 56 sq. et 61.

pourrait-on dire, par forfait de la partie adverse¹⁹². Dans plusieurs cas, comme lors de la première dispute de Zurich ou lors de celle de Memmingen, les autorités organisatrices justifiaient d'ailleurs la reconnaissance accordée aux réformateurs par l'absence d'une contre-argumentation convaincante¹⁹³.

Il faut cependant se garder de réduire l'attachement de nombreux clercs au monopole de l'Église romaine dans la gestion des biens du salut à la seule volonté de défendre des privilèges sociaux qui auraient été menacés par la Réforme, comme peuvent le laisser penser d'innombrables *Flugschriften* diffusées dans le but de discréditer le clergé catholique aux yeux de la population¹⁹⁴. Dans l'esprit des réflexions de Luc Boltanski sur la sincérité des « exigences de justice », il convient de prendre au sérieux les paroles des clercs catholiques et de ne pas ramener leur opposition à la seule défense d'intérêts égoïstes¹⁹⁵. La création de l'espace de la dispute entre catholiques et réformés butait en premier lieu sur l'incompatibilité des systèmes de pensée et des schèmes de valeurs propres à chacun des deux camps. Contrairement à d'autres controverses concernant des questions religieuses, fréquentes au Moyen Âge et dont on retrouve les traces dans les nombreuses *disputationes* académiques dont elles firent l'objet, on touchait ici aux fondements même de la religion chrétienne, à savoir la définition de la communauté chrétienne et de l'Église, des rapports entre Dieu et l'Homme, du rôle du Christ dans le salut des êtres humains. Ce qui rendait la Réforme inacceptable et même inconcevable aux clercs restés fidèles à Rome, c'était le fait que les réformateurs remettaient en cause tout un système de représentations, de règles et de modes de vie, un « programme de société » si profondément incorporé dans l'habitus des agents qu'il en était devenu naturel. Pour ces hommes, l'Église catholique romaine était *réellement* une institution directement issue de la volonté de Dieu et dont les structures correspondaient à un ordre cosmologique qui ne devait et ne pouvait être remis en question.

La croyance en la pérennité et la constance de l'institution ecclésiastique est par exemple patente dans les protestations du vicaire général Speiser envers les réformés

¹⁹² Cf. aussi les réflexions intéressantes sur les possibles parallèles entre dispute et duel dans le cas français proposées par Jérémie Foa, *Le métier de la dispute. Les disputes religieuses entre catholiques et réformés en France (1561-1572)*, maîtrise universitaire, Lyon, Université Lyon II-Louis Lumière, 2000, p. 84 sq.

¹⁹³ Z I, n° 18, p. 547 ; Actes MK, p. 34.

¹⁹⁴ Nombreux exemples dans *Flugschriften aus den ersten Jahren der Reformation*, éd. par Otto Clemen, 4 vol., Nieuwkoop, De Graaf, 1967 (réimpr. de l'édition originale de 1907-1911).

¹⁹⁵ Luc Boltanski, *L'Amour et la Justice comme compétences. Trois essais de sociologie de l'action*, Paris, Métailié, 1990, p. 64.

grisons, qu'il accusait de vouloir contester ce qui s'était avéré juste « depuis 1526 années »¹⁹⁶. Speiser insistait sur la légitimité éternelle de l'Église catholique en usant de l'argument de l'ancienneté, l'une des plus puissantes formes de légitimation durant tout le Moyen Âge, où l'ancien primait toujours sur le récent¹⁹⁷. Les idées réformées, interprétées comme une attaque dirigée contre un ordre naturel et qui plus est divin, ne pouvaient donc que susciter rejet et incompréhension de la part de ceux qui n'y reconnaissaient pas le renouveau de l'Église chrétienne célébré par les réformateurs. Par conséquent, ne faut-il pas considérer que le refus de disputer n'était pas seulement dû à de la mauvaise volonté ou à de l'égoïsme, mais plutôt au fait que cet acte sortait tout simplement du domaine du pensable pour une frange importante du clergé sommé de se présenter à la dispute par les autorités ?

Certes, évêques et abbés, qui étaient le plus souvent princes temporels autant que dignitaires ecclésiastiques et régnaient parfois sur d'importantes possessions, n'avaient guère intérêt à soutenir une doctrine qui prônait le démantèlement des structures terrestres de l'Église et la sécularisation de ses biens. Mais nombre d'évêques s'étaient montrés favorables à des réformes, comme le montrent les cas de Christoph von Utenheim à Bâle ou de Guillaume de Honstein à Strasbourg, et l'écrasante majorité des clercs n'occupaient nullement des positions élevées dans la hiérarchie ecclésiastiques : vicaires, chapelains, curés de paroisse, maîtres d'école, leurs revenus n'étaient de loin pas ce que dénonçaient les pamphlets mettant en scènes des curés et des moines gros et gras, se battant à l'épée dans les tavernes et lutinant les jeunes filles¹⁹⁸. Nombre d'entre eux n'avaient que très peu à perdre en cas de sécularisation des biens de l'Église ; mal payés et méprisés par le haut clergé, ils auraient même eu avantage, d'un point de vue strictement économique, à se rallier aux réformés, dont l'une des principales exigences était l'élection du prêtre par la commune et l'affectation de la dîme à son entretien, de sorte qu'il puisse se consacrer entièrement aux tâches de soutien spirituel¹⁹⁹. Ceux qui,

¹⁹⁶ *Actes Ilanz*, fol. A iii^{ro}.

¹⁹⁷ Il est remarquable que les réformés firent eux aussi usage du temps comme moyen de légitimation, s'attachant à démontrer que leur ecclésiologie ne faisait que reprendre les règles ayant présidé au fonctionnement des toutes premières communautés chrétiennes. Cf. François Laplanche, « La controverse religieuse au XVII^e siècle et la naissance de l'histoire », in Alain Le Boulluec (dir.), *La controverse religieuse et ses formes*, Paris, Cerf, 1995, p. 376 sq.

¹⁹⁸ Rudolf Mau, *Evangelische Bewegung und frühe Reformation 1521 bis 1532*, Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 2000, p. 111.

¹⁹⁹ Peter Blickle, *Gemeindereformation. Die Menschen des 16. Jahrhunderts auf dem Weg zum Heil*, Munich, Oldenbourg, 1985, p. 33, 39-41 et 57.

une fois la réformation engagée dans leur cité ou leur paroisse, se rallièrent à la nouvelle foi virent leur statut confirmé et leur entretien assuré par l'autorité civique, qui prit en charge la dotation des pasteurs²⁰⁰.

La dimension spirituelle des enjeux était donc au centre des préoccupations de nombreux clercs, et leur refus peut s'expliquer par la conviction de voir remis en cause un ordre social d'origine divine et qui, jusque-là, avait été considéré comme seul garant du salut de l'humanité, surtout si l'on tient compte du fait que ce refus émanait en grande partie de clercs n'ayant que peu de privilèges à perdre. De par leur trajectoire sociale très éloignée de celle des orateurs réformés, habitués à la controverse théologique, beaucoup de clercs ne pouvaient voir dans la dispute le moyen adapté au règlement du conflit religieux des années 1520. Or, ce sont souvent ces clercs peu dotés en capital savant ou social qui se virent sommés de répondre aux convocations des magistrats et se retrouvaient face aux spécialistes réformés. Ce déficit en orateurs formés aux techniques de la controverse et capables d'entrer dans le jeu de la dispute pour mieux contrer les promoteurs de la nouvelle foi désavantagea les catholiques dans les premières disputes.

Toutefois, malgré l'absence de perspectives de victoire, certains adversaires décidés de la nouvelle foi surmontèrent leurs réticences ou leurs craintes et finirent par s'engager, à divers degrés, dans le jeu de la dispute. Les exemples de Johann Fabri à Zurich, de Johannes Eck à Baden et de Theodul Schlegel à Ilanz montrent que les clercs catholiques ayant bénéficié d'une formation académique avaient moins de difficultés à entrer dans le jeu de la dispute que ceux qui n'avaient jamais fait l'expérience de la controverse savante. Les clercs défenseurs de l'Église romaine qui se distinguèrent alors par leurs prises de parole au sein des disputes n'avaient pas eu un parcours si différents de celui des principaux orateurs réformés. Loin d'être les naïfs imbéciles ou les hérésiarques manipulateurs avides de pouvoir dénoncés dans les *Flugschriften*, ces clercs souvent eux-mêmes formés à l'école humaniste avaient les compétences pour relever le défi de la dispute. Dans les conférences et ailleurs, ils tentèrent de démonter les argumentations des réformateurs et mirent en doute la conformité des idées nouvelles avec la volonté de Dieu exprimée dans les Écritures.

²⁰⁰ Cf. par exemple le processus dans le pays de Vaud, décrit par Christine Lyon, « Le clergé vaudois au moment de la Réforme. Tentative de recensement, d'identification et destinée », *Revue historique vaudoise*, n° 119, 2011, p. 75-87, ou dans les Grisons, Immacolata Saulle-Hippenmeyer, *Nachbarschaft, Pfarrei und Gemeinde 1400-1600*, Coire, Desertina, 1997, p. 187-213.

Parmi les clercs qui s'opposèrent aux réformateurs se détache sans conteste la figure de Johannes Eck, professeur de théologie à Ingolstadt et ancien chancelier de l'université de cette ville de Bavière²⁰¹. Ouvert à l'humanisme et issu de ces franges du clergé qui appelaient de leurs vœux des réformes, il avait durement critiqué les abus en matière d'indulgences et l'accumulation des bénéfices par les prélats, et préconisait un renforcement des églises locales et un rôle plus important des évêques dans la définition du dogme²⁰². Toutefois, la restauration de l'unité ne pouvait selon lui se faire que par le retour des réformés sous l'autorité du pape et leur soumission à l'Église. Il mit donc sa connaissance profonde de la théologie et sa maîtrise de l'exégèse biblique au service d'un engagement sans faille en faveur de la défense de l'Église romaine, en laquelle il voyait la « le pilier et la fondation » de la Vérité autant que l'Épouse du Christ²⁰³. S'il affirmait que la Bible était bien source de toute autorité, c'était pour préciser que son interprétation supposait des compétences spécifiques qui n'étaient pas à la portée de tout un chacun. Dans son *Enchiridion*, il s'attacha à démontrer le caractère hérétique ou du moins schismatique des positions luthériennes, à grand renfort de références scripturaires, des citations des écrits des Pères et de recours aux décrets des conciles.

Sans son investissement sans faille pour la dispute de Baden, ce projet n'aurait probablement jamais vu le jour. Comment expliquer, cependant, que Johannes Eck, pourfendeur de la discussion avec les hérétiques dans ses œuvres, finisse par s'avérer non seulement l'adversaire le plus redoutable des réformés dans les disputes, mais aussi le principal promoteur de cette forme de controverse en vue de préserver les territoires suisses de la nouvelle foi ? Eck avait compris dès 1524 qu'il y avait un coup à jouer à un moment où les cantons suisses, encore tous hostiles ou très prudents face à la nouvelle foi, cherchaient une réponse commune aux innovations introduites à Zurich : ne pouvait-on envisager de mettre à profit les principes de fonctionnement de la Confédération, et notamment de l'assemblée au sein de laquelle les cantons prenaient les décisions communes, pour amener Zurich à renoncer aux réformes introduites sous l'influence de Zwingli ? Il ne s'agissait donc pas de faire des réformateurs des interlo-

²⁰¹ À propos de Johannes Eck, cf. les articles réunis dans Erwin Iserloh (dir.), *Johannes Eck (1486-1543) im Streit der Jahrhunderte*, Münster, Aschendorff, 1988, notamment les textes de Remigius Bäumer, « Die Ekklesiologie des Johannes Eck », p. 129-154 et Heribert Smolinsky, « Die Reform der Kirche in der Sicht des Johannes Eck », p. 155-173.

²⁰² Heribert Smolinsky, « Die Reform der Kirche... », *art. cit.*, p. 163 sq.

²⁰³ Cité in Remigius Bäumer, « Die Ekklesiologie... », *art. cit.*, p. 134-138.

cuteurs, mais de les prendre à leur propre piège en les mettant face à leurs contradictions : s'ils se targuaient d'entendre la parole de Dieu, comment pourraient-ils refuser de reconnaître leur défaite dans une assemblée calquée sur celle de Zurich et d'où l'ancienne foi sortirait confirmée ?

Eck n'était pas un novice en matière de dispute²⁰⁴. Il avait brillamment affronté Luther, Melanchton et Karlstadt dans la joute oratoire que fut la dispute de Leipzig en 1519, obligeant même le premier à se porter au secours du second, qui s'était retrouvé en fâcheuse posture face aux attaques du professeur d'Ingolstadt²⁰⁵. Certainement l'un des plus brillants polémistes de son époque, Eck pouvait s'appuyer sur son excellente mémoire et une capacité de travail impressionnante ; il maîtrisait parfaitement les techniques de la controverse et ses compétences exégétiques et théologiques étaient reconnues²⁰⁶. Il n'hésitait jamais à accuser ses adversaires de renier leurs propres principes : à Baden, il reprocha ainsi à Oecolampad de n'apporter aucune démonstration fondée sur la Bible de ses affirmations à propos de la signification du vin dans l'Eucharistie²⁰⁷. De par sa formation et son goût de la controverse, Eck pouvait être porté à soutenir une solution de type « dispute », et ses titres lui conféraient le statut pour prétendre y mener les débats. Il ne le fit cependant qu'à Baden, certain de bénéficier du soutien des cantons catholiques, et d'être en mesure non pas de dialoguer avec Zwingli, mais de dévoiler publiquement la nature hérétique de ses propositions.

Deux ans plus tard, et malgré l'invitation que lui adressa personnellement Zwingli le 30 novembre 1527, Johannes Eck refusa de participer à la dispute de Berne²⁰⁸ ; un revers pour Zwingli, qui semble avoir attaché une grande importance à la présence de l'inventeur de la dispute de Baden, sur lequel il espérait sans doute prendre sa revanche. La fin de non-recevoir opposée par Eck aux initiateurs de la conférence bernoise montre bien qu'il n'entendait pas se convertir au principe de la dispute²⁰⁹. De

²⁰⁴ Albrecht P. Lutzenberger, « Johannes Eck und die Religionsgespräche », in Erwin Iserloh (dir.), *Johannes Eck...*, op. cit., p. 192-222.

²⁰⁵ Joseph Lortz, « Die Leipziger Disputation... », art. cit., p. 375 sqq.

²⁰⁶ Joseph Lortz, « Wert und Grenzen der katholischen Kontroverstheologie in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts », in *Id.*, *Erneuerung und Einheit...*, op. cit., p. 718-741, ici p. 728.

²⁰⁷ *KEP Baden*, p. 315 sq. Il accusa aussi Oecolampad d'interpréter arbitrairement les Écritures, cf. *ibid.*, p. 333 sqq. Cf. aussi à ce sujet Irena Backus, *The Disputations...*, op. cit., p. 19 sqq.

²⁰⁸ Johann Lippert, « Die Einladung Zwinglis an Johann Eck zum Berner Religionsgespräch. Ein ungedruckter Zwinglibrief », *Zwingliana*, n° 6, vol. 10, 1938, p. 580-588, ici p. 583.

²⁰⁹ Cf. aussi Johannes Eck, *Ein Sentbrieve an ein frum Eidgenossenschaft betreffend die ketzerische disputation zu Bern...*, [Ingolstadt, 1528].

manière assez incohérente cependant, il envoya au même moment au magistrat de Zurich une lettre pour se plaindre d'avoir reçu des écrits de « l'hérétique Zwingli », où il accusait les réformés de se cacher dans l'ombre et de systématiquement refuser de défendre leurs positions, contrairement à lui, Eck, qui s'était toujours offert à rendre publiquement raison de sa foi²¹⁰. Eck justifia cette position dans sa *Verlegung der Disputation zuo Bern*, précisant qu'il aurait été tout disposé à disputer à nouveau si l'invitation avait procédé non d'un seul canton, mais des *XIII Orte*²¹¹ ; il prouva aussi, dans cet ouvrage presque aussi volumineux que les actes de la dispute, que ce n'était pas par crainte de ne pouvoir répondre qu'il s'était abstenu de venir : les dix conclusions de Haller et Kolb y sont systématiquement réfutées au moyen d'un arsenal de citations bibliques précises. Notons cependant que, dans les années 1540, Eck allait être un acteur important des colloques de religion organisés par le pouvoir impérial, et qu'il participa aussi aux discussions portant sur la Confession d'Augsbourg en 1530²¹².

Parmi les autres clercs convaincus, le temps de la dispute de Baden, de la nécessité de lutter contre les réformateurs helvétiques avec les armes de la dispute, on compte aussi le vicaire général Johann Fabri, déjà maintes fois évoqué dans ces pages, et Thomas Murner²¹³. Franciscain strasbourgeois, *alumnus* de sept universités différentes et docteur en théologie, Murner faisait lui aussi partie de ces clercs qui s'étaient approprié les méthodes de l'humanisme. Maître satiriste, il dénonça les travers de la société dans des écrits tels que sa *Narrenbeschwörung* (1512) ou son *Geuchmatt* (1519) et proposa aussi une traduction de l'*Enéide* de Virgile²¹⁴. Très critique envers la corruption des clercs, qui se reflète par exemple dans son opuscule sur l'affaire Jetzer, il allait tou-

²¹⁰ *Aktensammlung Zürich*, n° 1336, p. 581.

²¹¹ Johannes Eck, *Verlegung...*, *op. cit.*, p. 44.

²¹² Cf. Vinzenz Pfnür, « Johannes Ecks Verständnis der Religionsgespräche, sein theologischer Beitrag in ihnen und seine Sicht der Konfessionsgegensätze », in Erwin Iserloh (dir.), *Johannes Eck...*, *op. cit.*, p. 223-249.

²¹³ Cf. à son sujet Rainald Fischer, « Murner, Thomas », *DHS* 9, p. 23 ; Heribert Smolinsky, « Thomas Murner und die katholische Reform », in *Id.* (dir.), *Im Zeichen von Kirchenreform und Reformation*, Münster, Aschendorff, 2005, p. 238-250 ; *Thomas Murner : elsässischer Theologe und Humanist 1475-1537*, Ausstellung der Badischen Landesbibliothek Karlsruhe, Karlsruhe, Bad. Landesbibliothek, 1987.

²¹⁴ *Thomas Murners Deutsche Schriften. Mit den Holzschnitten der Erstdrucke*, éd par Franz Schultz, Berlin, W. de Gruyter, 9 vols., 1918-1928. Une édition critique de l'*Enéide* de Murner est actuellement en préparation : Julia Frick, *Thomas Murners Übersetzung von Vergils Aeneis. Edition und Untersuchung*, thèse de doctorat sous la direction de Nikolaus Henkel, Albert-Universität Freiburg i. Br. Je remercie Julia Frick de m'avoir communiqué ses premiers résultats.

tefois rapidement devenir l'un des principaux adversaires de la Réforme²¹⁵. S'opposant dès 1520 à Luther, il affirmait que c'était aux institutions décriées par le réformateur de procéder aux réformes. Refusant toute remise en question de l'autorité du pape, il défendit la présence réelle et la transsubstantiation au sein du sacrifice eucharistique et défendit les messes votives pour préserver la relation entre les vivants et les morts²¹⁶. Lui aussi décida de ne pas rester silencieux face aux réformateurs et rejoignit Eck et Fabri dans leur projet de dispute fédérale à Baden. Son savoir théologique, ses talents de polémiste et ses compétences d'imprimeur firent qu'il se vit confier la préparation de l'édition officielle des actes, publiée en 1527²¹⁷. Un peu moins de deux ans plus tard, il devait prendre la plume pour réfuter les conclusions de la dispute de Berne²¹⁸.

Les motivations des clercs catholiques actifs à Baden restaient cependant particulières, car elles s'inscrivaient dans le contexte unique d'une conférence voulue et pensée par ceux qui, en principe, rejetaient la dispute comme solution au conflit religieux. Ce cas exceptionnel ne doit pas faire oublier que plusieurs clercs, suffisamment dotés en capital savant pour se sentir à l'aise dans une argumentation comme celle que supposait la dispute, n'hésitèrent pas à prendre la parole pour défendre leurs convictions au sein de conférences qu'ils savaient orientées vers une victoire réformée. On a vu que dès la première dispute de Zurich, Fabri ne put s'empêcher de mettre à profit ses talents oratoires pour tenter de convaincre Zwingli et le magistrat de l'erreur dans laquelle ils s'appêtaient, selon lui, à précipiter leur cité. À Ilanz se distingua Theodul Schlegel, abbé du couvent Saint-Lucius de Coire depuis 1515 et considéré comme l'un des clercs les plus savants des pays grisons²¹⁹. *Magister* après des études à Tübingen et Heidelberg, le prélat partageait avec les orateurs réformés un parcours semblable, marqué par l'ouverture aux idées humanistes et le passage par l'université ; il avait, dans un premier temps, été sensible aux propositions de Luther et Zwingli. Très réticent face au projet de conférence religieuse, il ne suivit cependant pas le vicaire Speiser dans sa

²¹⁵ Thomas Murner, *Von den vier ketzern Prediger ordens der observantz zu Bernn jm schweytzerlaundt, verprennt in dem jar nach Cristi gepurt. Mcccc.ix auf den nachsten pfintztag nach Pfingsten*, [Munich, Hans Schobser, 1509].

²¹⁶ Marc Lienhard, « Les pamphlets anti-luthériens de Thomas Murner », in Robert Sauzet (dir.), *Les frontières religieuses en Europe du XV^e au XVII^e siècles*, Paris, J. Vrin, 1992, p. 97 sq.

²¹⁷ Martin H. Jung, « Historische Einleitung... », *art. cit.*, p. 174-181.

²¹⁸ Thomas Murner, *Hie würt angezeigt, dasz unchristlich frevel, ungehört und unrechtlich usz rieffen und fürnemen einer loblichen herrschafft von Bern ein disputation zu halten in irer gnaden statt, wider die gemein Christenheit...*, Lucerne, [T. Murner], 1528, VD16 B 1899.

²¹⁹ Cf. Oskar Vasella, *Abt Theodul Schlegel...*, *op. cit.*, p. 9 sq.

stratégie d'obstruction systématique et, comprenant que la dispute aurait lieu de toute façon, s'efforça de démontrer que les thèses de Johannes Comander étaient contraires à la vérité et que les interprétations qu'il donnait des références bibliques citées souffraient d'imprécisions lorsqu'elles n'étaient pas entièrement fausses. À Ilanz, l'essentiel de l'argumentation catholique fut portée par l'abbé de Saint-Lucius, soutenu par quelques autres clercs, mais qui n'avaient de loin pas le même niveau de compétences que lui.

Lors de la dispute de Berne, l'adversaire le plus habile des réformateurs fut le provincial des Augustins de Fribourg Konrad Treger, qui avait fait ses études à Paris et Freiburg i. Br., où il avait soutenu un doctorat en théologie²²⁰. Treger, contrairement à nombre de clercs convoqués par le magistrat et qui n'avaient pas eu le loisir de se soustraire à l'obligation d'assister à la dispute, participait aux débats de son plein gré. Il aurait très bien pu adopter la position de tant de théologiens qui, à l'instar d'Eck ou de Murner, refusèrent de se rendre à Berne au motif que la dispute de Baden avait démontré sans ambiguïté que les réformateurs étaient dans l'erreur. Probablement sans grande illusion sur l'issue de la rencontre, il n'en porta pas moins la parole catholique à Berne. S'il n'était sans doute pas intellectuellement aussi armé qu'un Johannes Eck, il n'en fit pas moins preuve de réelles qualités de controversiste et répondit souvent point par point aux arguments de Zwingli, Oecolampad ou Bucer, obligeant les réformateurs à préciser leur pensée par de nouvelles références ou une argumentation plus aiguisée. Malheureusement pour le camp catholique à Berne, il quitta la dispute après cinq jours de discussions, outré de ne pas avoir pu présenter ses arguments comme il l'entendait et accusant la présidence de partialité²²¹.

Bien d'autres exemples de clercs qui prirent la parole dans les disputes pour défendre l'ancienne foi pourraient être mentionnés ici. Sans doute faudrait-il revenir sur les trajectoires de Johannes Buchstab, Martin Graf ou Theobald Huter, qui argumentèrent contre les thèses de Haller et Kolb à Berne ; sur les humiliations que subit à Ilanz un Bartholomé Castelmur, dont on moqua les approximations lorsqu'il citait la Bible

²²⁰ Kathrin Utz Tremp, « Freiburg », *HS IV 6*, p. 117-119 ; Adeodatus Vermeulen, *Der Augustiner Konrad Treger. Die Jahre seines Provinzialates, 1518-1542*, Rome, Institutum historicum Ord. Erem. S. Augustini, 1962.

²²¹ *Aktenammlung Bern*, n° 1460, p. 587 sq. ; *Neüwe zeitung von der Disputation zuo Bern...*, op. cit., fol. A iiiiv^o.

mais qui ne pouvait se résoudre à rester silencieux²²² ; sur la sincérité de Dominique de Montbouson, l'un des seuls à répondre à Farel et Viret à Lausanne ; ou même, en élargissant la focale pour englober les terres d'Empire, sur ces vicaires et chapelains qui, à Kaufbeuren, tentèrent, en mobilisant leurs maigres connaissances, de contrer l'argumentation du prédicateur Jakob Lutzenberger²²³. Car ce que révèle l'attention portée sur ces clercs qui prenaient la peine de parler, mettant en jeu leur honneur et leurs convictions, c'est aussi l'importance attachée au devoir de témoigner. Malgré la victoire presque certaine des réformateurs, certains adversaires de la nouvelle foi voulaient utiliser la dispute pour dire haut et fort, devant le magistrat et leurs pairs, ce en quoi ils croyaient et selon quelles règles la *causa fidei* devait être traitée, et ne pas laisser les réformateurs l'emporter sans avoir tenté de leur répondre. Ce n'étaient alors pas uniquement de savants théologiens catholiques qui disaient leur foi, mais aussi des acteurs plus modestes, n'ayant que leur conviction et leur courage pour faire porter leur voix : les uns et les autres vivaient de l'*illusio* que prendre la parole dans la dispute n'était pas complètement vain, et il furent finalement nombreux, comme en témoignent les procès-verbaux, à demander la parole, fût-ce pour ne poser qu'une question ou ne dire que quelques mots sur un point de détail, afin de défendre le point de vue qu'ils jugeaient juste et conforme à la Vérité. Leur conviction d'avoir à défendre la vérité n'était sans doute pas moins sincère que celle des réformés, qui parlaient pour exposer et justifier leur adhésion aux idées nouvelles. Pour les clercs hostiles à la Réforme et convoqués par leur magistrat, n'ayant donc pas eu le choix de leur participation, la dispute pouvait même être la dernière opportunité où affirmer ce en quoi ils croyaient. Ils y affirmaient leur liberté de conscience et opposaient une résistance, certes symbolique mais néanmoins réelle, à la révolution qui menaçait de les emporter. C'est seulement sous cet angle que l'on peut comprendre pourquoi certains clercs, savants ou non, comme Theodul Schlegel et Bartholomé Castelmur à Ilanz, ou Konrad Treger et Johannes Buchstab à Berne, firent l'effort de prendre la parole, prirent le risque de s'exposer au jugement de leurs pairs et entreprirent de démontrer pourquoi, selon eux, les arguments des réformateurs étaient faux, alors qu'ils savaient sans doute parfaitement qu'ils n'avaient aucune chance de l'emporter au sein de la conférence à laquelle ils partici-

²²² Castelmur était cependant loin d'être un ignorant. Il jouissait au contraire d'une réputation d'homme savant dans les Grisons et tirait un certain prestige de ses études à Orléans : Oskar Vasella, *Abt Theodul Schlegel...*, op. cit., p. 37.

²²³ Leur noms sont mentionnés dans le rapport édité par Thomas Pfundner, *Actes MK*, p. 50.

paient. Sur la scène de la dispute, ne pas se taire et parler malgré tout pouvait aussi devenir une manière de confesser sa foi.

* * *

Les disputes religieuses du début du XVI^e siècle montrent de façon saisissante à quel point la Réforme fut d'abord une « affaire de clercs ». Seuls les professionnels de la foi et du maniement des biens du salut pouvaient comprendre les enjeux des propositions défendues par Luther, Zwingli et quelques autres théologiens qui, certains d'être en devoir de réagir aux manquements qu'ils pensaient avoir décelés dans le fonctionnement de l'Église, entreprirent de refonder la religion chrétienne. Curés ou moines, ils posaient les questions que leur habitus leur permettait de penser et trouvaient de l'intérêt à des problèmes que les laïcs n'auraient pas pu saisir, ou du moins pas de façon à être en mesure d'y apporter des réponses.

Mais pour cela, être clerc ne suffisait pas. Il fallait aussi être pasteur, ou du moins se montrer sensible à la demande de soutien spirituel des ouailles, comme la plupart des acteurs de la Réforme, qui avaient charge d'âmes dans leur paroisse. Mais surtout, il fallait être en mesure de penser l'être-au-monde chrétien, non pas uniquement sous la forme qui semblait naturelle, mais dans le cadre d'un examen historique, théologique et ecclésiologique de la *doxa*. Études universitaires et immersion dans les cercles humanistes jouèrent ici un rôle essentiel : elles fournirent d'une part aux réformateurs helvétiques des titres académiques sanctionnant un capital culturel, mais aussi une maîtrise pratique de la controverse et de la *disputatio*, donc de l'argumentation et de la démonstration, ainsi qu'une certaine aisance à parler et à défendre ses positions en public et face à des instances de jugement. Enfin, leur parcours leur permit d'acquérir des techniques exégétiques et linguistiques neuves ouvrant à la lecture des textes bibliques dans des versions jugées plus proches du texte authentique et à la remise en question de l'autorité de la *Vulgate* de saint Jérôme, ainsi que les compétences rhétoriques pour défendre leurs idées et convaincre l'auditoire.

La conférence proprement dite, lieu où s'affrontaient publiquement des interprétations divergentes, fut l'espace-temps où chacun montrait qu'il était en mesure de défendre ses positions, prouvait son savoir-faire théologique et confirmait ainsi sa légitimité à manipuler les biens du salut. C'est donc en tant que clercs et détenteurs du

monopole des biens du salut, mais aussi du savoir théologique nécessaire à la compréhension de la volonté de Dieu, que les clercs réformés prenaient la parole, d'abord pour défendre la restauration de leur Église puis, très rapidement une fois acté le refus d'entrer en matière de l'institution, pour dénoncer en Rome la caricature dévoyée de ce que devait être l'Église universelle. À cet égard, la dispute fonctionna comme une fabrique des clercs : ne pouvaient entrer dans le jeu, en principe, que ceux à qui l'ancrage dans ce groupe social donnait les qualités pour parler de la foi. Il ne s'agissait toutefois pas d'un lieu de simple reproduction, mais bien de refondation, qui devait publiquement sanctionner le statut inédit d'un clerc tirant désormais sa légitimité de sa capacité à produire le discours de vérité en fondant celui-ci non plus dans la Tradition ou le magistère de l'Église, mais dans le retour à la seule Parole de Dieu telle qu'elle avait été transcrite dans les Écritures. Cette affirmation d'un nouvel ordre de clercs ne fut cependant possible que grâce à la reconnaissance que lui assurèrent les magistrats. L'adoubement par l'autorité civique permit aux réformateurs de dépasser leur statut de prophètes n'ayant que leur propre parole comme caution et en fit des interlocuteurs au sujet de la *causa fidei* puis, une fois le principe de la Réforme acquis, les nouveaux détenteurs du monopole des biens du salut. Parallèlement, le statut traditionnel du clerc s'effrita, puisqu'il ne représentait plus dorénavant un monopole contrôlé par une seule institution, l'Église romaine.

La dispute révèle aussi que témoigner de sa foi restait une action extrêmement importante pour les uns comme pour les autres ; que malgré les chances infimes de l'emporter face aux réformateurs, et alors que les clercs catholiques étaient parfaitement conscients de la fragilité de leur position, certains opposants considéraient que prendre la parole pour défendre ses convictions était un devoir, malgré leur refus du principe de la dispute. Pour ces clercs, aux convictions aussi sincères que celles de leurs adversaires en passe de bouleverser la vie religieuse des sociétés chrétiennes occidentales, parler dans la dispute devenait une profession de foi, le moment où l'on affirmait ce que l'on tenait pour vrai et où, face à l'adversité, on refusait de céder. Un peu comme ce Luther de légende, finalement, qui devant la Diète déclara : « *Hier stehe ich, ich kann nicht anders !* »

Chapitre VI

La fabrique de la vérité

En dépit des jeux politiques dont elle pouvait être le théâtre, ou des affrontements entre clercs soucieux de réaffirmer leur monopole dans la manipulation des biens du salut qui s'y déroulaient, la dispute avait pour fonction première de dire le vrai, ou plus précisément de faire émerger la vérité pour mettre fin aux doutes et troubles suscités par la fracture religieuse. Or, la vérité immuable, directement issue de Dieu, que les réformateurs prétendaient dévoiler était en fait un produit social, et il faut donc tenter de comprendre les mécanismes qui permirent à Zwingli et à ses épigones de définir ce qu'était cette vérité dans un premier temps, puis d'en démontrer la validité face aux critiques et aux attaques de leurs adversaires. Le chapitre précédent a montré que derrière la production de la vérité se tenaient des hommes, avec leur parcours, leurs savoirs et leurs savoir-faire, et il importe à présent de décrire les techniques de démonstration et de probation que les acteurs mirent en œuvre pour fabriquer cette vérité ainsi que les systèmes de pensée sur lesquels ils s'appuyèrent pour le faire. Dans leur étude de la controverse opposant Hobbes et Boyle sur les civilités de la preuve, Steven Shapin et Simon Schaffer ont bien montré que la vérité scientifique n'était pas uniquement le résultat d'un affrontement d'idées pures et sans histoire, mais procédait de luttes entre des acteurs se mesurant pour des positions et s'affrontant pour savoir ce qu'était une démonstration légitime, sans qu'il soit possible de séparer ces luttes de leurs conditions sociales de possibilité¹. Or, dans le contexte certes très différent des débuts de l'affrontement confessionnel au XVI^e siècle, les disputes furent le lieu de controverses

¹ Cf. Steven Shapin et Simon Schaffer, *Leviathan and the Air-Pump. Hobbes, Boyle, and the Experimental Life. With a new introduction by the authors*, Princeton, University Press, 2011.

et d'affrontements semblables sur ce qu'il fallait entendre par « dire le vrai » et sur les manières de fabriquer la vérité.

L'enjeu était d'importance. La décision de tenir dispute résultait toujours de la volonté des initiateurs de déterminer la façon de mettre la société en adéquation avec la volonté de Dieu, et pour cela, retrouver la Vérité était essentiel. Les conférences des années 1520 n'étaient donc pas un jeu, ou plutôt, elles constituaient un jeu très sérieux : les agents s'accordaient sur la certitude que le salut de toute la communauté était le véritable enjeu de la dispute et que se tromper revenait à risquer la damnation éternelle. Que les protagonistes fussent « réformés » ou « catholiques » importe peu ici, d'autant que les frontières entre les deux confessions tout juste naissantes restaient poreuses et leurs programmes encore mal définis. Le premier texte fixant le *credo* de la foi luthérienne, la *Confession d'Augsbourg*, fut rédigé en 1530 et présenté à l'Empereur lors de la Diète impériale réunie en vue de traiter du problème de plus en plus prégnant de la division religieuse dans l'Empire². Ce n'est qu'en 1536, soit l'année où eut lieu à Lausanne la dernière dispute significative sur sol helvétique, que les églises réformées suisses s'accordèrent sur la *Confessio helvetica prior*³, et trente ans passèrent avant que ne fût publiée la *Confessio helvetica posterior* préparée par Heinrich Bullinger⁴. Presque au même moment, en 1563, parut le *Catéchisme de Heidelberg*⁵. Par ailleurs, ce n'est qu'avec la clôture du concile de Trente en décembre 1563 que l'Église catholique romaine vit enfin ses contours réaffirmés et précisés en réaction aux succès

² Le texte de la *Confessio Augustana* dans *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, éd. par Irene Dingel, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2014, p. 65-228 ; cf. aussi Leif Grane, *Die Confessio Augustana. Einführung in die Hauptgedanken der lutherischen Reformation*, Göttingen, UTB, 1996 ; Erwin Iserloh (dir.), *Confessio Augustana und Confutation. Der Augsburger Reichstag 1530 und die Einheit der Kirche. Internationales Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum in Augsburg vom 3.-7. September 1979*, Münster, Aschendorff, 1980 ; Herbert Immenkötter, « Reichstag und Konzil. Zur Deutung der Religionsgespräche des Augsburger Reichstags 1530 », in Gerhard Müller (dir.), *Die Religionsgespräche der Reformationszeit*, Gütersloh, G. Mohn, 1980, p. 7-19. Furent également remis à l'Empereur la *Fidei ratio* zwinglienne et la *Confessio tetrapolitana* des villes de Constance, Lindau, Memmingen et Strasbourg. Ces textes ont récemment été réédités dans *Reformierte Bekenntnisschriften*, t. I/1 : 1523-1534, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2002, p. 421-446 et 447-494. Cf. la synthèse à ce sujet chez Thomas Brady Jr., « Jacob Sturm of Strasbourg and the Lutherans at the Diet of Augsburg, 1530 », *Church History*, n° 42, vol. 2, 1973, p. 183-202.

³ Bruce Gordon, *The Swiss Reformation*, Cambridge, University Press, 2002, p. 146-149. Le texte dans *Reformierte Bekenntnisschriften*, t. I/2 : 1535-1549.

⁴ *Confessio Helvetica Posterior*, in *Reformierte Bekenntnisschriften*, t. II/2, p. 243-345.

⁵ *Der Heidelberger Katechismus*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2015 ; Matthias Freudenberg et al. (dir.), *Geschichte und Wirkung des Heidelberger Katechismus. Vorträge der 9. Internationalen Emdener Tagung zur Geschichte des reformierten Protestantismus*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2013.

de la Réforme : à l'issue d'un concile marqué par les vicissitudes politiques qui en allongèrent considérablement la durée après avoir repoussé son ouverture durant près de vingt ans, toutes les propositions réformées furent rejetées et les dogmes attaqués par les protestants confirmés⁶.

Les hésitations sur la *causa fidei* et la multiplication des divisions ne rendaient que plus urgente la nécessité de retrouver la vérité éternelle qui semblait s'être dérobée aux hommes en ce début du XVI^e siècle, engloutie sous les ténèbres des inventions ecclésiastiques pour les réformateurs, mise en péril par ceux que leur hérésie aveuglait selon les défenseurs de l'Église romaine. Or, selon les schèmes de pensée du premier tiers du XVI^e siècle, la vérité religieuse ne pouvait être produite par les hommes, car elle existait de tout temps et n'était pas issue de ce monde. Il appartenait donc aux fidèles d'ouvrir leur âme et leur cœur en interprétant correctement la volonté de Dieu. Un double travail de production de la vérité se mit alors en place : d'une part, les professionnels de la foi, dont le portrait a été esquissé au chapitre précédent, s'efforcèrent de démontrer que leur interprétation de la vérité était la seule juste. Pour ce faire, ils mobilisèrent des savoir-faire et des pratiques qui leur permirent d'inventer les nouvelles civilités de la preuve en matière de religion. D'autre part, afin de souligner que la vérité issue de la dispute n'était pas le produit de l'imagination des hommes, mais bien l'exacte transcription de la volonté divine, son *inventio* fut systématiquement présentée comme d'inspiration divine. Ce sixième chapitre sera consacré à l'examen des pratiques du discours véridictoire dans son interprétation réformée. Le second aspect fera l'objet du septième et dernier chapitre de cette enquête.

Je suivrai ici plusieurs pistes pour comprendre le fonctionnement de cette « fabrique de la vérité » que fut la dispute. En partant des listes de thèses qui constituaient de véritables programmes théologiques, il s'agira de montrer comment ces conférences contribuèrent à forger l'ecclésiologie et la théologie réformées et, dans les cas qui nous occupent, à distinguer la lecture zwinglienne de la foi de celle des autres courants rénovateurs. Plusieurs années, voire plusieurs décennies avant la publication des confessions de foi proprement dites, les disputes permirent aux réformateurs de systématiser leur pensée et d'ébaucher les esquisses d'un futur canon commun. Obligeant partisans et adversaires de la Réforme à prendre position sur toute une série de questions essentielles – on pense bien sûr à la seule médiation du Christ entre Dieu et les hommes ou à

⁶ Cf. Alain Tallon, *Le concile de Trente*, Paris, Cerf, 2000, p. 49-52.

la signification à donner au « Ceci est mon corps » de la Cène – la dispute tirait des lignes de fracture et traçait des frontières, et chaque clerc devait désormais décider de ce en quoi il devait croire ou non.

Il s'agira ensuite de comprendre à quelles techniques eurent recours les orateurs pour apporter la preuve de leurs dires. Deux axes semblent ici importants : d'abord, un retour sur les liens entre *disputatio* académique et dispute religieuse moderne. Je montrerai que la dispute religieuse moderne ne constituait pas une simple continuation de la *disputatio*, mais résultait d'une combinaison pratique d'éléments de l'exercice académique, dont les réformateurs étaient familiers, et de manières de dire et de faire empruntées aux formes rhétoriques du dialogue polémique nées de la Renaissance.

Il faudra ensuite examiner le rôle dans les disputes du *sola scriptura*, principe élevant la Bible au rang d'autorité suprême et exclusive, à l'aune de laquelle devait être jugée toute proposition théologique ou ecclésiologique. La mise à l'épreuve de ce concept central pour les réformateurs leur permit d'en démontrer l'efficacité, mais les contraignit aussi à passer d'une conception idéale et somme toute abstraite du *sola scriptura* à sa mise en œuvre pratique ; de ce processus naquirent progressivement des techniques d'argumentation et de preuves inspirées de la sensibilité humaniste pour les textes et inédites en matière de probation théologique.

Le chapitre se terminera par une brève réflexion sur le processus de recharge par l'écrit de la dispute, qui allait donner au phénomène la forme que nous connaissons – une situation qui ne manque pas de soulever nombre de questions liées aux modalités de la transmission par l'écrit de débats oraux. Sa finalité première était de sceller la validité de l'opération par la promulgation de lois et l'enregistrement des débats dans des écrits autorisés par les magistrats, mais aussi de montrer qu'aucune tricherie, aucune manipulation n'avait entaché le processus visant à faire émerger, du chaos de la rupture, la vérité religieuse réconciliatrice.

1. De la justification en théologie

Reflet du conflit qui frappait villes et campagnes helvétiques, les disputes virent partisans et adversaires des idées nouvelles se déchirer sur la définition de l'« être chrétien » dans des proportions inconnues jusqu'alors. En cette époque encore empreinte de l'idée de *christianitas* universelle, définir la vérité religieuse ne signifiait en aucun cas

débattre en vue de dégager un consensus, mais bien imposer une seule foi pour tous, car la Vérité ne pouvait être qu'une. Les conférences religieuses furent ainsi érigées en nouveau lieu de la distinction entre orthodoxie et hétérodoxie. Elles participèrent de manière décisive à la définition et à la propagation d'une conception zwinglienne de la communauté de salut, dont elles légitimaient l'adoption par les cités grâce à la mise à l'épreuve des préceptes de la foi réformée.

En réalité, loin de favoriser le retour à une foi unique et partagée par tous, les disputes définissaient, délimitaient et fixaient les positions théologiques et politiques, posant les premiers jalons de ce qui, au cours de la deuxième moitié du XVI^e siècle, deviendrait la confessionnalisation⁷. Il faut toutefois se garder de trop anticiper. On l'a vu, la première dispute de Zurich, contrairement à une légende tenace, n'a en aucun cas signé l'acte de naissance de l'Église réformée de Zurich, et encore moins d'une Église protestante helvétique⁸. Le processus de formation des confessions devait s'étendre sur plusieurs décennies et ne prit véritablement son essor que lorsque les confessions de foi des uns et des autres eurent officiellement fixé les contours des églises nouvelles. Mais si la dispute échoua à produire une vérité chrétienne universelle, elle initia pour chaque camp un processus destiné à préciser ce qui relevait ou non du *credo* et quelles étaient les composantes essentielles de la foi. Les conférences religieuses constituèrent donc bien un moment important dans l'émergence de la différence religieuse. Elles sont, à cet égard, sans doute aussi importantes que la complexe *Auslegung der Schlussreden* (1523)⁹, le *Commentarius de vera et falsa religione* (1525)¹⁰ ou la *Fidei ratio* (1530), textes dans lesquels Zwingli systématisait sa théologie¹¹.

⁷ Cf. au sujet de la théorie de la confessionnalisation, son potentiel et ses limites : Kaspar von Greyerz *et al.* (dir.), *Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2003 ; Heinrich Richard Schmidt, *Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert*, Munich, Oldenbourg, 1992 (EDG 12) ; Heinz Schilling, *Konfessionskonflikt und Staatsbildung. Eine Fallstudie über das Verhältnis von religiösem und sozialem Wandel in der Frühneuzeit am Beispiel der Grafschaft Lippe.*, Gütersloh, G. Mohn, 1981 ; Wolfgang Reinhard, « Zwang zur Konfessionalisierung ? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters », *Zeitschrift für historische Forschung*, n° 10, 1983, p. 257–277 ; Ernst W. Zeeden, *Die Entstehung der Konfessionen. Grundlagen und Formen der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe*, Munich, Oldenbourg, 1965.

⁸ Cf. *supra*, I.2, p. 50 sq.

⁹ *Ußlegen und gründ der schlußreden oder articklen durch Huldrychen Zuingli, Zürich uff den 29. tag jenners im 1523. jar ußgangen*, Z II, n° 20, p. 14-457.

¹⁰ *De vera et falsa religione. Huldrychi Zvinglii commentarius*, Z III, n° 50, p. 628-912.

¹¹ *Ad Carolum, Romanorum imperatorem, Germaniae comitia Augustae celebrantem fidei Huldrychi Zuinglii ratio*, in *Reformierte Bekenntnisschriften...*, t. I/1, *op. cit.*, p. 421-446.

Véritables programmes, les listes de thèses proposées par les réformateurs, aussi appelées conclusions (*Schlussreden*), résumaient les principaux enseignements de la théologie réformée et révélèrent les points de désaccord entre partisans et opposants de la nouvelle foi, tout en permettant de déterminer l'ordre d'importance des questions à traiter. Suivant un procédé usuel des *disputationes* académiques, les conclusions étaient affichées sous forme de placards ou communiquées aux participants avant le début de la rencontre. Dans quelques cas, la publication tardive des conclusions entraîna des protestations : à Zurich, en janvier 1523, le vicaire général Fabri se plaignit ainsi de n'avoir pu prendre connaissance des thèses que la veille de la rencontre, bien trop tard pour être en mesure de préparer ses arguments contre les propositions zwingliennes¹² ; à Ilanz, l'abbé Schlegel regretta que les thèses de Comander lui eussent été communiquées tardivement¹³.

Les conclusions qui servirent de programme à la dispute de Berne fournissent un bon exemple de la manière dont les listes de thèses furent utilisées¹⁴. Rédigées par Berchtold Haller et Franz Kolb, les dix conclusions avaient été rendues publiques dans le mandat du 17 novembre 1527 annonçant la dispute et furent reprises dans l'édition officielle des actes¹⁵. Même si elles ne les citent pas explicitement, les thèses s'articulent autour des quatre piliers de la foi réformée définis par Martin Luther et repris par les zwingliens – *solus Christus, sola gratia, sola fide, sola scriptura*. Plusieurs d'entre elles recourent d'ailleurs explicitement au principe *sola scriptura*, qui proscrivait toute règle de vie religieuse absente des Écritures.

Pour les partisans de la nouvelle foi, l'Église était placée sous la seule autorité du Christ, comme le souligne la conclusion I :

¹² Cf. Johannes Fabri, *Ain warlich Underrichtung, wie es zu Zürich by dem Zwinglin, auff den nünundzweintzigsten Tag des Monats Januarij nestverschienen ergangen sey*, [Freiburg i. Br., Johann Wörlin, 1523], VD16 F 243, fol. A iiiii^{ro}.

¹³ *Actes Ilanz*, fol. C ii^{ro}.

¹⁴ Cf. aussi Karl Lindt, « Der theologische Gehalt der Berner Disputation », in Eduard Bähler, Theodor de Quervain *et al.*, *Gedenkschrift zur Vierjahrhundertfeier der bernischen Kirchenreformation*, vol. 1, Berne, G. Grunau, 1928, p. 301-344.

¹⁵ Le texte de la proclamation, suivi des thèses soumises à discussion, dans *Aktensammlung Bern*, n° 1371, p. 518-522. Dans les actes officiels publiés chez Froschauer, les thèses sont reproduites après l'édit du 17 novembre 1527, fol. [g-h] (pagination ultérieure) de l'exemplaire Zentralbibliothek Zürich, Zwingli 210.

« Die heylig Christenlich kilch, deren eynig houpt Christus, ist usz dem Wort Gottes geborn, im selben belybt sy und hoert nit die stimm eines froemdben. »¹⁶

L'Église étant née de la Parole divine et seul le Christ pouvant en être le chef, l'institution ecclésiastique et la Curie romaine n'avaient plus aucune raison d'être. Le pape ne pouvait donc prétendre à une quelconque autorité spirituelle, et encore moins temporelle. Les réformateurs proposaient du verset « Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église » (Mt 16:18) une lecture très différente de l'interprétation catholique qui en faisait le socle de la tradition apostolique romaine, et selon eux, le pape ne jouissait d'aucune légitimité fondée dans les Écritures¹⁷. La deuxième conclusion revenait d'ailleurs sur l'absence de fondement biblique de nombreux dogmes romains, rappelant que seuls les préceptes contenus dans les Écritures étaient conformes à la volonté de Dieu et donc contraignants :

« II. Die Kilch Christi machet nit Gsatz unnd Bott on Gottes Wort. Deszhalb all menschen satzungen so man nempt der Kilchen bott, uns nit wyter bindend, dann sy in Goettlichem wort gegründet und botten sind. »¹⁸.

La III^e conclusion résumait la nouvelle interprétation de la relation entre Dieu et les hommes, et instituait le Christ comme seul intercesseur :

« Christus ist unser eynige wyszheit, gerechtigkeit, erloesung unnd bezahlung für aller welt sünd. Deszhalb ein andern verdienst der saeligkeit und gnuogthuon für die sünd bekennen, ist Christum verloeugnen. »¹⁹

Le principe *solus Christus* est au cœur de cette troisième thèse, qui sous-entend déjà le caractère unique du sacrifice du Christ sur la Croix pour le rachat des péchés des

¹⁶ « La sainte Église chrétienne, dont le seul chef est le Christ, est née de la Parole de Dieu, en cette Parole elle reste et n'écoute pas la voix d'un autre. » Les débats sur la première thèse, qui durèrent six jours (7-12 janvier), in *Actes Berne*, fol. II^{vo}-LXXXI^{vo}. Il existe une réfutation de l'ensemble des dix thèses, publiée par Johannes Eck en juillet 1528 : Johannes Eck, *Verlegung der Disputation zu Bern, mit grund götlicher geschrift durch MM... An die christenliche ordt der Eydgenosschaft. Ain tafel newer ketzerischen artickeln, so durch die Disputanten...* [Augsbourg, Weissenhorn], 1528, VD16 E 438.

¹⁷ Cf. *infra*, la discussion entre Comander et Schlegel à ce sujet à Ilanz, p. 360.

¹⁸ « II. L'Église du Christ ne fait ni loi ni commandement hors de la Parole de Dieu. C'est pourquoi toutes les lois humaines que l'on nomme des commandements de l'Église ne peuvent être contraignantes, à moins qu'elles ne soient fondées et ordonnées par la Parole de Dieu. » Cf. *Actes Berne*, fol. LXXXII^{ro}-CIII^{ro} pour la discussion de cette thèse (12-14 janvier).

¹⁹ « Jésus Christ est notre seule sagesse, notre seule justice et notre seule libération et récompense de tous les péchés sur la Terre. C'est pourquoi tout autre espoir d'accéder au salut ou au rachat de ses péchés revient à renier le Christ. » : *Actes Berne*, fol. CIII^{vo}-CXV^{vo} (14 janvier).

hommes, développé dans la thèse suivante. En accord avec l'interprétation réformée de la Cène, l'Eucharistie devenait un symbole du pardon accordé aux hommes par Dieu et du rachat de l'humanité par la mort de Son Fils. Dans la conclusion V, Haller et Kolb soulignaient que l'interprétation romaine de l'Eucharistie affaiblissait et niait la grandeur du sacrifice du Christ, mort sur la Croix pour racheter les péchés des hommes. En cela, les deux réformateurs étaient en parfait accord avec les positions de Zwingli à ce sujet, qui avait alors définitivement opté pour une lecture commémorative du « Ceci est mon corps » prononcé lors de la Cène²⁰ :

« IV. Das der lyb und das bluot Christi waesenlich unnd lyplich in dem brot der dancksagung empfangen werd, mag mit Biblischer gschrift nit bybracht werden » ; « V. Die Maesz, yetz im bruch, darinn man Christum Gott dem vatter für die sünd der laebendigen unnd todten ufopffere, ist der gschrift widrig : dem allerheyligosten opffer, lyden und sterben Christi ein lesterung und umb der miszbrüchen willen ein grüwel vor Gott. »²¹

Haller et Kolb enchaînaient sur le problème du culte rendu aux saints, alors au cœur d'une économie du salut articulée autour de la capacité des saints à intercéder auprès de Dieu pour soulager les peines des fidèles. Or, on le sait, les réformateurs ne reconnaissaient aucune capacité d'intercession ni à la Vierge ni aux saints, jugeant que leur vénération relevait au mieux de l'ignorance, au pire de l'idolâtrie. Le recentrage de la foi autour du seul Christ médiateur impliquait le rejet de tout culte des saints, comme le rappelle la conclusion VI :

« VI. Wie Christus ist allein für uns gestorben, also sol er ein eyniger mittler und fürspraech zwüschen Gott dem vatter und uns gloebigen angeruefft werden. Deszhalb all ander mittler und fürspraechen usserthalb disem zyt anzerueffen von uns on grund der gschrift ussgeworffen. »²²

²⁰ Sur l'interprétation zwinglienne de l'Eucharistie, cf. W. Peter Stephens, *Zwingli le théologien*, trad. de l'anglais par Mireille Hébert, Genève, Labor & Fides, p. 273-320.

²¹ « IV. Que la chair et le sang du Christ soient reçus en essence et en chair lors de la communion ne peut être prouvé par l'Écriture sainte » ; « V. La messe, telle qu'elle est en usage aujourd'hui, où le Christ est sacrifié à Dieu le Père pour les péchés des vivants et des morts, est contraire à l'Écriture. De plus, elle est un blasphème envers le plus saint des sacrifices, la souffrance et la mort du Christ, et aussi une horreur aux yeux de Dieu en raison des abus qu'elle suscite. » Les débats sur la quatrième thèse, qui durèrent du 14 au 19 janvier, *Actes Berne*, fol. CXV^{vo}-CXCII^{ro}. Les discussions sur la cinquième thèse eurent lieu du 19 au 21 janvier : *Actes Berne*, fol. CCXII^{vo}-CCXVII^{vo}.

²² « VI. De même que le Christ est seul à être mort pour nous, il doit rester le seul médiateur et intercesseur entre Dieu le Père et nous, les fidèles. C'est pour cette raison que nous rejetons l'appel à tous les autres médiateurs et intercesseurs, car sans aucun fondement biblique. » : 23 janvier, *Actes Berne*, fol. CCXVIII^{ro}-CCXXXIII^{ro}.

Les réformateurs rejettent enfin les œuvres, jugées inutiles et néfastes, car supposant une logique marchande, comptable, dans laquelle Dieu serait tenu de récompenser le fidèle à hauteur de ses mérites, ce qui était en contradiction avec le principe du salut obtenu par la seule grâce. De même, l'espoir de réduire le temps passé au Purgatoire après la mort en acquérant des indulgences était vain, et la conclusion VII réfute explicitement l'existence de cette antichambre du Paradis²³, dont Luther avait violemment dénoncé la marchandisation visant à remplir les caisses du Vatican en jouant sur la peur et la détresse des fidèles face au jugement de Dieu²⁴. Les messes votives, les prières aux morts et les images de dévotion, ainsi que toutes les pratiques visant à gagner son salut par des actions dans l'ici-bas étaient condamnées dans la conclusion VIII²⁵. La liste des thèses soumise par Haller et Kolb se terminait sur le rejet de l'interdiction du mariage des prêtres, les réformateurs considérant que le célibat ne trouvait pas de justification dans la Bible et constituait donc une autre invention de l'Église, sans rapport avec les commandements de Dieu (conclusion IX)²⁶. Cas rare, la thèse en faveur du mariage des prêtres était immédiatement suivie par une nette mise en garde contre la débauche, rappelant que le rejet du célibat était aussi justifié par des considérations de morale et de vertu (conclusion X)²⁷.

Des listes similaires à celle des conclusions de Berne se retrouvent dans la plupart des conférences. Elles devinrent la règle au cours de l'année 1525, comme en atteste leur présence dans toutes les disputes organisées dans le sud de l'Allemagne cette année-là²⁸. Seules les deux premières disputes, celles de Zurich, dérogeaient partiellement à cette règle. En effet, si Zwingli avait préparé 67 thèses en vue de la confrontation organisée le 29 janvier avec la délégation épiscopale de Constance, elles ne furent

²³ 23-24 janvier, *Actes Berne*, fol. CCXXXIII^{vo}-CCL^{vo}.

²⁴ Heinz Schilling, *Martin Luther. Rebell in einer Zeit des Umbruchs*, Munich, C.H. Beck, 2013, p. 157-167.

²⁵ 24 janvier, *Actes Berne*, fol. CCLI^{ro}-CCLIII^{ro}.

²⁶ 24-25 janvier, *Actes Berne*, fol. CCLIII^{vo}-CCLXIII^{vo}.

²⁷ 25 janvier, *Actes Berne*, fol. CCLXV^{ro}-CCLXVI^{ro}. Un problème sur lequel Zwingli avait déjà insisté dans la *supplicatio* adressée à l'évêque de Constance de 1522 : *Supplicatio ad Hugonem episcopum Constantiensem*, Z I, n° 11, p. 197-209.

²⁸ Cf. par exemple les thèses de Christoph Schappeler pour Memmingen ou de Jakob Lutzenberger pour Kaufbeuren, in « Das Memminger und Kaufbeurer Religionsgespräch von 1525. Eine Quellenveröffentlichung mit einem Überblick », éd. par Thomas Pfundner, *Memminger Geschichtsblätter* 1991/92, p. 23-65 (= *Actes MK*), ou le cas particulier de Nuremberg, où les deux parties purent se prononcer sur la formulation des thèses : Bernd Moeller, *Zwingli Disputationen. Studien zur Kirchen-gründung in den Städten der frühen Reformation*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2011, p. 94.

pas abordées au cours de la seule journée que durèrent les discussions, qui portèrent presque exclusivement, on l'a vu, sur la légitimité de la dispute et la nature de l'Église²⁹. Sans doute s'agissait-il aussi d'un programme trop ambitieux, et les listes de conclusions ultérieures ne devaient guère dépasser la dizaine de propositions. Lors de la dispute du mois d'octobre, les débats tournèrent autour de la messe et des images, mais sans que ces thématiques eussent été formulées sous formes de thèses³⁰.

Arrêtons-nous sur quelques exemples supplémentaires avant d'expliquer le rôle des thèses dans la construction de la théologie réformatrice zwinglienne. En janvier 1526, le réformateur grison Johannes Comander entendait opposer un programme de 18 conclusions aux accusations d'hérésie portées à son encontre : ancrage de l'Église dans la parole de Dieu, dont elle est issue et qui doit être sa seule ligne de conduite (I) et autorité exclusive des Écritures (II) en étaient le socle. Suivaient d'autres thèses qui découlaient de ces principes fondamentaux : rejet de dogmes et obligations institués par l'Église mais dont on ne retrouvait pas trace dans les Écritures, dont la confession auriculaire (III), l'existence du Purgatoire (IV) ou encore les interdits alimentaires (V). L'interdiction du mariage des prêtres était écartée au profit de la liberté de choix, chacun devant en conscience décider s'il allait rester chaste ou se marier (VI). Le culte des images était condamné comme idolâtre et les fidèles invités à faire profession de leur foi en y renonçant (VII-VIII). Les prélats se voyaient cantonnés à leur rôle spirituel, une exigence déjà ancienne dans les terres grisonnes attachées à leur autonomie et hostiles au pouvoir de l'évêché (IX), et le clergé devait être soumis au magistrat pour toutes les affaires temporelles (X). Les conclusions XI et XII insistaient sur la seule intercession du Christ et l'absence de nécessité d'une quelconque médiation du clergé entre les fidèles et Dieu ; les thèses XIII à XV revenaient sur l'alliance unique et éternelle conclue entre les hommes et le Christ par le sacrifice du Fils de Dieu et l'absence de toute justification de la messe dans les Écritures. Il faut souligner que la thèse XVI, niant toute présence réelle du Christ dans les espèces lors de la communion, était clairement zwinglienne, et que la XVII^e instituait une cérémonie uniquement commémorative de la Sainte Cène³¹. Enfin, la dernière thèse soulevait la question de la dîme, que les réforma-

²⁹ Les 67 thèses dans Z I, n° 17i, p. 458-465.

³⁰ Z II, n° 28, p. 676.

³¹ *Actes Ilanz*, fol. D iiii^{vo} : « *Das Christus waesenlich, wie er zuo der gerechten Gott des Vatters sitzt, oder am stammen des crützes gehanget ist, im brot der Dancksagung sye, ist ein irrthum und mag mit heiliger gschrift nit bewisen werden.* » (« Dire que le Christ est présent en chair dans le pain de la com-

teurs ne considéraient pas comme une obligation fondée dans les Écritures, contrairement à leurs adversaires catholiques qui en justifiaient la perception par son institution dans l'Ancien Testament et sa confirmation dans la Seconde Épître aux Corinthiens (2 Co 9:7). Cependant, de ces 18 thèses, seule la première fut débattue, le magistrat mettant prématurément fin à la conférence dès le 9 janvier.

À Lausanne, Pierre Viret et Guillaume Farel défendirent dix conclusions³² : la première touchait à la justification par la seule foi (I), précepte immédiatement suivi par l'exclusivité de la médiation du Christ (II). On retrouve également à Lausanne le principe du rachat des péchés des hommes par le sacrifice unique du Christ (III), l'abandon des sacrements autres que le baptême et la Cène (IV), l'abolition du statut particulier du clergé médiateur au profit des seuls prédicateurs porteurs de la parole de Dieu (V), la condamnation des images et autres cérémonies de dévotion (VII), la possibilité pour tous et toutes de se marier (IX) et enfin le rejet des interdits alimentaires et donc du jeûne (X). Moins fréquemment reprise dans les conclusions, la seule validité de la confession des péchés faite directement à Dieu, qui seul peut accorder le pardon (VI), faisait toutefois consensus parmi les zwingliens, tout comme l'élévation du magistrat séculier, institué par Dieu, au rang de seul détenteur de l'autorité sur terre (VIII), un principe déjà sous-entendu par la dixième conclusion d'Ilanz³³.

Bien que chacune d'entre elles présente des spécificités propres, reflet des enjeux locaux, les listes de thèses présentent de nombreux points communs³⁴. Fait notable, toutes ces thèses étaient rédigées en langue vernaculaire, et participaient donc de cette institution de la langue de la commune et des fidèles comme nouvel idiome de la foi. Ce choix s'inscrivait dans la véritable révolution linguistique entraînée par la Réforme, qui conféra une importance inédite à l'accessibilité de la Parole de Dieu, à la traduction des Écritures, à l'instruction des fidèles ou encore à la diffusion des débats et des controverses entre partisans des idées nouvelles et tenants de l'orthodoxie romaine. Dans les *disputationes* académiques, les thèses étaient rédigées en latin, signe que leur examen

munion, comme il l'est à la droite de Dieu le Père ou crucifié sur le bois de la Croix, est une erreur et ne peut être prouvé par la Sainte Écriture ») et « *Desz Herren Abentmal in gedaechtnus unnd Dancksagung des lydens Christi, nach siner rechten ynsetzung mit dem Christenlichen Bann, sind hingenommen und die erdicht Opfermess an die statt gesetzt.* » (« Sous peine de l'interdit chrétien [?], la Cène du Seigneur, célébrée en commémoration et en remerciement de la souffrance du Christ, est instituée à la place de l'affabulation du sacrifice de la messe. »).

³² *Actes Lausanne*, p. 5-7.

³³ *Actes Ilanz*, fol. D iiiiv^o.

³⁴ Cf. pour une comparaison Bernd Moeller, *Zwingli's Disputationen...*, op. cit., p. 55-176.

était réservé aux docteurs, les profanes n'étant pas habilités à se prononcer sur leur validité, ni même à en prendre connaissance. Dans la dispute moderne, si la production du discours véridictoire devait rester du ressort des professionnels, les thèses étaient formulées de manière à ce que chacun puisse les lire ou se les faire lire, et en comprendre le sens³⁵. Pour les diffuser, leurs auteurs et les initiateurs des disputes eurent d'ailleurs recours aux nouveaux médias de la diffusion des savoirs et de la confrontation des opinions. Nombre de listes de thèses furent ainsi publiées par les imprimeurs proches des réformateurs comme Froschauer, qui édita en juillet 1523 les 67 thèses de Zwingli commentées par leur auteur, ou Melchior Rammingen, qui publia les conclusions de Comander³⁶. Les « programmes » des disputes rejoignaient donc ces innombrables *Flugschriften* et pamphlets qui firent en partie le succès de la Réforme, révélant à quel point ses promoteurs avaient intégré les nouvelles pratiques médiatiques de leur temps, bien décrites par Andreas Würgler et Marcus Sandl³⁷.

Les thématiques communes développées dans les thèses, l'accent mis sur les mêmes axes centraux de la théologie réformée témoignent de préoccupations qui se recoupaient jusque dans leur formulation. Plusieurs articles de Berne sont empruntés aux 18 conclusions présentées par Comander lors de la dispute d'Ilanz³⁸. En 1536, les articles de Berne inspirèrent fortement les thèses préparées par Viret et Farel en vue de la dispute de Lausanne³⁹. En réalité, toutes avaient plus ou moins pour modèle commun les 67 thèses préparées par Zwingli en janvier 1523. Que nombre des partisans du réformateur zurichois en prirent connaissance ne fait guère de doute : Comander les lut sans doute dès 1523 et Christoph Schappeler, qui proposa sept thèses pour la dispute dont il sortit victorieux à Memmingen en janvier 1525, avait reçu le texte des 67 thèses

³⁵ Cf. au sujet de cette adéquation entre langue et public, Thomas Fuchs, *Konfession und Gespräch. Typologie und Funktion der Religionsgespräche in der Reformationszeit*, Cologne, Böhlau, 1995, p. 255.

³⁶ Ulrich Zwingli, *Usslegen und Gründ der Schlussreden oder Articklen*, [Zürich, C. Froschauer, 1523], VD16 Z 820 (= Z II, n° 20) ; Johannes Comander, *Über dise nachkomenden Schluszreden wellend wir der pfarrer zuo S. Martin zuo Chur sampt anderen die das Evangelium veriehend, ainem yeden antwurt und bericht geben...*, [Augsbourg, Melchior Rammingen, 1526], VD16 ZV 3783.

³⁷ Andreas Würgler, *Medien in der frühen Neuzeit*, Munich, Oldenbourg, 2009 ; Marcus Sandl, *Medialität und Ereignis. Eine Zeitgeschichte der Reformation*, Zurich, Chronos, 2011.

³⁸ Hans Berger, *Die Reformation in Chur und ihre Ausstrahlung in Bünden*, tiré à part de l'article paru en plusieurs livraisons dans *Bündner Monatsheft*, n° 5-8, 1967, p. 18 ; Bernd Moeller, *Zwinglis Disputationen...*, op. cit., p. 126.

³⁹ Gottfried W. Locher, « Die Lausanner Disputationsthesen als Dokument zwinglischer Theologie », in Éric Junod (dir.), *La Dispute de Lausanne (1536). La théologie réformée après Zwingli et avant Calvin*, Lausanne, Bibliothèque historique vaudoise, 1988, p. 91-103.

par l'intermédiaire de Vadian⁴⁰. Les relations personnelles et le réseau épistolaire, formant une véritable *res publica reformatoria*, garantissait ainsi la circulation des thèses, qui participaient à la constitution et à la diffusion progressive d'un corpus théologique et ecclésiologique commun aux réformateurs d'obédience zwinglienne.

En plus de fournir le programme de la dispute, les listes d'articles étaient aussi des confessions de foi, précédant donc les documents désignés traditionnellement par ce terme et qui ne verront le jour qu'à partir de 1530, le premier d'entre eux restant la *Confession d'Augsbourg*. Grâce à ce dispositif de structuration de l'argumentation, l'apport des disputes dans la définition des frontières naissantes des futures confessions devait en effet s'avérer crucial. La nécessité de formuler sous forme de thèses les propositions et principes jusque-là développés de manière éparse dans nombre de sermons, de libelles et de traités, voire de chansons, contraignit les clercs réformateurs à systématiser leur pensée, à organiser les composants de ce qui n'était pas encore une doctrine, pour les inscrire dans un projet cohérent, dont les caractéristiques propres seraient immédiatement identifiables. En un mot, préparer les thèses revenait donc à produire de la distinction religieuse, à se démarquer de l'Église de Rome sur un certain nombre de questions précises et à substituer à la doctrine romaine une lecture propre de la *causa fidei*, elle-même progressivement constituée en doctrine. Sans doute faut-il aussi voir dans la détermination progressive et de plus en plus précise de la doctrine l'une des raisons de la réduction du nombre de thèses : il devenait de moins en moins nécessaire de traiter à part les points de détail une fois que leur résolution pouvait être tributaire des questions générales. Ainsi, lorsque s'imposait une définition claire de l'exclusive médiation du Christ entre Dieu et les hommes, et que celle-ci était adoptée par le vote d'une première conclusion, il n'était plus indispensable de discuter longuement de l'intercession des saints ou du statut de médiateur que Rome voulait voir reconnaître au clergé : le *solus Christus* reconnu et adopté, ces deux préceptes perdaient toute justification.

Le recours à cette façon de structurer la controverse sur la vérité religieuse permettait aussi aux réformateurs de déterminer les points qui méritaient de faire l'objet d'une discussion, de décider de l'ordre dans lequel ils seraient abordés et de garder la main sur la formulation des questions. Les réformateurs disposaient donc d'un véritable programme théologique et ecclésiologique, qui leur permettait de répondre de tous les

⁴⁰ Cf. *supra*, V.2, p. 273, note 88.

aspects de leur conception de la foi chrétienne et des rapports entre Dieu et les hommes. Et comme ils étaient les auteurs des thèses, ils gardaient toujours le bénéfice de l'offensive : le dispositif obligeait l'adversaire à se justifier, à expliquer pourquoi il ne souscrivait pas aux préceptes de la nouvelle foi, alors que ceux-ci, prenait-on la peine de souligner d'entrée de jeu, étaient confirmés par la Bible. La manœuvre était habile, car elle inversait les positions en faveur des réformateurs, jusque-là toujours pressés de rendre des comptes et constamment menacés d'être rejetés dans la catégorie infamante de l'hérésie⁴¹. Au travers du dispositif des conclusions et grâce à la complicité des autorités civiques, la dispute renversait donc les fronts de manière spectaculaire, faisant des accusateurs les accusés et des dissidents les gardiens de l'orthodoxie.

Le dispositif obligeait aussi les défenseurs de l'ancienne foi à sortir de l'invective contre les réformateurs, à renoncer à jeter sans distinction l'anathème contre les idées nouvelles et les contraignait à entrer dans le jeu de la controverse, qui ne souffrait pas l'approximation et interdisait le recours à l'insulte⁴². La disqualification de l'adversaire comme hérétique ou schismatique cessant d'être opératoire en raison du soutien dont bénéficiaient les réformateurs de la part des magistrats, les tenants de l'orthodoxie romaine devaient à leur tour systématiser leur opposition et identifier les angles d'attaques qu'ils pourraient exploiter afin de contredire l'adversaire et démontrer ses erreurs. Mais comme les thèses étaient préparées et formulées par les réformateurs, ils étaient obligés de réagir à des propositions données, et ne pouvaient déplacer la controverse sur un terrain qui leur fût favorable. Aucune dispute ne vit un théologien catholique bouleverser de manière spectaculaire l'économie du débat comme le fit Luther à Leipzig en 1519 lorsqu'il imposa, contre tous les usages et toutes les règles de la *disputatio* académique, de nouvelles propositions et l'usage de la langue vernaculaire, se libérant ainsi du carcan dans lequel Johannes Eck tentait de l'enfermer⁴³. De plus, on l'a vu, il manquait aux partisans de l'ancienne foi la cohésion des réformateurs, les théologiens de renom refusant souvent de participer aux discussions. Le camp catholique ne put donc que rarement faire entrer en lice des orateurs qui, par leurs compé-

⁴¹ Cette configuration fonctionna aussi à Baden, où elle servit le camp catholique à l'origine de la dispute.

⁴² Cf. sur cette exigence critique Olivier Christin, « Je montrerai la chose au doigt. L'exigence critique dans la controverse religieuse du XVI^e siècle », in Isabelle Diu et Raphaële Mouren (dir.), *De l'autorité à la référence*, Paris, École nationale des chartes, 2014, p. 99-113.

⁴³ Anselm Schubert, « *Libertas disputandi*. Luther und die Leipziger Disputation als akademisches Streitgespräch », *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, n° 104, vol. 4, 2008, p. 411-442, ici p. 432 sq.

tences et leurs connaissances, auraient été en mesure de jouer de la contrainte imposée par le dispositif des thèses et de produire une contre-argumentation suffisamment efficace pour faire vaciller les propositions réformées à défaut d'obtenir leur condamnation. Mais en obligeant les uns et les autres à clarifier leurs positions sur toute une série de points de dogme, les disputes contribuèrent au fond grandement à esquisser les frontières nouvelles entre des lectures distinctes du christianisme. Elles peuvent ainsi être vues non pas tant comme une étape de la confessionnalisation proprement dite, mais bien comme un prélude à ce processus.

Mais au sein de la dispute, la distinction ne se fit pas uniquement entre « catholiques » et « réformés » : les conférences religieuses furent aussi une occasion de préciser les positions des différents courants de la Réforme qui étaient en passe de se distinguer et de former des Églises séparées. À cet égard, les disputes contribuèrent fortement à dessiner les contours du protestantisme d'obédience zwinglienne⁴⁴. Elles invitent à reconsidérer l'apport du réformateur zurichois à la Réforme, quelque peu marginalisé par la focalisation de l'historiographie francophone sur le calvinisme et l'attachement des historiens allemands à la figure de Martin Luther. De manière surprenante, certains vont jusqu'à ignorer l'existence de Zwingli, comme si sa théologie n'avait été que l'esquisse de la seule véritable pensée protestante de Suisse qu'aurait été le calvinisme⁴⁵. Le réformateur zurichois a aussi été accusé d'être responsable de la fracture qui affecta très vite le mouvement réformé en raison des divergences insurmontables qui l'opposèrent à Luther ; on lui reprocha d'avoir fourni, par ses prises de position, un angle d'attaque inespéré aux détracteurs de la nouvelle foi, qui eurent alors beau jeu de moquer les dissensions de plus en plus criantes entre ceux qui prétendaient incarner la véritable Église.

C'est surtout aux historiens suisses tels qu'Oskar Farner, Gottfried W. Locher et plus récemment Ulrich Gäßler que l'on doit la réhabilitation de Zwingli comme

⁴⁴ Si les cités helvétiques favorables à la Réforme s'approprièrent la théologie zwinglienne, certaines villes du sud de l'Allemagne, dont Strasbourg, restèrent d'abord indécises : cf. la correspondance entre Martin Bucer et Zwingli dont fait écho Thomas A. Brady Jr., « Jacob Sturm of Strasbourg... », *art. cit.* ; Peer Friess, « Der Einfluss des Zwinglianismus auf die Reformation der oberschwäbischen Reichsstädte », *Zwingliana*, n° 34, 2007, p. 5-27.

⁴⁵ Dans son histoire de la formation des confessions, Ernst W. Zeeden « oublie » ainsi complètement Zwingli et la réforme zurichoise pour ne se concentrer que sur Luther et Calvin : Ernst W. Zeeden, *Die Entstehung der Konfessionen...*, *op. cit.* ; le problème se retrouve dans l'historiographie française, par exemple chez Bernard Cottret, *Histoire de la Réforme protestante*, Paris, Perrin, 2001, qui privilégie la « triade » Luther, Calvin et Wesley (p. 18).

concepteur d'une théologie autonome et cohérente, mais aussi d'une philosophie politique originale, que son successeur Heinrich Bullinger allait développer et affiner⁴⁶. Ces dernières années, plusieurs historiens anglais ou américains ont également œuvré à une redécouverte des spécificités de la Réforme zurichoise, et un consensus se dégage aujourd'hui pour affirmer que le développement de la pensée zwinglienne se fit de manière parallèle à celle de Luther et qu'il ne fut pas un simple continuateur du professeur de Wittenberg⁴⁷. La descendance directe entre les idées de Zwingli et de Luther, souvent affirmée et reprise dans les ouvrages de référence d'auteurs comme Martin Brecht ou Wilhelm Neuser, s'explique par le biais initié par la construction de la figure de Luther comme « Urvater » de la Réforme⁴⁸. Or, le retour aux Écritures, peut-être favorisé par l'axiome « *Ad fontes !* » cher aux humanistes, tout comme les premières critiques envers l'institution, s'imposèrent à Zwingli avant que le futur réformateur, alors prêtre à Glaris et Einsiedeln, n'ait pris connaissance des écrits de Luther, une chronologie confirmée par Martin Bischof et Gunter Zimmermann⁴⁹. Zwingli releva d'ailleurs avec un certain amusement que lorsque l'opuscule luthérien sur le Notre-Père de 1519 parut à Zurich, nombreux furent ceux qui crurent que le nom de Luther était un pseudonyme derrière lequel se cachait... Zwingli⁵⁰ !

De l'évolution parallèle entre les deux doctrines devaient nécessairement naître des divergences à propos de questions centrales de l'organisation nouvelle de la communauté chrétienne : le chapitre III a esquissé la spécificité des positions zwingliennes au sujet du rôle de l'autorité civique dans les affaires religieuses. La rupture définitive devait se faire sur une question autrement importante, la nature et la signification de l'Eucharistie. Au cours de l'année 1524, Ulrich Zwingli avait précisé son interprétation de la Cène et des paroles que le Christ avait prononcées à cette occasion : pour le réformateur zurichois, la présence du Christ était purement symbolique, pain et vin ne pou-

⁴⁶ Cf. *supra*, V.1, p. 255, note 19. Au sujet de Bullinger, les recherches les plus récentes dans Emidio Campi et Peter Opitz (dir.), *Heinrich Bullinger. Life – Thought – Influence*, Zurich, TVZ, 2007, 2 vol. Cf. aussi Fritz Büsser, *Heinrich Bullinger. Leben, Werk und Wirkung*, Zurich, TVZ, 2004-2005, 2 vol.

⁴⁷ Par exemple W. Peter Stephens, *Zwingli le théologien...*, *op. cit.* ; Bruce Gordon, *The Swiss Reformation...*, *op. cit.*

⁴⁸ Cf. la critique de Gunter Zimmermann, « Der Durchbruch der Reformation nach dem Zeugnis Ulrich Zwinglis vom Jahre 1523 », *Zwingliana*, n° 17, vol. 2, 1986, p. 100.

⁴⁹ Martin Hauser, *Prophet und Bischof. Huldrych Zwinglis Amtsverständnis im Rahmen der Zürcher Reformation*, Fribourg, Universitätsverlag, 1994 p. 52 sqq. ; Gunter Zimmermann, « Der Durchbruch... », *art. cit.*, p. 113. Zwingli lui-même précisait avoir commencé à « prêcher l'Évangile » sur la seule base des Écritures dès 1516 : Z II, n° 20, p. 144 sq.

⁵⁰ Z II, n° 20, p. 146. Le texte de Luther dans WA 2, p. 75-130.

vant que représenter le Fils et non se transformer en chair et en sang comme le voulait la doctrine romaine de la transsubstantiation, ni relever d'une essence mixte comme l'affirmait la thèse de la consubstantiation développée par Luther⁵¹. C'est sur ce point qu'achoppèrent systématiquement les tentatives de réconciliation entre zwingliens et luthériens dans les années qui suivirent. Le divorce entre Zwingli et Luther fut consommé en octobre 1529 lors de la dispute organisée à Marbourg à l'initiative du landgrave Philippe de Hesse, qui espérait réconcilier les deux champions de la Réforme et ainsi mettre fin au schisme qui menaçait un camp de la nouvelle foi encore relativement faible⁵². C'est précisément sur l'écueil de l'Eucharistie que se fracassèrent alors les négociations, qui avaient pourtant permis d'aboutir à un accord sur tous les autres points : Luther, inflexible, aurait gravé sur la table autour de laquelle avaient pris place les disputants un « *EST* » définitif, geste qui inspira au peintre August Noack son tableau représentant la dispute de Marbourg peint en 1869 (*fig. 11*). Les délégations se séparèrent donc sans avoir établi une définition commune de la signification de la Sainte Cène et des paroles prononcées par le Christ à cette occasion.

La dispute de Berne, avec ses thèses d'orientation nettement zwinglienne, est un bon exemple de la systématisation des divergences entre défenseurs de la Réforme zwinglienne et partisans de Luther, dont les disputes furent le théâtre. Quelques pasteurs luthériens avaient fait le voyage en ce mois de janvier 1528 pour participer à la conférence. Leur désaccord sur plusieurs points de la doctrine zwinglienne fut porté au jour lors de la discussion des thèses IV et V portant sur le rejet de la messe et sur l'interprétation de l'Eucharistie comme cérémonie uniquement commémorative, qui divergeait clairement de la consubstantiation luthérienne. De manière significative, la discussion de la nature et de la fonction de la communion eucharistique opposa en premier lieu Zwingli et Oecolampad à deux pasteurs défendant l'interprétation luthérienne de l'Eucharistie, Benedikt Burgauer de Saint-Gall et Andreas Althamer de

⁵¹ Pour un résumé des désaccords entre Luther et Zwingli au sujet de l'Eucharistie, cf. Rudolf Mau, *Evangelische Bewegung und frühe Reformation 1521 bis 1532*, Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 2000, le chap. 11, p. 179-191. L'étude la plus fouillée reste celle de Walter Köhler, *Zwingli und Luther. Ihr Streit über das Abendmahl nach seinen politischen und religiösen Beziehungen*, Gütersloh, C. Bertelsmann, 1924-1953, 2 vol. ; sur les étapes du développement de la théologie eucharistique de Zwingli, W. Peter Stephens, *Zwingli le théologien...*, *op. cit.*, p. 273-320.

⁵² Sur la dispute de Marbourg : Walther Köhler, *Zwingli und Luther...*, *op. cit.*, vol. 2. p. 66-163 ; *Id.*, « Das Religionsgespräch zu Marburg 1529 », *Zwingliana*, n° 5, vol. 3, 1930, p. 81-102. Les sources dans *Das Marburger Religionsgespräch 1529*, éd. par Gerhard May, Gütersloh, G. Mohn, 1979. Sur les relations entre Zwingli et Philippe de Hesse : René Hauswirth, « Landgraf Philipp von Hessen und Zwingli. Ihre politischen Beziehungen 1529/1530 », *Zwingliana*, n° 11, vol. 8, 1962, p. 499-552.

Nuremberg⁵³. Les opposants catholiques ne se manifestèrent alors que fort peu, sans doute trop heureux de voir le camp des réformateurs se diviser sur une question aussi essentielle. L'interprétation défendue par Zwingli prévalut, mais les réformateurs zwingliens n'avaient pu faire l'économie d'une justification précise et fondée sur les Écritures de leur interprétation de la Cène, et avaient dû expliquer pourquoi ils rejetaient non seulement la conception de l'Église romaine au sujet de l'Eucharistie, mais se distanciaient aussi des positions défendues par d'autres clercs se réclamant de la Réforme. Preuve qu'il s'agissait là d'un enjeu crucial pour le succès des réformateurs, c'est précisément sur le désaccord entre luthériens et zwingliens sur la nature de la communion que Johannes Eck avait porté ses attaques les plus dures lors de la dispute de Baden afin de déconsidérer Oecolampad et ses partisans⁵⁴.

Grâce au travail de définition et de justification très poussé que les 18 jours de débats avaient permis de mener, les réformateurs suisses sortirent renforcés de la dispute de Berne ; ils étaient désormais en mesure de fournir des réponses précises à toutes les contestations de leurs préceptes par les partisans de l'ancienne foi, mais aussi de faire face aux réformateurs de tendance luthérienne. Les effets positifs de l'opération pour la progression de la Réforme semblent avoir été immédiats : au cours de l'année 1529, et alors que le détail des débats de Berne circulait depuis quelques mois sous forme d'actes imprimés, plusieurs cantons et territoires passèrent à la Réforme, comme Bâle ou Saint-Gall, en se référant parfois directement à ce qui s'était passé dans l'église des Cordeliers de Berne pour justifier leur choix⁵⁵.

Les disputes furent enfin mises à profit par les réformateurs pour obtenir le rejet par les autorités civiques de lectures de l'Évangile qu'ils jugeaient dévoyées et contraires à la parole de Dieu. Anabaptistes et autres partisans d'une Réforme plus radicale que celle que défendaient Zwingli et ses compagnons représentaient en effet une menace non négligeable pour les tenants d'une réforme institutionnelle, portée par le magistrat. En plus de diviser encore davantage le camp des adeptes d'une profonde *renovatio* de l'Église, des mouvements comme ceux de Balthasar Hubmaier et Konrad Grebel, et plus encore la violence radicale d'un Thomas Müntzer, alimentaient le discours des défenseurs de l'ordre ancien, dont certains saisissaient toute occasion de dé-

⁵³ *Actes Berne*, fol. CXV^{vo}-CXCI^{ro}.

⁵⁴ *KEP Baden*, p. 330-334.

⁵⁵ Gottfried W. Locher, *Die zwinglische Reformation im Rahmen der europäischen Kirchengeschichte*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1979, p. 282.

noncer les réformateurs comme les agents du chaos et les destructeurs de l'ordre social. Zwingli et ses partisans prirent rapidement leurs distances avec la Réforme radicale, conscients de la nécessité, pour le succès de leurs idées, de dénoncer ceux qui remettaient trop ouvertement en cause les structures sociales et les anciens privilèges et coutumes⁵⁶.

Alors que toute discussion semblait impossible avec ceux qui, à l'instar de Thomas Müntzer, Bernd Rothmann ou Jan van Leiden, prônaient la violence contre les « ennemis du Christ » et les autorités civiques, plusieurs disputes opposant réformateurs « institutionnels » et défenseurs pacifiques de l'anabaptisme furent organisées dans les années 1520-1530, notamment à Zurich, à Bâle ou encore à Zofingue⁵⁷. Les *Täufergespräche* devaient démontrer, toujours à l'aune des Écritures, que les anabaptistes étaient dans l'erreur. Mais ces conférences n'eurent, semble-t-il, guère de succès. Je ne donnerai ici qu'un exemple. Peu étudiée, mais révélatrice des problèmes que suscitaient les *Täufergespräche*, une discussion vit des représentants des anabaptistes défendre leurs arguments le 22 janvier 1528 à l'hôtel de ville de Berne, mais sans convaincre, puisque le magistrat ne tarda pas à interdire le mouvement, comme l'avait déjà fait Zurich⁵⁸. Or, les discussions du 22 janvier n'apparaissent pas dans les actes officiels, qui ne font jamais mention de cette journée, ne serait-ce qu'à la marge. Que les échanges avec les anabaptistes aient été complètement occultés dans les actes officiels de la dispute de Berne n'est certainement pas dû au hasard, mais au souci du magistrat bernois de ne pas révéler qu'il avait été impossible de convaincre les dissidents de se rallier à la Réforme en passe de s'imposer. Car il ne s'agissait en réalité pas d'écouter les arguments des anabaptistes sans parti pris, mais de prouver que leur lecture de

⁵⁶ Cf. *supra*, II.3, p. 129 sq.

⁵⁷ Les sources dans *Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz*, t. 4 : *Drei Täufergespräche*, éd. par Martin Haast, Zurich, TVZ, 1974 ; John H. Yoder, *Täuferium und Reformation im Gespräch. Dogmengeschichtliche Untersuchung der frühen Gespräche zwischen schweizerischen Täufern und Reformatoren*, Zurich, EVZ, 1968.

⁵⁸ Le procès-verbal manuscrit de la dispute de Berne établi par Georg Hertwig, secrétaire municipal de Soleure, indique qu'une discussion eut lieu avec les anabaptistes, sans donner plus de détails : *Archives de l'État de Berne*, ms. A V 1443. La conférence avec les anabaptistes est en revanche décrite par Valerius Anshelm, *Die Berner Chronik*, Berne, K. J. Wyss, 1896, t. 5, p. 238 sq. ; cf. aussi Leonhard von Muralt, « Das Gespräch mit den Wiedertäufern am 22. Januar 1528 zu Bern », *Zwingliana*, n° 5, vol. 9, 1933, p. 409-413, qui reproduit les notes prises à cette occasion par le secrétaire Peter Cyro, retrouvées dans le ms. A V 1444 de la dispute de Berne, fol. 817-824. Sur la répression des *Täufer* à Berne, Hanspeter Jecker, « Biss das gantze Land von disem unkraut bereinigt sein wird – Repression und Verfolgung des Täuferiums in Bern. Ein kurzer Überblick zu einigen Fakten und Hintergründen », in Rudolf Dellsperger et Hans Rudolf Lavater (dir.), *Die Wahrheit ist untödlich. Berner Täufer in Geschichte und Gegenwart*, Berne, Simowa, 2007, p. 97-132.

l'Évangile était erronée. Si les disputes opposant réformateurs et défenseurs de l'ancienne foi avaient pour but d'entériner le triomphe des premiers et de condamner les errements de seconds, les *Täufergespräche* avaient pour finalité de dénoncer et de rendre illégitime les positions théologiques et politiques des anabaptistes. Ces disputes visaient donc avant tout à ériger des frontières clairement identifiables entre les réformateurs institutionnels d'une part et, d'autre part, ceux dont les revendications menaçaient les structures mêmes de la *Gemeinde* et remettaient en cause l'autorité du magistrat sur la cité chrétienne.

Les thèses constituant le programme des disputes jouaient donc un rôle essentiel dans la production de la vérité religieuse. En fixant sur le papier les principes essentiels de leur théologie, en les publiant par affichage ou sous forme de *Flugschriften*, les réformateurs définissaient ouvertement leurs positions et se distanciaient publiquement de l'Église romaine, qu'ils retranchaient de la communauté chrétienne dans un geste spectaculaire de condamnation morale et de réfutation exégétique. Systématisant la théologie réformée et résumant les axes principaux sous forme de préceptes accessibles aux magistrats et aux juristes qui allaient trancher *in fine* le choix de religion, les conclusions dévoilaient les conséquences de l'adoption de la Réforme sur l'organisation de la société. Elles proposaient une nouvelle forme de l'« être chrétien » dans le monde et dessinaient une interprétation de la religion appelée à devenir vérité universelle et contraignante, garantie par l'Écriture sainte interprétée comme l'empreinte matérielle de la Parole de Dieu dans le monde. La dispute achevée, l'appropriation par le magistrat des thèses réformées les élevait au rang de propositions de règles de vie sociale bientôt transcrites dans la législation municipale. Dans l'espace politique où s'exerçait l'autorité du magistrat, la dispute publique transformait alors une vérité encore partisane en vérité unique et exclusive.

2. **Un dispositif rhétorique entre *disputatio* médiévale et dialogue humaniste**

Nées au cœur d'une époque charnière pour la diffusion des idées de la Renaissance grâce à l'imprimerie, mais dont les structures mentales restaient en grande partie tributaires de l'imaginaire médiéval, les disputes religieuses des années 1520-1530 furent construites sur des dispositifs rhétoriques oscillant constamment entre *disputatio*

médiévale et dialogue humaniste⁵⁹. On ne peut donc faire ici l’impasse sur l’outil par excellence de la controverse savante qu’était encore, au tournant des XV^e et XVI^e siècles, la *disputatio*, et il faut tenter de comprendre quelle source d’inspiration cet exercice académique a pu représenter pour les participants aux disputes modernes.

Des techniques empruntées à la *disputatio* académique furent adaptées et investies de significations nouvelles, des formes nouvelles d’échange et de confrontation des opinions – *declamatio* ou dialogue humaniste principalement – mises au service de la recherche de la vérité religieuse dans une combinaison de pratiques savantes moins antinomiques que n’a voulu le faire croire une certaine historiographie ancienne marquée par le mythe de la Renaissance comme rupture radicale avec le Moyen Âge. Anita Traninger a montré comment les techniques d’argumentation et de preuve issues des universités médiévales influencèrent les pratiques savantes de la Renaissance, et comment les humanistes se positionnaient par rapport à un idéal de la *disputatio*, dont ils ne rejettent pas le principe, mais les dérives sophistiquées⁶⁰. De profondes transformations des pratiques de confrontation des opinions par la combinaison des formes nouvelles de la *declamatio* et du dialogue avec l’ancienne *disputatio* en découlèrent.

La *disputatio*, qui s’était imposée au XIII^e siècle comme espace de production et de confirmation du savoir dans l’université, répondait d’abord à la nécessité pour les théologiens d’accorder entre eux les commentateurs de l’Écriture sainte lorsque leurs écrits semblaient diverger⁶¹. Au sein de la *disputatio*, les propositions étaient passées au crible de la logique aristotélicienne, permettant de distinguer les hypothèses valides des propositions erronées et de résoudre les contradictions apparentes pour accéder à la

⁵⁹ Sur la prégnance de la *disputatio* au XVI^e siècle et son importance préservée dans les universités protestantes, cf. Kenneth G. Appold, « Disput und Wahrheitsfindung im konfessionellen Zeitalter », in Henning P. Jürgens et Thomas Weller (dir.), *Streitkultur und Öffentlichkeit im konfessionellen Zeitalter*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2013, p. 149-158.

⁶⁰ Cf. Anita Traninger, *Disputation, Deklamation und Dialog. Medien und Gattungen europäischer Wissensverhandlungen zwischen Scholastik und Humanismus*, Stuttgart, F. Steiner, 2012.

⁶¹ Au sujet de la *disputatio*, cf. Alex J. Novikoff, *The medieval culture of disputation. Pedagogy, practice, and performance*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2013 ; Olga Weijers, « The various kinds of disputation in the faculties of arts, theology and law (c. 1200–1400) » in Ursula Kundert et Marion Gindhart (dir.), *Disputatio 1200-1800. Form, Funktion und Wirkung eines Leitmediums universitärer Wissenskultur*, Berlin, W. de Gruyter, 2010, p. 21-32 ; Béatrice Périot, *Dialectique et littérature. Les avatars de la dispute entre Moyen Âge et Renaissance*, Paris, Champion, 2005 ; Olga Weijers, *La disputatio dans la faculté des arts au Moyen Âge*, Turnhout, Brepols, 2002 ; Bernardo C. Bazan, Gérard Fransen et al., *Les questions disputées et les questions quodlibétiques dans les facultés de théologie, de droit et de médecine*, Turnhout, Brepols, 1985.

connaissance⁶². Pour Thomas d'Aquin, seul cet exercice dialectique permettait de démontrer, par le recours à la raison, qu'une proposition était vraie avec suffisamment de certitude, et ceci en dépit du fait que cette conclusion découlait d'une confrontation d'opinions⁶³. À l'aube du XVI^e siècle, les facultés de théologie les plus prestigieuses, telles que Paris, Louvain ou Cologne, faisaient encore autorité grâce à la qualité des *disputationes* qui y étaient menées : la Sorbonne devait ainsi son prestige en matière de jugement théologique à la qualité des docteurs qui y officiaient – les « maîtres », pour reprendre l'expression d'Elsa Marmursztejn désignant ces professionnels qui mettaient la *disputatio* au service de la recherche de la vérité⁶⁴. Toutefois, en raison de la faiblesse attribuée à l'esprit humain, la capacité de donner accès aux vérités dernières n'était pas reconnue à la *disputatio*, car le Vrai ultime ne pouvait être connu de l'homme. Cette restriction prévenait en fait toute remise en question du monopole de l'Église dans la définition des vérités révélées : le dogme, où plus exactement ce qui avait été tranché par l'Église et faisait partie du corps de la doctrine, ne pouvait donc faire l'objet d'une *disputatio* ; tout au plus un maître pouvait-il mettre à profit l'exercice pour faire montre de son talent en prouvant la validité d'un point doctrinal, mais en aucun cas remettre en cause la Tradition⁶⁵. De façon exemplaire, l'université de Mayence avait réaffirmé dès 1515 que les disputes académiques ne pouvaient être utilisées en vue de contredire l'enseignement de l'Église ou de remettre en cause l'autorité papale⁶⁶.

C'était là une limite que la dispute moderne allait faire éclater, puisque les réformateurs et les magistrats qui les soutenaient ne voyaient pas les conférences qu'ils organisaient autrement que comme un outil qui permettrait de déterminer les fondements ultimes de l'être chrétien au monde. Or, ils savaient parfaitement que, ce faisant, ils produiraient une vérité en désaccord avec l'enseignement de l'Église catholique romaine et transgresseraient donc l'une des règles élémentaires de l'exercice académique. Les adversaires de Zwingli ne manquèrent d'ailleurs pas d'insister sur le fait que les questions soulevées par les réformateurs ne relevaient en aucun cas de la *disputatio*,

⁶² Béatrice Périot, *Dialectique et littérature...*, op. cit., p. 7-15, 131 et Olga Weijers, *La disputatio...*, op. cit., p. 16.

⁶³ Cité in Béatrice Périot, *Dialectique et littérature...*, op. cit., p. 63.

⁶⁴ Elsa Marmursztejn, *L'autorité des maîtres. Scolastique, normes et société au XIII^e siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 2007.

⁶⁵ Béatrice Périot, *Dialectique et littérature...*, op. cit., p. 23.

⁶⁶ Thomas Fuchs, *Konfession und Gespräch...*, op. cit., p. 49.

mais d'un concile, car elles ne relevaient pas du domaine de l'*opinio*, c'est-à-dire des questions qui n'avaient pas encore fait l'objet d'une décision ferme leur attribuant le statut de vérité de la foi ou les rejetant comme hérétiques. Le vicaire général de Constance le rappela avec éloquence à Zurich :

« *Aber so man wider alte, löbliche gebrüch und langer zyten harkommen gewonheiten wolt fechten oder disputiren, red ich, als ein gesanter und diener mins gnädigen herren von Costentz, mich in sölichem fal hie zuo Zürich nüts davon zuo disputieren und underwinden. Denn mins bedunckens weren semlich sachen under einer gantzen christlichen versamlung aller nation oder vor eim concilio der bischoffen unnd andrer gelerten, so man findt uff den hohen schuolen [...] ußzerichten.* »⁶⁷

La *disputatio* ne pouvait donc en aucun cas se substituer au pape ou au concile pour modifier tout ou partie du magistère romain. Une fois les thèses des réformateurs rejetées par l'Église et leurs auteurs déclarés schismatiques et hérétiques, la *disputatio* cessait d'être un recours⁶⁸. Par conséquent, nombre d'universités, dont celles qui faisaient autorité sur les questions théologiques et ecclésiologiques, rejetèrent très vite les idées nouvelles et les théologiens qui y exerçaient mirent leurs compétences au service de la défense de l'Église.

Pourtant, de façon paradoxale en apparence, des traces de la *disputatio* s'observent de manière récurrente dans l'organisation et le déroulement des disputes modernes⁶⁹. À y regarder de plus près, cette constatation n'est en réalité pas surprenante : comme les clercs réformateurs avaient tous fait des études plus ou moins longues, il était logique que l'on retrouve dans leurs actions l'héritage de leur formation :

⁶⁷ Z I, n° 18, p. 490 sq. : « Mais s'il l'on entend lutter ou disputer contre les anciens et louables usages et contre les coutumes ancestrales, je dis, en tant qu'envoyé et serviteur de mon vénérable seigneur de Constance, que je ne me risquerai pas à disputer de cela à Zurich. Car mon sentiment est que de telles affaires doivent être réglées par une assemblée chrétienne de toutes les nations ou devant un concile d'évêques et d'autres savants venus des hautes écoles. »

⁶⁸ Thomas Fuchs, *Konfession und Gespräch...*, op. cit., p. 53.

⁶⁹ Dans son article sur la culture de la controverse après l'Intérim d'Augsbourg, Irene Dingel a déjà esquissé cette caractéristique, sans toutefois développer l'aspect qui nous intéresse ici, à savoir l'existence d'un habitus du *disputator* et son adaptation à la situation nouvelle : Irene Dingel, « Zwischen Disputation und Polemik. Streitkultur in den nachinterimistischen Kontroversen », in Henning P. Jürgens et Thomas Weller (dir.), *Streitkultur und Öffentlichkeit...*, op. cit., p. 17-31, surtout 21-24.

« Confrontés à l'éclatement religieux, les controversistes recourent aux techniques privilégiées de l'argumentation qu'ils ont acquises au cours de leur formation, ce qui a en outre le mérite d'exclure les non-professionnels »,

écrit ainsi Olivier Christin au sujet des controversistes des années 1560 dans le royaume de France⁷⁰. Et Jérémie Foa de souligner que

« si les exemples bibliques, ou même médiévaux, constituaient l'horizon de référence accepté des controversistes, l'habitus universitaire des théologiens donnait presque instinctivement la voie à suivre pour orchestrer le dialogue avec l'hérétique : celle de la *disputatio* scholastique »⁷¹.

Avec la *lectio*, la *disputatio* constituait en effet le cœur de la formation universitaire, les étudiants se voyant régulièrement soumis à l'exercice⁷². Rite de passage, elle donnait accès aux grades universitaires, qu'il s'agisse du baccalauréat, de la maîtrise ou du doctorat. L'impétrant obtenait le plus haut titre académique, le *doctor theologiae*, en faisant preuve de ses capacités à défendre avec succès une série de conclusions proposée par un professeur. Or, si on ne conserve pas les *determinationes* ni d'autres documents qui permettraient de savoir sur quels sujets les réformateurs eurent à disputer pour obtenir leurs titres académiques, il ne fait aucun doute que c'est en se pliant à cet exercice que Johannes Oecolampad ou Sebastian Hofmeister, qui avaient tout deux achevé des études de théologie, firent la preuve qu'ils disposaient du savoir et des compétences nécessaires à l'obtention du titre de docteur. Et si nombre de réformateurs quittèrent l'université sans aller jusqu'au doctorat, l'élévation aux grades intermédiaires délivrés par la faculté des arts se faisait également par la *disputatio*, comme le rappelle Olga Weijers⁷³ : c'est donc en subissant eux aussi avec succès cette épreuve que Zwingli, Comander ou Haller se montrèrent dignes du titre de *magister*.

Les clercs qui furent à l'origine de la Réforme avaient donc eux-mêmes assisté et participé aux nombreuses *disputationes* qui rythmaient la vie des universités. Le moment venu, cet outil pouvait leur apparaître, au moins dans un premier temps, comme le plus adapté pour défendre leurs idées et contester les pratiques religieuses qu'ils ju-

⁷⁰ Olivier Christin, « La formation étatique de l'espace savant. Les colloques religieux des XVI^e-XVII^e siècles », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 133, 2000, p. 58.

⁷¹ Jérémie Foa, *Le métier de la dispute. Les disputes religieuses entre catholiques et réformés en France (1561-1572)*, maîtrise universitaire, Lyon, Université Lyon II-Louis Lumière, 2000, p. 46.

⁷² Bernardo C. Bazan et al., *Les questions disputées...*, op. cit., p. 21 sqq.

⁷³ Olga Weijers, *La disputatio...*, op. cit., p. 20-24.

geaient non conformes à la parole de Dieu, d'autant que durant les premiers mois, ces questionnements restèrent une affaire de clercs savants, eux-mêmes intégrés au monde académique. Martin Luther lui-même fut d'abord convaincu que la *disputatio* académique permettrait de donner aux problèmes qu'il soulevait les réponses adéquates, puisque, en octobre 1517, c'est par ce moyen qu'il espérait démontrer que les indulgences étaient une invention humaine néfaste au salut des âmes et contraire aux valeurs dont se réclamait l'Église. Lorsqu'il proposa les 95 thèses⁷⁴, Luther exerçait, en tant que docteur de la faculté de théologie d'une université dont les statuts avaient été approuvés par le pape, son droit à convier ses pairs à une *disputatio* sur les thèses de son choix tant qu'il n'attaquait pas le dogme et ne semait pas le trouble dans le peuple⁷⁵. Or, à ce moment, sa critique des indulgences relevait encore du domaine de l'*opinio* : il avait donc toute licence pour proposer de disputer à ce sujet, comme le fit d'ailleurs Johannes Tetzel à Francfort-sur-l'Oder en janvier 1518, mais cette fois pour défendre le principe des indulgences⁷⁶.

Le 24 avril 1518, dans le cadre de la rencontre annuelle des Augustins qui se tenait alors à Heidelberg et à laquelle il participait en tant que délégué de son ordre, Luther mena une nouvelle *disputatio* pour défendre ses propositions⁷⁷. L'initiative en revenait au vicaire général de l'ordre Johannes Staupitz, proche de Luther : Staupitz était son confesseur et avait appelé le jeune frère à lui succéder à la chaire de lecture biblique de l'université de Wittenberg⁷⁸. À Heidelberg, Luther développa 28 thèses où il reformulait la doctrine de la grâce et du péché, esquissant notamment les grandes lignes

⁷⁴ On ne reviendra pas ici sur la controverse qui oppose les détracteurs et les défenseurs de la réalité de l'affichage des 95 thèses sur la porte de l'église de Wittenberg. Comme l'a déjà fait remarquer Arthur G. Dickens, le plus important reste leur diffusion extrêmement rapide en l'espace de quelques semaines, grâce à leur reproduction par des imprimeurs de Bâle, Nuremberg, etc. Cf. Arthur G. Dickens, *The German Nation and Martin Luther*, Londres et Colchester, E. Arnold, 1974, p. 110.

⁷⁵ Heiko A. Oberman, *Werden und Wertung der Reformation. Vom Wegestreit zum Glaubenskampf*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1989, p. 192 sq.

⁷⁶ Thomas Fuchs, *Konfession und Gespräch...*, op. cit., p. 50-55 ; Marion Hollerbach, *Das Religionsgespräch als Mittel der konfessionellen und politischen Auseinandersetzung im Deutschland des 16. Jahrhunderts*, Francfort-sur-le-Main et Berne, P. Lang, 1982, p. 14 sq.

⁷⁷ Sur la dispute de Heidelberg, cf. Thomas Fuchs, *Konfession und Gespräch...*, op. cit., p. 113-120 ; Heinz Scheible, « Die Universität Heidelberg und Luthers Disputation », *Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins*, n° 131, 1983, p. 309-329 ; Karl Bauer, « Die Heidelberger Disputation Luthers », *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, n° 21, vol. 3-4, 1901, p. 233-268, 299-329. Les sources dans WA 1, p. 350-374.

⁷⁸ Heinz Schilling, *Martin Luther...*, op. cit., p. 94-100.

de sa théologie de la Croix⁷⁹. Cette *disputatio* permit au futur réformateur de s'assurer le soutien d'une partie de son ordre, puisqu'une majorité des frères augustins qui assistèrent à la démonstration accueillirent favorablement les thèses luthériennes. L'affaire resta cependant cantonnée à l'ordre monastique et l'événement n'eut pas de conséquences directes sur l'évolution politique de la Réforme.

Entre-temps, les dominicains avaient dénoncé Martin Luther à la Curie en janvier de la même année, et l'archevêque de Mayence Albert de Brandebourg avait jugé suspects d'hérésie les thèses luthériennes⁸⁰. Suite à l'ouverture de l'enquête pour soupçon d'hérésie, le cardinal et légat apostolique en Allemagne Thomas di Vio, dit Cajétan, fut chargé par Rome d'entendre Luther⁸¹. Lors de la confrontation entre les deux hommes, qui eut lieu à Augsbourg du 12 au 14 octobre 1518 en marge d'une réunion de la Diète, Luther refusa de revenir sur ses affirmations tant que son adversaire ne les aurait pas contredites au moyen des Écritures. Cajétan considéra alors que la preuve de l'hérésie de Luther était faite et demanda l'intervention du bras séculier, mais Luther put quitter Augsbourg sans être inquiété, puisque Frédéric le Sage refusa de le livrer⁸². Le duc de Saxe avait déjà soutenu la demande de Luther d'être jugé en Allemagne plutôt qu'à Rome, alors que le professeur de Wittenberg avait été convoqué à la Curie. Le pape, qui espérait alors le soutien de l'électeur de Saxe pour peser dans l'élection de l'Empereur après la mort de Maximilien I^{er}, renonça temporairement à poursuivre l'action contre Luther afin de ne pas froisser Frédéric le Sage. Tout indique que la Curie jugeait que la défense de ses intérêts dans l'élection à la tête du Saint-Empire était prioritaire et qu'il serait bien temps de revenir au cas du moine de Wittenberg une fois les positions pontificales garanties dans le jeu des puissances. Les intérêts des princes allemands, désireux de freiner les ardeurs pontificales, firent le reste : lorsque Rome voulut mettre fin aux menées du réformateur en l'excommuniant deux ans plus tard, ses idées avaient pris racine dans de nombreuses régions et ses soutiens s'étaient multipliés.

⁷⁹ Cf. Gerhard O. Forde, *On being a theologian of the Cross. Reflections on Luther's Heidelberg disputation, 1518*, Grand Rapids, Eerdmans, 1997.

⁸⁰ Cf. Otto Scheib, *Die innerchristlichen Religionsgespräche im Abendland. Regionale Verbreitung, institutionelle Gestalt, theologische Themen, kirchenpolitische Funktion, mit besonderer Berücksichtigung des konfessionellen Zeitalters (1517-1689)*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2009, vol. 1, p. 55.

⁸¹ Cajétan n'était cependant pas le médiocre théologien que dénonçait Luther. Sur sa pensée, très originale, cf. Guillaume de Tanoüarn, *Cajétan. Le personnalisme intégral*, Paris, Cerf, 2009.

⁸² Cf. Otto Scheib, *Die innerchristlichen Religionsgespräche...*, op. cit., p 59 sq.

En décembre 1518, une décrétale pontificale mit fin à toute possibilité de discuter de la question des indulgences ; elle fut suivie par une interdiction générale de disputer des thèses luthériennes, reprise en 1521 et 1524 dans la législation impériale⁸³. Par conséquent, la *disputatio* n'était désormais, en principe, d'aucune utilité pour redéfinir les contours de la communauté chrétienne, puisque l'institution avait décidé que les thèses luthériennes étaient schismatiques⁸⁴. Les premiers à remettre en cause la *disputatio* comme moyen de répondre aux questions soulevés par les réformateurs furent donc leurs adversaires de la première heure, inquiets de voir l'hérésie se répandre par les canaux légitimes de la production du savoir théologique.

Un glissement très net s'observe donc rapidement : la controverse déclenchée par les idées de Luther se déplaçait des rives de l'université vers la sphère des affaires publiques, entraînant une transformation progressive du cadre dans lequel les propositions du frère augustin furent discutées : les *verhoere*, autrement dit les interrogatoires, prirent le pas sur les *disputationes*, même si les conditions de probation y restaient proches de celles en vigueur dans les disputes académiques proprement dites⁸⁵. Toutefois, ce n'était désormais plus Luther qui proposait une dispute, mais ses adversaires qui le sommaient de se justifier : le professeur de Wittenberg se voyait réduit au statut d'accusé et non plus de maître posant des questions légitimes.

Mais l'impossibilité de recourir à la *disputatio* pour trouver des solutions à la fracture religieuse résultait aussi d'un dispositif rhétorique et argumentatif complexe et hiérarchisé qui ne pouvait être réutilisé sans de profondes modifications pour servir les buts des réformateurs. Il ne s'agissait plus, dans les disputes des années 1520, de se plier à l'exercice de l'argumentation *in utramque partem*, si caractéristique de la dispute académique et qui présumait la capacité du disputant à défendre aussi bien une thèse que son contraire, seule la cohérence logique déterminant la recevabilité d'une proposition. Il fallait désormais se battre pour ses convictions, prendre personnellement parti pour l'une ou l'autre lecture de la foi chrétienne et mettre tout en œuvre pour la faire reconnaître comme seule vraie par les nouvelles instances d'arbitrage. Se plus, la structuration de l'espace de la controverse au sein de la *disputatio* ne permettait pas l'égalité de positions que réclamaient les réformateurs pour mener à bien leur démonstration. En

⁸³ *Ibid.*, p. 56-58.

⁸⁴ Cette condamnation toucha bien évidemment aussi les thèses zwingliennes quelques mois plus tard.

⁸⁵ Cf. Thomas Fuchs, *Konfession und Gespräch...*, op. cit., p. 132-143.

effet, dans la *disputatio ordinaria*, la question disputée était proposée par un maître, que son titre de docteur de la faculté autorisait à prendre l'initiative de la conférence. La contradiction était portée par un ou plusieurs *opponentes*, qui avaient pour tâche de remettre en question la cohérence logique de la thèse. À ceux-ci répondaient les *respondentes*, qui défendaient la thèse du maître. À l'issue de la *disputatio*, c'est-à-dire le plus souvent quelques jours plus tard, le maître prononçait la *determinatio*, dans laquelle il donnait la solution de la question disputée⁸⁶. Le dispositif était donc hiérarchique, soulignant l'éminence du maître qui proposait les questions à démontrer et déterminait, à l'issue des échanges, où était la vérité en usant de son talent de dialecticien.

En réalité, la *disputatio* académique était trop liée à l'institution universitaire pour fournir le cadre permettant de relever le défi de la rapide transformation d'une querelle théologique ne concernant qu'un nombre restreint de clerc en remise en cause générale de l'être chrétien au monde soutenue par les groupes sociaux les plus divers. On ne reviendra pas ici sur l'importance que prit très tôt, pour le succès de la Réforme, la conversion de magistrats et de princes aux idées nouvelles, mais il faut souligner que l'implication de plus en plus nette des autorités séculières dans le conflit et la nécessité pour les réformateurs de bénéficier du soutien de magistrats acquis à leur cause et prêts à prendre le risque de transposer dans la réalité les préceptes de la nouvelle foi éliminait *de facto* la *disputatio* comme solution au conflit et l'université comme lieu de la décision. Il n'existait d'ailleurs dans la Confédération helvétique aucune université sur laquelle les magistrats auraient pu s'appuyer pour faire progresser la Réforme : la seule, celle de Bâle, conserva son indépendance jusqu'en 1529 et, malgré son ouverture aux idées humanistes, ne s'était d'abord pas ralliée à la Réforme⁸⁷. Or, ce dont les réformateurs avaient besoin, c'était d'un lieu de débat à caractère « performatif », c'est-à-dire où il serait non seulement possible de produire un discours de vérité, mais aussi d'en tirer les conséquences pratiques en transposant dans la réalité sociale les préceptes réformés au moyen d'ordonnances et de mandats émis par le pouvoir temporel. Afin de tirer parti des possibilités offertes par une collaboration avec les autorités enclines à favoriser la Réforme, il fallait donc créer un espace de controverse au sein duquel les

⁸⁶ Sur ce dispositif, cf. Béatrice Périgot, *Dialectique et littérature...*, op. cit., p. 20 sq. ; Bernardo C. Bazan et al., *Les questions disputées...*, op. cit., p. 50-55, 123 et 140. Détails sur les spécificités du processus dans diverses facultés des arts chez Olga Weijers, *La disputatio...*, op. cit.

⁸⁷ Edgar Bonjour, *Die Universität Basel. Von den Anfängen bis zur Gegenwart 1460-1960*, Bâle, Helbing & Lichtenhahn, 1960, p. 108-120.

magistrats pourraient exercer le rôle d'arbitre entre les deux parties, et ainsi opérer un passage de la sphère fermée de l'université à un « espace public » où seraient traités les problèmes touchant toute la communauté.

On pourrait multiplier ici les exemples de ces conférences qui, encore trop dépendantes des formes et des règles de la *disputatio* académique, ne parvinrent pas à exercer une influence directe sur les choix religieux de la communauté. À Zurich, Zwingli disputa en juillet 1522 avec le franciscain François Lambert au sujet de l'intercession des saints, parvenant à le convaincre de la seule médiation du Christ entre Dieu et les hommes⁸⁸. Plusieurs confrontations eurent aussi lieu à l'université de Bâle sur des thèmes directement inspirés par le courant réformateur naissant, comme celles initiées par Wolfgang Wissenburg, Johannes Oecolampad ou encore Guillaume Farel⁸⁹. Stephan Stör disputa, par exemple, du mariage des prêtres le 16 février 1524, sans rencontrer de véritable opposition parmi les docteurs bâlois, qui rechignaient à lui répondre⁹⁰. En réalité, toutes ces rencontres restaient inefficaces pour répondre à l'urgence de la progression des idées réformées et aux problèmes en jeu, qui touchaient directement au salut des communautés et qui appelaient une réponse autant politique que théologique.

La prise de distance des partisans de la nouvelle foi par rapport à un exercice qui les avait forgés se lit peut-être le mieux dans une conférence dont l'écho fut considérable pour les contemporains et qui signa probablement la fin de la *disputatio* comme espace de règlement du conflit religieux, même si les agents n'en eurent pas immédiatement conscience. En octobre 1519, à Leipzig, Martin Luther et Andreas Karlstadt affrontèrent Johannes Eck au château de la Pleissenburg dans une *disputatio* voulue par le duc Georges de Saxe et organisée par l'université de Leipzig, non sans réticence de la

⁸⁸ Heinrich Bullinger, *Reformationsgeschichte*, éd. critique de J. J. Hottinger, Zurich, Nova-Buchhandlung, 1984, p. 77 sqq. ; Andres Moser, « Franz Lamberts Reise durch die Schweiz im Jahre 1522 », *Zwingliana*, n° X, vol. 7, 1957, p. 467-471.

⁸⁹ Otto Scheib, *Die innerchristlichen Religionsgespräche...*, op. cit., p. 93 ; Rudolf Wackernagel, *Geschichte der Stadt Basel*, vol. 3, Bâle, Helbing & Lichtenhahn, 1924, p. 350-359 ; sur les disputes d'Oecolampad à Bale, cf. *Briefe und Akten zum Leben Oekolampads. Zum 400-jährigen Jubiläum der Basler Reformation*, éd. par Ernst Staehelin, Leipzig, M. Heinsius, vol. 1, 1927, p. 166 sqq.

⁹⁰ *Von der Priester Ee disputation durch Stephanum Stoer von Diessenhoffen wonhafft zuo Liechstal und andern vyl Christlicher bruedern in eerlicher versammlung zuo Basel jm Collegio am xvj. tag Februarij jm xxiiij. jar gehalten*, [Bâle, Cratander, 1524] ; Johannes Stumpf, *Schweizer- und Reformationschronik*, éd. par Ernst Gagliardi, Hans Müller et Fritz Büsser, Bâle, Birkhäuser, 1952, t. 1 (QSG I V, 1), p. 190 sq.

part de l'institution⁹¹. C'était la première fois que l'autorité séculière prenait l'initiative d'une dispute de religion, et sans l'insistance du prince de Saxe albertine, la conférence, critiquée par les docteurs de Leipzig et condamnée par l'évêque Adolf de Meresburg, n'aurait sans doute pas eu lieu⁹². Johannes Eck, qui avait été l'un des premiers à prendre position sur les 95 thèses, avait proposé à Karlstadt une dispute qui se déroulerait sous l'égide du Saint-Siège ou des universités de Rome, Paris ou Cologne, laissant ainsi aux plus hautes autorités théologiques le soin de trancher⁹³. Mais c'est bien Luther que visait le professeur d'Ingolstadt, et l'initiative du duc de Saxe albertine lui permit de concrétiser son projet de confrontation du réformateur.

Cette conférence vit une rupture très nette avec le dispositif rhétorique de la *disputatio*, et préfigurait déjà l'appareil des disputes modernes. Martin Luther sut se servir avec habileté du forum qui lui était offert. En optant pour la *disputatio* plutôt que pour un *verhoer*, comme l'avait fait le cardinal légat Cajétan en octobre 1518, les organisateurs lui conféraient *de facto* un statut d'interlocuteur légitime, statut que l'Église et l'université étaient en passe de lui refuser. La règle interdisant de taxer l'adversaire d'hérésie dans la *disputatio* jouait en faveur du professeur de Wittenberg ; Thomas Fuchs en fait un élément important du demi-succès d'Eck qui, en raison de cet interdit, n'aurait pu mener à bien son projet de faire condamner Luther pour hérésie à l'issue de la rencontre, alors qu'il avait tenté d'entraîner son adversaire sur le terrain miné de la légitimité des conciles, et de lui faire dire que la condamnation de Jan Hus par Constance avait été une erreur⁹⁴.

Luther, aussi bon *disputator* que le professeur d'Ingolstadt⁹⁵, parvint aussi à détourner à son profit les règles du jeu au cours même des échanges. Alors que le protocole de la *disputatio* interdisait formellement d'amener des arguments nouveaux au cours du débat et de s'éloigner ainsi des propositions initiales, Luther, mis en difficulté

⁹¹ Sur la dispute de Leipzig, cf : Markus Hein et Armin Kohnle (dir.), *Die Leipziger Disputation 1519. 1. Leipziger Arbeitsgespräch zur Reformation*, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2011 ; Thomas Fuchs, *Konfession und Gespräch...*, *op. cit.*, p. 144-186 ; Kurt-Viktor Selge, « Die Leipziger Disputation zwischen Luther und Eck », *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, n° 86, 1975, p. 26-40.

⁹² Armin Kohnle, « Die Leipziger Disputation und ihre Bedeutung für die Reformation », in Markus Hein et Armin Kohnle (dir.), *Die Leipziger Disputation...*, *op. cit.*, p. 14 sq.

⁹³ Marion Hollerbach, *Das Religionsgespräch...*, *op. cit.*, p. 21.

⁹⁴ Thomas Fuchs, *Konfession und Gespräch...*, *op. cit.*, p. 184 sq. ; Armin Kohnle, « Die Leipziger Disputation... », *art. cit.*, p. 20.

⁹⁵ Sur les qualités de Luther en tant que *disputator* à Leipzig, cf. Anselm Schubert, « *Libertas Disputandi...* », *art. cit.*, p. 411-442.

par son adversaire, parvint à obtenir le droit de répondre par de nouvelles propositions⁹⁶. Ce coup de force fut facilité par l'adaptation initiale des formes classiques de la dispute, puisque contrairement à l'usage, les deux parties avaient pu présenter leurs thèses, et que la *determinatio* devait se faire ultérieurement par des acteurs absents de la conférence, les docteurs des universités d'Erfurt et de Paris, à qui l'on entendait transmettre le résumé des discussions à l'issue de la rencontre – les théologiens de Leipzig avaient d'emblée refusé d'endosser le rôle de juge, conscients des dangers de l'exercice⁹⁷. En fait, à Leipzig, Luther entendait se libérer des contraintes de la *disputatio*, et notamment de l'obligation de se soumettre à la *determinatio* des docteurs, dont il se doutait qu'elle lui serait défavorable, et ce n'est qu'avec réticence qu'il avait accepté le principe d'un arbitrage par l'université⁹⁸. Il voulait disputer d'égal à égal avec Eck, et refusait de se laisser enfermer dans le rôle de l'accusé obligé de se justifier, une exigence que généralisèrent les inventeurs de la dispute moderne quelques années plus tard.

En procédant de la sorte, Luther niait aussi aux facultés de théologie la compétence de résoudre le conflit qui l'opposait à Rome et opérait une rupture avec le corps dont il faisait partie, refusant désormais à ses pairs la capacité et la légitimité à juger des questions théologiques qui lui tenaient à cœur. De manière involontaire, les universités pressenties pour juger les résultats de la dispute jouèrent d'ailleurs le jeu de Luther. Erfurt refusa de se prononcer, sous prétexte que les actes de la dispute avaient été transmis à la faculté par le duc de Saxe et non par des théologiens ; quant à la Sorbonne, elle créa une commission chargée d'étudier les procès-verbaux, mais ne rendit son jugement sur l'enseignement de Luther qu'en avril 1521, soit après l'excommunication par Rome du réformateur et alors qu'il tenait tête à Charles Quint à Worms et, de plus, sans se référer explicitement aux événements de Leipzig⁹⁹. Comme l'université de

⁹⁶ *Ibid.*, p. 432.

⁹⁷ Le seul procès-verbal officiel de la dispute de Leipzig a été imprimé à Paris. Il ne contient que les débats entre Luther et Eck, car Karlstadt avait refusé de se soumettre au jugement de la Sorbonne. L'université parisienne, ayant reçu les minutes des notaires, en avait fait éditer une version imprimée destinée aux membres de la commission chargée de juger de la dispute. Seul six exemplaires de ce texte ont été conservés : cf. Christian Winter, « Die Protokolle der Leipziger Disputation », in Markus Hein et Armin Kohnle (dir.), *Die Leipziger Disputation...*, *op. cit.*, p. 41. Ce texte a été retrouvé par Otto Seiz et publié en 1903 dans *WA* 2, p. 250-383, puis sous une forme revue et corrigée par Frans Tobias Bos dans *WA* 59, p. 427-605.

⁹⁸ Thomas Fuchs, *Konfession und Gespräch...*, *op. cit.*, p. 152.

⁹⁹ Christian Winter, « Die Protokolle... », *art. cit.*, p. 41.

Leipzig, Paris et Erfurt rechignaient au fond à reconnaître la légitimité de la *disputatio* organisée par la Saxe albertine, et les tergiversations des facultés de théologie firent encore un peu plus glisser le règlement de la question religieuse hors du champ académique, accélérant sa transformation en affaire publique dont se saisissait désormais le pouvoir séculier.

Enfin, il est probable que l'abandon de la *disputatio* académique classique par nombre de réformateurs fut également dû en partie à leur position sociale. Contrairement au petit nombre d'entre eux qui, tels Luther ou Oecolampad, étaient devenus professeurs, la plupart des clercs réformateurs helvétiques évoluaient en dehors des facultés de théologie. Lorsqu'ils entreprirent de défendre une rénovation de l'Église, Zwingli, Haller ou encore Comander avaient quitté l'université et endossé des charges au sein de la cité qui les tenaient désormais éloignés du monde académique et rendait illusoire tout projet de *disputatio* au sens propre du terme. Premièrement, ils n'avaient pas d'institution de rattachement sur laquelle s'appuyer pour mener à bien un tel projet ; deuxièmement, n'étant pas titulaires d'un doctorat en théologie, ces *magistri* n'avaient en principe pas qualité pour prendre l'initiative d'une *disputatio* sur les affaires de la foi : toute proposition en ce sens aurait sans doute entraîné de la part de l'université pressentie une fin de non-recevoir motivée au moins autant par le rejet des idées réformatrices que par le souci de ne pas disputer avec n'importe qui, c'est-à-dire avec des individus ne possédant pas les titres pour le faire.

Le refus presque immédiat des réformateurs de voir les résultats des disputes qu'ils organisèrent en dehors des universités soumis au jugement des facultés de théologie, parfaitement lisible dans la réaction de Zwingli aux propositions faites par Fabri en 1523 à Zurich, trouve ici son explication la plus plausible¹⁰⁰. Comme Luther à Leipzig, les réformateurs arguèrent toujours que seule la Bible faisait autorité ; ils étaient conscients que les docteurs en théologie que leurs adversaires proposaient de consulter ne les suivraient pas sur l'autorité exclusive du *sola scriptura*. Zwingli n'avait donc probablement pas l'intention de jouer le rôle du maître de dispute en janvier 1523 et d'en prononcer seul la *determinatio*, trop conscient des limites de sa propre situation de simple *magister* contestant l'orthodoxie romaine pour espérer l'emporter dans une telle configuration¹⁰¹. En revanche, il savait quels avantages il pourrait tirer de l'organisation

¹⁰⁰ Z I, n° 18, p. 493 sq. et 557.

¹⁰¹ Cf. Marion Hollerbach, *Das Religiongespräch...*, op. cit., p. 54.

d'une confrontation d'un genre inédit, où le dispositif dialectique de la *disputatio* céderait la place aux techniques rhétoriques humanistes.

L'examen de l'espace physique de la dispute a montré l'importance accordée par les organisateurs à la mise en place d'un dispositif de parole où les controversistes s'affrontaient face à face, dans une sorte de duel pour la vérité¹⁰². Ce dispositif constituait la réponse pratique aux problèmes décrits ci-dessus, permettant aux réformateurs de dépasser les limites de leur position sociale et de mettre pleinement à profit l'entrée en scène du magistrat comme acteur à part entière de la solution du conflit religieux. Zwingli et ses compagnons de dispute parvinrent à transposer dans l'espace de la controverse oratoire des formes d'échange savant éprouvées dans les cercles humanistes, à savoir le dialogue polémique écrit, que la recherche germanophone désigne sous le terme de « *agonaler Dialog* ». Le concept, que l'on peut traduire par « dialogue agonistique »¹⁰³, rend bien le caractère d'affrontement critique, fondé sur la confrontation terme à terme des arguments, de la dispute moderne¹⁰⁴. Le mot allemand pour désigner les conférences, « *Gespräch* » ou « *Streitgespräch* », rend d'ailleurs mieux compte que le terme français « dispute » du dispositif dialogique de la controverse. L'émergence de la dispute moderne ne peut donc être séparée de la nouvelle culture de l'écrit née de la rencontre entre l'imprimerie et le mouvement humaniste, qui fournit en partie aux initiateurs des disputes les schèmes qui leur permirent de mettre en forme la controverse et de dépasser des modèles universitaires qui ne répondaient plus aux exigences réformatrices de diffusion de la parole de Dieu et de publicité de la controverse. La dispute s'inscrit ainsi dans le vaste mouvement d'émergence d'une culture littéraire structurée par les échanges au sein de la République des Lettres, dont les réformateurs furent parfois des acteurs importants. La dispute était certes d'abord controverse oratoire, mais elle fut aussi joute écrite, comme en témoignent la diffusion des conférences

¹⁰² Cf. *supra*, IV.3, p. 231-236. La notion de duel devait s'avérer particulièrement importante dans les conférences théologiques du XVII^e siècle : cf. Émile Kappler, *Les conférences théologiques entre catholiques et protestants en France au XVII^e siècle*, Paris, H. Champion, 2011, p. 251-253.

¹⁰³ Au sujet du dialogue de la Renaissance, cf. Anita Traninger, *Disputation, Deklamation...*, op. cit., chap. IV, p. 237-270 ; Eva Kushner, *Le dialogue à la Renaissance. Histoire et poétique*, Genève, Droz, 2004 ; Anne Godard, *Le dialogue à la Renaissance*, Paris, PUF, 2001. Sur le débat agonistique, jalons stimulants chez Jean-Louis Fabiani, « Disputes, polémiques et controverses dans les mondes intellectuels. Vers une sociologie historique des formes de débat agonistique », *Mil neuf cent. Revue d'histoire intellectuelle*, n° 25, 2007, p. 45-60.

¹⁰⁴ Voir aussi les réflexions d'Olivier Christin, qui souligne qu'« on adopte *volens nolens* les formes particulières de l'érudition humaniste ou de l'éloquence judiciaire : la réfutation de l'adversaire passe par la manifestation publique de la vérité » : Olivier Christin, « La formation étatique... », *art. cit.*, p. 54-58.

sous forme de livres ainsi que les réponses et continuations qui suivaient, lors des grandes disputes au moins, la publication des actes officiels¹⁰⁵. Si l'on dispose d'autant de récits et de témoignages sur les conférences de religion, c'est donc aussi parce que ces dernières étaient des produits d'une culture humaniste de l'écrit, alors que les *disputationes* médiévales restaient des phénomènes entièrement oraux, dont seules les questions disputées ont été conservées, mais jamais les comptes-rendus. Orateurs et prédicateurs, héritiers de traditions orales, Zwingli, Oecolampad et bien d'autres réformateurs étaient aussi des rhéteurs et des polémistes de talent, familiers de la nouvelle culture humaniste de l'écrit, qui surent appliquer aux enjeux locaux de l'affrontement religieux les savoirs globaux circulant au sein de la République des Lettres, et se montrèrent capables de mettre à profit les nouveaux médias qu'étaient le livre et la *Flugschrift* pour rendre publiques leurs positions théologiques et discréditer celles de leurs adversaires¹⁰⁶.

Parmi les genres littéraires privilégiés par les clercs qui prenaient la plume pour défendre et illustrer la *renovatio* de l'Église qu'ils appelaient de leurs vœux, la satire et le dialogue occupèrent une bonne place. Comme l'a montré Anita Traininger, le dialogue, dont les publications de la Renaissance fourmillent d'exemples, renouvela profondément les pratiques d'échanges savants et de confrontation des opinions au tournant des XV^e-XVI^e siècles¹⁰⁷. Tout se passe donc comme si les initiateurs des disputes s'étaient inspirés, pour dépasser les limites inhérentes aux formes jusque-là habituelles de la controverse théologique, des schèmes d'organisation du savoir et de distribution de la parole caractéristiques des écrits humanistes qui, pour convaincre le lecteur, mettaient en scène des protagonistes, réels ou vraisemblables, confrontant leurs convictions. Il faut donc nuancer les propos d'Anne Godard lorsqu'elle affirme que le dialogue ne se développa pas dans les cercles réformés¹⁰⁸. Si Luther et d'autres réformateurs, craignant

¹⁰⁵ Cf. *infra*, VI.4, p. 386 *sqq.*

¹⁰⁶ Olivier Millet a bien montré l'importance de cet héritage chez Calvin : cf. Olivier Millet, *Calvin et la dynamique de la parole*, Genève, Droz, 1992. Voir aussi son article sur l'importance des qualités de rhéteur et de grammairien pour le succès des réformateurs in *Id.*, « La Réforme protestante et la rhétorique (1520-1550) », in Marc Fumaroli (dir.), *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne (1450-1950)*, Paris, PUF, 1999, p. 259-310. L'ouvrage de Peter Matheson, *The Rhetoric of Reformation*, Édimbourg, T & T Clark, 1998, est en revanche décevant et confond polémique et propagande, réduisant la rhétorique des réformateurs à la seule délégitimation brutale des adversaires.

¹⁰⁷ Anita Traininger, *Disputation, Deklamation...*, *op. cit.*, p. 256-270.

¹⁰⁸ Anne Godard, *Le dialogue à la Renaissance...*, *op. cit.*, p. 9. Sur la spécificité du « dialogue de réformation », cf. Jürgen Kampe, *Problem Reformationsdialog. Untersuchungen zu einer Gattung im reformatorischen Medienwettstreit*, Tübingen, Niemeyer, 1997.

une remise en cause de la parole divine, purent développer une certaine méfiance envers la rhétorique et les auteurs de l'Antiquité païens, cela n'empêcha pas les clercs favorables à la nouvelle foi de recourir à des modèles dialogiques en vue de défendre leurs positions. Ceux-ci servaient en effet parfaitement la confrontation terme à terme des arguments que les réformateurs entendaient imposer à leur profit dans les disputes religieuses modernes. À cet égard, les disputes sont donc proches des nombreux écrits de controverse, tels la *Différence entre un moine et un chrétien* d'Erhard Schoen (fig. 9) ou le *Gegensatz und kurtzer Begriff der evangelischen und bapstischen Lehr* de Heinrich Bullinger évoqués plus haut¹⁰⁹. Ils procédaient de schèmes semblables de production contradictoire du savoir fondés sur les formes littéraires qui s'étaient pleinement développées à la fin du XV^e siècle. La dispute des années 1520 connut donc un mélange inédit entre « égalité dialogique » des positions et survivances de la *disputatio*. Cette cohabitation de formes en apparence antinomiques constitue un bon indice du caractère expérimental des conférences de religion, où se développait une pratique neuve de la controverse par l'adaptation de schèmes empruntés aux traditions scolastiques et humanistes.

La reprise du modèle proposé par le dialogue en vue d'inventer le dispositif rhétorique de la dispute moderne faisait qu'il n'y avait plus, le temps des débats, de différence entre accusé et accusateur, hérétique ou vrai chrétien, mais uniquement des clercs réunis pour une controverse « polémique, mais polie » qui permettrait à ceux qui y assistaient de voir par eux-mêmes où se situait la Vérité¹¹⁰. Ce dispositif s'imposa d'autant plus facilement qu'il offrait la possibilité de réserver une place éminente à l'autorité civique dans l'opération : à ses représentants revenait désormais la tâche d'arbitrer les échanges entre les deux parties et de garantir la pérennité du dispositif, ce qui donnait au magistrat l'opportunité de se profiler comme seul arbitre de la *causa fidei* et protecteur du salut. En réalité, l'égalité théorique des positions ne durait au mieux que le temps de la conférence puisque, *in fine*, le caractère même de l'exercice devait fatalement déboucher sur la victoire de l'une des parties au détriment de l'autre et non sur un consensus. L'égalité fut en outre régulièrement mise à mal, comme le montrent par exemple les récits de plusieurs témoins de la dispute de Baden, relatant

¹⁰⁹ Cf. *supra*, IV.3, p. 236 sq.

¹¹⁰ Une configuration particulièrement bien observable dans le cas de Berne. J'emprunte l'expression à Olivier Christin, « La formation étatique... », *art. cit.*, p. 57 ; cf. aussi Jürgen Kampe, *Problem Reformationsdialog...*, *op. cit.*, p. 320.

qu'Oecolampad et ses compagnons réformés pâturent de la prédominance écrasante des clercs catholiques lors de cette conférence et d'une présidence ne faisant guère mystère de ses préférences¹¹¹. Ce hiatus entre les positions officielles et la réalité, où l'un des camps se trouvait presque toujours désavantagé par rapport à l'autre, n'est cependant pas propre à la dispute de Baden. Le seul fait que les autorités organisatrices ne fussent jamais neutres et avaient, sinon arrêté leurs positions avant la conférence, du moins déjà donné des signes de leurs préférences pour les réformateurs (sauf dans le cas de Baden), induisait déjà un biais en faveur d'une des deux parties. La clôture de la dispute signifiait donc aussi la fin de l'égalité des positions que l'on avait tenté de faire exister le temps de la conférence, les vaincus n'ayant d'autre choix que de se soumettre au choix de la majorité.

Deux conférences organisées un an avant la première dispute de Zurich montrent cependant que les techniques de la *disputatio* ne disparurent pas d'un seul coup, continuant à influencer la controverse oratoire désormais déplacée dans l'espace politique. Fin avril 1522, Johannes Hess, docteur en théologie et curé de Sainte-Madeleine de Breslau (Vroclaw), organisa une dispute au couvent des Augustins pour défendre les positions luthériennes qu'il avait fait siennes : débattant en latin, il défendit ses positions de manière dialectique et eut recours au raisonnement par syllogisme¹¹². Une autre confrontation, organisée le 12 juin 1522 à Riga sur ordre du magistrat de la ville, vit le réformateur local Andreas Knopken réfuter les prétentions de l'Église à détenir le monopole de l'interprétation de la volonté divine au moyen d'un syllogisme d'une simplicité presque désarmante – « les cérémonies sont en contradiction avec Dieu et comme l'Église les prescrit, elle est elle-même en opposition à Dieu »¹¹³. Or, fondé par Aristote dans le troisième livre de l'*Organon*, le raisonnement par syllogisme était l'une des techniques de probation les plus élaborées de la *disputatio* : il devait affleurer dans nombre de disputes, comme par exemple en octobre 1523 à Zurich, où le prédicateur de

¹¹¹ Cf. par exemple Johannes Fischer, *Quibus praeiudiciis in Baden Helvetiorum, sit disputum, Epistola Antonii Haliëi...*, [Strasbourg, J. Prüss, 1526] ; *Warhaftige handlung der disputation in obern Baden. Kommentierte Teiledition*, in *KEP Baden*, p. 523-530 ; *Brief des Berchtold Haller an Valerius Anshelm vom 11. Juli 1526. Kommentierte Edition*, in *KEP Baden*, p. 531-540.

¹¹² Thomas Fuchs, *Konfession und Gespräch...*, *op. cit.*, p. 225 ; cf. aussi Bernd Moeller, *Zwinglis Disputationen...*, *op. cit.*, p. 65 sqq. ; Otto Scheib, *Die innerchristlichen Religionsgespräche...*, *op. cit.*, p. 89 sqq. Procès-verbal de la dispute édité par Karl A. J. Kolde, *Dr. Johann Hess, der schlesische Reformator*, Breslau, Trewendt, 1846, p. 110 sqq. sur la base d'un manuscrit alors conservé au Stadtarchiv Breslau (Vroclaw).

¹¹³ Thomas Fuchs, *Konfession und Gespräch...*, *op. cit.*, p. 231 sqq.

Winterthur Heinrich Lüthi s'en servit pour tenter de démontrer la validité du culte des images¹¹⁴.

Ce principe d'argumentation, comme d'autres méthodes caractéristiques de la *disputatio*, n'était cependant pas vraiment compatible avec le *sola scriptura* que les réformateurs entendaient alors imposer comme seule mesure de la vérité. De manière significative, l'imposition d'un nouveau dispositif rhétorique se doubla bientôt d'une dé-légitimation des techniques oratoires de la *disputatio* académique, l'usage du latin et de la dialectique scolastique se voyant décriés comme des obstacles au triomphe de la vérité. Cette attaque contre des pratiques éprouvées ne manqua d'ailleurs pas d'entraîner des protestations. Les crispations à ce sujet se remarquent par exemple dans la résurgence ponctuelle des désaccords au sujet de l'argumentation *pro et contra*, qui contraignait le disputant à établir autant ce qui parlait en faveur d'une thèse que ce qui la contredisait, avant de réfuter point par point les arguments contradictoires. À Ilanz, où l'abbé de Saint-Lucius Theodul Schlegel, que l'on ne saurait taxer d'ignorance et dont les compétences théologiques étaient reconnues même par ceux qui ne partageaient pas ses convictions, s'insurgea contre le dispositif argumentaire retenu¹¹⁵ ; l'évêque coadjuteur Stephan Tschuggli, fit à son tour remarquer que seule une argumentation *pro et contra* permettrait de faire progresser la recherche de la vérité¹¹⁶. En réalité, les deux hommes ne pouvaient s'empêcher de juger la dispute organisée à Ilanz à l'aune de la *disputatio* académique. Dans son rapport polémique sur la dispute, Sebastian Hofmeister ne manque pas de railler ces protestations. Il oubliait cependant que les réformateurs dont il entendait mettre en avant la supériorité intellectuelle n'étaient eux-mêmes pas complètement libérés de leur héritage scolastique.

Ainsi, les séries de thèses proposées par les réformateurs, identifiées ici comme autant de marqueurs de position distinguant ce qu'il était nécessaire de croire et ce qu'il fallait rejeter, sont un indice probant de la persistance dans les esprits de certaines formes de la *disputatio*. Les programmes des disputes religieuses modernes présentent

¹¹⁴ Z II, n° 28, p. 698. Sur les permanences du raisonnement par syllogisme dans les disputes religieuses, cf. Irena Backus, *The Disputations of Baden (1526) and Berne (1528). Neutralizing the Early Church*, Princeton, Princeton Theological Seminary, 1993, p. 80 *sqq.* ; Émile Kappler, *Les conférences théologiques...*, *op. cit.*, p. 194. Sur le syllogisme, voir Marcel Crabbé, « The Formal Theory of Syllogisms », *The Review of Modern Logic*, n° 9, vol. 1-2, 2001-2003, p. 29-52.

¹¹⁵ *Actes Ilanz*, fol. C ii^{ro}.

¹¹⁶ *Actes Ilanz*, fol. C ii^{ro} : « Der Wychbishoff vermeynt woelte er Pro, so mueszte er Contra ouch arguieren, Pro unnd Contra. »

une ressemblance troublante avec les listes proposées pour les *disputationes*, et ceci jusque dans la formulation des thèses¹¹⁷. Les 67 articles préparés par Ulrich Zwingli en vue de la dispute de janvier 1523 relèvent encore de cette catégorie de textes : le réformateur zurichois avait trouvé dans la préparation de thèses selon le modèle emprunté à la *disputatio* un moyen efficace de résumer ses positions et de les publier¹¹⁸. La pratique se généralisa dans les disputes helvétiques et du Saint-Empire, mais avec un nombre de thèses plus réduit : 7 à Memmingen, 12 à Nuremberg, 18 à Ilanz, 10 à Berne et à Lausanne¹¹⁹. La réduction du nombre d'items s'explique peut-être en partie par le fait que la probation des conclusions réformées dans le cadre de la nouvelle dispute prenait bien plus de temps que le traitement des thèses dans une *disputatio* : en effet, en vertu de l'égalité des positions qui structurait le dispositif, chacun pouvait amener de nouveaux arguments pour défendre ses positions tant que la présidence ne mettait pas fin aux débats.

Les listes de thèses des conférences étudiées ici différaient cependant du modèle imposé dans la *disputatio* sur un point essentiel : toutes rédigées en allemand ou en français, elles soulignaient d'emblée que les débats n'auraient pas lieu en latin, langue usuelle du débat savant et théologique, mais en langue vernaculaire¹²⁰. La dispute étant autant un acte politique que religieux, l'usage du vernaculaire s'imposait, non seulement parce qu'il fallait se faire comprendre des représentants du magistrat qui avaient souscrit à l'opération, mais aussi parce que l'allemand – et le français dans le cas de Lausanne ou Genève – était aussi la langue utilisée dans les actes officiels et dans laquelle se discutaient les affaires de la cité, la langue de la *Gemeinde*. Or, ce choix linguistique ne pouvait que modifier les modalités de l'argumentation. Faire de la théologie en allemand n'était pas la même chose que de proposer une démonstration en latin. Et comme l'usage des éditions grecques et hébraïques des Écritures s'était peu à peu imposé, c'était un double effort de traduction et de transposition que devaient engager

¹¹⁷ Une convergence déjà signalée par Bernd Moeller, « Zu den städtischen Disputationen der frühen Reformation », in Karl-Hermann Kästner *et al.* (dir.), *Festschrift für Martin Heckel zum siebzigsten Geburtstag*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1999, p. 192.

¹¹⁸ *Die 67 Artikel Zwinglis*, Z I, n° 17i, p. 458-465.

¹¹⁹ Bernd Moeller, *Zwinglis Disputationen...*, *op. cit.*, p. 84, 93, 103, 126 et 175.

¹²⁰ Cf. *supra*, p. 325 sq. Voir aussi sur ces questions de langue Kai Bremer, *Religionsstreitigkeiten. Volkssprachliche Kontroversen zwischen altgläubigen und evangelischen Theologen im 16. Jahrhundert*, Tübingen, Niemeyer, 2005 ; Uwe Gerber, *Disputatio als Sprache des Glaubens. Eine Einführung in das theologische Verständnis der Sprache an Hand einer entwicklungsgeschichtlichen Untersuchung der disputatio und ihres Sprachvollzuges*, Zurich, EVZ-Verlag, 1970.

les clercs : ils devaient inventer un nouveau discours savant sur la théologie, fondé sur le vocabulaire de la langue vernaculaire. Les concepts que les spécialistes de l'un et de l'autre camp avaient acquis lors des *disputationes* latines n'étaient donc plus complètement opérants, et il devenait nécessaire de les adapter, voire d'en créer de nouveaux¹²¹.

Qu'ils adhèrent ou s'opposent à la nouvelle foi, les clercs étaient donc contraints de s'adapter aux techniques rhétoriques d'une langue qui n'était pas celle dans laquelle ils avaient appris à traiter de questions théologiques. « Chaque langue draine dans son sillage des intonations, des gestualités et des mimiques particulières », rappelle David Le Breton¹²². Disputer dans une autre langue que celle dans laquelle on était habitué à le faire n'était donc pas une évidence. Comme le souligne Olivier Christin, l'obligation de s'exprimer en langue vernaculaire contraignait les catholiques à « renoncer aux ressources spécifiques qu'aurait pu offrir la maîtrise des catégories conceptuelles et des règles rhétoriques de la scolastique »¹²³. En revanche, cette contrainte ne semble pas avoir posé de problème particulier aux orateurs réformés. Là encore, leur habitus leur permettait sans doute de s'adapter aux nouvelles conditions de l'échange, ou plutôt de mettre à profit leur savoir-faire pour transformer en atout ce qui aurait pu être un handicap. Les réformateurs étaient en fait à l'origine du changement linguistique, nécessaire en raison de leur association avec le magistrat, mais surtout précipité par l'importance qu'ils avaient très vite accordée à l'usage de la langue vernaculaire dans leurs efforts visant à donner accès aux laïcs à la parole de Dieu. Ils eurent donc beaucoup plus de facilité à inventer les composants d'un discours savant fondé sur le vocabulaire et les structures de la langue vernaculaire que leurs adversaires, car ils étaient déjà familiers de ses spécificités et avaient même, pour certains, l'expérience de la traduction pour eux¹²⁴. Ne plus considérer que parler de théologie autrement qu'en latin revenait à déroger à leur rang leur facilitait aussi grandement la tâche. De plus, selon les réformateurs,

¹²¹ Éléments théoriques pour une histoire de la circulation des concepts chez Olivier Christin, « Introduction », in *Id.* (dir.), *Dictionnaire des concepts nomades en sciences humaines*, Paris, Métailié, 2010, p. 11-23.

¹²² David Le Breton, *Éclats de voix. Une anthropologie des voix*, Paris, Métailié, 2011, p. 75.

¹²³ Olivier Christin, « Concile, conférence, dispute. Les dispositifs de parole dans les conflits confessionnels du XVI^e siècle et l'Histoire du concile de Trente de Sarpi », in Marie Viallon (dir.), *Autour du concile de Trente. Actes de la table ronde de Lyon (28 février 2003)*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2006, p. 102-115, ici p. 103.

¹²⁴ Cf. aussi l'étude d'Olivier Millet sur le rôle de la langue chez Calvin et son constant passage entre latin et français dans ses écrits : Olivier Millet, *Calvin et la dynamique...*, *op. cit.*, quatrième partie : *Du latin au français*, p. 765-870.

il existait un espace pour une langue vernaculaire savante, aussi apte à porter un discours théologique solide que le latin. Disputer en vernaculaire ne signifiait ainsi pas adopter la langue des paysans ou des profanes, comme le suggère ce propos que Jacques Peletier du Mans prête à Théodore de Bèze :

« *Il faut qu'il y ait quelque différence entre la manière d'écrire des gens doctes et des gens mécaniques... Est-ce raison qu'un artisan qui ne saura que lire et écrire, encores assez maladroit, et qui n'en entend ni les raisons ni la congruité, soit estimé aussi bien écrire comme nous qui l'avons par étude, par règle et par exercice* »¹²⁵.

Sans doute faudrait-il s'arrêter plus longuement sur les défis posés aux agents par ces transferts et transpositions du texte biblique d'une langue à l'autre et sur la manière dont des clercs avant tout formés à des techniques rhétoriques latines purent inventer un langage savant fondé sur le vernaculaire. L'exercice de la prédication, qui supposait la capacité à construire un discours efficace en langue vernaculaire pour se faire comprendre des fidèles, fut probablement d'une aide précieuse à ces clercs qui étaient tous prédicateurs avant d'être réformateurs¹²⁶. Une telle étude, nécessitant le recours à une série d'outils et de concepts linguistiques complexes, dépasse cependant le cadre de ce travail et mes compétences¹²⁷.

Un épisode de la dispute d'Ilanz montre que renoncer à la langue savante était cependant loin d'aller de soi, surtout pour certains défenseurs de l'ancienne foi¹²⁸ : sommé de parler en allemand, Bartholomé Castelmur commença par refuser, arguant qu'il avait appris à disputer en latin¹²⁹. De toute évidence, se plier à l'obligation

¹²⁵ Jacques Peletier du Mans, *Dialogue de l'ortographe e prononciation francoese, departi an deus livres*, Poitiers, J. et E. de Marnef, 1550.

¹²⁶ À l'exemple de Christoph Schappeler de Memmingen, Barbara Kroemer a montré l'importance des charges de prédicateurs financées par les bourgeoisies urbaines dans la diffusion des idées nouvelles : Barbara Kroemer, *Die Einführung der Reformation in Memmingen. Über die Bedeutung ihrer sozialen, wirtschaftlichen und politischen Folgen*, Memmingen, Heimatpflege Memmingen, 1981, p. 66 sq. Nombre de réformateurs avaient ainsi commencé leur ministère en tant que prêtres et prédicateurs dans les églises paroissiales urbaines, comme Berchtold Haller à Berne, Jakob Lutzenberger à Kaufbeuren, Wolfgang Capito à Bâle et bien sûr Ulrich Zwingli lui-même.

¹²⁷ Premières recherches en ce sens pour les disputes religieuses chez Werner Enninger, « The Second Zürich Disputation in 1523. A discourse analytical approach », *Mennonite Quarterly Review*, n° 65, 1991, p. 407-426.

¹²⁸ Le choix du vernaculaire comme langue de controverse ne faisait en effet pas l'unanimité, comme le rappelle Francis M. Higman, « *Il serait trop plus decent de respondre en latin*. Les controverses catholiques du XVI^e siècle face aux écrits réformés », in Marie-Thérèse Jones-Davies (dir.), *Langues et nations...*, op. cit., 1991, p. 190-212.

¹²⁹ *Actes Ilanz*, fol. D i^{vo}.

d'argumenter en langue vernaculaire revenait pour lui à violer les règles de la « bonne » controverse. La résistance du chanoine peut paraître quelque peu vaine, car elle n'avait guère de chance de succès. Elle n'en est pas moins révélatrice du souci des participants de garder la face et de défendre leurs convictions, même lorsqu'ils savaient la partie perdue. Autre exemple, lorsque trois docteurs en théologie mandés par l'évêque de Lausanne arrivèrent à Berne le 10 janvier, ils se virent signifier qu'ils n'étaient pas autorisés à disputer en latin. Or, originaires de Paris, ils s'avérèrent incapables de s'engager dans un échange d'arguments en allemand et ne purent donc défendre leurs positions¹³⁰. Renoncer au latin, c'était aussi renoncer à la *lingua franca* des savants au profit de la langue de la commune.

Toutefois, certains défenseurs de l'ancienne foi s'accommodèrent sans grande difficulté du changement linguistique : il est révélateur que Johannes Eck eût accepté de disputer en allemand à Baden, condition dont il savait qu'il fallait la remplir pour convaincre les cantons helvétiques d'organiser la dispute comme une session extraordinaire de la Diète fédérale. Murner et Fabri semblent avoir suivi la même tactique. Il faut peut-être aussi lire dans leur renoncement temporaire au latin un indice du fait que, contrairement à la majorité des clercs fidèles à Rome présents lors des disputes, Eck, Murner et Fabri étaient des théologiens reconnus, qui ne ressentaient pas le besoin de parler en latin pour démontrer leur compétence, au contraire de certains clercs moins dotés en capital social et savant, pour lesquels l'usage du latin restait un marqueur important de leur rang et de leur autorité. Sans doute faut-il également chercher dans la conscience de son propre statut la facilité avec laquelle Eck fit sienne l'exigence de l'exégèse biblique : car s'il refusa toujours de renoncer complètement à la Tradition et aux Pères, il ne s'employa pas moins à démontrer, preuves scripturaires à l'appui, que Zwingli et ses partisans se trompaient dans leur interprétation de la Bible¹³¹.

La *disputatio* fournissait donc aux réformateurs des outils et des schèmes de pensée réutilisables et adaptables pour construire un espace inédit et des règles nouvelles pour découvrir la vérité ; quant à leurs adversaires, ils mesuraient les débats à l'aune de cet idéal pour montrer que la discussion initiée par les réformateurs n'était légitime ni sur le fond, ni sur la forme. Selon eux, elle violait non seulement le principe

¹³⁰ *Neüwe zeitung von der Disputation zuo Bern yetzt gehalten*, Mayence, J. Schöffler, 1528, VD16 N 882, fol. A iii^{vo}. Les trois docteurs ne sont pas identifiés avec certitude.

¹³¹ Cf. aussi l'analyse d'Irena Backus, *The Disputations...*, op. cit., p. 19-38.

voulant qu'aucun dogme ne pût faire l'objet d'une dispute, mais aussi toutes les règles patiemment construites au fil des siècles dans le but de créer une méthode fiable pour éclaircir des points obscurs de la théologie¹³². En revanche, faire de la dispute moderne un simple « avatar » de la *disputatio* médiévale, comme le propose Béatrice Périot, ne rend pas justice à la complexité de l'espace de controverse inventé au début des années 1520. Opérant un raccourci quelque peu hâtif sur la base du seul exemple de la dispute organisée en 1526 à Baden par les Confédérés, elle transforme de fait la dispute moderne en suite logique et nécessaire de la *disputatio*¹³³. Établir une telle filiation constitue, comme l'a souligné Olivier Christin dans un article consacré aux dispositifs de parole du concile de Trente, un « biais scolastique [...] qui, en ne s'intéressant qu'aux formes rhétoriques et aux discours, peut inventer d'imaginaires filiations ou d'étranges continuités, en oubliant absolument les conditions sociales de production des discours »¹³⁴. D'ailleurs, les disputes modernes ne remplacèrent en aucun cas les *disputationes* académiques. Kevin Chang a pu montrer qu'après une courte éclipse durant la première moitié du XVI^e siècle, la *disputatio* revint en force dans les universités réformées et que, loin de disparaître, elle devait rester la norme de la production du savoir dans les universités européennes jusque à la fin du XVII^e siècle¹³⁵. Luther lui-même la réintroduisit à Wittenberg pour en refaire le lieu de débat théologique par excellence¹³⁶. *Disputatio* académique et dispute religieuse connurent donc des destins séparés, l'une regagnant bientôt son statut au sein de l'université grâce à sa réactualisation humaniste et l'autre entrant de plain-pied dans le champ politique pour inspirer le choix de religion des cités helvétiques et allemandes.

Il faut donc plutôt voir dans la *disputatio* une école de controverse que l'archétype des conférences religieuses. Elle permit aux réformateurs de créer la dispute moderne en les familiarisant avec des pratiques de controverse qu'ils surent reconfigu-

¹³² Thomas Fuchs, *Konfession und Gespräch...*, op. cit., p. 276.

¹³³ Béatrice Périot, *Dialectique et littérature...*, op. cit., chap. VI, p. 309-354. Son analyse de la dispute de Baden néglige les caractéristiques spécifiques des disputes religieuses organisées dans ces années en vue du choix de religion de la cité.

¹³⁴ Olivier Christin, « Concile, conférence... », art. cit., p. 104.

¹³⁵ Kevin Chang, « From Oral Disputation to Written Text. The Transformation of the Dissertation in Early Modern Europe », *History of Universities*, n° XIX, vol. 2, 2004, p. 129-187 ; voir aussi Martin Gierl, « De la croyance religieuse à la croyance scientifique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 123, 1998, p. 86-94.

¹³⁶ Cf. Ernst Wolf, « Zur wissenschaftsgeschichtlichen Bedeutung der Disputationen an der Wittenberger Universität im 16. Jahrhundert », in *Id.*, *Peregrinatio. Studien zur reformatorischen Theologie, zum Kirchenrecht und zur Sozialethik*, Munich, Kaiser, 1965, vol. 2, p. 38-51.

rer grâce à l'apport de techniques empruntées à l'humanisme en vue de servir, le moment venu, leur combat pour la vérité. C'est donc moins la capacité des réformateurs à reproduire les schèmes de la *disputatio* que leur talent à les transformer et à utiliser leurs connaissances pour imaginer de nouvelles formes de la controverse qui importa pour la construction de la dispute moderne, effort qu'ils étaient en mesure de mener justement parce qu'ils maîtrisaient parfaitement les règles existantes et se montraient capables d'en jouer. Retrouver la vérité passait ainsi par la remise en question des conditions de production de la vérité, et c'était justement en rejetant les méthodes traditionnelles et en innovant par le truchement de la dialogique humaniste que pouvait être ressuscitée la tradition véritable de l'Église, enfouie sous les inventions humaines accumulées au cours des siècles.

3. La mise à l'épreuve du principe *sola scriptura*

Les anciennes pratiques savantes qui, par le passé, avaient garanti la validité des arguments dans la discussion de problèmes théologiques, tout comme les principes séculaires définissant les modalités de la distinction entre le vrai et le faux, n'étaient désormais plus considérées comme légitimes et efficaces. Comment les réformateurs confrontés à cette situation furent-ils en mesure de démontrer leurs préceptes ? Quelle méthode leur permit-elle alors d'asseoir la validité de leurs positions ? Quelle instance fit autorité dans la recherche de la vérité ? La réponse au défi que constituait la probation des propositions réformées résidait dans la combinaison de l'exigence *sola scriptura*, formulée par Luther dès 1517, avec les méthodes de l'exégèse biblique humaniste¹³⁷.

Certes, la primauté de l'Écriture n'était pas un concept révolutionnaire en soi, et ni Zwingli, ni Luther ne furent les premiers théologiens à exiger un retour au texte biblique. Ainsi, l'un des professeurs de Zwingli à Bâle, Johann Ulrich Surgant, avait fait de la primauté de l'Écriture une composante essentielle de son *Manuale curatorum*, et il

¹³⁷ Cf. au sujet de la transformation de l'exégèse biblique par la Réforme les contributions dans Irena Backus et Francis M. Higman (dir.), *Théorie et pratique de l'exégèse. Actes du troisième colloque international sur l'histoire de l'exégèse biblique au XVI^e siècle (Genève, 31 août - 2 septembre 1988)*, Genève, Droz, 1990.

s'appuyait pour cela sur une riche tradition de la théologie médiévale¹³⁸. La nouveauté résidait dans l'imposition du principe *sola scriptura* comme référence unique, seule l'épreuve des Écritures qualifiant ou disqualifiant désormais une proposition touchant au *credo* ou à la liturgie, et dans le rejet conséquent de la Tradition et le magistère de l'Église, sources d'autorité durant tout le Moyen Âge. C'était là un changement de paradigme au sens que Thomas S. Kuhn donne à ce concept pour décrire ces moments où, dans le champ scientifique, se produit une rupture si importante qu'elle remet en question l'ensemble des savoirs et des pratiques d'une discipline, comme par exemple lorsqu'Albert Einstein formula, en 1915, la théorie de la relativité générale qui renversait la *doxa* fondée sur un espace à géométrie euclidienne et la linéarité du temps au profit du concept d'espace-temps relatif et dépendant de la gravitation¹³⁹. Le théologien Hans Küng, appliquant la théorie des paradigmes aux grands bouleversements religieux, voit d'ailleurs dans la Réforme un changement comparable à ce que fut la découverte de la relativité pour l'astrophysique¹⁴⁰. L'avènement du principe *sola scriptura* comme socle de toute vérité en fut la conséquence dans le champ de la production des savoirs théologiques, entraînant à terme une reconfiguration complète des règles et méthodes de recherche de la vérité, dont les conférences religieuses furent l'un des laboratoires.

Les disputes contribuèrent en effet considérablement à imposer l'exégèse biblique d'inspiration humaniste au service du *sola scriptura* et participèrent à l'élimination progressive d'une argumentation scolastique trop dépendante du recours à la Tradition et aux Pères de l'Église. « *Gschriff t haer, gschriff t haer !* », s'exclamait ainsi Comander face à l'abbé Schlegel, le sommant de prouver ses dires par les Écritures¹⁴¹. « *Ir redend wol vil, aber ir bewärend wenig ! Es ist daran nit gelegen, dasz üch also dunckt. Bewären's mit der götlichen gschriff t, das ist etwas !* », lança Leo Jud au prédicateur Heinrich Lüthi lors de la dispute d'octobre 1523 à Zurich¹⁴². À Berne, Berchtold Haller résuma la prévalence de la Bible d'une formule choc jetée à la figure

¹³⁸ Johann Ulrich Surgent, *Manuale curatorum predicandi prebens modum, tam Latino quam vulgari sermone practice illuminatum, cum certis aliis ad curam animarum pertinentibus, omnibus curatis tam conducibilibus quam salubris*, [Bâle, Michael Furter, 1503], VD 16 S 10229.

¹³⁹ Cf. Thomas S. Kuhn, *La structure des révolutions scientifiques*, trad. par Laure Meyer, Paris, Flammarion, 2008 (1^{ère} édition, 1970).

¹⁴⁰ Hans Küng, *Das Christentum. Wesen und Geschichte*, Munich, Piper, 2008 (1^{ère} éd. 1994), p. 21.

¹⁴¹ *Actes Ilanz*, fol. C ii^{vo}.

¹⁴² Z II, n° 28, p. 693 : « Vous parlez beaucoup, mais vous ne prouvez pas grand-chose ! Que cela soit votre opinion à ce sujet ne change rien. Prouvez vos dires avec l'Écriture sainte, voilà qui sera convaincant ! »

du secrétaire canonial de Zofingen Johannes Buchstab : « *Ein lange red one gschrift haerin gefuert bedarff keiner antwurt* »¹⁴³. Autrement dit, les argumentations non fondées dans les Écritures n'avaient aucune valeur et ne valaient même pas que l'on perde son temps à y répondre. Ces apostrophes exprimaient l'exigence de tous les réformateurs, et dans le combat pour imposer la seule autorité de la Bible, la dispute fit office d'épreuve de l'épreuve. Chacun put voir que l'application du principe *sola scriptura* dans les conférences était efficace, constituant le cœur d'une opération magique – au sens que donnent Pierre Bourdieu et John L. Austin à cette expression – qui conférait aux propositions des réformateurs le statut de vérités et poussait les agents sociaux à agir en conséquence¹⁴⁴.

Le *sola scriptura* fut mis en œuvre dès la première dispute de Zurich et figurait parmi les premières des 67 articles préparées par Ulrich Zwingli à cette occasion¹⁴⁵. Il fut au cœur des débats lorsque Johann Fabri rappela la compétence exclusive des conciles pour le règlement des questions théologiques, argument auquel Zwingli répondit que les Saintes Écritures se suffisaient à elles-mêmes et rendaient caduque tout concile qui ne s'en remettait pas à la parole de Dieu, seule instance de jugement recevable¹⁴⁶. Que l'auteur du récit de cette première dispute, Erhard Hegenwald, relève consciencieusement les citations bibliques qui émaillèrent le discours de Zwingli ainsi que leurs références ne doit donc rien au hasard : cette pratique était appelée à se perpétuer, car elle permettait de prouver à un éventuel lecteur suspicieux que les passages cités correspondaient bien à des versets des Écritures.

À Ilanz, le retour aux Écritures est manifeste dès la première thèse, qui postulait que l'Église procédait de la Parole de Dieu ; il fondait la deuxième conclusion stipulant que l'Église n'avait pas à légiférer en dehors de la Parole divine¹⁴⁷ ; il affleurait dans la condamnation des images de dévotion, « *contraires à la Parole de Dieu* », et éclatait

¹⁴³ *Actes Berne*, fol. CCL^{ro} : « Un long discours sans preuves tirées de l'Écriture ne mérite pas de réponse. »

¹⁴⁴ Cf. Pierre Bourdieu, *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Seuil, 2001, notamment la 2^e partie : *L'institution sociale du pouvoir symbolique*, p. 155-198 ; John L. Austin, *How to do things with words ?*, Oxford et New York, Oxford University Press, 1990.

¹⁴⁵ Notamment la thèse V : « *Darumb alle so ander Leeren dem Evangelio glych oder hoeher messend, irrend, wissent nit was Evangelion ist.* » (« C'est pourquoi ceux qui jugent d'autres enseignements égaux ou supérieurs à l'Évangile se trompent, et ne savent pas ce qu'est l'Évangile. ») : Z I, n° 17i, p. 458.

¹⁴⁶ Cf. le long développement à ce sujet lors de la dispute de janvier 1523 : Z I, n° 18, p. 557-563.

¹⁴⁷ *Actes Ilanz*, fol. D iiiii^{ro}.

dans les deux thèses condamnant la messe¹⁴⁸. Loin de rester un vœu pieu, le *sola scriptura* fut concrètement mis en pratique dans la dispute grisonne. Un seul exemple parmi d'autres : afin de prouver que l'Église naissait de la parole de Dieu et qu'elle ne pouvait exister en tant qu'institution terrestre au sens où l'entendait Rome, le réformateur grison Johannes Comander revint sur le fameux « Tu es Pierre et sur cette pierre je bâtirai mon Église » (Mt 16:18), dont il s'employa à réfuter l'interprétation romaine érigeant ce passage en justification de l'autorité pontificale et preuve de son ancrage dans la tradition apostolique. Pour étayer son interprétation de ce passage clé et démontrer que c'était le Christ, et non Pierre, qui était le socle de l'Église, Comander ne cita pas moins de six passages des Écritures – Mathieu 16 et 21, Isaïe 28, Daniel 2, Luc 20 et le deuxième chapitre de la Première Épître de Pierre¹⁴⁹. Même s'ils contestaient l'interdiction de se référer à d'autres sources, certains de ses adversaires, au premier chef l'abbé des prémontrés de Coire Theodul Schlegel, décidèrent alors de jouer le jeu et s'employèrent à démontrer que Comander se trompait dans son interprétation des passages bibliques cités¹⁵⁰. L'échange qui s'ensuivit est révélateur des difficultés soulevées par le *sola scriptura* dès que l'on tentait son application pratique : les adversaires ne parvinrent pas à se mettre d'accord sur l'interprétation à donner du passage consacré à Pierre dans l'évangile de Mathieu, chacun étant persuadé qu'il détenait la clé de lecture permettant de saisir le sens véritable du verset. En réalité, dès les premières disputes, c'est un cadre commun de lecture de la Bible qui faisait défaut et interdisait d'emblée tout accord entre les parties.

Les discussions, qu'elles portent sur l'existence du Purgatoire, la nature de l'Église ou l'exclusivité de la médiation du Christ, révèlent en effet que les deux parties avaient une compréhension fondamentalement divergente de la lecture de la Bible. Pour les réformateurs, le texte, transcription de la parole de Dieu, incarnée sur Terre dans le Livre, était autonome et produisait sa propre interprétation, que le chrétien n'avait plus qu'à lire et appliquer. Si certains passages restaient obscurs, il convenait non pas de s'en remettre à l'interprétation de l'Église ou des Pères, mais de les éclairer par d'autres passages dont le sens ne faisait pas de doute, comme le soulignaient les règlements de

¹⁴⁸ *Actes Ilanz*, fol. D iiii^{vo}

¹⁴⁹ *Actes Ilanz*, fol. C ii^{ro-vo}.

¹⁵⁰ *Actes Ilanz*, fol. C iii^{ro-vo}.

dispute¹⁵¹. La Bible était auto-justifiante et son interprétation ne nécessitait donc aucune instance de contrôle externe, car Dieu ne permettait pas que le lecteur de bonne volonté se trompe, pour autant qu'il s'en remette à l'inspiration divine. On reconnaît ici l'importance dans la découverte de la vérité de l'Esprit saint, du souffle de Dieu dont Zwingli faisait la clé d'une interprétation juste de la Bible¹⁵².

Pour les défenseurs de l'ancienne foi, la Bible ne pouvait être interprétée sans que l'on suive les enseignements de l'Église, dont la tâche était justement de guider les fidèles à travers la complexité des Écritures et d'empêcher que n'en fussent tirées des conclusions erronées. Ils défendaient la position de l'Église romaine, qui revendiquait le monopole de l'interprétation du texte biblique et avait, pour protéger ce monopole, interdit à plusieurs reprises la publication et la lecture de versions écrites en langue vernaculaire du texte sacré. L'institution du *sola scriptura* dans les règlements des disputes limitait aussi très fortement le recours aux écrits des pères et docteurs de l'Église. Certes, les réformateurs, à l'image de Pierre Viret par exemple, grand admirateur de saint Augustin, ne rejetaient pas entièrement les enseignements des pères¹⁵³. Lors de la dispute de Baden, Oecolampad fonda une partie de son argumentation sur les écrits de saint Augustin, ce qui lui attira d'ailleurs les reproches de Johannes Eck, surpris de voir le réformateur bâlois ne pas s'en tenir au *credo* scripturaire de ses pairs¹⁵⁴. Toutefois, la littérature patristique n'était recevable que si elle confirmait ce que les réformateurs pensaient avoir compris de la Bible, et perdait toute autorité en cas de désaccord avec la parole de Dieu. Viret reprochait ainsi à saint Augustin de ne pas avoir condamné les mirages de l'intercession des saints et de la prière pour les morts¹⁵⁵. À Ilanz, le maître d'école Christian Berre demanda s'il ne convenait pas de suivre aussi les Pères de l'Église en vue de déterminer la conformité des rites et des dogmes avec la volonté de Dieu. La réponse que lui fit le réformateur Philippe Galizius est révélatrice : comme la parole du Saint-Esprit se trouvait exclusivement dans les Écritures, les Pères devaient s'y conformer ; s'ils la contredisaient, c'était donc qu'ils s'étaient trompés ou avaient

¹⁵¹ Ainsi à Berne, comme le dit le *Radtschlag haltender Disputation zuo Bernn*, [Zurich, C. Froschauer, 1528], fol. A iii^{vo}.

¹⁵² Cf. W. Peter Stephens, *Zwingli le théologien...*, *op. cit.*, p. 169-180.

¹⁵³ Georges Bavaud, *Le réformateur Pierre Viret, 1511-1571. Sa théologie*, Genève, Labor & Fides, 1986, p. 35-38.

¹⁵⁴ *KEP Baden*, p. 332-334 ; Irena Backus, *The Disputations...*, *op. cit.*, p. 20.

¹⁵⁵ Pierre Viret, *L'office des mortz, faits par dialogues en manière de devis*, Genève, J. Gérard, 1552, GLN-1872, p. 393 sq.

été trompés¹⁵⁶. Zwingli avait d'ailleurs dès janvier 1523 opposé un argument semblable à Kaspar Schuheisen, doyen de Glattfelden, qui lui demandait si Grégoire et Ambroise ne faisaient pas autorité¹⁵⁷. La Bible restait donc bien la source d'autorité ultime, et les écrits patristiques ne tiraient leur éventuelle légitimité que de leur parfaite conformité à la parole de Dieu.

L'opposition entre les deux parties au sujet des modalités d'interprétation de l'Écriture sainte, qui devait s'avérer insurmontable, se retrouve en filigrane de pratiquement toutes les conférences. Elle est particulièrement bien visible à l'ouverture de la dispute de Lausanne, le 1^{er} octobre 1536 : au début de la probation de la première proposition – la justification par la seule foi –, Guillaume Farel définit ce qu'il fallait entendre par « *saintes ecritures* » et expliqua pourquoi seule la Bible pouvait prétendre faire autorité¹⁵⁸. Immédiatement, le dominicain Dominique de Montbouson, l'un des rares clercs catholiques à défendre activement l'ancienne foi à Lausanne, rappela la nécessité d'une instance de contrôle ; il pensait bien sûr à l'Église romaine¹⁵⁹. Rejetant lui aussi la primauté absolue de l'Écriture, Ferrand Loys, abbé des Nobles-Enfants, souligna que « *l'église est avant la sainte escripture, et plus digne* », ce qui impliquait que l'autorité du magistère ecclésial primait sur celle de la Bible, l'Église étant seule à connaître l'interprétation juste des Écritures¹⁶⁰. Mais les réformateurs, au nom desquels Viret prit alors la parole, réaffirmèrent que Dieu était seul juge et que les Écritures se suffisaient à elles-mêmes¹⁶¹. Cette position était aussi celle du magistrat bernois, instigateur de la dispute de Lausanne, si bien que les modalités de la preuve ne furent pas modifiées.

Les défenseurs de l'ancienne foi se retrouvaient au fond confrontés à une situation délicate : il ne leur était pas possible de nier que la Bible incarnait bien la Parole de Dieu, et ils se voyaient donc d'emblée contraints de reconnaître que la démarche de retour aux Écritures en soi n'était pas hérétique. Nombre de théologiens parfaitement orthodoxes avaient d'ailleurs plaidé, au cours du XV^e siècle, pour un retour aux textes,

¹⁵⁶ *Actes Ilanz*, fol. C iiiii^{vo}.

¹⁵⁷ Z I, n° 18, p. 564.

¹⁵⁸ *Actes Lausanne*, p. 16. Sur le rôle de l'Écriture lors de la dispute de Lausanne, cf. aussi Klaus-Peter Basler, « L'Écriture, son rôle et son interprétation selon la dispute de Lausanne », in Éric Junod (dir.), *La Dispute de Lausanne...*, op. cit., p. 49-60.

¹⁵⁹ *Actes Lausanne*, p. 43 et 53.

¹⁶⁰ *Actes Lausanne*, p. 96.

¹⁶¹ *Actes Lausanne*, p. 53.

et tous les controversistes de renom opposés à Zwingli et Luther, comme par exemple Johannes Eck, étaient convaincus de l'autorité éminente des Écritures. À Baden, Eck cita les textes en latin, en grec, en hébreu et même en araméen, et avait fait poser devant lui plusieurs éditions de la Bible, preuve de son attachement à la référence scripturaire¹⁶². Dans sa réponse à la dispute de Berne, où il réfutait les thèses de Haller et Kolb, le théologien d'Ingolstadt étaya ses affirmations par un vaste corpus de citations bibliques, tout comme Johann Fabri l'avait fait dans sa *Warliche Underrichtung* sur la dispute de Zurich¹⁶³. Toutefois, Eck et les autres défenseurs de l'ancienne foi versés dans l'exégèse affirmaient aussi qu'il n'était pas possible, sous peine de tomber dans les erreurs les plus graves, de faire table rase de siècles d'interprétation du texte par les Pères et les docteurs de l'Église, en un mot, de passer sous silence la Tradition¹⁶⁴. Ils refusaient pour cette raison de reconnaître une compétence universelle à lire la Bible et insistaient sur la nécessité d'une interprétation « juste », garantie par l'Église et s'appuyant sur les jugements des facultés de théologie et les décrets des conciles. À ce titre, la conception romaine de la bonne lecture de la Bible n'était pas intrinsèquement moins fidèle au texte que celle des réformateurs : elle se fondait simplement sur un autre système de probation et suivait des normes qui, d'un point de vue non confessionnel, n'étaient pas moins rigoureuses que le *sola scriptura* très strict que les réformateurs entendaient imposer.

Dès que le texte biblique était mis à contribution pour démontrer une affirmation, les participants à la dispute se heurtaient tous au désaccord qui avait opposé Farel et Montbouson à Lausanne, et qui avait déjà été au cœur de la première dispute de Zurich, où Zwingli avait affirmé avec force que la parole de Dieu se suffisait à elle-même et que la lecture de la Bible ne nécessitait aucune instance chargée de veiller à la « bonne » interprétation des textes¹⁶⁵. Réformateurs et catholiques étaient non seule-

¹⁶² Martin H. Jung, « Historische Einleitung. Gründe, Verlauf und Folgen der Disputation », in *KEP Baden*, p. 88 ; *Brief des Berchtold Haller an Valerius Anshelm vom 11. Juli 1526. Kommentierte Edition*, in *KEP Baden*, p. 533.

¹⁶³ Cf. Johannes Eck, *Verlegung der Disputation...*, *op. cit.*, où l'on relève, sur les seules vingt premières pages de la réfutation, 92 références bibliques, et Johannes Fabri, *Ain warlich Underrichtung, wie es zu Zürich by dem Zwinglin, auff den nünundzweintzigsten Tag des Monats Januarij nestverschieden ergangen sey*, [Freiburg i. Br., Johann Wörlein, 1523], VD16 F 243.

¹⁶⁴ Un problème soulevé dès la première dispute de Zurich par Martin Blantsch, docteur en théologie à Tübingen : Z I, n° 18, p. 559 ; Thomas Fuchs, *Konfession und Gespräch...*, *op. cit.*, p. 465 sq.

¹⁶⁵ Z I, n° 18, p. 498 sq. et 557 sq. ; cf. aussi Z II, n° 28, p. 717, où Zwingli réaffirme sa position à ce sujet lors de la dispute d'octobre.

ment en désaccord sur des aspects aussi cruciaux de la doctrine chrétienne que la nature de l'Eucharistie ou la qualité de la médiation du Christ, mais de plus, ils ne parvenaient plus à s'accorder sur les conditions de discussion et de résolution de leurs différends. L'examen de l'application du principe *sola scriptura* dans les disputes montre que la fracture touchait à ce point aux fondamentaux de la doctrine qu'elle remettait en cause jusqu'aux pratiques jusque-là partagées de démonstration de la vérité, rendant d'une part pratiquement impossible tout rapprochement des positions et contribuant d'autre part à la naissance de nouvelles civilités de la preuve, que tous ne voulaient pas reconnaître comme valides.

Les divergences au sein du camp réformé révèlent d'ailleurs que même un respect des plus stricts du *sola scriptura* ne protégeait pas des lectures contradictoires des Évangiles ; il les favorisait même, puisqu'en l'absence d'instance régulatrice, chacun pouvait affirmer avoir véritablement compris le sens du texte et prétendre en tirer des enseignements conformes à la volonté de Dieu. L'absence d'institution reconnue comme détentrice du monopole de l'interprétation des textes dans le camp réformé permettait à chacun des chefs de file de la Réforme de juger qu'il détenait la clé de l'interprétation exacte et favorisa sans aucun doute la division rapide des partisans de la nouvelle foi. Les anabaptistes, pour ne citer qu'eux, fondaient également leurs revendications sur la Bible ; les *Täufer* zurichoises accusèrent ainsi Zwingli de détourner le sens des Écritures et de ne valoir finalement guère mieux que les papistes¹⁶⁶. Mais ce fut sans doute la fracture entre Luther et Zwingli au sujet de l'interprétation de la Cène qui fut la plus dangereuse pour le mouvement réformé, car elle révélait cruellement les divergences qui pouvaient opposer les acteurs de la Réforme dans leur lecture de passages essentiels des Écritures¹⁶⁷ : la concurrence des interprétations fragilisait alors dangereusement le *sola scriptura*, laissant prospérer le soupçon que cet outil n'était finalement pas la garantie d'un accès certain à la Vérité que célébraient les tenants de la nouvelle foi.

Dans l'immédiat, cette limite du *sola scriptura* aurait donc dû fragiliser les réformateurs, si ceux-ci n'avaient pas su inventer des moyens de pallier l'absence d'instance de contrôle. Ils ne semblent toutefois jamais avoir rencontré de difficultés

¹⁶⁶ Ulrich Gäbler, *Huldrych Zwingli. Leben und Werk*, Zurich, TVZ, 2004 (1  re édition, 1983), p. 113-117.

¹⁶⁷ Cf. *supra*, p. 331, note 51.

réelles à imposer leur interprétation des Écritures dans les disputes des années 1520-1530, et ceci en dépit du fait que leurs adversaires ne cessaient de souligner précisément les faiblesses du procédé décrites ci-dessus. Deux facteurs semblent avoir joué ici un rôle important : le premier fut le soutien des magistrats organisateurs. Ayant souscrit au principe de la dispute, ils firent leur l'exigence du seul recours aux Écritures dans la démonstration des thèses. Il est difficile de savoir quelles furent précisément les raisons qui poussèrent les membres des conseils de ville à adopter la méthode de preuve développée par les réformateurs. Certains d'entre eux, comme le bourgmestre Joachim Vadian de Saint-Gall, y reconnurent probablement le souci du retour au texte, le principe « *Ad fontes !* » auquel ils avaient pris goût en raison de leur parcours humaniste. D'autres considéraient peut-être ce choix comme une évidence, et ne faisaient qu'appliquer ce que les réformateurs prênaient en chaire. Les conflits qui devaient éclater plus tard entre réformateurs et magistrats autour de ce que signifiait, pour la cité, vivre en conformité avec la Bible montrent toutefois que l'accord sur le *sola scriptura* dans les disputes n'était pas exempt de malentendus et de non-dits. Ainsi, après 1531, le conseil de Zurich ne partageait de loin pas entièrement la vision que Heinrich Bullinger avait de la *schriftgemässe Predigt*, et ne goûtait que fort peu le droit à la critique envers l'autorité civique que le successeur de Zwingli prétendait exercer en se référant aux Écritures. Toujours est-il que l'obligation de ne fonder son argumentation sur aucune autre autorité que la Bible est systématiquement soulignée dans les édits annonçant la tenue de la conférence et dans les règlements de dispute. À Zurich comme à Berne, on considérait alors, selon le mot de Gottfried Locher, que le jugement fondé sur la seule Écriture, et non par l'institution ecclésiastique, correspondait aux idéaux de liberté des villes confédérées¹⁶⁸. Mais de toute évidence, l'accord était ici de circonstance, ne portait que sur une définition très générale du *sola scriptura*, dont les contours précis ne sont jamais discutés. Il ne signifiait pas qu'un magistrat accepterait de se plier systématiquement aux injonctions des réformateurs mettant en avant la primauté des Écritures pour justifier leurs exigences.

Le mandat de la première conférence de Zurich précise ainsi que la contestation de la prédication de Zwingli ne pourrait se faire sans recours aux Écritures : « *das, so ir widerfechtend, mit warhaffter göttlicher geschriff in thütscher zungen und sprach an-*

¹⁶⁸ Gottfried W. Locher, « Die Berner Disputation 1528. Charakter, Verlauf, Bedeutung und theologischer Gehalt », *Zwingliana*, n° 14, vol. 10, 1978, p. 542-564, ici p. 546.

zögend. »¹⁶⁹ Dans son récit de la dispute d'octobre 1523, Ludwig Hätzer soulignait en ouverture que la parole de Dieu avait servi de guide et de mesure aux discussions initiées par le magistrat :

« [...] so ist es doch ietz in der christenlichen statt Zürich am 26. 27. und am 28. tag des wynmonets dapfferlichen erschollen, da man, wie Christen wol gebürt, mit dem wort gottes gehandelt, und dasselbig harfür gezogen hatt; dann es der recht vasanon, der war goldstein ist, an dem menschlicher falsch erkennt wirt; es ist das recht winckelmeß und richtschyt, an dem alle unebne geebnet und geschlicht würt. »¹⁷⁰

Et de rappeler quelques pages plus loin les instructions du magistrat concernant les modalités de probation ayant cours dans la dispute :

« Nachdem unnd mine gnädigen herren von Zürich, klein und groß rät, so man nempt die zweyhundert, nächst vergangen gebotten und ein mandat haben lassen außgon, das nun hinfür in iren grichten und gebieten das heilig euangelium, das ist: das luter, pur wort gottes, gepredget sölle werden, uß dem sy nun ietzund bericht werdend, das die zwen artickel, so ir hören werden, demselbigen wort gottes nit glychförmig noch gemäß syen »¹⁷¹

À Berne, la règle du *sola scriptura* figure dans l'édit de convocation¹⁷², mais aussi dans le règlement de la dispute. L'introduction à l'édition officielle des actes ne manque pas de la souligner une nouvelle fois, comme pour rappeler d'emblée au lecteur que la vérité contenue dans l'ouvrage qu'il tenait en main procédait bien des Écritures¹⁷³. Quant au mandat de Lausanne, il rappelle l'obligation en ces termes :

« Et que, au dict lieu, devant tous, apertement, en toute bñignité et charité chrestienne, ung chacun avance les raisons et auctoritez de la sainte escripture,

¹⁶⁹ Z I, n° 17ii, p. 467 : « [...] ce que vous attaquez, vous devez le contester en langue allemande et par le recours à la vraie et sainte Écriture. »

¹⁷⁰ Z II, n° 28, p. 672 : « [...] la Parole de Dieu a résonné courageusement dans la ville chrétienne de Zurich les 26, 27 et 28 octobre où, comme il convient à des chrétiens, il fut disputé en ayant recours à la Parole de Dieu ; car cette Parole est la vraie pépite d'or, par laquelle l'erreur humaine est dévoilée ; elle est la juste mesure grâce à laquelle est polie et lissée toute aspérité. »

¹⁷¹ Z II, n° 28, p. 676 : « Alors que mes vénérables seigneurs de Zurich, le petit conseil et le grand que l'on nomme les Deux-Cents, ont ordonné et proclamé il y a peu dans un édit que désormais seul le saint Évangile, c'est-à-dire la claire et pure Parole de Dieu, devaient être prêchés dans leurs juridictions et territoires, ils ont été informés que les deux articles [NDA : la messe et les images] ne sont ni conformes, ni fidèles à cette même Parole de Dieu, comme vous allez l'entendre ici. »

¹⁷² *Radtschlag haltender Disputation...*, op. cit., fol. A iii^{ro-vº} ; *Aktensammlung Bern*, n° 1371, p. 518 sq.

¹⁷³ *Actes Berne*, fol. [k-l] (pagination ultérieure) de l'exemplaire Zwingli 210 de la Zentralbibliothek Zürich.

*tant pour prouver ce qu'il croit, faict et tient, que pour impugner ce qu'il pourra monstrier de la partie adverse estre repugnant a la sainte escripture, et pour respondre aussy par la sainte escripture aux raisons et objections de la partie adverse, et ce liberalement et franchement. »*¹⁷⁴

Et l'édit d'insister sur le caractère contraignant de cette règle en concluant que toute démonstration devrait se faire « [...] *en parlant par la sainte escripture, par laquelle voulons toute la disputation estre faicte et conclue* »¹⁷⁵. L'injonction se lit aussi dans les mandats de disputes organisées hors des territoires helvétiques, comme à Memmingen, où elle figure en bonne place dans la proclamation émise par le magistrat fin 1524¹⁷⁶.

C'est donc le magistrat qui, de fait, imposa comme socle de la preuve une lecture réformée de la Bible. Si elle ne se substituait pas complètement à l'Église pour devenir la nouvelle instance de contrôle – les clercs réformateurs entendaient conserver le monopole de la lecture des textes sacrés et ne voyaient dans le magistrat que le bras armé de leur interprétation –, l'autorité civique obligeait tous les participants, quelle que soit leurs choix en matière de religion, à se plier à la nouvelle règle, puisqu'elle faisait partie intégrante de l'opération à laquelle le magistrat avait convoqué les clercs.

Un autre élément, qui relevait des compétences acquises au cours de leur trajectoire sociale, permit aux réformateurs de s'affirmer comme interprètes légitimes du texte sacré : les clercs qui prirent la parole dans les disputes avaient acquis et développé des techniques d'exégèse les investissant de la qualité d'expert et leur assurant l'écoute, sinon des défenseurs convaincus de l'ancienne foi, du moins de leurs pairs, des magistrats et des clercs qui hésitaient encore sur le choix à faire, et de ceux qui soutenaient la Réforme. Personne ne pouvait en effet reprocher aux réformateurs de n'avoir qu'une connaissance superficielle du texte biblique. Ils en maîtrisaient les subtilités et les nuances comme personne, mis à part certains théologiens fidèles à l'Église romaine spécialisés dans la lecture de la Bible. Alors que nombre de prêtres n'avaient eu, jusque-là, qu'une connaissance sommaire du Livre, se contentant, pour leurs sermons, de se fonder sur des recueils d'*exempla* et de péricopes, et reprenant ici ou là des citations

¹⁷⁴ *Actes Lausanne*, p. 4.

¹⁷⁵ *Ibid.*

¹⁷⁶ *Actes MK*, p. 36.

bibliques sans toujours aller les vérifier¹⁷⁷, les réformateurs ne cessaient de relire la Bible, que la plupart avaient étudié en profondeur et dont ils connaissaient parfaitement autant le contenu que la structure. Il leur était alors facile de prendre en défaut un contradicteur qui s'appuyait sur un passage dont il gardait le souvenir mais qui, vérification faite, ne figurait pas dans le texte ou dans un contexte sans rapport avec la proposition à démontrer.

Le curé Thomas Mayer, de Dintzen, en fit la douloureuse expérience à Ilanz après avoir défendu la communion des malades. Comander lui demanda de retrouver les versets sur lesquels il fondait son affirmation dans la Bible grecque qui servait de référence ce jour-là. Incapable de satisfaire à la requête du réformateur, le prêtre finit par bredouiller qu'en effet, cette Bible-là ne confirmait pas ses dires, mais que dans la sienne, le passage correspondant existait¹⁷⁸. À Ilanz encore, Hofmeister rapporte les moqueries visant un prêtre dont la Bible, disait-on, était toute couverte de poussière, si peu l'avait-il utilisée¹⁷⁹. À Lausanne, Claude Blancherose, ce médecin qui s'était distingué comme l'un des rares partisans de l'ancienne foi à tenter de contredire les réformateurs, se disqualifia en raison des erreurs qu'il commit lorsqu'il entreprit de citer des passages des Écritures pour démontrer ses dires, ce qui ne pouvait que le desservir face aux professionnels qu'étaient Farel, Viret et Caroli. Ainsi, il mélangea le chapitre 6, verset 10, de l'Épître aux Galates avec le chapitre 9, verset 4, de l'Évangile de Jean, confondit le 15^e chapitre de la Première Épître aux Corinthiens avec le chapitre 5 de la Seconde Épître, et ne savait pas que les réformateurs considéraient le livre d'Esdras comme apocryphe¹⁸⁰. Ces erreurs, qui peuvent paraître bénignes, surtout pour un homme dont la théologie et la lecture biblique n'étaient pas la spécialité, eurent cependant pour conséquence de le déconsidérer : aux yeux de ses adversaires, elles prouvaient que Blancherose n'avait pas les compétences pour être reconnu comme un professionnel de la foi et qu'il ne pouvait donc prétendre déceler la vérité. Nombreux furent les clercs hostiles à la nouvelle foi qui se virent déjugés et leur parole considérée comme sans

¹⁷⁷ Une analyse détaillée des passages de l'Ancien et du Nouveau Testament cités dans les *Sermons d'Engelberg* (milieu du XIV^e siècle), corpus de 54 sermons à coloration mystique, montre que les versets étaient souvent tronqués ou identifiés de manière incorrecte, lorsque deux versets totalement étrangers l'un à l'autre n'étaient pas fusionnés. Cf. *Die Engelberger Predigten. Edition und Textgeschichte*, éd. par René Wetzol et Fabrice Flückiger, Berlin, W. de Gruyter, à paraître fin 2016. Humanistes et réformateurs s'élevèrent contre de telles approximations.

¹⁷⁸ *Actes Ilanz*, fol. D iii^{ro}.

¹⁷⁹ *Actes Ilanz*, fol. D ii^{ro}.

¹⁸⁰ Les échanges avec Blancherose, *Actes Lausanne*, p. 62-83.

valeur en raison de leur incapacité à étayer leurs dires par des références bibliques précises.

Dans ces joutes scripturaires, la formation humaniste des principaux acteurs des disputes leur fut d'un secours appréciable. Tout naturellement, les clercs acquis à l'humanisme appliquèrent aux Écritures les principes d'édition des œuvres d'auteurs de l'Antiquité, cherchant à retrouver le texte original de la Bible afin de le libérer des scories médiévales qui auraient pu le dénaturer. Johannes Oecolampad participa ainsi à l'édition grecque et latine du Nouveau Testament publiée par Érasme en 1516, que Zwingli lut avec intérêt¹⁸¹. L'attachement que les clercs à la recherche de l'Église des origines manifestèrent aux langues anciennes est à cet égard tout à fait significatif. Comander, par exemple, alla jusqu'à apprendre l'hébreu pour être en mesure de lire l'Ancien Testament, et presque tous lisaient le grec¹⁸². Ce souci linguistique ne fut pas l'apanage des réformateurs : pour être sûr de ne pas se tromper dans ses citations, Johannes Eck se fit assister, à Baden, par l'hébraïste Jakob Jonas et l'helléniste Kaspar Kurrer, tous deux professeurs à Tübingen¹⁸³. Les efforts consentis pour maîtriser les langues anciennes n'avaient rien d'une coquetterie de clercs se piquant d'humanisme : il s'agissait d'un devoir pour ces hommes qui espéraient, en revenant aux textes, se rapprocher au plus près de la parole de Dieu, telle qu'elle avait été transmise aux hommes quinze siècles plus tôt.

L'attachement à la langue vernaculaire des réformés, observable dans la propagation de la foi et la construction de l'argumentation, devait céder ici le pas devant la nécessité du retour au texte, et les versions en langues anciennes étaient considérées comme les plus fiables. Les réformateurs ne disposaient d'ailleurs pas encore des traductions complètes des Écritures en vernaculaire, les premières moutures de la *Zürcher Bibel* n'étant parues qu'à partir de 1524, deux ans après le Nouveau Testament traduit en allemand par Luther¹⁸⁴. La préférence des réformateurs pour les versions grecques et hébraïques du texte biblique et pour les éditions revues et corrigées qu'en proposaient les humanistes eut pour conséquence directe d'ouvrir un nouveau front entre défenseurs

¹⁸¹ Ulrich Gäbler, *Huldrych Zwingli...*, op. cit., p. 39 sqq.

¹⁸² Hans Berger, *Die Reformation in Chur...*, op. cit., p. 77 sq.

¹⁸³ Martin H. Jung, « Historische Einleitung... », art. cit., p. 88.

¹⁸⁴ Les différents états de la *Lutherbibel* in *WA Deutsche Bibel* 6-12, les travaux préparatoires dans *WA Deutsche Bibel* 1-5. Sur l'histoire et la réception de la Bible de Zurich, cf. Traudel Himmighöfer, *Die Zürcher Bibel bis zum Tode Zwinglis (1531). Darstellung und Bibliographie*, Mayence, P. von Zabern, 1995.

et adversaires de la nouvelle foi. En effet, les choix scripturaires des réformateurs avaient pour corollaire le rejet de la *Vulgate* de saint Jérôme, jugée peu fiable et entachée de trop d'erreurs de traduction et de transcription pour servir de référence. Or, la *Vulgate*, écrite en latin, langue de l'Église, faisait alors autorité pour l'institution ecclésiastique, statut que devait d'ailleurs confirmer le concile de Trente¹⁸⁵ : il était donc difficile, voire impossible pour les catholiques d'accepter les prétentions des réformateurs à prouver leurs thèses non seulement sans tenir compte des enseignements de l'Église, mais aussi en rejetant le texte de référence au profit de traductions suspectes aux yeux de l'institution.

Malheureusement, les sources ne précisent que très rarement quelle version exacte de la Bible fut utilisée lors des conférences. Des versions grecques et hébraïques sont attestées dès la première dispute de Zurich, où Zwingli, au sujet du texte sacré, disait : « *Dieselbigen haben wir zegegen in hebreischer, kriechischer und latinischer zungen; die wellen wir zu beyder syten haben zu einem glychen und gerechten richter.* »¹⁸⁶. À Ilanz, Sebastian Hofmeister et son compagnon Johann Jakob Ammann, chanoine et maître de latin, avaient apporté des exemplaires de l'Ancien Testament en hébreu et du Nouveau Testament en grec pour servir de référence lors des discussions¹⁸⁷. Rien ne laisse penser qu'elles ne furent pas utilisées et Hofmeister, prompt à fustiger tout manquement réel ou supposé des catholiques, n'aurait sans doute pas manqué de dénoncer dans son récit un refus de recourir à ces versions. Tout le processus de probation se fit sur la base de textes établis selon des critères en accord avec la vision réformatrice de l'exégèse : on sait en effet que la *Vulgate* ne fut pas utilisée à Ilanz grâce à la protestation contre cette décision du chanoine Castelmur, qui ne voulait reconnaître que le texte de saint Jérôme¹⁸⁸. L'intervention du chanoine est révélatrice de la conviction partagée par nombre de partisans de l'ancienne foi que la *Vulgate* était la seule version

¹⁸⁵ *Décret touchant l'édition & l'usage des Livres Sacrés*, IV^e session du concile de Trente, 8 avril 1546 : « Le sacro-saint synode [...] dispose et déclare que cette édition ancienne de la *Vulgate* qui a déjà été approuvée dans l'Église par le long usage de tant de siècles, doit être tenue pour authentique dans les lectures, disputes, prédications et exposés publics » : Heinrich Denzinger, *Symboles et définitions de la foi catholique*, Paris, Cerf, 2001 (38^e édition), n° 1506. Cf. aussi Gillian R. Evans, *Problems of Authority in the Reformation Debates*, Cambridge, University Press, 1992, p. 38 sq.

¹⁸⁶ Z I, n° 18, p. 498 : « [Ces mêmes Écritures], nous les avons ici présentes en langue hébraïque, grecque et latine, et nous voulons les avoir comme juges impartiaux et justes pour les deux parties. »

¹⁸⁷ *Actes Ilanz*, fol. C i^{ro}.

¹⁸⁸ *Actes Ilanz*, fol. C i^{vo}.

autorisée. Le curé de Dintzen Thomas Mayer affirma même que « sans le grec et l'hébreu, il y aurait moins d'hérésies »¹⁸⁹.

De telles paroles reflétaient en réalité la méfiance d'une part non négligeable des théologiens envers les langues anciennes : en 1519, Jacques Masson, dit Latomus, avait ainsi publié un dialogue contre l'enseignement des « trois langues sacrées », jugeant néfaste que le grec et l'hébreu fissent partie du cursus de théologie¹⁹⁰. Son but était de pallier les remises en cause de la position officielle de l'Église qu'il craignait de voir naître d'un retour incontrôlé aux textes anciens. Les mêmes rejetaient les traductions en langue vernaculaire de la Bible¹⁹¹ : à Lausanne, par exemple, le curé de Vevey Jean Michod affirma qu'il ne convenait pas de traduire la Bible en langue vulgaire, et que sa lecture devait être réservée aux professionnels, c'est-à-dire à ceux qui sauraient en interpréter le sens grâce à l'enseignement de l'Église :

« Je suis fort esbahy et m'esmerveille donques que vous voulez que les saintes escriptures soient translatees en langaige vulgaire et maternelle, et que les femmes, simples laboureurs, petitz et grandz, tout le monde liste, veu qu'elles sont tant difficiles et que les ignorans les depravent a leur damnation, comme dict saint Pierre. »¹⁹²

Grâce au travail de Max Engammare, on en sait un peu plus sur les versions du texte biblique utilisées par les acteurs de la dispute de Lausanne¹⁹³. Sans surprise, les catholiques citaient uniquement la *Vulgate*, mais il semble que les réformateurs eurent eux aussi ponctuellement recours à cette version, qu'ils connaissaient parfaitement et dont ils pouvaient citer des extraits appris par cœur. En revanche, lorsqu'il fallait lire en vernaculaire des passages plus longs des Écritures, ils utilisèrent apparemment les Bibles rédigées en français de Lefèvre d'Étaples et d'Olivétan. Le souci d'étayer leurs affirmations par un texte fiable se lit aussi dans l'usage du Nouveau Testament d'Érasme, dont Viret possédait sans doute un exemplaire¹⁹⁴.

¹⁸⁹ *Ibid.*

¹⁹⁰ Jacobus Latomus, *De trium linguarum et studii theologici ratione dialogus*, Paris, [s. l.], 1519.

¹⁹¹ Cf. Guy Bedouelle, « Le débat catholique sur la traduction de la Bible en langue vulgaire », in Francis M. Higman et Irena Backus (dir.), *Théorie et pratique de l'exégèse...*, op. cit., p. 39-59.

¹⁹² *Actes Lausanne*, p. 127 sq.

¹⁹³ Max Engammare, « La Bible en français à la Dispute de Lausanne. Recherche sur l'autorité et l'utilisation d'une Bible en français dans la première moitié du XVI^e siècle », *Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte*, n° 83, 1989, p. 205-232.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 213, 224 et 229.

Les premières disputes participèrent ainsi de façon significative à l'essor de l'exégèse biblique à laquelle la Réforme avait donné un élan nouveau. Certes, l'interprétation du texte sacré n'était pas restée figée durant tout le Moyen Âge, ni enkystée dans les ténèbres, comme l'ont parfois suggéré certains auteurs tentés par une lecture par trop confessionnaliste de l'histoire. Mais force est de constater que la rencontre entre le goût du texte propre aux humanistes, soucieux de retrouver la pureté originelle des œuvres et de la langue, et l'exigence réformatrice de retour à la parole de Dieu contenue dans les Écritures, bouleversa autant l'approche théorique de l'exégèse que les pratiques de lecture biblique. À nouvelles normes, nouveaux outils. La dispute permit alors la mise à l'épreuve des nouvelles civilités de la preuve fondées sur le *sola scriptura* et de faire la démonstration de leur efficacité. En effet, quelle démonstration plus éclatante que la conversion d'une communauté entière à la nouvelle foi obtenue grâce au seul recours à l'exégèse biblique pour convaincre clercs et magistrats que la vérité était du côté des réformateurs ? L'appropriation des idées nouvelles par les magistrats à l'issue des disputes restait la meilleure preuve que les méthodes retenues étaient les bonnes, et confirmèrent Zwingli et ses partisans dans leur conviction que la vérité émergerait du retour aux seules Écritures.

L'importance de l'exégèse biblique dans l'espace de la controverse et la nécessité de s'accorder sur ses conditions ne devaient pas se démentir au cours du XVI^e siècle. Les exigences en la matière devinrent de plus en plus élevées, conduisant à d'âpres négociations entre les controversistes en vue de définir, avant toute discussion, quelles seraient les conditions de la preuve et quelles éditions des Écritures seraient autorisées. L'exigence de précision conduisit aussi progressivement à multiplier les recherches destinées à reconstituer les origines de l'Église et du texte sacré, processus bien décrit par François Laplanche¹⁹⁵. La conception de ce qu'était l'histoire s'en vit profondément transformée¹⁹⁶. La systématisation des savoirs philologiques et histo-

¹⁹⁵ François Laplanche, « La controverse religieuse au XVII^e siècle et la naissance de l'histoire », in Alain Le Boulluec (dir.), *La controverse religieuse et ses formes*, Paris, Cerf, 1995, p. 376-404 et *Id.*, *L'écriture, le sacré et l'histoire. Érudits et politiques protestants devant la Bible en France au XVII^e siècle*, Amsterdam, APA-Holland University Press, 1986.

¹⁹⁶ Cf. aussi à ce sujet Hubert Bost, *Théologie et histoire. Au croisement des discours*, Genève et Paris, Labor & Fides et Éditions du Cerf, 1999, p. 31-44 ; Irena Backus, *Historical Method and Confessional Identity in the Era of the Reformation (1378-1615)*, Leyde, E. J. Brill, 2003 ; Peter Stockmeier, « *Causa Reformationis und Alte Kirche. Zum Geschichtsverständnis der Reformbewegungen* », in Remigius Bäumer (dir.), *Von Konstanz nach Trient. Beiträge zur Geschichte der Kirche von den Reformkonzilien bis zum Tridentinum*, Paderborn, F. Schöningh, 1972, p. 1-13.

riques, si elle était encore absente des premières disputes, doit cependant beaucoup aux premiers réformateurs et à leur travail d'imposition des Écritures comme source de la vérité et référence de la controverse théologique. Bientôt, même les controversistes catholiques firent leurs ces principes, attaquant moins les protestants sur l'orthodoxie de leurs propos que sur leurs erreurs d'interprétation ou la faiblesse de leur raisonnement : « Réfuter les erreurs et dévoiler l'imposture ne signifi[ait] plus condamner sans écouter, ni dénoncer sans prouver », dit justement Olivier Christin à propos des disputes organisées dans le royaume de France et qui illustrent bien ce glissement de l'anathème vers l'argumentation¹⁹⁷.

Dire le vrai au sein de la dispute, ce n'était donc pas uniquement imposer le choix du *sola scriptura*. Le principe inauguré par Luther et repris par les réformateurs helvétiques autour de Zwingli entraîna la redéfinition de l'ensemble du processus de production de la vérité religieuse. Qu'il s'agisse du statut de la Bible par rapport au magistère de l'Église ou de la version de la Bible appelée à faire autorité, les divergences des uns et des autres sur la manière de procéder obligeaient à justifier des choix qui n'avaient rien d'arbitraire, mais procédaient au contraire de la conception que chaque camp se faisait des conditions de production de la vérité et des civilités de la preuve qui permettraient de redéfinir la nature de l'Église et du rapport entre Dieu et les hommes. Les disputes religieuses comptent ainsi au nombre des mises à l'épreuve du *sola scriptura*, dont elles prouvèrent l'efficacité : le principe cessait de n'être qu'une revendication ou un idéal abstrait et devenait un outil de démonstration permettant de prouver que les idées nouvelles étaient conformes à la volonté de Dieu et qu'il fallait les adopter. En cela, le principe *sola scriptura*, devenu constitutif de la dispute, produisait désormais du réel.

4. La recharge par l'écrit

La clôture de la dispute prononcée et les décisions du magistrat proclamées, la parole cédait la place à l'écrit. D'abord parce que plusieurs autorités organisatrices prirent soin de faire publier, dans les semaines suivant la conférence, une version harmoni-

¹⁹⁷ Olivier Christin, « La formation étatique... », *op. cit.*, p. 56. Cf. aussi son étude sur l'exigence critique dans la controverse, dont les enseignements peuvent être appliqués aux disputes des années 1520 : Olivier Christin, « Je montrerai la chose au doigt... », *art. cit.*

sée des procès-verbaux établis par les notaires durant les débats et augmentée d'un argumentaire justifiant le choix de la dispute en vue de résoudre le conflit religieux, mais aussi parce que certains participants publièrent leurs propres récits ou s'engagèrent dans une nouvelle joute en répondant à leurs adversaires qui remettaient en cause les résultats et la légitimité d'une conférence. La dispute quittait ainsi son espace physique – la salle du conseil, la nef d'une église – pour être diffusée dans des sphères de publicité plus larges par l'intermédiaire de l'imprimé et du livre.

Seuls ces textes rendent aujourd'hui les disputes accessibles au chercheur. Nous ne pouvons plus entendre la voix de l'orateur et apprécier son timbre, et sa gestuelle comme ses postures nous sont irrémédiablement perdues. L'écrit, seul témoin de ce qui se disait ou ne se disait pas au cours d'une dispute de religion, n'a conservé que le discours proprement dit. Le vocabulaire des participants, la structure de leur argumentation, tributaire de celle de leurs phrases, peut être étudiée, mais on ne saura jamais quelle était véritablement leur *hexis* corporelle, comment ils se tenaient lors d'une dispute, par quelles intonations ils donnaient de la force à leur propos et par quels gestes l'argumentation était soulignée. Les images analysées dans le chapitre IV ne permettent pas non plus d'en dire plus : on l'a vu, ce ne sont pas des peintures fidèles de ce qui se passa au cours des conférences, mais des représentations idéales montrant comment se déroulait la bonne controverse.

Force est d'admettre que l'historiographie des disputes souffre ici d'un biais qui risque potentiellement de fausser toute réflexion sur le phénomène. Le processus menant du discours oral, prononcé par des orateurs en situation, à sa publication sous forme de livre imprimé prenait souvent plusieurs semaines, voire plusieurs mois, et passait par les étapes de la transcription manuscrite du discours, puis de la correction des minutes, réalisées par des témoins ou des notaires. Lorsque l'on examine de plus près les travaux existants sur le sujet, il apparaît que le procédé n'est jamais vraiment explicité. Tout se passe comme si les publications officielles reflétaient exactement les propos des orateurs de l'un et de l'autre camp. La situation est ici d'autant plus difficile pour l'historien que les minutes manuscrites des notaires ont le plus souvent été perdues ou détruites. Ainsi, le procès-verbal de la dispute d'Ilanz, s'il a existé, a probablement disparu dans le grand incendie qui a ravagé Coire en 1556, à l'image de presque tous les

documents relatifs à cette période de l'histoire grisonne¹⁹⁸. Même les manuscrits des quatre procès-verbaux officiels d'une dispute aussi importante que celle de Leipzig en 1519 restent aujourd'hui introuvables¹⁹⁹.

De plus, il faut souligner que lorsque l'on découvre un manuscrit, il peut déjà s'agir d'une première mise au net. Le catalogue des archives de Lucerne fait ainsi mention de trois exemplaires du procès-verbal de la dispute de Baden²⁰⁰. Les lettrines qui ouvrent chaque paragraphe, la qualité de l'écriture, très lisible et doublée d'une soigneuse mise en page, prouvent qu'il ne peut s'agir d'une transcription « dans la plume » des propos des orateurs. Comme l'a montré Wolfram Schneider-Lastin, il s'agit en réalité de deux collations établies par le secrétaire de Lucerne Johannes Huber sur la base des minutes notariales et d'un volume réunissant plusieurs documents relatifs à la dispute tels que des brouillons et des lettres – on y trouve notamment la missive datée du 17 mai 1526 dans laquelle Érasme déclinait l'invitation à participer à la dispute²⁰¹. Les minutes originales sont quant à elles conservées à la Zentralbibliothek Zürich, mss. F1-F4a. Il existe un manuscrit de la dispute de Lausanne, conservé à la Bibliothèque universitaire de Berne, mais là encore, il ne s'agit pas d'un procès-verbal contemporain des discussions et les minutes originales semblent définitivement perdues²⁰². Afin de permettre de juger « sur pièces » de la validité de la décision bernoise, Pierre Viret avait été chargé de la rédaction des actes de la dispute. Son manuscrit, résultat d'un long travail de recoupage des quatre procès-verbaux mené avec les présidents et achevé seulement en 1546, ne fut cependant jamais publié²⁰³. Or, selon Max Engammare, Viret aurait modifié certaines références scripturaires erronées des minutes originales, utilisant pour ce faire la « Bible à l'Épée », une édition qui n'était pas encore parue lors de la dispute²⁰⁴. Qu'une altération des propos originaux ait eu lieu entre leur enregistre-

¹⁹⁸ Bruno Hübscher, « Das Bischöfliche Archiv Chur », in Dieter Schwarz et Werner Schnyder (dir.), *Archivalia et Historica. Festschrift für Prof. Dr. Anton Largiadèr*, Zurich, Berichthaus, 1958, p. 33-50.

¹⁹⁹ Christian Winter, « Die Protokolle... », *art. cit.*, p. 38.

²⁰⁰ *Staatsarchiv Luzern*, mss. KA 15, 20 et 25.

²⁰¹ Cf. Wolfram Schneider-Lastin, « Philologische Einleitung », in *KEP Baden*, p. 201-222.

²⁰² *Universitätsbibliothek Bern*, ms. Hist. Helv. III 139.

²⁰³ Les actes ne furent publiés qu'en 1528 par Arthur Piaget : *Les actes de la dispute de Lausanne 1536 : publiés intégralement d'après le manuscrit de Berne*, éd. par Arthur Piaget, Neuchâtel, Secrétariat de l'Université / P. Attinger, 1928 (= *Actes Lausanne*). Dans l'avant-propos à l'édition critique, Arthur Piaget revient sur l'histoire des actes et les raisons de l'abandon du projet d'édition en 1546 : *Actes Lausanne*, p. VII-XII.

²⁰⁴ Max Engammare, « La Bible en français... », *art. cit.*, p. 211 sq. et 230.

ment et la publication des actes n'est donc pas exclu, même si elle ne semble ici pas avoir dépassé le stade des corrections de citations. Il est significatif que les convictions alors calviniennes de Viret ne se retrouvent pas dans le manuscrit de 1546, qui reste marqué par une théologie spécifiquement zwinglienne²⁰⁵ : Berne n'avait aucun intérêt à ce que le rapport officiel fût trop profondément modifié et donna probablement des instructions en ce sens au rédacteur.

Les acteurs ne semblent pas avoir compris immédiatement l'importance de faire établir des transcriptions des débats et de s'assurer qu'elles fussent les plus fidèles possibles. Ainsi, il n'existe aucun procès-verbal officiel de la première dispute de Zurich. C'est le maître d'école du couvent de Pfäfers Erhard Hegenwald qui prit l'initiative de rédiger un compte-rendu des débats, publié peu après par Christoph Froschauer²⁰⁶. Dans l'épître dédicatoire de son opuscul, Hegenwald dit avoir assisté aux débats et avoir pris note des délibérations ; il aurait rédigé son texte dès la fin de la rencontre, après avoir consulté plusieurs autres participants afin d'éclaircir certains points qu'il craignait ne pas avoir parfaitement saisis²⁰⁷. Le rapport Hegenwald reflète assez fidèlement la position officielle de la cité quant au déroulement et au résultat de la rencontre ; il n'en reste pas moins problématique en raison de sa partialité, et Bernd Moeller considère même que son auteur aurait sciemment enjolivé la réalité afin de servir la cause des partisans de la nouvelle foi²⁰⁸. Sans doute cela explique-t-il pourquoi Johann Fabri, qui avait d'ailleurs regretté d'entrée de jeu la décision du magistrat de ne pas faire établir de procès-verbal officiel, rédigea un « contre-rapport » à la dispute dans lequel il affirmait vouloir corriger les erreurs par trop manifestes du texte de Hegenwald²⁰⁹.

Une évolution ténue s'observe dès la deuxième dispute de Zurich : le soin d'établir un procès-verbal fut confié par le magistrat à Ludwig Hätzer, chapelain de Wädenswil. Hätzer assista lui-même aux délibérations et, assisté du chanoine et maître

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 232.

²⁰⁶ Erhard Hegenwald, *Handlung der Versammlung in der löblichen Stadt Zürich auf den 29. Tag Januars von wegen des heiligen Evangeliums zwischen der ehrsam, trefflichen Botschafft von Konstanz, Huldreich Zwingli und gemeiner Priesterschaft des ganzen Gebietes der ehrsam Stadt Zürich von gesessenem Rat geschehen im 1523. Jahr*, Zurich, [C. Froschauer, 1523] (= Z I, n° 18).

²⁰⁷ Z I, n° 18, p. 480.

²⁰⁸ Bernd Moeller, *Zwinglis Disputationen...*, *op. cit.*, p. 16.

²⁰⁹ Johannes Fabri, *Ain warlich Unterrichtung...*, *op. cit.* Selon J. G. Mayer, l'absence de procès-verbal serait due au refus de Zwingli de voir les débats notariés ; Johann Fabri aurait lui insisté pour qu'un procès-verbal soit établi : J. G. Mayer, « Die Disputation zu Zürich am 29. Januar 1523 », *Katholische Schweizerblätter*, n° 11, 1895, p. 51-65.

d'école Georg Binder ainsi que d'autres personnes non identifiées, établit un rapport sur la base des notes qu'il avait prises²¹⁰. Contrairement à l'usage qui se généralisera dans la plupart des rencontres ultérieures, le texte ne rapporte cependant pas *verbatim* les paroles des orateurs : son auteur prévient d'emblée avoir renoncé à reproduire certains passages qui lui semblaient ne rien apporter à la discussion, passages qu'il se contente alors de résumer. Une commission composée de membres du conseil et de plusieurs théologiens vérifia le texte du rapport avant qu'il ne soit publié le 8 décembre 1523 par Froschauer²¹¹. Les organisateurs entendaient désormais disposer d'une transcription des débats suffisamment fidèle pour servir de justification aux décisions qui devaient être prises à l'issue de la rencontre. Le rapport n'en présente pas pour autant l'impartialité que viseront les procès-verbaux reproduisant mot à mot l'intégralité des échanges : souscrivant d'emblée à la nécessité d'abolir toutes les inventions humaines qui, au cours des siècles, auraient dénaturé le message des Évangiles, Hätzer ouvre son rapport par un vibrant éloge des idées réformées et affirme que son texte montrera la force avec laquelle la parole de Dieu, ce « feu dévorant qui brûle toutes les ruses et toutes les combines des politiques et les fait choir au sol », ferait éclater la vérité²¹².

Un pas supplémentaire fut franchi dans la codification des procès-verbaux dès 1525 dans les disputes organisées dans les villes immédiates de Memmingen, Kaufbeuren ou Nuremberg. La rédaction des minutes fut confiée à des notaires, dont c'était le métier d'enregistrer les délibérations des conseils ou d'établir les documents officiels de la cité qui les employait²¹³. Puisque la parole prononcée lors de la dispute était considérée comme porteuse de vérité, les notaires devaient assumer la difficile tâche de la restituer le plus fidèlement possible. Faire établir les minutes par plusieurs notaires permettrait, pensait-on, d'éviter au maximum les erreurs de transcription dues à un moment d'inattention ou de fatigue. À ce principe s'ajouta bientôt la règle voulant que les greffiers fussent issus des deux parties afin d'éviter que ses convictions person-

²¹⁰ Ludwig Hätzer, *Acta oder Geschicht, wie es uff dem Gesprech den 26., 27. unnd 28. Tagen Wynmonads in der christenlichen Statt Zürich vor eim Ersamen gsesznen grossen vnd kleinen Radt ouch in by sin mer dann 500. Priesteren vnd vil anderer biderber lüten ergangen ist anbetreffend die Götzen und die Mesz anno MDXXIII Jar...*, Zurich, C. Froschauer, 1523, VD16 H 136 (= Z II, n° 28). Les informations sur le processus de rédaction : Z II, n° 28, p. 673.

²¹¹ Emil Egli dans son introduction aux actes de la dispute, Z II, n° 28, p. 668.

²¹² Z II, n° 28, p. 673 sq.

²¹³ *Actes MK*, p. 36 et 47. Sur Nuremberg, *Quellen zur Nürnberger Reformationsgeschichte*, éd. par Gerhard Pfeiffer, Nuremberg, Selbstverlag des Vereins für bayerische Kirchengeschichte, 1968 ; Bernd Moeller, *Zwingli Disputationen...*, *op. cit.*, p. 95, note 504. Ces procès-verbaux sont aujourd'hui perdus.

nelles ne conduisent un des notaires à altérer, sciemment ou non, la parole des orateurs en la retranscrivant. À l'issue de la dispute, les notaires collationnaient leurs manuscrits sous le contrôle des présidents en vue d'établir le texte des actes, ce processus de vérification garantissant l'authenticité du texte qui serait rendu public : c'est le manuscrit résultant de ce processus que l'on conserve par exemple pour la dispute qui eut lieu à Kaufbeuren fin janvier 1525 aux archives paroissiales de la ville (cote KAK 102/1.3), et pour la dispute de Berne aux archives de l'État de Berne sous la cote A V 1447.

Paradoxalement, c'est la dispute de Baden, initiative catholique, qui déboucha sur la première publication d'actes imprimés fondés sur la confrontation de plusieurs procès-verbaux rédigés par des professionnels durant les débats²¹⁴. Quatre notaires furent chargés de prendre les minutes, et le souci de ne voir aucune erreur ou malveillance altérer la retranscription se lit dans le fait que les greffiers étaient à l'origine issus des deux parties à parité, ainsi que par la présence de quatre vérificateurs agissant selon un modèle proche de celui décrit pour la dispute d'Annonay²¹⁵. Mais ce dispositif de contrôle n'empêcha pas la remise en question quasiment immédiate de l'authenticité des minutes et de leur conformité avec les paroles prononcées lors des débats. Les crispations autour des procès-verbaux de la dispute de Baden, qui durèrent de l'été 1526 à 1527 et débouchèrent sur une grave crise politique entre les cantons helvétiques, rappelle à quel point la mise en écrit de la dispute était alors vue non comme une simple formalité, mais comme partie intégrante de l'opération de production de la vérité.

Le doute s'installa dès l'ouverture de la dispute, lorsque Lucerne exigea au dernier moment que son secrétaire municipal Johannes Huber établisse lui aussi un procès-verbal : soudain, et sans que les défenseurs des idées nouvelles ne puissent réagir, trois notaires sur cinq étaient ouvertement favorables à l'ancienne foi. De plus, la présidence avait interdit à d'autres personnes que les notaires de prendre des notes : cette décision, qui visait sans doute à éviter des fuites avant la clôture des débats, eut pour effet d'aiguiser encore davantage les soupçons des partisans de Zwingli, qui y virent un

²¹⁴ *Die Disputacion vor den xii Orten einer loblichen Eidtgnoschafft nämlich Bern Lutzern Ury Schwuytz Undervualden...*, Lucerne, [T. Murner], 1527 ; version latine : *Causa Helvetica orthodoxae fidei : disputatio Helvetiorum in Baden superiori, coram duodecim cantonum oratoribus & nuntiis, pro sanctae fidei catholica veritate, & divinarum literarum defensione, habita contra Martini Lutheri, Ulrichi Zwinglii, & Oecolampadii perversa & famosa dogmata*, Lucerne, [T. Murner], 1528, VD16 M 7034. Édition critique commentée des actes : *Die Badener Disputation. Kommentierte Edition des Protokolles*, éd. par Alfred Schindler et Wolfram Schneider-Lastin, Zurich, TVZ, 2015 (= *KEP Baden*)

²¹⁵ Martin H. Jung, « Historische Einleitung... », *art. cit.*, p. 142 sqq. Sur le dispositif d'Annonay, cf. *supra*, IV.3, p. 224.

moyen d'empêcher que des rapports privés ne remettent en cause la victoire annoncée des catholiques²¹⁶. Après la clôture de la conférence, la décision des cantons helvétiques de confier à Thomas Murner, l'un des principaux détracteurs de la Réforme alors actif dans les territoires helvétiques, la publication des actes officiels de la dispute dans son imprimerie de Lucerne, ne fit rien pour rassurer les réformateurs²¹⁷.

Des rumeurs affirmant que les minutes avaient été falsifiées commencèrent à circuler. Peu importe pour notre propos que les critiques eussent été ou non de bonne foi, car les conséquences de ces soupçons furent elles tout à fait réelles : la querelle autour de l'authenticité des actes contribua en effet de manière décisive à transformer le succès des cantons catholiques face à Zurich en naufrage politique. La tournure que prit l'affaire résultait moins du travail des notaires eux-mêmes que des décisions prises par les *V Orte* au sujet des modalités de publication des actes. Il ne pouvait guère être reproché aux cantons catholiques de confier à Thomas Murner, humaniste réputé avant d'être controversiste, le soin d'imprimer les actes dans sa propre officine ; certes, lui-même avait pris clairement parti pour le *status quo ante*, mais Zurich avait bien confié la rédaction du rapport de la dispute d'octobre à Ludwig Hätzer, un sympathisant de la Réforme, et Berne fit publier les actes chez Christoph Froschauer, éditeur zurichois dont les convictions réformées n'étaient un secret pour personne. Les critiques parfois très vives contre les actes de Baden portèrent sur la décision des cantons catholiques de ne pas donner accès aux procès-verbaux manuscrits avant que les actes officiels n'eussent été publiés.

Les *Eidgenössische Abschiede* gardent la trace d'une opposition de plus en plus virulente entre les *V Orte* d'une part et d'autre part Bâle, Schaffhouse et Soleure, mais surtout Berne. Ce ne sont pas moins de huit demandes de consultation des minutes qui furent déposées par Berne au cours des sessions de la Diète fédérale de l'automne 1526 et du printemps 1527²¹⁸. À ces requêtes, les cantons catholiques répondirent invariablement par l'annonce de la publication prochaine des actes et le peu d'utilité qu'ils voyaient à communiquer des documents qui n'avaient pas encore été vérifiés et harmonisés. En décembre 1526, Berne fit ouvertement allusion aux soupçons de falsification qui circulaient alors dans les cercles réformés, avant de mettre les cantons catholiques

²¹⁶ *Warhaftige handlung der disputation in obern Baden*, in *KEP Baden*, p. 527.

²¹⁷ EA IV 1a, n° 398, p. 995 ; Martin H. Jung, « Historische Einleitung... », *art. cit.*, p. 174 *sqq.*

²¹⁸ EA IV 1a, n° 371, p. 955 ; n° 377, p. 963 ; n° 383, p. 975 ; n° 392, p. 985, n° 398, p. 995 ; n° 408, p. 1011 ; n° 412, p. 1023 ; n° 413, p. 1027.

en garde : si sa requête ne recevait pas une réponse favorable, le magistrat bernois se désolidariserait des autres cantons et refuserait d'apparaître au nombre des organisateurs de la conférence²¹⁹. La suite est connue : quelques mois plus tard, en novembre 1527, le conseil de Berne décidait qu'une dispute s'ouvrirait le 6 janvier 1528 en l'église des Cordeliers pour décider du choix de religion dans les territoires soumis à la cité.

Certes, cette dernière décision ne fut pas motivée par le seul refus des cantons catholiques d'accéder aux demandes bernoises, mais le soupçon entretenu par les réformateurs au sujet de la conformité des minutes fournit un prétexte bienvenu à Berne lorsque la cité décida, pour des raisons de politique tant extérieure qu'intérieure, de prendre ses distances avec les cantons catholiques acharnés à provoquer la perte de Zwingli et de la Zurich réformée. Fin 1526, les réformateurs avaient gagné suffisamment en influence à Berne pour rendre impossible une politique déterminée d'opposition à la nouvelle foi et à Zurich ; par ailleurs, Berne ne voulait pas voir les cantons intérieurs gagner en influence en affaiblissant Zurich et menacer ainsi indirectement les intérêts économiques et politiques de la cité de l'Aar au sein de la Confédération²²⁰. Berne justifia alors son retrait de l'alliance condamnant la réformation zurichoise par l'impossibilité pour le magistrat de souscrire à une décision fondée sur des actes dont la véracité et la fidélité aux propos tenus par les uns et les autres aux cours des discussions de Baden n'étaient pas garanties.

Johann Strickler a cependant montré dans son édition partielle des actes dans les *Eidgenössische Abschiede* que Murner restitua fidèlement, en dehors de quelques erreurs de transcription sans conséquence, le texte des procès-verbaux²²¹. L'édition commentée des minutes établie par Alfred Schindler et Wolfram Schneider-Lastin confirme les affirmations de Strickler. Le travail des deux auteurs est d'autant plus précieux qu'ils ont utilisé les minutes originales conservées à la Zentralbibliothek Zürich, et leur édition des actes de la dispute de Baden restera à n'en pas douter une référence²²². Il ressort de l'analyse philologique qu'ils ont menée en vue de reconstituer les vicissitudes que connut la publication des actes que Huber et Murner ne falsifièrent point les procès-

²¹⁹ EA IV 1a, n° 413, p. 1026.

²²⁰ Un souci qui explique aussi l'attitude souvent réservée de Berne envers Zurich : Leonhard von Muralt, « Berns Westpolitik von 1525-1531 », *Zwingliana*, n° 4, vol. 15, 1928, p. 470-476.

²²¹ EA IV 1a, n° 362, p. 921.

²²² Cf. *supra*, p. 378, note 214, pour la référence complète de l'édition. Sur l'établissement du texte, cf. Wolfram Schneider-Lastin, « Philologische Einleitung », *art. cit.*, p. 144 et 149.

verbaux et restituèrent fidèlement les paroles des uns et des autres dans leur édition, faisant même vérifier les épreuves par les quatre autres notaires²²³. Certes, les interventions de la présidence, les interruptions inévitables et des querelles de procédure ne furent pas conservées dans le texte publié, mais les actes de Baden ne diffèrent pas ici des autres sources éditées que nous connaissons. La querelle qui naquit des doutes sur la conformité des procès-verbaux de Baden avec le discours des orateurs est donc surtout révélatrice de l'enjeu crucial que constituait la prétention des organisateurs à faire des actes officiels le médium de confirmation et de diffusion de la vérité qui avait émergé au cours de la dispute, cette vérité qui se voulait celle de tous mais qui était en réalité loin de faire consensus malgré tous les efforts consentis en ce sens par les initiateurs des conférences religieuses.

Il faut revenir ici sur le manuscrit A V 1447 de la dispute de Berne, l'un des seuls qui permette de reconstituer le processus conduisant à l'établissement des actes officiels et donc de montrer le travail mené en vue de garantir l'authenticité de la publication. Si les minutes originales des disputes sont presque toutes perdues, Berne constitue en effet, au même titre que Baden, une exception. Il m'a donc semblé utile d'entreprendre une démarche semblable à celle de l'équipe réunie autour d'Alfred Schneider et Wolfram Schneider-Lastin, dans la limite de mes compétences philologiques, pour les manuscrits de la dispute de Berne.

Les minutes rédigées au cours des débats et reproduisant mot à mot les propos des orateurs sont conservés aux archives de l'État de Berne sous forme de quatre manuscrits sur papier au format *in-folio* aujourd'hui reliés en toile²²⁴ ; ils sont classés aux cotes A V 1443-1446 (c'est-à-dire dans les archives de l'ancienne chancellerie d'État) et totalisent plus de 3 500 pages²²⁵. Chacun des procès-verbaux porte le paraphe du notaire l'ayant rédigé : le ms. A V 1444, par exemple, est signé Peter Cyro et sa graphie correspond à celle de plusieurs entrées du *Ratsmanuale* et de documents officiels de la main du secrétaire municipal de Berne²²⁶. Les procès-verbaux ont fait l'objet d'une rédaction intégrant toutes les corrections et cotée A V 1447. Le papier de ce dernier

²²³ Martin H. Jung, « Historische Einleitung... », *art. cit.*, p. 173.

²²⁴ Une mention au crayon sur l'intérieur de la couverture de chacun des quatre volumes atteste que la reliure actuelle date de 1970.

²²⁵ *Archives de l'État de Berne*, mss. A V 1446 : 562 p. ; A V 1444 : 832 p. ; A V 1445 : 774 p. ; A V 1443 : 734 p. ; A V 1447 (*Konzeptschrift*) : 662 p.

²²⁶ *Archives de l'État de Berne*, ms. A V 1444, fol. 1.

volume comporte, comme ceux des minutes, l'Ours de Berne en filigrane, témoin du caractère officiel de ces écrits²²⁷. Un dernier volume, coté A V 1448, renferme de nombreux documents en relation avec la dispute : lettres, listes de citations bibliques, décisions du magistrat au sujet de la dispute et plusieurs textes rédigés par les orateurs, à qui avait été donné la possibilité de formuler par écrit des observations et de confier ces notes personnelles aux notaires pour qu'ils les intègrent aux procès-verbaux²²⁸.

Étrangement, ces minutes manuscrites ne sont presque jamais mentionnées dans les études consacrées à cette conférence, ni chez Irena Backus, ni chez Gottfried Locher, pour ne citer que les plus connus²²⁹. Nombre de travaux consacrés à la dispute de Berne se fondent uniquement sur les actes publiés par Christoph Froschauer, voire sur les rééditions de 1608 et 1701²³⁰. L'une des seules mentions des manuscrits se trouve dans le volume des œuvres complètes de Zwingli où ont été publiés les discours que le réformateur a tenus durant la rencontre : on y trouve mention des quatre procès-verbaux et de la *Konzeptschrift* (ms. A V 1447) sous leurs anciennes cotes, UP 72-76. Cette dénomination reflète le peu de valeur que l'on accordait autrefois à ces documents, UP signifiant « *Unnütze Papiere* », ou « papiers inutiles ».

L'examen des manuscrits A V 1443-1446 prouve qu'il ne s'agit pas de retranscriptions, mais bien des minutes rédigées par les notaires au cours des débats. Dans les quatre procès-verbaux, la graphie révèle que la main écrivait vite, que le greffier levait le plus rarement possible la plume et ne s'embarrassait pas de fioritures, signes compatibles avec une écriture sous dictée. Ces observations sont en accord avec l'affirmation, maintes fois répétées dans les publications officielles, que, durant la dispute, les orateurs avaient « parlé dans la plume » (*in die Feder geredt*), c'est-à-dire que les propos avaient été enregistrés *verbatim* par les notaires²³¹. La préparation du texte destiné à servir de base à l'édition imprimée fut tout aussi soigneusement menée qu'à Baden, et offrait une

²²⁷ Sur les filigranes des manuscrits bernois, cf. Karl-Theodor Weiss, *Handbuch der Wasserzeichenkunde*, Leipzig, VEB, 1962, p. 103 sq. et Adolf Flury, « Die Papiermühle zu Thal bei Bern und ihre Wasserzeichen 1466-1621 », *Neues Berner Taschenbuch*, n° 1, 1896, p. 192-236.

²²⁸ *Actes Berne*, fol. [m].

²²⁹ Irena Backus, *The Disputations...*, *op. cit.* ; Gottfried W. Locher, « Die Berner Disputation 1528... », *art. cit.* Les minutes manuscrites n'apparaissent pas non plus parmi les sources mentionnées par Bernd Moeller, *Zwinglis Disputationen...*, *op. cit.*, p. 125, note 723.

²³⁰ Ainsi, Irena Backus n'utilise que l'édition de 1608, cf. Irena Backus, *The Disputations...*, *op. cit.*, p. 157 (bibliographie).

²³¹ Une instruction venant directement du magistrat, comme le confirme une entrée du *Ratsmanuale* au 10 janvier 1528, *Archives de l'État de Berne*, ms. A II 96, p. 43 ; *Actes Berne*, fol. [l].

transcription fidèle des paroles de tous les orateurs. Les manuscrits s'avèrent constellés de ratures et d'ajouts en marge, qui témoignent des séances de relecture commune et de correction des procès-verbaux. Certains passages semblent avoir été complètement réécrits, des feuillets furent même ajoutés aux mss. A V 1443, 1445 et 1446 lors du processus d'harmonisation : quatre ajouts complètent ainsi le procès-verbal établi par Eberhart Rümlang (A V 1446) et le mettent en conformité avec les autres manuscrits²³². Si l'on en croit les actes publiés, le travail de collation s'effectua chaque jour après la clôture des discussions, les notaires se réunissant pour vérifier et corriger leurs transcriptions²³³. Le cinquième manuscrit de la série, identifié par la cote A V 1447, contient le résultat du travail d'harmonisation mené par les notaires : la graphie soignée de cet exemplaire et l'absence des marques de correction relevées dans les quatre autres manuscrits de Berne ne laissent aucun doute à ce sujet²³⁴. Contrairement aux mss. A V 1443-1446, il n'est pas signé par ses rédacteurs, et se termine par une supplique au lecteur de le lire avec ein « *christenliches gemuet* », car il y comprendra pourquoi la ville de Berne entreprit de réformer la foi et les cérémonies avec l'aide de l'Esprit saint et en accord avec la volonté de Dieu²³⁵. Selon toute vraisemblance, il fut également tenu compte dans la rédaction du ms. A V 1447 des notes personnelles remises par les participants et conservées dans le ms. A V 1448.

La mise au net des quatre procès-verbaux fut communiquée à l'imprimeur Froschauer après la dispute, qui en prépara l'édition sous la surveillance du secrétaire de Thoune, Eberhard Rümlang²³⁶. L'édition des actes parut une première fois en mars 1528 et dès le mois d'avril dans une seconde édition²³⁷. Le frontispice de l'édition Froschauer révèle le programme politique et religieux que l'ouvrage avait mission de porter (*fig. 12*). Le lecteur ne pouvait ainsi manquer d'être frappé par le double Ours de Berne entouré de deux lions portant une couronne, signifiant sans ambiguïté que le livre était une commande officielle du magistrat, et que ce dernier faisait siennes les thèses

²³² Archives de l'État de Berne, ms. A V 1446, fol. 75, 139, 185 et 195.

²³³ Actes Berne, fol. [I] ; *Aktensammlung Bern*, n° 1405, p. 540.

²³⁴ Le ms. A V 1447 a cependant été abimé par des annotations au crayon rouge plus tardives.

²³⁵ Archives de l'État de Berne, ms. A V 1447, fol. 322^{vo}-323^{ro}.

²³⁶ Johannes Stumpf, *Schweizer- und Reformationschronik...*, *op. cit.*, p. 374. Selon Rudolf Steck et Gustav Tobler, l'introduction aux actes a été rédigée fin janvier : *Aktensammlung Berne*, n° 1494, p. 615. Cf. aussi *Aktensammlung Berne*, n° 1546, p. 650 et n° 1552, p. 652 sq.

²³⁷ Le texte des deux éditions est identique, mais non leur format. L'édition de mars a été imprimée en in-4, celle d'avril en in-8 : Bernd Moeller, *Zwingli's Disputationen...*, *op. cit.*, p. 124, note 723.

qui y étaient développées. La reproduction de l'aigle impérial à deux têtes n'était évidemment pas due au hasard, mais signifiait que si, à l'instar des autres cantons suisses, Berne n'était pas soumise aux réformes impériales de 1495, elle continuait à se penser comme cité dont les libertés et les privilèges lui avaient été conférées par l'Empereur et que le choix de la Réforme n'était pas un acte de rébellion. Révélatrices sont également les quatre épigraphes qui encadrent l'image du frontispice : citations bibliques écrites chacune dans l'une des langues qui furent celles de la dispute – l'allemand pour les débats, le grec, le latin et l'hébreu pour les références scripturaires – elles rappelaient au lecteur qui ouvrait le livre l'autorité du principe *sola scriptura* et la nouvelle économie linguistique née des efforts des réformateurs pour retrouver le texte de la Bible et en transmettre le message au plus grand nombre.

L'ouvrage servit de socle pour le synode de Berne organisé en 1532, qui fixa les détails de l'organisation de l'Église réformée bernoise²³⁸, et plus généralement tout au long des décennies suivantes pour fonder les décisions concernant l'économie du salut dans les territoires de l'Ours. Sa pérennité, dont témoignent les rééditions de 1532, 1608 et 1701, montre que le but recherché par ses commanditaires avait été atteint, du moins pour les territoires bernois ou réformés : c'est dans les délibérations de la dispute de janvier 1528, et plus précisément dans leur version officielle inscrite dans le livre imprimé, que l'on apprenait ce qu'était la vérité conforme à la volonté de Dieu et ce en quoi il fallait croire pour être un bon chrétien.

Les manuscrits bernois fournissent une occasion unique d'observer comment se déroula concrètement la mise en écrit du discours oral et dans quelle mesure la version imprimée des actes resta fidèle aux discours prononcés par les orateurs. En procédant par sondages, on ne relève que peu de divergences entre l'imprimé et les manuscrits dans la restitution des propos des orateurs ; là où des différences apparaissent, il s'agit manifestement d'erreurs dans la composition ou d'interventions sans conséquence sur le sens du texte dues à des choix éditoriaux (formulation des intitulés, indications des dates et sessions). L'analyse confirme donc l'expertise des Zurichois Heinrich Engelhart, prédicateur, et Heinrich Utinger, *custos* du *Grossmünster*, qui avaient jugé l'édition Froschauer conforme aux procès-verbaux²³⁹. La différence la plus notable est

²³⁸ Cf. Gottfried W. Locher (dir.), *Der Berner Synodus von 1532. Studien und Abhandlungen*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1988, 2 vol.

²³⁹ *Aktensammlung Bern*, n° 1570, p. 662.

sans conteste l'absence, dans l'édition Froschauer, des listes de noms qui, dans les manuscrits, permettaient de connaître le nombre de clercs qui votèrent les thèses et de les identifier²⁴⁰. Deux raisons peuvent l'expliquer : d'abord, reproduire la totalité des noms aurait inutilement allongé l'ouvrage²⁴¹ ; la deuxième raison, peut-être la plus importante, fut sans doute la volonté d'éviter que la publication des noms ne révèle que près de cinquante clercs n'avaient pas souscrit aux thèses réformatrices et donc qu'il y avait bien eu division au sein de l'assemblée²⁴². Laisser persister cette division au cœur des actes officiels aurait réduit à néant l'effort de mise en scène de la dispute comme facteur de restauration de l'unité. En revanche, la passer sous silence permettait de faire comme si tous les participants avaient fini par s'accorder autour de la nouvelle foi malgré les désaccords initiaux. Ce n'était évidemment pas vrai, et ceux qui avaient rejeté les idées nouvelles ne se plièrent que de mauvaise grâce à l'ordre nouveau quand ils ne prirent pas le risque d'être chassés du territoire et poursuivis par le magistrat en se rebellant contre la réformation. L'*illusio* d'une unité autour de la refondation religieuse participait de la performance qu'était la dispute, et lui conférait une partie de son efficacité dans le processus d'imposition des idées nouvelles. Elle correspondait aussi aux logiques contemporaines de la prise de décision en assemblée : pour que l'adoption des thèses réformées fût valable, le vote de la majorité des clercs suffisait à transformer la décision en choix commun, comme le montre par exemple l'édit de la dispute de Berne, qui dit explicitement que c'est le ralliement d'une majorité à une thèse qui validerait cette dernière et rendrait son application obligatoire²⁴³. Une telle stratégie supposait toutefois que les voix divergentes se taisent une fois que la majorité avait parlé. Conserver dans les actes officiels le nom de ceux qui avaient rejeté les articles de Haller et Comander aurait été en contradiction avec ce principe.

Sans doute le souci de précision et de fidélité dans l'établissement des actes publiés avec la sanction des autorités reconnaissable ici fut-il largement partagé par les autres cités et réformateurs à l'initiative de conférences religieuses. Ce n'est pas pour rien que nombre d'actes de disputes précisent que les notaires avaient pour tâche de

²⁴⁰ Sur ces listes, cf. *infra*, VII.3, p. 425 sq.

²⁴¹ C'est la raison officielle, indiquée en prélude aux actes : *Actes Berne*, fol. [m].

²⁴² Gottfried W. Locher, « Die Berner Disputation 1528... », *art. cit.*, p. 550.

²⁴³ *Radtschlag haltender Disputation zuo Bernn...*, *op. cit.*, fol. A iiiii^{ro-vo}.

retranscrire exactement les propos des orateurs, sans en retrancher un seul mot²⁴⁴. Les organisateurs n'avaient au fond aucun intérêt à falsifier les documents : puisque la dispute verrait l'assemblée reconnaître la vérité grâce à l'inspiration divine, tricher lors de l'établissement d'actes officiels et nourrir ainsi le soupçon de manipulations eût été contre-productif. Par conséquent, les divergences que l'on constate par exemple entre l'édition Murner des actes de Baden et les procès-verbaux manuscrits sont très probablement dues à des erreurs de transcription ou à des oublis et non à la malveillance des rédacteurs, comme l'affirment Wolfram Schneider-Lastin et, avant lui, Johann Strickler.

Un moment essentiel du processus de production de la vérité se jouait avec la diffusion des discours sous forme imprimée : la publication des actes n'avait d'autre but que de confirmer la légitimité de la dispute, en rendant publiques les délibérations et en dévoilant les raisons sur lesquelles les magistrats fondaient leur décision d'appliquer les préceptes prônés par les réformateurs. Les ouvrages devaient montrer à tous que la recherche de la vérité s'était faite selon des règles garantissant que les décisions issues de la dispute ne résultaient pas de l'*hybris* d'un magistrat s'arrogeant des pouvoirs qui n'étaient pas les siens, mais bien de l'acte de soumission à Dieu d'une autorité civique entreprenant de transcrire dans la réalité et le droit municipal la volonté divine.

Mais quel que soit le degré réel de fidélité des récits publiés, ceux-ci ne parvinrent jamais à convaincre ceux dont ils réfutaient les convictions sur la doctrine et de l'organisation de la communauté chrétiennes. La controverse, en effet, se poursuivit plus d'une fois par écrits interposés. Dès le lendemain de la première conférence de Zurich, le vicaire Johann Fabri avait publié un « véritable récit » dans lequel il attaquait durement le rapport de Hegenwald²⁴⁵. Avant même la clôture de la dispute de Baden, Zwingli publia coup sur coup deux libelles dans lesquels il rejetait les thèses proposées par Johannes Eck et démontait l'argumentation du théologien d'Ingolstadt, qu'il accusait d'avoir travesti les Écritures afin que celles-ci servent ses propres convictions, sans égard au sens « véritable » du texte²⁴⁶. Après la dispute de Berne, Eck et Murner répondirent au moyen d'ouvrages dans lesquels ils condamnaient une assemblée à la-

²⁴⁴ *KEP Baden, Vorrede*, p. 269 ; *Actes Berne*, fol. [I] ; *Actes Lausanne*, p. 15.

²⁴⁵ L'attaque contre Hegenwald est d'emblée virulente : Johann Fabri, *Ain warlich Underrichtung...*, op. cit., fol. A iiii^{ro-vo}.

²⁴⁶ *Die erst kurtze antwort über Eggen sibem schlussreden. Mit einer Epistel an die ersamen, etc. Rattsboten der xij. Orten*, 21 mai 1526, Z V, n° 86, p. 171-195 et *Die ander antwort, über etlich un-, warhaft, unchristenlich antwurten die Egg uff der disputation ze Baden gegeben hat. Mit einer vorred an, ein labliche Eydgenschaft*, 8 juin 1526, Z V, n° 90, p. 207-236.

quelle ils avaient refusé de participer²⁴⁷. S'ils avaient décliné l'invitation qui leur avait été adressée, c'était moins par crainte pour leur sécurité que parce qu'ils jugeaient le projet bernois d'autant plus illégitime qu'ils estimaient avoir prouvé, à Baden, que les catholiques étaient les seuls à respecter la Parole et la volonté de Dieu²⁴⁸. Or, s'il était relativement aisé de limiter la contestation parmi leurs sujets, soumis au droit nouveau contenu dans les édits de réformation, les magistrats ne pouvaient rien contre les auteurs qui publiaient sous la protection d'un canton voisin soutenant la foi adverse. Les protestations que Berne adressa à Lucerne après la publication d'écrits attaquant la dispute de janvier 1528 n'eurent ainsi aucun effet et n'empêchèrent pas les catholiques de continuer à nier toute légitimité à la conférence qui avait scellé le passage de la cité à la nouvelle foi. Les actes, même parés de tous les signes de l'officialité et de l'authenticité, ne parvenaient donc jamais à être ce que leurs auteurs espéraient, à savoir les témoins du triomphe de leur interprétation de la foi : en raison du médium qui était le leur, le livre imprimé, les récits officiels se retrouvaient fatalement exposés à la contradiction et à la contestation, et devenaient une pièce parmi d'autres de la controverse qui se poursuivait, sans statut particulier dès que l'on quittait les territoires où leur primauté était garantie par le pouvoir politique qui interdisait d'y répondre. Et là encore, ce triomphe partiel ne résultait pas du texte lui-même, dont la véracité se serait imposée à tous grâce à l'inspiration divine et à la force de la Parole de Dieu, mais d'une décision juridique imposée par un pouvoir terrestre.

La publication d'actes officiels donnant accès aux délibérations de l'assemblée ou de libelles attaquant ou, au contraire, justifiant les conférences s'inscrivait pleinement dans cette relation entre « *Medialität und Ereignis* » que Marcus Sandl met au centre de la Réforme, et où l'événement voyait son efficacité décuplée par le nouveau média de la communication et de la transmission des savoirs et des idées qu'était l'imprimé²⁴⁹. Les réformateurs, rompus à l'usage des libelles et feuilles volantes pour

²⁴⁷ Johannes Eck, *Verlegung der Disputation zu Bern...*, op. cit. ; Thomas Murner, *Hie würt angezeigt dz vnchristlich freuel vngeloert vnd vnrechtlich vß rieffen vñ fürnemen einer loblichen herrschafft von Bern ein disputation zů halten in irer gnaden statt/ wider die gemein Christenheit wider das heylig gots wort...*, Lucerne, T. Murner, 1528.

²⁴⁸ Thomas Murner, *Appellation und beruoff der hochgelärten herren und doctores Johannis Ecken, Johannis Fabri und Thome Murner für die xij ort einer loblichen Eydtgnoschaft wider die vermeinte disputation zu Bern gehalten, beschehen vir den kleinen raedten und hunderten einer loblichen Stadt lutzern...*, Lucerne, T. Murner, 1528, fol. A i^{vo}.

²⁴⁹ Cf. Marcus Sandl, *Medialität und Ereignis...*, op. cit. On peut cependant reprocher à l'auteur de donner un peu trop d'importance à la « médialité » dans les origines et le développement de la Réforme, au

diffuser leurs thèses, n'ignoraient pas l'impact que pouvait avoir un imprimé dans lequel leurs positions seraient réfutées au moyen des Écritures, et ceci alors que les cités et territoires soutenant leurs positions restaient minoritaires. Ils soutinrent donc sans réserve les projets de publication des actes initiés par les magistrats et, face aux attaques dont ces textes firent l'objet, n'hésitèrent pas à prendre la plume pour répondre aux critiques. Mais ils ne furent pas les seuls : les initiateurs de la dispute de Baden, Johannes Eck et Thomas Murner, eurent recours aux mêmes stratégies. La controverse se déplaçait alors vers le support de l'imprimé, jouant des codes de la polémique humaniste et savante : les formes empruntées au dialogue étaient là aussi omniprésentes, comme en témoignent les intitulés des libelles et ouvrages écrits en réaction à une dispute : ils débute le plus souvent par les termes « réponse » (*antwort*) ou « réfutation » (*widerlegung*), annonçant au lecteur une réponse critique à un texte précédemment publié. Le combat pour la vérité religieuse se poursuivait donc par la mobilisation du réseau des clercs réformateurs et des imprimeurs qui partageaient leurs convictions et publiaient leurs écrits, à laquelle répondait un réseau catholique de publication en devenir.

L'analyse du glissement de la dispute orale à la controverse écrite, observable à Zurich, à Baden, mais aussi à Berne, mériterait une étude en soi. Je me contenterai de rappeler ici que le passage de l'oralité de la dispute à l'écrit de l'imprimé permit de fixer dans le nouveau média les frontières théologiques entre ce qui relevait ou non de la vérité religieuse et de rendre publique la nouvelle définition du salut chrétien que les réformateurs associés aux magistrats entendaient imposer. La dispute religieuse moderne du premier tiers du XVI^e siècle s'inscrivait ainsi dans la nouvelle culture de l'écrit née du triomphe de l'imprimerie et de l'appropriation de ce moyen technique par les humanistes. Parallèlement, le discours oral constitutif de la dispute puisait sa force et sa légitimité dans la *Schriftlichkeit*, c'est-à-dire dans la centralité de l'écrit découlant du recours constant au texte des Écritures en tant que seule source d'autorité. De même, inscrire les paroles de la dispute dans la matérialité du papier parachevait le travail de redéfinition des frontières entre ce qui relevait ou non de la volonté de Dieu entrepris au sein de la conférence. La recharge par l'écrit assurait enfin la diffusion de la vérité dévoilée au sein de l'assemblée chrétienne incarnée par la dispute chez ceux qui, fussent-ils magistrats, pasteurs, théologiens ou bourgeois lettrés, étaient en mesure de les lire et

détriment d'autres raisons tout aussi essentielles à son succès, et de ne considérer que la réforme luthérienne et allemande dans ses analyses.

de les comprendre²⁵⁰. Cette vérité n'existait dès lors plus uniquement pour ceux qui avaient été présents lors de son émergence au sein de l'assemblée : elle pouvait être dupliquée, diffusée et relayée. La mise en récit du choix de religion par les médias de l'écrit et du livre universalisait un échange localisé qui ne pouvait toucher directement qu'un nombre restreint de personnes et élargissait considérablement les possibilités de sa diffusion comme enseignement et comme modèle.

* * *

Fabrique de la vérité transformant les propositions des réformateurs en expression de la volonté de Dieu et donc en commandements contraignants, la dispute fut aussi le laboratoire où furent validés sinon forgés les nouveaux outils de production de la vérité religieuse, l'épreuve dans laquelle ceux-ci montrèrent leur efficacité en autorisant les magistrats à procéder à la transposition des idées nouvelles dans le réel de la cité. La dispute transformait au fond une vérité fragmentaire, imparfaite et qui restait celle d'un parti, en vérité commune à la cité, confirmée par la parole de Dieu et acceptée en tant que telle par l'assemblée.

Par le truchement des listes de thèses présentées par les réformateurs et démontrées au moyen des Écritures, la dispute permit de conforter la doctrine nouvelle et d'ébaucher les frontières de ce qui allait devenir une nouvelle confession au fil du XVI^e siècle. Nombre de points essentiels de la théologie zwinglienne purent ainsi être précisés et les résultats des discussions servirent dans plusieurs cas, dont ceux de Berne et Lausanne, à établir les édits de réformation qui détaillaient la nouvelle organisation de l'Église. La démonstration se fit en inventant de nouvelles civilités de la preuve, centrées sur le principe *sola scriptura* cher aux réformés, mais qui puisaient aussi dans les savoirs-faire que les controversistes avaient acquis durant leur formation universitaire et leur expérience de l'humanisme : cela explique que, dans la dispute religieuse des années 1520, des formes empruntées à la *disputatio* universitaire médiévale cohabitent encore avec les pratiques inspirées par l'humanisme chrétien. Toutefois, ces dernières

²⁵⁰ Des 45 écrits publiés par Luther entre 1519 et 1522, au moins 200'000 exemplaires furent vendus, ce qui représente un succès d'édition inouï pour l'époque : Berndt Hamm, Bernd Moeller et Dorothea Wendenbourg, *Reformationstheorien. Ein kirchenhistorischer Disput über Einheit und Vielfalt der Reformation*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1995, p. 15.

s'imposèrent progressivement, et seul le recours aux listes des thèses héritées de la *disputatio* parvint à se maintenir.

L'exégèse biblique fondée sur un texte le plus proche possible de son état d'origine grâce aux éditions grecques et hébraïques de l'Ancien et du Nouveau Testament triompha dans la dispute moderne, alors que se généralisait un dispositif de parole s'inspirant du dialogue humaniste et caractérisé par le face à face des controversistes, qui s'affrontaient désormais à armes et positions égales. L'institution du magistrat en tant qu'arbitre des discussions, qui se déroulaient sous l'œil d'une présidence en théorie impartiale, entraînait l'abandon des hiérarchies complexes sous-tendues par la répartition des rôles entre *magister*, *opponens* et *respondens* dans la *disputatio* médiévale. Enfin, les enseignements tirés de la dispute, élevés au statut de vérités directement confirmées par Dieu au travers de sa Parole, pouvaient être publiés sous forme imprimée : la dispute, entrée dans l'écrit, s'universalisait alors, puisque les vérités qu'elle avait produites et les raisonnements qui avaient conduit à leur production étaient désormais saisissables par tous, et non plus par les seuls agents ayant directement assisté aux discussions. Cette continuité révèle aussi l'ancrage des conférences religieuses dans la nouvelle culture de l'écrit née de la rencontre entre imprimerie et humanisme, et rappelle que si la dispute fut un exercice à première vue entièrement oral, où la parole et le discours étaient déterminants, elle fut aussi un moment de confirmation d'un statut régénéré de l'écrit par la légitimation du *sola scriptura* et de mise au service de la controverse du support du livre imprimé. La dispute participait ainsi de l'oscillation caractéristique entre oralité et scripturalité typique de la Renaissance et qui se traduisait notamment par l'importance des motifs du dialogue et de la harangue dans les textes des clercs formés à l'école de la rhétorique humaniste.

La dispute révolutionna donc les conditions de production de la vérité religieuse grâce aux possibilités d'invention et d'expérimentation pratique de techniques de probation et de diffusion qu'elle offrait aux réformateurs. Mais aussi développées que furent les méthodes appliquées par les réformateurs en vue d'imposer leurs thèses, elles n'auraient pu à elles seules leur permettre de l'emporter. Pour cela, il fallait la caution de Dieu et d'une assemblée chrétienne inspirée par l'Esprit saint. C'est à cet aspect essentiel de la dispute religieuse que sera consacré le dernier chapitre de cette étude.

Chapitre VII

Le choix de religion

Lorsque le silence se faisait après le feu des échanges et que chacun reprenait sa place après avoir délivré son discours et défendu ses convictions venait l'heure du choix. Il fallait trancher entre les deux lectures concurrentes de la foi chrétienne et déterminer quelles seraient désormais les règles que suivrait la communauté en la matière. Cette tâche difficile revenait au magistrat qui, comme décrit dans le chapitre III, s'arrogeait le *jus reformandi* dans la dispute et entendait bien juger de la foi en se référant aux résultats de la confrontation des arguments. Toutefois, et même si les magistrats qui avaient accepté d'organiser la dispute avaient déjà décidé qu'il ne convenait pas de condamner les réformateurs, la décision devait, pour avoir une chance d'être efficace, être le résultat de tout un cérémonial destiné à en assurer la légitimité. La dispute était donc bien, avant tout, une performance.

Le recours à l'idéal de la décision inspirée par Dieu, plusieurs fois évoqué dans ces pages, prenait ici tout son sens. La première section de ce dernier chapitre reviendra donc sur la mise en scène des décisions issues de la dispute comme inspirées par le Saint-Esprit. Une telle stratégie permettait de couper court à l'accusation de faire dépendre le salut des âmes de l'humeur et des illusions des orateurs qui, s'ils étaient clercs, n'en restaient pas moins des hommes et donc des êtres faillibles. Inscrire le choix de religion sous le signe de l'Esprit saint devait garantir que les faiblesses personnelles et les intérêts particuliers ne pourraient corrompre le processus, la reconnaissance de la vérité se déroulant désormais au sein d'une assemblée dont les membres remettaient leur sort entre les mains de Dieu. Ce choix permettait de donner une signification positive à l'intervention massive de l'autorité civique dans le processus de recherche de la

vérité. Plutôt qu'une instance temporelle s'arrogeant un droit de juger de la foi qui ne relevait pas de ses compétences, le magistrat devenait le garant du libre choix de l'assemblée et protégeait les clercs de l'influence néfaste des supposés ennemis de la vérité. L'autorité civique garantissait au fond que rien ne viendrait empêcher l'Esprit saint de se manifester et de déchirer le voile qui aveuglait jusque-là les fidèles.

La relation pneumatique entre les hommes et Dieu transformant la dispute en nouvelle Pentecôte n'était pas séparable de la qualité de « *christliche versammlung* », d'assemblée chrétienne, de la conférence. Celle-ci n'était pas une simple addition de clercs, mais faisait exister une assemblée chrétienne à l'écoute de Dieu et de sa Parole, que les réformateurs présentaient comme le reflet de la véritable *ecclesia* telle qu'elle était décrite dans les Évangiles et les Actes des Apôtres. Mais si les réformateurs appelaient de leur vœu la constitution d'une assemblée qui permettrait, grâce à l'addition des bonnes volontés, de parvenir au juste choix, ils n'en rejetaient pas moins le recours au concile, pourtant ardemment défendu par leurs adversaires. La deuxième section du chapitre VII reviendra donc sur la place que purent avoir les pratiques conciliaires ou synodales dans la naissance de la dispute, et pourquoi les réformateurs se virent rapidement contraints d'inventer là aussi de nouvelles formes d'assemblée.

Il faudra aussi revenir, dans une troisième section, sur l'importance qu'eut pour la dispute l'*ethos* de la décision collective animant alors les cités qui eurent recours aux conférences religieuses. Tout se passe comme s'il avait existé une corrélation entre d'une part la dispute, lieu de la recherche collective de la vérité religieuse, et d'autre part l'idéal de la bonne politique dans les cantons suisses, fondé sur la prise de décision collective au sein de collèges élus par les corps qu'ils représentaient et dont ils défendaient les libertés et les privilèges. La dispute devenait ainsi le reflet du conseil ou de l'assemblée communale, à laquelle revenait la tâche de déterminer, en accord avec l'attachement des cités aux processus de décision collective permettant d'éviter les erreurs et la tyrannie, quel choix religieux assurerait le salut de la communauté. Des logiques de vote empruntées tant à la sensibilité conciliariste qu'aux pratiques municipales furent alors mises en œuvre ; le vote permettait aux agents de « se compter pour compter », de montrer qu'ils n'étaient pas les schismatiques minoritaires que dénonçaient leurs adversaires¹. Mais il avait aussi pour avantage de légitimer la décision prise

¹ Cf. Olivier Christin, « Compter, se compter, escompter », in Laurence Croq et David Garrioch (dir.), *La religion vécue. Les laïcs dans l'Europe moderne*, Rennes, PUR, 2013, p. 27-44.

à l'issue de la dispute par le magistrat : loin d'être arbitraire, celle-ci résultait désormais de l'acceptation par le magistrat du vote inspiré des clercs réunis en assemblée. Appel à l'inspiration divine et recours au vote n'étaient alors pas séparables l'un de l'autre, puisque c'était justement en s'en remettant à Dieu que les hommes sauraient voter de façon idoine : inspirée, la majorité ne pouvait se tromper et la minorité n'avait alors en principe pas d'autre choix que de reconnaître son erreur, si elle ne voulait pas sembler nier la volonté divine.

Toutefois, la similitude entre assemblée chrétienne et assemblée souveraine ne peut expliquer à elle seule le succès helvétique des disputes. Saint-Empire, royaume de France ou d'Angleterre connaissaient également des formes collectives de bon gouvernement, et pourtant, les disputes n'y jouèrent pas le même rôle que dans les cantons suisses. Se pourrait-il que les structures mêmes de l'Ancienne Confédération aient ici favorisé le développement d'une « voie suisse » de la dispute religieuse, qui aurait bénéficié d'un contexte particulièrement favorable à son développement ? C'est sur cette hypothèse que se terminera le chapitre VII, en suivant deux pistes développées dans une quatrième section. Il faut d'une part souligner ici quel puissant moteur de l'évolution religieuse helvétique fut l'autonomie des cantons helvétiques, qui ne rendaient plus compte de leurs choix politiques à aucun souverain en dépit de leur appartenance formelle au Saint-Empire. D'autre part, il convient de se demander si la conviction partagée par tous les cantons de ne pouvoir régler les affaires communes que par le recours à la décision collective au sein de la Diète fédérale ne joua pas un rôle dans la prévalence de la dispute comme moyen de résolution du conflit religieux, conduisant même les adversaires les plus acharnés de la Réforme à recourir à cet outil pour tenter de délégitimer définitivement l'enseignement de Zwingli et de ses partisans.

1. Une nouvelle Pentecôte

Le 5 octobre 1536, un épisode spectaculaire rompit la monotonie de la dispute de Lausanne, qui opposait depuis quatre jours les réformateurs Guillaume Farel, Pierre Viret, Pierre Caroli et Jean Calvin à Dominique de Montbouson, Ferrand Loys et quelques autres partisans de l'ancienne foi qui avaient accepté de prendre la parole à cette occasion. Soudain, en pleine discussion de la thèse affirmant que seul le sacrifice du Christ sur la Croix rachetait les hommes, le franciscain Jean Tandy embrassa publi-

quement la nouvelle foi². Francis Higman voit dans cette conversion le moment décisif de la dispute de Lausanne, l'« illumination qui permet aux assistants de voir, de saisir cette nouvelle vision de l'homme et de Dieu »³ que serait la Réforme. Le récit de la deuxième dispute de Zurich rapporte un cas similaire : le greffier de Winterthur Hans Landenberger, hostile à la nouvelle fois à l'ouverture de la conférence, fit siennes les positions réformées à la clôture des discussions⁴.

Frère Tandy fut-il réellement « inspiré » comme semble le penser Higman ? Peut-être le franciscain avait-il, comme tant d'autres clercs, connu de longues semaines, voire de longs mois de réflexion et d'hésitation, avant d'être convaincu que tout devait changer dans l'Église. En ces premières années de la Réforme, les frontières entre les deux parties restaient encore poreuses et d'autant plus difficiles à saisir pour tous ceux qui n'étaient pas, comme un Zwingli ou un Eck, directement impliqués dans la construction des positions théologiques et ne s'étaient pas spécialisés dans la confrontation des arguments. Il y eut des changements de camps et des hésitations : Pierre Caroli, ancien professeur en Sorbonne et opposant décidé à la Réforme lors de la dispute de Genève en 1535, devint un défenseur résolu des idées nouvelles à Lausanne, avant de revenir à ses premières convictions dans les années 1540⁵. Nombre de clercs qui assistaient aux conférences étaient sans doute loin d'avoir des positions définitivement arrêtées sur les questions que la dispute faisait exister en tant que telles, transformant dogmes et vérités jusque-là immuables en autant de propositions sur lesquelles chaque clerc, contraint de choisir entre des alternatives jusque-là inexistantes, était sommé de se prononcer. Les récits des disputes n'ont pas retenu les réflexions ou les déchirements personnels de ces nombreux prêtres, moines, chapelains et vicaires qui, devant l'alternative proposée par les réformateurs à l'économie du salut qu'ils avaient toujours connue, furent saisis de doutes et hésitèrent, parfois longuement, sur les choix à adopter. Le frère Tandy était peut-être l'un d'entre eux ; toujours est-il que c'est au cours de la dispute, après avoir écouté les arguments des réformateurs durant plusieurs jours, qu'il

² *Actes Lausanne*, p. 231 sq.

³ Francis M. Higman, « La Dispute de Lausanne, carrefour de la Réformation française », in Éric Junod (dir.), *La Dispute de Lausanne (1536). La théologie réformée après Zwingli et avant Calvin*, Lausanne, Bibliothèque historique vaudoise, 1988, p. 34.

⁴ Z II, n° 28, p. 772.

⁵ Cf. Max Engammare, « Pierre Caroli », in Jean-François Pernot (dir.), *Jacques Lefèvre d'Étaples (1450?-1536)*, Paris, Champion, 1995, p. 55-79.

se « convertit » aux idées nouvelles, les démonstrations de Viret et Farel ayant fini par le convaincre que la vérité était bien du côté des réformateurs.

La réunion de l'assemblée chrétienne devait donc aussi permettre aux clercs de comprendre ce qu'il fallait faire pour sortir du dilemme dans lequel la fracture religieuse avait pu les plonger et pour conjurer la menace de la damnation éternelle qui pesait sur celui qui ferait le mauvais choix, s'aliénant Dieu et le Christ par la même occasion. Pour nombre de clercs qui hésitaient sur la voie à suivre, la dispute fut sans doute un moment important dans le processus qui les conduisit à choisir la Réforme ou, au contraire, à rester fidèle aux enseignements de l'Église : il n'y eut en effet guère d'autre configuration dans laquelle furent discutées, publiquement et de manière aussi approfondie, les positions des uns et des autres, en considérant leurs plus infimes implications théologiques et sotériologiques. La dispute fut donc pour beaucoup de clercs une occasion de percevoir les enjeux qui se jouaient dans le choix de religion dans leur ensemble. Ce qu'ils n'avaient jusque-là pu saisir que par bribes, ou dans le feu de la polémique, était présenté de manière analytique, démonstrations tirées des Écritures à l'appui : il devenait donc plus facile de comprendre quelles étaient précisément les revendications des uns et des autres, quels bouleversements résulteraient de l'interprétation de la foi chrétienne prônée par les réformateurs ou pour quelles raisons l'Église romaine les avaient si rapidement condamnées.

Mais l'expérience de frère Tandy, si elle cache probablement tout un processus de conversion progressive aux idées nouvelles, reflète aussi très exactement ce que réformateurs et magistrats espéraient voir advenir de la conférence : un lieu où soudain l'Esprit saint descendait sur les hommes, levant tous les doutes et rendant caduque toute discussion. Si le franciscain embrassait ainsi la nouvelle foi, ce ne pouvait être que parce que Dieu lui avait ouvert les yeux : dans la logique des réformateurs, la subite illumination avait dissipé les ténèbres dans lesquelles l'Église du Pape maintenait les fidèles. La lumière avait permis à Jean Tandy de voir où était la vérité et de redevenir libre.

En parcourant les actes des disputes, le lecteur ne peut s'empêcher de relever la récurrence, parfois l'inflation, de formules par lesquelles les intervenants, qu'ils fussent clercs ou magistrats, prient Dieu de les inspirer, placent leur parole sous sa protection et parlent sous son regard. Le discours d'ouverture de la dispute de Lausanne, prononcé le

1^{er} octobre 1536 par Guillaume Farel, résumait parfaitement la manière dont les réformateurs concevaient le lien entre Dieu et les clercs réunis pour établir la vérité :

*« Prions tous de cueur qu'il envoie son saint esprit, l'esprit de droicture, l'esprit de verité qui nous meine tous à la congnoissance de toute verité, faisant que tous, grandz et petiz, congnoissent le bon vouloir de nostre bon pere et que tous le suyvent et qu'il n'y aye plus de divisions entre nous. [...] et que tous ceux qui se levent contre verité, de quelque part qu'ils soient, soient confonduz non point par vertu ne raison humaine, mais par la seulle vertu de Dieu, affin que l'honneur demeure a luy seul, et rien a l'homme fors la congnoissance du père. »*⁶

Sans ambiguïté aucune s'exprimait ici la conviction que c'était bien l'Esprit saint qui, descendant sur l'assemblée, apporterait aux hommes la connaissance et leur permettrait de comprendre la volonté de Dieu et, par conséquent, de formuler la vérité qu'il voulait voir triompher sur Terre. De manière significative, Farel soulignait aussi que ce n'était finalement pas l'argumentation, aussi savante fût-elle, qui permettait de mettre les adversaires de la vérité devant leurs contradictions et de dévoiler leurs erreurs, mais la « vertu divine », qui inspirait aux hommes le discours véridictoire. Le réformateur, depuis longtemps actif dans les terres vaudoises et neuchâteloises avec le soutien de Berne⁷, ne faisait cependant que résumer la doctrine zwinglienne de la recherche de la vérité par l'inspiration divine. Zwingli accordait en effet un rôle tout particulier à l'Esprit saint dans la compréhension de la Parole de Dieu, que seuls pouvaient interpréter ceux qui se laissaient guider par le *pneuma* divin⁸.

On ne s'étonnera donc pas de lire des propos très similaires à ceux de Farel dans les disputes précédentes, par exemple à Berne. Ouvrant la conférence, le prédicateur Franz Kolb faisait de la décision du conseil de ville de tenir dispute dans l'espoir de mettre fin à la discorde un acte inspiré par Dieu⁹. En préambule de sa probation de la thèse sur l'autorité exclusive de la parole de Dieu, Berchtold Haller se montra lui aussi confiant dans l'aide que le Tout-Puissant apporterait à ceux qui s'étaient rassemblés pour comprendre sa volonté et restaurer la foi :

⁶ *Actes Lausanne*, p. 14.

⁷ Michael W. Bruening, *Le premier champ de bataille du calvinisme. Conflits et Réforme dans le Pays de Vaud 1528-1559*, Lausanne, Antipodes, 2011, p. 126-143.

⁸ W. Peter Stephens, *Zwingli le théologien*, Genève, Labor & Fides, p. 169-180.

⁹ *Actes Berne*, fol. II^o.

« Que la grâce et la paix nous soient donnés par Dieu, notre père céleste, et qu'il fasse entrer sa lumière et vérité dans nos cœurs, afin que nous soyons tous conduits dans la compréhension véritable de notre très noble Seigneur Jésus Christ le Crucifié. Amen »¹⁰.

Pas une prise de parole, ou presque, lors de la dispute de Berne, qui ne débute par un appel à « Dieu Tout-Puissant » ou à son « Esprit » comme en témoignent les actes imprimés ainsi que les procès-verbaux manuscrits. De par la durée des discussions, qui s'étendirent sur près de trois semaines, et la précision des procès-verbaux, Berne fournit de précieux exemples de ces appels systématiques à l'inspiration divine que formulaient les clercs durant les débats, car les notaires mirent visiblement un point d'honneur à n'en omettre aucun, ce qui signifie que ces déclarations comptaient au nombre des propos qu'il importait de conserver. Franz Kolb en appella à Dieu dès la probation de la première conclusion, qui affirmait l'autorité exclusive de la parole de Dieu pour l'Église et faisait du Christ l'unique *caput ecclesiae*¹¹. Lorsque Martin Bucer, venu de Strasbourg afin de soutenir les réformateurs helvétiques, prit à son tour la parole pour défendre cette thèse, il invoqua par trois fois l'Esprit saint¹². On pourrait multiplier les exemples à loisir. De manière significative, les partisans de l'ancienne foi en appelaient aussi à Dieu avant de prendre la parole : ainsi de Theobald Huter, curé d'Appenzell, de Niklaus Christ de Zofingue ou encore de Gilg Murer, curé de Rapperswil, qui demandèrent l'aide de Dieu avant de développer leurs arguments¹³. Les réformateurs n'avaient en effet pas le monopole de l'appel à une relation pneumatique avec Dieu et le Christ : déjà à Baden, à l'été 1526, Eck ne prenait guère la parole sans invoquer le Christ, par la formule « *In dinem namen, o suesser Herr Jesus* »¹⁴.

Dès la première dispute de Zurich, Zwingli avait eu recours à la justification de ses positions au moyen de l'inspiration par l'Esprit saint. Après avoir ouvert la conférence, le bourgmestre Markus Roïst avait donné la parole au réformateur pour qu'il puisse présenter sa défense face aux nombreuses accusations portées à son encontre au cours des semaines précédentes. De manière significative, Zwingli ne commença pas

¹⁰ *Actes Berne*, fol. III^{ro}.

¹¹ *Actes Berne*, fol. II^{vo}.

¹² *Actes Berne*, fol. XVII^{ro}, XXXVI^{ro} et XLI^{ro}.

¹³ *Actes Berne*, fol. XIX^{ro} et XX^{ro} ; fol. LI^{ro} ; fol. LXVIII^{ro}.

¹⁴ « En ton Nom, ô doux Seigneur Jésus ». 33 occurrences dans les actes officiels : *KEP Baden*, p. 270-517.

par un résumé de ses thèses, mais par un long discours sur la « lumière de la Parole de Dieu » qui éclairerait l'assemblée, lumière qu'il appartenait aux vrais chrétiens de libérer des innombrables inventions humaines qui avaient fini par l'obscurcir au cours des siècles. Au cœur de son discours se trouve ce passage révélateur :

« [...] *so hat er doch allweg harwiderumb die sinen mit dem liecht sinen ewigen wortes erluchtet und getröst daß, so sy ouch in sünd und irsal sind gefallen, widerumb durch sin götliche gnad ufferhaben unnd dieselbigen nie gar verlassen und von siner götlichen erkantnuß lassen kommen.* »¹⁵

Habilement, Zwingli établissait un lien entre la lumière répandue par Dieu sur le monde et la Bible, véhicule de cette lumière. Le recours à l'inspiration divine était d'autant plus efficace qu'il était couplé à l'utilisation de l'Ancien et du Nouveau Testament comme source exclusive d'autorité. Au cours de la dispute, alors qu'il niait la nécessité de recourir à des instances de jugement autres que la seule Écriture, Zwingli eut aussi ce mot résumant parfaitement sa pensée au sujet de la relation entre la Parole de Dieu et l'Esprit :

« *Die göttlich gschrift ist ir selbstallenthalben so glych, der geist gottes flüßt so richlich, spaciert in ir so lustlich, das ein yeglicher flyssiger leser, so ferr er darinn kumpt mit demuetigem hertzen, entscheyden wirt durch geschryfft, von dem geist gottes in die geschriffte gewyßt, byß er kumpt zuo der warheit.* »¹⁶

Élevée au rang de véhicule terrestre de l'inspiration à laquelle en appelaient les réformateurs, la Bible devenait pleinement le vecteur de la parole de Dieu. Pour interpréter sans faille les Écritures et écarter tout risque de défendre des positions contraires à la volonté de Dieu nées d'une compréhension biaisée du texte, il suffisait de laisser parler en soi l'Esprit saint, ce « *geist Gottes* » que Zwingli interprétait comme le véritable guide du fidèle dans sa compréhension des Écritures. S'accrocher à la Tradition ou au magistère de l'Église revenait donc précisément à refuser cette primauté de l'inspiration divine, qui seule garantissait la juste interprétation des Écritures. Or, Rome,

¹⁵ Z I, n° 18, p. 486 : « [...] il n'en a pas moins illuminé les siens de la lumière de Sa Parole éternelle et leur a assuré que même s'ils tombaient dans le péché et l'erreur, il les relèverait par sa grâce divine, ne les abandonnerait jamais et ne les laisserait pas incapables de reconnaître sa divinité. »

¹⁶ Z I, n° 18, p. 561 : « L'Écriture sainte est en elle-même si claire, l'Esprit de Dieu coule si richement et déambule si agréablement en elle, que chaque lecteur assidu, pour autant qu'il vienne à elle avec un cœur humble et qu'il soit guidé dans l'Écriture par l'Esprit saint, sera capable de progresser dans le texte jusqu'à atteindre la Vérité. »

qui prétendait au monopole de l'interprétation du texte, était selon Zwingli bien trop empêtrée dans ses intérêts politiques et économiques pour ne pas imposer une lecture faussée des Évangiles.

Tout se passe comme si les clercs – hommes faibles et faillibles – disparaissaient alors derrière la Parole divine, dont ils se faisaient les simples porte-voix. Le talent oratoire des disputants, leur maîtrise de l'exégèse biblique n'étaient donc rien sans un abandon sincère en Dieu ; ou plus précisément, c'était le fait de s'en remettre entièrement à l'Esprit saint qui donnait toute leur force aux connaissances bibliques des orateurs et conféraient à ceux-ci leur maîtrise de l'exégèse. Ce n'étaient donc ni les arguments, aussi brillants fussent-ils, ni la capacité à l'emporter sur un adversaire moins au fait des subtilités de l'exégèse biblique qui faisaient réellement triompher la vérité chrétienne. Il ne s'agissait là que de moyens imparfaits mis en œuvre par des hommes qui tentaient de se mettre en disposition de recevoir la parole de Dieu. Zwingli n'affirmait pas autre chose lorsque, en réponse à Fabri le 29 janvier, il affirma que l'abandon à « l'inspiration divine » protégerait les orateurs de tout risque d'erreur dans leur recherche de la vérité¹⁷. Il ne s'agissait en effet pas de *produire* la vérité, mais de se préparer à reconnaître une vérité existante de tout temps, et de libérer cette vérité de toutes les erreurs et déformations sous laquelle l'Église l'avait ensevelie au cours des siècles. De Zwingli à Farel, ce motif récurrent s'imposa comme l'un des principaux moyens de légitimer la dispute et de dépasser la contradiction entre son but réconciliateur et la division qu'elle produisait. Bien entendu, cette dissimulation de compétences parfois très pointues derrière un *topos* de modestie bien connu faisait en réalité partie du savoir-faire des controversistes réformés et contribuait à légitimer un discours très construit et usant de toutes les techniques exégétiques et rhétoriques qu'ils avaient acquises au cours de leur trajectoire sociale.

L'inscription de la dispute dans une logique de relation pneumatique entre Dieu et les hommes ne procédait cependant pas uniquement des clercs. Les magistrats organisateurs, par le biais de leurs représentants ou des présidents, faisaient leur la requalification de la dispute en opération de réception d'une connaissance dépassant les capacités humaines. Joachim Vadian, premier président de la dispute de Berne, disait ainsi dans son discours d'ouverture :

¹⁷ Z I, n° 18, p. 499.

*« Diewyl wir uff hüttigen tag zuo ingang der loblichen unnd Christenlichen disputation so min gnedig Herren Schultheisz unnd Rhaedt diser loblichen statt Bernn uszgeschriben hand, anfang in dem namen Gottes zethuon, versamlet sind. »*¹⁸

Ces paroles reflétaient la pensée du magistrat bernois, qui n'avait pas manqué, dans le mandat promulguant la tenue de la dispute, d'insister lui aussi sur cette conviction de voir Dieu envoyer son Esprit pour lever les doutes et éclairer les consciences :

*« Ob mit goettlicher hilff unnd gnad gemeyne Eydgnoschafft so vorhin mitt eydspflichten, so wyt sich lyb und guot, lannd und lüt erstreckt, vereinbaret ist, ouch in eynigkeit des waren Christlichen gloubens unnd rechtgeschaffen gotsdienst moecht gebracht werden, damit samenthafft die eer Gottes vorab und demnach gemeiner Christenheyt wolfart gefürdert und erhalten wurd. »*¹⁹.

Des formules semblables se retrouvent dans les mandats zurichois et lausannois, témoignant de l'importance que prenait, tant pour les magistrats organisateurs que pour les clercs, l'inscription de la dispute dans une perspective de relation directe avec Dieu dans la recherche de la Vérité. Dans l'édit du 3 janvier 1523 signé du « bourgmestre, petit et grand conseil » de la ville de Zurich, le magistrat formulait ainsi sa conviction que Dieu n'abandonnerait pas les hommes de bonne volonté :

*« Wir sind ouch quotter hoffnung zuo gott dem almechtigen, er werde die, so das liecht der warheitt also ernstlich suochent, mit demselben gnedencklich erluchten, unnd das wir dannathin in dem liecht als sün des liechts wandlen »*²⁰.

Cette conception faisait écho au lien direct entre le fidèle et Dieu, sans autre intermédiaire que le Christ, prôné par les réformateurs : recevoir l'inspiration sans devoir passer par une instance de contrôle telle que l'Église semblait donc parfaitement cohé-

¹⁸ *Actes Berne*, fol. I^{ro} : « Et c'est pourquoi nous sommes réunis en ce premier jour de cette louable et chrétienne dispute, proclamée par mes nobles seigneurs avoyers et conseillers de cette louable cité de Berne, que nous ouvrons au nom de Dieu. »

¹⁹ *Radtschlag haltender Disputation zuo Bernn*, [Zurich, C. Froschauer, 1528], fol. A iii^{ro} (Zentralbibliothek Zürich 18.411,20) : « Qu'avec l'aide et la grâce de Dieu, notre alliance commune, qui a été conclue autrefois par des serments et s'étend aussi loin que les corps et les biens, les pays et les gens, puisse être restaurée dans l'unité de la vraie foi et dans le culte tel qu'il doit être, et ceci afin que l'honneur de Dieu ainsi que le bien de notre commune Chrétienté soient favorisés et protégés. » ; cf. aussi *Aktensammlung Bern*, n° 1371, p. 318-321.

²⁰ Z I, n° 17ii, p. 468 : « Enfin, nous avons bon espoir que Dieu Tout-Puissant, dans sa clémence, éclaire de la lumière de la vérité ceux qui cherchent avec sincérité cette même lumière, et que nous avancerons ainsi dans la lumière en tant que fils de la lumière. »

rent à ces magistrats désormais convaincus par les réformateurs qu'écouter la parole divine, c'était se mettre en disposition de saisir la vérité.

Afin de placer d'emblée la dispute sous le signe de cette relation pneumatique entre Dieu et les hommes, des cérémonies *ad hoc* précédaient les conférences. Lorsque les partisans de la nouvelle foi étaient à l'origine de la dispute, des sermons ouvraient les discussions. Faire précéder la controverse d'un prêche, c'était aussi rappeler le rôle éminent de la prédication, et donc la prééminence de la parole – assimilée à la Parole de Dieu – dans l'économie du salut²¹. Cette parole d'enseignement, qui précédait et encadrait la parole de controverse, visait à rappeler aux participants les enjeux de la confrontation à laquelle ils allaient assister ou participer et la nécessité absolue d'un retour aux Écritures pour vaincre les faux prophètes et corriger les enseignements biaisés. La pratique est attestée dès la dispute de janvier 1523 à Zurich²². À Berne, plusieurs réformateurs parmi les plus en vue prononcèrent un sermon en ouverture d'une session de la conférence. Le magistrat ne jugea pas utile de joindre les textes des prêches au rapport officiel, mais Froschauer les publia séparément en 1528 dans un ouvrage établi par le commandeur de Küssnacht Konrad Schmid, augmenté d'une réfutation des arguments défendus par les anabaptistes le 22 janvier à l'hôtel de ville de Berne²³. Le prédicateur de Constance et ami de Zwingli Ambrosius Blarer, par exemple, prêcha le 12 janvier sur le sacrifice unique du Christ et, dans son sermon, exhorta l'assemblée à s'ouvrir à l'inspiration divine :

« Namlich daz ir üch disz heylsam Goettlich fürnemmen diser Disputation tref-felich unnd gantz hertzlich lassend angelegen sin, und gott unsern getrüwen vatter ernstlich und gantz trungetlich bittend und anrueffend umb sinen guoten geyst, daz er uns allen den selbigen rychlich mitteyle, damit unser aller oug und meinung luter und einfaltig sye, und mit nüts anders dann allein sin einige Eer

²¹ C'est là une nouvelle démonstration de la sensibilité des réformateurs aux arts oratoires, et aux possibilités offertes par la mise au service de la transmission de la parole divine des techniques rhétoriques humanistes. Cf. Olivier Millet, « La Réforme protestante et la rhétorique (1520-1550) », in Marc Fumaroli (dir.), *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne 1450-1950*, Paris, PUF, 1999, p. 259-310.

²² Ainsi Z II, n° 28, p. 731.

²³ *Die Predigen, so vonn den frömbden Predicanten, die allenthalb här zuo Bernn uff dem Gespräch oder Disputation gewesen, beschehen sind : Verwerffen der Articklenn und Stucken, so die Widertöuffer uff dem gespräch zuo Bernn vor ersamem grossem Radt fürgewendt habend / durch Cuonraden Schmid, Commenthür zuo Küssnacht am Zürich See*, Zurich, C. Froschauer, 1528, VD16 P 4757.

*und das heyl der seelen durch erkündigung Christenlicher warheyt ansehend und suoehend. »*²⁴

Chaque prône fut consacré à la défense et à l'illustration des préceptes de la nouvelle foi. Le strasbourgeois Martin Bucer expliqua la conception réformée de la succession apostolique, Oecolampad prêcha sur le thème de l'amour de Dieu pour la communauté des hommes, le prédicateur de Lindau Thomas Gassner réaffirma que l'accumulation des œuvres ne permettait pas de gagner son salut. Zwingli enfin prononça deux sermons : dans le premier, il justifiait son *credo* en expliquant ce que signifiait selon lui croire en Dieu et Jésus-Christ ; le second qu'il prononça fut aussi le sermon de clôture de la dispute : il y exhortait à la persévérance dans le combat pour la vérité. Soulignant que la constance dans la foi menait au salut, il rappela que le Christ lui-même avait dit que ceux qui vivraient selon sa Parole seraient soumis à de rudes épreuves, et qu'ils ne devaient pas laisser ces tourments les détourner de leur foi²⁵. Quant à la décision d'accueillir les participants à la dispute de Berne le 6 janvier, jour de l'Épiphanie, elle répondait très probablement au souci d'inscrire la conférence sous la protection du Christ²⁶.

Lors de la dispute de Baden, voulue par les catholiques, la prédication céda logiquement la place à la communion eucharistique comme outil symbolique de sacralisation de la conférence. Chaque session de la dispute de Baden fut donc ouverte par une messe, dite dans l'église Notre-Dame de l'Assomption où eurent lieu les débats²⁷. Les réformateurs ne pouvaient bien sûr que rejeter ce choix plaçant la conférence sous le signe de la cérémonie qu'ils dénonçaient avec le plus de vigueur, le sacrifice propitia-

²⁴ *Ibid.*, fol. A v^{ro} : « À vous donc de faire vôtre de tout cœur cette entreprise salvatrice et agréable à Dieu qu'est la dispute. Et priez tout sincèrement et avec ferveur Dieu notre Père fidèle, appelez-en à son bon Esprit pour qu'il nous envoie celui-ci à tous de manière généreuse, de sorte que notre vision et notre opinion à tous soient claires et pures, et afin qu'en cherchant la vérité chrétienne, nous ne tendions vers rien d'autre que son honneur et le salut des âmes. »

²⁵ *Ibid.*, fol. M i^r ; Gottfried W. Locher, « Von der Standhaftigkeit. Zwinglis Schlusspredigt an der Berner Disputation als Beitrag zu seiner Ethik », in Ulrich Neuenschwander et Rudolf Dellsperger (dir.), *Humanität und Glaube. Gedenkschrift für Kurt Guggisberg*, Berne, Haupt, 1974, p. 29-41.

²⁶ Sur le déroulement de cette première journée, où l'on ne disputa pas, cf. *Neüwe zeitung von der Disputation zuo Bern yetzt gehalten*, Mayence, J. Schöffner, 1528, VD16 N 882, fol. A ii^{vo}-A iii^{ro}.

²⁷ *Aktensammlung zur Geschichte der Basler Reformation in den Jahren 1519 bis Anfang 1534*, éd. par Emil Dürr et Paul Roth, Bâle, Schwabe, 1921-1950, vol. 2, n° 414, p. 341 ; Martin H. Jung, « Historische Einleitung. Gründe, Verlauf und Folgen der Disputation », in *Die Badener Disputation von 1526. Kommentierte Edition des Protokolls*, éd. par Alfred Schindler et Wolfram Schneider-Lastin, Zurich, TVZ, 2015 (= *KEP Baden*), p. 137.

toire célébré dans l'Eucharistie²⁸. Pour les partisans de l'ancienne foi à l'origine de la dispute de Baden, inscrire les débats sous le signe de la célébration eucharistique dans son acception romaine était au contraire une manière de rappeler que celle-ci était au cœur de l'économie du salut. Ils soulignaient ainsi leur attachement à la Tradition, que leur projet de dispute entendait défendre face aux attaques des réformateurs zwingliens. Les organisateurs ne faisaient au fond que s'appuyer sur la pratique des messes du Saint-Esprit, que célébraient des assemblées tant ecclésiastiques que séculières avant de prendre des décisions ou de procéder à des élections. Sans doute faut-il aussi voir davantage qu'un simple hasard dans la décision des organisateurs de convoquer les participants à Baden la veille de la Pentecôte, et de faire ainsi coïncider la conférence qui devait restaurer l'unité religieuse helvétique sous le signe de l'Église romaine avec la fête commémorant la nouvelle alliance entre le Christ et les hommes²⁹. Le refus des réformateurs d'accepter les résultats de la conférence prouve qu'ils n'entendaient reconnaître dans la dispute une assemblée inspirée par Dieu que lorsque cette assemblée s'était constituée selon leur propre interprétation de l'Église : pour Zwingli, Haller, Oecolampad et leurs partisans, le recours à des éléments de la Tradition et l'insistance sur la légitimité de l'institution ecclésiastique que défendirent Eck, Fabri ou Murner annulait le caractère d'assemblée chrétienne incarnant l'*ecclesia* dont se revendiquaient les initiateurs de la dispute de Baden³⁰.

En inscrivant la dispute au cœur d'une relation verticale entre les hommes et Dieu – que le déroulement de l'opération dans l'interface entre monde terrestre et monde céleste qu'était une église ne pouvait que renforcer – les participants à la dispute

²⁸ Ils refusèrent donc d'y assister : *KEP Baden*, p. 369, 371 et 400.

²⁹ EA IV 1a, n° 359, p. 882-886 ; *Wahrhaftige Handlung der Disputation in obern Baden des D. Hans Fabri, Jo. Ecken und irs gewaktigen Anhangs gegen Joan. Ecolampadio und den Dienern des Worts*, Strasbourg, 1526, in *KEP Baden*, p. 525 ; Martin H. Jung, « Historische Einleitung... », art. cit., p. 131 sq.

³⁰ Leur rejet de la dispute amena Murner à rédiger un texte justifiant l'entreprise et dénonçant les critiques de Zwingli comme autant de calomnies : Thomas Murner, *Ein worhafftige Verantworten der hochgelerten Doctores und Herren, die zu Baden uff der Disputation gewesen sint vor den XII Orten einer loblichen Eidtgenoschafft wider das schendlich, erstuncken und erlogen Anklagen Ulrich Zwingliens, des der fiertzig Mal erloss diebisch Bösswicht uff die frummen Herren geredt hat und in den Druck hat lassen kumen*, [Landshut, s. n., 1526], VD16 M 7093. Johann Fabri publia quant à lui la *Christenliche Beweysung Doctor Johann Fabri über sechs Artickel, des unchristenlichen Ulrich Zwinglins Meister zuo Zürich, überantwortt offentlich in der Pfarrkirchen vor den Verordneten vierer Bischoffen, Costentz, Basel, Losan und Chur, auch der zwölf Orten gemeiner Eidtgnossschafft, unnd ander treffenlichen Bottschafften und Gelerten, darzuo aller gemein in dem heiligen Geist von christenlicher Einigkeit wegen zuo Baden im Ergoew uff den xvj. Tag May Anno M.D.xvj by einandern versamlet gewesen sind*, [Tübingen, U. Morhart, 1526], VD16 F 195.

et ses initiateurs appliquaient des préceptes qui avaient fait leur preuve au sein d'innombrables instances et cérémonies où il était nécessaire soit de garantir la validité d'une décision collective, soit de conférer à un rituel une caution dépassant celle que des hommes pouvaient lui accorder. Il suffit de penser ici aux élections municipales qui, on le verra dans la section suivante de ce chapitre, comptèrent peut-être au nombre des sources d'inspiration des architectes de la dispute religieuse moderne. Comme le rappelle Olivier Christin, la bonne élection n'était pas celle qui élisait le candidat le plus populaire ou le plus riche, mais celle qui permettait de reconnaître le candidat le plus idoine, c'est-à-dire celui qui avait l'agrément de Dieu³¹. Les sermons prononcés en amont des élections et qui rappelaient que celles-ci se déroulaient sous le regard du Tout-Puissant, les messes ouvrant les votes des conseils et les prestations de serments, constituaient autant de signes que ces cérémonies tiraient leur légitimité de leur inscription dans le Plan divin³². De semblables pratiques se retrouvent aussi pour l'élection de l'Empereur : la *Bulle d'Or* de 1356 précisait ainsi que le choix des électeurs n'était autre que le résultat de la volonté divine³³. Cette bulle s'inspirait d'ailleurs du droit canon : les institutions ecclésiastiques en appelaient également à Dieu lorsqu'il s'agissait de prendre des décisions ou de procéder à des élections³⁴. Ainsi, lorsque les cardinaux se réunissaient pour élire le nouveau pape, une messe du Saint-Esprit ouvrait le conclave, au cours de laquelle les cardinaux en appelaient à l'aide de Dieu pour faire le choix difficile qui se présentait à eux et mettait en jeu le destin de l'Église et de toute la Chrétienté. Lors de l'élection proprement dite, l'élection par inspiration, où les cardinaux tombaient d'accord sur le candidat idoine sans qu'un vote ne fût nécessaire, était consi-

³¹ Olivier Christin, *Vox populi Une histoire du vote avant le suffrage universel*, Paris, Seuil, 2014, p. 75-78 et 167-175.

³² On pense par exemple aux sermons du pasteur Louis Tronchin à Genève : Olivier Fatio, « Les discours politiques du pasteur Louis Tronchin », in Barbara Roth-Lochner *et al.* (dir.), *Des archives à la mémoire. Mélanges d'histoire politique, religieuse et sociale offerts à Louis Binz*, Genève, Société d'histoire et d'archéologie, 1995, p. 81-112 ; cf. aussi Dietrich W. Poeck, *Rituale der Ratswahl. Zeichen und Zeremoniell der Ratssetzung in Europa*, Cologne, Böhlau, 2003.

³³ Cf. *Die Goldene Bulle Kaiser Karls IV. vom Jahre 1356*, éd. par Wolfgang Fritz, Weimar, Böhlau, 1972 (MGH II 8, 11), p. 50 sq.

³⁴ L'appel à la descente de l'Esprit saint lors de prises de décisions était déjà courante au Moyen Âge (élections épiscopales, conciles, etc.) ; cf. Alfred von Wretschko, « Die *Electio communis* bei den kirchlichen Wahlen im Mittelalter », *Deutsche Zeitschrift für Kirchenrecht*, n° 11, 1901, p. 356-358.

dérée comme supérieure à toutes les autres, car elle révélait à tous et sans ambiguïté aucune quel candidat avait les faveurs de Dieu³⁵.

Dans les disputes des années 1520, le rôle central attribué à l'inspiration divine suivait une logique similaire. Axe d'une relation directe entre les clercs réunis en assemblée et Dieu qui, répondant aux prières, envoyait son Esprit pour qu'il insuffle le juste choix à ses fidèles serviteurs, l'inspiration faisait au fond de la dispute une réactualisation de la Pentecôte. Bien plus qu'un lieu d'affrontement entre les tenants d'interprétations antagonistes de la *causa fidei*, la dispute scellait une nouvelle alliance entre Dieu et les hommes devant laquelle l'Église de Rome, pour avoir cédé aux tentations terrestres, devait céder la place afin que puisse naître la véritable communauté chrétienne forgée dans l'Église invisible du Christ. La dispute incarnait ainsi toute la tension au cœur de l'activité des réformateurs dans ces années de rupture, qui les voyait osciller entre deux modèles de manifestation de la vérité : celui du prophète qui parle seul puisqu'il n'est que l'instrument de la volonté de Dieu ; celui de la découverte collective de la vérité par l'assemblée de ceux qui reçoivent la Parole de Dieu³⁶.

L'importance que devait prendre la dimension pentecostale dans les situations de dispute ou de colloque est peut-être le mieux décrite dans la gravure réalisée vers 1650 par Hans Schwyzer qui représente une dispute idéale tenue dans le *Fraumünster* de Zurich (fig. 10). L'artiste s'est fixé pour tâche de mettre en scène tous les théologiens ayant participé à des disputes décisives pour la Réforme, identifiables grâce aux numéros qui renvoient à la légende qui accompagne l'image. Autour d'une longue table, Luther, Zwingli, Calvin, Melancton et Oecolampad sont assis face aux représentants de l'Église, anonymes mais incarnant chacun une partie de l'institution : le Pape face à Luther, un cardinal face à Zwingli, un évêque face à Calvin et un docteur face à Oecolampad : l'Église de la Parole fait ici face à l'Église-institution des lois et des

³⁵ La procédure dite d'accès permettait quant à elle aux cardinaux qui avaient voté pour un candidat s'avérant incapable de l'emporter de modifier leur choix : Olivier Christin, *Vox populi...*, op. cit., p. 196-199 ; sur l'histoire des élections pontificales en général, cf. Frederic J. Baumgartner, *Behind locked doors. A history of papal elections*, Londres, Palgrave Macmillan, 2003.

³⁶ Cette tension était au cœur de la théologie zwinglienne, comme le montrent nombre de textes du réformateur, dont *Usslegen und Gründ der Schlussreden*, Z II, n° 20 ; *Der Hirt : wie man die waren christlichen Hirten und widrumm die valschen erkennen, ouch wie man sich mit inen halten sölle*, Z III, n° 30 ; *Von dem Predig ampt : darinn man sieht, wie die selbsgesandten vfruerer, nit Apostel als sy wöhlend gesehen syn, wider Gottes Wort thuond, das sy eim yeden getrüwen Wächter unnd Predger des Evangelij under synem Volck predginen uffschlahend, one Durfft und Erloubnus der gantzen Gmeind und Wächters...*, Z IV, n° 61. Cf. le résumé chez W. Peter Stephens, « The theology of Zwingli », in David Bagchi et David C. Steinmetz (dir.), *The Cambridge Companion to Reformation Theology*, Cambridge, University Press, 2004, p. 80-99.

hommes. Les disputants sont entourés de nombreux autres acteurs de la Réforme, qui remplissent l'espace de la nef et font apparaître comme bien isolés les défenseurs de l'ancienne foi. Mais l'élément le plus révélateur du propos de Schwyzer n'est autre que la chandelle posée sur une Bible ouverte et dont la flamme, placée exactement au centre de la composition, incarne la lumière de l'Évangile. Le candélabre oriente le regard du lecteur vers la colombe de l'Esprit saint qui plane au-dessus de la dispute, et dont émane un rayon exprimant la célèbre formule *Verbum domini manet in aeternum*. L'image ne laisse donc aucun doute sur le fait que la dispute idéale est celle où les acteurs sont inspirés par l'Esprit saint et éclairés par la lumière de l'Évangile. Enfin, dans l'axe de verticalité du candélabre, un cartouche portant l'inscription « *Successio* » établit le lien entre les douze apôtres représentés sur le jubé et les disputants, et souligne ainsi que la véritable succession apostolique est bien du côté des réformateurs qui écoutent la parole de Dieu et reçoivent l'inspiration, comme l'avaient fait en leur temps les apôtres.

Faire de la dispute une nouvelle Pentecôte conférait à l'événement un surcroît inestimable de légitimité : l'opération permettait d'une part de dénoncer les résistances à la dispute en particulier et aux idées nouvelles en général comme autant de résistances à la volonté de Dieu, et d'autre part d'inscrire les réformateurs dans l'héritage des apôtres qui avaient reçu l'Esprit saint. Au sein de l'assemblée, les hommes, faillibles mais désormais réunis sous le regard de Dieu et guidés par son Esprit, étaient en mesure de distinguer entre le vrai et le faux, entre la vraie religion et les faux prophètes. Tout se passe donc comme si les réformateurs étaient parvenus à faire des conférences religieuses un lieu où la descente sur l'assemblée de l'Esprit saint réactualisait la relation entre Dieu et les hommes.

2. L'assemblée chrétienne ou l'*ecclesia* authentique

Dans la dispute, la certitude de voir l'Esprit saint insuffler la décision juste aux hommes n'était pas séparable du caractère d'assemblée chrétienne que prenaient toujours ces conférences. La récurrence dans les textes des expressions « *christliche versammlung* » ou « *bruederliches und frundliches gesprech* » reflète l'importance accordée à la dispute comme lieu de réunion de nombreux clercs dans un même effort fraternel et

chrétien de restauration de l'unité religieuse³⁷. La vérité ne pouvait se dévoiler à un seul homme, et seul le nombre garantissait un choix de religion préservé des intérêts personnels et de l'aveuglement qui pouvaient affecter les actions des individus. L'importance accordée au collectif procédait bien sûr de la méfiance presque immédiate, puis de la franche aversion des réformateurs envers une Curie ouvertement hostile à leurs idées et qui, justement, affirmait l'autorité suprême du seul pontife. Mais si des principes propres aux synodes et aux conciles jouèrent sans doute un rôle dans la dispute religieuse, les réformateurs ne firent pas que s'inspirer des formes traditionnelles de l'assemblée chrétienne. Contrairement à ce qu'ont affirmé certains auteurs, les conférences religieuses des années 1520 ne furent ni la transposition des synodes médiévaux dans un cadre communal, ni l'équivalent des synodes réformés qui se multiplièrent à partir des années 1530 en vue de préciser et de réguler le fonctionnement des nouvelles Églises locales³⁸.

Si les réformateurs rejetaient systématiquement les demandes visant à reporter la discussion de leurs propositions à un prochain concile, ils n'ignoraient pas la longue tradition de la réunion en assemblée lorsqu'il s'agissait de se prononcer sur la foi, et tentaient bien de la réactiver à leur profit³⁹. Confier à une assemblée plutôt qu'à un homme seul le soin de trancher sur des affaires qui mettaient en jeu le salut dans l'Au-Delà n'était en effet pas une idée nouvelle en soi : c'est exactement selon ce principe que fonctionnaient les premiers conciles, comme l'a bien montré Ramsay MacMullen dans son livre sur les conciles œcuméniques des IV^e-VI^e siècles, où il analyse comment les évêques « votaient pour définir Dieu »⁴⁰. Les tenants du conciliarisme, mouvement qui connut un succès important au cours du XV^e siècle et dont les réformateurs ne pouvaient ignorer l'existence, affirmaient eux aussi que la réunion des clercs diminuait le

³⁷ Ces expressions se retrouvent par exemple à Zurich (Z I, n° 18, p. 480 *sqq.*, Z II, n° 28, p. 717), à Berne (*Radtschlag haltender Disputation zuo Bernn...*, *op. cit.*, fol. A iiiii^{ro}) ou encore à Memmingen et Kaufbeuren (*Actes MK*, p. 36 et 45).

³⁸ L'un des exemples les plus connus reste le synode organisé à Berne en 1532. Cf. *Berner Synodus. Ordnung, wie sich die Pfarrer und Prediger in Stadt und Landschaft Bern in Lehre und Leben verhalten sollen. Mit weiterem Bericht von Christus und den Sakramenten. Beschlossen auf der Synode, ebendort versammelt am 9. Tag im Januar 1532*, éd. par Hans-Georg vom Berg, in *Der Berner Synodus von 1532. Edition und Abhandlungen zum Jubiläumsjahr 1982*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1984, t. 1, p. 16-167.

³⁹ Cf. Hubert Guicharrousse, « Le thème conciliaire dans l'argumentation des grands écrits réformateurs », in Jean-Marie Valentin (dir.), *Luther et la Réforme. Du Commentaire de l'Épître aux Romains à la Messe allemande*, Paris, Desjonquères, 2001, p. 491-510.

⁴⁰ Ramsay MacMullen, *Voter pour définir Dieu. Trois siècles de conciles (253-553)*, trad. de l'anglais par Franz Regnot, Paris, Les Belles Lettres, 2008.

risque de prendre une décision contraire à la volonté de Dieu, mais palliait aussi les éventuelles dérives d'un pontife enivré par son pouvoir⁴¹. Après le Grand Schisme, qui avait vu les papes de Rome et d'Avignon se disputer le siège de saint Pierre au XIV^e siècle, et en raison de la tendance de plus en plus marquée des pontifes à se montrer au moins aussi soucieux de défendre leurs intérêts politiques et territoriaux que d'assumer leur rôle de vicaire du Christ sur Terre, le principe d'une autorité suprême du concile, auquel même le souverain pontife serait contraint de se soumettre, avait connu un certain succès, notamment lors des conciles de Constance et de Bâle⁴².

Les réformateurs eux-mêmes n'avaient pas immédiatement été hostiles au principe d'une réforme par la voie conciliaire. En 1520, Martin Luther appelait encore de ses vœux la réunion des évêques pour initier les réformes qu'il jugeait nécessaires et, dans son *An den christlichen Adel deutscher Nation*, exhortait les princes allemands à tout faire pour obtenir la convocation du concile dans les meilleurs délais⁴³. Depuis la dispute de Leipzig, il posait cependant des limites très claires à la compétence du concile, qui devait suivre l'Écriture afin de pouvoir prétendre à la légitimité⁴⁴. Mais Rome avait alors réussi à marginaliser le conciliarisme, et le V^e concile de Latran (1512-1517) avait entériné le primat du pape sur toutes les affaires religieuses⁴⁵. Soumis au pape, le concile, réduit selon les détracteurs de la Curie au rang de chambre d'enregistrement de la volonté pontificale, ne pouvait plus prétendre au statut d'assemblée à l'écoute de la parole de Dieu dans la recherche de la vérité. « *Denn bapst, bischoff, prelaten und grossen hansen mögent kein concilium, dorin götlich geschrifft*

⁴¹ Sur le conciliarisme, cf. Francis Oakley, *The Conciliarist Tradition. Constitutionalism in the Catholic Church 1300-1870*, Oxford, University Press, 2003 ; Hermann Josef Sieben, *Die katholische Konzilsidee des lateinischen Mittelalters*, Paderborn, F. Schöningh, 1984.

⁴² Sur le concile de Constance, cf. Walter Brandmüller, *Das Konzil von Konstanz (1414-1418)*, Paderborn, F. Schöningh, 1991 et 1999, 2 vol. ; sur celui de Bâle, l'ouvrage récent de Stefan Sudmann qui conteste la tradition d'un concile rebelle entièrement hostile au pape pour lui rendre sa dimension d'assemblée avant tout attachée à une *reformatio* de l'Église : Stefan Sudmann, *Das Basler Konzil. Synodale Praxis zwischen Routine und Revolution*, Berne, P. Lang, 2005.

⁴³ Martin Luther, *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung* (1520), in WA 6, p. 404-469. Sur l'évolution des positions de Luther à propos du concile, voir Christopher Spehr, *Luther und das Konzil. Zur Entwicklung eines zentralen Themas in der Reformationszeit*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2010.

⁴⁴ Volker Leppin, « Papst, Konzil und Kirchenväter. Die Autoritätenfrage in der Leipziger Disputation », in Markus Hein et Armin Kohnle (dir.), *Die Leipziger Disputation 1519. 1. Leipziger Arbeitsgespräch zur Reformation*, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2011, p. 117-124.

⁴⁵ Olivier de La Brosse et al., *Histoire des conciles œcuméniques*, t. 10 : *Latran V et Trente*, Paris, Fayard, 2007 (1^{ère} édition, 1972).

luter und fürgehalten wird, erlyden », disait Zwingli en janvier 1523 pour justifier son refus de la solution conciliaire face à la délégation épiscopale menée par Fabri⁴⁶.

Les prises de position de Rome, dont la volonté de combattre les idées nouvelles comme toute autre manifestation schismatique au sein de l'Église ne souffrait plus aucune ambiguïté à partir de 1521 et de l'excommunication de Luther, firent très vite prendre conscience aux réformateurs que le concile risquait de se révéler un piège mortel. Au mieux, ils verraient leur effort de rénovation de l'Église brisé par une assemblée se réclamant de l'inspiration divine mais hostile à leurs idées, au pire, ils risquaient de connaître le même sort que le prédicateur et théologien tchèque Jan Hus, livré aux flammes le 6 juillet 1415 en marge du concile de Constance. D'autre part, le concile qui devait permettre de réconcilier la Chrétienté occidentale déchirée par le luthéranisme, évoqué dès 1519, fut sans cesse repoussé pour des raisons avant tout politiques : soucieuses de préserver leurs propres intérêts, les grandes puissances concernées – en premier lieu les royaumes d'Espagne et de France et le Saint-Empire, mais aussi Rome elle-même – ne parvenaient pas à se mettre d'accord sur les modalités de son organisation⁴⁷. Il fallut attendre décembre 1545 pour que s'ouvre enfin le concile de Trente, soit près de trente ans après l'affichage des 95 thèses sur les portes de l'église de Wittenberg. À cette date, il n'était plus question pour le camp protestant, désormais en voie de consolidation, de reconnaître un concile orienté vers une réforme interne de l'Église romaine destinée à mettre l'institution en ordre de bataille contre les protestants⁴⁸.

Mais les partisans d'une fidélité sans faille à Rome échouèrent, dès les premières disputes, à convaincre des magistrats et des réformateurs décidés à imposer une conférence de la nécessité de s'en remettre au concile : à Zurich, la poursuite de la dispute en dépit de la requête de Fabri montre que le magistrat refusait de se rallier à l'option conciliaire⁴⁹. À Ilanz, c'est sans succès que l'abbé Theodul Schlegel avança l'idée du

⁴⁶ Z I, n° 18, p. 497 : « *Car le pape, les évêques, les prélats et autres grandes gueules [sic] n'entendent tolérer aucun concile où la Sainte Écriture est proclamée dans sa clarté.* »

⁴⁷ Cf. Hubert Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient*, Freiburg i. Br., Herder, t. 1 : *Der Kampf um das Konzil*, 1949.

⁴⁸ D'une certaine manière, les protestants rejetaient la validité du concile de Trente justement parce qu'il ne prenait pas la forme d'une dispute, c'est-à-dire d'une assemblée déliée de l'obéissance au pape et débattant selon des règles précises, dont le *sola scriptura* : cf. Helmut Meyer, « Die deutschen Protestanten an der zweiten Tagungsperiode des Konzils von Trient 1551/52 », *Archiv für Reformationsgeschichte*, n° 56, 1965, p. 166-209.

⁴⁹ Z I, n° 18, p. 491 sq.

concile, espérant sans doute que les députés accepteraient de s'en remettre à cette instance plutôt que de s'engager dans la voie de la dispute⁵⁰. À Berne, l'exhortation de Charles Quint à ne rien entreprendre dans une affaire qui relevait exclusivement du concile, reçue le 6 janvier 1528, n'entama en aucune façon la détermination du magistrat à procéder à la dispute⁵¹.

Pour comprendre le rôle que joua l'idéal conciliaire dans les conférences de religion, il faut revenir sur ce moment décisif où Zwingli précisa les positions des réformateurs à propos des conciles dans sa réponse au vicaire général Johann Fabri le 29 janvier 1523⁵². Comme nombre de prélats et d'autorités civiques hostiles aux thèses réformatrices, le vicaire de Constance affirmait que seul un concile avait l'autorité nécessaire pour trancher sur les questions soulevées par le réformateur, car elles touchaient toute la Chrétienté. Non sans habileté, il voulut justifier la tradition conciliaire en la faisant remonter à l'assemblée des apôtres tenue à Jérusalem pour trancher le problème de la circoncision, relatée au chapitre 15 des Actes des Apôtres :

« *Denn mins bedunckens weren semlich sachen under einer gantzen christlichen versamlung aller nation oder vor eim concilio der bischoffen unnd andrer gelerten, so man findt uff den hohen schuolen, glych wie ouch vor zyten by den heyiligen apostlen zuo Hierusalem bschach, ußzerichten, wie wir dann lesen actorum 15. [Ac 15:1-35]* »⁵³.

Mais Zwingli ne répondit pas directement à cet exemple de premier concile – c'est bien ainsi que Fabri interprétait l'épisode de Jérusalem – alors qu'il ne pouvait ignorer que l'exemple était bien tiré des Écritures. Il esquiva la question en disant que le problème n'était pas de savoir depuis combien de temps s'était maintenue telle tradition ou telle coutume, mais de déterminer ce qui, de tout temps, avait été vrai et devait donc être tenu pour tel⁵⁴. Pour réfuter les arguments de Fabri destinés à délégitimer la dispute, Zwingli déplaça le débat sur la manière dont la dispute faisait assemblée, et

⁵⁰ *Actes Ilanz*, fol. B ii^{ro}.

⁵¹ *Aktensammlung Bern*, n° 1428, p. 558-560.

⁵² Sur les positions de Zwingli au sujet des conciles, cf. Fritz Schmidt-Clausing, « Zwinglis Stellung zum Konzil », *Zwingliana*, n° 11, vol. 8, 1962, p. 479-498, notamment p. 493 sq.

⁵³ Z I, n° 18, p. 491 : « Car mon sentiment est que de telles choses devraient être débattues par une assemblée chrétienne de toutes les nations, ou par un concile d'évêques et de savants choisis des hautes écoles. Il faut donc procéder comme autrefois les saints apôtres à Jérusalem, ainsi qu'il est dit dans le 15^e chapitre des Actes des Apôtres. »

⁵⁴ Z I, n° 18, p. 491 sq.

plus précisément en affirmant que par sa nature d'*assemblée chrétienne*, la réunion des clercs qu'était la dispute était compétente pour se prononcer sur la *causa fidei* :

« *Daß er aber fürgibt, sölich sachen sölten ußgericht werden vor einer gantzen christlichen versamlung aller nation oder vor einem concilio der bischoffen etc., red ich darzuo also, das hie in diser stuben on zweyfel ist ein christliche versamlung. Denn ich hoff, es syg hie under uns der meerteil, die uß götlichem willen und lieb die warheit begeren ze hören, ze fürdern und zuo wissen, welches der allmechtig got uns nit wirt abschlahen, wo wir das, im zuo eren, mit rechtem glouben und hertzen sind begeren.* »⁵⁵

Zwingli instituait donc la dispute comme assemblée à laquelle Dieu insufflerait la connaissance, et qui pouvait ainsi revendiquer la même capacité à décider de la foi que le concile. Lors de la deuxième dispute de Zurich, il alla jusqu'à dire : « *Ich halt gar nüt uff die concilia* »⁵⁶, soulignant le peu de cas qu'il faisait désormais de lieux de décision désormais jugés au mieux inefficaces, au pire illégitimes. Il répondait donc aussi de manière indirecte à l'argument du « concile » de Jérusalem avancé par Fabri : que celui-ci ait ou non eu lieu, qu'il fut ou non à mettre sur pied d'égalité avec les conciles œcuméniques n'avait au fond aucune importance, puisque le principe du concile avait été perverti par la Papauté et que la dispute elle-même remplissait toutes les conditions nécessaires pour devenir le lieu d'où émergerait la vérité.

Probablement au fait des conclusions de Latran V, Zwingli savait qu'un concile organisé sous l'autorité du Pape avait très peu de chances de déboucher sur l'adoption des préceptes que lui et ses partisans défendaient. Pour le réformateur et ses partisans, le concile ne serait légitime qu'une fois son fonctionnement réorganisé sur le principe de la seule autorité des Écritures, mesure de toute décision ecclésiologique. Mais comme Rome ne voulait en aucun cas se rallier au *sola scriptura* et abandonner le monopole de la définition de la vérité, il fallait commencer le travail de refondation au niveau local en inventant une nouvelle forme de concile, qui prit le visage d'une assemblée locale de clercs ayant vocation à refonder la communauté chrétienne.

⁵⁵ Z I, n° 18, p. 495 : « Et lorsqu'il [Fabri] affirme que de telles affaires doivent être discutées devant une assemblée chrétienne de toutes les nations ou devant un concile des évêques, etc., je dis pour ma part que dans cette salle s'est réunie, sans aucun doute possible, une assemblée chrétienne. Car j'espère que parmi nous l'amour et la volonté de Dieu poussent la majorité à désirer entendre, connaître et propager la vérité, et je sais que Dieu le Tout-Puissant ne nous refusera pas la vérité, puisque, pour sa seule gloire, nous désirons la connaître d'une foi et d'un cœur sincère. »

⁵⁶ Z II, n° 28, p. 765 : « Je n'accorde aucun crédit aux conciles. »

La dispute était donc appelée à remplacer les institutions traditionnelles de prise de décision, dégradées et délégitimées par leur soumission à l'absolutisme papal et, de ce fait, sourdes à la parole de Dieu et aveugles à la Vérité. Conscient des contestations que ne manquerait pas de soulever une telle lecture du rôle des conciles, les réformateurs fondaient leur transformation de la dispute en assemblée dotée des mêmes compétences véridictoires que le concile sur plusieurs passages du Nouveau Testament soulignant la présence du Christ parmi les hommes qui se rassemblent en son nom. Face au vicaire Fabri, Zwingli ne manqua ainsi pas de citer le fameux « Là où deux ou trois sont assemblés en mon nom, je suis là au milieu d'eux » attribué à Jésus Christ dans l'évangile de Matthieu (Mt 18:20) :

*« Denn ich hoff, es syg hie under uns der meerteil, die uß götlichem willen und lieb die warheit begeren ze hören, ze fürdern und zuo wissen, welches der allmechtig got uns nit wirt abschlahen, wo wir das, im zuo eren, mit rechtem glouben und hertzen sind begeren. Denn der her spricht: Wo zwen oder dry in minem namen versamlet sind, bin ich mitten under inen. »*⁵⁷

Les réformateurs firent leur cette définition de l'assemblée chrétienne, dont l'existence ne procédait plus que de la réunion d'individus se réclamant du Christ. Elle se retrouve dans toutes les disputes ultérieures : pour ne donner qu'un exemple, à Berne, la nature conciliaire de la dispute fit l'objet d'un long débat entre Konrad Treger et Martin Bucer le 10 janvier, où le réformateur strasbourgeois théorisa la dispute comme l'incarnation sur terre d'une « communauté divine »⁵⁸.

Cette lecture de la dispute comme assemblée procédait bien sûr de la conception réformée de l'Église. Celle-ci, affirmaient les partisans de la Réforme, ne pouvait être que cette assemblée des chrétiens décrite dans les Évangiles, communauté invisible de fidèles réunis par le Christ et sans qu'aucune institution terrestre ne fût nécessaire pour qu'elle puisse perdurer. Maîtrisant le grec, Zwingli et nombre de ses partisans n'étaient pas sans savoir que le terme même « église », en latin *ecclesia*, venait du grec *ἐκκλησία*, c'est-à-dire « assemblée ». Zwingli fit d'ailleurs explicitement le lien entre assemblée,

⁵⁷ Z I, n° 18, p. 495.

⁵⁸ *Actes Berne*, fol. XLI^{vo} sq. : « Car j'espère que parmi l'amour et la volonté de Dieu poussent la majorité d'entre nous à désirer entendre, connaître et propager la vérité, et je sais que Dieu le Tout-Puissant ne nous refusera pas la vérité, puisque, pour sa seule gloire, nous désirons la connaître d'une foi et d'un cœur sincère. Or, le Seigneur dit : là où deux ou trois se réunissent en mon nom, je suis parmi eux. »

ecclesia et *gemeinde* dans l'*Auslegung* des 67 thèses initialement prévues pour la dispute de janvier 1523 et publiée en juillet de la même année :

« *Es ist von alten zyten har gestritten worden, was und welches die kilch sye, bis uff unser ietziige zyt. Und ist der stryt aller, als ze besorgen ist, kummen uß begirde des gwalts, das sich etlich haben wellen dargeben, sy syind die kilch, damit alle ding uß irer hand verwalten wurde. So ich nun mich davon ze reden undernimm, weiß ich wol, das ich's darheben muoß denen, die darvon redend uß menschlichem tant, das aber mich gar wenig bekümmern muoß; dann ich nit min, sunder gottes wort, nit menschenleer, sunder die meinung des geysts gottes davon herfürbringen wil. Find also, das vil im alten testament das, so wir die kilchen nennen, kahal [כֹּהֵל] oder makhal hebraisch, griechisch ecclesia, latinsisch concio genent würt. Und heißt aber den Tütschen kirck oder kilch nun das huß, darinnen man pfligt das gotswort der versamlung ze verkünden, touffen, spysen, etc., welches tütsch dheimem vorgezelten wort dient; dann kahal, ecclesia, concio heißt nit ein tempel, sunder ein versamlung, gemeinsame oder gemeind des volks.* »⁵⁹

Lorsque le Nouveau Testament évoquait l'Église, ce ne pouvait être que dans cette signification, ni les Évangiles, ni les Actes ne faisant mention de l'Église dans sa forme institutionnelle telle que la concevait Rome. Par conséquent, l'institution ecclésiastique devenait une usurpation humaine se réclamant de qualités et d'une autorité qu'aucun homme et aucune instance terrestre n'était en droit, ni même en mesure, de revendiquer pour soi. Le clergé catholique, qui n'existait que par l'institution ecclésiastique que les clercs faisaient exister à leur tour, perdait donc toute capacité à exécuter des actes salvifiques, et la disparition de la hiérarchie cléricale privait la papauté de toute raison d'être. La réfutation de la succession apostolique dans son interprétation romaine fut d'ailleurs, on l'a vu, au cœur de la dispute d'Ilanz, où l'essentiel de l'affrontement entre Johannes Comander et Theodul Schlegel porta sur la lecture du verset « Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon église »⁶⁰.

⁵⁹ Z II, n° 20, p. 56-61 : « Depuis fort longtemps la question de savoir ce qu'était l'église a été discutée, et ceci jusqu'à nos jours. Et cette querelle, c'est regrettable, vient du désir de pouvoir, et que d'aucuns ont voulu dire qu'ils étaient l'église, afin que toute chose soit sous leur coupe. Et alors que j'entreprends de parler de cela, je sais bien qu'il me faut contredire ceux qui s'appuient sur de pauvres idées humaines. Et cela ne doit pas m'inquiéter, car ce n'est ni ma parole, mais celle de Dieu, ni l'enseignement des hommes, mais le conseil de l'Esprit saint, que je veux exprimer ici. Je découvre donc que ce que nous appelons église est fréquemment nommé dans l'Ancien Testament *kahal* ou *makhal* en hébreu, *ecclesia* en grec ou *concio* en latin. Or, pour les allemands, le terme église [= *kilch/kirk*] signifie la maison dans laquelle il est d'usage de transmettre la parole de Dieu à l'assemblée, mais aussi de baptiser, de manger et tant d'autres choses. En allemand, le mot église ne recouvre donc aucune des significations que je viens d'énumérer, car *kahal*, *ecclesia* ou *concio* ne renvoient pas au temple, mais à la réunion ou à l'assemblée du peuple. »

⁶⁰ Cf. *supra*, VI.3, p. 360.

En tant qu'assemblée, la dispute donnait corps, le temps de quelques jours, à l'Église-*ecclesia* invisible du Christ et la faisait exister sur Terre. Citant Paul dans la Première Épître aux Corinthiens, Zwingli pouvait ainsi justifier par la Bible la réunion d'une assemblée destinée à se prononcer sur des questions de foi. L'assemblée n'était partielle ou locale que dans sa dimension matérielle : grâce à la réunion des clercs sous le regard de Dieu, elle était bien dépositaire de l'Église universelle du Christ⁶¹. Selon le réformateur zurichois, c'était donc son caractère d'assemblée chrétienne à part entière, et donc d'*ecclesia* véritable, qui donnait valeur de concile à la dispute, et assurait la validité des décisions qui y seraient arrêtées au sujet de la foi.

L'assemblée des clercs revendiquait donc la compétence de statuer sur le dogme et de remplacer l'Église dans son ministère véridictoire. Confrontés à une institution qui, selon eux, avait confisqué à son profit le concile et en avait fait un outil au service des politiques papales, les réformateurs pensaient réaliser dans la dispute l'assemblée chrétienne idéale décrite dans les Évangiles. Certes, ils s'inspiraient, bien d'une certaine façon, de l'idéal conciliaire, et notamment de cette certitude que le recours à l'assemblée, de par le nombre des clercs présents, leur volonté et leur intelligence collective, permettrait de prévenir les dangers inhérents aux décisions prises par un seul homme. Mais l'assemblée qu'ils appelaient de leurs vœux ne devait plus être soumise au pape, car la Curie s'était détournée de la parole de Dieu. La dispute apportait la solution, puisqu'elle libérait l'accès à cette parole : en son sein, les clercs ne pourraient se tromper s'ils s'en remettaient à l'inspiration divine. Cette transformation de la dispute, potentiel lieu de discorde, en assemblée chrétienne recevant l'inspiration dans une nouvelle Pentecôte, joua un rôle non négligeable dans l'élévation au rang de nouvelle orthodoxie des positions jusque-là marginalisées ou condamnées comme hérétiques, et permit aux réformateurs de renverser les fronts en retournant les accusations d'hétérodoxie contre leurs contradicteurs.

3. L'*ethos* de la décision collective

La notion d'assemblée chrétienne incarnant l'*ecclesia* invisible fut donc au cœur des disputes, conférant à celles-ci cette qualité qui faisait d'un corps bien plus que la

⁶¹ 1 Co 1:2 ; cf. aussi Robert C. Walton, « The Institutionalization of the Reformation at Zurich », *Zwingliana*, n° 13, vol. 8, 1972, p. 497-515, sur ce moment essentiel p. 499.

somme des individus qui le composaient. Empruntant aux modèles du concile et du synode, la dispute postulait que la vérité serait plus facilement et plus sûrement découverte par l'assemblée vouée à Dieu plutôt que par un seul homme, fût-il le Pape. Mais la descente de l'Esprit saint sur l'assemblée avait un autre avantage : elle restaurait l'unité en transformant le choix d'une majorité en faveur de la nouvelle foi en décision commune, partagée par tous – et rendait d'autant plus facile l'exclusion d'une éventuelle minorité refusant de se rallier au choix de l'assemblée, puisque cette minorité ne rejetait alors plus seulement le choix de ses pairs, mais rien moins que l'injonction divine. La dispute s'inscrivait là dans une tradition de la décision collective, dont l'importance dans le fonctionnement des institutions de la fin du Moyen Âge et du début de l'époque moderne ne doit pas être sous-estimée. Votes dans les conciles, élections des abbés et des souverains pontifes, élections des magistrats des cités et consultations dans les communes, ou encore nominations aux charges dans les universités : autant de procédures pour lesquelles s'était imposée la conviction que la bonne décision procéderait de la consultation d'un collectif aux contours précisément définis et dont les membres, de par leur statut et leurs privilèges, avaient « voix au chapitre », pour reprendre une expression héritée de la pratique monastique.

L'hypothèse que je voudrais explorer ici postule que l'une des conditions de possibilité des conférences de religion résidait dans leur conformité avec une forme de culture politique particulièrement développée dans les cantons helvétiques. Si la dispute y naquit et connut ses principales manifestations, c'est justement parce que les acteurs laïcs défendaient des idéaux politiques compatibles avec les présupposés de la dispute telle qu'ils furent esquissés à Zurich en 1523. Autrement dit, la dispute religieuse, assemblée où les professionnels de la foi déterminaient collectivement ce qu'était la Vérité, faisait écho aux *Landsgemeinden* et autres conseils de ville dans lesquels ceux qui avaient droit de cité décidaient collectivement de la politique de leur ville ou de leur pays.

Comment ne pas remarquer, en effet, que près d'un tiers des conférences religieuses des années 1520 eurent lieu dans des cantons helvétiques ou dans les pays alliés de la Confédération, et que les disputes les plus marquantes furent organisées par un ou plusieurs cantons helvétiques ? Des 35 conférences ou projets de disputes identifiés par Bernd Moeller pour les années 1523-1536, dix naquirent dans l'aire d'influence du Corps helvétique : Zurich (deux conférences), Appenzell, Ilanz, Baden, Berne,

Frauenfeld, Soleure, Genève, Lausanne⁶². Les autres disputes se répartissent quant à elles sur tout le territoire du Saint-Empire, avec cependant une forte concentration dans le Sud de l'Allemagne, où eurent lieu les disputes de Memmingen, Strasbourg, Kaufbeuren ou Nuremberg, dans des régions proches de l'Ancienne Confédération et touchées par les conceptions helvétiques de la *res publica*⁶³. Les conférences les plus significatives, comme celle de Zurich qui posa les fondements de la dispute moderne, celle de Baden, dont l'écho fut comparable à la dispute de Leipzig et mobilisa l'ensemble de la Confédération, ou encore celle de Berne, qui marqua un pas important dans la consolidation du zwinglianisme, eurent toutes lieu dans l'aire helvétique.

Les principaux développements des techniques propres à cet espace inédit de production de la vérité eurent donc lieu dans les cantons suisses. Ils furent portés par les réformateurs helvétiques, en premier lieu Zwingli, qui, on l'a vu, jouait ici un rôle essentiel grâce aux conseils qu'il prodiguait à ses pairs et à sa participation directe ou indirecte à plusieurs projets de dispute. Les réseaux de relations entre les réformateurs actifs dans les terres confédérées, assurant la circulation des propositions théologiques et ecclésiologiques, facilitèrent sans doute aussi la multiplication des disputes comme outil de propagation de la Réforme dans les cités sensibles aux préceptes de la nouvelle foi. C'est ce que relevait déjà Bernd Moeller, qui parle d'un « modèle zwinglien » se diffusant depuis le centre zurichois⁶⁴. Enfin, les liens et alliances tissés entre les cités au sein desquelles ces clercs étaient actifs favorisèrent les échanges, puisque des initiatives en faveur de la Réforme portées par des magistrats soucieux de soutenir un État allié dans sa politique religieuse réformatrice se greffaient aux relations de soutien entre théologiens. C'est ainsi que naquirent, par exemple, les alliances séparées entre cantons réformés dans la Confédération : le *Christliches Burgrecht* réunit ainsi Constance, Zurich et Berne en 1527-1528, auxquelles se rallièrent Saint-Gall, Bienne, Mulhouse, Bâle et Schaffhouse en 1529 ; cette « combourgeoisie chrétienne » était destinée à garantir la protection des terres réformées face aux cantons catholiques⁶⁵.

⁶² Cf. Bernd Moeller, *Zwinglis Disputationen. Studien zur Kirchengründung in den Städten der frühen Reformation*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2011, p. 13-53, 70-75, 100-104, 104-113, 119-129, 138-140, 145-147, 168-172 et 172-176.

⁶³ Cf. sur cet impact Thomas A. Brady Jr., *Turning Swiss. Cities and Empire (1450-1550)*, Cambridge, University Press, 1985.

⁶⁴ Bernd Moeller, *Zwinglis Disputationen...*, op. cit., p. 55 sqq.

⁶⁵ Bruce Gordon, *The Swiss Reformation*, Manchester, University Press, 2002, p. 114 sq. ; Gottfried W. Locher, *Die zwinglische Reformation im Rahmen der europäischen Kirchengeschichte*, Göttingen,

La thèse du modèle zwinglien telle que la défend Moeller mérite cependant que l'on y apporte certaines nuances. La proximité géographique facilitant la constitution de réseaux et la circulation des idées et des pratiques a certes joué un rôle, notamment du fait que, de par ses études à Bâle, Zwingli connaissait personnellement plusieurs des clercs qui allaient s'investir dans la réformation de leur cité et de leur paroisse. Moeller ne prend cependant pas complètement en compte le rôle que joua l'adéquation entre la philosophie politique zwinglienne et l'*ethos* politique des cités qui accueillirent les disputes. À trop insister sur le rôle certes éminent d'Ulrich Zwingli dans la Réforme helvétique en général et la gestation des disputes en particulier, il néglige, comme la plupart des historiens de la dispute, l'ancrage des conférences religieuses des années 1520 dans une tradition théorique et pratique de la décision collective, et s'interdit ainsi de comprendre l'une des principales raisons de l'émergence et du succès de la dispute religieuse moderne dans les territoires membres ou alliés de l'Ancienne Confédération.

Les XIII cantons de la Confédération helvétique et les pays alliés qu'étaient les Grisons, le Valais ou encore Genève, avaient pour point commun le fonctionnement collégial de leurs institutions politiques, fondées sur des collectifs plus ou moins étendus de « citoyens ». Les institutions restaient marquées par le principe voulant que chacun bénéficiait de droits et de privilèges liés à son appartenance à une communauté jurée⁶⁶. Dans les cités telles que Berne ou Zurich, l'oligarchie au pouvoir se pensait comme la représentation de l'ensemble de la communauté et comme protectrice de ses intérêts ; elle fondait sa légitimité sur son élection par ses pairs et la gestion collective des affaires au sein d'assemblées souveraines. Dans les cantons dits ruraux, cette souveraineté collective s'incarnait dans les *Landsgemeinden*, où tout homme de plus de 14 ans possédant les droits civiques et en mesure de porter les armes pouvait se prononcer sur les affaires publiques.

Or, tout se passe comme si la dispute, dans sa dimension d'assemblée chrétienne, avait pu devenir le pendant des assemblées au sein desquelles se prenaient les décisions politiques. Les deux espaces présentent en effet des similitudes troublantes, trahissant l'étroite imbrication de pratiques décisionnelles qui n'étaient finalement pas si différentes que l'on traite des affaires religieuses ou temporelles. La mise en scène

Vandenhoeck & Ruprecht, 1979, p. 344-363. À cette alliance répondit la *Christliche Vereinigung* des cantons catholiques, qui s'allièrent alors avec Ferdinand de Habsbourg : Oskar Vasella, *Österreich und die Bündnispolitik der katholischen Orte 1527-1529*, Fribourg, Universitätsbuchhandlung, 1951.

⁶⁶ Cf. *supra*, III.2, p. 140 et 152.

des élections municipales comme une opération sacrée, ou du moins étroitement tributaire de son inscription dans les pratiques visant à assurer à la communauté civique la bienveillance divine, n'est ainsi pas sans rappeler l'inscription de la dispute religieuse dans une relation d'inspiration des hommes par l'Esprit saint⁶⁷. Dans les deux cas, les enjeux étaient si importants que les hommes ne pouvaient prétendre parvenir à eux seuls au juste choix. Élire les conseillers ou décider selon quelles formes vivre la foi en société étaient autant de décisions où se jouait le sort de la communauté, si graves que les humains devaient se laisser guider par une instance supérieure. Dans l'élection des conseils, la recharge sacrale lors de l'élection visait autant à souder la communauté autour de ses dirigeants dans la cérémonie du serment réciproque qu'à permettre aux acteurs d'identifier les meilleurs candidats ; lors de la dispute, la réunion de l'assemblée chrétienne devait permettre le renouvellement du contrat entre Dieu et les hommes autour de la vérité. Conseil de ville ou assemblée chrétienne devenaient ainsi bien plus que le résultat de l'addition d'un certain nombre d'individus aux motifs incertains, réunis par le hasard de leur naissance et l'heure de la convocation, mais des êtres collectifs dont l'existence en tant qu'unité dépassait la somme des individus qui les constituaient.

Zwingli et les autres réformateurs helvétiques étaient-ils conscients de cette proximité entre les disputes qu'ils appelaient de leurs vœux et l'*ethos* politique des cités où ils prêchaient ? Sans doute faut-il ici imaginer un processus semblable à celui qui permit aux réformateurs d'inventer les dispositifs rhétoriques de la dispute en mettant à profit des savoir-faire empruntés à leur formation universitaire et à leur parcours d'humanistes. On a vu dans le chapitre III comment la philosophie politique zwinglienne correspondait aux structures et aux idéaux politiques des cités helvétiques⁶⁸. Le zwinglianisme fut en effet dès l'origine profondément marqué par l'*ethos* helvétique du bon gouvernement, qui combinait autonomie politique, souveraineté ancrée dans les collectifs et incarnation de la communauté spirituelle par le corps civique. Pour Zwingli, que ce soit dans son Toggenburg natal, à Glaris où à Zurich, le bon gouvernement fut toujours celui des assemblées élues, qui rejetaient toute autorité s'incarnant dans une

⁶⁷ Cf. Olivier Christin, *Vox populi...*, op. cit., p. 65-80 ; voir aussi Dietrich W. Poeck, *Rituale der Ratswahl...*, op. cit.

⁶⁸ Cf. *supra*, II.3, p. 125 sqq.

seule personne selon un principe dynastique – ce qui explique peut-être aussi son hostilité envers la Papauté⁶⁹.

Il n'est donc guère surprenant, au fond, que les réformateurs helvétiques, hommes des cités pour la plupart, eussent inventé un espace de recherche de la vérité fondé, comme les institutions civiques qu'ils connaissaient et au sein desquels ils avaient des relations, sur le principe de l'assemblée souveraine dont les membres décidaient ensemble de la politique de leur cité et, pour protéger leurs libertés et défendre l'intérêt de la cité, faisaient primer la sagesse du nombre sur l'arbitraire d'un seul. Alors que la dispute devenait l'assemblée chrétienne qui donnait corps à l'Église de Dieu sur Terre, le coup de maître d'Ulrich Zwingli fut sans aucun doute d'associer à cette instance cléricale des magistrats que leur *ethos* amenait naturellement à juger que toute décision concernant la communauté n'était légitime que si elle se prenait de façon collective. Réformateurs comme magistrats se retrouvaient dans la conviction que le nombre permettrait de pallier le risque d'erreur inhérent à la prise de décision par un seul homme, et dans la certitude que la prise de décision collective seule garantissait une décision en accord avec la volonté de Dieu.

Que le vote joue un rôle parfois central dans les disputes religieuses des années 1520 n'était donc très certainement pas dû au hasard. Faire voter le conseil ou la commune sur les affaires de religion est une pratique maintes fois attestée pour le premier tiers du XVI^e siècle pour le Corps helvétique. En 1526, Berne consulta ainsi les *Ämter* au sujet de la religion et, au vu de résultats qui démontraient encore un fort attachement des possessions bernoises à la « croyance des ancêtres », le conseil, encore hostile à la nouveauté, fut conforté dans sa volonté de rester fidèle à l'ancienne foi⁷⁰. À Zurich, l'abolition de la messe fut adoptée à une courte majorité des voix le 10 avril 1525 au cours d'une séance nocturne du grand conseil, la veille du Jeudi saint⁷¹. En novembre 1530, une majorité de 18 voix en faveur de la nouvelle foi fit basculer la ville de Neuchâtel dans le camp réformé⁷². S'appuyant elles aussi, mais sans forcément y faire explicitement référence, sur le principe QOT (*Quod omnes tangit*), nombre de com-

⁶⁹ Ulrich Gäbler, *Huldrych Zwingli. Leben und Werk*, Zurich, TVZ, 2004 (1^{ère} édition, 1983) p. 33-35, 102-112.

⁷⁰ *Aktensammlung Bern*, n° 882 et n° 891.

⁷¹ Peter H. Huber, *Annahme und Durchführung der Reformation auf der Zürcher Landschaft in den Jahren 1519 bis 1530*, Zurich, Juris-Verlag, 1972, p. 110.

⁷² Cf. Louis-Édouard Roulet, « Le jour le plus long de la Réforme neuchâteloise. 4 novembre 1530 », *Musée neuchâtelois*, 1973, p. 186-199.

munes convoquèrent leurs habitants dans les années suivantes afin qu'ils votent en conscience pour choisir leur foi, comme à Walenstadt en novembre 1530, où l'on « convoqua la commune en se rendant de maison en maison » pour que les habitants se prononcent sur la religion⁷³.

L'histoire du recours au vote en matière de décisions religieuses dans les conseils municipaux reste à faire ; dans le cadre de cette étude, je n'ai pas été en mesure de mener les recherches que demanderait un tableau précis de ces pratiques. Il est toutefois raisonnable de supposer que les conseils votèrent non seulement la tenue de la dispute, mais se prononcèrent également à l'issue de celle-ci sur les conséquences à tirer des résultats de la conférence. Toute décision impliquant l'ensemble de la communauté devait, en effet, faire l'objet d'un vote : politique extérieure et intérieure, déclarations de guerre ou levée fiscale étaient soumis au vote des conseils, qui prenaient leur décision à l'unanimité ou selon le principe majoritaire. Une décision touchant au choix de religion de la communauté et mettant potentiellement en jeu son salut dans l'au-delà pouvait difficilement faire exception. À Berne, le vote du conseil sur la tenue de la dispute se déroula probablement au cours du mois d'octobre, voire au tout début de novembre⁷⁴ : en effet, avant le 4 octobre, l'organisation de la dispute faisait encore débat⁷⁵, alors qu'à partir du 8 novembre, les manaux du conseil y renvoient comme à un événement acté au cours duquel pourront être traitées les nombreuses affaires concernant les clercs et la foi dont il avait à se charger. On lit ainsi en date du 8 novembre : « Indiquer à ceux de Gsteig au sujet de leur prêtre qui s'est marié que cela est remis à la dispute »⁷⁶ ; une entrée du 12 porte la mention suivante : « L'affaire du curé de Wimmis est reportée à la dispute »⁷⁷. Il s'avère difficile d'être plus précis : le ms. A II 95 des Archives de l'État de Berne, qui renferme les minutes des réunions du conseil pour cette période, ne mentionne pas la tenue d'un vote sur la dispute et ne contient pas de liste des votants ; cela

⁷³ EA IV 1b, n° 440, p. 858.

⁷⁴ *Aktensammlung Bern*, n° 1339, p. 506.

⁷⁵ Leonhard von Muralt, « Stadtgemeinde und Reformation der Schweiz », *Zeitschrift für Schweizerische Geschichte*, n° 10, vol. 3, 1930, p. 370.

⁷⁶ « Uff den von Gsteig anbringen irs lütpriesters halb, das er gewybet, ist angestellt biss uff die disputatz », *Aktensammlung Bern*, n° 1364, p. 516.

⁷⁷ « Ist des kilchherrn von Wimmis sach uff die disputatz angestellt », *Aktensammlung Bern*, n° 1365, p. 516.

n'a rien d'étonnant, les registres ne conservant normalement que les résultats d'une délibération et non les détails de la procédure⁷⁸.

La nécessité pour les réformateurs de s'assurer le soutien de la majorité au sein des gouvernements pour obtenir l'organisation d'une dispute est indirectement démontrée par le cas d'Appenzell⁷⁹. Le projet de conférence initié par la cité d'Appenzell en 1524 fut la première tentative d'utiliser la dispute pour trancher la question religieuse dans un territoire composé de plusieurs communes et où la souveraineté était incarnée par la *Landsgemeinde*⁸⁰. Le 26 avril 1524, l'assemblée souveraine du canton avait autorisé la prédication fondée sur les seuls Évangiles et la situation pouvait sembler favorable aux réformés⁸¹. Le 30 juin, le *Landamman* du canton et le *Rat* d'Appenzell envoyaient un projet de dispute à Zurich pour consultation et invitaient Zwingli, Vadian et Leo Jud à venir disputer sur sept articles⁸². Toutefois, la conférence échoua avant même d'avoir véritablement commencé : 300 participants, dont Leo Jud et Sebastian Hofmeister, s'étaient réunis dans la *Ratsstube* de la ville d'Appenzell le 7 juillet, mais l'assemblée fut dissoute avant même que les discussions ne débutent⁸³. Une nouvelle réunion fut évoquée pour le 26 décembre de la même année, mais cette deuxième tentative se solda elle aussi par un échec⁸⁴. Il ne devait pas y avoir de réforme par la dispute en Appenzell.

L'intervention énergique de l'évêque de Constance et le refus de disputer des chefs de file catholiques Theobald Huter, curé d'Appenzell, et Joseph Forrer, de

⁷⁸ Archives de l'État de Berne, ms. A II 95 (= *Ratsmanuale der Stadt Bern*, n° 215), p. 85-120. Le problème est le même pour Zurich, où les votes des conseils au sujet de la Réforme n'ont pas été conservés : Ulrich Gähler, *Huldrych Zwingli...*, op. cit., p. 85.

⁷⁹ Voir aussi, sur les tentatives avortées de réformation, André Zünd, *Gescheiterte Stadt- und Landreformationen des 16. und 17. Jahrhunderts in der Schweiz*, Basel, Schwabe, 1999. Sur la Réforme en Appenzell, cf. Franz Stark, « Die Reformation », in Rainald Fischer, Walter Schläpfer et Franz Stark, *Appenzeller Geschichte*, t. 1 : *Das ungeteilte Land*, Appenzell, Kantonskanzlei, 1964, p. 303-399.

⁸⁰ Thomas Fuchs, *Konfession und Gespräch. Typologie und Funktion der Religionsgespräche in der Reformationszeit*, Cologne, Böhlau, 1995, p. 306. Sur la dispute d'Appenzell, cf. Bernd Moeller, *Zwinglis Disputationen...*, op. cit., p. 70-75. Il n'existe pas de procès-verbal et les seules sources narratives sont des chroniques peu précises sur le déroulement exact des événements : *Pfarrer Walter Klarer's Geschichte der Reformation im Appenzellerland* (1565), éd. par N.N. Heim, *Appenzellische Jahrbücher*, n° 8, vol. 1, 1873, p. 96 sq. ; Johannes Salat, *Reformationschronik 1517-1534*, éd. par Ruth Jörg, Berne, Allgemeine Geschichtsforschende Gesellschaft der Schweiz, 1986, p. 234-238.

⁸¹ Bernd Moeller, *Zwinglis Disputationen...*, op. cit., p. 71.

⁸² EA IV 1a, n° 188, p. 447 ; Franz Stark, *Die Glaubensspaltung im Lande Appenzell bis zur Badener Disputation 1526*, Appenzell, Genossenschaftsdruckerei, p. 63 sq.

⁸³ Bernd Moeller, *Zwinglis Disputationen...* op. cit., p. 73 sq.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 75.

Herisau, jouèrent sans doute leur rôle dans la dissolution prématurée de l'assemblée de juillet 1524⁸⁵. Mais ce ne furent peut-être pas les principales raisons de l'échec des réformés dans le plus jeune canton suisse. Lorsqu'ils étaient déterminés à imposer une conférence religieuse, les magistrats n'avaient aucun scrupule à passer outre les protestations catholiques, comme l'ont montré plusieurs exemples développés dans ces pages. En fait, il semble que le *Landamman* et le conseil d'Appenzell aient mal évalué l'appétence pour la nouvelle foi dans le canton. Or, la décision d'adopter ou non la Réforme aurait en dernière instance dépendu de la *Landsgemeinde* et non d'un conseil restreint, ce qui a amené Franz Starck à supposer que la dispute fut annulée *in extremis* parce que ses initiateurs, certes confiants en leurs chances au sein de la dispute, s'étaient rendu compte que, selon toute probabilité, ils ne parviendraient pas à obtenir de la *Landsgemeinde* une majorité en faveur de la Réforme⁸⁶. Or, voir l'assemblée réunie au sein de la dispute se prononcer en faveur de la nouvelle foi et la *Landsgemeinde* en rejeter les préceptes aurait eu un effet désastreux : en effet, comment expliquer que deux assemblées, se réclamant toutes deux des principes permettant le dépassement des divisions grâce à la prise de décision commune sous le regard de Dieu, parviennent à des conclusions diamétralement opposées sur la manière d'assurer le salut de la communauté ?

Alors que les disputes semblent si proches, comme lieux de la décision collective, des pratiques politiques en vigueur dans les cités helvétiques, leur relative rareté dans les cantons dits « à *Landsgemeinde* » peut sembler paradoxale à première vue. La dispute ne devait-elle pas apparaître comme la meilleure façon de procéder au choix de religion dans ces territoires très attachés au principe de la gestion collective des affaires communes ? Pourtant, l'échec des projets de conférences religieuses en Appenzell fit que seules les Grisons, État allié de la Confédération dont les constitutions communales étaient similaires à celles des cantons suisses à *Landsgemeinde*, eurent recours à la dispute pour tenter d'apporter des solutions au défi de la fracture religieuse. La dispute

⁸⁵ *Lettre de l'évêque de Constance au Landamman et conseil d'Appenzell*, éd. par E. Hahn, « Zur Appenzeller Reformationsgeschichte », *Zwingliana*, n° 1, vol. 14, 1903, p. 375-377; sur le refus de Huter et Forrer, cf. Johannes Salat, *Reformationschronik...*, *op. cit.*, p. 236 sq.

⁸⁶ Cf. Franz Stark, *Die Glaubensspaltung...*, *op. cit.*, 1955, p. 65 sq. Sans aller jusque-là, Bernd Moeller donne lui aussi la clé de l'échec lorsqu'il souligne que la dispute fut envisagée parce que conseils et *Landsgemeinde* ne parvenaient pas à s'accorder sur une décision commune au sujet de la foi : Bernd Moeller, *Zwinglis Disputationen...*, *op. cit.*, p. 71. Sans doute les organisateurs finirent-ils par comprendre que la dispute ne permettrait pas de contourner l'obstacle.

d'Ilanz de 1526 a déjà été longuement évoquée dans ces pages, et il suffit donc de rappeler ici qu'elle ne servit pas à proprement parler à choisir la religion des Trois Liges, mais en ouvrit seulement la possibilité : la décision d'adopter la nouvelle foi ou de conserver la religion des anciens revint en effet aux communes⁸⁷. En 1531, Coire fit une première fois usage de ce droit en préparant une dispute qui aurait permis d'entériner le choix de la cité pour la nouvelle foi. À peine esquissé, le projet fut abandonné, sans qu'il ne soit possible de connaître les raisons de ce revirement⁸⁸. En 1537, une dispute fut organisée dans la commune de Susch suite à la polémique provoquée par le baptême donné à un enfant mourant par une sage-femme⁸⁹. Mais dans la quasi-totalité des communes grisonnes, le choix de religion se fit par le recours au vote, et donc au moyen de scrutins semblables aux « plus » bien connus pour les bailliages communs du Pays de Vaud.

La rareté des disputes religieuses dans les territoires régis par le principe de souveraineté communale tient probablement moins à des aléas tels que ceux observables en Appenzell qu'à la spécificité de l'*ethos* politique local. Car si les cantons à *Landsgemeinde* partageaient l'idéal de la décision collective avec leurs voisins où une cité-république détenait la souveraineté, la signification donnée à cet idéal n'était pas la même dans ces deux configurations politiques nettement distinctes. Il n'est pas impossible que dans les républiques communales fonctionnant sur le modèle décrit pour les Grisons, mais que l'on retrouve à peu de choses près à Schwyz et Unterwalden, la dispute ait été jugée inadaptée en raison de son caractère somme toute fermé, seuls les clercs et le magistrat y ayant accès. Ce n'est certainement pas un hasard si la seule dispute helvétique où la présence de l'homme du commun est attestée avec certitude est celle d'Ilanz, où plusieurs paysans prirent la parole pour soumettre leurs propres reven-

⁸⁷ Cf. Martin Bundi, *Gewissensfreiheit und Inquisition im rätischen Alpenraum*, Berne, Haupt, 2003, p. 41.

⁸⁸ Le 9 février 1531, une délégation mixte de laïcs et de clercs avait soumis au *Bundestag* réuni à Coire le projet d'une dispute. Elle fut fixée au Lundi de Pâques et les territoires grisons invités à envoyer quiconque désirerait y prendre la parole. L'éclatement du *Zweiter Müsserkrieg* en mars a pu jouer un rôle dans l'abandon du projet. Cf. Martin Bundi, *Gewissensfreiheit...*, *op. cit.*, p. 47 sq. ; Emil Egli, « Das Religionsgespräch zu Chur 1531 », *Zwingliana*, n° 1, vol. 7, p. 145 sq. Seules sources connues, l'édit de proclamation et les thèses ont été publiées par F. von Jecklin : « Beitrag zur bündnerischen Reformationsgeschichte », *Anzeiger für schweizerische Geschichte*, n° 8, vol. 5, 1901, p. 242-246.

⁸⁹ Cf. Martin Bundi, *Gewissensfreiheit...*, *op. cit.*, p. 49 sq. ; Rudolf Pfister, *Kirchengeschichte der Schweiz*, Zurich, Zwingli Verlag, t. 2, 1974, p. 132 sq. ; Emil Camenisch, « Mitarbeit der Laien bei der Durchführung der Bündner Reformation », *Zwingliana*, n° 7, vol. 9, 1943, p. 547-559 ; *Id.*, *Bündnerische Reformationsgeschichte*, Coire, Bischofberger & Hotzenköcherle, 1920, p. 81-93.

dications sur la *causa fidei*⁹⁰. De même est significative la décision grisonne de laisser aux communes le soin de procéder à leur choix en matière de foi. Il est probable que dans les localités à forte tradition communale, soumettre le choix de religion à un vote de la *Gemeinde* ait permis de conférer davantage de légitimité à l'opération que si l'on avait confié le choix de religion à une assemblée restreinte – alors que cette dernière configuration correspondait parfaitement aux dispositions oligarchiques des magistrats gouvernant les cités-républiques. Ces dernières surent cependant elles aussi jouer de cet attachement communal au vote pour imposer leurs choix religieux dans des localités qui leur étaient soumises : Berne eut ainsi presque systématiquement recours au « plus » de religion pour obtenir, en soutenant le parti réformé local, la conversion à la nouvelle foi de localités situées au sein des bailliages communs⁹¹. Ce fut le cas dans les territoires où la cité de l'Aar partageait la souveraineté avec Fribourg, demeurée fidèle à l'Église catholique, et qui devint bientôt le principal défenseur de l'ancienne foi dans la Suisse occidentale⁹².

Le vote joua aussi un rôle au sein même de plusieurs disputes, permettant de déterminer combien de clercs souscrivaient aux thèses proposées par les initiateurs ou en contestaient la validité. À Baden, au printemps 1526, chacune des six thèses défendues par Johannes Eck fit l'objet d'un vote séparé. Pour chaque conclusion, la présidence enjoignait les clercs à dire s'ils approuvaient ou rejetaient la thèse⁹³. Seuls les clercs qui firent explicitement part de leur refus de souscrire à une ou plusieurs conclusions furent comptés au nombre des opposants à Eck ; l'abstention n'était pas prise en compte et garder le silence valait donc approbation des thèses, ce qui, selon Martin Jung, ne manqua pas d'introduire un biais en faveur des partisans de l'ancienne foi,

⁹⁰ *Actes Ilanz*, fol. D iii^{ro}.

⁹¹ Olivier Christin, *Vox populi...*, *op. cit.*, p. 140-160 ; *Id.*, « Putting Faith to the Ballot », in Stéphanie Novak et Jon Elster (dir.), *Majority Decisions. Principles and Practices*, Cambridge, University Press, 2014, p. 17-33 ; Louis-Édouard Roulet, « Six consultations populaires bernoises à l'époque de la Réforme », in Jacques Courvoisier *et al.* (dir.), *Mélanges d'histoire du XVI^e siècle offerts à Henri Meylan*, Genève, Droz, 1970, p. 31-47. Cf. au sujet des bailliages communs Randolph C. Head, « Shared Lordship, Authority and Administration. The Exercise of Dominion in the Gemeine Herrschaften of the Swiss Confederation 1417-1600 », *Central European History*, n° 30, vol. 4, 1997, p. 489-512.

⁹² Sur les positions de Fribourg face à la Réforme, cf. André Zünd, *Gescheiterte Stadt- und Landreformationen...*, *op. cit.*, p. 60-71 et Simone de Reyff-Glasson, « Fribourg face à la religion nouvelle 1520-1530 », in Roland Ruffieux (dir.), *Histoire du canton de Fribourg*, t. 1, Fribourg, Commission de publication de l'Histoire du canton de Fribourg, 1981, p. 329-340.

⁹³ *KEP Baden*, p. 379 ; Berchtold Haller, *An den erwirdigen herren doctor Valerius Anszhelm, stattarzet ze Rotwil, sinem insunders gúnstigen herren und guoten fründ*, in *KEP Baden*, p. 533.

mais n'avait rien d'exceptionnel au vu des pratiques de vote du début du XVI^e siècle⁹⁴. Les listes des votants ont été reprises dans les mss. KA 20 et 25 des archives de Lucerne⁹⁵. Si l'on en croit les décomptes officiels des voix, 84 des 110 clercs présents à Baden souscrivirent aux thèses du professeur d'Ingolstadt, alors que seuls 16 d'entre eux s'y refusèrent⁹⁶. Toutefois, de tous les clercs venus à Baden, un certain nombre ne prit pas part aux votes, car nombreux furent ceux qui arrivèrent après l'ouverture de la dispute ou repartirent avant la clôture des débats, ce qui explique l'écart entre les 110 votes enregistrés et les 200 clercs présents selon les recherches les plus récentes⁹⁷. Mais quoiqu'il en soit, les partisans de l'ancienne foi purent se targuer, à l'issue de la conférence, d'une confortable majorité en faveur des thèses de Johannes Eck, et donc d'un soutien important au magistère de l'Église romaine doublé d'un rejet très clair des préceptes de la nouvelle foi.

À Berne, la signature d'une majorité de clercs en faveur des dix conclusions défendues par Berchtold Haller et Franz Kolb renforça la légitimité de la dispute comme lieu de décision religieuse ; ici, le vote comptait aussi au nombre des pratiques justificatives mises en œuvre pour répondre aux critiques adressées au projet. L'édit du 15 novembre souligne explicitement, par l'usage du verbe « *meren* », que c'est par le vote majoritaire que serait décidée de l'adoption des thèses et de leur application dans la vie de la cité :

« *Und was dann uff soelicher Disputatz mit Goettlicher Biblischer geschrift (als oblut) bewaert, erhalten, abgeredt, angenommen und hinfür zehalten gemeret unnd beschlossen wirt, das sol on alles mittel und widersagen krafft und ewig bestand haben.* »⁹⁸

Les circonstances du vote sont toutefois moins claires à Berne qu'à Baden, et il semble qu'on ne procédât point à un vote séparé pour chaque thèse. Les actes de la dispute et les manaux du conseil de Berne indiquent que le magistrat enjoignit les clercs à faire savoir par leur signature s'ils souscrivaient ou rejetaient les thèses des ré-

⁹⁴ Martin H. Jung, « Historische Einleitung... », *art. cit.*, p. 161 sq.

⁹⁵ *Staatsarchiv Luzern*, KA 20, p 59-76 et KA 25, fol 258^{ro}-265^{ro}. Voir aussi EA IV 1a, n° 930-933.

⁹⁶ Résultats des votes : EA IV 1a, n° 326, p. 931-933.

⁹⁷ Martin H. Jung, « Historische Einleitung... », *art. cit.*, p. 114.

⁹⁸ *Radtschlag haltender Disputation zuo Bernn...*, *op. cit.*, fol. A iii^{ro}-v^o : « Et ce qui aura été, lors de cette dispute, démontré, prouvé, discuté, adopté grâce à l'Écriture divine et biblique (comme il est dit ci-dessus), mais aussi voté comme devant être respecté, que cela entre en vigueur et soit considéré comme valable pour l'éternité sans aucune médiation ni contradiction. »

formateurs le 13 janvier, c'est-à-dire plus de dix jours avant la clôture de la dispute⁹⁹. La liste des votants et de leur prise de position se trouve dans le ms. A V 1448 des Archives de l'État de Berne, qui renferme diverses pièces liées à la dispute¹⁰⁰. D'après les actes, les clercs furent aussi invités à dire s'ils voulaient contester ou démontrer la première thèse après que Haller en eut prononcé la probation, mais il ne s'agissait pas là d'un vote à proprement parler : il était en effet d'usage que l'on s'annonce auprès de la présidence lorsque l'on désirait prendre la parole¹⁰¹. On ne trouve pas trace d'autres votes, seulement une entrée du registre du conseil du 27 janvier mentionnant « les prêtres qui ont signé de leur noms et jugé les articles justes et chrétiens » sans qu'il soit possible de savoir si elle se rapporte au vote du 13 janvier ou à une nouvelle consultation¹⁰².

Une solide majorité en faveur des idées nouvelles se dégagait toutefois du vote du 13 janvier : 244 clercs souscrivirent à toutes les conclusions présentées ou à une majorité d'entre elles, et seuls 46 les rejetèrent¹⁰³. À ceux qui se rangèrent alors aux thèses de Haller et Kolb, il convient d'ajouter les 62 clercs zurichois présents, déjà acquis à la nouvelle foi¹⁰⁴. Ce résultat avait donc tout pour conforter les conseils de Berne dans leur projet de refondation de la communauté sur la base des préceptes réformés et pouvait aussi servir d'argument contre ceux qui, à l'extérieur comme à l'intérieur, continuaient à marquer leur opposition à la nouvelle foi et à dénoncer comme illégitime et inacceptable la dispute. « Se compter pour compter », selon la formule d'Olivier Christin¹⁰⁵, tel était, en partie du moins, la finalité des scrutins qui marquèrent les disputes : à Baden, les défenseurs de l'Église romaine en usèrent pour montrer que les partisans de Zwingli étaient très minoritaires et ne représentaient donc pas véritablement l'Église ; à Berne, les réformateurs fournirent la preuve qu'ils n'étaient pas une petite

⁹⁹ *Actes Berne*, fol. XCIII^{ro} ; *Aktensammlung Bern*, n° 1464, p. 589 sq.

¹⁰⁰ *Archives de l'État de Berne*, ms. A V 1448, n° 40, non paginé ; *Aktensammlung Bern*, n° 1465-1466.

¹⁰¹ *Archives de l'État de Berne*, ms. A V 1443, p. 15-30 ; A V 1444, p. 15-27 ; A V 1445, p. 25-35 ; A V 1446, p. 17-27. Le ms. A V 1447 ne reprend pas cette liste des noms et ne fait que mentionner la consultation.

¹⁰² *Archives de l'État de Berne*, ms. A II 96, p. 96.

¹⁰³ *Aktensammlung Bern*, n° 1465, p. 590-599 ; Gottfried W. Locher, « Die Berner Disputation 1528. Charakter, Verlauf, Bedeutung und theologischer Gehalt », *Zwingliana*, n° 14, vol. 10, 1978, p. 542-564, ici p. 550.

¹⁰⁴ Cf. Willy Wuhrmann, « Die Zürcher Teilnehmer an der Berner Disputation im Jahr 1528 », *Zwingliana*, n° 2, vol. 15, 1912, p. 352-455.

¹⁰⁵ Cf. *supra*, p. 392, note 1.

minorité de schismatiques isolés, mais que la majorité d'une assemblée qui se revendiquait chrétienne se ralliait à leurs positions au sujet de la foi.

La façon dont votèrent les clercs dans ces disputes reflète les pratiques de vote propres à la fin du Moyen Âge et à l'époque moderne, qui s'avèrent souvent très éloignées de celles que l'on connaît aujourd'hui. La procédure était relativement simple : chaque clerc indiquait, au moyen de sa signature, s'il souscrivait ou non aux thèses défendues. Dans certains cas, comme à Memmingen dans le Saint-Empire, les clercs étaient invités à exprimer leur choix devant le magistrat à haute et intelligible voix¹⁰⁶. Le vote n'était donc pas secret, ce qui n'avait alors rien d'exceptionnel, puisque l'on considérait couramment que la publicité du vote garantissait justement son authenticité et prévenait toute tentative de manipulation¹⁰⁷. Dans le cas des disputes religieuses, voter aux yeux de tous revenait aussi, d'une certaine manière, à faire publiquement profession de foi en endossant son choix en matière de religion devant l'assemblée et sous le regard de Dieu. Les procédures de vote ne furent pas exemptes de pressions : par l'intermédiaire du héraut Niklaus Manuel, le magistrat bernois prévint ainsi les clercs que seuls ceux souscrivant aux thèses de Haller et Kolb seraient autorisés à quitter la dispute avant terme et que les opposants devraient rendre raison de leur opposition¹⁰⁸. Le magistrat devait d'ailleurs brandir exactement la même menace à Lausanne quelques années plus tard, même si la dispute de 1536 ne semble pas avoir fait l'objet d'un vote à proprement parler¹⁰⁹. De manière générale, les sources directes ne le précisent pas, mais il ne fait aucun doute que les clercs devaient voter « en conscience » : tous savaient que Dieu les regardait et qu'ils auraient des comptes à rendre sur leur choix dans l'au-delà¹¹⁰.

Mais le recours au vote risquait aussi à tout moment de faire ressurgir un problème dont les disputes ne parvinrent jamais à se libérer complètement : la contradiction entre l'unité religieuse que la conférence prétendait restaurer et l'exacerbation des divisions religieuses qui pouvait en résulter. En effet, comment refaire l'unité alors que le

¹⁰⁶ Z II, n° 28, p. 683 sq. ; *Actes MK*, p. 34.

¹⁰⁷ Cf. Olivier Christin, *Vox populi...*, *op. cit.*, p. 56.

¹⁰⁸ *Archives de l'État de Berne*, ms. A V 1446, p. 204.

¹⁰⁹ *Actes Lausanne*, p. 189-191.

¹¹⁰ Au sujet de l'enjeu crucial que représentait alors ce choix, cf. Olivier Christin, « Putting Faith to the Ballot », *art. cit.*, p. 25-29, qui analyse la question à l'exemple des « plus » et du problème de la liberté du chrétien de suivre ou non la parole de Dieu.

vote débouchait fatalement sur la constitution d'une majorité et d'une minorité, coupant en deux camps l'assemblée qui se voulait incarnation temporaire de l'Église invisible du Christ¹¹¹ ? En réalité, la dispute ne fonctionnait à cet égard pas très différemment de toutes les instances où se posait le problème de la transformation en décision commune d'un choix qui n'avait obtenu qu'une majorité des voix et non fait l'unanimité.

L'une des pratiques usuelles dans un tel cas de figure était de permettre à la minorité de modifier son vote afin de rejoindre la majorité – c'est par exemple ce qui se faisait lors de l'élection du souverain pontife, où la procédure par accès permettait aux cardinaux de modifier leur bulletin pour apporter leur vote au candidat en passe de s'imposer¹¹². La Diète fédérale helvétique, au sein de laquelle les décisions devaient en principe se prendre à l'unanimité, avait elle aussi développé des techniques destinées à reconstituer une unité symbolique de l'assemblée autour de décisions communes¹¹³. Les cantons pouvaient se rallier à la majorité après le vote, ou demander à ce que leur opposition initiale ne soit pas mentionnée dans les édits et les traités ; ils évitaient ainsi de donner l'impression de se séparer (« *sich sondern* ») des autres cantons, même s'ils n'appliquaient pas la politique décidée par la majorité¹¹⁴. Les conseils de ville ne fonctionnaient guère différemment, comme l'ont montré plusieurs études sur les pratiques de vote au sein des cités des XV^e-XVI^e siècles. La légitimité des conseils ou des assemblées communales à prendre des décisions au nom de la communauté toute entière et à les imposer reposait sur le principe selon lequel la majorité suffisait à faire d'une décision celle de tous, et que l'unanimité *stricto sensu* n'était plus requise pour qu'elle fût valable¹¹⁵.

Il est significatif que les édits portant sur les disputes ou leurs conséquences ne mentionnent jamais l'existence au sein des conseils d'une minorité qui aurait été oppo-

¹¹¹ L'enjeu était d'importance : Barbara Stollberg-Rilinger rappelle ainsi que « Dieu, croyait-on, ne pouvait se trouver dans la discorde des esprits » – c'était là le domaine de son adversaire, le Diable – et ajoute que depuis le pape Grégoire le Grand, « *consensus* et *unanimitas* étaient une seule et même chose. » : Barbara Stollberg-Rilinger, *Les vieux habits de l'Empereur. Une histoire culturelle des institutions du Saint-Empire à l'époque moderne*, trad. de l'allemand par Christophe Duhamelle, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2013. p. 94.

¹¹² Olivier Christin, *Vox populi...*, *op. cit.*, p. 196-199.

¹¹³ Andreas Würigler, *Die Tagsatzung der Eidgenossen. Politik, Kommunikation und Symbolik einer repräsentativen Institution im europäischen Kontext (1470-1798)*, Epfendorf, Bibliotheca Academica, 2013, p. 300 *sqq.* ; sur la persistance de l'idéal de l'unanimité dans les assemblées d'Ancien Régime, Olivier Christin, *Vox populi...*, *op. cit.*, p. 252.

¹¹⁴ Andreas Würigler, *Die Tagsatzung der Eidgenossen...*, *op. cit.*, p. 304-307.

¹¹⁵ Olivier Christin, *Vox populi...*, *op. cit.*, p. 41 *sqq.*

sée au projet. Au contraire, ces textes sont systématiquement placés sous le signe de la formule bien connue « Nous, les conseils et les bourgeois de la cité de... », qui soulignait la dimension collective et unanime de la décision arrêtée¹¹⁶. Sans doute faut-il aussi voir ici la raison de la disparition des rôles des votants dans les actes officiels de la dispute de Berne, ainsi que dans la collation des minutes : le ms. A V 1447, qui servit pour la composition de l'édition des actes publiée chez Froschauer, ne mentionne en effet que la décision des magistrats de faire voter les clercs, et ne contient plus aucune liste de votants¹¹⁷.

Appliquer ces principes au choix de religion restait bien entendu très délicat. Après tout, il en allait du salut de la communauté et du devenir de ses membres dans l'au-delà. Pouvait-on vraiment imposer la nouvelle foi à tous par le simple recours au vote ? Pour les réformateurs actifs dans les disputes, la réponse était oui : voter sur la foi ne pouvait que faire émerger la vérité, car le choix de la majorité, éclairée par les Écritures, était inspiré par l'Esprit saint. Pour que ce dispositif fonctionne, la mise en scène de la dispute comme nouvelle Pentecôte était donc particulièrement importante. Dans cette logique, si certains refusaient le choix de la majorité, il fallait en chercher les raisons dans leur aveuglement, qui les empêchait – temporairement, espérait-on – de comprendre par eux-mêmes la volonté de Dieu. Les limites de cette interprétation devenaient cependant évidentes lorsqu'une assemblée décidait de l'exact contraire de la précédente, comme ce fut le cas à Berne, où les vainqueurs n'étaient pas moins convaincus que les cantons catholiques à Baden, deux ans plus tôt, que la majorité en faveur du maintien de l'ancienne foi reflétait la volonté divine. D'ailleurs, c'est précisément cette contradiction que Zwingli avança lors de la première dispute de Zurich pour remettre en cause la légitimité des conciles : il rappela qu'il n'était pas rare de voir un concile défaire les décrets d'une assemblée antérieure, ce qui ne pouvait, toujours selon le réformateur, que signifier que de tels conciles n'étaient pas véritablement à l'écoute de la parole de Dieu, car celle-ci ne pouvait par définition pas se contredire¹¹⁸. Une autre limite de la décision par le vote résidait dans le possible refus de la minorité de reconnaître qu'elle s'était trompée : lorsqu'une majorité se dégageait en faveur du maintien

¹¹⁶ Ainsi Z I, n° 17ii, p. 466 ; Z II, n° 28, p. 676 ; *Radtschlag haltender Disputation zuo Bernn...*, op. cit., fol. A ii^{ro} ; *Actes Lausanne*, p. 3. À l'issue de la dispute de Baden, les cantons usent d'une formule proche : *Beschluss*, EA IV, n° 362, p. 935 sqq.

¹¹⁷ *Archives de l'État de Berne*, ms. A V 1447, p. 122 sq.

¹¹⁸ Z I, n° 18, p. 495 et 509.

de l'ancienne foi et de la fidélité au magistère de l'Église, les réformés furent les premiers à contester l'usage du principe majoritaire dans les affaires de la foi, arguant qu'il n'était pas possible de contraindre les consciences et réclamant le droit de ne pas se plier à la loi du nombre : la protestation de Spire de 1529, mais aussi le refus de Zurich de se plier aux décisions de la majorité des cantons en matière de religion dans les années 1520 montraient clairement les difficultés à forcer les consciences en arguant d'une majorité des voix¹¹⁹.

Cependant, il faut signaler que toutes les disputes religieuses helvétiques ne connurent pas le vote. Lors des deux disputes zurichoises de 1523, les clercs purent certes faire état de leurs arguments pour ou contre les propositions d'Ulrich Zwingli et de Leo Jud, mais, à l'issue des débats, le magistrat décida seul, sans consulter formellement l'ensemble des clercs présents, de reconnaître à Zwingli le droit de prêcher en janvier, et d'ordonner le retrait des images des lieux de culte en octobre¹²⁰. Et si l'on en croit le rapport de Sebastian Hofmeister, aucun vote ne fut organisé à Ilanz. Dans ce cas précis, l'absence de vote s'explique peut-être par l'impartialité affichée par le magistrat organisateur – le *Bundestag* considérait que le choix de religion était du ressort des communes composant l'État des Grisons. Comme les Ligues grisonnes ne leur avaient pas confié la tâche de présider à un choix de religion, mais de déterminer si les accusations d'hérésie envers le prédicateur Johannes Comander étaient fondées, les six députés chargés de présider la dispute n'étaient pas tenus de faire voter les clercs, le jugement sur les accusations portées à l'encontre du curé de Saint-Martin de Coire par le vicaire général Speiser étant de leur ressort en tant que représentants de l'instance juridique suprême des territoires grisons¹²¹. Le recours au vote fut-il donc spécifique aux disputes destinées à opérer immédiatement le choix de religion et qui furent suivies, dans les jours et les semaines consécutives à leur clôture, par l'édiction des ordonnances et mandats légiférant sur la transformation des pratiques religieuses ? Si l'hypothèse est plausible et apporte une réponse aux différences observables en matière de recours ou non au vote pour renforcer les décisions prises à l'issue de la dispute, il faudrait examiner

¹¹⁹ Sur la protestation de Spire, cf. Rudolf Mau, *Evangelische Bewegung und frühe Reformation 1521 bis 1532*, Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 2000, p. 204 sq.

¹²⁰ Z II, n° 18, p. 545 sqq. et Z II, n° 28, p. 793-803.

¹²¹ *Actes Ilanz*, fol. A iii^{ro-v0} ; sur le fonctionnement des Ligues grisonnes, Randolph C. Head, *Early modern democracy in the Grisons. Social order and political language in a Swiss mountain canton, 1470-1620*, Cambridge, University Press, 1995.

les nombreuses conférences organisées dans le Saint-Empire pour la confirmer, ce qu'il n'a pas été possible de faire ici.

Au sein de la dispute, le choix de religion se faisait donc grâce au recours aux pratiques éprouvées de la décision collective. La conférence même tirait une part de sa légitimité de sa confirmation par les assemblées souveraines. Tout se passe comme si les États helvétiques, au fonctionnement politique structuré par l'exercice de la souveraineté par des collèges élus ou des *Landsgemeinden*, avaient constitué un terreau favorable à la naissance et au développement d'un forum se revendiquant de l'assemblée chrétienne et où la vérité religieuse serait dévoilée grâce aux pratiques de la décision collective, mises en œuvre sous le regard de Dieu. Toutefois, il faut le rappeler, le recours à la décision collective, si elle permettait bien d'imposer l'unité de la foi dans une cité, restait impuissante à remplir sa promesse de restaurer l'unité de la Chrétienté : par définition, le vote ne pouvait que concerner la cité qui en avait pris l'initiative, et les réactions des réformateurs à Baden ou des catholiques à Berne montrent bien que l'adversaire n'était pas prêt à s'en accommoder et entendait au contraire saisir toute nouvelle occasion de renverser les fronts à son avantage.

4. Dispute religieuse et Corps helvétique : un accord parfait ?

L'*ethos* politique prônant le gouvernement collectif joua donc un rôle important dans la naissance et le succès des conférences religieuses au courant des années 1520. Mais cela suffit-il à expliquer pourquoi la dispute naquit au sein des cantons suisses et y connut ses principaux avatars ? Les cantons helvétiques n'étaient pas les seules entités politiques à fonctionner selon un principe collégial dans l'Europe traversée par la fracture religieuse. Dans le royaume de France, le gouvernement de nombreuses cités n'était pas sans présenter des similitudes avec les constitutions politiques des villes suisses, comme par exemple à Amiens, Nantes, Rennes ou Saint-Malo, dont les constitutions oligarchiques visaient à conserver les charges municipales à quelques familles se considérant comme les plus idoines à gouverner la cité¹²². Dans le Saint-Empire, les villes libres immédiates, comme Memmingen, Nuremberg, Augsbourg ou encore Hambourg, étaient elles aussi régies par des conseils élus au sein de la bourgeoisie, qui détenaient la souveraineté politique et juridique sur la cité, la *Gemeinde* ayant progres-

¹²² Olivier Christin, *Vox populi...*, op. cit., chap. 1 : *Des républiques sans démocratie ?*, p. 13-80.

sivement été cantonnée dans un rôle symbolique d'incarnation de la cité sans véritable pouvoir de décision¹²³. Les revendications d'autonomie communale et l'idéal de la gestion des affaires par des collectifs votant pour prendre les décisions concernant la communauté restaient aussi très forts dans les campagnes du sud de l'Allemagne, comme le montrent les revendications émises avant et pendant la Guerre des Paysans, ainsi que les constitutions politiques que se donnèrent les *Bauernhaufen* en 1525-1526 lors du conflit qui les opposa aux princes allemands¹²⁴.

Plusieurs villes libres d'Empire, on l'a dit, organisèrent leur propre dispute au cours des années 1520 : Memmingen et Kaufbeuren le firent en janvier 1525, adoptant la nouvelle foi à l'issue de conférences inspirées du modèle helvétique¹²⁵ ; Nuremberg choisit la Réforme en mars de la même année à l'issue d'une dispute due à l'initiative d'un patriciat qui saisit alors l'occasion de court-circuiter la montée en puissance des corporations de métier en imposant lui-même la nouvelle foi¹²⁶ ; dans le nord de l'Empire, Hambourg institua la Réforme après une dispute tenue en avril 1528¹²⁷. Seules les villes libres d'Empire, jouissant de l'immédiateté impériale et donc d'une autonomie politique dont ne pouvaient que rêver les autres fondations urbaines, disposaient cependant d'une marge de manœuvre politique suffisante pour prétendre décider elles-mêmes de leur choix de religion, l'Empereur n'ayant alors pas les moyens d'imposer à ces cités le respect de son interdiction de la religion réformée. Presque aucune cité princière ou épiscopale n'abrita de dispute religieuse, sauf à accueillir une conférence voulue par le prince suzerain ; ce fut le cas à Leipzig en 1534 et 1539, lorsque le duc Georges le Barbu entreprit d'imposer une réforme de l'Église catholique dans ses terres de Saxe-Albertine, tout en rejetant avec énergie les propositions luthé-

¹²³ Cf. *supra*, III.2, p. 154.

¹²⁴ Peter Blickle, *Die Revolution von 1525*, Munich, Oldenbourg, édition revue et augmentée, 2004 (1^{ère} édition, 1975), p. 152-164.

¹²⁵ Peter Blickle, « Urteilen über den Glauben. Die Religionsgespräche in Kaufbeuren und Memmingen 1525 », in Norbert Fischer et Marion Kobelt-Groch (dir.), *Aussenseiter zwischen Mittelalter und Neuzeit*, Leyde, New York et Cologne, E.J. Brill, 1997, p. 65-80.

¹²⁶ Bernd Moeller, *Zwinglis Disputationen...*, *op. cit.*, p. 97 ; Gunter Zimmermann, « Das Nürnberger Religionsgespräch von 1525 », *Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg*, n° 71, 1984, p. 129-148. Sur le patriciat de la cité, cf. Valentin Groebner, « Ratsinteressen, Familieninteressen. Patrizische Konflikte in Nürnberg um 1500 », in Klaus Schreiner et Ulrich Meier (dir.), *Stadtregiment und Bürgerfreiheit. Handlungsspielräume in deutschen und italienischen Städten des Späten Mittelalters und der Frühen Neuzeit*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1994, p. 278-308.

¹²⁷ Otto Scheib, *Die Reformationsdiskussionen in der Hansestadt Hamburg (1522-1528). Zur Struktur und Problematik der Religionsgespräche*, Münster, Aschendorff, 1976, p. 131 *sqq.*

riennes¹²⁸. Quant aux villes du royaume de France, elles ne connurent pas de disputes destinées à décider de la religion de la cité : aucune d'entre elles ne pouvait se revendiquer d'un statut comparable à celui des *Stände* d'Empire, et moins encore prétendre à la quasi-souveraineté des cités-républiques helvétiques qui, de fait, ne reconnaissaient aucune suzeraineté autre que celle de leur magistrat sur leurs possessions.

Cette constatation est importante. La souveraineté de fait que les cantons helvétiques avaient réussi à s'arroger à la fin du XV^e siècle est probablement l'une des clés pour comprendre l'importance que prirent les conférences religieuses dans l'aire d'influence du Corps helvétique. L'indépendance de l'Ancienne Confédération ne fut certes formellement entérinée qu'au sortir de la Guerre de Trente Ans par le traité de Westphalie (1648), mais *de facto*, les cantons helvétiques pouvaient mener une politique pratiquement autonome au début du XVI^e siècle¹²⁹. La Diète continuait certes d'affirmer l'appartenance des cantons au Saint-Empire et, jusqu'en 1566, les cantons firent confirmer leurs privilèges par l'Empereur, qu'ils continuaient à célébrer comme le garant des libertés helvétiques¹³⁰ : lors de l'assemblée de 1531, la *Gemeinde* de Soleure prêta ainsi serment au nom de Charles Quint¹³¹ ; les armes de Berne portaient toujours l'aigle impérial à deux têtes et ses élites continuaient à légitimer leur pouvoir au nom de l'Empereur¹³². Les États helvétiques ne se sentaient cependant plus liés à Charles Quint par un lien de vassalité qui les aurait contraints à se plier aux injonctions impériales. Les réponses négatives de Berne aux missives de l'Empereur sommant la cité de renoncer à ses projets de dispute sont un bon exemple de la manière dont les cantons construisaient leur souveraineté en ce début du XVI^e siècle¹³³.

Les libertés garanties par le traité de Bâle de 1499, qui dispensait les membres de la Confédération du versement de l'impôt impérial, de la participation au *Reichstag* ou de l'application des édits de la *Reichskammergericht*, assurèrent aux membres de la Confédération l'autonomie qui permit aux cités helvétiques de ne pas craindre qu'un

¹²⁸ Cf. Günther Wartenberg, « Die Leipziger Religionsgespräche von 1534 und 1539 : ihre Bedeutung für die sächsisch-albertinische Innenpolitik und für das Wirken Georgs von Karlowitz », in Gerhard Müller (dir.), *Die Religionsgespräche der Reformationszeit*, Gütersloh, G. Mohn, 1980, p. 35-41.

¹²⁹ Thomas A. Brady Jr., *Turning Swiss...*, op. cit., p. 37.

¹³⁰ Andreas Würigler, *Die Tagsatzung...*, op. cit., p. 27.

¹³¹ Hans Haefliger, *Solothurn in der Reformation*, thèse de doctorat, Soleure, Gassmann, 1945, p. 195.

¹³² Rainer C. Schwinges, « Bern und das Heilige Römische Reich », in Rainer C. Schwinges et Ellen Beer (dir.), *Berns grosse Zeit. Das 15. Jahrhundert neu entdeckt*, Berne, Stämpfli, 2003, p. 261-269, ici p. 261 et 267.

¹³³ *Aktensammlung Bern*, n° 1453, p. 584.

quelconque suzerain vienne casser leurs décisions en matière de religion et de ne pas attendre un concile pour trancher le conflit religieux¹³⁴. Les *Orte* semblent avoir considéré que ces exemptions s'appliqueraient à tout nouveau membre du Corps helvétique : ils apportèrent ainsi leur soutien à Bâle et Schaffhouse, qui avaient rejoint le Corps helvétique après le traité de 1499 et ne pouvaient donc, en théorie, revendiquer les mêmes exemptions que leurs alliés, lorsque ces deux cantons refusèrent de payer le *gemeiner pfennig* ou de participer à la Diète.

Il convient de souligner que tant les cantons catholiques que réformés entendaient protéger leur autonomie, et que les menaces que faisait planer le conflit religieux sur le Corps helvétique ne suffirent pas à jeter les adversaires de la nouvelle foi dans les bras du pouvoir impérial. S'ils ne manquaient pas de rappeler que Charles Quint avait condamné la nouvelle foi et interdit la controverse sur les questions religieuses, les *Orte* catholiques, au fond, refusaient eux aussi l'ingérence du pouvoir impérial dans les affaires helvétiques. Que les projets visant à faire appel à l'aide des princes allemands fidèles à Rome ou à l'Empereur lui-même pour écraser les partisans de la nouvelle foi fussent tous restés lettre morte constitue peut-être la meilleure preuve de l'attachement des cantons helvétiques, au-delà de leurs divergences religieuses, à la souveraineté qu'ils avaient chèrement acquise et défendue au cours des décennies précédentes : même les *V Orte*, pourtant les plus acharnés à obtenir la rétractation de Zurich, n'étaient au fond pas prêts à risquer leur autonomie pour combattre les réformés. Certes, il y eut des alliances temporaires avec les princes catholiques d'un côté, et avec les États protestants de l'autre, mais celles-ci furent toujours présentées comme avant tout défensives, et ne visaient qu'à protéger leurs membres dans le cas d'une éventuelle attaque portée par l'autre camp¹³⁵.

L'autonomie des cantons suisses, garantie par les *Bünde* tissées entre les différents États au cours des XIV^e et XV^e siècles, ainsi que l'affirmation d'une souveraineté sans autre limite que la volonté de Dieu, étaient cimentées par cet *ethos* commun à tous les membres du Corps helvétique et qui découlait directement des structures politiques des cantons elles-mêmes, évoquées plus haut : le bon gouvernement ne pouvait

¹³⁴ Bernhard Stettler, *Die Eidgenossenschaft im 15. Jahrhundert. Die Suche nach einem gemeinsamen Nenner*, Zurich, M. Widmer-Dean, 2004, p. 309-350 ; Thomas A. Brady Jr., *Turning Swiss...*, *op. cit.*, p. 58-62 ; Julia Gauss, « Etappen zur Ablösung der reformierten Schweiz vom Reich », *Zwingliana*, n° 18, vol. 3, 1990, p. 234-255.

¹³⁵ Cf. Bruce Gordon, *The Swiss Reformation*, *op. cit.*, p. 114 sq. ; Oskar Vasella, *Österreich und die Bündnispolitik der katholischen Orte...*, *op. cit.*

s'incarner que dans le collectif. L'interprétation de ce concept variait certes d'un canton à l'autre : il y avait un monde entre les conseils élus ou cooptés parmi une minorité de notables et détenant le monopole du pouvoir d'un côté et de l'autre les *Landsgemeinden* ou chaque citoyen en âge de porter les armes avait le droit et la possibilité d'exprimer son vote¹³⁶. Mais tous les cantons partageaient la conviction que la décision juste ne pouvait sortir que d'une assemblée souveraine et rejetaient tout gouvernement d'un seul homme exerçant son pouvoir sans partage et tirant sa légitimité de son ascendance dynastique.

Au niveau du Corps helvétique, cet idéal prenait corps dans la Diète fédérale, ou *Tagsatzung*. Dans le beau livre qu'il consacre à cette institution et où il en propose pour la première fois une histoire à la fois institutionnelle, sociale et symbolique, Andreas Würigler montre bien le caractère particulier de cette assemblée et son importance dans la cohésion de la Suisse du XVI^e siècle¹³⁷. La Diète réunissait les délégués des cantons et des territoires alliés pour organiser la gestion des possessions communes, arbitrer les différends entre *Orte* ou répondre aux ambassades des pays voisins. Les XIII cantons y étaient représentés chacun par deux délégués ; les Liges grisonnes, le Valais, les cités voisines de Mulhouse et Rottweil, mais aussi Saint-Gall et Constance, en tant qu'États alliés, disposaient chacun d'un siège¹³⁸. La Diète n'était cependant pas un parlement élu au sein actuel du terme. Le mandat des délégués n'était pas permanent, ni même d'une durée constante fixée dans les textes : le plus souvent, la charge était assumée par des détenteurs d'offices importants au sein de leur cité, nommés avant chaque session ; les députés recevaient des instructions précises de leur gouvernement et ne pouvaient s'écarter du mandat qui leur avait été confié¹³⁹.

¹³⁶ Sur les structures politiques de l'Ancienne Confédération : Andreas Würigler, *Die Tagsatzung...*, op. cit. ; Roger Sablonier, « The Swiss Confederation », in Christopher Allmand (dir.), *New Cambridge Medieval History...*, 1998, p. 645-670 ; Hans Berner, Ulrich Gäbler et Hans R. Guggisberg, « Schweiz », in Anton Schindling et Walther Ziegler (dir.), *Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und der Konfessionalisierung*, t. 7 : *Land und Konfession 1500-1600*, Münster, Aschendorff, 1997, p. 278-323 ; Bernhard Stettler, *Die Eidgenossenschaft im 15. Jahrhundert...*, op. cit. ; Id., « Reichsreform und werdende Eidgenossenschaft », *Revue suisse d'histoire*, n° 44, vol. 3, 1994, p. 203-229 ; Wilhelm Oechsli, « Orte und Zugewandte, eine Studie zur Geschichte des schweizerischen Bundesrechtes », *Jahrbuch für schweizerische Geschichte*, n° XIII, 1888, p. 1-497.

¹³⁷ Andreas Würigler, *Die Tagsatzung...*, op. cit. (cf. *supra*, p. 428, note 113). Sur la Diète fédérale, cf. aussi Niklaus Bütikofer, « Zur Funktion und Arbeitsweise der eidgenössischen Tagsatzung zu Beginn der frühen Neuzeit », *Zeitschrift für historische Forschung*, n° 13, 1986, p. 15-41.

¹³⁸ Andreas Würigler, *Die Tagsatzung...*, op. cit., p. 170 sq.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 122-149.

Zwingli était très sensible à l'idéal helvétique du bon gouvernement, et le zwinglianisme fut dès l'origine profondément marqué par la culture politique réservant à l'assemblée un rôle primordial dans la gestion des affaires publiques. Fin connaisseur des institutions, le réformateur zurichois s'avéra un ardent défenseur du principe confédéral qui régissait les liens entre les cantons et faisait du Corps helvétique, à ses yeux, une entité agréable à Dieu¹⁴⁰. Jusqu'à sa mort, Zwingli défendit cet idéal du gouvernement des hommes par les assemblées qui les représentaient, dénonçant les attaques catholiques envers Zurich et les réformés suisses comme autant de manœuvres pilotées en sous-main par les puissances voisines décidées à écraser l'insupportable îlot de libertés et de franchises qu'aurait été la Confédération à leurs yeux. Il faut relire les lettres que le réformateur zurichois adressa tant à la Diète qu'à Fabri et Eck en amont de la dispute de Baden pour comprendre à quel point il était convaincu que dans la lutte pour la refondation de l'Église se jouait aussi la survie de la Confédération helvétique et de son modèle politique¹⁴¹. Nombre des soutiens du réformateur zurichois partageaient cette conviction, à l'image de Sebastian Hofmeister, qui prit lui aussi la plume pour dénoncer les manœuvres d'Eck contre les cantons suisses¹⁴².

Sans doute Zwingli se montrait-il injuste envers les cantons catholiques lorsqu'il les accusait de s'être fait les valets des Habsbourg et les fossoyeurs des libertés helvétiques. Il n'en reste pas moins que les avertissements de Zwingli, tout au long de l'année 1525 et au début de 1526, reflétaient sa conviction d'une étroite intrication entre communauté politique et communauté sacrée et s'inscrivaient dans une tentative d'étendre à la Confédération tout entière sa conception de l'Église : tout se passe comme si dans l'esprit de Zwingli, le Corps helvétique dans son ensemble pouvait, si ses membres le

¹⁴⁰ Ulrich Gäbler, *Huldrych Zwingli...*, op. cit., p. 33-35 ; sur les limites de ses projets pour la Confédération, cf. Gottfried W. Locher, *Die zwinglische Reformation...*, op. cit., p. 502-536. L'attachement de Zwingli à la Confédération est sensible dès le premier texte du futur réformateur, le *Fabelgedicht vom Ochsen*, Z I, n° 1, p. 11-20, où le bœuf paisible et insensible aux sirènes de la corruption symbolise la Corps helvétique.

¹⁴¹ Cf. *Antwort auf Johannes Ecks Missiv und Entbieten*, 31 août 1524, Z III, n° 39, p. 307 ; *Ein früntliche Geschrift an gemein Eydgnessen der xij. Orten unnd zuogwandten, die Disputation gen Baden, uff den xvj. Tag Mey angeschlagen, betreffend*, 21 avril 1526, Z V, n° 80, p. 25 sqq. ; *Ueber den ungesandten sandbrief Ioannes Fabers doctors, an Huldrychen Zuinglin geschriben und hinderwert usgespreyt und nit überschickt, antwurt Huldrychs Zuinglis*, 30 avril 1526, Z V, n° 82, p. 55 et 65 ; *Zwingli an der Eidgenossen Boten zu Baden*, 10 mai 1526, Z V, n° 83, p. 102-104 ; *Zwinglis Antwort an die Boten der Eidgenossen in Baden*, 14 juin 1526, Z V, n° 91, p. 243 sq.

¹⁴² Sebastian Hofmeister, *Antwort uff die Ableinung Doctor Eckens von Ingoldstatt, gethon uff die Widergeschrifft Huldrychs Zuinglis uff sin Missiven an ein lobliche Eydgnesschaft*, [Zurich, C. Froschauer, 1524], VD16 H 4306, fol. C ii^{vo}-C iii^{ro}.

voulaient, représenter la communauté invisible du Christ s'incarnant en autant d'assemblées chrétiennes de fidèles par le truchement des communautés civiques qui le composaient. L'identification par Zwingli de la dispute comme outil efficace dans son combat procédait donc aussi de ce que l'on pourrait appeler un « habitus confédéral ». Celui-ci était caractérisé par l'adhésion aux principes de gouvernement des États helvétiques, où le bon gouvernement était celui exercé par des hommes libres et où le lieu de la décision était l'assemblée, en opposition très nette avec les modèles en vigueur dans le royaume de France, le Saint-Empire ou même la Papauté, où le pouvoir procédait du prince.

Il devient alors plus facile de comprendre les tentatives répétées de Zwingli d'obtenir des cantons souverains l'organisation d'une dispute religieuse à laquelle auraient pris part des clercs et des délégués de tous les *Orte*, et qui aurait ouvert la voie à un choix de religion valable pour l'Ancienne Confédération dans son ensemble. Dès 1524, alors que Zurich commençait à appliquer concrètement les préceptes réformés dans ses territoires, Zwingli caressa l'espoir d'une grande dispute fédérale calquée sur le modèle des conférences qui lui avaient si bien réussi en 1523¹⁴³. Dans une lettre adressée au prévôt du chapitre Saint-Vincent de Berne, Niklaus von Wattenwyl, il précisait que cette conférence devrait prendre la forme d'une réunion de tous les clercs de la Confédération, à laquelle seraient aussi convoqués les délégués de l'ensemble des États helvétiques¹⁴⁴. Le projet, s'il avait pu se concrétiser, aurait donc sans doute pris la forme d'une réunion de clercs délibérant lors d'une session extraordinaire de la Diète, à l'image de ce que fut finalement la dispute de Baden¹⁴⁵. Mais en raison de l'opposition de la majorité des cantons à la Réforme, le projet n'avait aucune chance de voir le jour. En octobre 1523, aucun des XII cantons n'avait répondu favorablement à l'invitation de Zurich, qui priait les *Orte* helvétiques d'envoyer des représentants pour assister à la dispute sur les images et la messe¹⁴⁶ ; il n'y avait donc guère de chances qu'ils souscri-

¹⁴³ Otto Scheib, « Die theologischen Diskussionen Huldrych Zwinglis. Zur Entstehung und Struktur der Religionsgespräche des 16. Jahrhunderts », in Remigius Bäumer (dir.), *Von Konstanz nach Trient. Beiträge zur Geschichte der Kirche von den Reformkonzilien bis zum Tridentinum*, Paderborn, F. Schöningh, 1972, p. 301-315, p. 397.

¹⁴⁴ *Lettre d'Ulrich Zwingli à Niklaus von Wattenwyl*, 31 juillet 1523, in Z VIII, n° 311, p. 101-105.

¹⁴⁵ Une hypothèse déjà défendue par Leonhard von Muralt, *Die Badener Disputation 1526*, Leipzig, M. Heinsius, 1926, p. 12.

¹⁴⁶ Z II, n° 28, p. 679 ; EA IV 1a, n° 158, p. 343 sqq.

vent en 1524 au projet d'une conférence de religion ayant pour but à peine voilé de généraliser les préceptes réformés à tout le Corps helvétique.

Lorsque se précisèrent les contours de ce qui allait devenir la dispute de Baden, Zwingli, tout en dénonçant des manœuvres visant à le faire condamner pour hérésie, réactiva son projet de dispute fédérale¹⁴⁷. Il se dit prêt à justifier ses positions au sujet de la foi sous certaines conditions : la conférence ne devait pas reconnaître d'autre autorité que la Bible et se tenir dans un lieu où l'égalité des positions serait garantie, comme les cités de Bâle ou de Berne¹⁴⁸. Le réformateur zurichois pensait-il sincèrement pouvoir convaincre une majorité de cantons de le suivre et de faire du projet de Johannes Eck une dispute au cours de laquelle il aurait la possibilité de défendre, voire d'imposer ses idées ? Il n'est pas possible de donner une réponse définitive à cette question, mais sans doute Zwingli se faisait-il alors peu d'illusions sur une rapide conversion à ses vues d'une majorité de cantons. Le fait est cependant qu'il ne rejetait pas d'emblée le principe d'une conférence de religion qui réunirait des clercs de tous les territoires suisses, mais qu'il n'entendait pas non plus se laisser enfermer dans un piège dont la seule finalité était de le forcer à se rétracter. Zwingli reformula d'ailleurs dès la fin de la dispute de Baden sa proposition d'une dispute fédérale qui, menée « sur la base de l'autorité des Écritures », permettrait de trancher la question religieuse au sein de la Confédération¹⁴⁹. Sans surprise, les cantons catholiques, qui venaient de l'emporter dans la dispute de Baden et considéraient que cette conférence avait déterminé quelle voie devaient suivre les cantons en matière de *causa fidei*, refusèrent sèchement cette proposition. Elle ne recueillit pas davantage l'approbation de Berne ou de Bâle, pourtant moins enclins à prononcer la condamnation immédiate de Zurich ou à réclamer l'exclusion de la cité de Zwingli des alliances communes¹⁵⁰.

Deux ans plus tard, les organisateurs de la dispute de Berne ne parvinrent pas davantage à convaincre les autres cantons de participer à une conférence qui devait beaucoup aux relations solides entre Zwingli et les réformateurs bernois Haller et Kolb.

¹⁴⁷ Ainsi dans son *Antwort dem ersamen Radt zuo Zürich ylendts geben über Anzeigen Eggen Geschriff unnd nünner Orten Anschlag zuo Frowenfeld beschähen*, 6 novembre 1524, Z III, n° 40, p. 308 et 317 sq.

¹⁴⁸ Z V, n° 80, p. 23 sq.

¹⁴⁹ *Lettre d'Ulrich Zwingli aux Confédérés*, août 1526, Z VIII, n° 524a, p. 708.

¹⁵⁰ Sur le refus de Bâle d'organiser une dispute religieuse, reformulé en 1528, cf. Julia Gauss, « Basels politisches Dilemma in der Reformationszeit », *Zwingliana*, n° 15, vol. 7, 1982, p. 509-548, ici p. 509 sq. ; à Berne, les réformés durent attendre d'obtenir la majorité lors des élections de Pâques 1527 pour obtenir l'organisation d'une dispute : cf. *supra*, I.3, p. 70 sq.

Des invitations furent envoyées à tous les *Orte* pour qu'ils mandatent des délégués à Berne, mais la plupart des cantons réagirent en adressant au magistrat des exhortations pressantes à renoncer à un projet qui, selon les cantons catholiques, ne pouvait qu'aggraver la division au sein du Corps helvétique¹⁵¹. La seule dispute fédérale qui eut lieu fut donc celle de Baden, et ceci sous une forme très différente de celle que Zwingli avait appelée de ses vœux. À première vue, rien ne semblait pourtant favoriser le recours par les cantons catholiques à une telle conférence. Le droit canon, on l'a dit, interdisait sans ambiguïté aucune le dialogue avec les hérétiques et l'Empereur comme le Pape avaient clairement pris position contre toute idée de disputer de la foi avec les épi-gones de Luther ou Zwingli. Comment expliquer cet apparent paradoxe ?

De toute évidence, les institutions helvétiques, qui avaient jusque-là permis aux cantons de régler leurs différends et de gérer en bonne entente les territoires qu'ils possédaient en commun, avaient trouvé leurs limites face au défi de la fracture religieuse. Le succès inattendu de la nouvelle foi au sein des cantons prit de court les États de la Confédération, qui se retrouvèrent dès 1523-1524 confrontés de plein fouet au délitement de l'unité religieuse au sein de leur zone d'influence. Les recès des diètes fédérales montrent que le problème des « luthériens » prit une place de plus en plus importante dans les affaires traitées par la Diète au cours des années 1523 et 1524. Les cantons tentèrent d'y répondre dès 1525 par un programme de réformes qui mettraient fin aux abus que l'on pensait à l'origine de la révolte. Ce projet n'eût toutefois pas le succès espéré, provoquant des réticences au sein de l'institution ecclésiastique et s'attirant l'hostilité des réformés¹⁵². Mais surtout, les cantons helvétiques se retrouvaient confrontés à une question qui ne s'était jamais véritablement posée jusque-là : les alliances supposaient-elles l'unité de la foi et donc, à terme, l'exclusion des cantons qui choisissaient de se « séparer » des autres en matière de religion ? Les divers traités d'alliances conclus entre les États membres de la Confédération ne donnaient aucune solution concrète à ce problème. Le contraire eût été surprenant : lorsque ces traités, dont le dernier en date était le convenant de Stans de 1481, furent conclus entre les États souverains, la question ne se posait pas et l'unité de la foi relevait encore de l'évidence.

¹⁵¹ *Aktensammlung Bern*, n° 1374, p. 525 sq. et n° 1441, p. 543-547.

¹⁵² Cf. Oskar Vasella, « Zur Entstehungsgeschichte des 1. Ilanzer Artikelbriefs vom 4. April 1524 und des eidgenössischen Glaubenskordates von 1525 », *Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte*, n° 34, 1940, p. 182-192.

Alors que s'exacerbait le conflit religieux, la Confédération se retrouvait en fait dans une situation semblable à celles des Liges grisonnes, mais à plus grande échelle : pas plus que son allié des marches de l'Est, elle ne pouvait imposer à ses membres un choix de religion unique. Les cantons les plus hostiles à la nouvelle foi menés par Lucerne tentèrent bien d'appliquer à la *causa fidei* le principe d'unanimité qui régissait la prise de décision au sein de la Diète, exhortant Zurich à ne pas se « séparer » de ses alliés. Mais Zurich refusa de se plier à la décision des autres cantons, fussent-ils nettement majoritaires, arguant de l'impossibilité de contraindre les consciences¹⁵³. D'abord isolée, Zurich put compter assez rapidement sur le soutien des cantons de Berne, Bâle et Schaffhouse qui, sans pour autant adhérer aux idées nouvelles, firent dès 1525 part de leurs réticences à imposer à leur allié le retour à la foi qui restait celle de la majorité des cantons. Dès 1528, Berne, désormais réformée, fit siennes les positions de Zurich sur l'impossibilité de faire dépendre le choix religieux du Corps helvétique d'un vote de la Diète... ce qui ne devait pas empêcher la cité de l'Aar de soutenir les réformés des bailliages communs en encourageant l'organisation de « plus » dont se dégagerait une majorité favorable à la nouvelle foi. Enfin, en octobre 1528, Berne et Zurich parvinrent à imposer que la « parole de Dieu » ne relève plus de la décision majoritaire, sauf dans les communes¹⁵⁴.

Les outils de la décision politique forgés au sein de la Diète fédérale ne fonctionnaient donc plus. Ou plutôt, ils s'avéraient inefficaces pour combler la fracture religieuse. En effet, lorsqu'il s'agissait de la *causa fidei*, il n'était plus possible de recourir au pragmatisme qui avait toujours permis de contourner l'opposition d'un canton réfractaire et de préserver ainsi l'illusion de l'unanimité¹⁵⁵. Recourir à la seule majorité, comme cela se faisait pour les affaires touchant aux possessions communes du comté de Baden ou d'Italie, n'était pas non plus une solution¹⁵⁶. La Diète ne disposait en effet d'aucun pouvoir exécutif lui permettant d'imposer à un canton une politique à laquelle

¹⁵³ Pour plus de détails sur l'impact du conflit religieux sur le principe majoritaire au sein de la Diète fédérale, cf. Ferdinand Elsener, « Das Majoritätsprinzip in konfessionellen Angelegenheiten und die Religionsverträge der Schweizerischen Eidgenossenschaft vom 16. bis 18. Jahrhundert », *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung*, n° 55, 1969, p. 238-281. Voir aussi sur la lutte des réformés contre le principe majoritaire en matière de religion, Olivier Christin, *Vox populi...*, op. cit., p. 143-160 (démonstration à l'exemple des « plus ») ; Id., *La paix de religion. L'autonomisation de la raison politique au XVI^e siècle*, Paris, Seuil, 1997, p. 141 sqq.

¹⁵⁴ Ferdinand Elsener, « Das Majoritätsprinzip... », art. cit., p. 252.

¹⁵⁵ Andreas Würigler, *Die Tagsatzung...*, op. cit., p. 304.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 300.

il refusait de souscrire et les décisions ne prenaient force que si les gouvernements respectifs les faisaient appliquer. Il restait comme arme aux cantons catholiques la menace de rompre les alliances : ainsi, lors de la Diète du 8 novembre 1524, les *V Orte* laissèrent entendre qu'ils réclameraient à Zurich la remise des « *Bundesbriefe* » si la cité ne revenait pas à la religion commune¹⁵⁷. La menace fut réitérée en avril 1525, quelques jours après que Zurich eut aboli la messe :

*« Als dann leider unser Eidgnossen von Zürich sich in dem lutrischen und verfuertischen glauben für so wyt vertieft, je länger je gröber handeln, das heilig sacrament des altars, das heilig ampt der mesz furohin ze bruchen, wie dann bishar allweg gebrucht ist, verboten und abgestellt und das gar venütend, von allen cristenlichen alten guoten ordnungen, brüchen und gewonheiten abgestanden [...] deshalb uns die botten notwendig bedunkt, darumb ratschlag ze tuon, ob man furohin me mit inen tagen welle oder nit, oder ob man die pünd von inen harus fordern und nüt me mit inen zuo schaffen haben well. »*¹⁵⁸

Zurich ne se laissa cependant pas fléchir par cette menace, que seuls les *V Orte* semblaient véritablement décidés à mettre à exécution. Et lorsque Berne refusa finalement de souscrire aux résultats de la dispute de Baden en 1527 et de condamner explicitement Zurich, ses alliés ne purent guère que déplorer cette décision et prier instamment la cité de l'Aar ne pas « se séparer » (*sich sondern*) des Confédérés. Les cantons catholiques n'avaient en réalité aucun moyen de contraindre les cantons réformés à réintroduire la messe et les images, sauf à entrer en guerre avec leurs alliés, une option qui ne semble pas avoir été sérieusement envisagée avant les guerres de Kappel de 1529 et 1531.

Pourtant, les efforts nombreux visant à obtenir le retour à l'unité religieuse par le consensus montrent que les cantons catholiques crurent longtemps que les pratiques politiques ayant assuré la pérennité de la Confédération permettraient de restaurer l'unité religieuse du Corps helvétique et de ramener Zurich dans le giron de la foi commune. Mon hypothèse est que l'idéal de la décision collective et de la recherche de

¹⁵⁷ Diète de Lucerne, 8 novembre 1524, EA IV 1a, n° 224, p. 525 sq.

¹⁵⁸ EA IV 1a, n° 274, p. 662 : « Comme nos alliés de Zurich se sont, malheureusement, profondément plongés dans la croyance luthérienne et séductrice, et qu'ils agissent de plus en plus mal à mesure que le temps passe, interdisant le saint sacrement de la messe tel qu'il a été célébré depuis toujours, le niant en outre complètement et rejetant tous les bons et anciens usages et coutumes chrétiens [...], il nous semble nécessaire à nous, les délégués, de tenir conseil pour déterminer si nous voulons continuer ou non à siéger avec eux, ou s'il convient d'exiger qu'ils nous remettent les lettres d'alliance et de leur signifier que nous ne voulons plus rien avoir à faire avec eux. »

consensus au sein des assemblées souveraines était si fort et si efficace qu'il inspira non seulement les cantons ouverts à la Réforme dans leur recours à la dispute, mais aussi leurs adversaires, pourtant soutiens indéfectibles de l'Église. La conférence de Baden, voulue par les *V Orte* et menée par Johannes Eck, n'est en effet compréhensible que si elle est mise en relation avec l'*ethos* confédéral helvétique.

Alors que le principe même de la dispute était rejeté par la majorité des tenants de l'ancienne foi comme une concession injustifiable, ce fut pourtant précisément ce choix que firent les défenseurs de l'ancienne foi au sein de la Confédération. Or, si on la considère comme l'expression de l'*ethos* politique helvétique appliqué à la gestion de la division religieuse, la dispute de Baden cesse d'être une anomalie. Au contraire, elle devient la conséquence logique des principes qui présidaient aux relations entre cantons au sein de la Confédération et des modalités qui définissaient les procédures visant à s'accorder sur des choix communs. Pour Lucerne, Uri, Schwyz, Zug et Unterwalden, il ne s'agissait donc pas uniquement de prendre au piège la ville de Zurich et son prédicateur, mais aussi de proposer une solution à la division religieuse qui menaçait la cohésion du Corps helvétique. Et comme toute décision impliquant l'ensemble des cantons n'était légitime et juste que si elle résultait d'un processus de négociation et de décision collective, il dut sembler idoine aux cantons helvétiques attachés à l'ancienne foi de confier à une assemblée la responsabilité de déterminer le choix de religion. Comme en témoignent leurs exhortations tant envers Zurich qu'envers les cantons sceptiques face à la pertinence du projet, les *V Orte* et leurs alliés voulaient, au moyen de la dispute de Baden, fonder dans la foi catholique romaine la cohésion du Corps helvétique¹⁵⁹. Les récalcitrants s'exposèrent alors à la critique récurrente de menacer l'unité de la Confédération par leur opposition ou leurs hésitations.

C'est avec raison que Bernd Moeller voit donc dans la dispute de Baden, du point de vue juridique, une *disputatio* combinée à une Diète fédérale¹⁶⁰. Cette conférence n'était en effet rien de moins qu'une mise en œuvre des savoir-faire et des pratiques forgés au sein de la Diète fédérale qui permettaient de créer du consensus et de produire de la décision légitime. Plus qu'une simple conférence de religion, Baden était au fond une sorte d'*Ausschuss* de l'assemblée des cantons helvétiques. La présence des délégués de tous les cantons suisses à Baden est un autre indice du lien entre dispute et

¹⁵⁹ Cf. *supra*, I.3, p. 60-63.

¹⁶⁰ Bernd Moeller, *Zwingli Disputationen...*, *op. cit.*, p. 106.

Diète qui se noua à l'été 1526 dans la cité thermale¹⁶¹. Chacun des *XIII Orte*, hormis Zurich bien sûr, avait mandé ses députés pour marquer l'accord des conseils et *Landsgemeinden* à l'opération. En plus des 200 clercs qui s'étaient rendus à l'église Notre-Dame de l'Assomption pour disputer étaient donc présents tous ceux qui, une fois réunis, donnaient corps à la Diète fédérale et en faisaient l'assemblée commune des *Orte* helvétiques. Que la quasi-totalité des treize cantons et de leurs alliés eussent finalement souscrit au projet, même s'ils ne suivaient pas les *V Orte* dans leur condamnation sans appel de Zurich, montre bien qu'un même espoir de voir la conférence restaurer l'unité religieuse de la Confédération les animait et qu'ils reconnaissaient comme légitime le recours à la dispute pour ce faire. Tout se passe en effet comme si les détenteurs de la souveraineté dans les cantons avaient délégué à l'assemblée des clercs réunis sous le regard de Dieu la responsabilité du choix de religion pour le Corps helvétique.

Enfin, le simple fait de convoquer cette dispute catholique à Baden revenait à l'inscrire dans la longue tradition des Diètes fédérales, ce qui explique aussi l'insistance des initiateurs à l'organiser dans la ville thermale et leur rejet des solutions alternatives proposées par Zwingli¹⁶². Ils tenaient à ce que la « dispute fédérale » fût symboliquement organisée là où se réglaient les affaires communes, afin de souligner que la conférence concernait tous les membres de la Confédération et que son issue lierait ceux-ci dans un nouveau pacte, où l'unité religieuse deviendrait une condition explicite de la pérennité des alliances. Or, en raison de sa situation géographique et de ses infrastructures d'accueil, Baden était l'une des deux villes à accueillir le plus souvent la *Tagsatzung* ; si les cantons tenaient à inscrire le projet dans la tradition de la Diète, la seule autre solution aurait été de disputer à Lucerne, l'autre cité accueillant nombre de sessions¹⁶³ ; toutefois, même les adversaires les plus acharnés de la Réforme comprenaient qu'il serait impossible de convaincre Zwingli et ses partisans de se rendre dans une cité qui avait déjà durement châtié plusieurs adeptes de la Réforme et brûlé leur chef de file en effigie avec ses livres¹⁶⁴.

Certes, la dispute de Baden fut un échec à moyen terme pour le camp catholique, puisqu'elle ne leur permit pas d'imposer l'unité autour de l'ancienne foi dans tous les

¹⁶¹ EA IV 1a, n° 359, p. 890 ; Martin H. Jung, « Historische Einleitung... », *art. cit.*, p. 115.

¹⁶² Cf. *supra*, IV.1, p. 208-212.

¹⁶³ Andreas Würigler, *Die Tagsatzung...*, *op. cit.*, p. 188.

¹⁶⁴ Z III, n° 40, p. 318.

cantons. Ce revers ne marqua cependant pas la fin de la culture helvétique du consensus et de la négociation. Ainsi, de manière significative, les cantons catholiques ne tentèrent pas d'imposer militairement les résultats de la dispute de Baden lorsque Zurich refusa de reconnaître le triomphe de l'interprétation catholique de la foi. Quelques années plus tard, la deuxième guerre de Kappel entraîna certes de cuisants revers pour les réformés, dont la mort d'Ulrich Zwingli ne fut pas le moindre, mais ne signifia pas la fin de la Réforme dans les cantons qui l'avaient adoptée¹⁶⁵. Le parti « catholique » victorieux ne contraignit pas les vaincus à restaurer les anciennes cérémonies, et la Confédération resta divisée religieusement. Bien avant la Paix d'Augsbourg de 1555, ses membres appliquèrent dès lors une forme de *cujus regio, ejus religio* sanctionnée par le *Zweiter Landfrieden* de 1531 : chaque canton décidait de la foi de ses sujets, ou laissait la responsabilité de la décision aux communes dans les territoires où celles-ci étaient souveraines.

Si le fonctionnement collégial des gouvernements ouverts à la Réforme ne contribua pas peu à l'émergence de la dispute religieuse comme solution au conflit religieux, c'est donc aussi l'*ethos* politique commun aux cantons helvétiques qui favorisa sa naissance et son développement. L'autonomie des cités-républiques favorables à la Réforme, qui se savaient suffisamment puissantes pour rejeter les éventuelles prétentions de l'Empereur à s'immiscer dans leur gestion des affaires religieuses, joua son rôle, mais le plus important fut peut-être la certitude partagée par tous les cantons, qu'ils fussent pour ou contre la nouvelle foi, que toute décision touchant l'ensemble de la communauté devait procéder d'une assemblée qui lui conférait sa légitimité et garantissait qu'elle n'était pas le caprice d'un homme seul. L'ironie du sort voulut que le seul projet de « dispute fédérale » qui se concrétisa au sein du Corps helvétique procédât d'une initiative des cantons catholiques. Que même les opposants à la nouvelle foi eussent vu dans la dispute le meilleur moyen de décider selon quelle lecture de la foi chrétienne devait vivre le Corps helvétique montre cependant bien l'importance attachée à l'idéal partagé de l'assemblée d'où procédait la décision juste, que ce soit en matière de politique civile ou de choix religieux. Bernd Moeller n'a donc pas tort lorsqu'il affirme que, d'une certaine façon, c'est la dispute de Baden qui légitima définitivement le recours à la dispute dans la Confédération, justement parce qu'elle procédait des autorités

¹⁶⁵ Sur les conséquences des guerres de Kappel, cf. Bruce Gordon, *The Swiss Reformation...*, op. cit., p. 122-140, 142-144 ; Ulrich Gäbler, *Huldrych Zwingli...*, op. cit., p. 134.

catholiques et qu'il n'était alors plus possible de réduire l'exercice à des manœuvres schismatiques ourdies par les seuls partisans de la nouvelle foi¹⁶⁶.

* * *

Au cœur de la dispute fusionnaient deux idéaux complémentaires, qui devaient assurer à ces conférences opératrices du choix de religion une part essentielle de leur efficacité. L'idéal de l'assemblée chrétienne inspirée par Dieu, à forte teinte conciliariste et légitimé par une longue tradition théologique, était réactualisé par les réformateurs dans un forum appelé à pallier les déficiences et compromissions des conciles convoqués par la papauté, et dont l'objectif était de restaurer l'Église invisible du Christ. Cet idéal rencontrait ici l'*ethos* municipal du bon gouvernement s'incarnant dans les assemblées souveraines. Les magistrats pouvaient en effet d'autant plus facilement reprendre à leur compte les projets de disputes portés par les réformateurs qu'ils s'accordaient avec l'*ethos* municipal voulant que la décision juste procédât d'un collectif travaillant à dégager une position commune. Sans doute les conseillers se sentaient-ils proches d'une forme de recherche de la vérité qui n'était pas sans rappeler la manière dont se faisaient notamment les élections, elles aussi mises en scène comme le moment où la communauté, par le vote, se ralliait au choix de Dieu¹⁶⁷. Dans la Confédération helvétique, l'absence de tout suzerain auquel les magistrats auraient eu à rendre des comptes permit à cette combinaison de principes fondés sur le recours au collectif de déployer toute son efficacité. C'est dans les cités-républiques telles que Berne et Zurich que le modèle connut ses principaux succès, car confier la décision religieuse à une assemblée *ad hoc* constituée de ceux qui, de par leur statut et leur compétences, avaient autorité pour se prononcer sur la foi, semblait la meilleure façon de faire à des magistrats habitués à ce que la destinée de leur cité se joue au sein de conseils élus où siégeaient les *meliores* de la communauté. Le génie de Zwingli est d'avoir compris, dès la dispute du 29 janvier 1523, que les réformateurs avaient tout intérêt à défendre leurs positions au sein d'une assemblée chrétienne dont les participants s'en remettaient à Dieu et d'associer à cette opération des magistrats que leur *ethos* amenait naturellement

¹⁶⁶ Bernd Moeller, *Zwinglis Disputationen...*, *op. cit.*, p. 185.

¹⁶⁷ Olivier Christin, *Vox populi...*, *op. cit.*, p. 74-80.

à juger que toute décision concernant la communauté n'était légitime que si elle était collective.

En tant que nouvelle Pentecôte, lieu où s'établissait un nouveau contrat entre Dieu et les hommes qui découvraient la vérité dans un effort collectif de témoignage et d'unité, la dispute dissimulait ou plutôt transcendait la faiblesse inhérente à un choix religieux opéré au moyen du vote. Alors que le conclave, la Diète ou les conseils de ville reconstituaient leur unité en permettant à la minorité de se rallier au choix majoritaire après le vote, les acteurs de la dispute dépassaient l'opposition entre majorité et minorité en insistant sur sa dimension pentecostale. La division découlant des positionnements divergents des clercs s'effaçait devant l'unanimité recrée ainsi à l'issue de la conférence, et qui permettait de restaurer l'unité : la vérité des réformateurs cessait alors d'être une vérité partielle, défendue par certains et décriée par d'autres, pour devenir la vérité de la communauté. Cependant, et même si aucun des acteurs ne voulait l'avouer, cette vérité restait impuissante à se faire reconnaître comme universelle, et donc à restaurer l'unité idéale englobant toute la Chrétienté.

Conclusion

« *Das hie in diser stuben on zwyfel
ist ein christliche versamlung.* »

Ulrich Zwingli¹.

« Que l'Esprit saint descende sur nous, apportant la lumière de la vérité ! », disaient en substance Ulrich Zwingli ou Guillaume Farel lorsqu'ils entraient en lice dans cette assemblée chrétienne et Pentecôte nouvelle que devait être à leurs yeux la dispute religieuse. Au fil de cette étude, les disputes initiées à Zurich par Zwingli et adoptées par les réformateurs se réclamant de son enseignement se sont révélées être bien plus que de simples épisodes à résonance locale, et l'on ne saurait les réduire au seul échange de points de vue théologiques entre partisans et adversaires de la nouvelle foi. Au contraire, ces conférences apparaissent comme des moments essentiels de la redéfinition des conditions matérielles et spirituelles du salut, cristallisant, le temps de l'assemblée, les lents processus sociaux et intellectuels qui avaient abouti à la naissance de la Réforme. À la croisée des chemins entre confrontation des positions théologiques, invention de techniques rhétoriques et probatoires inédites, défense et illustration des formes d'une nouvelle cléricature, validation de l'*ethos* de la décision collective en matière de *causa fidei* et confirmation du magistrat comme seul garant du salut de la communauté et seule autorité légitime sur la cité, les disputes du premier tiers du XVI^e siècle illustrent peut-être mieux que toute autre forme de controverse ce que signifiait alors la production de la vérité religieuse et l'énonciation d'un discours véridictoire.

Au fil de ces pages, le portrait de la dispute religieuse moderne a évolué du statut d'esquisse à celui de peinture, s'est enrichi de détails, de nuances et de précisions.

¹ « Ce qui a lieu dans cette salle est sans aucun doute une assemblée chrétienne. ». Paroles prononcées lors de la dispute du 29 janvier 1523 à Zurich, Z I, n° 18, p. 495.

Dans le premier chapitre, la dispute se dessinait d'une part comme la réponse de magistrats temporels soucieux de protéger le salut de leur sujets et de restaurer l'unité de la communauté, et d'autre part apparaissait comme une assemblée chrétienne qui, incarnant l'Église invisible du Christ, serait en mesure de retrouver la Vérité grâce à l'écoute de la Parole de Dieu révélée dans les seules Écritures. Mais si cette définition constituait un bon point de départ pour saisir ce que furent les disputes, il était indispensable de sortir de cette lecture quelque peu enchantée pour décrire toute la complexité des conférences de religion. En effet, il s'agissait là d'une définition idéale, très proche de celle que défendaient les réformateurs attachés à présenter l'exercice comme véritablement révélateur de la volonté de Dieu.

Pour comprendre ce que signifiait « dire le vrai » au sein des disputes, il était essentiel de proposer une histoire sociale de la production de la vérité religieuse. Il fallait donc s'intéresser non seulement au contenu théologique et ecclésiologique des disputes, mais aussi à leur dimension rhétorique et aux méthodes d'argumentation et de probation qui furent celles des agents au sein de ces conférences, et enfin à tout ce qui, dans le monde social du premier tiers du XVI^e siècle, rendait pensable et possible leur création. Relire les apports de l'historiographie traditionnelle des disputes, telle que l'ont développée Bernd Moeller ou Thomas Fuchs² à la lumière de questionnements issus des recherches sur la transformation des pratiques savantes entraînée par la rencontre de l'humanisme et des techniques scolastiques³ ; mettre à profit les enseignements de l'école de Peter Blickle sur les relations étroites entre réformation et communalisme pour comprendre la place de la dispute dans l'*ethos* politique des cités helvétiques⁴ ; recourir aux concepts empruntés à la sociologie critique de Pierre Bourdieu et aux travaux d'Olivier Christin, qui permettent de mieux saisir quelles stratégies les acteurs pouvaient développer en vertu de leur parcours dans le monde social⁵ : tels furent les

² Bernd Moeller, *Zwingli Disputationen. Studien zur Kirchengründung in den Städten der frühen Reformation*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2011 ; Thomas Fuchs, *Konfession und Gespräch. Typologie und Funktion der Religionsgespräche in der Reformationszeit*, Cologne, Böhlau, 1995. Cf. aussi Otto Scheib, *Die innerchristlichen Religionsgespräche im Abendland. Regionale Verbreitung, institutionelle Gestalt, theologische Themen, kirchenpolitische Funktion, mit besonderer Berücksichtigung des konfessionellen Zeitalters (1517-1689)*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2009, 3 vol.

³ Cf. entre autres Anita Traninger, *Disputation, Deklamation, Dialog. Medien und Gattungen europäischer Wissensverhandlungen zwischen Scholastik und Humanismus*, Stuttgart, F. Steiner, 2012.

⁴ Synthèse dans Peter Blickle, *Kommunalismus. Skizzen einer gesellschaftlichen Organisationsform*, Munich, Oldenbourg, 2000, 2 vol.

⁵ Cf. Pierre Bourdieu, *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Seuil, 2001 et Olivier Christin, *Confesser sa foi. Conflits confessionnels et identités religieuses dans l'Europe moderne*, Seyssel, Champ Vallon, 2009.

choix méthodologiques qui permirent cette nouvelle approche. Le défi posé à l'auteur de ces lignes était au fond d'éviter le piège d'une étude des discours détachée de leurs conditions sociales de possibilité : les thèses qui furent défendues lors des conférences, les techniques probatoires utilisées et les dispositifs rhétoriques de la dispute constituaient les réponses des clercs aux défis que leur posait la Réforme et procédaient de leurs savoir-faire et de leur capacité à proposer des solutions en accord avec le monde dans lequel ils évoluaient. Tenter de comprendre les mécanismes qui – loin de la réduire à un espace stérile où les lectures antinomiques de la foi chrétienne seraient entrées en collision sans avoir prise sur la société – firent de la dispute la fabrique de la vérité, supposait d'ouvrir plusieurs chantiers dont je voudrais résumer ici brièvement les principaux enseignements.

De toute évidence, la dispute n'aurait jamais connu les succès qui furent les siens si les gouvernements temporels ne s'étaient saisis de cet outil afin de répondre au conflit religieux qui menaçait leur cité et leurs territoires. Loin de n'être qu'un acteur de second plan, qui n'aurait fait que suivre le mouvement initié par les clercs, le magistrat se révèle en effet l'indispensable allié des réformateurs lorsqu'il s'agissait de convaincre une cité de se convertir à la nouvelle foi. Là où il n'était pas favorable aux idées nouvelles, les réformateurs ne parvinrent pas à obtenir la tenue d'une dispute, comme le montrent les cas d'Appenzell ou de Soleure. À Zurich et à Berne, en revanche, tout comme à Genève ou à Lausanne, les conseils imposèrent la dispute dans un double effort de détermination du choix religieux et de renforcement de leur propre autorité. Dans les cités où se rencontrèrent l'*ethos* municipal et les principes de bon gouvernement esquissés par la théologie zwinglienne, le magistrat et les réformateurs s'allièrent pour faire avancer leurs propres causes, mais surtout pour faire cause commune sur des affaires aussi importantes que la sauvegarde de l'unité de la *Gemeinde* et la préservation du salut de la communauté. Il serait donc faux de considérer la dispute comme un espace complètement neutre, au sein duquel les deux parties avaient les mêmes chances de l'emporter, le choix de religion découlant de la seule qualité des arguments avancés : dans la quasi-totalité des cas, la décision avait été arrêtée en amont, et la dispute servait à la légitimer.

Lorsque le magistrat était convaincu de la conformité des thèses réformatrices avec la volonté de Dieu, apporter son soutien aux réformateurs devenait pour lui non seulement un moyen d'affaiblir des pouvoirs ecclésiastiques parfois concurrents, mais

lui fournissait aussi l'occasion de montrer son attachement au rôle de garant du salut dont il se targuait, et de prouver qu'il prenait au sérieux l'accomplissement de ce devoir cardinal envers ses sujets. Pour les réformateurs helvétiques, l'*ethos* politique fondé sur une communauté réunie sous le regard de Dieu répondait à leur propre vision de la société, dans laquelle les communautés locales formaient autant d'églises incarnant sur Terre l'Église universelle mais invisible du Christ, et dont l'autorité civique avait la responsabilité. Les conférences religieuses, et l'adoption de la Réforme qu'elles entraînaient dans la plupart des cas, couronnaient ainsi la longue histoire des efforts consentis par les autorités civiles pour limiter les privilèges et libertés ecclésiastiques au sein de leur aire de souveraineté. La dispute permettait au magistrat de prouver qu'il n'était pas un pouvoir usurpateur mais bien cette *Obrigkeît* agréable à Dieu dont Zwingli faisait le gardien du salut et le protecteur de la communauté chrétienne. Elle était donc doublement utile, puisqu'elle répondait à la fois au souci des conseils de remplir leurs devoirs spirituels et à leur ambition de renforcer leur légitimité temporelle. En prenant en main le choix de religion, le magistrat se montrait déterminé à guider ses sujets à travers les tourments de la division religieuse et à protéger l'unité de la cité : il apportait ainsi la preuve qu'il avait toujours la capacité et le droit de gouverner. Enfin, en mettant en scène l'extension de ses compétences au *jus reformandi* et en utilisant les résultats de la dispute comme fondement d'un droit nouveau, promulgué dès le moment où l'issue des débats était connue, l'autorité civile s'arrogeait la compétence exclusive de prendre les décisions nécessaires au salut face à l'institution ecclésiastique, mais aussi à la commune. En faisant se rencontrer les interprétations de leurs rôles respectifs dans la société chrétienne, la dispute permit donc aux magistrats comme aux réformateurs de mettre en pratique des idées et des principes restés jusque-là à l'état d'ébauches théoriques et de préciser, dans l'action et en résolvant au fur et à mesure les problèmes qui se présentaient à eux, les nouveaux rapports entre cité terrestre et cité céleste.

Cette emprise du pouvoir séculier ne pouvait bien sûr pas rester sans impact sur le choix du lieu qui accueillerait la dispute : qu'il s'agisse de Zurich, de Berne ou encore de Baden, la désignation de la cité en les murs de laquelle se tiendrait la conférence fut principalement déterminée par des considérations de prestige d'un côté, et de souci de neutralité de l'autre. Pour souligner l'importance de l'événement, il fallait qu'il prenne place dans une cité dont le renom rejaillirait sur la dispute : le chef et cœur de la république régnant sur son *contado*, comme à Berne ; une capitale régionale où se réunissait

l'assemblée souveraine des communes, telle que l'était Ilanz ; ou encore la cité de Baden, qui avait accueilli tant de sessions de la Diète fédérale. Mais il fallait aussi veiller à ne pas donner l'impression que le simple choix du lieu était déjà un piège, et que tout était déjà joué d'avance – une nécessité d'autant plus impérieuse qu'en réalité le choix avait effectivement déjà été arrêté, mais qu'il fallait lui donner l'apparence et la caution d'une décision de l'assemblée. Le manque de sensibilité des cantons catholiques à ce sujet ne contribua pas peu à convaincre Zwingli de ne pas se rendre à la dispute fédérale de 1526 à Baden. Chargé de significations était également le choix de l'édifice abritant les débats, choix certes limité par la nécessité d'opter pour un bâtiment aux salles suffisamment vastes pour accueillir les participants, mais où la charge symbolique associée à un hôtel de ville ou à une église jouait un rôle essentiel. Tout dépendait alors de la volonté des organisateurs de souligner en premier lieu la dimension communale et civique de la dispute, ou d'en faire le moment de la reconquête de la maison-Dieu, à la fois lieu de prière et bâtiment civique, puisque pouvant accueillir aussi bien les messes que les prestations de serment de la commune et du magistrat.

Mais l'aspect le plus significatif de la dimension spatiale de ces disputes, indice des schèmes de pensée qui guidèrent les concepteurs de la conférence, restent sans doute les dispositifs de parole. Car ici, symbolique du pouvoir et considérations politiques cédaient en réalité le pas à des logiques proprement controversistes. La structuration spatiale du théâtre de la parole était ainsi l'occasion d'appliquer, dans l'exercice de la controverse entre des individus de chair et d'os, les principes et les techniques polémiques du dialogue humaniste, que les réformateurs mettaient déjà à profit dans leurs écrits, et qui amenaient les adversaires à se mesurer dans un face-à-face où l'argument d'autorité n'avait plus cours et où les interprétations et raisonnements étaient confrontés systématiquement aux Écritures afin d'en éprouver la validité. Rompant avec le dispositif de la *disputatio*, où un maître menait la discussion, ou avec celui de la prédication, où l'orateur délivrait une *lectio* à un auditoire réuni en contrebas de la chaire, la dispute se voulait espace neutralisé et respectueux de l'équilibre des positions, les adversaires pouvant s'affronter à armes égales et sans craindre pour leur vie. La création de cette égalité entre les controversistes des deux camps était, pensaient les initiateurs des disputes, la condition nécessaire à la production du discours de vérité, car elle assurait que la vérité ou l'erreur seraient distinguées uniquement par la qualité de l'argumentation et non par des questions de préséance ou de position sociale.

Le discours véridictoire, pour être efficace, ne pouvait cependant être proféré par n'importe qui. L'égalité des positions ne signifiait pas que chacun pouvait prétendre se prononcer sur la *causa fidei*. La dispute devait prouver qu'en dépit de la doctrine du sacerdoce de tous les chrétiens, qui, aux yeux des réformateurs, rendait obsolète le clergé comme intermédiaire entre les hommes et Dieu, dire le vrai en matière religieuse restait l'apanage de professionnels. L'exercice était réservé à ceux qui avaient gagné, par leurs titres et leur expérience, la reconnaissance de leur capacité et de leur légitimité à prendre la parole sur des sujets aussi sérieux. Pour les réformateurs, les conférences de religion furent ainsi l'occasion de prouver que, en dépit de leur rejet de l'institution qui leur avait conféré leur ministère, ils restaient autorisés à parler de la foi et à initier des réformes. Leur légitimité ne découlait plus de leur appartenance à l'Église, ni du respect de ses dogmes, mais de leur soumission entière et totale à la Parole de Dieu, dont ils se faisaient les prophètes.

L'enjeu était de taille. En effet, ces hommes avaient au fond tout à perdre lorsqu'ils s'engageaient en faveur de la Réforme, rien ne leur garantissant que leurs idées triompheraient et qu'ils ne connaîtraient pas le sort de Jan Hus, mort dans les flammes un siècle auparavant, et dont la fin restait sans doute dans toutes les mémoires. Et pourtant, nombre d'entre eux jugèrent impossible de se taire, car la protection du salut des âmes et la correction des erreurs et abus d'une institution ecclésiastique ayant oublié sa mission au profit d'intérêts matériels leur apparaissait comme un devoir impérieux. Nulle surprise donc que la Réforme fût pensée par ces hommes qui avaient voué leur vie à Dieu et considéraient qu'être clerc, c'était d'abord guider le troupeau du Christ. Zwingli, Luther ou encore Oecolampad étaient à cet égard les héritiers des clercs réformateurs du XV^e siècle : par le retour aux origines, ils voulaient restaurer la véritable Église du Christ que l'Église de Rome avait, selon eux, peu à peu étouffée. Mais cela ne signifie pas que leurs adversaires ne poursuivaient que d'inavouables desseins terrestres. La dispute révèle en effet que, malgré les chances infimes de l'emporter face aux réformateurs, et alors que les clercs catholiques étaient parfaitement conscients de la fragilité de leur position, certains opposants considéraient que prendre la parole pour défendre leurs convictions était un devoir. Pour les clercs des deux camps, disputer était aussi une profession de foi, le moment où l'on affirmait ce que l'on tenait pour vrai et où, face à l'adversité, on refusait de céder sans réagir.

Pour penser et conduire le changement, il fallait bien entendu disposer de solides compétences théologiques et ecclésiologiques. Celles-ci étaient d'abord nécessaires pour saisir tous les enjeux de la crise religieuse et, pour les tenants de la nouvelle foi, indispensables s'ils voulaient démontrer que la lecture nouvelle de la communauté chrétienne qu'ils proposaient était la seule juste. Par la complexité des thèses qui y étaient disputées, par les connaissances bibliques, exégétiques, patristiques, mais aussi historiques et rhétoriques qu'elles exigeaient, les conférences de religion montrent bien que la Réforme ne pouvait être qu'une affaire de clercs, et d'abord de clercs formés à l'humanisme et aux techniques de la controverse, qui surent mettre au service de leur idéal les acquis de leurs études. La formation et la trajectoire sociale des réformateurs se révélèrent ici de précieux atouts, leur conférant cet habitus particulier mêlant la conviction sincère d'avoir un rôle à jouer dans la *renovatio* et la capacité à penser et à structurer le changement. Leurs études universitaires, au cours desquelles ils avaient acquis la maîtrise des techniques de la *disputatio*, en avaient fait des clercs lettrés, versés dans les arts et, pour certains, dans la théologie médiévale. À l'instar de Zwingli, proche d'Érasme dans les années 1510, les réformateurs actifs dans les disputes comme Oecolampad, Comander ou Haller, tous nés vers 1480, avaient en outre assidûment pratiqué les *studiae humanitatis* à Bâle ou à Vienne, étudiant les auteurs anciens tout comme les écrits des humanistes chrétiens, et participant parfois personnellement aux entreprises d'édition des textes sacrés qui devaient profondément changer la manière de lire la Bible. Ils avaient ainsi acquis les savoirs et les savoir-faire indispensables pour penser la Réforme.

Ces savoirs, ils les investirent dans la production d'un discours véridictoire performatif. La dispute, véritable fabrique de la vérité, permit aux réformateurs de justifier leur foi dans un effort de systématisation de la doctrine qui, dans les disputes helvétiques, s'adressait autant aux adversaires catholiques qu'aux adeptes des courants luthériens et anabaptistes de la Réforme. Tout un travail de définition et de distinction religieuse fut ainsi mené au sein des conférences, obligeant les uns et les autres à prendre position, à dire précisément ce qui distinguait l'orthodoxie de l'hétérodoxie, la vraie foi de l'erreur. La première étape de ce processus eut lieu avant l'ouverture des discussions, lorsque les réformateurs mirent en mots leurs exigences théologiques sous forme de thèses qui, synthétisant et systématisant leur enseignement, fournissaient la structure des débats. Puisqu'ils s'étaient rendus maîtres du programme de la dispute, la *causa fidei*

allait être discutée dans leurs termes et selon les angles d'approche qu'ils jugeaient pertinents.

Les réformateurs s'employèrent alors à apporter la démonstration de leurs propositions dans le but de les faire reconnaître par l'assemblée comme vraies et conformes à la parole de Dieu. Ils furent très vite conscients que la *disputatio* académique, de par sa codification complexe, son ancrage dans l'université et sa fermeture au politique, ne serait pas le forum qui permettrait de procéder au choix de religion et de renouer le lien entre communauté civique et communauté de salut ; de plus, la *disputatio*, en raison des pratiques d'argumentation scolastiques qui y avaient cours et de l'inégalité de positions entre les disputants, ne correspondait plus à l'idée que ces réformateurs pétris d'humanisme se faisaient de la « bonne controverse ». S'ils en reprirent certains éléments, notamment le principe de l'organisation des questions à disputer sous forme de listes de thèses, les initiateurs des disputes modernes eurent donc recours à d'autres pratiques, s'inscrivant par-là dans un vaste mouvement de rénovation des savoirs et de leur transmission initié par la Renaissance. Le dialogue agonistique, qui donnait leur forme à d'innombrables pamphlets dénonçant les erreurs de l'Église et du Pape ou démontrant la véracité des affirmations réformées, s'imposa au détriment des anciennes formes de confrontation orale marquées par la hiérarchie des positions entre maître et élève ou entre juge et dissident. Dans un espace neutralisé, les protagonistes s'affrontaient, en principe du moins, à armes égales, chacun disposant du même droit à la parole et bénéficiant de la protection de la présidence, qui veillait au respect des équilibres et interdisait insultes et anathèmes. Les arguments des uns et des autres devaient pouvoir être mis à l'épreuve publiquement, décortiqués terme à terme, sous l'arbitrage d'un magistrat désormais seul garant de la bonne marche du processus de découverte de la vérité. Les règlements de dispute, préparés par des organisateurs ouverts à la nouvelle foi sinon convaincus de l'urgence d'un changement, avantageaient cependant les réformateurs dans les faits, puisque nombre de règles imposées aux disputants étaient en réalité déjà des concessions faites aux partisans de la nouvelle foi.

La plus contraignante de ces obligations fut sans doute la généralisation du *sola scriptura*, commune à toutes les conférences. Ce principe, cœur de la doctrine réformée, avait été adopté par les magistrats, et tous les participants y étaient assujettis. Mais ses contours restaient encore assez flous, et l'autorité civique ne prenait jamais la peine, dans ses édits, de préciser exactement ce qu'elle entendait par le respect de la primauté

du texte biblique. Le magistrat laissait ainsi libre cours aux réformateurs pour en définir le sens au cours des débats, ce que ceux-ci firent de la manière la plus restrictive. Les clercs fidèles à Rome, pour qui le contrôle de l'interprétation des Écritures par l'Église restait indispensable sous peine de laisser libre champ à toutes les hérésies, ne parvinrent pas à faire entendre leurs revendications et durent, de mauvaise grâce, se plier à la nouvelle règle sous peine de voir leur parole devenir inaudible car brusquement délégitimée. L'Écriture n'avait besoin d'aucun juge autre qu'elle-même, disait ainsi Zwingli pour justifier son refus de voir des docteurs ou des universités se prononcer sur le résultat de la dispute. Désormais, tout argument devait être mis à l'épreuve des Écritures, instituées en seule et unique source d'autorité pour déterminer ce qu'il convenait de reconnaître comme conforme à la volonté de Dieu ou de rejeter comme invention humaine. Il fallait donc aux disputants de solides connaissances bibliques pour prétendre participer à un affrontement où chaque affirmation était confrontée au texte, et où l'interprétation de chaque verset était l'occasion de controverses parfois très rudes, mais aussi très techniques, comme le montrent, par exemple, plusieurs joutes entre spécialistes lors de la dispute de Berne.

Les compétences exigées des orateurs étaient aussi linguistiques, puisque, si l'on disputait en vernaculaire, langue de la *Gemeinde* et des fidèles, l'on citait les Écritures en latin, en grec et en hébreu. La maîtrise des langues anciennes et l'accès aux éditions du texte sacré établies par les humanistes chrétiens étaient donc indispensables au controversiste qui prétendait convaincre ; les tenants de la *Vulgate* durent bientôt se rendre à l'évidence qu'ils ne parviendraient pas à imposer la traduction de saint Jérôme comme seule version faisant autorité. On retrouvait là le goût des humanistes pour le texte des origines, qui s'était développé grâce aux efforts de collation et d'édition des œuvres des auteurs antiques et du texte sacré. Les réformateurs s'étaient approprié cette culture de l'écrit et il ne faut donc pas s'étonner de voir bien souvent la dispute connaître, une fois les débats terminés et les acteurs rentrés chez eux, une deuxième vie inscrivant son intrinsèque oralité dans la matérialité de l'écrit. Publications officielles, libelles et pamphlets poursuivaient la controverse au moyen du médium qui l'avait en partie rendue possible en fournissant aux disputants la matière et les formes de leur discours. Mais cette prolifération d'écrits eut une conséquence dont les réformateurs ne saisirent peut-être pas complètement l'impact dans un premier temps : en effet, ils n'étaient pas les seuls, comme le montrent les écrits de Johannes Eck ou Thomas

Murner, à jouer des possibilités offertes par l'imprimerie. Contestés, décortiqués et réfutés, les récits de dispute officiels ou rédigés par des partisans de la nouvelle foi ne pouvaient prétendre à une reconnaissance universelle, puisque chacun pouvait y opposer un contre-récit et que les magistrats étaient impuissants à empêcher que ne circulent des remises en question de ce qui était pourtant présenté comme la seule réponse agréable à Dieu aux questions soulevées par la fracture religieuse.

Il n'empêche qu'en imposant l'autorité des seules Écritures dans la dispute grâce au soutien des magistrats, les réformateurs montrèrent, dans une situation de controverse concrète, que le *sola scriptura* était efficace – du moins lorsqu'il s'agissait d'imposer leur lecture de la vérité chrétienne. La transposition de leurs propositions dans la législation des cités, justifiée par la conformité de ces préceptes avec les Écritures, était dans leur optique la preuve que la parole de Dieu pouvait servir la production d'un discours véridictoire. Pour les réformateurs, ce fut aussi un moyen de revendiquer leur légitimité à prendre la parole et à indiquer la voie à suivre pour rénover l'Église : n'était-ce pas leur maîtrise de l'exégèse biblique qui les révélait à tous comme les véritables porte-paroles de la volonté divine ? Là résidait désormais la qualité du clerc authentique, la vertu qui le distinguait du profane ou du dissident, et son statut ne découlait donc plus de l'appartenance à une institution ecclésiastique décriée pour son refus de mettre son magistère en conformité avec l'enseignement du Christ.

L'enseignement du Christ, justement, était la mesure de tout, et les hommes devaient se montrer prêts à le recevoir. Lire la Bible était une chose, mais encore fallait-il s'assurer de ne pas se tromper en interprétant le texte, sous peine de tomber dans de nouvelles erreurs ou de perpétuer les anciennes. Zwingli résolut ce problème en établissant un lien indissociable entre Lettre et Esprit, le chrétien devant se laisser guider dans son écoute de la parole par l'Esprit saint, le *geist gottes*, qui lui apporterait la lumière de la compréhension. Or, une telle interprétation n'était pas si éloignée des traditions ecclésiastiques et politiques instituant l'assemblée chrétienne réunie sous le regard de Dieu comme le lieu de la décision idéale. Dans un concile, lors de l'élection du souverain pontife ou encore lors du renouvellement des conseils de ville, le recours à une décision collective prise par des acteurs qui en appelaient à l'inspiration divine permettait d'assurer que le choix de l'assemblée serait conforme à la volonté de Dieu.

Il pouvait donc sembler naturel aux magistrats et aux réformateurs de confier le choix de religion à une assemblée, protégée de l'erreur par l'inspiration divine et la fi-

délité aux Écritures. L'idéal de l'assemblée chrétienne inspirée par Dieu, à forte teinte conciliariste et légitimé par une longue tradition théologique, se voyait réactualisé par les réformateurs dans un forum appelé à pallier les déficiences et compromissions des conciles convoqués par la papauté, et dont l'objectif était de restaurer l'Église invisible du Christ. Cet idéal rencontrait l'*ethos* municipal – et, dans les cas qui nous ont occupés, également confédéral – du bon gouvernement s'incarnant dans les assemblées souveraines : dans les cités-républiques telles que Berne et Zurich, confier la décision religieuse à une assemblée *ad hoc* constituée de ceux qui, en vertu de leur statut et de leur compétences, avaient autorité pour se prononcer sur la foi, paraissait être la meilleure façon de faire à des magistrats habitués à ce que la destinée de leur cité se joue au sein de conseils élus où siégeaient les *meliores* de la communauté.

Dans la Confédération helvétique, cette conviction que toute décision engageant la communauté devait procéder de cette même communauté, ou du moins de ceux qui l'incarnaient et la représentaient, était particulièrement forte, et rappelle que l'ancien principe QOT (*Quod omnes tangit*), affirmant qu'une décision concernant la communauté devait être approuvée par l'ensemble de ses membres, avait été généralisé, d'une certaine façon, à toutes les affaires publiques. Au sein des communes, des cantons et même entre les États constituant le Corps helvétique, la décision n'était jamais le fait d'un seul homme, mais procédait toujours d'un processus complexe de négociations, de consultations et de votes au terme duquel se formait l'unanimité sur une position commune. Si la fracture religieuse mit à mal cet idéal de bonne gouvernance entre les cantons, rendant de fait impossible l'unité au sujet de la *causa fidei*, elle n'en fit pas pour autant disparaître la conviction que la bonne décision, fût-ce en matière de religion, devait être collective. Voilà sans doute pourquoi les cantons catholiques décidèrent, lorsque vint le moment de condamner les idées zwingliennes et de réintégrer Zurich à la foi commune, d'avoir recours à la dispute religieuse, ce qu'aucun autre État catholique ou presque ne devait faire ultérieurement. La dispute, pensaient les cantons fidèles à l'ancienne foi, était l'assemblée qui permettrait de prendre les décisions sur la *causa fidei* selon les règles établies pour le fonctionnement de la Diète fédérale. La dispute de Baden est donc un cas particulièrement révélateur : plus que toute autre conférence de religion, elle montre que le succès de la dispute dans les terres de l'Ancienne Confédération s'explique moins par l'adéquation des idées réformées avec une hypothétique sensibilité religieuse helvétique favorisant le zwinglianisme que par l'adéquation

presque parfaite du modèle de la dispute avec les formes légitimes et ancestrales de la prise de décision politique chères aux cantons.

Sans doute faut-il aussi chercher ici ce qui faisait véritablement de la dispute une performance efficace pour ses initiateurs. L'examen de la dispute à l'aune des assemblées politiques fondées sur le principe de la décision collective permet de se libérer d'une lecture dialectique du phénomène opposant le récit enchanté de conférences au sein desquelles triomphait la vérité grâce à l'inspiration divine, sauvant les hommes en danger de perdition, d'une part, et, d'autre part, la machination cynique d'acteurs sans scrupules, usant de la dispute comme paravent à leur volonté d'imposer coûte que coûte leur lecture personnelle du salut. Que le choix se fût dessiné en amont n'enlevait rien à la légitimité de l'assemblée qui l'entérinait, au contraire : la cérémonie où les *meliores* – dans le cas des disputes, les professionnels du salut – se prononçaient et formaient majorité en ouvrant leur cœur et leur esprit aux conseils de l'Esprit saint confirmait que le choix envisagé était vraiment le bon, et que la communauté allait prendre le chemin qui la conduirait vers le salut.

La dispute transformait alors une vérité fragmentaire, imparfaite et qui avait été celle d'un parti, en vérité commune, confirmée par la parole de Dieu et acceptée en tant que telle par l'assemblée chrétienne recevant l'Esprit saint dans une nouvelle Pentecôte. Elle permit ainsi aux réformateurs de dire le vrai et de convaincre leur communauté de les rejoindre dans leur vérité, devenue la seule qui sauverait les hommes. En revanche, elle échouait à permettre la réalisation du but ultime des réformateurs autant que de leurs adversaires, la restauration de l'unité de toute la Chrétienté. Car une dispute découlant des autorités en charge d'un territoire limité ne pouvait forger d'autre unité religieuse que celle de la communauté dont elle était issue. Comme chaque conférence contribuait en outre à préciser les frontières entre les lectures antagonistes de la foi chrétienne, les disputes creusaient le fossé entre les deux confessions tout juste nées. L'histoire de la dispute reste ainsi celle d'une performance véridictoire localement efficace mais impuissante à réunifier universellement la Chrétienté dans une même foi partagée.

Pour répondre à l'impérieux défi de la *renovatio* de l'Église, les acteurs, réformateurs et magistrats, cherchèrent donc dans des pratiques et des modèles qu'ils connaissaient les solutions pour créer de nouvelles pratiques qui les rendraient aptes à relever l'immense défi auquel ils étaient confrontés, dans une permanente oscillation

entre recours aux traditions et recherche d'innovations parfois spectaculaires. Créer un espace où dire le vrai devenait possible supposait que les acteurs investissent dans ce jeu – qu'il était vital de jouer pour sauver son âme – leurs savoirs et leur savoir-faire : ils furent ainsi en mesure d'inventer le cadre de la dispute, les techniques de probation adéquates, les cadres de la bonne décision et du choix de religion juste. La dispute fut toujours une entreprise éminemment pragmatique, son histoire faite d'expérimentations, de tentatives ratées, d'imagination et de tâtonnements reflétant les interrogations et les évolutions des contemporains. Le discours véridictoire forgé dans les conférences religieuses était donc le produit de l'habitus des controversistes et de l'*ethos* municipal et collectif, de schèmes de pensée et de savoir-faire longuement acquis : il résultait d'un processus complexe que les réformateurs voulaient voir sublimé dans l'illumination apportée par la descente de l'Esprit saint sur l'assemblée chrétienne. La vérité religieuse était au fond un produit social, dont les contours et le contenu faisaient autant controverse que les conditions de sa production. Proposer une histoire sociale de la dispute religieuse – à l'instar de Steven Shapin et Simon Schaffer démontrant que la controverse savante entre Robert Boyle et Thomas Hobbes, loin de se borner à une simple querelle d'idées, était aussi une bataille de positions dans les champs du politique et de la science⁶ – était donc non seulement possible et souhaitable, mais véritablement nécessaire à la compréhension du phénomène des conférences de religion dans toute sa complexité.

⁶ Cf. Steven Shapin et Simon Schaffer, *Leviathan and the Air-Pump. Hobbes, Boyle, and the Experimental Life. With a new introduction by the authors*, Princeton, University Press, 2011.

Bibliographie

Sources

Sources manuscrites

Archives de l'État de Berne, mss. A II 96 et 128 : *Ratsmanuale* n° 215, 216 et 257.

Archives de l'État de Berne, A V 1443-1446 (olim UP 72-75) : minutes originales de la dispute de Berne.

Archives de l'État de Berne, A V 1447 (olim UP 76) : collation des minutes de la dispute de Berne pour l'établissement des actes officiels.

Archives de l'État de Berne, A V 1442 (olim UP 71) et 1448 (olim UP 77.1) : pièces annexes à la dispute de Berne.

Historia und Geschichten so sich verlouffenn inn der Eydgnoszschaft innsounders zuo Zürich mit enderung der Religion und anrichtunge einer christenlichen Reformation vom dem jar Christi 1519 bisz in das jar 1532, das ist durch 13 jar lang, vonn Heinrichen Bulingeren den elteren diener der kilchenn zuo Zürich beschriben [Kopienband zur zürcherischen Kirchen- und Reformationsgeschichte, par Heinrich Thomann], 1605 ou 1606, *Zentralbibliothek Zürich*, ms. B 316.

Staatsarchiv Luzern, mss. KA 15 et 20 : collations pour l'établissement des actes officiels de la dispute de Baden.

Staatsarchiv Luzern, ms. KA 25 : pièces complémentaires sur l'organisation de la dispute de Baden.

Universitätsbibliothek Bern, ms. Hist. Helv. III : actes de la dispute de Lausanne établis par Pierre Viret.

Zentralbibliothek Zürich, mss. F 1-4a : minutes originales de la dispute de Baden.

Sources imprimées

Les sources citées dans les *EA* ou dans les *Aktensammlungen* ne font pas l'objet d'une mention séparée dans cette bibliographie.

Les actes de la Dispute de Lausanne 1536, publiés intégralement d'après le manuscrit de Berne par Arthur Piaget, Neuchâtel, Secrétariat de l'Université / P. Attinger, 1928.

Akten der deutschen Reichsreligionsgespräche im 16. Jhdt., éd. sous la direction de Karl-Heinz von Mühlen et Klaus Ganzer, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 3 t. en 6 vol. parus, 2000-en cours.

Die Akten des Jetzerprozesses, nebst dem Defensorium, éd. par Rudolf Steck, Bâle, Verlag der Basler Buch- und Antiquariatshandlung, 1904.

Aktensammlung zur Geschichte der Basler Reformation in den Jahren 1519 bis Anfang 1534, éd. par Emil Dürr et Paul Roth, 6 vol., Bâle, Schwabe, 1921-1950.

Aktensammlung zur Geschichte der Berner Reformation 1521-1532, éd. par Rudolf Steck et Gustav Tobler, Berne, K.J. Wyss, 1923, 2 vol. (= *Aktensammlung Bern*).

Aktensammlung zur Geschichte der Zürcher Reformation in den Jahren 1519-1533, éd. par Emil Egli, Nieuwkoop, De Graaf, 1973, réimpr. de l'édition Zurich, J. Schabelitz, 1879 (= *Aktensammlung Zürich*).

Aktensammlung zur Schweizerischen Reformationsgeschichte, éd. par Johann Strickler, Zurich, Meyer & Zeller, 1878-1884, 5 tomes.

Aktenstücke zur ersten Zürcher Disputation : der Abschied der Disputation, 29 janvier 1523 (= Z I, n° 17iii).

Aktenstücke zur ersten Zürcher Disputation : das Ausschreiben der Disputation, 3 janvier 1523 (= Z I, n° 17ii).

Amtliche Sammlung der älteren eidgenössischen Abschiede, éd. sous la dir. de Jakob Kaiser, t. IV, 1c : 1533-1540, éd. par Karl Deschwanden, Lucerne, Meyer, 1878.

Amtliche Sammlung der älteren eidgenössischen Abschiede, éd. sous la dir. de Jakob Kaiser, t. IV, vol. 1b : 1529-1533, éd. par Johannes Strickler, Zurich, J. Schabelitz, 1876.

Amtliche Sammlung der älteren eidgenössischen Abschiede, éd. sous la dir. de Jakob Kaiser, t. IV, vol. 1a : 1521-1528, éd. par Johannes Strickler, Brugg, Fisch, Wild & Co., 1873.

Amtliche Sammlung der älteren eidgenössischen Abschiede, éd. sous la dir. de Jakob Kaiser, t. III, vol. 1 : 1478-1499, éd. par Anton Philipp Segesser, Lucerne, Meyer, 1858.

Amtliche Sammlung der älteren eidgenössischen Abschiede, éd. sous la dir. de Jakob Kaiser, t. I : 1245-1429, éd. par Anton Philipp Segesser, Lucerne, Meyer, 1874.

Valerius ANSHELM, *Die Berner Chronik*, Berne, K. J. Wyss, 6 vol., 1884-1901.

Antwort von Rat und Bürger zu Zürich an den Rat von Bern, 16 décembre 1525 (= Z IV, n° 68a)

L'Atlas Marianus de Wilhelm Gumpfenberg, éd. par Nicolas Balzamo, Olivier Christin et Fabrice Flückiger, Neuchâtel, Alphil – Presses universitaires suisses, 2015.

Die Badener Disputation von 1526. Kommentierte Edition des Protokolls, éd. par Alfred Schindler et Wolfram Schneider-Lastin, Zurich, TVZ, 2015 (= *KEP Baden*).

Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, éd. par Irene Dingel, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2014.

Bericht des Generalvikars J. Faber an die Regierung in Innsbruck, éd. par J. G. Mayer, in « Die Disputation zu Zürich am 29. Januar 1523 », *Katholische Schweizerblätter*, n° 11, 1895, p. 183-195.

Berner Synodus. Ordnung, wie sich die Pfarrer und Prediger in Stadt und Landschaft Bern in Lehre und Leben verhalten sollen. Mit weiterem Bericht von Christus und den Sakramenten. Beschlossen auf der Synode, ebendort versammelt am 9. Tag im Januar 1532, éd. par Hans-Georg vom Berg, in *Der Berner Synodus von 1532. Edition und*

Abhandlungen zum Jubiläumsjahr 1982, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1984, t. 1, p. 16-167.

Die Beschwerden der deutschen Nation auf den Reichstagen der Reformationszeit (1521-1530), éd. par Eike Wolgast et Annelies Grundmann, in *Deutsche Reichstagsakten. Jüngere Reihe*, t. 21, Berlin et Munich, W. de Gruyter et Oldenbourg, 2015.

Andreas BODENSTEIN VON KARLSTADT, *Von Ablehnung der Bilder (1522)*, Nuremberg, Verlag Medien & Kultur, 1979.

Briefe und Akten zum Leben Oekolampads. Zum 400-jährigen Jubiläum der Basler Reformation, 2 vol., éd. par Ernst Staehelin, Leipzig, M. Heinsius, 1927-1934.

Leonardo BRUNI, *De militia (1421)*, éd. par Charles C. Bayley, *War and Society in Renaissance Florence. The « De Militia » of Leonardo Bruni*, Toronto, University of Toronto Press, 1961.

Buch der Reformation. Eine Auswahl zeitgenössischer Zeugnisse (1476-1555), éd. par Detlef Plöse et Günter Vogler, Berlin, Union-Verlag, 1989.

Heinrich BULLINGER, *Reformationsgeschichte (1564). Nach dem Autographon herausgegeben auf Veranstaltung der vaterländisch-historischen Gesellschaft in Zürich*, éd. par Johann Jakob Hottinger et Hans Heinrich Vögeli, Frauenfeld, Beyel, 2 vol., 1838-1840, réimpr. Zurich, Nova-Buchhandlung, 1984.

Heinrich BULLINGER, *Gegensatz und kurtzer Begriff der evangelischen und bapstischen Lehr : darauss ein Verstendiger den Underscheid beider Religionen leichtlich verstehen mag : sammt einem Bericht von den genannten Heylthummen, beyde verzeichnet von Herren Heinrich Bullingern*, Zurich, C. Froschauer, 1551.

Ulrich CAMPBELL, *Historia raetica (1582)*, éd. par Placid Plattner, Bâle, Schneider, 1887-1890 (QSG 8-9).

Causa Helvetica orthodoxae fidei. Disputatio Helveticorum in Baden superiori, coram duodecim cantonum oratoribus et nuntiis pro sanctae fidei catholicae veritate habita contra M. Lutheri, Ulr. Zwinglii et Oecolampadii perversa et famosa dogmata, Lucerne, [T. Murner], 1528.

Johannes COCHLAEUS, *An die Herrenn Schultheis vnnd Radt zu Bern widder yhre vermainte Reformation*, Dresde, W. Stöckel, 1528.

Johannes COMANDER, *Über dise nachkommenden Schlussreden wellend wir, der Pfarrer zu S. Martin zu Chur sampt anderen ainem yeden Antwort und Bericht geben*, Augsburg, M Ramming, 1526.

Correspondance des réformateurs dans les pays de langue française, éd. par Aimé-Louis Herminjard, 9 vol., Genève, Georg, 1866-1897.

Jean CRESPIN, *Histoire des vrays tesmoins de la vérité de l'Évangile qui de leur sang l'ont signée, depuis Jean Hus jusques au temps présent*, Genève, J. Crespin, 1570.

Heinrich DENZINGER, *Symboles et définitions de la foi catholique*, Paris, Cerf, 2001 (38^e édition).

Die disputacion vor den XII Orten einer loblichen eidtgnoschafft nalich Bern Lutzern Ury Schwuytz... gedruckt in der alt christlichen Stat Lutzern durch Doctor Thomas Murner..., Lucerne, T. Murner, 1527, Zentralbibliothek Zürich, ZB II DD 384.

Disputatio inter Ioannem Eccium et Martinum Lutherum (1519), éd. par Frans Tobias Bos, in WA 59, p. 427-605.

[*Dispute de Baden 1526. Beschluss*], in EA IV 1a, n° 362, p. 935-937.

[*Dispute de Baden 1526*]. *Zwei private Publikationen über die Badener Disputation und ihre Autoren*, éd. par Ernst Staehelin, *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, n° XXXVII, vol. 3-4, 1918, p. 378-405.

[*Dispute de Coire 1531. Édit de proclamation et thèses*], in F. von Jecklin, « Beitrag zur bündnerischen Reformationgeschichte », *Anzeiger für schweizerische Geschichte*, n° 8, vol. 5, 1901, p. 242-246.

Johannes ECK, *Verlegung der disputation zu Bern, mit grund götlicher geschriff, durch Johann Eck. An die Christenliche ordt der Eydgnoschaft. Ain tafel newer ketzerischen artickeln, so durch die Disputanten da bekant seind worde ; Kayserlicher Mayestat regiment verbot der disputation zu Bern, Auch des Bischoffs von Costentz vätterlich, vnd der Eydgenossen trewlich, verwarnung an die von Bern, wider die Disputation*, [Augsbourg, Weissenhorn], 1528, VD16 E 438.

Johannes ECK, *Drey Sendbrieff. Der erst an ein from Eydgnoschaft betreffend die ketzerische Disputation Frantz Kolben des außgelauffen muenchs vnd Berchtolt Hallers des verlognen Predicanten zu Bern. Der ander brieue an Vlrich Zwingli. Der dritt brieue an Conrad Rotenacker zu Vlm*, Dresde, 1528, VD16 E 421.

Johannes ECK, *Ablainung doctor Johansen von Eck der schantschrifft die Ulrich Zwingli von Zürich in antwurt weysz hat lassen auszgeen auff die missive, die er an frummen vesten ersamen etc. gemainer Aidgnossen botten geschriben hatt Lutherische leer betreffende* (1524), in EA IV 1a, n° 218, p. 512 sqq.

Johannes ECK, *Ein sendbrieue ann ein frome Eidgnoschaft von doctor Johann Ecken die Luterey betreffend...*, [Ingolstadt, A. Lutz, 1524], VD16 E 423 (= édition à partir du manuscrit dans Z III, n° 39).

Johannes ECK, *Enchiridion locorum communium adversus Lutherum et alios hostes ecclesiae* (1525-1543), éd. par Pierre Fraenkel, Münster, Aschendorff, 1979.

« Die Einladung Zwinglis an Johann Eck zum Berner Religionsgespräch, ein ungedruckter Zwinglibrief », éd. par Johann Lippert, *Zwingliana*, n° 6, vol. 10, 1938, p. 586-588.

ÉRASME DE ROTTERDAM, *Novum instrumentum*, Basel 1516, éd. en fac-similé et intro. par Heinz Holeczek, Stuttgart, 1986.

Erster Ilanzer Artikelbrief und Zweiter Ilanzer Artikelbrief, in *Urkunden zur Verfassungsgeschichte Graubündens*, vol. 2, éd. par Constanze Jecklin (= *Jahresbericht der Historisch-Antiquarischen Gesellschaft von Graubünden*, 1884).

Johann FABRI, *Christenliche Beweysung Doctor Johann Fabri über sechs Artickel, des unchristenlichen Ulrich Zwinglins Meister zuo Zürich, überantwort offentlichen in der Pfarrkirchen vor den Verordneten vierer Bischoffen, Costentz, Basel, Losan und Chur, auch der zwölf Orten gemeiner Eidtgnoschaft, unnd ander treffenlichen Bottschafften und Gelerten, darzu aller gemein in dem heiligen Geist von christenlicher Einigkeit wegen zuo Baden im Ergoew uff den xvj. Tag May Anno M.D.xvj by einandern versamlet gewesen sind*, [Tübingen, U. Morhart, 1526], VD16 F 195.

Johann FABRI, *Ein Sandbrieff Doctor Johann Fabri an Ulrich Zwinglin Maister zuo Zürich von wegen der künfftigen Disputation, so durch gmeyn Aiydtgenossen der XII Orten auff den XVI. Tag May nächst künfftig gen Baden im Ergoew fürgenommen und auszgeschribenn ist. Daruf ein Antwort Huldrych*, [Zurich, C. Froschauer, 1526], VD16 F 228.

Johann FABRI, *Ein freintliche geschriff Doctor Johann Fabri an Vlrich Zwingly maister zuo Zürich darinn angezeygt würdet wie Zwingly vnbillicher weiß vnd on gnuogsam vrsach vff angesetzte disputation nit kommen will*, [Tübingen, U. Morhart, 1526], VD16 F 212.

Johann FABRI, *Ain warlich Unterrichtung, wie es zu Zürich by dem Zwinglin, auff den nünundzweintzigsten Tag des Monats Januarij nestverschieden ergangen sey*, [Freiburg i. Br., J. Wörlin, 1523], VD16 F 243.

Johannes FISCHER [HALIEUS], *Quibus praeiudiciis in Baden Helvetiorum, sit disputatum, Epistola*, [Strasbourg, Johann Prüß d. J., 1526].

Flugschriften aus den ersten Jahren der Reformation, éd. par Otto Clemen, 4 vol., Nieuwkoop, De Graaf, 1967 (réimpr. de l'édition originale de 1907-1911).

Ein gleidt so die frommen Christenlichen Eydgrossen nachbemelter oerter Bern Lucern Uri Schwytz Underwalden Zug und Glaris Ulrich Zwinglin Predicanten zuo Zürich uff die Collation oder Disputation so uff sein erbietten vnnd vilfaltig anrueffen im monat Mey Anno XXVI. zuo Baden im Ergoew gehalten worden zuogeschickt haben ..., Freiburg i. Br., 1526, VD16 G 1028.

Die Goldene Bulle Kaiser Karls IV. vom Jahre 1356, éd. par Wolfgang Fritz, Weimar, Böhlau, 1972 (MGH II 8, 11).

Das Gyrenrupfen, halt inn wie Johans Schmid Vicarge ze Costentz mit dem Buechle, darinn er verheist ein waren Bericht wie es vff den 29. Tag Jenners MDXXIII ze Zürich ggangen sye, sich übersehen hat, Zurich, C. Froschauer, 1523.

Berchtold HALLER, *An den erwirdigen herren doctor Valerius Anszhelm, stattarzet ze Rotwil, sinem insunders gúnstigen herren und guoten frúnd* (Archives de l'État de Berne, ms. A V 1441, n° 73), in *KEP Baden*, p. 532-540.

Handlung oder Acta gehaltner Disputation zu Bernn in Uechtland, Zurich, C. Froschauer, édition du 23 avril 1528, Zentralbibliothek Zürich, Zwingli 210.

Ludwig HÄTZER, *Acta oder Geschicht, wie es vff dem Gesprech den 26., 27. vnnd 28. Tagen Wynmonadts in der christenlichen Statt Zürich vor eim Ersamen gseßnen grossen vnd kleinen Radt ouch in by sin mer dann 500. Priesteren vnd vil anderer bi derber lüten ergangen ist anbetreffend die Götzen und die Meß anno MDXXIII Jar ...*, Zurich, C. Froschauer, 1523, VD16 H 136 (= Z II. n° 28).

Erhard HEGENWALD, *Handlung der Versammlung in der löblichen Stadt Zürich auf den 29. Tag Januars von wegen des heiligen Evangeliums zwischen der ehrsamen, trefflichen Botschafft von Konstanz, Huldreich Zwingli und gemeiner Priesterschaft des ganzen Gebietes der ehrsamen Stadt Zürich von gesessenem Rat geschehen im 1523. Jahr*, Zurich, [C. Froschauer, 1523] (= Z I, n° 18).

Der Heidelberger Katechismus, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2015.

Sebastian HOFMEISTER, *Acta und Handlung des Gesprächs so von alle Priesteren der Tryen Pündten im M.D.XXVI. Jar, uff Montag und Zynstag nach der heyligen III*

Künigentag zu Inlantz im Grawen Pündt, uss Ansehung der Pundtsherren geschehen / durch Sebastianum Hofmeyster von Schaffhusen verzeychnet, [Zurich, C. Froschauer, 1526], VD16 H 4305 (rééd. par Emil Camenisch, Coire, H. Fiebig, 1904).

Sebastian HOFMEISTER, *Antwurt uff die Ableinung Doctor Eckens von Ingoldstatt, gethon uff die Widergeschrift Huldrychs Zvinglis uff sin Missiven an ein lobliche Eydgnoschafft*, [Zurich, C. Froschauer, 1524], VD16 H 4306.

JEAN DE BLANOT, *Tractatus super feudis et homagiis* (XIII^e siècle), in Jean Acher, « Notes sur le droit savant au Moyen Âge », *Nouvelle revue historique de droit français et étranger*, n° 30, 1906, p. 125-178.

Konrad JUSTINGER, *Die Berner Chronik*, éd. par Gottlieb Studer, Berne, K. J. Wyss, 1871.

Johannes KESSLER, *Sabbata*, éd. par Emil Egli et Rudolf Schoch, Saint-Gall, Fehr'sche Buchhandlung, 1902.

« Die Klagschrift des Chorherrn Hofmann gegen Zwingli », éd. par Alfred Schindler, in *Zwingliana*, n° 19, vol. 1, 1992, p. 325-359.

Jacobus LATOMUS, *De trium linguarum et studii theologici ratione dialogus*, Paris, [s. l.], 1519.

[*Lausanne. Mandement et ordonnance de la dispute*], in *Les actes de la Dispute de Lausanne 1536...*, 1928, p. 4-5.

Lettre de l'évêque de Constance au Landamman et conseil d'Appenzell, éd. par E. Hahn, « Zur Appenzeller Reformationsgeschichte », *Zwingliana*, n° 1, vol. 14, 1903, p. 375-377.

Lettre d'Ulrich Zwingli aux Confédérés, août 1526 (= Z VIII, n° 524a).

Lettre d'Ulrich Zwingli à Niklaus von Wattenwyl, 31 juillet 1523 (= Z VIII, n° 311).

Martin LUTHER, *D. Martin Luthers Werke*, 120 vol., Weimar et Graz, Böhlau, 1883-2009 (= WA).

Martin LUTHER, *Wider die Mordischen und Reubischen Rotten der Bawren* (1525), in WA 18, p. 357-361.

Martin LUTHER, *Dasz ein christliche Versammlung oder Gemeine Recht und Macht habe, alle Lehre zu urtheilen und Lehrer zu berufen, ein und abzusetzen, Grund und Ursach aus der Schrift* (1520), in WA 11, p. 410-416.

Martin LUTHER, *Von der Freyheith eines Christenmenschen* (1520), in WA 7, p. 20-38.

Martin LUTHER, *Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr gehorsam schuldig sei* (1520), in WA 11, p. 229-281.

Martin LUTHER, *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung* (1520), in WA 6, p. 404-469.

Niklaus MANUEL, *Von Papst und Christi Gegensatz*, in *Id., Werke und Briefe*, éd. par Paul Zinsli et Thomas Hengartner, Berne, Stämpfli, 1999, p. 181-188.

Niklaus MANUEL, *Vom Papst und seine Priesterschaft*, in *Id., Werke und Briefe...*, 1999, p. 125-180.

Das Marburger Religionsgespräch 1529, éd. par Gerhard May, Gütersloh, G. Mohn, 1979.

« Das Memminger und Kaufbeurer Religionsgespräch von 1525. Eine Quellenveröffentlichung mit einem Überblick », éd. critique par Thomas Pfundner, *Memminger Geschichtsblätter* 1991/1992, p. 23-65 (= *Actes MK*).

[*Dispute de Memmingen : récit du curé Jakob Megerich, fragments*], in Julius Miedel, « Zur Memminger Reformationsgeschichte », *Beiträge zur bayerischen Kirchengeschichte*, n° 1, 1895.

Thomas MURNER, *Ein send brieff der acht Christlichen ort einer loblichen Eidtgnoschaft... Ein spötliche vnd vnfründtliche antwurt der loblichen herrschafft von Bern den obgenanten acht Christlichen oertern gethon... Ein vßlegung vnd ercleren des selbigen spoetlichen brieffs... durch doctor Thomas Murner vß gelegt vnd zû verston geben*, Lucerne, [T. Murner], 1529, VD16 ZV 11277.

Thomas MURNER, *Hie würt angezeigt, dasz vnchristlich frevel, ungehört und unrechtlich usz rieffen und fürnemen einer loblichen herrschafft von Bern ein disputation zu halten in irer gnaden statt, wider die gemein Christenheit...*, Lucerne, [T. Murner], 1528, VD16 B 1899.

Thomas MURNER, *Appellation und beruoff der hochgelärten herren und doctores Johannis Ecken, Johannis Fabri und Thome Murner für die xii ort einer loblichen Eydtgnoschaft wider die vermeinte disputation zu Bern gehalten, beschehen vor den kleinen raedten und hunderten einer loblichen Stadt Lutzern...*, Lucerne, [T. Murner], 1527.

Thomas MURNER, *Ein worhafftige Verantworten der hochgelerten Doctores und Herren, die zu Baden uff der Disputation gewesen sint vor den XII Orten einer loblichen Eidtgenoschaft wider das schendlich, erstuncken und erlogen Anklagen Ulrich Zwingliens, des der fiertzig Mal erloss diebisch Böswicht uff die frummen Herren geredt hat und in den Druck hat lassen kummen*, [Landshut, s. n., 1526], VD16 M 7093.

Thomas MURNER, *Von den vier ketzern Prediger ordens der observantz zu Bernn jm schweytzerlaundt, verprennt in dem jar nach Cristi gepurt. Mcccccx auf den nachsten pfintztag nach Pfingsten*, [Munich, H. Schobser, 1509], VD16 M 7056.

Un opusculé inédit de Farel. Le résumé des actes de la dispute de Rive (1535), éd. par Théophile Dufour, *Mémoires et Documents publiés par la Société d'histoire et d'archéologie de Genève*, n° 22, 1886, p. 201-240.

Jacques PELETIER DU MANS, *Dialogue de l'ortographe e prononciation francoese, departi an deus livres*, Poitiers, J. et E. de Marnef, 1550.

Pfarrer Walter Klarer's Geschichte der Reformation im Appenzellerland (1565), éd. par N.N. Heim, *Appenzellische Jahrbücher*, n° 8, vol. 1, 1873, p. 86-106.

Guillaume de PIERREFLEUR, *Mémoires de Pierrefleur. Édition critique avec une introduction et des notes*, éd par Louis Junod, Lausanne, La Concorde, 1933.

Pourparlé entre le R. P. Coton, prédicateur du Roy, de la Compagnie de Jésus, et le S. Gigord, ministre de la religion prétendue réformée [...], Lyon, Pierre Rigaud, 1608.

Die Predigen, so vonn den frömbden Predicanten, die allenthalb här zuo Bernn uff dem Gespräch oder Disputation gewesen, beschehen sind : Verwerffen der Articklenn und Stucken, so die Widertöuffer uff dem gespräch zuo Bernn vor ersamem grossem Radt

fürgewendt habend / durch Cuonraden Schmid, Commenthür zuo Küssnacht am Zürich See, Zurich, C. Froschauer, 1528, VD16 P 4757.

Premier volume contenant quarante tableaux ou Histoires diverses qui sont memorables touchant les Guerres Massacres et Troubles advenus en France en ces dernieres anneés. Le tout recueilli selon les tesmoignages de ceux qui y ont esté en personne, et qui les ont veus, lesquels sont pourtraits à la verité, [Genève, s. n, 1570]. Fac-similé : Les grandes scènes historiques du XVI^e siècle : reproduction en fac-similé du recueil de Jacques Tortorel et Jean Perrissin, éd. par Alfred Franklin, Paris, Fischbacher, 1886.

Von der Priester Ee disputation durch Stephanum Stoer von Diessenhoffen wonhafft zuo Liechstal und andern vyl Christlicher bruedern in eerlicher versamlung zuo Basel jm Collegio am xvj. tag Februarij jm xxiiij. jar gehalten, [Bâle, Cratander, 1524].

Quellen zur Nürnberger Reformationsgeschichte, éd. par Gerhard Pfeiffer, Nuremberg, Selbstverlag des Vereins für bayerische Kirchengeschichte, 1968.

Radtschlag haltender Disputation zuo Bernn, [Zurich, C. Froschauer, 1528], Zentralbibliothek Zürich 18.411,20.

Reformierte Bekenntnisschriften, éd. par Heiner Faulenbach et Eberhard Busch, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2002-en cours.

Repertorium der Staatsverfassung und Geschichte von Deutschland. Fünfte Abteilung : Karl der Fünfte 1519-1558, Halle, J. J. Gebauer, 1792.

Abraham RUCHAT, Histoire de la Réformation de la Suisse : où l'on voit tout ce qui s'est passé de plus remarquable depuis l'an 1516 jusqu'en l'an 1556, dans les Églises des XIII cantons, et des états confédérés qui composent avec eux le L. corps helvétique (1516-1527), 6 tomes, Genève, Marc-Michel Bousquet, 1727-1728.

Hans SACHS, Disputation zwischen einem Chorherren und Schuchmacher, darinn das wort gottes unnd ein recht Christlich wesen verfochten [1524], éd. et trad. par Ilse Barnikol, Halle, Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt, 1983.

Johannes SALAT, Reformationschronik 1517-1534, éd. par Ruth Jörg, Berne, Allgemeine Geschichtsforschende Gesellschaft der Schweiz, 1986.

Paolo SARPI, Histoire du Concile de Trente, traduit par Pierre-François Le Courayer (1736), éd. par Marie Viallon et Bernard Dompnier, Paris, H. Champion, 2002

Les sources du droit suisse II. Die Rechtsquellen des Kantons Bern, section 1 : Das Stadtrecht von Bern, éd. sous la dir. de Heinrich Rennefahrt, t. 6 : Staat und Kirche, vol. 1, Aarau, H. R. Sauerländer, 1960 (= SDS BE I 6,1).

Les sources du droit suisse XIX. Les sources du droit du canton de Vaud, section C : Époque bernoise, éd. par Regula Matzinger-Pfister, t. 1 : Les mandats généraux bernois pour le Pays de Vaud (1536-1798), Bâle, Schwabe, 2003 (= SDS VD C 1).

Les sources du droit suisses XXII. Les sources du droit du canton de Genève, t. II : 1461-1550, éd. par Émile Rivoire et Victor van Berchem, Aarau, H. R. Sauerländer, 1930 (= SDS GE II).

Johannes STUMPF, Schweizer- und Reformationschronik, éd. par Ernst Gagliardi, Hans Müller et Fritz Büsser, Bâle, Birkhäuser, 1952, 2 tomes (QSG I V, 1-2).

Johann Ulrich SURGANT, *Manuale curatorum predicandi prebens modum, tam Latino quam vulgari sermone practice illuminatum, cum certis aliis ad curam animarum pertinentibus, omnibus curatis tam conducibilibus quam salubris*, [Bâle, Michael Furter, 1503], VD 16 S 10229.

Drei Täufergespräche, éd. par Martin Haast, Zurich, TVZ, 1974 (= *Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz*, t. 4).

Konrad TREGER, *D. reverendum in Christo P. et illustrem principem Fabianum de monte Falcone Lausanensem Episcopum paradoxa centum fratris Conradi Tregarii Heluecii Augustiniane familie per supiorem Germaniam provincialis de ecclesiae Conciliorumque auctoritate*, Strasbourg, J. Grüninger, 1524, VD16 T 1865.

Urkunden und Akten zur Reformationsgeschichte des Bistums Chur, textes édités par Oskar Vasella, in *Id.*, *Geistliche und Bauern*, Coire, Desertina, 1996, p. 198-263.

Neues Urkundenbuch zur Geschichte der evangelischen Kirchen-Reformation, éd. par Carl E. Förstemann, t. 1, Hambourg, Perthes, 1842.

Lorenzo VALLA, *De falso credita et ementita Constantini donatione*, éd. par Wolfram Setz, Weimar, Böhlau, 1976.

Pierre VIRET, *L'office des mortz, faits par dialogues en manière de devis*, Genève, J. Gérard, 1552, GLN-1872.

Von den vier Ketzern. Ein erdocht falsch history etlicher Prediger münch und Die war History von den vier ketzer prediger ordens, éd. par Romy Günthart, Zurich, Chronos Verlag, 2009.

Wahrhaftige Handlung der Disputation in obern Baden des D. Hans Fabri, Jo. Ecken und irs gewaktigen Anhangs gegen Joan. Ecolampadio und den Dienern des Worts, Strasbourg, 1526 (= *KEP Baden*, p. 523-530).

Neüwe zeitung von der Disputation zuo Bern yetzt gehalten, Mayence, J. Schöffner, 1528, VD16 N 882.

Ulrich ZWINGLI, *Sämtliche Werke*, Berlin, Leipzig et Zurich, C. Schwetschke, M. Hensius et TVZ, 25 vol., 1905-2013 (CR 88-108 ; = Z).

Ulrich ZWINGLI, *Briefe 1510-1531* (= Z VII-XI).

Ulrich ZWINGLI, *Ad Carolum, Romanorum imperatorem, Germaniae comitia Augustae celebrantem fidei Huldrychi Zuinglii ratio*, in *Reformatorisches Bekenntnisschriften...*, 2002, p. 421-446.

Ulrich ZWINGLI, *Entwurf zu einer Entgegnung auf die Schrift der Täufer*, avril 1528, Z VI.1, n° 123.

Ulrich ZWINGLI, *Antwort an die Boten der Eidgenossen in Baden*, 14 juin 1526 (= Z V, n° 91).

Ulrich ZWINGLI, *Die ander antwort, über etlich vn-, warhaft, vnchristenlich antwurten die Egg vff, der disputation ze Baden gge, ben hat / Mit einer vorred an, ein labliche Eydggnoschaft....*, Zurich, J. Hager, 1526, VD16 Z 877 (= Z V, n° 90).

Ulrich ZWINGLI, *Die erst kurtze antwort über Eggen siblen schlussreden. Mit einer Epistel an die ersamen, etc. Rattsboten der xij. Orten*, Zurich, J. Hager, 1526, VD16 Z 873 (= Z V, n° 86).

Ulrich ZWINGLI, *Antwort über das zugeschickte Geleite*, 16 mai 1526 (= Z V, n° 85).

Ulrich ZWINGLI, *Die ander geschrift Zuinglins an doctor Johansen Faber, die gibt antwort über die widerschrift der epistel, die Zuingli ann die 12 ort gmeiner Eydgnoschafft am 21. tag aprellens*, Zurich, C. Froschauer, 1526, VD16 Z 904 (= Z V, n° 84).

Brief Zwinglis an der Eidgenossen Boten zu Baden, 10 mai 1526 (= Z V, n° 83).

Ulrich ZWINGLI, *Über den ungesandten Sendbrief Johanssen Fabers Doctors an Huldreichen Zuinglin geschriben und hinderwertz außgespreyt und nit überschickt. Antwort Huldreichen Zwinglis*, [Bâle, Cratander, 1526], VD16 Z 902 (= Z V, n° 82).

Ulrich ZWINGLI, *Gutachten wegen der Disputation zu Baden*, avril 1526 (= Z V, n° 81).

Ulrich ZWINGLI, *Ein früntliche Geschrift an gemein Eydgnossen der xij. Orten unnd zuogwandten : die Disputation gen Baden, uff den xvj. Tag Mey angeschlagen, betreffend*, Zurich, J. Hager, 1526, VD16 Z 849 (= Z V, n° 80).

Ulrich ZWINGLI, *Von dem Predig Ampt : darinn man sieht, wie die selbgesandten vfruerer, nit Apostel als sy wöllend gesehen syn, wider Gottes Wort thuond, das sy eim yeden getrüwen Wächter unnd Predger des Evangelij under synem Volck predginen uffschlagend, one Durfft und Erloubnus der gantzen Gmeind und Wächters...*, Zurich, C. Froschauer, 1525, VD16 Z 919 (= Z IV, n° 61).

Ulrich ZWINGLI, *Von dem touff, vom widertouff unnd vom kindertouff*, Zurich, J. Hager, [1525], VD16 Z 920 (= Z IV, n° 56).

Ulrich ZWINGLI, *De vera et falsa religione. Huldrychi Zvinglii commentarius*, [Zurich, C. Froschauer, 1525], VD16 Z 913 (= Z III, n° 50).

Ulrich ZWINGLI, *Von warem und valschem Glouben. Commentarius, dz ist Unterrichtung Huldrych Zvinglins, vertütschet durch Leonem Jud*, Zurich, C. Froschauer, 1526, VD16 Z 915 (version en allemand de Z III, n° 50 par Leo Jud).

Ulrich ZWINGLI, *Welche ursach gebind ze ufruoren. Welches die waren ufruorer sygind. Und wie man zuo cristlicher einigheit und fryden kommen möge*, Zurich, C. Froschauer, [1525], VD16 Z 934 (= Z III, n° 42).

Ulrich ZWINGLI, *Antwort dem ersamen Radt zuo Zürich ylendts geben über Anzeigen Eggen Geschrift unnd nünner Orten Anschlag zuo Frowenfeld beschähen*, Zurich, J. Hager, [1524], VD16 Z 795 (= Z III, n° 40).

Ulrich ZWINGLI, *Antwort auf Johannes Ecks Missiv und Entbieten*, 31 août 1524 (= Z III, n° 39).

Ulrich ZWINGLI, *Der Hirt : wie man die waren christlichen Hirten und widrumm die valschen erkennen, ouch wie man sich mit inen halten solle...*, Zurich, C. Froschauer, [1524], VD16 Z 859 (= Z III, n° 30).

Ulrich ZWINGLI, *Ein kurtze und christenliche inleitung, die ein ersamer rat der statt Zürich den seelsorgern und predicanten in iren stetten, landen und gebieten wonhafft zuogesant haben, damit sy die euangelische warheit einheillig fürhin verkündent und iren underthanen predigent*, Zurich, [C. Froschauer, 1523], VD16 Z 597 (= Z II, n° 27).

Ulrich ZWINGLI, *De canone missae libelli apologia*, [Zurich, C. Froschauer, 1523], VD16 Z 803 (= Z II, n° 26).

Ulrich ZWINGLI, *De canone missae epichiresis* [Zurich, C. Froschauer, 1523], VD16 Z 802 (= Z II, n° 23).

Ulrich ZWINGLI, *Von göttlicher und menschlicher gerechtigkeit, wie die zemen sehind und standind. Ein predge Hyldrych Zuinglis an s. Ioanns teuffers tag gethon im 1523 jahr*, Zurich, C. Froschauer, [1523], VD 16 Z 928 (= Z II, n° 21).

Ulrich ZWINGLI, *Usslegen und Gründ der Schlussreden oder Articklen, durch Huldrychen Zuingli Zürich uff den xix. Tag Jenners jm M.D.xxiiij. Jar ussgangen...*, [Zurich, C. Froschauer, 1523], VD16 Z 82 (= Z II, n° 20).

Ulrich ZWINGLI, *Dis nachbestimpten Artikel und Meinungen bekenn ich Huldrych Zuingly mich in der loblichen Statt Zürich gprediget haben uss Grund der Geschriff, die Theopneustos (das ist vonn Gott jngesprochen) ...*, [Zurich, C. Froschauer, 1523] (= Z I, n° 17i).

Ulrich ZWINGLI, *Ein predig von der ewigreinen magt Maria, der muoter Jesu Christi, unsers erlösers, Zürich gethon vonn Huldrychen Zwingli imm 1522. jar*, Zurich, [C. Froschauer], 1522, VD16 Z 883 (= Z I, n° 15).

Ulrich ZWINGLI, *Supplicatio quorundam apud Helvetios euangelistarum ad R. D. Hugonem episcopum Constantiensem ne se induci patiatur, ut quicquam in præiudicium euangelii promulget neve scortiationis scandalum ultra ferat, sed presbyteris uxores ducere permittat aut saltem ad eorum nuptias conniveat*, [Zurich, C. Froschauer, 1522], VD16 Z 900 (= Z I, n° 11).

Ulrich ZWINGLI, *Ein göttlich vermanung an die ersamen, wysen, eerenvesten, eltisten Eydgnossen zuo Schwytz, das sy sich vor frömden herren huetind und entladind, Huldrichi Zwinglii, einvaltigen verkünders des euangelii Christi Jhesu*, [Zurich, C. Froschauer, 1522], VD16 Z 856 (= Z I, n° 10).

Ulrich ZWINGLI, *Epistola Huldrici Zuinglii ad Erasmus Fabricium de actis legationis ad Tigurinos missae diebus 7. 8. 9. aprilis 1522*, Z I, n° 9, p. 142-154.

Ulrich ZWINGLI, *Von erkiesen und fryheit der spysen. Von ergernus und verböserung. Ob man gwalt hab die spysen zuo etlichen zyten verbieten. Meynung Huldrychen Zuinglis*, Zurich, [C. Froschauer, 1522], VD16 Z 926 (= Z I, n° 8).

Ulrich ZWINGLI, *Das Fabelgedicht vom Ochsen* (1510), (= Z I, n° 1).

Zweiter Landfriede, in EA IV 1b, n° 19a, p. 1567-1575.

Die Zwölf Artikel der Bauern, éd. par Alfred Görtze, *Historische Vierteljahrschrift*, n° 5, 1902, p. 1-33.

Ouvrages

450 Jahre Berner Reformation. Beiträge zur Geschichte der Berner Reformation und zu Nikiaus Manuel, éd. par le Historischer Verein des Kantons Bern, Berne, Stämpfli, 1980.

Christopher ALLMAND (dir.), *New Cambridge Medieval History*, vol. 7, Cambridge, University Press, 1998.

Bruno AMIET et Hans SIGRIST, *Solothurnische Geschichte*, Soleure, Kantonale Drucksachenverwaltung, 1952-1976, 3 tomes.

Arpad Stephan ANDREÁNSZKY, « Hofmeister, Sebastian », in *Dictionnaire historique de la Suisse*, vol. 6, Hauterive, G. Attinger, 2007, p. 511.

Danielle ANEX-CABANIS, « Le Moyen Âge lausannois I : politique et institutions », in J.-C. Biaudet (dir.), *Histoire de Lausanne...*, 1982, p. 81-118.

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

Kenneth G. APPOLD, « Disput und Wahrheitsfindung im konfessionellen Zeitalter », in H. P. Jürgens et T. Weller (dir.), *Streitkultur und Öffentlichkeit...*, 2013, p. 149-158.

Leonid ARBUSOW, *Die Einführung der Reformation in Liv-, Est- und Kurland*, Aalen, Scientia Verlag, 1964.

Cornelius AUGUSTIJN, « Die Stellung der Humanisten zur Glaubensspaltung 1518-1530 », in E. Iserloh (dir.), *Confessio Augustana und Confutatio...*, 1980, p. 36-48.

John L. AUSTIN, *How to do things with words ?*, Oxford, University Press, 1990.

Vincent AZOULAY et Patrick BOUCHERON (dir.), *Le mot qui tue : une histoire des violences intellectuelles de l'Antiquité à nos jours*, Seyssel, Champ Vallon, 2009.

Hans Ulrich BÄCHTOLD, « Ein Bilderbuch des Glaubens und Kämpfens. Heinrich Thomanns [1544-1618] Abschrift von Bullingers Reformationschronik », *Turicum*, n° 22, 1991, p. 68-76.

Irena BACKUS, *Historical Method and Confessional Identity in the Era of the Reformation (1378-1615)*, Leyde, E. J. Brill, 2003.

Irena BACKUS, *The Disputations of Baden (1526) and Berne (1528). Neutralizing the Early Church*, Princeton, Princeton Theological Seminary, 1993.

Irena BACKUS, « Médecine et théologie. L'argumentation de Claude Blancherose à la Dispute de Lausanne », in É. Junod (dir.), *La Dispute de Lausanne...*, 1988, p. 178-188.

Irena BACKUS et Francis M. HIGMAN (dir.), *Théorie et pratique de l'exégèse. Actes du troisième colloque international sur l'histoire de l'exégèse biblique au XVI^e siècle (Genève, 31 août - 2 septembre 1988)*, Genève, Droz, 1990.

David BAGCHI et David C. STEINMETZ (dir.), *The Cambridge Companion to Reformation Theology*, Cambridge, University Press, 2004.

Joachim BAHLCKE (dir.), *Glaubensflüchtlinge. Ursachen, Formen und Auswirkungen frühneuzeitlicher Konfessionsmigration in Europa*, Berlin, LIT, 2008.

Eduard BÄHLER, Theodor de QUERVAIN et al., *Gedenkschrift zur Vierjahrhundertfeier der bernischen Kirchenreformation*, Berne, G. Grunau, 1928-1929, 3 vol.

Pierre BARTHEL et al. (dir.), *Actes du Colloque Guillaume Farel, Neuchâtel 29 septembre-1^{er} octobre 1980*, Genève, Revue de Théologie et de Philosophie, 1983, 2 vol.

Klaus-Peter BASLER, « L'Écriture, son rôle et son interprétation selon la dispute de Lausanne », in É. Junod (dir.), *La Dispute de Lausanne...*, 1988, p. 49-60.

- Karl BAUER, « Die Heidelberger Disputation Luthers », *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, n° 21, 3-4, 1900-1901, p. 233-268, 299-329.
- Remigius BÄUMER, « Die Ekklesiologie des Johannes Eck », in E. Iserloh (dir.), *Johannes Eck (1486-1543)...*, 1988, p. 129-154.
- Remigius BÄUMER (dir.), *Von Konstanz nach Trient. Beiträge zur Geschichte der Kirche von den Reformkonzilien bis zum Tridentinum*, Paderborn, F. Schöningh, 1972.
- Frederic J. BAUMGARTNER, *Behind locked doors. A history of papal elections*, Londres, Palgrave Macmillan, 2003.
- August BAUR, « Zur Vorgeschichte der Disputation von Baden (1526) », *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, n° XXI, vol. 1, 1901, p. 91-111.
- Georges BAVAUD, *Le réformateur Pierre Viret, 1511-1571. Sa théologie*, Genève, Labor & Fides, 1986.
- Georges BAVAUD, *La Dispute de Lausanne (1536). Une étape de l'évolution doctrinale des réformateurs romands*, Fribourg, Éditions Universitaires, 1956.
- Bernardo C. BAZAN, Gérard FRANSEN, Danielle JACQUART et John WIPPEL, *Les questions disputées et les questions quodlibétiques dans les facultés de théologie, de droit et de médecine*, Turnhout, Brepols, 1985.
- Guy BEDOUELLE, « Le débat catholique sur la traduction de la Bible en langue vulgaire », in I. Backus et F. Higman (dir.), *Théorie et pratique de l'exégèse...*, 1990, p. 36-76.
- Ellen BEER et Rainer C. SCHWINGES (dir.), *Berns grosse Zeit. Das 15. Jahrhundert neu entdeckt*, Berne, Stämpfli, 2003.
- Ulrich Johannes BEIL, Cornelia HERBERICHS et Marcus SANDL (dir.), *Aura und Auratisierung. Mediologische Perspektiven im Anschluss an Walter Benjamin*, Zurich, Chronos, 2014.
- Dino BELLUCCI, *Thèses de la Dispute de Lausanne 1536. Problèmes de rédaction et de variantes*, Lausanne, [G. Conne], 1986.
- Philip BENEDICT, *Graphic History. The Wars, Massacres and Troubles of Tortorel and Perrissin*, Genève, Droz, 2007.
- Josef BENZING, *Die Buchdrucker des 16. und 17. Jahrhunderts im deutschen Sprachgebiet*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1982.
- Alfred BERCHTOLD, *Bâle et l'Europe. Une histoire intellectuelle*, Lausanne, Payot, 1990, 2 tomes.
- Hans BERGER, *Die Reformation in Chur und ihre Ausstrahlung in Bünden*, tiré à part de l'article paru en plusieurs livraisons dans *Bündner Monatsheft*, n° 5-8, 1967.
- Hans BERNER, Ulrich GÄBLER et Hans R. GUGGISBERG, « Schweiz », in A. Schindling et W. Ziegler (dir.), *Die Territorien des Reichs...*, 1997, p. 278-323.
- Jean-Charles BIAUDET (dir.), *Histoire de Lausanne*, Lausanne, Payot, 1982.
- Peter BIERBAUER, *Freiheit und Gemeinde im Berner Oberland 1300-1700*, Berne, Historischer Verein des Kantons Bern, 1991.

Franz Xaver BISCHOF, « Johann Fabri », in *Dictionnaire historique de la Suisse*, vol. 4, Hauterive, G. Attinger, 2005, p. 666.

James BLAKELEY, « Confronting the Reformation. Popular Reaction to Religious Change in the Pays de Vaud », in T. Kaufmann, A. Schubert et K. von Greyerz (dir.), *Frühneuzeitliche Konfessionskulturen*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2008, p. 101-117.

Magdalen BLESS-GRABHER, « Rüpplin, Wolfgang », in *Dictionnaire historique de la Suisse*, vol. 10, Hauterive, G. Attinger, 2011, p. 694.

Magdalen BLESS-GRABHER, « Zisterziensierkloster Kappel », in *Helvetia Sacra*, section III, vol. 3, 1982, p. 246-289.

Peter BLICKLE, « Schappeler, Christoph », *Neue Deutsche Biographie*, n° 22, 2005, p. 563 sq.

Peter BLICKLE, *Die Revolution von 1525*, Munich, Oldenbourg, édition revue et augmentée, 2004 (1^{ère} édition, 1975).

Peter BLICKLE, André HOLENSTEIN *et al.* (dir.), *Macht und Ohnmacht der Bilder. Reformatorischer Bildersturm im Kontext der europäischen Geschichte*, Munich, Oldenbourg, 2002.

Peter BLICKLE, *Kommunalismus. Skizzen einer gesellschaftlichen Organisationsform*, Munich, Oldenbourg, 2000, 2 vol.

Peter BLICKLE, *Die Reformation im Reich*, Stuttgart, E. Ulmer, édition revue et augmentée, 2000 (1^{ère} édition, 1982).

Peter BLICKLE, « Urteilen über den Glauben. Die Religionsgespräche in Kaufbeuren und Memmingen 1525 », in N. Fischer et M. Kobelt-Groch (dir.), *Aussenseiter...*, 1997, p. 65-80.

Peter BLICKLE, « Reformation und kommunaler Geist. Die Antwort der Theologen auf dem Verfassungswandel im Spätmittelalter », *Historische Zeitschrift*, n° 261, 1995, p. 365-402.

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

Peter BLICKLE, « Antiklerikalismus um den Vierwaldstättersee 1300-1500. Von der Kritik der Macht der Kirche », in P. A. Dykema et H. A. Oberman (dir.), *Anticlericalism...*, 1993, p. 115-132.

Peter BLICKLE (dir.), *Landgemeinde und Stadtgemeinde in Mitteleuropa. Ein struktureller Vergleich*, Munich, Oldenbourg, 1991.

Peter BLICKLE, « Kommunalismus. Begriffsbildung in heuristischer Absicht », in *Id.* (dir.), *Landgemeinde und Stadtgemeinde...*, p. 5-38.

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

Peter BLICKLE *et al.* (dir.), *Zwingli und Europa. Referate und Protokoll des Internationalen Kongresses aus Anlass des 500. Geburtstages von Huldrych Zwingli vom 26. bis 30. März 1984*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1985.

- Reinhard BODENMANN, « Kolb, Franz », in *Dictionnaire historique de la Suisse*, vol. 7, Hauterive, G. Attinger, 2008, p. 367.
- Theodor BÖGLI, « Jörg Brunner, ein Berner Vorreformer », *Berner Zeitschrift für Geschichte und Heimatkunde*, n° 22, 1960, p. 60-68.
- Luc BOLTANSKI, *L'Amour et la Justice comme compétences. Trois essais de sociologie de l'action*, Paris, Métailié, 1990.
- Luc BOLTANSKI et Laurent THEVENOT, *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard, 1991.
- Edgar BONJOUR, *Die Universität Basel. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Bâle, Helbing & Lichtenhahn, 1960.
- Conradin BONORAND, « Die Bedeutung der Universität Wien für Humanismus und Reformation », *Zwingliana*, n° 12, vol. 3, 1965, p. 162-180.
- Conradin BONORAND, *Vadians Weg vom Humanismus zur Reformation und seine Vorträge über die Apostelgeschichte (1523)*, Saint-Gall, Fehr, 1962.
- Hartmut BOOCKMANN (dir.), *Kirche und Gesellschaft im Heiligen Römischen Reich des 15. und 16. Jahrhunderts*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1994.
- Gustave BOREL-GIRARD (dir.), *Guillaume Farel (1489-1565). Biographie nouvelle*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1930.
- Charles BORGEAUD, « La conquête religieuse de Genève », in G. Borel-Girard, *Guillaume Farel...*, 1930, p. 298-337.
- Michael BORGOLTE, *Die mittelalterliche Kirche*, Munich, Oldenbourg, 2004 (EDG 17).
- Hubert BOST, *Théologie et histoire. Au croisement des discours*, Genève et Paris, Labor & Fides et Éditions du Cerf, 1999.
- Patrick BOUCHERON, *Conjurer la peur, Sienne 1338. Essai sur la force politique des images*, Paris, Seuil, 2013.
- Jacques-Olivier BOUDON et Françoise THELAMON (dir.), *Les chrétiens dans la ville, Mont-Saint-Aignan*, Publications des Universités de Rouen et du Havre, 2006.
- Pierre BOURDIEU, « Genèse et structure du champ religieux », *Revue française de sociologie*, n° XII, vol. 3, 1971, p. 295-334.
- Pierre BOURDIEU, *Le sens pratique*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1980.
- Pierre BOURDIEU, « Le mystère du ministère : des volontés particulières à la volonté générale », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 140, 2001, p. 7-11.
- Pierre BOURDIEU, *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Seuil, 2001 (1^{ère} édition, 1990).
- John BOSSY, « The Mass as as Social Institution, 1200-1700 », *Past and Present*, n° 100, 1983, p. 29-61.
- Thomas A. BRADY Jr., *Turning Swiss. Cities and Empire (1450-1550)*, Cambridge, University Press, 1985.
- Thomas A. BRADY Jr., « Göttliche Republiken : die Domestizierung der Religion in der deutschen Stadtreformation », in P. Blickle et al. (dir.), *Zwingli und Europa...*, 1985, p. 109-136.

Thomas A. BRADY Jr., *Ruling Class, Regime and Reformation at Strasbourg 1520-1555*, Leyde, E. J. Brill, 1978.

Thomas A. BRADY Jr., « Jacob Sturm of Strasbourg and the Lutherans at the Diet of Augsburg, 1530 », *Church History*, n° 42, vol. 2, 1973, p. 183-202.

Émile-Michel BRAEKMAN, « Les interventions de Calvin », in E. Junod (dir.), *La Dispute de Lausanne (1536)...*, 1988, p. 178-188.

Walter BRANDMÜLLER, *Das Konzil von Konstanz (1414-1418)*, Paderborn, F. Schöningh, 1991-1999, 2 vol.

Martin BRECHT, *Martin Luther*, Stuttgart, Calwer Verlag, 1986-1990, 3 vol.

Martin BRECHT, « Der theologische Hintergrund der Zwölf Artikel der Bauernschaft in Schwaben von 1525. Christoph Schappellers und Sebastian Lotzers Beitrag zum Bauernkrieg », *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, n° 85, 1974, p. 174-208.

Kai BREMER, *Religionsstreitigkeiten. Volkssprachliche Kontroversen zwischen altgläubigen und evangelischen Theologen im 16. Jahrhundert*, Tübingen, Niemeyer, 2005.

Michael W. BRUENING, « La Réforme et la période bernoise », in P. Kurmann (dir.), *La cathédrale Notre-Dame de Lausanne...*, 2012, p. 39-42.

Michael W. BRUENING, *Le premier champ de bataille du calvinisme. Conflits et Réforme dans le Pays de Vaud 1528-1559*, Lausanne, Antipodes, 2011.

Josef BRÜLISAUER, « Neue Beiträge zur Biographie Konrad Hofmanns », *Zwingliana*, n° 23, 1996, p. 11-62.

Otto BRUNNER, Werner CONZE et Reinhart KOSELLECK (dir.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart, Klett-Cotta, 8 vol., 1972-1997.

Ulrich BUBENHEIMER et Stefan OEHMIG (dir.), *Querdenker der Reformation – Andreas Bodenstein von Karlstadt und seine frühe Wirkung*, Würzburg, Religion-&-Kultur-Verlag, 2001.

Martin BUNDI, *Gewissensfreiheit und Inquisition im rätischen Alpenraum. Demokratischer Staat und Gewissensfreiheit von der Proklamation der « Religionsfreiheit » zu den Glaubens- und Hexenverfolgungen im Freistaat der Drei Bünde (16. Jhdt.)*, Berne, Haupt, 2003.

Martin BUNDI, « Der Entscheid für die Reformation und dessen Umsetzung im Freistaat der Drei Bünde », in M. Durst (dir.), *Studien zur Geschichte des Bistums Chur...*, 2002, p. 83-112.

Wolfgang BUNTE, *Religionsgespräche zwischen Christen und Juden in den Niederlanden (1100-1500)*, Francfort-sur-le-Main, P. Lang, 1990.

Laurenz BURGNER, *Die Wallfahrtsorte der katholischen Schweiz*, vol. 1, Ingenbohl, Katholischer Bücherverein, 1864.

Susanna BURGHARTZ, « Vom offenen Bündnissystem zur selbstbewussten Eidgenossenschaft. Das 14. Und 15. Jahrhundert », in G. Kreis (dir.), *Die Geschichte der Schweiz...*, 2014, p. 165-172.

Martin BURKHARDT et al., *Konstanz in der frühen Neuzeit*, Constance, Stadler, 1991.

- Peter BURSCHEL, « Grenzgang als Entzauberung. Die Inszenierungen des Ikonoklasten Klaus Hottinger », in M. Fludernik et H.-J. Gehrke (dir.), *Grenzgänger...*, 1999, p. 213-226.
- Fritz BÜSSER, *Heinrich Bullinger. Leben, Werk und Wirkung*, Zurich, TVZ, 2004-2005, 2 vol.
- Niklaus BÜTIKOFER, « Zur Funktion und Arbeitsweise der eidgenössischen Tagsatzung zu Beginn der frühen Neuzeit », *Zeitschrift für historische Forschung*, n° 13, vol. 1, 1986, p. 15-41.
- Emil CAMENISCH, « Mitarbeit der Laien bei der Durchführung der Bündner Reformation », *Zwingliana*, n° 7, vol. 7, 1942, p. 431-436 et vol. 9, 1943, p. 547-559.
- Emil CAMENISCH, *Das Ilanzer Religionsgespräch (7.-9. Januar 1526)*, Coire, Bischofberger & Hotzenköcherle, 1925.
- Emil CAMENISCH, *Bündnerische Reformationsgeschichte*, Coire, Bischofberger & Hotzenköcherle, 1920.
- Emidio CAMPI et Peter OPITZ (dir.), *Heinrich Bullinger. Life – Thought – Influence*, Zurich, TVZ, 2007, 2 vol.
- Olivia CARPI, *Les guerres de religion. Un conflit franco-français*, Paris, Ellipses, 2012.
- Tangi CAVALIN et al. (dir.), *De la subversion en religion*, Paris, Karthala, 2010.
- Gérald CHAIX, « *Cujus universitas ejus theologia*. Martin Luther, professeur de théologie à Wittenberg », in J.-M. Valentin (dir.), *Luther et la Réforme...*, 2001, p. 133-147.
- Patrick CHAMPAGNE et Olivier CHRISTIN, *Pierre Bourdieu. Une initiation*, Lyon, PUL, 2012.
- Kevin CHANG, « From Oral Disputation to Written Text. The Transformation of the Dissertation in Early Modern Europe », *History of Universities*, n° XIX, vol. 2, 2004, p. 129-187.
- Robert CHAZAN, « The Barcelona Disputation of 1263. Goals, Tactics, and Achievements », in B. Lewis et F. Niewöhner (dir.), *Religionsgespräche im Mittelalter...*, 1992, p. 77-92.
- Christine CHRIST-VON WEDEL, *Erasmus von Rotterdam. Anwalt eines neuzeitlichen Christentums*, Münster, LIT, 2003.
- Olivier CHRISTIN, *Vox populi. Une histoire du vote avant le suffrage universel*, Paris, Seuil, 2014.
- Olivier CHRISTIN, « Je montrerai la chose au doigt. L'exigence critique dans la controverse religieuse du XVI^e siècle », in I. Diu et R. Mouren (dir.), *De l'autorité à la référence...*, 2014, p. 80-95.
- Olivier CHRISTIN, « Putting Faith to the Ballot », in S. Novak et J. Elster (dir.), *Majority Decisions...*, 2014, p. 17-33.
- Olivier CHRISTIN, « Compter, se compter, escompter », in L. Croq et D. Garrioch (dir.), *La religion vécue...*, 2013, p. 27-44.

Olivier CHRISTIN, « Une confessionnalisation du paysage urbain ? Les fontaines ornementales du XVI^e siècle », *Revue historique vaudoise*, n° 119, 2011, p. 189-204.

Olivier CHRISTIN (dir.), *Dictionnaire des concepts nomades en sciences humaines*, Paris, Métailié, 2010.

Olivier CHRISTIN, « Des héritiers infidèles ? Clercs réformateurs au début du XVI^e siècle », in T. Cavalin et al. (dir.), *De la subversion en religion...*, 2010, p. 31-51.

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

Olivier CHRISTIN, « Concile, conférence, dispute. Les dispositifs de parole dans les conflits confessionnels du XVI^e siècle et l'Histoire du concile de Trente de Sarpi », in M. Viallon (dir.), *Autour du Concile de Trente...*, 2006, p. 102-115.

Olivier CHRISTIN, « L'espace et le temps, enjeux de conflits entre les confessions », in J.-O. Boudon et F. Thelamon (dir.), *Les chrétiens dans la ville...*, 2006, p. 167-180.

Olivier CHRISTIN, « Le temple disputé. Les Réformes et l'espace liturgique au XVI^e siècle », *Revue de l'histoire des religions*, n° 4, 2005, p. 491-508.

Olivier CHRISTIN, « La formation étatique de l'espace savant. Les colloques religieux des XVI^e-XVII^e siècles », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 133, 2000, p. 53-61.

Olivier CHRISTIN, *La paix de religion. L'autonomisation de la raison politique au XVI^e siècle*, Paris, Seuil, 1997.

Olivier CHRISTIN, *Une révolution symbolique. L'iconoclasme huguenot et la reconstruction catholique*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1991.

Otto P. CLAVADETSCHER et Werner KUNDERT, « Das Bistum Chur », in *Helvetia Sacra*, section I, vol. 1, 1972, p. 449-619.

Christopher W. CLOSE, *The Negotiated Reformation. Imperial Cities and the Politics of Urban Reform 1525-1550*, Cambridge, University Press, 2009.

Yves CONGAR, « Quod omnes tangit ab omnibus tractari et approbari debet », *Revue historique de droit français et étranger*, n° 36, 1958, p. 210-259.

Will COSTER et Andrew SPICER (dir.), *Sacred Space in Early modern Europe*, Cambridge, University Press, 2011.

Bernard COTTRET, *Histoire de la Réforme protestante : Luther, Calvin, Wesley, XVI^e-XVIII^e siècle*, Paris, Perrin, 2010.

Jacques COURVOISIER et al. (dir.), *Mélanges d'histoire du XVI^e siècle offerts à Henri Meylan*, Genève, Droz, 1970.

Gilbert COUTAZ, Catherine BOSSHART-PFLUGER et al., « Le diocèse de Lausanne (VI^e siècle-1821) », in *Helvetia Sacra*, section I, vol. 4, 1988, p. 21-476.

Marcel CRABBÉ, « The Formal Theory of Syllogisms », *The Review of Modern Logic*, n° 9, vol. 1-2, 2001-2003, p. 29-52.

Laurence CROQ et David GARRIOCH (dir.), *La religion vécue. Les laïcs dans l'Europe moderne*, Rennes, PUR, 2013.

- Karine CROUSAZ et Daniela SOLFAROLI CAMILLOCCI (dir.), *Pierre Viret et la diffusion de la Réforme. Pensée, action, contextes religieux*, Lausanne, Antipodes, 2014.
- Rolf DECOT, « Religionsgespräch und Reichstag. Der Regensburger Reichstag von 1556/57 und das Problem der Religionsgespräche auf Reichstagen », in E. Meuthen (dir.), *Reichstage und Kirche...*, 1991, p. 220-234.
- Jean DELUMEAU, Thierry WANEGFFELEN et Bernard COTTRET, *Naissance et affirmation de la Réforme*, Paris, PUF, 2012.
- Rudolf DELLSPERGER et Hans Rudolf LAVATER (dir.), *Die Wahrheit ist untödlich. Berner Täufer in Geschichte und Gegenwart*, Berne, Simowa, 2007.
- Rudolf DELLSPERGER, « Berchtold Haller », in *Dictionnaire historique de la Suisse*, vol. 6, Hauterive, G. Attinger, 2006, p. 215.
- Arthur G. DICKENS, *The German Nation and Martin Luther*, Londres et Colchester, E. Arnold, 1974.
- Dictionnaire historique de la Suisse*, 13 vol., Hauterive, G. Attinger, 2002-2014 (= DHS).
- Irene DINGEL, « Zwischen Disputation und Polemik. Streitkultur in den nachinterimistischen Kontroversen », in H. P. Jürgens et T. Weller (dir.), *Streitkultur und Öffentlichkeit...*, 2013, p. 17-31.
- Irene DINGEL (dir.), *Reformation und Recht. Festschrift Gottfried Seebass*, Gütersloh, G. Mohn, 2002.
- Irene DINGEL, « Religionsgespräche », in *Theologische Realenzyklopädie*, vol. 28, Berlin, W. de Gruyter, 1997, p. 631-681.
- Isabelle DIU et Raphaële MOUREN (dir.), *De l'autorité à la référence*, Paris, École nationale des Chartes, 2014.
- Jörg DÖRING et Tristan THIELMANN (dir.), *Spatial Turn. Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften*, Bielefeld, Transcript Verlag, 2008.
- Isabelle DUBAIL-HENTZ, *De la logique à la civilité. Disputes entre catholiques et protestants en France au XVII^e siècle*, thèse de littérature française, Grenoble, Université de Grenoble III, 1999.
- Cécile DUPEUX, Peter JEZLER et Jean WIRTH (dir.), *Iconoclasme. Vie et mort de l'image médiévale : catalogue de l'exposition au Musée d'histoire de Berne, Musée de l'Œuvre Notre-Dame, Musées de Strasbourg*, Paris, Somogy, 2001.
- Emmanuel-Stanislas DUPRAZ, *Introduction de la Réforme par le « Plus » dans le bailliage d'Orbe-Échallens*, Fribourg, Imprimerie Saint-Paul, 1916.
- Michael DURST (dir.), *Studien zur Geschichte des Bistums Chur (451-2001)*, Fribourg, Universitätsverlag, 2002.
- Peter A. DYKEMA et Heiko A. OBERMAN (dir.), *Anticlericalism in late medieval and early modern Europe*, Leyde et New York, E. J. Brill, 1993.
- Emil EGLI, « Das Religionsgespräch zu Chur 1531 », *Zwingliana*, n° 1, vol. 7, 1900, p. 145 sq.

Emil EGLI, « Die Zürcher Kirchenpolitik von Waldmann bis Zwingli », *Jahrbuch für schweizerische Geschichte*, n° 21, 1896, p. 1-33.

Gregor EGLOFF, « Myconius, Oswald », in *Dictionnaire historique de la Suisse*, vol. 9, Hauterive, G. Attinger, 2010, p. 49.

Ludwig EISSENLOFFEL, *Franz Kolb, ein Reformator Wertheims, Nürnbergs und Berns, sein Leben und Wirken*, Erlanger, H. Specht, 1893.

Peter EITEL, *Die oberschwäbischen Reichsstädte im Zeitalter der Zunftherrschaft. Untersuchungen zu ihrer politischen und sozialen Struktur unter besonderer Berücksichtigung der Städte Lindau, Memmingen, Ravensburg und Überlingen*, Stuttgart, Müller, 1970.

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

Ferdinand ELSENER, « Das Majoritätsprinzip in konfessionellen Angelegenheiten und die Religionsverträge der Schweizerischen Eidgenossenschaft vom 16. bis 18. Jahrhundert », *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung*, n° 55, 1969, p. 238-281.

Jon ELSTER, *Le désintéressement. Traité critique de l'homme économique I*, Paris, Seuil, 2009.

Rudolf ENDERS (dir.), *Nürnberg und Bern. Zwei Reichsstädte und ihre Landgebiete. Neun Beiträge*, Erlangen, Universitätsbibliothek, 1990.

Max ENGAMMARE, « Pierre Caroli », in J.-F. Pernot (dir.), *Jacques Lefèvre d'Étaples...*, 1995, p. 55-79.

Max ENGAMMARE, « La Bible en français à la Dispute de Lausanne. Recherche sur l'autorité et l'utilisation d'une Bible en français dans la première moitié du XVI^e siècle », *Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte*, n° 83, 1989, p. 205-232.

Werner ENNINGER, « The Second Zürich Disputation in 1523. A discourse analytical approach », *Mennonite Quarterly Review*, n° 65, 1991, p. 407-426.

Michèle ESCAMILLA, « Le face à face de Worms. La place de la Réforme dans la trajectoire spirituelle de Charles Quint », in J.-M. Valentin (dir.), *Luther et la Réforme...*, 2001, p. 51-108.

Konrad ESCHER, *Die Kunstdenkmäler des Kantons Zürich. Die Stadt Zürich, Erster Teil*, vol. 4, Bâle, Birkhäuser, 1939.

Gillian R. EVANS, *Problems of authority in the Reformation debates*, Cambridge, University Press, 1992.

Jean-Louis FABIANI, « Disputes, polémiques et controverses dans les mondes intellectuels. Vers une sociologie historique des formes de débat agonistique », *Mil neuf cent. Revue d'histoire intellectuelle*, n° 25, 2007, p. 45-60.

Alexandre FAIVRE, « Klerus, Kleriker », in *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. 6, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 2009, 3^e édition, col. 131-133.

Alexandre FAIVRE, *Naissance d'une hiérarchie. Les premières étapes du cursus clérical*, Paris, Beauchesne, 1977.

- Oskar FARNER, « Leo Jud, Zwinglis treuester Helfer », *Zwingliana*, vol. 10, n° 4, 1955, p. 201-209.
- Oskar FARNER, *Huldrych Zwingli*, Zurich, Zwingli-Verlag, 1943-1960, 4 vol.
- Olivier FATIO, « Les discours politiques du pasteur Louis Tronchin », in B. Roth-Lochner *et al.* (dir.), *Des archives à la mémoire...*, 1995, p. 81-112.
- Lucien FEBVRE, « L'application du Concile de Trente et l'excommunication pour dettes en Franche-Comté », *Revue historique*, 35^e année, 1910, n° 103, p. 225-247 et n° 104, p. 1-39.
- Richard FELLER, *Geschichte Berns*, Berne, Feuz, 1946-1960, 4 vol.
- Veronika FELLER-VEST, « Küsnacht », in *Helvetia Sacra*, section IV, vol. 7/1, 2006, p. 282-294.
- Claude-Joseph de FERRIÈRES, *Dictionnaire de droit et de pratique, contenant l'explication des termes de droit, d'ordonnances, de coutumes & de pratique, avec les juridictions de France*, 2 vol., Paris, Nyon, 1768.
- Norbert FISCHER et Marion KOBELT-GROCH (dir.), *Aussenseiter zwischen Mittelalter und Neuzeit*, Leyde, E. J. Brill, 1997.
- Rainald FISCHER, « Murner, Thomas », in *Dictionnaire historique de la Suisse*, vol. 9, Hauterive, G. Attinger, 2010, p. 23.
- Rainald FISCHER, Walter SCHLÄPFER et Franz STARK, *Appenzeller Geschichte*, t. 1 : *Das ungeteilte Land*, Appenzell, Kantonskanzlei, 1964.
- Samuel FISCHER, *Geschichte der Disputation und Reformation in Bern*, Berne, Jenni, 1828.
- Egon FLAIG, *Die Mehrheitsentscheidung. Entstehung und kulturelle Dynamik*, Paderborn, F. Schöningh, 2013.
- Fabrice FLÜCKIGER, « Annexion, conversion, légitimation. La dispute de Lausanne et l'introduction de la Réforme en Pays de Vaud (1536) », *Revue historique vaudoise*, n° 119, 2011, p. 59-74.
- Monika FLUDERNIK et Hans-Joachim GEHRKE (dir.), *Grenzgänger zwischen Kulturen*, Würzburg, Ergon Verlag, 1999.
- Adolf FLURY, « Die Papiermühle zu Thal bei Bern und ihre Wasserzeichen 1466-1621 », *Neues Berner Taschenbuch*, n° 1, 1896, p. 192-236.
- Jérémie FOA, « Le miroir aux clercs. Les disputes théologiques entre catholiques et réformés au début des Guerres de religion », in V. Azoulay et P. Boucheron (dir.), *Le mot qui tue...*, 2009, p. 130-146.
- Jérémie FOA, *Le métier de la dispute. Les disputes religieuses entre catholiques et réformés en France (1561-1572)*, maîtrise universitaire, Lyon, Université Lyon II-Louis Lumière, 2000.
- Gerhard O. FORDE, *On being a theologian of the Cross. Reflections on Luther's Heidelberg disputation 1518*, Grand Rapids, Eerdmans, 1997.
- Joël FOUILLERON et Henri MICHEL (dir.), *Mélanges à la mémoire de Michel Péronnet*, vol. 1, Montpellier, Université Paul Valéry, 2006.

Pierre FRAENKEL, *Einigungsbestrebungen in der Reformationszeit*, Wiesbaden, F. Steiner, 1965.

Matthias FREUDENBERG et al. (dir.), *Geschichte und Wirkung des Heidelberger Katechismus. Vorträge der 9. Internationalen Emdener Tagung zur Geschichte des reformierten Protestantismus*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2013.

Julia FRICK, *Thomas Murners Übersetzung von Vergils Aeneis. Edition und Untersuchung*, thèse de doctorat, Albert-Universität Freiburg i. Br., en préparation.

Peer FRIESS, « Der Einfluss des Zwinglianismus auf die Reformation der oberschwäbischen Reichsstädte », *Zwingliana*, n° 34, 2007, p. 5-27.

John M. FRYMIRE, *The Primacy of the Postils. Catholics, Protestants, and the dissemination of ideas in Early Modern Germany*, Leyde, E. J. Brill, 2010.

Thomas FUCHS, *Konfession und Gespräch. Typologie und Funktion der Religionsgespräche in der Reformationszeit*, Cologne, Böhlau, 1995.

Marc FUMAROLI (dir.), *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne 1450-1950*, Paris, PUF, 1999.

Norbert FURRER et al. (dir.), *Gente ferocissima. Mercenariat et société en Suisse (XV^e-XIX^e siècle)*, Zurich et Lausanne, Chronos et Éditions d'En Bas, 1997.

Ulrich GÄBLER et al. (dir.), *Schweizer Kirchengeschichte – neu reflektiert*, Berne, P. Lang, 2011.

Ulrich GÄBLER, *Huldrych Zwingli. Leben und Werk*, Zurich, TVZ Verlag, 2004 (1^{ère} édition, 1983).

Ulrich GÄBLER, « Die Schweiz, ein auserwähltes Volk ? », *Zwingliana*, n° 19, vol. 1, 1992, p. 143-156.

Julia GAUSS, « Etappen zur Ablösung der reformierten Schweiz vom Reich », *Zwingliana*, n° 18, vol. 3, 1990, p. 234-255.

Julia GAUSS, « Basels politisches Dilemma in der Reformationszeit », *Zwingliana*, n° 15, vol. 7, 1982, p. 509-548.

Réjane GAY-CANTON, *Entre dévotion et théologie scolastique. Réceptions de la controverse médiévale autour de l'Immaculée Conception en pays germaniques*, Turnhout, Brepols, 2011.

Roland GERBER, *Gott ist Burger zu Bern. Eine sozialtopographische Studie über die Bürgerschaft in der Stadt Bern im späten Mittelalter (1370-1470)*, Cologne, Böhlau, 2001.

Uwe GERBER, *Disputatio als Sprache des Glaubens. Eine Einführung in das theologische Verständnis der Sprache an Hand einer entwicklungsgeschichtlichen Untersuchung der disputatio und ihres Sprachvollzuges*, Zurich, EVZ-Verlag, 1970.

Martin GIERL, « De la croyance religieuse à la croyance scientifique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 123, 1998, p. 86-94.

Charles GILLIARD, *La conquête du Pays de Vaud par les Bernois*, Lausanne, La Concorde, 1935.

- Lucas Marco GISI, « *Darumb vast hinus mit, doch mit gschickte !* Ikonoklastisches Handeln während der Reformation in Bern 1528 », *Zwingliana*, n° 30, 2003, p. 31-63.
- Lucas Marco GISI, « Niklaus Manuel und der Berner Bildersturm », in P. Blickle, A. Holenstein *et al.* (dir.), *Macht und Ohnmacht...*, 2002, p. 143-163.
- Anne GODARD, *Le dialogue à la Renaissance*, Paris, PUF, 2001.
- Hans-Jürgen GOERTZ, *Thomas Müntzer, Revolutionär am Ende der Zeiten. Eine Biographie*, Munich, C.H. Beck, 2015.
- Hans-Jürgen GOERTZ, « Machtbeziehungen in der Zürcher Reformation. Noch einmal : Zwingli und die Täufer », in A. Schindler et H. Stickelberger (dir.), *Die Zürcher Reformation...*, 2001, p. 43-76.
- Hans-Jürgen GOERTZ, *Antiklerikalismus und Reformation. Sozialgeschichtliche Untersuchungen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1995.
- Hans-Jürgen GOERTZ, « Eine “bewegte” Epoche. Heterogenität reformatorischer Bewegungen », *Zwingliana*, n° 19, vol. 2, 1993, p. 103-125.
- Hans-Jürgen GOERTZ, *Pfaffenhass und Gross Geschrei. Die reformatorischen Bewegungen in Deutschland 1517-1529*, Munich, C. H. Beck, 1987.
- Hans-Jürgen GOERTZ, *Die Täufer. Geschichte und Deutung*, Munich, C.H. Beck, 1980.
- Wolfgang GÖLDI, « Kaiser, Jakob », in *Dictionnaire historique de la Suisse*, vol. 7, Hauterive, G. Attinger, 2008, p. 212.
- Bruce GORDON, *The Swiss Reformation*, Manchester, University Press, 2002.
- Anton GRABNER-HAIDER, *Die Diener Gottes. Das Klerikerchristentum und seine Geschichte*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2008.
- Leif GRANE, *Die Confessio Augustana. Einführung in die Hauptgedanken der lutherischen Reformation*, Göttingen, UTB, 1996.
- Paul F. GRENDLER, « The Universities of the Renaissance and Reformation », *Renaissance Quarterly*, n° 57, vol. 1, 2004, p. 1-42.
- Kaspar von GREYERZ *et al.* (dir.), *Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – Binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2003.
- Valentin GROEBNER, *Gefährliche Geschenke. Ritual, Politik und die Sprache der Korruption in der Eidgenossenschaft im späteren Mittelalter und am Beginn der Neuzeit*, Constance, UVK, 2000.
- Valentin GROEBNER, « Ratsinteressen, Familieninteressen. Patrizische Konflikte in Nürnberg um 1500 », in K. Schreiner et U. Meier (dir.), *Stadtregiment und Bürgerfreiheit...*, 1994, p. 278-308.
- Hans R. GUGGISBERG et Gottfried KRODEL (dir.), *Die Reformation in Deutschland und Europa : Interpretationen und Debatten*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1993.
- Hans R. GUGGISBERG, *Basel in the Sixteenth Century. Aspects of the City Republic before, during and after the Reformation*, St. Louis, Center for Reformation Research, 1982.
- Kurt GUGGISBERG, *Bernische Kirchengeschichte*, Berne, Haupt, 1958.

Hubert GUICHARROUSSE, « Le thème conciliaire dans l'argumentation des grands écrits réformateurs », in J.-M. Valentin (dir.), *Luther et la Réforme...*, 2001, p. 491-510.

André GUTMANN, *Die Schwabenkriegschronik des Kaspar Frey und ihre Stellung in der eidg. Historiographie des 16. Jhdts.*, Stuttgart, Kohlhammer, 2010.

Paul GUYER, *Verfassungszustände der Stadt Zürich im 16., 17. und 18. Jahrhundert unter der Einwirkung der sozialen Umschichtung der Bevölkerung*, Zurich, Schulthess, 1943.

Martin HAAS, « Sebastian Hofmeister », *Schaffhauser Beiträge zur Geschichte*, n° 58, 1981, p. 81-88.

Hans HAEFLIGER, *Solothurn in der Reformation*, thèse de doctorat, Université de Berne, Soleure, Gassmann, 1945.

Pierre van der HAEGEN, *Der frühe Basler Buchdruck. Ökonomische, sozio-politische und informationssystematische Standortfaktoren und Rahmenbedingungen*, Bâle, Schwabe, 2001.

Berndt HAMM, « Warum wurde der Glaube für Luther zum Zentralbegriff des christlichen Lebens ? » in B. Moeller (dir.), *Die frühe Reformation...*, 1998, p. 103-127.

Berndt HAMM, *Bürgertum und Glaube. Konturen der städtischen Reformation*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1996.

Berndt HAMM, Bernd MOELLER et Dorothea WENDENBOURG, *Reformationstheorien. Ein kirchenhistorischer Disput über Einheit und Vielfalt der Reformation*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1995.

Berndt HAMM, *Zwinglis Reformation der Freiheit*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1988.

Karl HAMMER, « Der Reformator Oekolampad (1482-1531) », *Zwingliana*, n° 19, vol. 1, 1992, p. 162-165.

Handbuch der Schweizer Geschichte, vol. 1, Zurich, Berichthaus, 1972.

Frédéric HARTWEG, « Luther et l'autorité temporelle », in J.-M. Valentin (dir.), *Luther et la Réforme...*, 2001, p. 531-565.

Jasmin HAUCK, « Quod omnes tangit debet ab omnibus approbari – Eine Rechtsregel im Dialog der beiden Rechte », *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung*, n° 99, 2013, p. 398-340.

Martin HAUSER, *Prophet und Bischof. Huldrych Zwinglis Amtsverständnis im Rahmen der Zürcher Reformation*, Fribourg, Universitätsverlag, 1994.

René HAUSWIRTH, « Landgraf Philipp von Hessen und Zwingli. Ihre politischen Beziehungen 1529/1530 », *Zwingliana*, n° 11, vol. 8, 1962, p. 499-552.

Randolph C. HEAD, « Unerwartete Veränderungen und die Herausbildung einer nationalen Identität », in G. Kreis (dir.), *Die Geschichte der Schweiz...*, 2014, p. 192-245

Randolph C. HEAD, « Shared Lordship, Authority, and Administration. The Exercise of Dominion in the Gemeine Herrschaften of the Swiss Confederation, 1417-1600 », *Central European History*, n° 30, vol. 4, 1997, p. 489-512.

- Randolph C. HEAD, *Early modern democracy in the Grisons. Social order and political language in a Swiss mountain canton, 1470-1620*, Cambridge, University Press, 1995.
- Markus HEIN et Armin KOHNLE (dir.), *Die Leipziger Disputation 1519. Leipziger Arbeitsgespräch zur Reformation*, vol. 1, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2011.
- Anne-Marie HEITZ, « Strasbourg et les femmes publicistes au XVI^e siècle », *Revue d'Alsace*, n° 134, p. 169-192.
- Leo HELBLING, *Dr. Johann Fabri, Generalvikar von Konstanz und Bischof von Wien, 1478-1541*, Münster, Aschendorff, 1941.
- Leo HELBLING, *Dr. Johann Fabri und die schweizerische Reformation*, Einsiedeln, Benziger, 1933.
- Ulrich HELFENSTEIN et Cécile SOMMER-RAMER, « SS. Felix und Regula (Grossmünster) in Zürich », in *Helvetia Sacra*, section II, vol. 2, 1977, p. 565-596.
- Helvetia Sacra. Historische Darstellung der Bistümer, Kollegiatsstifte und Klöster in der Schweiz*, Berne, Bâle et Francfort-sur-le-Main, Helbing & Lichtenhahn, Schwabe, 28 tomes, 1964-2007 (= HS).
- Dan L. HENDRICKS, « The Bern Disputation. Some observations », *Zwingliana*, n° 14, vol. 10, 1978, p. 565-575.
- Dan L. HENDRICKS, *The Bern Reformation of 1528. The Preacher's Vision, the People's Work, an Occasion of State*, thèse de doctorat, Durham, Duke University, 1977.
- Jean-Philippe HEURTIN, « The Circle of Discussion and the Semicircle of Criticism », in B. Latour et P. Weibel (dir.), *Making Things Public...*, 2005, p. 754-769.
- Francis M. HIGMAN, « Il serait trop plus decent de respondre en latin. Les controverses catholiques du XVI^e siècle face aux écrits réformés », in M.-Th. Jones-Davies (dir.), *Langues et nations...*, 1991, p. 190-212.
- Francis M. HIGMAN, « La Dispute de Lausanne, carrefour de la Réformation française », in É. Junod (dir.), *La Dispute de Lausanne...*, 1988, p. 23-35.
- Peter HILSCH, *Johannes Hus (um 1370-1415). Prediger und Ketzer*, Regensburg, F. Pustet, 1999.
- Traudel HIMMIGHÖFER, *Die Zürcher Bibel bis zum Tode Zwinglis (1531). Darstellung und Bibliographie*, Mayence, P. von Zabern, 1995.
- Frank G. HIRSCHMANN, *Die Stadt im Mittelalter*, Munich, Oldenbourg, 2009 (EDG 84).
- Josef I. HÖCHLE, *Geschichte der Reformation und Gegenreformation in der Stadt und Grafschaft Baden bis 1535*, Zurich, J. F. Kobold-Lüdi, 1907.
- Paul HOFER, *Die Staatsbauten der Stadt Bern*, Bâle, Birkhäuser, 1947 (= *Die Kunstdenkmäler des Kantons Bern*, vol. III).
- André HOLENSTEIN, « Reformation und Konfessionalisierung in der Geschichtsforschung der Deutschschweiz », *Archiv für Reformationsgeschichte*, n° 100, 2009, p. 65-87.
- André HOLENSTEIN (dir.), *Berns mächtige Zeit. Das 16. und 17. Jahrhundert neu entdeckt*, Berne, Stämpfli, 2006.

André HOLENSTEIN, *Die Huldigung der Untertanen. Rechtskulturen und Herrschaftsordnung 800-1800*, Stuttgart, G. Fischer, 1991.

Marion HOLLERBACH, *Das Religionsgespräch als Mittel der konfessionellen und politischen Auseinandersetzung im Deutschland des 16. Jahrhunderts*, Francfort-sur-le-Main et Berne, P. Lang, 1982.

Peter H. HUBER, *Annahme und Durchführung der Reformation auf der Zürcher Landschaft in den Jahren 1519 bis 1530*, Zurich, Juris-Verlag, 1972.

Bruno HÜBSCHER, « Das Bischöfliche Archiv Chur », in D. Schwarz et W. Schnyder (dir.), *Archivalia et Historica...*, 1958, p. 33-50.

Herbert IMMENKÖTTER, « Reichstag und Konzil. Zur Deutung der Religionsgespräche des Augsburger Reichstags 1530 », in G. Müller (dir.), *Die Religionsgespräche der Reformationszeit...*, 1980, p. 7-19.

Dominique IOGNA-PRAT, *La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge (v. 800-v. 1200)*, Paris, Seuil, 2006.

Eberhard ISENMANN, « Die städtische Gemeinde im oberdeutsch-schweizerischen Raum (1300-1800) », in P. Blickle (dir.), *Landgemeinde und Stadtgemeinde...*, 1991, p. 5-38.

Erwin ISERLOH (dir.), *Johannes Eck (1486-1543) im Streit der Jahrhunderte*, Münster, Aschendorff, 1988.

Erwin ISERLOH (dir.), *Confessio Augustana und Confutation. Der Augsburger Reichstag 1530 und die Einheit der Kirche. Internationales Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum in Augsburg vom 3.-7. September 1979*, Münster, Aschendorff, 1980.

Walter JACOB, *Politische Führungsschicht und Reformation. Untersuchungen zur Reformation in Zürich 1519-1528*, Zurich, Juris Druck und Verlag, 1969.

Wibke JANSSEN, « Wir sind zum wechselseitigen Gespräch geboren ». *Philipp Melancton und die Reichsreligionsgespräche von 1540/41*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2009.

Hanspeter JECKER, « Das Schweizerische Täuferium. Forschungsstand und Forschungsaufgaben », in U. Gäbler et al. (dir.), *Schweizerische Kirchengeschichte...*, 2011, p. 193-210.

Hanspeter JECKER, « Biss das gantze Land von disem unkraut bereinigt sein wird – Repression und Verfolgung des Täuferiums in Bern. Ein kurzer Überblick zu einigen Fakten und Hintergründen », in R. Dellsperger et H. R. Lavater (dir.), *Die Wahrheit ist untödlich...*, 2007, p. 97-132.

Hubert JEDIN, *Geschichte des Konzils von Trient*, Freiburg i. Br., Herder, 1949-1975, 4 vol.

Hubert JEDIN, « An welchen Gegensätzen sind die vortridentinischen Religionsgespräche zwischen Katholiken und Protestanten gescheitert », *Theologie und Glaube*, n° 48, 1958, p. 50-55.

Wilhelm JENNY, *Johannes Comander. Lebensgeschichte des Reformators der Stadt Chur*, Zurich, Zwingli-Verlag, 1969, 2 vol.

- Horst JESSE, « Christoph von Stadion. Bischof zu Augsburg während der Reformationszeit 1517-1544 », *Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte*, n° 49, 1980, p. 86-122.
- Peter JEZLER, « L'iconoclasme à Zurich 1523-1530 », in C. Dupeux, P. Jezler et J. Wirth (dir.), *Iconoclasme...*, 2001, p. 75-83.
- Marie-Thérèse JONES-DAVIES (dir.), *Langues et nations au temps de la Renaissance*, Paris, Klincksieck, 1991.
- Martin H. JUNG, « Historische Einleitung. Gründe, Verlauf und Folgen der Disputation », in *Die Badener Disputation von 1526. Kommentierte Edition des Protokolls*, éd. par Alfred Schindler et Wolfram Schneider-Lastin, Zurich, TVZ, 2015, p. 27-200.
- Éric JUNOD (dir.), *La Dispute de Lausanne (1536). La théologie réformée après Zwingli et avant Calvin*, Lausanne, Bibliothèque historique vaudoise, 1988.
- Éric JUNOD, « De la conquête du Pays de Vaud à la Dispute de Lausanne », in É. Junod (dir.), *La Dispute de Lausanne...*, 1988, p. 13-22.
- Louis JUNOD, « De la ville épiscopale au chef-lieu de bailliage », in J.-C. Biaudet (dir.), *Histoire de Lausanne...*, 1982, p. 160-172.
- Henning P. JÜRGENS et Thomas WELLER (dir.), *Streitkultur und Öffentlichkeit im konfessionellen Zeitalter*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2013.
- Ursula KÄGI, *Die Aufnahme der Reformation in den ostschweizerischen Untertanengebieten*, Zurich, Juris-Verlag, 1972.
- Peter KAMBER, *Reformation als bäuerliche Revolution. Bildersturm, Klosterbesetzungen und Kampf gegen die Leibeigenschaft in Zürich zur Zeit der Reformation (1522-1525)*, Zurich, Chronos, 2010.
- Jürgen KAMPE, *Problem Reformationsdialog. Untersuchungen zu einer Gattung im reformatorischen Medienwettstreit*, Tübingen, Niemeyer, 1997.
- Ernst KANTOROWICZ, *Les deux corps du roi. Essai sur la théologie politique au Moyen Âge*, trad. de l'anglais par Jean-Philippe et Nicole Genet, Paris, Gallimard, 1989.
- Émile KAPPLER, *Les conférences théologiques entre catholiques et protestants en France au XVII^e siècle*, Paris, Honoré Champion, 2011.
- Susan KARANT-NUNN, « Ritualgegenstände und Gottesdienst. Revision der Sakralumgebung in der Reformation », in S. Rau et G. Schwerhoff (dir.), *Topographien des Sakralen...*, 2008, p. 90-102.
- Karl-Heinz KÄSTNER et al. (dir.), *Festschrift für Martin Heckel zum 70. Geburtstag*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1999.
- Thomas KAUFMANN, Anselm SCHUBERT et Kaspar von GREYERZ (dir.), *Frühneuzeitliche Konfessionskulturen*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2008.
- Christian KIENING, « Mediale Gegenwärtigkeit. Paradigmen – Semantike – Effekte », in C. Kiening (dir.), *Mediale Gegenwärtigkeit...*, 2007, p. 9-70.
- Christian KIENING (dir.), *Mediale Gegenwärtigkeit*, Zurich, Chronos, 2007.

James M. KITTELSON et Pamela J. TRANSUE (dir.), *Rebirth, Reform and Resilience. Universities in Transition, 1300-1700*, Columbus, Ohio State University Press, 1984.

James M. KITTELSON, *Wolfgang Capito, from Humanist to Reformer*, Leyde, E. J. Brill, 1975.

Joseph L. KOERNER, « Reforming the Assembly », in B. Latour et P. Weibel (dir.), *Making Things Public...*, 2005, p. 404-434.

Walter KÖHLER, *Zwingli und Luther. Ihr Streit über das Abendmahl nach seinen politischen und religiösen Beziehungen*, Gütersloh, C. Bertelsmann, 1924-1953, 2 vol.

Walter KÖHLER, « Das Religionsgespräch zu Marburg 1529 », *Zwingliana*, n° 5, vol. 3, 1930, p. 81-102.

Walter KÖHLER, « Zwinglis Beziehungen zu Bern », *Zwingliana*, n° 4, vol. 15, 1928, p. 450-455.

Armin KOHNLE, « Die Leipziger Disputation und ihre Bedeutung für die Reformation », in M. Hein et A. Kohnle (dir.), *Die Leipziger Disputation...*, 2011, p. 9-24.

Karl A. J. KOLDE, *Dr. Johann Hess, der schlesische Reformator*, Breslau, Trewendt, 1846.

Martin KÖRNER, « Zur eidgenössischen Solddienst- und Pensionendebatte im 16. Jhdt. », in N. Furrer et al., (dir.), *Gente ferocissima...*, 1997, p. 193-203.

Reinhart KOSELLECK, « Bund », in O. Brunner, W. Conze et R. Koselleck (dir.), *Geschichtliche Grundbegriffe...*, t. 1, 1972, p. 582-671.

Otto KRAMER, *Kirchliche Simultanverhältnisse. Rechtsgeschichtliche Untersuchung mit besonderer Berücksichtigung der Württembergischen Kirchensimultaneen*, Munich, Schön, 1968.

Georg KREIS (dir.), *Die Geschichte der Schweiz*, Bâle, Schwabe, 2014.

Karl-Friedrich KRIEGER, *König, Reich und Reichsreform im Spätmittelalter*, Munich, Oldenbourg, 2005 (EDG 14).

Barbara KROEMER, *Die Einführung der Reformation in Memmingen. Über die Bedeutung ihrer sozialen, wirtschaftlichen und politischen Folgen*, Memmingen, Heimatpflege Memmingen, 1981.

Thomas S. KUHN, *La structure des révolutions scientifiques*, trad. par Laure Meyer, Paris, Flammarion, 2008 (1^{ère} édition, 1970).

Olaf KUHR, « Oecolampade, Jean », in *Dictionnaire historique de la Suisse*, vol. 9, Hauterive, G. Attinger, 2010, p. 358.

Olaf KUHR, *Die Macht des Bannes und der Busse. Kirchengzucht und Erneuerung der Kirche bei Johannes Oekolampad (1482-1531)*, Berne, P. Lang, 1999.

Ursula KUNDERT et Marion GINDHART (dir.), *Disputatio 1200–1800. Form, Funktion und Wirkung eines Leitmediums universitärer Wissenskultur*, Berlin et New York, de Gruyter, 2010.

Hans KÜNG, *Das Christentum. Wesen und Geschichte*, Munich, Piper, 2008 (1^{ère} édition, 1994).

- Adalbero KUNZELMANN, *Geschichte der deutschen Augustinereremiten*, t. 5 : *Die sächsisch-thüringische Provinz und die sächsische Reformkongregation bis zum Untergang der beiden*, Würzburg, Augustinus-Verlag, 1974.
- Peter KURMANN (dir.), *La cathédrale Notre-Dame de Lausanne : monument européen, temple vaudois*, Lausanne, La Bibliothèque des Arts, 2012.
- Eva KUSHNER, *Le dialogue à la Renaissance. Histoire et poétique*, Genève, Droz, 2004.
- Olivier de LA BROSSE *et al.*, *Histoire des conciles œcuméniques*, t. 10 : *Latran V et Trente*, Paris, Fayard, 2007 (1^{ère} édition, 1972).
- Paul LACHAT, « Barfüsserkloster Bern », in *Helvetia Sacra*, section V, vol. 1, 1978, p. 137-146.
- Marielle LAMY, *L'Immaculée Conception. Étapes et enjeux d'une controverse au Moyen Âge (XII^e-XV^e siècles)*, Paris, Institut d'études augustinienes, 2000.
- François LAPLANCHE, « La controverse religieuse au XVII^e siècle et la naissance de l'histoire », in A. Le Boulluec (dir.), *La controverse religieuse...*, 1995, p. 376-404.
- François LAPLANCHE, *L'écriture, le sacré et l'histoire. Érudits et politiques protestants devant la Bible en France au XVII^e siècle*, Amsterdam, APA-Holland University Press, 1986.
- Anton LARGIADÈR, *Geschichte von Stadt und Landschaft Zürich*, Zurich, E. Rentsch, 1945, 2 vol.
- Bruno LATOUR et Peter WEIBEL (dir.), *Making Things Public. Atmospheres of Democracy*, Karlsruhe et Cambridge, ZKM Center for Art and Media et The MIT Press, 2005.
- Hans Rudolf LAVATER, « Zwingli und Bern », in *450 Jahre Berner Reformation...*, 1980, p. 60-104.
- Alain LE BOULLUEC (dir.), *La controverse religieuse et ses formes*, Paris, Cerf, 1995.
- David LE BRETON, *Éclats de voix. Une anthropologie des voix*, Paris, Métailié, 2011.
- Jean-Marie LE GALL, « Réformer l'Église catholique aux XV^e-XVII^e siècles : restaurer, rénover, innover ? » *Bulletin de l'Association d'étude sur l'Humanisme, la Réforme et la Renaissance*, n° 56, 2003. p. 61-75.
- Jean-Marie LE GALL, *Les moines au temps des réformes*, Seyssel, Champ Vallon, 2001.
- Émile G. LÉONARD, *Histoire générale du protestantisme*, Paris, PUF, 1988, 3 vol.
- Volker LEPPIN, « Papst, Konzil und Kirchengväter. Die Autoritätenfrage in der Leipziger Disputation », in M. Hein et A. Kohnle (dir.), *Die Leipziger Disputation 1519...*, 2011, p. 117-124.
- Bernard LEWIS et Friedrich NIEWÖHNER (dir.), *Religionsgespräche im Mittelalter*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1992.
- Lexikon für Theologie und Kirche*, 11 vol., Freiburg i. Br., Herder, 1993-2001 (3^e édition revue et augmentée).
- Athina LEXUTT, *Rechtfertigung im Gespräch. Das Rechtfertigungsverständnis in den Religionsgesprächen von Haguenau, Worms und Regensburg 1540/41*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1996.

Marc LIENHARD, « Les pamphlets anti-luthériens de Thomas Murner », in R. Sauzet (dir.), *Les frontières religieuses...*, 1992, p. 97-107.

Karl LINDT, « Der theologische Gehalt der Berner Disputation », in E. Bähler, T. de Quervain *et al.*, *Gedenkschrift zur Vierjahrhundertfeier...*, vol. 1, 1928, p. 303-344.

Gottfried W. LOCHER (dir.), *Der Berner Synodus von 1532. Studien und Abhandlungen*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1988, 2 vol.

Gottfried W. LOCHER, « Die Lausanner Disputationsthesen als Dokument zwinglischer Theologie », in É. Junod (dir.), *La Dispute de Lausanne...*, 1988, p. 91-103.

Gottfried W. LOCHER, *Die zwinglische Reformation im Rahmen der europäischen Kirchengeschichte*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1979.

Gottfried W. LOCHER, « Die Berner Disputation 1528. Charakter, Verlauf, Bedeutung und theologischer Gehalt », *Zwingliana*, n° 14, vol. 10, 1978, p. 542-564.

Gottfried W. LOCHER, « Von der Standhaftigkeit. Zwinglis Schlusspredigt an der Berner Disputation als Beitrag zu seiner Ethik », in U. Neuenschwander *et* R. Dellsperger (dir.), *Humanität und Glaube...*, 1974, p. 29-41.

Gottfried W. LOCHER, « Zwingli und Erasmus », *Zwingliana*, n° 13, vol. 1, 1969, p. 37-61.

Gottfried W. LOCHER, « Grundzüge der Theologie Huldrych Zwinglis im Vergleich mit derjenigen Martin Luthers und Johannes Calvins. Ein Überblick », *Zwingliana*, n° 12, vol. 7, 1967, p. 470-509 *et* vol. 8, 1967, p. 545-595.

Bernhard LOHSE, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1995.

Joseph LORTZ, « Wert und Grenzen der katholischen Kontroverstheologie in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts », in J. Lortz, *Erneuerung und Einheit...*, 1987, p. 718-741.

Joseph LORTZ, « Die Leipziger Disputation 1519 », in J. Lortz, *Erneuerung und Einheit...*, 1987, p. 371-396.

Joseph LORTZ, *Erneuerung und Einheit. Aufsätze zur Theologie- und Kirchengeschichte aus Anlass seines 100. Geburtstages*, éd. par Peter Manns, Stuttgart, F. Steiner, 1987.

Martina LÖW, *Raumsoziologie*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 2001.

Albrecht P. LUTTENBERGER, « Johannes Eck und die Religionsgespräche », in E. Iserloh (dir.), *Johannes Eck (1486-1543)...*, 1988, p. 192-222.

Eckart Conrad LUTZ *et* Vera JERJEN (dir.), *Diagramm und Text. Diagrammatische Strukturen und die Dynamisierung von Wissen und Erfahrung*, Wiesbaden, Reichert, 2014.

Samuel LUTZ, « Cyro, Peter », in *Dictionnaire historique de la Suisse*, vol. 3, Hauterive, G. Attinger, 2004, p. 706-708.

Christine LYON, « Le clergé vaudois au moment de la Réforme. Tentative de recensement, d'identification *et* destinée », *Revue historique vaudoise*, n° 119, 2011, p. 75-87.

Ramsey MACMULLEN, *Voter pour définir Dieu. Trois siècles de conciles (253-553)*, trad. de l'anglais par Franz Regnot, Paris, Les Belles Lettres, 2008.

- Thomas MAISSEN, *Geschichte der Schweiz*, Baden, Hier+Jetzt, 2010.
- Volker MANTEY, *Zwei Schwerter, zwei Reiche. Martin Luthers Zwei-Reiche-Lehre vor ihrem spätmittelalterlichen Hintergrund*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2005.
- Guy. P. MARCHAL, « St. Vinzenz in Bern », in *Helvetia Sacra*, section II, vol. 2, 1977, p. 159-160.
- Elsa MARMURSZTEJN, *L'autorité des maîtres. Scolastique, normes et société au XIII^e siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 2007.
- Peter MATHESON, *The Rhetoric of Reformation*, Edimbourg, T & T Clark, 1998.
- Rudolf MAU, *Evangelische Bewegung und frühe Reformation 1521 bis 1532*, Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 2000.
- J. G. MAYER, « Die Disputation zu Zürich am 29. Januar 1523 », *Katholische Schweizerblätter*, n° 11, 1895, p. 51-65.
- Jean-Marie MAYEUR, Charles PIETRI, André VAUCHEZ et Marc VENARD (dir.), *Histoire du christianisme. De la réforme à la Réformation (1450-1530)*, vol. 7, Paris, Fayard, 1994.
- Erich MEUTHEN (dir.), *Reichstage und Kirche. Kolloquium der historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, München, 9. März 1990*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1991.
- Helmut MEYER, « Die deutschen Protestanten an der zweiten Tagungsperiode des Konzils von Trient 1551/52 », *Archiv für Reformationsgeschichte*, n° 56, 1965, p. 166-209.
- Julius MIEDEL, « Zur Memminger Reformationsgeschichte », *Beiträge zur bayerischen Kirchengeschichte*, n° 1, 1895, p. 171-179.
- Olivier MILLET, « La Réforme protestante et la rhétorique (1520-1550) », in M. Fumaroli (dir.), *Histoire de la rhétorique...*, 1999, p. 259-310.
- Olivier MILLET, *Calvin et la dynamique de la parole*, Genève, Slatkine, 1992.
- Otto MITTLER, *Geschichte der Stadt Baden*, Aarau, H. R. Sauerländer, 1962-1965, 2 vol.
- Bernd MOELLER, *Zwinglis Disputationen. Studien zur Kirchengründung in den Städten der frühen Reformation*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2011, rééd. revue et augmentée par Thomas Kaufmann de l'édition originale parue sous le titre « Zwinglis Disputationen. Studien zu den Anfängen der Kirchenbildung und des Synodalwesens im Protestantismus I+II », *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung*, n° 87, 1970, p. 275-324 (1^{ère} partie) et n° 91, 1974, p. 213-364 (2^e partie).
- Bernd MOELLER, *Reichsstadt und Reformation*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2011, nouvelle édition introduite et commentée par Thomas Kaufmann (1^{ère} édition, 1987).
- Bernd MOELLER, « Zu den städtischen Disputationen der frühen Reformation », in K.-H. Kästner et al. (dir.), *Festschrift für Martin Heckel...*, 1999, p. 179-196.
- Bernd MOELLER (dir.), *Die frühe Reformation in Deutschland als Umbruch. Wissenschaftliches Symposium des Vereins für Reformationsgeschichte 1996*, Gütersloh, G. Mohn, 1998.

Bernd MOELLER, *Die Reformation und das Mittelalter. Kirchenhistorische Aufsätze*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1991.

Bernd MOELLER, « Frömmigkeit in Deutschland um 1500 », in B. Moeller, *Die Reformation und das Mittelalter...*, 1991, p. 73-85.

Bernd MOELLER, « Kleriker als Bürger », in B. Moeller, *Die Reformation und das Mittelalter...*, 1991, p. 35-52.

Bernd MOELLER, « Was wurde in der Frühzeit der Reformation in den deutschen Städten gepredigt ? », *Archiv für Reformationsgeschichte*, n° 75, 1984, p. 176-194.

Bernd MOELLER, « Marion Hollerbach, Das Religionsgespräch als Mittel der konfessionellen und politischen Auseinandersetzung im Deutschland des 16. Jahrhunderts. Heidelberger Diss., Bern/Frankfurt 1982 (Europäische Hochschulschriften Reihe III, Band 165) », *Zwingliana*, n° 16, vol. 2, 1983, p. 182.

Bernd MOELLER et Karl STACKMANN, *Städtische Predigt in der Frühzeit der Reformation. Eine Untersuchung deutscher Flugschriften der Jahre 1522 bis 1529*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1996.

Luc MOJON, *Das Berner Münster*, Bâle, Birkhäuser, 1960 (= *Die Kunstdenkmäler des Kantons Bern*, vol. IV).

Jean-Daniel MOREROD, « Histoire de l'évêché de Lausanne et du chapitre cathédral au Moyen Âge », in P. Kurmann (dir.), *La cathédrale Notre-Dame...*, 2012, p. 15-24.

Hans MORF, *Zunftverfassung, Obrigkeit und Kirche in Zürich von Waldmann bis Zwingli*, thèse de doctorat, Université de Zurich, 1969.

Hans MORF, « Obrigkeit und Kirche in Zürich bis zu Beginn der Reformation », *Zwingliana*, n° 13, vol. 3, 1970, p. 164-205.

Olaf MÖRKE, *Die Reformation. Voraussetzungen und Durchsetzung*, Munich, Oldenbourg, 2005 (EDG 74).

Andres MOSER, « Franz Lamberts Reise durch die Schweiz im Jahre 1522 », *Zwingliana*, n° 10, vol. 7, 1957, p. 467-471.

Christian MOSER, « Schmid, Konrad », in *Dictionnaire historique de la Suisse*, vol. 11, Hauterive, G. Attinger, 2012, p. 296.

Karl-Heinz zur MÜHLEN, « Die Reichsreligionsgespräche von Hagenau, Worms und Regensburg 1540/41, Chancen und Grenzen des kontroverstheologischen Dialogs in der Mitte des 16. Jahrhunderts », *Blätter für pfälzische Kirchengeschichte und religiöse Volkskunde*, n° 72, 2005, p. 319-334.

Gerhard MÜLLER (dir.), *Die Religionsgespräche der Reformationszeit*, Gütersloh, G. Mohn, 1980.

Leonhard von MURALT, « Renaissance und Reformation », in *Handbuch der Schweizer Geschichte...*, 1972, p. 389-570.

Leonhard von MURALT, « Die Universität Basel als Stätte des protestantischen Geistes », *Zwingliana*, n° 11, vol. 3, 1960, p. 155-163.

Leonhard von MURALT, « Das Gespräch mit den Wiedertäufern am 22. Januar 1528 zu Bern », *Zwingliana*, n° 5, vol. 9, 1933, p. 409-413.

- Leonhard von MURALT, « Stadtgemeinde und Reformation der Schweiz », *Zeitschrift für Schweizerische Geschichte*, n° X, vol. 3, 1930, p. 349-384.
- Leonhard von MURALT, « Berns Westpolitik von 1525-1531 », *Zwingliana*, n° 4, vol. 15, 1928, p. 470-476.
- Leonhard von MURALT, *Die Badener Disputation 1526*, Leipzig, M. Heinsius, 1926.
- Thomas Murner : *elsässischer Theologe und Humanist 1475-1537. Ausstellung der Badischen Landesbibliothek Karlsruhe*, Karlsruhe, Badische Landesbibliothek, 1987.
- Henri NAEF, *Les origines de la Réforme à Genève*, Genève, Droz, 1968, 2 vol.
- Ulrich NEUENSCHWANDER et Rudolf DELLSPERGER (dir.), *Humanität und Glaube. Gedenkschrift für Kurt Guggisberg*, Berne, Haupt, 1974.
- Peter NIEDERHÄUSER et Werner FISCHER (dir.), *Vom « Freiheitskrieg » zum Geschichtsmythos. 500 Jahre Schweizer- oder Schwabenkrieg*, Zurich, Chronos, 2000.
- Stéphanie NOVAK et Jon ELSTER (dir.), *Majority Decisions. Principles and Practices*, Cambridge, University Press, 2014.
- Alex J. NOVIKOFF, *The medieval culture of disputation. Pedagogy, practice, and performance*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2013.
- Donald NUGENT, *Ecumenism in the Age of the Reformation. The Colloquy of Poissy*, Cambridge, Harvard University Press, 1974.
- Francis OAKLEY, *The Conciliarist Tradition. Constitutionalism in the Catholic Church 1300-1870*, Oxford, University Press, 2003.
- Heiko A. OBERMAN, *Die Reformation. Von Wittenberg nach Genf*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1986.
- Heiko A. OBERMAN, *Werden und Wertung der Reformation. Vom Wegestreit zum Glaubenskampf*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1989.
- Wilhelm OECHSLI, « Orte und Zugewandte, eine Studie zur Geschichte des schweizerischen Bundesrechtes », *Jahrbuch für schweizerische Geschichte*, n° 13, 1888, p. 1-497.
- Wilhelm OECHSLI, « Das eidgenössische Glaubensconcordat von 1525 », *Jahrbuch für schweizerische Geschichte*, n° 14, 1889, p. 261-356.
- Claudia OPITZ et al. (dir.), *Maria in der Welt. Marienverehrung im Kontext der Sozialgeschichte 10.-18. Jahrhundert*, Zurich, Chronos, 1993.
- Volkmar ORTMANN, *Reformation und Einheit der Kirche. Martin Bucers Einigungsbemühungen bei den Religionsgesprächen in Leipzig, Hagenau, Worms und Regensburg 1539-1541*, Mayence, P. von Zabern, 2001.
- Bernd OTTNAD, « Bistum Konstanz. Die Generalvikare », in *Helvetia Sacra*, section I, vol. 2, 1993, p. 558-560.
- James H. OVERFIELD, « University Studies and the Clergy in Pre-Reformation Germany », in J. M. Kittelson et P. J. Transue (dir.), *Rebirth, Reform and Resilience...*, 1984, p. 254-292.

Steven OZMENT, *The Reformation in the Cities. The Appeal of Protestantism to Sixteenth-Century Germany and Switzerland*, New Haven et Londres, Yale University Press, 1975.

Werner O. PACKULL, « An introduction to Anabaptist theology », in D. Bagchi et D. C. Steinmetz (dir.), *The Cambridge Companion...*, 2004, p. 194-219.

Julien PAGAT, *Formes et pratiques de la controverse religieuse : les disputes de Mâcon et Annonay*, mémoire de maîtrise sous la direction d'Olivier Christin, Université de Lyon-II, 1999.

Erwin PANOFSKY, *Architecture gothique et pensée scolastique*, trad. par Pierre Bourdieu, Paris, Les Éditions de Minuit, 1967.

Agostino PARAVICINI BAGLIANI et Jean-François POUDRET (dir.), *La Maison de Savoie et le Pays de Vaud*, Lausanne, Bibliothèque historique vaudoise, 1989.

Béatrice PERIGOT, *Dialectique et littérature. Les avatars de la dispute entre Moyen Âge et Renaissance*, Paris, Honoré Champion, 2005.

Jean-François PERNOT (dir.), *Jacques Lefèvre d'Étaples (1450?-1536)*, Paris, Champion, 1995.

Theodor PESTALOZZI, *Die Gegner Zwinglis am Grossmünsterstift in Zürich. Die katholische Opposition gegen Zwingli in Stadt und Landschaft Zürich 1519-1531*, Zurich, Leemann, 1918.

Wolfgang PETKE, « Oblationen, Stolgebühren und Pfarreinkünfte vom Mittelalter bis ins Zeitalter der Reformation », in H. Boockmann (dir.), *Kirche und Gesellschaft...*, 1994, p. 26-58.

Hans Conrad PEYER, *Verfassungsgeschichte der alten Schweiz*, Zurich, Schulthess, 1978.

Rudolf PFISTER, *Kirchengeschichte der Schweiz*, Zurich, Zwingli Verlag, 1964-85, 3^e vol.

Rudolf PFISTER, « Kirche und Glauben auf der Ersten Zürcher Disputation vom 29. Januar 1523 », *Zwingliana*, n° 13, vol. 9, 1973, p. 553-569.

Ulrich PFISTER, *Konfessionskirchen, Glaubenspraxis und Konflikt in Graubünden*, Würzburg, Ergon Verlag, 2012.

Sarah PFLUG, « Réforme et transformation du paysage urbain dans le pays de Vaud », *Chrétiens et sociétés*, n° 22, 2015, p. 7-30.

Vinzenz PFNÜR, « Johannes Ecks Verständnis der Religionsgespräche, sein theologischer Beitrag in ihnen und seine Sicht der Konfessionsgegensätze », in E. Iserloh (dir.), *Johannes Eck (1486-1543)...*, 1988, p. 223-249.

Vinzenz PFNÜR, « Die Einigung bei den Religionsgesprächen von Worms und Regensburg 1540/1541 », in G. Müller (dir.), *Die Religionsgespräche...*, 1980, p. 55-88.

Thomas PFUNDNER, « Geschichte der Reformation in der Reichsstadt Kaufbeuren », *Kaufbeurer Geschichtsblätter*, n° 9, 1983, p. 270-279.

Ronnie PO-CHIA HSIA, « People's, City, and Princes' Reformation. Rivals or Phases ? », in H. R. Guggisberg et G. Krodel (dir.), *Die Reformation in Deutschland...*, 1993, p. 294-301.

- Dietrich W. POECK, *Rituale der Ratswahl. Zeichen und Zeremoniell der Ratssetzung in Europa*, Cologne, Böhlau, 2003.
- Jacques V. POLLET, *Huldrych Zwingli et le zwinglianisme. Essai de synthèse historique et théologique mis à jour d'après les recherches récentes*, Paris, J. Vrin, 1988.
- Jean-François POUDRET, *La Maison de Savoie évincée de Lausanne par Messieurs de Berne*, Lausanne, Cahiers de la Renaissance vaudoise, 1962.
- Volker PRIBNOW, *Die Rechtfertigung obrigkeitlicher Steuer- und kirchlicher Zehnterhebung bei Huldrych Zwingli*, Zurich, Schulthess, 1996.
- Horst RABE, « Abschied vom Ketzerrecht. Zur Religionspolitik Karl V. », in I. Dingel (dir.), *Reformation und Recht...*, 2002, p. 40-57.
- Francis RAPP, « Deux destins d'évêque : ébaucher des réformes, subir la Réformation, Christoph d'Utenheim à Bâle, Guillaume de Honstein à Strasbourg », in J. Fouilleron et H. Michel (dir.), *Mélanges à la mémoire de Michel Péronnet...*, 2006, p. 73-89.
- Francis RAPP, « Réformes et inerties », in J.-M. Mayeur et al. (dir.), *Histoire du christianisme...*, vol. 7, 1994, p. 143-207.
- Susanne RAU et Gerd SCHWERHOFF (dir.), *Topographien des Sakralen. Religion und Raumordnung in der Vormoderne*, Munich, Dölling & Gallitz, 2008.
- Louis RÉAU, *Histoire du vandalisme. Les monuments détruits de l'art français*, Paris, Hachette, 1959.
- Wolfgang REINHARD, « Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters », *Zeitschrift für historische Forschung*, n° 10, 1983, p. 257-277.
- Wolfgang REINHARD, « Glaube, Geld, Diplomatie. Die Rahmenbedingungen des Religionsgesprächs von Poissy im Herbst 1561 », in G. Müller (dir.), *Die Religionsgespräche...*, 1980, p. 89-116.
- Wolfgang REINHARD, « Die kirchenpolitischen Vorstellungen Kaiser Karls V, ihre Grundlagen und ihre Wandel », in E. Iserloh (dir.), *Confessio Augustana und Confutation...*, 1980, p. 62-100.
- Simone de REYFF-GLASSON, « Fribourg face à la religion nouvelle 1520-1530 », in R. Ruffieux (dir.), *Histoire du canton de Fribourg...*, 1981, p. 329-340.
- Odilo RINGHOLZ, *Wallfahrtsgeschichte Unserer Lieben Frauen von Einsiedeln. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1896.
- Marianne ROBOOL, *Disputation by Decree. The Public Disputations between Reformed Ministers and Dirck Volckertszoon Coornhert as Instruments of Religious Policy during the Dutch Revolt (1577-1583)*, Leyde, E. J. Brill, 2010.
- Joshua RODDA, *Public Religious Disputations in England 1558-1626*, Farnham, Ashgate, 2014.
- Joachim ROGGE, « Staatstheorie und Widerstandsrecht bei Zwingli », in P. Blickle et al. (dir.), *Zwingli und Europa...*, 1985, p. 183-198.
- Eugen ROHLING, *Die Reichsstadt Memmingen in der Zeit der evangelischen Volksbewegung*, Munich, Straub, 1864.

- Irène ROSIER-CATACH, *La parole efficace. Signe, rituel, sacré*, Paris, Seuil, 2004.
- Barbara ROTH-LOCHNER *et al.* (dir.), *Des archives à la mémoire. Mélanges d'histoire politique, religieuse et sociale offerts à Louis Binz*, Genève, Société d'histoire et d'archéologie, 1995, p. 81-112.
- Louis-Édouard ROULET, « Le jour le plus long de la Réforme neuchâteloise. 4 novembre 1530 », *Musée neuchâtelois*, 1973, p. 186-199.
- Louis-Édouard ROULET, « Six consultations populaires bernoises à l'époque de la Réforme », in J. Courvoisier *et al.*, *Mélanges d'histoire du XVI^e siècle...*, 1970, p. 31-47.
- Miri RUBIN, *Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge et New York, Cambridge University Press, 1991.
- Hans-Christoph RUBBLACK, *Die Einführung der Reformation in Konstanz von den Anfängen bis zum Abschluss 1531*, Gütersloh, G. Mohn, 1971.
- Walter RÜEGG *et al.* (dir.), *Geschichte der Universität in Europa. Mittelalter*, vol. 1, Munich, C.H. Beck, 1993.
- Roland RUFFIEUX (dir.), *Histoire du canton de Fribourg*, Fribourg, Commission de publication de l'Histoire du canton de Fribourg, vol. 1, 1981.
- Erika RUMMEL, « The theology of Erasmus », in D. Bagchi et D. C. Steinmetz (dir.), *The Cambridge Companion...*, 2004, p. 28-38.
- Erika RUMMEL, *The confessionalization of humanism in Reformation Germany*, Oxford, Oxford University Press, 2000.
- Roger SABLONIER, « The Swiss Confederation », in C. Allmand (dir.), *New Cambridge Medieval History...*, 1998, p. 645-670.
- André SALATHÉ, « Anwil, Fritz Jakob von », in *Dictionnaire historique de la Suisse*, vol. 1, Hauterive, G. Attinger, 2002, p. 346.
- Joachim SALZGEBER, « Einsiedeln », in *Helvetia Sacra*, section III, vol. 1, 1986, p. 517-594.
- Marcus SANDL, *Medialität und Ereignis. Eine Zeitgeschichte der Reformation*, Zurich, Chronos, 2011.
- Laura SANDOZ, *Affirmation du corps civique et création d'un espace commun : l'édification des fontaines à banneret en Pays de Vaud (1530-1540)*, mémoire de master 2 sous la direction d'Olivier Christin, Université de Neuchâtel, 2013.
- Immacolata SAULLE-HIPPENMEYER, « Gemeindereformation – Gemeindekonfessionalisierung in Graubünden. Ein Beitrag zur Forschungsdiskussion », in H. R. Schmidt *et al.* (dir.), *Gemeinde, Reformation und Widerstand...*, 1998, p. 261-280.
- Immacolata SAULLE-HIPPENMEYER, *Nachbarschaft, Pfarrei und Gemeinde in Graubünden 1400-1600*, Coire, Desertina, 1997.
- Robert SAUZET, *Mendiants et réformes : les réguliers mendiants acteurs du changement religieux dans le royaume de France (1480-1560)*, Tours, Publications de l'Université de Tours, 1994.

Robert SAUZET (dir.), *Les frontières religieuses en Europe du XV^e au XVII^e siècle*, Paris, J. Vrin, 1992.

Otto SCHEIB, *Die innerchristlichen Religionsgespräche im Abendland. Regionale Verbreitung, institutionelle Gestalt, theologische Themen, kirchenpolitische Funktion, mit besonderer Berücksichtigung des konfessionellen Zeitalters (1517-1689)*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2009, 3 vol.

Otto SCHEIB, *Die Reformationdiskussionen in der Hansestadt Hamburg (1522-1528). Zur Struktur und Problematik der Religionsgespräche*, Münster, Aschendorff, 1976.

Otto SCHEIB, « Die theologischen Diskussionen Huldrych Zwinglis. Zur Entstehung und Struktur der Religionsgespräche des 16. Jahrhunderts », in R. Bäumer (dir.), *Von Konstanz nach Trient...*, 1972, p. 301-315.

Heinz SCHEIBLE, « Die Universität Heidelberg und Luthers Disputation », *Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins*, n° 131, 1983, p. 309-329.

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

Heinz SCHILLING, *Die Stadt in der frühen Neuzeit*, Munich, Oldenbourg, 2004 (EDG 24).

Heinz SCHILLING, « Reformation – Umbruch oder Gipfelpunkt eines Temps des Réformes ? », in B. Moeller (dir.), *Die frühe Reformation in Deutschland...*, 1998, p. 13-34.

Heinz SCHILLING, *Konfessionskonflikt und Staatsbildung. Eine Fallstudie über das Verhältnis von religiösem und sozialem Wandel in der Frühneuzeit am Beispiel der Grafschaft Lippe*, Gütersloh, G. Mohn, 1981.

Alfred SCHINDLER et Hans STICKELBERGER (dir.), *Die Zürcher Reformation. Ausstrahlungen und Rückwirkungen. Wissenschaftliche Tagung zum hundertjährigen Bestehen des Zwingli-Vereins*, Berne, P. Lang, 2001.

Alfred SCHINDLER, « Der Aufbau der altgläubigen Front gegen Zwingli », in A. Schindler et H. Stickelberger (dir.), *Die Zürcher Reformation...*, 2001, p. 17-42.

Alfred SCHINDLER, « Die Anliegen des Chorherrn Hoffmann », *Zwingliana*, n° 23, 1996, p. 11-62.

Alfred SCHINDLER, « Zwinglis Randbemerkungen in den Büchern seiner Bibliothek », *Zwingliana*, n° 17, vol. 6, 1988, p. 477-496 et n° 18, vol. 1-2, 1989, p. 1-11.

Anton SCHINDLING et Walther ZIEGLER (dir.), *Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und der Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500-1600*, Münster, Aschendorff, 1989-1997.

Walter SCHLÄPFER, « Appenzell und die Eidgenossen », in R. Fischer, W. Schläpfer et F. Stark, *Appenzeller Geschichte...*, 1964, p. 229-302.

Christoph SCHLÄPPI, Bernard SCHLUP et al., *Machs na. Materialien zum Berner Münster*, vol. 2, Berne, Stämpfli, 1993.

Wolfgang SCHLENCK, *Die Reichsstadt Memmingen und die Reformation*, Memmingen, Heimatpflege Memmingen, 1969.

Regula SCHMID, « Das Rathaus als Ort des politischen Handelns », in E. Beer et R. C. Schwings (dir.), *Berns grosse Zeit...*, 2003, p. 296-300.

Ludwig R. SCHMIDLIN, *Solothurns Glaubenskampf und Reformation im 16. Jahrhundert*, Soleure, C. Gassmann, 1904.

Heinrich Richard SCHMIDT, « Bundestheologie, Gesellschafts- und Herrschaftsvertrag », in H. R. Schmidt et al. (dir.), *Gemeinde, Reformation und Widerstand...*, 1998, p. 309-325.

Heinrich Richard SCHMIDT et al. (dir.), *Gemeinde, Reformation und Widerstand*, Tübingen, Bibliotheca Academica Verlag, 1998.

Heinrich Richard SCHMIDT, *Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert*, Munich, Oldenbourg, 1992 (EDG 12).

Heinrich Richard SCHMIDT, « Stadtreformation in Bern und Nürnberg », in R. Enders (dir.), *Nürnberg und Bern...*, 1990, p. 81-119.

Heinrich Richard SCHMIDT, *Reichsstädte, Reich und Reformation. Korporative Religionspolitik (1521-1529/30)*, Stuttgart, F. Steiner, 1986.

Fritz SCHMIDT-CLAUSING, « Zwinglis Stellung zum Konzil », *Zwingliana*, n° 11, vol. 8, 1962, p. 479-498.

Fritz SCHMIDT-CLAUSING, « Johann Ulrich Surtant, ein Wegweiser des jungen Zwingli », *Zwingliana*, n° 11, vol. 5, 1961, p. 287-320.

Jean-Claude SCHMITT, *Le corps des images. Essais sur la culture visuelle au Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 2002.

Ursula SCHNEEBERGER, « Zuo beschirmen die gerechtikeytt (...) un wer es allen fürsten leytt. Staat, Krieg und Moral im Programm der Berner Figurenbrunnen » in A. Holenstein (dir.), *Berns mächtige Zeit...*, 2006, p. 157-161.

Alfred SCHNEIDER et Wolfram SCHNEIDER-LASTIN, « Philologische Einleitung », in *Die Badener Disputation von 1526...*, 2015, p. 201-246.

Bernd Christian SCHNEIDER, *Ius Reformandi. Die Entwicklung eines Staatskirchenrechts von seinen Anfängen bis zum Ende des Alten Reiches*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2001.

Hans SCHNEIDER, « Zwinglis Anfänge als Priester », in U. Gäbler et al. (dir.), *Schweizer Kirchengeschichte...*, 2011, p. 37-62.

Klaus SCHREINER et Ulrich MEIER (dir.), *Stadtregiment und Bürgerfreiheit. Handlungsspielräume in deutschen und italienischen Städten des Späten Mittelalters und der Frühen Neuzeit*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1994.

Klaus SCHREINER et Ulrich MEIER, « Regime civitatis. Zum Spannungsverhältnis von Freiheit und Ordnung in alteuropäischen Stadtgesellschaften », in K. Schreiner et U. Meier (dir.), *Stadtregiment und Bürgerfreiheit...*, 1994, p. 11-34.

Anselm SCHUBERT, « Libertas Disputandi. Luther und die Leipziger Disputation als akademisches Streitgespräch », *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, n° 105, 4, 2008, p. 411-442.

Georg SCHUHMANN, « Die "grosse" Disputation zu Bern », *Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte*, n° 3, 1909, p. 81-101, 210-215 et 241-274.

- Albert SCHULZE, *Bekenntnisbildung und Politik Lindaus im Zeitalter der Reformation*, Nuremberg, Verein für bayerische Kirchengeschichte, 1971.
- Manfred SCHULZE, *Fürsten und Reformation. Geistliche Reformpolitik weltlicher Fürsten vor der Reformation*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1991.
- Dieter SCHWARZ et Werner SCHNYDER (dir.), *Archivalia et Historica. Festschrift für Prof. Dr. Anton Largiadèr*, Zurich, Berichthaus, 1958.
- Christoph A. SCHWEISS, « Die Johanniter-Komturei Küsnacht und ihr Komtur Konrad Schmid », *Jahrheft der Ritterhausgesellschaft Bubikon*, n° 60, 1996, p. 12-35.
- Gerd SCHWERHOFF, « Sakralitätsmanagement. Zur Analyse religiöser Räume im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit », in S. Rau et G. Schwerhoff (dir.), *Topographien des Sakralen...*, 2008, p. 38-69.
- Gerd SCHWERHOFF, « Die goldene Freiheit der Bürger. Zu den Bedeutungsebenen eines Grundwertes in der städtischen Geschichte », K. Schreiner et U. Meier (dir.), *Stadtregiment und Bürgerfreiheit...*, 1994, p. 84-119.
- Rainer C. SCHWINGES, « Bern und das Heilige Römische Reich », in E. Beer et R. C. Schwinges (dir.), *Berns grosse Zeit...*, 2003, p. 261-267.
- Robert W. SCRIBNER, *For the sake of simple folk. Popular propaganda for the German reformation*, Oxford, Clarendon Press, 2004.
- Robert W. SCRIBNER, « Anticlericalism and the Cities », in P. A. Dykema et H. A. Oberman (dir.), *Anticlericalism...*, 1993, p. 147-166.
- Gottfried SEEBASS, « Der Nürnberger Rat und das Religionsgespräch von März 1525 », *Jahrbuch für fränkische Landesforschung*, n° 34/35, 1975, p. 467-499.
- Kurt-Viktor SELGE, « Die Leipziger Disputation zwischen Luther und Eck », *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, n° 86, 1975, p. 26-40.
- Volker SELLIN, « Regierung, Regime, Obrigkeit », in O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck (dir.), *Geschichtliche Grundbegriffe...*, vol. 5, 1984, p. 361-421.
- Steven SHAPIN et Simon SCHAFFER, *Leviathan and the Air-Pump. Hobbes, Boyle, and the Experimental Life. With a new introduction by the authors*, Princeton, University Press, 2011.
- Christian SIEBER « Vadian, Joachim », in *Dictionnaire historique de la Suisse*, vol. 12, Hauterive, G. Attinger, 2013, p. 854-855.
- Gabriela SIGNORI, « Les pèlerinages de Notre-Dame de Lausanne », in P. Kurmann (dir.), *La cathédrale Notre-Dame de Lausanne...*, 2012, p. 25-32.
- Jakob SIMONET, « Die Ilanzer Disputation von 1526 », *Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte*, n° 21, 1927, p. 1-6 et 103-124.
- Franz-Josef SLADECZEK, « Entre destruction et conservation, l'iconoclasme de la Réforme bernoise (1528) », in C. Dupeux, P. Jezler et J. Wirth (dir.), *Iconoclasme...*, 2001, p. 97-103.
- František ŠMAHEL, *Die Hussitische Revolution*, Hanovre, Hahnsche Buchhandlung, 2002, 3 vol.

Heribert SMOLINSKY, « Thomas Murner und die katholische Reform » in H. Smolinsky, *Im Zeichen von Kirchenreform...*, 2005, p. 238-250.

Heribert SMOLINSKY, *Im Zeichen von Kirchenreform und Reformation. Gesammelte Studien zur Kirchengeschichte in Spätmittelalter und früher Neuzeit*, éd. par Karl-Heinz Braun, Münster, Aschendorff, 2005.

Heribert SMOLINSKY, « Die Reform der Kirche in der Sicht des Johannes Eck », in E. Iserloh (dir.), *Johannes Eck (1486-1543)...*, 1988, p. 155-173.

Hermann SPECKER, *Die Reformationswirren im Berner Oberland 1528. Ihre Geschichte und ihre Folgen*, thèse de doctorat, Fribourg, Paulusdruckerei, 1951.

Christopher SPEHR, *Luther und das Konzil. Zur Entwicklung eines zentralen Themas in der Reformationszeit*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2010.

Andrew SPICER, « (Re)building the sacred landscape. Orléans 1560-1610 », *French History*, n° 21, 2007, p. 247-268.

Ernst STAEHELIN, *Das theologische Lebenswerk Johannes Oekolampads*, Leipzig, M. Heinsius, 1939.

Ernst STAEHELIN, « Welches waren die vier offiziellen Schreiber an der Badener Disputation ? », *Zwingliana*, n° 5, vol. 1, 1929, p. 41-46.

Franz STARK, « Die Reformation », in R. Fischer, W. Schläpfer et F. Stark, *Appenzeller Geschichte...*, 1964, p. 303-399.

Franz STARK, *Die Glaubensspaltung im Lande Appenzell bis zur Badener Disputation 1526*, thèse de doctorat, Fribourg, Appenzell, Genossenschaftsdruckerei, 1955.

Sven STELLING-MICHAUD, *L'université de Bologne et la pénétration des droits romain et canonique en Suisse aux XIII^e et XIV^e siècles*, Genève, Droz, 1955.

W. Peter STEPHENS, « The theology of Zwingli », in D. Bagchi et D. C. Steinmetz (dir.), *The Cambridge Companion...*, 2004, p. 80-99.

W. Peter STEPHENS, *Zwingli le théologien*, trad. de l'anglais par Mireille Hébert, Genève, Labor & Fides, 1999 [1986].

Bernhard STETTLER, *Die Eidgenossenschaft im 15. Jahrhundert. Die Suche nach einem gemeinsamen Nenner*, Zurich, M. Widmer-Dean, 2004.

Bernhard STETTLER, « Reichsreform und werdende Eidgenossenschaft », *Revue suisse d'histoire*, n° 44, vol. 3, 1994, p. 203-229.

Peter STOCKMEIER, « Causa Reformationis und Alte Kirche. Zum Geschichtsverständnis der Reformbewegungen », in R. Bäumer (dir.), *Von Konstanz nach Trient...*, 1972, p. 1-13.

Barbara STOLLBERG-RILINGER, *Les vieux habits de l'Empereur. Une histoire culturelle des institutions du Saint-Empire à l'époque moderne*, trad. de l'allemand par Christophe Duhamelle, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2013.

Hans STRAHM, *Geschichte der Stadt und Landschaft Bern*, [Berne], Francke, [1971].

Freya STRECKER, *Augsburger Altäre zwischen Reformation (1537) und 1635. Bildkritik, Repräsentation und Konfessionalisierung*, Münster, LIT Verlag, 1998.

- Andrea STRÜBIND, *Eifriger als Zwingli. Die frühe Täuferbewegung in der Schweiz*, Berlin, Duncker & Humblot, 2003.
- Charles SUBILIA, *La Dispute de Lausanne. Une page de l'histoire de la Réformation dans le Pays de Vaud (1536)*, Lausanne, G. Bridel, 1885.
- Stefan SUDMANN, *Das Basler Konzil. Synodale Praxis zwischen Routine und Revolution*, Berne, P. Lang, 2005.
- Mathias SULSER, *Der Stadtschreiber Peter Cyro und die Bernische Kanzlei zur Zeit der Reformation*, Berne et Vienne, C. Fromme, 1922.
- Alain TALLON, *Le concile de Trente*, Paris, Cerf, 2010.
- Guillaume de TANOÛARN, *Cajétan. Le personnalisme intégral*, Paris, Cerf, 2009.
- Jean-Paul TARDENT, *Niklaus Manuel als Staatsmann*, Berne, Archiv des Historischen Vereins des Kantons Bern, 1967.
- Theologische Realenzyklopädie*, Berlin, W. de Gruyter, 36 vol., 1977-2004.
- Susan TIPTON, *Res publica bene ordinata. Regentenspiegel und Bilder vom guten Regiment, Rathausdekorationen in der Frühen Neuzeit*, Hildesheim, G. Olms, 1996.
- Anita TRANINGER, *Disputation, Deklamation, Dialog. Medien und Gattungen europäischer Wissensverhandlungen zwischen Scholastik und Humanismus*, Stuttgart, Steiner, 2012.
- Kathrin UTZ TREMP, « Eine Werbekampagne für die Befleckte Empfängnis », in C. Opitz et al. (dir.), *Maria in der Welt...*, 1993, p. 323-337.
- Kathrin UTZ TREMP, « Freiburg », in *Helvetia Sacra*, section IV, vol. 6, 2003, p. 93-143.
- Kathrin UTZ TREMP, *Das Kollegiatstift St. Vinzenz in Bern. Von der Gründung 1484/85 bis zur Aufhebung 1528*, Berne, Historischer Verein des Kantons Bern, 1985.
- Jean-Marie VALENTIN (dir.), *Luther et la Réforme. Du Commentaire de l'Épître aux Romains à la Messe allemande*, Paris, Desjonquères, 2001.
- Stéphane VAN DAMME, *À toutes voiles vers la vérité. Une autre histoire de la philosophie au temps des Lumières*, Paris, Seuil, 2014.
- Oskar VASELLA, *Geistliche und Bauern. Ausgewählte Aufsätze zu Spätmittelalter und Reformation in Graubünden und seinen Nachbargebieten*, Coire, Desertina, 1996.
- Oskar VASELLA, « Bauernkrieg und Reformation in Graubünden 1525-26 », in O. Vasella, *Geistliche und Bauern...*, 1996, p. 133-198.
- Oskar VASELLA, *Abt Theodul Schlegel von Chur und seine Zeit (1515-1529). Kritische Studien über Religion und Politik in der Zeit der Reformation*, Fribourg, Universitätsverlag, 1954.
- Oskar VASELLA, *Österreich und die Bündnispolitik der katholischen Orte 1527-1529*, Fribourg, Universitätsbuchhandlung, 1951.
- Oskar VASELLA, « Die bischöfliche Herrschaft in Graubünden und die Bauernartikel von 1526 », *Zeitschrift für schweizerische Geschichte*, n° 22, 1942, p. 1-86 (réimpr. dans O. Vasella, *Geistliche und Bauern...*, 1996, p. 284-369).

Oskar VASELLA, « Zur Entstehungsgeschichte des 1. Ilanzer Artikelbriefs vom 4. April 1524 und des eidgenössischen Glaubenskordates von 1525 », *Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte*, n° 34, 1940, p. 182-192.

Oskar VASELLA, « Der bündnerische Reformator Johannes Comander. Seine Herkunft und Berufung als Pfarrvikar nach Chur », *Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte*, n° 26, 1932, p. 109-132.

Oskar VASELLA, « Neues zur Biographie des Schulmeisters Jakob Salzmann in Chur, nebst 6 Briefen an Bruno und Bonifaz Amerbach (1511-19) », *Zeitschrift für Schweizerische Geschichte*, n° 10, vol. 4, 1930, p. 479-501.

Adeodatus VERMEULEN, *Der Augustiner Konrad Treger. Die Jahre seines Provinzialates, 1518-1542*, Rome, Institutum historicum Ord. Erem. S. Augustini, 1962.

Ludovic VIALLET, *Les sens de l'observance. Enquête sur les réformes franciscaines entre l'Elbe et l'Oder, de Capistran à Luther (v. 1450-v. 1520)*, Münster, LIT Verlag, 2014.

Marie VIALLO (dir.), *Autour du concile de Trente. Actes de la table ronde de Lyon (28 février 2003)*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2006.

Klaus P. VOSS, *Der Gedanke des allgemeinen Priester- und Prophetentums. Seine gemeindetheologische Aktualisierung in der Reformationszeit*, Wuppertal et Zurich, Brockhaus, 1990.

Rudolf WACKERNAGEL, *Geschichte der Stadt Basel*, Bâle, Helbing & Lichtenhahn, 1907-1924, 3 vol.

Ernst WALDER, « Reformation und moderner Staat », in *450 Jahre Berner Reformation...*, 1980, p. 445-583.

Robert C. WALTON, « The Institutionalization of the Reformation at Zurich », *Zwingliana*, n° 13, vol. 8, 1972, p. 497-515.

Robert C. WALTON, *Zwingli's Theocracy*, Toronto, University Press, 1967.

Lee Palmer WANDEL, *Voracious Idols and violent Hands. Iconoclasm in Reformation Zurich, Strasbourg and Basel*, Cambridge, University Press, 1995.

Günther WARTENBERG, « Die Leipziger Religionsgespräche von 1534 und 1539. Ihre Bedeutung für die sächsisch-albertinische Innenpolitik und für das Wirken Georgs von Karlowitz », in G. Müller (dir.), *Die Religionsgespräche...*, 1980, p. 35-41.

Martina WEHRLI-JOHNS, *Geschichte des Zürcher Predigerkonvents (1230–1524). Mendikantentum zwischen Kirche, Adel und Stadt*, Zurich, H. Rohr, 1980.

Olga WEIJERS, « The various kinds of disputation in the faculties of arts, theology and law (c. 1200-1400) » in U. Kundert et M. Gindhart (dir.), *Disputatio 1200-1800...*, 2010, p. 21-32.

Olga WEIJERS, *La disputatio dans la faculté des arts au Moyen Âge*, Turnhout, Brepols, 2002.

Ralph WEINBRENNER, *Klosterreform im 15. Jahrhundert zwischen Ideal und Praxis. Der Augustinereremit Andreas Proles (1429-1503) und die privilegierte Observanz*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1996.

Karl-Theodor WEISS, *Handbuch der Wasserzeichenkunde*, Leipzig, VEB, 1962.

- Christian WINTER, « Die Protokolle der Leipziger Disputation », in M. Hein et A. Kohnle (dir.), *Die Leipziger Disputation...*, 2011, p. 35-44.
- Jakob WIPF, *Reformationsgeschichte der Stadt und Landschaft Schaffhausen*, Zurich, Orell Füssli, 1929.
- Ernst WOLF, *Peregrinatio : Studien zur reformatorischen Theologie, zum Kirchenrecht und zur Sozialethik*, Munich, Kaiser, 1965, 2 vol.
- Ernst WOLF, « Zur wissenschaftsgeschichtlichen Bedeutung der Disputationen an der Wittenberger Universität im 16. Jahrhundert », in E. Wolf, *Peregrinatio...*, 1965, vol. 2, p. 38-51.
- Alfred von WRETSCHKO, « Die *electio communis* bei den kirchlichen Wahlen im Mittelalter », *Deutsche Zeitschrift für Kirchenrecht*, n° 11, 1901, p. 326-358.
- Willy WUHRMANN, « Die Zürcher Teilnehmer an der Berner Disputation im Jahr 1528 », *Zwingliana*, n° 2, vol. 15, 1912, p. 352-455.
- Andreas WÜRLER, *Die Tagsatzung der Eidgenossen. Politik, Kommunikation und Symbolik einer repräsentativen Institution im europäischen Kontext (1470-1798)*, Epfendorf, Bibliotheca Academica Verlag, 2013.
- Andreas WÜRLER, *Medien in der frühen Neuzeit*, Munich, Oldenbourg, 2009.
- Karl-Heinz WYSS, *Leo Jud, seine Entwicklung zum Reformator 1519-1523*, Berne, P. Lang, 1976.
- John H. YODER, *Täuferium und Reformation im Gespräch. Dogmengeschichtliche Untersuchung der frühen Gespräche zwischen schweizerischen Täufern und Reformatoren*, Zurich, EVZ, 1968.
- Ernst W. ZEEDEN, *Die Entstehung der Konfessionen. Grundlagen und Formen der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe*, Munich, Oldenbourg, 1965.
- Gunter ZIMMERMANN, « Der Durchbruch zur Reformation nach dem Zeugnis Ulrich Zwinglis vom Jahre 1523 », *Zwingliana*, n° 17, vol. 2, 1986, p. 97-120.
- Gunter ZIMMERMANN, « Das Nürnberger Religionsgespräch von 1525 », *Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg*, n° 71, 1984, p. 129-148.
- Gunter ZIMMERMANN, *Die Antwort der Reformatoren auf die Zehntenfrage. Eine Analyse des Zusammenhangs von Reformation und Bauernkrieg*, Francfort-sur-le-Main et Berne, P. Lang, 1982.
- André ZÜND, *Gescheiterte Stadt- und Landreformationen des 16. und 17. Jahrhunderts in der Schweiz*, Basel, Schwabe, 1999.

Table des matières

Remerciements	5
Abréviations	7
Carte	8
Introduction	9
I. Pratiques de la dispute moderne	29
1. La dispute religieuse moderne : esquisse d'un portrait	31
2. Les expériences fondatrices de l'année 1523 à Zurich	42
3. De Baden à Berne : les grandes disputes « fédérales »	58
II. Le magistrat au défi de la foi	81
1. Unité religieuse et cohésion de la cité	82
2. Le magistrat garant du salut	102
3. Le paradigme zwinglien : <i>ethos</i> civique et théologie réformée	118
III. La dispute dans la cité.	
Motivations politiques et stratégies de légitimation	135
1. Clercs et cités : un couple difficile	138
2. Magistrat et commune : acteurs de la cité chrétienne	151
3. La dispute, reflet du bon gouvernement	159
4. <i>Jus judicandi</i> – <i>jus reformandi</i> : la dispute matrice du droit	172
5. Lausanne, ou la dispute au service d'une politique territoriale	190
IV. Espaces symboliques	201
1. Le choix politique de la cité hôte	204
2. La scène de la dispute	212
3. Organiser l'espace de la controverse	223
4. L'espace du sacré, un enjeu de la dispute ?	237

V. Une affaire de professionnels	247
1. Un habitus de clercs	249
2. Des clercs savants : entre formation académique et humanisme	262
3. L'épreuve du clerc	274
4. Présidents et notaires : des professionnels méconnus	286
5. Combattre l'hérétique ou disputer avec ses pairs ?	296
VI. La fabrique de la vérité	315
1. De la justification en théologie	318
2. Un dispositif rhétorique entre <i>disputatio</i> médiévale et dialogue humaniste	334
3. La mise à l'épreuve du principe <i>sola scriptura</i>	357
4. La recharge par l'écrit	373
VII. Le choix de religion	391
1. Une nouvelle Pentecôte	393
2. L'assemblée chrétienne ou l' <i>ecclesia</i> authentique	406
3. L' <i>ethos</i> de la décision collective	414
4. Dispute religieuse et Corps helvétique : un accord parfait ?	431
Conclusion	447
Bibliographie	461



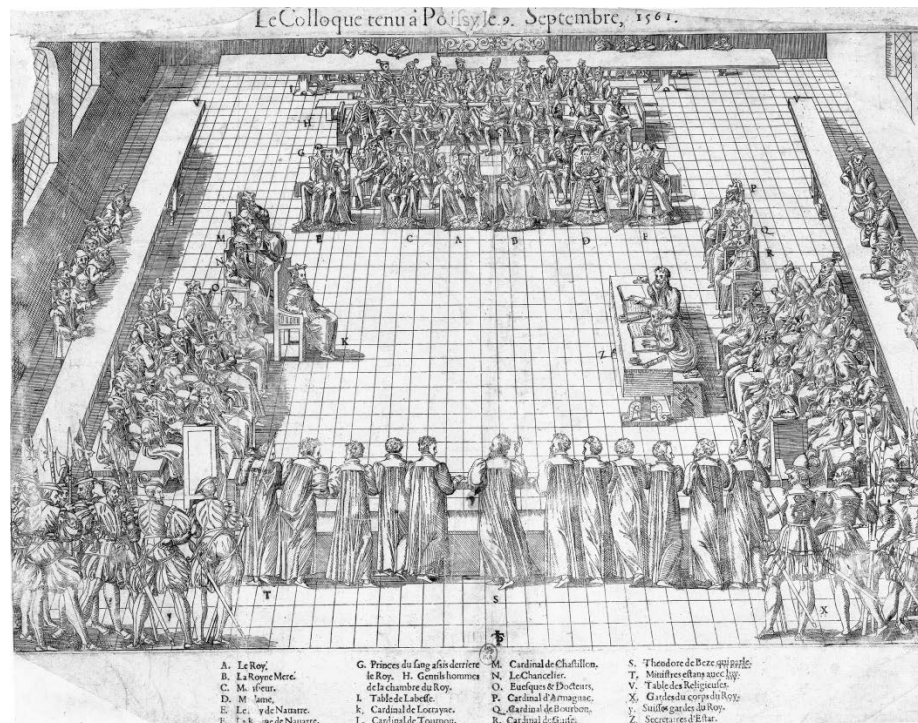


Fig. 3 : Le colloque de Poissy dans les Quarante Tableaux de Tortorel et Perissin, v. 1570.



Fig. 4 : La première dispute de Zurich, manuscrit Thomann, 1605, Zentralbibliothek Zürich, ms. B 316, fol. 75^{vo}.



Fig. 5 : La deuxième dispute de Zurich, manuscrit Thomann, 1605, Zentralbibliothek Zürich, ms. B 316, fol. 100^{vo}.



Fig. 6 : La dispute de Berne, manuscrit Thomann, 1605,
Zentralbibliothek Zürich, ms. B 316, fol. 316^{ro}.

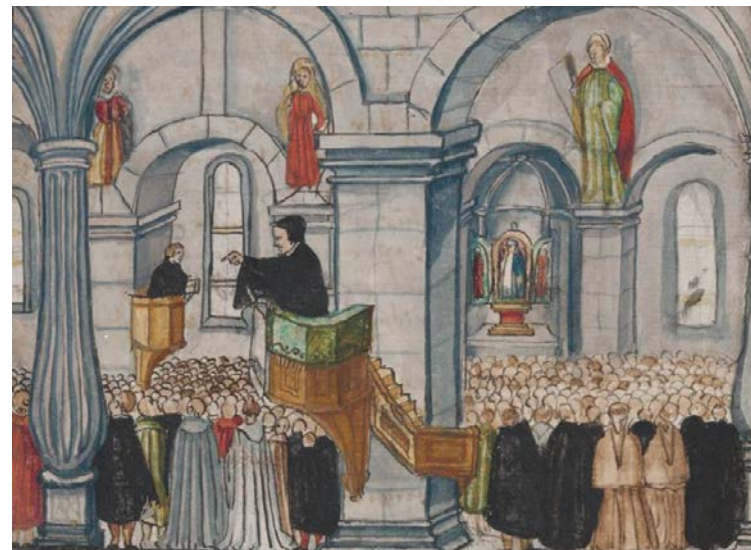


Fig. 7 : La dispute de Baden, manuscrit Thomann, 1605,
Zentralbibliothek Zürich, ms. B 316, fol. 262^{vo}.



Fig. 8 : La Diète fédérale réunie à Baden, Andreas Ryff, v. 1597.



EFFIGIES
PRÆCIPUORUM · ILLUSTRUM ·
ATQUE PRÆSTANTIAM ALIQUOT THEOLOGORUM,
qui, qui ore, qui scripto, Romanæ Ecclesiæ fortiter sele opposuerunt, Ecclesiæque Christi
à Papæ heterodosiis reformatæ aque repurgantæ.

Gemalte Abbildung

Erläuterer Alten/ Berühmtesten/ und Hochgelehrten
Herren die vor in und nach der Reformation mit den Ansehenheiten For-
gesien Nämlicher Kirchen- so wol Christen als Nämlich edl und armen Christen und Gelehrten gesellen
und nitlich durch Vornehm/ von Drey des heiligen Evangelii an tag gesellen haben.

Fig. 10 : Hans Schwyzer, *Effigies praecipuorum illustrium...*, v. 1650,
Zentralbibliothek Zürich, n° d'inventaire 8283
(légende coupée, image complète disponible sur <https://commons.wikimedia.org>).



Fig. 11 : August Noack, Das Marburger Religionsgespräch 1529, 1867, Bildarchiv preussischer Kulturbesitz.



Fig. 12 : Frontispice des actes de la dispute de Berne,
édition Froschauer d'avril 1528, Zentralbibliothek Zürich, Zwingli 210.

