



FABRICE FLÜCKIGER

DIRE LE VRAI

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

HISTOIRE


EDITIONS
ALPHIL
PRESSES
UNIVERSITAIRES
SUISSES

DIRE LE VRAI

**UNE HISTOIRE DE LA DISPUTE RELIGIEUSE
AU DÉBUT DU XVI^e SIÈCLE**

ANCIENNE CONFÉDÉRATION HELVÉTIQUE, 1523-1536

FABRICE FLÜCKIGER

DIRE LE VRAI

UNE HISTOIRE DE LA DISPUTE RELIGIEUSE
AU DÉBUT DU XVI^e SIÈCLE

ANCIENNE CONFÉDÉRATION HELVÉTIQUE, 1523-1536

ÉDITIONS ALPHIL-PRESSES UNIVERSITAIRES SUISSES

© Éditions Alphil-Presses universitaires suisses, 2018

Case postale 5
2002 Neuchâtel 2
Suisse

www.aphil.ch

Alphil Diffusion
commande@aphil.ch

ISBN Papier: 978-2-88930-145-4

ISBN PDF: 978-2-88930-171-3

ISBN EPUB: 978-2-88930-172-0

DOI: 10.33055/ALPHIL.03077

Ce livre a été publié avec le soutien de la Commission des publications de l'Université de Neuchâtel.

Publié avec le soutien du Fonds national suisse de la recherche scientifique.

Les Éditions Alphil bénéficient d'un soutien structurel de l'Office fédéral de la culture pour les années 2016-2020.

Illustration de couverture: La première dispute de Zurich dans la *Reformationschronik* de Heinrich Bullinger, manuscrit Thomann, 1605. Zentralbibliothek Zürich, Ms. B 316.

Ce livre est sous licence:



Ce texte est sous licence Creative Commons: elle vous oblige, si vous utilisez cet écrit, à en citer l'auteur, la source et l'éditeur original, sans modifications du texte ou de l'extrait et sans utilisation commerciale.

Responsable d'édition: Sandra Lena

À mes parents

REMERCIEMENTS

L'enquête développée dans ces pages incarne l'aboutissement de plusieurs années de recherche sur les disputes religieuses, passées au sein des Universités de Neuchâtel et de Genève ainsi qu'à l'École Pratique des Hautes Études à Paris. Elle a été acceptée comme thèse de doctorat ès lettres à l'Université de Neuchâtel en avril 2016. La version publiée ici reprend l'ensemble des réflexions proposées dans la thèse, sous une forme légèrement remaniée en vue de rendre la lecture plus fluide et plus agréable; elle intègre aussi les remarques et conseils formulés par le jury lors de la soutenance.

Faire d'une idée de recherche une thèse, puis de la thèse un livre, n'aurait guère été envisageable sans les conseils et le soutien de celles et ceux qui ont accompagné mes recherches et m'ont permis de faire face aux difficultés de l'écriture et aux doutes sur la pertinence de mes analyses. Ce sont ces nombreuses personnes que je veux remercier dans ces quelques lignes.

Ma gratitude va d'abord à mes directeurs de thèse, Olivier Christin et René Wetzl. En m'accueillant au sein de la chaire d'histoire moderne de l'Université de Neuchâtel, Olivier Christin m'a donné la possibilité de me consacrer 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 membres de notre équipe. Toujours disponible, même dans les moments les plus difficiles de ce parcours, Olivier Christin m'a orienté vers les lectures et les questionnements les plus pertinents et 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 eue 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 Wetzl, qui m'a ouvert les portes du monde académique en m'offrant à l'Université de Genève mon premier poste il y a une dizaine d'années. Les quatre années passées au sein

du projet « MüBiSch », qu'il dirigeait alors, furent riches en expériences et ont contribué à fonder mon approche de l'histoire, entre textes et contextes. L'amitié de René Wetzels, 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 controverse religieuse ont fortement enrichi ma lecture de la dispute et de ses formes.

Je remercie également les membres de mon jury, Hubert Bost, président de l'École Pratique des Hautes Études, André Holenstein, professeur à l'Université de Berne, et Olivier Millet, professeur à l'Université Paris IV-Sorbonne. Les conseils qu'ils m'ont donnés lors du colloque de thèse, qui précède traditionnellement à Neuchâtel la soutenance publique et constitue un précieux moment d'échange entre le candidat et ses examinateurs, m'ont permis de corriger plusieurs inexactitudes, de préciser certains concepts-clés et d'affiner mon interprétation d'aspects importants de la dispute religieuse. L'enquête y a grandement gagné en cohérence.

Si ce travail ne contient pas trop de contradictions ou d'erreurs, il le doit aussi à celles et ceux qui ont pris le temps de relire, œil attentif et plume à la main, l'ensemble de ces pages. Je veux dire à cet égard ma profonde reconnaissance à Louis Grossmann-Wirth, Anton Serdeczny, Thérèse Studer et Lyla Vaucher-de-la-Croix, qui ont attiré mon attention sur bien des imperfections et proposé des solutions à nombre de problèmes touchant autant la forme du texte que le fond de mon argumentation. Je remercie enfin très chaleureusement Julia Huguenin-Dumittan pour son aide inestimable dans la recherche des compléments d'information, ainsi que pour la mise en forme des références et l'établissement de l'index de ce volume.

Je veux aussi exprimer ici ma gratitude 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. 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 au cours de ce long voyage. Que soit également remercié ici le personnel des archives et des bibliothèques de Berne, Coire, Lausanne, Lucerne et Zurich, dont le concours a grandement facilité la réunion des sources et des ouvrages qui ont servi de socle à ces pages.

Je me dois enfin de mentionner ici celles et ceux qui, sans être directement impliqués 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, Geneviève Gross, Anna Keiling, Claudia Lingscheid, Misha Laura Watkins, et tout particulièrement à mes parents, Thérèse Studer et Jean-Carlo Flückiger.

REMERCIEMENTS

Alain Cortat, directeur des Éditions Alphil, m'a proposé de publier mon enquête dans ses collections le lendemain de ma soutenance de thèse. Je veux le remercier très sincèrement de sa confiance, et dire aussi ma gratitude à toute l'équipe de la maison Alphil, dont la disponibilité de tous les instants et le travail de relecture et de correction d'une précision horlogère ont permis à ce livre d'exister.

ABRÉVIATIONS

Actes Berne	<i>Handlung oder Acta gehaltner Disputation zu Bernn in Uechtland...</i> , Zurich: C. Froschauer, 1528.
Actes Ilanz	HOFMEISTER Sebastian, <i>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...</i> , [Zurich: C. Froschauer, 1526].
Actes Lausanne	<i>Les actes de la Dispute de Lausanne 1536</i> , éd. par PIAGET Arthur, 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 PFUNDNER Thomas, <i>Memminger Geschichtsblätter</i> , 1991/1992.
Aktensammlung Bern	<i>Aktensammlung zur Geschichte der Berner Reformation 1521-1532</i> , éd. par STECK Rudolf et TOBLER Gustav, Berne: K. J. Wyss, 1923, 2 vol.
Aktensammlung Zürich	<i>Aktensammlung zur Geschichte der Zürcher Reformation in den Jahren 1519-1533</i> , éd. par EGLI Emil, 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 SCHINDLER Alfred et SCHNEIDER-LASTIN Wolfram, 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
VD16	Verzeichnis der im deutschen Sprachbereich erschienenen Drucke des 16. Jahrhunderts
WA	Dr. Martin Luthers Werke, Weimarer Ausgabe
Z	Huldrych Zwinglis sämtliche Werke



Marco Zanoli 2017

Carte: L'Ancienne Confédération helvétique en 1530, par Marco Zanoli, 2017.

PRÉFACE

Olivier Christin

Dire le vrai.

Sous l'apparente simplicité du titre, la grande enquête de Fabrice Flückiger s'empare d'un sujet infiniment difficile et d'une importance centrale pour l'histoire de la Réforme et de la circulation des idées au cours de la première période moderne. Son travail n'est, en effet, ni une nouvelle monographie sur tel ou tel épisode des affrontements publics qui opposèrent partisans et adversaires des idées nouvelles dès le début des années 1520, ni un inventaire des différences entre les dogmes mis au service d'une téléologie du triomphe de la vraie foi, mais une réflexion neuve et puissante sur les conditions du succès des idées de la Réforme, sur les formes de leur expression, de leur justification et de leur diffusion et sur ce que ces formes bien particulières imprimèrent au contenu même du message réformateur. Une histoire sociale et politique de la vérité, en somme, qui se situe très précisément à la croisée de trois interrogations majeures, qu'il faut décrire ici brièvement.

I

La première de ces interrogations tient évidemment au statut de la vérité et, plus précisément, à la façon dont les adversaires religieux du temps des Réformes vont définir ce que sont la vraie foi et la véritable Église du Christ, ce qu'est un énoncé juste à propos de Dieu, du salut, de l'autorité de la Bible ou des sacrements et ce que sont les instruments qui permettent de discerner le vrai du faux, la Parole révélée de Dieu des inventions et des interprétations humaines, et les personnes capables d'en juger.

La contestation du magistère romain, l'exaltation du *sola scriptura* face à la Tradition et la critique de la médiation cléricale bouleversent en effet les conditions sociales et intellectuelles du discours légitime sur la Parole de Dieu, la foi, les exigences de la vie chrétienne. De nouveaux acteurs, de nouvelles règles du discours et de nouveaux lieux d'échange s'imposent, qui transforment l'économie des débats sur Dieu et la foi, sur le plan divin du salut et la condition de l'homme, comme le montrent, à l'envi, ces confrontations, réelles ou fictives,

dans lesquelles des clercs catholiques sont interrompus par des femmes, des artisans, des paysans, des marchands qui contestent publiquement leur propos et leur demandent d'en rendre raison. Guillaume de Pierrefleur rapporte ainsi qu'à Orbe, en 1531, le frère Michel Juliani est interrompu dans ses prêches du Carême par un des partisans les plus actifs de la Réforme, un certain Christophe Hollard, qui «*osa bien prononcer et proférer de sa propre bouche, par deux fois, qu'il en avait menty*»¹. Même chose, à Saumur, durant les fêtes de Pâques de 1562, où plusieurs protestants réussissent à empêcher un franciscain de prononcer le sermon prévu dans l'abbaye Saint-Florentin en criant : «*méchant, cafard, tu as menti, tu t'en repentiras!*». Ces incidents sont relayés et encouragés à la fois par la prédication protestante, la gravure de controverse, les pamphlets et les feuilles volantes qui applaudissent à ces confrontations asymétriques dans lesquelles les fidèles triomphent des professionnels de la foi et la *Disputation zwischen einem Chorherren und Schumacher darin das wort Gottes und ein recht Christlich wesen verfochten wirt* de Hans Sachs (1524) ou le *Unterscheyd eins Münchs und eins Christen* d'Erhard Schoen (1530) en constituent des exemples bien connus. Ils illustrent l'érosion de la parole d'institution, dont l'autorité est dénoncée comme reposant sur le seul statut de ceux qui la profèrent et non sur la Parole de Dieu, offerte à tous, sans distinction de rang, de genre, d'âge, et dont chacun doit pouvoir entendre et défendre la vérité.

Catholiques et protestants s'engagent alors dans une spirale controversiste qui déborde largement le siècle des Réformes : de nouveaux outils de discernement du vrai, de nouvelles règles de critique, de nouvelles manières de désigner et de condamner l'erreur s'y inventent et s'y expérimentent, dont témoigne, par exemple, la multiplication rapide des ouvrages qui entendent établir la vérité de la foi d'une Église. Ils adoptent volontiers, on le sait, des modes d'argumentation et de mise en page qui soulignent l'opposition irréductible des dogmes et des pratiques : l'exposition sur deux colonnes – l'*Unterscheyd eins Münchs und eins Christen* d'Erhard Schoen – ou sur deux pages – le *Passional Christi et Antichristi* de Martin Luther illustré par Cranach en 1521 –, le commentaire critique de thèses ou d'assertions attribuées à l'adversaire et systématiquement réfutées, ou encore le dialogue, dans lequel un maître corrige un élève obtus dont la foi n'a ni fondement ni raison. Mais d'autres manières d'opposer terme à terme la vraie foi et l'Église du Christ à celles de l'Antéchrist, le Bon Pasteur aux loups, se propagent aussi, sur des modèles déjà en partie éprouvés, comme ces listes de propositions et de thèses condamnées ou au contraire d'articles de foi impératifs, sur lesquels les autorités religieuses ou séculières exigent de plus en plus souvent des serments formels de groupes, de compagnies ou de populations entières, à l'image des articles de foi de la Faculté de théologie de Paris en 1543, imposés en 1562 au Parlement.

¹ DE PIERREFLEUR Guillaume, *Mémoires de Pierrefleur. Édition critique avec une introduction et des notes*, éd. par JUNOD Louis, Lausanne : La Concorde, 1933.

Les disputes publiques entre partisans et adversaires des idées nouvelles étudiées par Fabrice Flückiger s'inscrivent bien dans ce contexte de lutte à la fois incertaine et acharnée pour répondre aux enjeux de la dérégulation soudaine du discours religieux, qui déborde désormais de ses cadres traditionnels et de tous les dispositifs qui avaient servi jusque-là à conférer une légitimité particulière aux détenteurs de positions institutionnelles et de capital clérical. Son enquête montre que tout est à réinventer et que les colloques de religion comme les conférences publiques ne peuvent en aucun cas être interprétés comme de simples prolongements ou élargissements de la *disputatio* académique. Car les adversaires s'y affrontent aussi sur la dispute elle-même, sur ses acteurs et sur les règles auxquelles ceux-ci devraient se soumettre pour faire de la confrontation l'occasion d'une manifestation de la vérité. Doivent-ils faire de la Bible la première de ces règles et s'obliger mutuellement à fonder toute affirmation sur la Parole explicite de Dieu? Et dans ce cas, dans quelle traduction, dans quelle langue et sur quels livres canoniques? Doivent-ils parler en vernaculaire? Si les organisateurs en décident ainsi, quelles formes rhétoriques faudra-t-il employer? Des questions et des réponses? Des discours successifs? Des raisonnements syllogistiques empruntés à l'univers académique? On peut donner pour exemple de ces interrogations, parmi bien d'autres, les développements liminaires du dialogue publié par le controversiste calviniste Georges Pacard en 1597, qui imagine une conversation entre un Romain et un Français, entendons par là un catholique et un protestant: ce dernier commence par rappeler

*« que nous sommes donc icy convenus pour disputer de la religion, comme estans en differant touchant plusieurs points, mais il me semble que voici le premier qu'il faut résoudre. C'est que comme en un duel, ou autre combat assigné, on s'accorde en premier lieu des armes avec lesquelles on voudra combattre ainsi. »*²

En outre, comment ne pas relever avec Fabrice Flückiger que tous les protagonistes des disputes et conférences ne leur assignent pas les mêmes objectifs, qu'ils ne se font pas la même conception de ce qu'est la vérité et que l'idée même de débattre pour chercher une solution aux divisions suscite le plus souvent une profonde méfiance? N'y prend-on pas le risque de « partir » la Parole de Dieu, de la déformer et de l'aménager, d'ensevelir la vérité sous les opinions des hommes qui osent, pour reprendre Calvin, qualifier de probables des « choses qui sont fausses, perverses et controuvées » (*Réponse à un nouveau moyenneur*, 1561). Même rejet chez Jean de Sponde qui reconnaît, certes, qu'il y a des divergences « sur certains points des Ecritures », mais que pour autant

« il ne faut pas soubz ce prétexte disputer librement de tout ce qui déjà résolu et fouler les sens universels de toute l'Eglise universelle soubz l'orgueil de celui que nous pouvons avoir en nostre particulier. Autrement, nous rendrions la religion

² PACARD Georges, *Dispute entre un François et un Romain touchant trois poincts de doctrine*, Niort: T. Portau, 1597.

chrétienne la plus misérable de toutes [...] pour les incertitudes ausquelles chacun se licentierait de la ramener quand la fantaisie luy en prendrait»³.

On comprend alors les obstacles auxquels les grands colloques des années 1540 en Allemagne et de 1561-1562 en France, assemblés à la recherche d'un compromis entre confessions fondé sur la distinction entre les points essentiels du dogme et les questions secondaires, allaient se heurter: les moyenners, ceux qui étaient prêts à transiger, à élaborer une *via media* faite de concessions mutuelles et de silences sur les *adiaphora*, étaient condamnés sans ménagement pour l'outrecuidance qui les portait à faire de leur opinion une nouvelle religion.

Fabrice Flückiger a donc raison de dire que la dispute moderne a pour objectif de dire le vrai, mais qu'elle n'est évidemment pas en mesure de le faire puisqu'elle porte à l'extrême les divergences qui existent entre ses protagonistes au sujet même de ce qu'est la vérité. Cette dernière n'est-elle rien d'autre que la Parole de Dieu restituée, *ne varietur*, dans toute sa pureté et toute sa force et qui doit être seule règle de vie et de foi, ce qui fait de la dispute une simple démonstration publique des errements de l'adversaire? S'agit-il au contraire du résultat d'un débat et d'une confrontation faisant apparaître d'éventuelles convergences, mais aussi des désaccords dans lesquels il faut savoir distinguer le vrai du faux, la juste position de l'erreur coupable? Est-elle plutôt une décision des autorités politiques, éclairées par la dispute et agissant au nom de la *Gemeinde* en choisissant leur camp et leur foi? Tout indique en fait que les disputes et conférences constituent de véritables épreuves religieuses et politiques. Des acteurs inégaux et aux intérêts dissemblables y engagent des outils hétérogènes dans des régimes de vérité profondément divergents, précisant toujours plus la ligne de partage des dogmes et enrôlant toujours mieux les fidèles et associant ainsi, non sans paradoxe, division religieuse irréversible du christianisme et exaltation de l'orthodoxie: la dispute est l'outil moderne de cette fabrique d'identités toujours plus divisées et pourtant toujours plus assurées d'elles-mêmes.

II

La deuxième question soulevée par le travail de Fabrice Flückiger concerne la dispute elle-même, dont il montre à la perfection l'étonnante nouveauté politique, rhétorique, religieuse et sociale, malgré la tentation, présente chez certains, d'en retracer les origines dans les controverses du Moyen Âge, dans les conciles ou dans les *disputationes* des universités médiévales. Les disputes de la Réforme innovent et leurs protagonistes ne cachent pas leurs inquiétudes devant cet exercice si difficile et leurs incertitudes quant aux moyens qu'ils peuvent y engager.

³ *Response du feu sieur de Sponde, conseiller et maistre des requestes du Roy au Traicté des marques de l'Église faict par Th. De Bèze, Bordeaux: S. Millanges, 1595.*

Ce n'est que par un paradoxe apparent, par conséquent, que quelques-uns des plus acharnés controversistes annoncent d'emblée qu'il est interdit ou périlleux de disputer avec les hérétiques et les adversaires de la vraie foi, et qu'il n'y a aucun profit à s'engager dans de telles confrontations qui risquent de légitimer leur parole et de les conforter. Dès 1525, Johannes Eck, l'un des premiers contradicteurs de Luther, juge ainsi « *qu'il n'y a aucun doute que Luther et Zwingli sont de maudits hérétiques et qu'il n'est par conséquent pas permis de disputer avec eux* »⁴. En 1524 pourtant, il avait adressé une lettre à Zwingli lui proposant d'organiser une dispute entre eux à Baden, mais Zwingli avait décliné cette offre et offert en échange à Eck de venir à Zurich même. En 1562, dans le contexte des colloques de Poissy et de Saint-Germain-en-Laye, le catholique Nicole Grenier est tout aussi péremptoire : « *Il n'est point licite de disputer des escriptures saintes ou des matières de la foy avec les hérétiques* » puisqu'ils sont « *bannys et précis de l'Eglise et qu'ils ne peuvent recevoir l'esprit de Dieu* ». Il n'est pas davantage « *utile ne profitable, ains fort dangeureux, disputer publiquement ou privement avec les hérétiques* » en raison de « *leur gloire et pertinacité qui les empeschent de céder à la vérité* »⁵. À quoi bon débattre avec des obstinés qui ne comprennent pas ce qu'est la vraie foi et que rien ne peut convaincre de renoncer à leurs folles opinions ? Il faut d'autant plus s'y refuser que l'hérésie est une « peste contagieuse » qui se propage par la parole et il est donc sage d'imiter les Pères de l'Église, qui se gardaient de conférer avec ceux qui en étaient porteurs. Même position, encore, chez Estienne Pasquier, dans une lettre antérieure à 1594 adressée à un président du Parlement de Paris au sujet des troubles de religion et qui mentionne explicitement le colloque de Poissy : « *Il me souvient avoir lu dans l'histoire Ecclesiastique [...] que l'Empereur Constantin [prohiba] par loi expresse de disputer à l'adversaire de la foy et par especial de la Trinité.* »⁶ La critique de la dispute comme instrument et lieu de la réduction de l'hérésie est si répandue que Pierre Viret, dans ses dialogues parus en 1552 sous le titre de *Physique papale*, peut placer dans la bouche de son protagoniste catholique, Eusèbe, un plaidoyer qui ressemble étrangement à celui de Nicole Grenier :

« *Je ne veux point disputer, ne plaider avec vous mais ayme mieux suyvre le conseil de saint Paul qui me commande d'éviter les hérétiques. Car il est défendu de disputer avec eux [...] Les mauvaises paroles corrompent les bonnes mœurs.* »⁷

Ces exemples, qu'il serait facile de multiplier, ne sont pas seulement rhétoriques et ils ne peuvent être interprétés comme de simples manœuvres dilatoires de la part des catholiques pour empêcher ou repousser la confrontation

⁴ ECK Johannes, *Enchiridion locorum communium adversus Lutherum et alios hostes ecclesiae* (1525-1543), éd. par FRAENKEL Pierre, Münster : Aschendorff, 1979.

⁵ GRENIER Nicole, *L'Espée de la Foi pour la défense de l'Eglise Chrestienne*, Paris : G. Cauellat, 1562.

⁶ *Lettres d'Estienne Pasquier, conseiller et advocat général du Roy*, Paris : J. Petit-Pas, 1619.

⁷ VIRET Pierre, *La physique papale faite par maniere de devis et par dialogues...*, Genève : J. Girard, 1552.

avec les protestants. Ils attestent, au contraire, de l'ampleur des obstacles et des préventions qu'il fallut surmonter pour organiser les conférences, colloques, disputes qui essaient à partir des années 1520 et s'imposent comme l'un des théâtres où se joue la fracture confessionnelle moderne. Car tout paraissait, au fond, concourir au rejet de ces confrontations: le droit des hérétiques, bien sûr, que les catholiques mentionnent sans relâche et qui ne peut s'accorder à un échange équitable et libre; les incertitudes juridiques sur la légitimité des autorités séculières à convoquer et à présider de telles assemblées religieuses; la peur de la propagation des idées nouvelles à la faveur de leur exposition publique; la répugnance des clercs et des docteurs catholiques à débattre des choses de la foi avec des profanes et en tout cas avec des personnes ne détenant pas ou plus de charges d'âmes et de positions dans l'institution ecclésiastique; les hésitations sur les bornes et les règles qu'il fallait imposer à ces confrontations dès lors qu'on envisageait de les autoriser.

De ces difficultés, qui paraissent presque insurmontables, l'ouvrage de Jean de Sponde témoigne encore une fois. Car si l'auteur commence par reconnaître que «*la dispute montre qu'il y avait sujet de disputer*», c'est pour avancer ensuite l'une après l'autre toutes les raisons de ne pas ouvrir de débat, de ne pas discuter ou disputer, de ne pas donner la parole librement aux protestants: non seulement «*la foi c'est un don de Dieu, un don gratuit, sans aucune aide de notre raison*» qui n'a donc aucune part à prendre dans sa définition et dans sa défense, mais il est interdit «*de révoquer en doute, mesme de disputer ce qui aurait été une fois résolu en quelque concile*». La foi n'est donc pas du ressort de la raison et de l'argumentation rationnelle qui ne peuvent servir qu'à l'enseigner, non à la définir ou à la questionner. En outre, «*l'Église n'est pas sujette de prouver la foi à tous ceux qui voudront malignement en disputer*», car elle est «*eschole de foi et non de science*», «*pas pour disputer ny pour raisonner mais simplement pour enseigner*» puisqu'il «*y va icy de la foi qui nous a été révélée et non pas prouvée, qui ne se fonde point sur raison mais sur autorité*». Enfin, ni les méthodes ni les participants que les protestants proposent ne conviennent à une confrontation utile: leurs orateurs n'ont aucun titre à prêcher ou enseigner car ils «*se fourrent d'eux-mêmes à repaître les brebis de Dieu*» et, surtout, l'Écriture ne leur appartient pas.

Le mérite de l'enquête de Fabrice Flückiger réside ici dans la description méticuleuse de la fabrication des conditions de possibilité de rencontres que tout semblait, *a priori*, exclure et que seuls des acteurs atypiques, souvent des convertis, et des groupes composites aux positions institutionnelles fragiles et aux compétences inégales appelaient explicitement de leurs vœux, faisant d'ailleurs des disputes l'instrument et l'occasion de leur propre légitimation: prédicateurs de la première heure, lettrés convertis aux idées nouvelles et sortant de leurs cabinets et «*salettes*», anciens clercs catholiques décidés à couper les ponts, activistes religieux soucieux de faire avancer la cause protestante, notables urbains préoccupés par les troubles et désireux de profiter

de l'affaiblissement du pouvoir épiscopal... Les disputes durent donc trouver leurs lieux (église, hôtel de ville, palais...), leurs rituels et leurs dramaturgies à mi-chemin entre le procès et le duel, leur langue et leurs arbitres (la Bible, le *Rat*, la *Gemeinde*...) pour devenir possibles et pour s'imposer comme l'un des moteurs de la Réforme, notamment dans les villes d'Empire et de Suisse, avant de devenir, bien plus tard, l'instrument du harcèlement des protestants dans la France de l'édit de Nantes.

Elles participent en cela d'une transformation profonde des relations entre Église, communauté et magistrat et d'une nouvelle division sociale du travail dont il faudrait décrire en détail les conséquences: professionnalisation et cléricisation du champ religieux, redéfinition du capital symbolique propre aux ministres, communalisation d'une partie des enjeux de la gestion du sacré, centralité nouvelle de l'idée d'assemblée des fidèles recevant la Parole de Dieu que les images des conférences que Fabrice Flückiger utilise avec talent ont justement pour fonction d'illustrer...

III

Le troisième front sur lequel Fabrice Flückiger fait progresser de manière décisive l'histoire des disputes modernes concerne l'analyse des outils intellectuels de la controverse, à laquelle il accorde à juste titre une grande attention. Car s'arrêter sur l'identification et la description précises des formes d'argumentation, des ressources rhétoriques, des manières de travailler, de citer et de prendre en note, de mesurer les temps de parole de chacun, de faire le compte rendu des débats et de le valider comme conforme à la réalité des échanges oraux n'est ni tour de force érudit brillant mais inutile, ni concession à une histoire anecdotique de la dispute au quotidien. C'est au contraire se donner enfin les moyens de comprendre en quoi les contraintes spécifiques de ces confrontations à haut risque obligeaient leurs protagonistes à choisir et à perfectionner des armes intellectuelles de plus en plus sophistiquées, qui impriment aux formes du travail cléricale un tournant décisif dont nous savons bien aujourd'hui que l'érudition ecclésiastique des XVII^e et XVIII^e siècles en sera l'héritière.

Dès lors que les adversaires s'accordaient dans leur désaccord sur la nécessité de devoir fonder leurs assertions, d'en apporter des preuves textuelles vérifiables, de donner de leurs échanges des relations écrites, voire imprimées, dans lesquelles les propos des deux parties étaient correctement rapportés, un chantier immense s'ouvrait. Il fallait établir des critères du vrai, formaliser des règles, désigner les juges de leur parfaite observation. Si la Bible, avec ou sans les Pères et les Conciles, devenait par exemple l'aune à laquelle juger de la véracité des propositions et des positions, comment s'assurer qu'elle était correctement mobilisée, citée, interprétée? Pouvait-on sur un sujet aussi grave se fier à la mémoire des clercs, qui avaient parfois été formés à mémoriser de vastes pans des Écritures, ou fallait-il prévoir de procéder à des vérifications sur le texte lui-même, par des tiers impartiaux? Devait-on dans ce cas mettre

des livres à la disposition de ces juges et de ces champions? Devait-on les autoriser à s'y reporter, soit pour étayer leurs dires, soit, au contraire, pour pointer les erreurs et les imprécisions de leurs opposants? Fallait-il appliquer ce souci d'exactitude à d'autres textes et d'autres livres, et par exemple aux Pères de l'Église, aux décisions des Conciles et même aux livres de controverse eux-mêmes, obliger les uns et les autres à se citer correctement malgré leurs différends et mettre par conséquent en place des manières de contrôle et de vérification de la parole cléricale? Fallait-il, au fond, soumettre celle-ci aux règles de l'univers savant et faire entrer les principes de la philologie humaniste dans l'arène de la controverse?

Fabrice Flückiger montre parfaitement la circulation des techniques du savoir qui s'établit alors de la dispute au livre et du livre à la dispute: non seulement les adversaires s'obligent mutuellement à mettre par écrit le texte de leurs échanges et en publier des actes certifiés, vérifiés et vérifiables, donnant par là de nouveaux standards savants au livre de controverse, mais ils réimportent dans la dispute des pratiques discursives et analytiques propres aux ouvrages savants. Les protagonistes des disputes parlent comme des livres, ou du moins les livres qui mettent par écrit leurs échanges les font parler comme s'ils avaient écrit et non parlé. Mais les livres à leur tour imitent la dispute et l'on ne peut pas séparer l'essor spectaculaire des traités, pamphlets, manuels d'édification et catéchismes qui se présentent comme des dialogues, plus ou moins apaisés et plus ou moins inégaux, au cours des premières décennies de la Réforme, de ce moment historique des confrontations publiques: les dialogues de Bucer, de Viret, de Calvin ou de Barthélémy Causse sont des disputes idéales sur le papier, des théâtres virtuels où se jouent et se rejouent les duels et les conférences qui sont indirectement évoqués ou cités par certains frontispices comme celui du *Dialogus, das ist ein Gespräch oder Rede zwischen zweien, einem Pfarrer und einem Schultheis* (1521) de Martin Bucer ou celui du *Gesprech vonn einer Muoter mit ir Tochter, sy in ein Kloster zuo bringen* de Niklaus Manuel (1526). L'affrontement – souvent fictif – s'y fait à distance, par le livre, mais dans des formes qui se veulent en partie identiques à celles des confrontations de vive voix bien réelles, ce qui apporte du coup à l'art oratoire et à l'écriture de controverse de nouvelles perspectives et de nouvelles ressources. La controverse est un face-à-face, un duel, un combat à armes théoriquement égales mais dans les faits inégalement maîtrisé par les adversaires et Fabrice Flückiger démontre parfaitement que le véritable combat est là, dans le choix initial des règles et des armes de la dispute, et non dans la dispute elle-même, qui tire les conséquences de ce qui a été établi dans l'accord initial.

Comment d'ailleurs ne pas remarquer ici que les formes de mise en page ou les dispositifs typographiques des livres de controverse se mettent de plus en plus souvent à reproduire sur le papier la disposition des orateurs qui se font face? C'est notamment le choix de l'*Unterscheyd eins Münchs und eins Christen* d'Erhard Schoen ou du *Passional Christi* déjà cités, mais aussi de nombreux

ouvrages contemporains, qui utilisent les possibilités offertes par la double page pour opposer le vrai au faux, l'Église du Christ à celle de l'Antéchrist, à l'instar de l'*Antithesis ac summa veteris (h. e. apolstolicae) et novae (i. e. papisticae) religionis ac doctrinae* (1551), de l'*Antithesis et compendium evangelicae et papisticae doctrinae* de Bullinger (1551) et surtout du célèbre pamphlet de Calvin paru en 1544, les *Articles de foi de la sacrée faculté de théologie de Paris avec le remède contre le poison*. Sur les pages paires, le lecteur découvre les articles de la Sorbonne dans un corps assez gros, suivis en caractère plus petits d'une glose burlesque qui finit par dire le contraire de ce qu'elle prétend et par ridiculiser la position parisienne. Sur les pages impaires, en revanche, il peut suivre une réfutation en bonne forme, argumentée et annotée. Ici, la mise en page et la typographie ne sont donc pas des fioritures; elles participent de la construction d'un dispositif critique qui mêle des registres textuels dissemblables – la citation *verbatim*, la parodie, l'argumentation – mais toujours parfaitement identifiables. Peu à peu, qu'ils le veuillent ou non, les controversistes – et notamment les controversistes catholiques sur qui pesait l'obligation de prudence dans l'utilisation des livres interdits – se trouvent ainsi contraints non seulement de s'engager sur le terrain difficile de l'exégèse mais aussi de s'interroger sur le statut de la parole hérétique dans leurs propres écrits, sur l'insertion ou sur la citation fidèle d'assertions ou de jugements contraires à leur pensée et à leurs convictions et qu'ils considèrent comme blasphématoires, sur leur capacité à désarmer dans leur texte la force d'écrits protestants qui y seraient reproduits.

* * *

Il fallait rappeler ces trois grands questionnements au cœur de l'enquête de Fabrice Flückiger pour comprendre la nouveauté de son livre, qui prend résolument congé de quelques-uns des partages inutiles et des biais confessionnels de l'historiographie classique. Car c'est une illusion rétrospective qui nous faisait jusqu'ici voir dans ces disputes des premières décennies de la Réforme les étapes spectaculaires mais sans surprise de la progression irrésistible des idées nouvelles et presque des formalités à l'issue inévitable, qui n'avaient au fond d'autre fonction que de manifester la supériorité des orateurs protestants et de permettre d'exposer publiquement les principes de la nouvelle foi avant qu'ils deviennent loi commune de toute la communauté. En s'engageant dans une approche qui conjugue histoire matérielle des pratiques savantes, histoire sociale des élites cléricales dans un moment de remise en cause brutale et de transformation radicale, et enfin histoire politique du choix religieux communautaire, Fabrice Flückiger montre que le résultat des confrontations n'était nullement acquis et que les protagonistes des disputes avaient une très vive conscience de s'engager en terre inconnue et de courir pour eux et pour leur cause de très grands risques. Il prend heureusement congé des curieux raccourcis et des raisonnements finalistes que l'on rencontre encore fréquemment, par exemple dans une récente *Histoire religieuse de la Suisse* qui considère que « *la réforme protestante fut mise en application selon le principe de la dispute [...] décidé*

par des magistrats placés en position d'arbitre mais déjà acquis aux idées nouvelles». Les précautions encore perceptibles ici disparaissent de l'entrée *Dispute théologique* de Wikipédia en français qui, en mai 2017, assure sans craindre la contradiction que «*plusieurs disputes, toutes se terminant en faveur de la réforme protestante, sont organisées respectivement à Baden en 1526 (à la suite de laquelle Zwingli est excommunié), à Berne du 6 au 26 janvier 1528 puis à Lausanne, du premier au 8 octobre 1536*». Zwingli aurait donc été excommunié à l'issue d'une dispute victorieuse à laquelle il ne prit pourtant pas part directement! Le travail de Fabrice Flückiger est d'une autre trempe qui rappelle que les idées nouvelles ne s'imposèrent pas d'elles-mêmes, parce qu'elles étaient justes ou attendues, parce qu'elles étaient conformes aux Écritures ou aux aspirations d'une société en mutation, mais parce qu'elles furent formulées, expliquées, défendues puis appliquées par le concours d'acteurs précis qui surent forger les lieux, les règles, les outils capables de servir leur immense projet de restitution de la pure Parole de Dieu et de Réforme de l'Église dans la tête et les membres, au prix de bouleversements inouïs. Les disputes furent en cela un moment essentiel de la construction de la cause réformatrice et, en fait, l'épreuve publique dans laquelle ce qui était jusque-là réflexions provisoires et projets encore vagues de prédicateurs, d'humanistes, d'anciens clercs tout juste convertis, devint cause collective, mouvement général, dynamique politique de rénovation religieuse capable de mobiliser ces professionnels des objets de salut, bien entendu, mais aussi des magistrats, des notables, des imprimeurs, des artistes, des communautés de fidèles entières. C'est tout le mérite du travail de Fabrice Flückiger de nous rappeler l'importance de ce moment fondateur.

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 sa Parole et à l'ouverture des esprits à l'inspiration divine, cette quête devait garantir le salut des communautés dans l'au-delà. Mais comment les disputes religieuses pouvaient-elles concrètement remplir cette fonction véridictoire et constituer un espace dont les instigateurs étaient convaincus qu'il leur permettrait de surmonter la fracture religieuse et de restaurer l'unité de la foi? C'est ce que j'espère montrer au fil des pages de ce livre.

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 différentes les unes

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

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 religieuses de l'époque moderne et la *disputatio* académique, outil par excellence du débat savant dans l'université médiévale. Le français utilise

MÜHLEN Karl-Heinz et GANZER Klaus, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 3 t. en 6 vol. parus, 2000 – en cours.

² Voir les exemples chez LEWIS Bernard et NIEWÖHNER Friedrich (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, traité par CHAZAN Robert, «The Barcelona Disputation of 1263. Goals, Tactics, and Achievements», p. 77-92.

³ Cf. *infra*, t.1, p. 49 *sqq.* Parmi les travaux les plus importants et les plus cités, mentionnons ici SCHEIB Otto, *Die innerchristlichen Religionsgespräche...*; FUCHS Thomas, *Konfession und Gespräch. Typologie und Funktion der Religionsgespräche in der Reformationszeit*, Cologne: Böhlau, 1995; HOLLERBACH Marion, *Das Religionsgespräch als Mittel der konfessionellen und politischen Auseinandersetzung im Deutschland des 16. Jahrhunderts*, Berne: P. Lang, 1982; MÜLLER Gerhard (dir.), *Die Religionsgespräche der Reformationszeit*, Gütersloh: G. Mohn, 1980; MOELLER Bernd, *Zwingli's Disputationen. Studien zur Kirchengründung in den Städten der frühen Reformation*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011, rééd. revue et augmentée par KAUFMANN Thomas de l'édition originale parue sous le titre «Zwingli's 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 SCHEIB Otto, *Die innerchristlichen Religionsgespräche...*, p. 20 *sqq.*; DINGEL Irene, «Religionsgespräche», in *Theologische Realenzyklopädie*, t. 28, 1997, p. 654-681; JEDIN Hubert, «An welchen Gegensätzen sind die vortridentinischen Religionsgespräche zwischen Katholiken und Protestanten gescheitert?», *Theologie und Glaube*, n° 48, 1958, p. 50-55.

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 manœuvre étroites laissées aux réformés français créèrent des configurations totalement différentes de celles que l'on rencontre dans les territoires qui, à l'instar des *Stände*⁵ 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 autonomes⁶. Ainsi, 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, alors que 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 protestants⁷. 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

⁵ Le terme *Stände*, dont la traduction par le terme « États » ne rend qu'imparfaitement les nuances, désigne dans l'historiographie germanophone les différentes composantes territoriales et politiques formant le Saint-Empire romain germanique. Il peut s'agir d'États territoriaux, tels les duchés de Saxe ou de Hesse, de villes libres, mais aussi de possessions ecclésiastiques. Leurs relations à l'Empereur et leur degré d'autonomie politique variables rendaient très complexe le fonctionnement du Saint-Empire. Historiquement, les cantons helvétiques sont eux aussi des *Stände* du Saint-Empire, dont ils se détachent progressivement à partir de 1500.

⁶ 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*: STOLLBERG-RILINGER Barbara, *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; HEAD Randolph C., « Unerwartete Veränderungen und die Herausbildung einer nationalen Identität », in KREIS Georg (dir.), *Die Geschichte der Schweiz*, Bâle: Schwabe, 2014, p. 192-245; WÜRLER Andreas, *Die Tagsatzung der Eidgenossen. Politik, Kommunikation und Symbolik einer repräsentativen Institution im europäischen Kontext (1470-1798)*, Epfendorf: Bibliotheca Academica Verlag, 2014; STETTLER Bernhard, *Die Eidgenossenschaft im 15. Jahrhundert. Die Suche nach einem gemeinsamen Nenner*, Zurich: M. Widmer-Dean, 2004.

⁷ Sur le colloque de Poissy, l'ouvrage de référence reste la monographie de NUGENT Donald, *Ecumenism in the Age of the Reformation. The Colloquy of Poissy*, Cambridge: Harvard University Press, 1974.

magistrats locaux pour choisir la foi de leur cité⁸. 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-Mornay.

L'historiographie française s'est donc concentrée sur ces joutes oratoires plus tardives, décrites pour le XVII^e siècle dans le livre d'Émile Kappler⁹. 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 foi¹⁰. 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 francophone¹¹.

Comblé une lacune dans l'historiographie francophone ne saurait toutefois être le seul but de ce livre, 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? Était-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 innerchristlichen Religionsgespräche im Abendland*, où l'auteur présente de manière exhaustive et

⁸ À ce sujet, voir le texte éclairant du directeur de la publication des actes des colloques de religion d'Empire: ZUR MÜHLEN Karl-Heinz, «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.

⁹ KAPPLER Émile, *Les conférences théologiques entre catholiques et protestants en France au XVII^e siècle*, Paris: H. Champion, 2011. Voir aussi DUBAIL-HENTZ Isabelle, *De la logique à la civilité. Disputes et conférences des guerres de religion (1560-1610)*, thèse de littérature française, Grenoble: Université de Grenoble III, 1999.

¹⁰ CHRISTIN Olivier, *Confesser sa foi. Conflits confessionnels et identités religieuses dans l'Europe moderne*, Seyssel: Champ Vallon, 2009, p. 19-64; CHRISTIN Olivier, «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 FOA Jérémie, *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, malheureusement inédit à ce jour. Certaines de ses conclusions peuvent être lues dans FOA Jérémie, «Le miroir aux clercs. Les disputes théologiques entre catholiques et réformés au début des guerres de Religion», in AZOULAY Vincent et BOUCHERON Patrick (dir.), *Le mot qui tue. Une histoire des violences intellectuelles de l'Antiquité à nos jours*, Seyssel: Champ Vallon, 2009, p. 130-146.

¹¹ Voir JUNOD Éric (dir.), *La Dispute de Lausanne (1536). La théologie réformée après Zwingli et avant Calvin*, Lausanne: Bibliothèque historique vaudoise, 1988.

très convaincante la quasi-totalité des conférences de religion organisées entre groupes et courants opposés au sein du christianisme? Était-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 Martin Luther entre 1518 et 1519 et donc à la *disputatio* académique? Ne pouvait-on penser que Bernd Moeller avait 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 en 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 et montrait 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 Réforme?¹² Ou, autrement dit, des connaissances neuves pouvaient-elles encore émerger de l'exploration d'un terrain largement balisé au cours des trente dernières années? La réponse est oui, car malgré toutes ces études fondamentales sans lesquelles mon travail n'aurait jamais pu voir le jour, plusieurs questions restaient 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 ce livre est né d'un questionnement qui, dans sa formulation, peut paraître très simple mais n'a jamais pleinement trouvé 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? D'où lui venait l'efficacité suffisante 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 devint très vite la préoccupation première des acteurs, car là résidait, pensait-on, le seul espoir de mettre fin au schisme naissant : la recherche de vérité religieuse constituait pour ainsi dire la raison d'être de toute dispute. Or, c'est jusqu'ici moins l'histoire de la construction de cette vérité qui a retenu l'attention des chercheurs 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 religions¹³. Les enjeux théologiques

¹² MOELLER Bernd, *Zwingli's Disputationen...*, p. 177-196.

¹³ 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 de Berne, BACKUS Irena, *The Disputations of Baden (1526) and Berne (1528). Neutralizing the Early Church*, Princeton: Theological Seminary, 1993 ou l'ouvrage de LEXUTT Athina, *Rechtfertigung im Gespräch. Das Rechtfertigungsverständnis in den*

des disputes, les courants de pensée sotériologiques que révèlent les débats ainsi que leur inscription dans le processus de constitution des Églises réformées sont aujourd'hui bien connus, et cette enquête pourra donc faire l'économie d'une analyse détaillée des propositions théologiques discutées dans les conférences, même s'il faudra 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 posé par l'émergence des idées nouvelles et quels savoirs et savoir-faire ils purent mobiliser afin d'imposer leur vérité à la communauté. Pour remédier à ce manque, cette étude examinera la dispute religieuse selon une approche semblable 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 Hobbes¹⁴, ou plus récemment par Stéphane Van Damme dans son histoire de la philosophie mettant l'accent sur les trajectoires sociales des philosophes des Lumières¹⁵. 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 origine*, de l'évolution des disputes n'était pas la solution. Au mieux, cette option n'aurait donné qu'une copie, sans doute moins convaincante, de la somme écrite par l'historien du *Religionsgespräch* Otto Scheib; 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 aurait aussi oblitéré la dynamique relationnelle propre à la dispute et fait perdre de vue toute la complexité de l'exercice auquel se livrèrent les acteurs; cette voie aurait enfin interdit 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.

Religionsgesprächen von Hagenau, Worms und Regensburg 1540/41, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996.

¹⁴ SHAPIN Steven et SCHAFFER Simon, *Leviathan and the Air-Pump. Hobbes, Boyle, and the Experimental Life. With a new introduction by the authors*, Princeton: University Press, 2011.

¹⁵ VAN DAMME Stéphane, *À toutes voiles vers la vérité. Une autre histoire de la philosophie au temps des Lumières*, Paris: Seuil, 2014.

Mon choix s'est donc porté sur un nombre limité de disputes des débuts de la Réforme, qui eurent lieu avant la confessionnalisation amenant 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'appropriier 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 les cantons catholiques tentèrent de délégitimer les réformateurs. 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 ici¹⁶.

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 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 théologiques. 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 celles-ci permettront d'éclairer

¹⁶ Au sujet de ces conférences, cf. YODER John H., *Täuferium und Reformation im Gespräch. Dogmengeschichtliche Untersuchung der frühen Gespräche zwischen schweizerischen Täufern und Reformatoren*, Zurich: EVZ, 1968.

tel ou tel aspect de mon objet. Le réglage de la lunette sur quelques cas qui seront étudiés en profondeur révélera que toute dispute était façonnée par les conditions locales de possibilité propres à chaque cité et à chaque territoire. Pour chacune d'entre elles, il faut donc reconstituer aussi précisément que possible les événements qui ont conduit à choisir la dispute pour sortir du conflit religieux, 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 le bon gouvernement fondé sur le principe de la décision collective, ni sur la caution que la dispute pouvait apporter aux magistrats décidés à assumer seuls la charge de protecteurs du salut dans leur cité.

Mais pour donner toute sa force à cette enquête, et éviter les biais que pourrait 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 tout aussi indispensable d'inscrire le phénomène de la dispute dans une histoire sociale des pratiques culturelles. Identifier les propriétés des acteurs et leur trajectoire sociale, comprendre 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, tout cela 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, produisaient 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 pièces reflètent la complexité de l'objet de la dispute. Des sources de natures diverses seront donc ici mises à profit. Bien entendu, des choix parfois douloureux furent nécessaires, car il s'agissait moins de rendre compte de l'ensemble des informations contenues dans cette riche documentation que d'identifier, avec le plus grand soin possible, les documents permettant d'apporter des réponses aux questions que je poserai au cours de cette étude.

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 scène interprétatives.

Les rapports officiels restent cependant les sources les plus riches pour l'étude des disputes: ils ont fourni l'essentiel du matériau de mon enquête, 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 recourir, de manière ciblée, à une partie des œuvres des réformateurs et de leur correspondance, ainsi qu'aux 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 Zwingli¹⁷.

¹⁷ Eck Johannes, *Verlegung der disputation zu Bern, mit grund götlicher geschriff, durch Johann Eck. An die Christenliche ordt der Eydgnosschafft. 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.

En guise d'ouverture, le premier chapitre, après une esquisse des caractéristiques principales des disputes, examinera le déroulement des conférences les plus importantes parmi celles qui vont retenir mon attention dans cette étude. Le caractère paradigmatique des disputes de Zurich (1523), de Baden (1526) et de Berne (1528) et le fait que la plupart des autres disputes procédèrent, de manière plus ou moins directe, de ces trois cas, m'ont conduit à les choisir comme exemples. Citons toutefois brièvement ici quelques autres disputes qui eurent lieu ou furent envisagées dans l'Ancienne Confédération et que le lecteur rencontrera au long de ces pages : 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 locales¹⁸ ; 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)¹⁹.

Dans ce premier chapitre, il s'agira moins de relater dans le détail les événements qui conduisirent Zurich et Berne à organiser des disputes et les cantons helvétiques hostiles à la nouvelle foi à convoquer le clergé à Baden que de répondre à deux défis, dont le premier tient du rite de passage : avant toute chose, il faudra en effet rappeler, même brièvement, les principaux apports de l'historiographie et rendre justice à celles et ceux qui ont parfois consacré de longues années à travailler sur le sujet. Le deuxième défi consistera à esquisser une nouvelle définition de la dispute religieuse moderne, qui sera illustrée à l'exemple de trois conférences parmi les plus marquantes des années 1520. 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

¹⁸ FUCHS Thomas, *Konfession und Gespräch...*, p. 122 sq. ; VERMEULEN Adeodatus, *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.

¹⁹ Pour connaître le détail du déroulement de ces différentes disputes, le lecteur se reportera avec profit à MOELLER Bernd, *Zwinglis Disputationen...*, chap. 2, p. 55-176. Il y trouvera également un résumé des disputes similaires organisées dans le Saint-Empire.

consacrés aux différents enjeux des conférences, un récit chronologique des événements pour chaque cas examiné aurait rendu le texte inutilement long et indigeste.

Suite à cette ouverture, le lecteur entrera 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 peu soucieuse de ses devoirs en matière de *cura animorum*²⁰. Tenir dispute revenait alors à poursuivre la politique par laquelle le magistrat s'érigeait en premier protecteur des intérêts spirituels de la population. D'une certaine façon, le choix de la dispute couronnait alors une longue 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 communauté²¹. 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 suffit 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 encore au nombre des membres du conseil calqué sur celui des apôtres, pour voir que la

²⁰ Sur les critiques envers l'institution ecclésiastique à la veille de la Réforme, voir GOERTZ Hans-Jürgen, *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. LE GALL Jean-Marie, *Les moines au temps des réformes*, Seyssel : Champ Vallon, 2001.

²¹ Cf. MOELLER Bernd, *Reichsstadt und Reformation*, nouvelle édition introduite et commentée par KAUFMANN Thomas, Tübingen : Mohr Siebeck, 2011 (1^{re} édition 1987), p. 48 *sqq.*

dimension salvifique n'était jamais très loin de préoccupations qui, à première vue, pourraient sembler uniquement politiques²².

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 du contrôle qu'ils entendaient exercer sur les affaires religieuses, mais aussi un rappel de leur autorité directement adressé à une population prompte 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 cela 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 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 le salut des membres de la cité et contraindre le clergé à se concentrer sur ses devoirs envers les brebis de Dieu²³. La dispute se

²² Cf. POECK Dietrich W., *Rituale der Ratswahl. Zeichen und Zeremoniell der Ratssetzung in Europa*, Cologne: Böhlau, 2003.

²³ Il s'agit d'une tendance générale dans les villes depuis la fin du xv^e siècle, comme l'ont montré MOELLER Bernd, *Reichsstadt und Reformation...*, p. 46-51 et, pour la Confédération helvétique, SCHMID Regula, «The Swiss Confederation before the Reformation», in BURNETT Amy Nelson et CAMPI Emidio (dir.), *A Companion to the Swiss Reformation*, Leyde: E. J. Brill, 2016, p. 14-56

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 qui portent la parole de controverse 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 n'est jamais neutre lorsqu'il s'agit de prononcer un discours officiel, de procéder à une cérémonie, de légitimer une révolution ou une réforme²⁴. 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. À première vue, il peut sembler surprenant 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 réflexions qui auraient déterminé le choix de telle ou telle cité, de tel ou tel bâtiment, en vue 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,

et VON MURALT Leonhard, « Stadtgemeinde und Reformation in der Schweiz », *Zeitschrift für Schweizerische Geschichte*, n° 10, vol. 3, 1930, p. 349-384.

²⁴ Au sujet des enjeux spatiaux du sacré à la veille de la Réforme, cf. RAU Susanne et SCHWERHOFF Gerd (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 CHRISTIN Olivier, « L'espace et le temps, enjeux de conflits entre les confessions », in BOUDON Jacques-Olivier et THÉLAMON Françoise (dir.), *Les chrétiens dans la ville*, Mont-Saint-Aignan : Publications des Universités de Rouen et du Havre, 2006, p. 167-180.

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 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 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 par le 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 ces 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. Ces mêmes compétences socialement déterminées leur avaient 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, 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, acquièrent-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 décentement,

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 gardiens du dogme officiel? 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 salut?²⁵ 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 Dieu²⁶. L'accent sera mis avant tout sur l'importance que prit la 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 sous forme de thèses rendues publiques au préalable, selon un modèle emprunté 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 dégageait 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

²⁵ La notion de « prophète » est au cœur de l'interprétation de la dignité cléricale développée par Ulrich Zwingli. Cf. HAUSER Martin, *Prophet und Bischof. Huldrych Zwinglis Amtsverständnis im Rahmen der Zürcher Reformation*, Fribourg: Universitätsverlag, 1994.

²⁶ Sur la théologie zwinglienne, cf. pour un tableau d'ensemble GÄBLER Ulrich, *Huldrych Zwingli. Leben und Werk*, Zurich: TVZ, 2004 (1^{re} édition, 1983); STEPHENS W. Peter, « The Theology of Zwingli », in BAGCHI David et STEINMETZ David C. (dir.), *The Cambridge Companion to Reformation Theology*, Cambridge: University Press, 2004, p. 80-99; STEPHENS W. Peter, *Zwingli le théologien*, trad. de l'anglais par HÉBERT Mireille, Genève: Labor et Fides, 1999 (édition originale, 1986); HAUSER Martin, *Prophet und Bischof...*; LOCHER Gottfried W., *Die zwinglische Reformation im Rahmen der europäischen Kirchengeschichte*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979, p. 197-225.

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 cela 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 par 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 preuves écrites, et obligeait 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. La conférence devenait ainsi 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. Sublimiser 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 permettant d'expliquer les 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 je propose au lecteur d'entreprendre à présent 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 germanique comme dans le Corps helvétique qui en faisait encore théoriquement partie au début du XVI^e siècle, l'apparition, l'essor et enfin le triomphe de la Réforme ne sont pas séparables de la multiplication précoce, dans les années 1520, de confrontations publiques entre porte-parole des confessions rivales en train de prendre forme et 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 jusque-là incertains et fragiles.

Ce premier chapitre n'entend pas définir *a priori* ce qu'étaient ces confrontations, car suivre cette voie risquerait d'empêcher, en imposant d'emblée une définition trop rigide comme grille d'analyse, de comprendre ce que les débats des années 1520-1530 changèrent véritablement dans la

¹ Il n'existe pas de phénomène équivalent en France ou aux Pays-Bas dans les années 1520-1530, 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 du XVII^e siècle n'eurent pas le caractère institutionnel des disputes suisses et allemandes. Cf. KAPPLER Émile, *Les conférences théologiques entre catholiques et protestants en France au XVII^e siècle*, Paris : H. Champion, 2011 ; FOA Jérémie, *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. ROBOOL Marianne, *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 RODDA Joshua, *Public Religious Disputations in England 1558-1626*, Farnham : Ashgate, 2014.

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 à 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? 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 Livonie?²

Ce premier chapitre se veut donc une invitation au questionnement d'une forme de controverse parfois trop vite classée comme bien connue et ne nécessitant plus de nouvelles recherches. 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. Organisés selon un plan thématique, ceux-ci permettront d'étudier de manière plus approfondie 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.

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.

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. FUCHS Thomas, *Konfession und Gespräch. Typologie und Funktion der Religionsgespräche in der Reformationszeit*, Cologne: Böhlau, 1995, p. 231 *sqq.* Sur Riga, voir aussi ARBUSOW Leonid, *Die Einführung der Reformation in Liv-, Est- und Kurland*, Aalen: Scientia Verlag, 1964, p. 209 *sqq.*

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 für 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, inspiré par les synodes diocésains d'une part et par la *disputatio* académique de l'autre, mais aussi porté par la mobilisation des magistrats séculiers⁴. Il propose le concept de disputes politiques (*politische Disputationen*) pour désigner les 33 disputes découlant du 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'influence et de stratégies d'imitation rattachant la plupart de ces disputes aux cercles réformateurs de Zurich, de Berne et, dans une moindre mesure, de Strasbourg⁶. Il en résume les caractéristiques communes de la façon suivante : reprise de formes connues 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 conséquences 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 ou le rôle central de l'autorité civique ne font par exemple aucun doute – Moeller me semble cependant négliger quelque peu la dimension

³ MOELLER Bernd, « 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^{re} partie) et n° 91, 1974, p. 213-364 (2^e partie). Nouvelle édition établie par KAUFMANN Thomas, *Zwinglis Disputationen. Studien zur Kirchengründung in den Städten der frühen Reformation*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2011. Cette édition reprend les compléments que Moeller avait amenés à ses deux articles dans « Zu den städtischen Disputationen der frühen Reformation », in KÄSTNER Karl-Hermann *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 MOELLER Bernd, *Zwinglis Disputationen...*, p. 37.

⁵ MOELLER Bernd, *Zwinglis Disputationen...*, p. 177 et 179.

⁶ MOELLER Bernd, *Zwinglis Disputationen...*, p. 179-182.

⁷ MOELLER Bernd, *Zwinglis Disputationen...*, p. 177.

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 relative 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 Martin 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 ici 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 le magistrat, mais en tire une conclusion de neutralité des pouvoirs politiques qui mérite d'être nuancée¹⁰. L'auteure propose en revanche, à juste titre, de voir dans les disputes les outils d'une confessionnalisation tout juste naissante : parler de confessions dans les années 1520 suppose la prudence, mais les disputes participèrent bien à la définition des contours des nouvelles Églises réformées, et cela dans une proportion qui ne se 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 celles de Zurich que le « synode » de Homburg avec lequel 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

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

⁹ HOLLERBACH Marion, *Das Religionsgespräch...*, p. 106. Toutes les traductions sont de ma main.

¹⁰ HOLLERBACH Marion, *Das Religionsgespräch...*, p. 38.

¹¹ HOLLERBACH Marion, *Das Religionsgespräch...*, 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*

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 1995, 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 fois la force et la faiblesse de cet ouvrage, qui révèle des liens 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 à Andreas Karlstadt l'origine 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*)¹⁴. 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 foi¹⁵.

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 et 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 principe de la *disputatio* académique, qui aurait ensuite cédé la place au modèle du synode réformé¹⁶, Fuchs s'interdit de voir qu'entre

Deutschland des 16. Jahrhunderts. Heidelberger Diss., Bern/Frankfurt 1982 (Europäische Hochschulschriften, série III, t. 165)», *Zwingliana*, n° 16, vol. 2, 1983, p. 182.

¹³ HOLLERBACH Marion, *Das Religionsgespräch...*, p. 72 sq.

¹⁴ FUCHS Thomas, *Konfession und Gespräch...*, p. 189 sqq. et 223.

¹⁵ FUCHS Thomas, *Konfession und Gespräch...*, p. 503.

¹⁶ FUCHS Thomas, *Konfession und Gespräch...*, p. 500 sq.

ces deux idéaux s'est développée, 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 reconnaît 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 ecclésiastique¹⁷. Mais il cède lui aussi – et de manière particulièrement sensible – à la tendance qui postule, sans jamais vraiment donner de raisons convaincantes pour justifier cette lecture, la filiation directe entre la dispute moderne et le synode protestant¹⁸.

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 trente ans de travail sur le sujet¹⁹. 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 avant Luther 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 de ces conférences. Au sujet des disputes qui sont le sujet de mon enquête, Scheib reprend les enseignements d'une précédente monographie établie par ses soins en 1976 et consacrée à la dispute organisée en avril 1528 à Hambourg²⁰ pour souligner 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 de religion à l'époque moderne : le procès de la foi (*Glaubensprozess*), le synode communal (*Gemeindesynode*) et l'instauration par le magistrat d'une commission dédiée aux affaires de la foi

¹⁷ FUCHS Thomas, *Konfession und Gespräch...*, p. 238, 247 et 276.

¹⁸ Marion Hollerbach et Bernd Moeller voient cependant eux aussi la dispute comme un synode fondateur d'une église nouvelle : HOLLERBACH Marion, *Das Religionsgespräch...*, p. 40 ; MOELLER Bernd, *Zwingli's Disputationen...*, p. 50-53.

¹⁹ SCHEIB OTTO, *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.

²⁰ SCHEIB OTTO, *Die Reformationsdiskussionen in der Hansestadt Hamburg. 1522-1528. Zur Struktur und Problematik der Religionsgespräche*, Münster : Aschendorff, 1976.

(*Glaubenskommission*), dans laquelle le conseil jouait un rôle central²¹. 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'il ne soit toutefois possible de les réduire à ces trois composantes. Par ailleurs, tout à son souci de brosser la longue histoire de la controverse oratoire depuis l'Antiquité jusqu'au 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 enrichi 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 n'étaient encore que des opinions, en vérités cruciales pour le salut des âmes et leur confirmation par la sanction du nombre et la caution de l'Esprit saint, 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 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 systématiquement, le plus souvent par l'intermédiaire de nombreux députés et des détenteurs des charges les plus prestigieuses au sein des conseils. Elle incarnait donc autant la communauté civique, qu'elle devait guider dans son

²¹ SCHEIB OTTO, *Die innerchristlichen Religionsgespräche...*, p. 84.

choix de religion, que l'Église invisible du Christ chère aux réformateurs. La décision religieuse y devenait l'affaire de tous : elle procédait d'une décision collective qui déboucherait, selon un principe bien connu des contemporains, sur le juste choix²².

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 en sa qualité de représentant – il faut entendre le terme dans son acception des sociétés d'Ancien Régime²³ – 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. 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 je traiterai 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 cela 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 une assemblée 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 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 :

²² Cf. à ce sujet les analyses de CHRISTIN Olivier, *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 des disputes a déjà été relevée par MOELLER Bernd, *Zwingli's Disputationen...*, p. 50 sq.

²³ Sur l'évolution de la notion de représentativité, voir par exemple la synthèse de MANIN Bernard, *The Principles of Representative Government*, Cambridge : University Press, 1997.

²⁴ Jn 14:18.

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

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. Pour les réformateurs, les hommes ne pouvaient reconnaître cette vérité qu'en se libérant de ce qui les aveuglait, c'est-à-dire des réglementations et des enseignements de l'Église romaine, dont ils disaient ne trouver aucune trace dans les Écritures. Zwingli l'affirmait explicitement lors de la deuxième dispute de Zurich, soulignant 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 soulignée 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 du magistrat organisateur, et l'exercice échouait donc à 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 de la dispute les adversaires de la nouvelle foi, mais sans parvenir à convaincre les magistrats qu'il valait mieux s'en remettre à un concile universel. En entérinant le changement au niveau territorial, les disputes contribuèrent

²⁶ STEPHENS W. Peter, *Zwingli le théologien*, Genève: Labor et Fides, 1999 (1^{re} 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 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 versammlung* ».

donc en premier lieu à reconstituer des unités locales tout en accélérant la fragmentation de la Chrétienté dans son ensemble.

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 quant à elle 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 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 l'exclusivité de la 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 romaine en se fondant sur les Écritures: c'est donc en acceptant d'entrer dans le jeu de ses adversaires qu'il assura

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

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 mandats qu'il faut lire comme autant de prises de position 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 permanente 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 volonté des conseils d'arbitrer la question religieuse se lit aussi dans la présence des 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, 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 conseil zurichois de reconnaître à Zwingli le droit de poursuivre sa prédication à l'issue de la dispute du 29 janvier 1523³² 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 de définir l'orthodoxie et l'orthopraxie religieuses. Parallèlement, l'autorité civique émettait aussi des sauf-conduits 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

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

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

³² Z 1, n° 18, p. 546 sq.

³³ Sur la notion de *jus reformandi* et du droit à réformer en matière de foi, cf. SCHNEIDER Bernd Christian, *Ius reformandi. Die Entwicklung eines Staatskirchenrechts von seinen Anfängen bis zum Ende des Alten Reiches*, Tübingen : Mohr Siebeck, 2001 et LE GALL Jean-Marie, « Réformer l'Église catholique aux xv^e-xvii^e siècles : restaurer, rénover, innover? », *Bulletin de*

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 servira de socle aux réflexions développées dans cette étude; 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 sauraient 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 l'idéaltype 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 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.

Pour saisir toute la complexité des conférences religieuses des années 1520, l'approche la plus éclairante est en fait celle qui consiste à penser la dispute en tant

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

³⁵ FUCHS Thomas, *Konfession und Gespräch...*, p. 276.

³⁶ Cf. NOVIKOFF Alex J., *The Medieval Culture of Disputation. Pedagogy, Practice, and Performance*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2013; WEIJERS Olga, *La disputatio dans la faculté des arts au Moyen Âge*, Turnhout: Brepols, 2002.

que *pratique*, en prenant ce mot dans le sens que lui donne Pierre Bourdieu³⁷ : les disputes modernes naissent en effet du recours en partie inconscient, c'est-à-dire 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, il faut cependant revenir sur trois des plus importantes conférences religieuses organisées au cours de la décennie 1520, et en dégager les conditions particulières de possibilité, 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.

Ce sous-chapitre sera donc consacré aux deux disputes organisées en 1523 à Zurich, que l'on peut considérer comme les manifestations d'une même volonté de s'en remettre à l'assemblée pour régler le conflit religieux, et qui constituent, dans une certaine mesure, l'acte de naissance de la dispute moderne. La dernière section du chapitre traitera des 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 », c'est-à-dire la seule à concerner officiellement l'ensemble du Corps helvétique, 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 esquissées 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

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

³⁸ Sur les disputes zurichoises de l'année 1523, cf. MOELLER Bernd, *Zwingli's Disputationen...*, chap. 1, p. 13-46 ; SCHEIB Otto, *Die innerchristlichen Religionsgespräche...*, p. 78-85 ; FUCHS Thomas, *Konfession und Gespräch...*, p. 235-276 ; OBERMAN Heiko A., *Werden und Wertung der Reformation. Vom Wegestreit zum Glaubenskampf*, Tübingen : J.C.B. Mohr, 1989, p. 237-303 ; HOLLERBACH Marion, *Das Religionsgespräch...*, p. 36-49 ; PFISTER Rudolf, « 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 : HEGENWALD Erhard, *Handlung der Versammlung in der löblichen*

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 point important, peut-être parce qu'il contredit la légende des origines : cette première dispute ne s'est de loin pas conformée 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. L'idéaltype 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



Réf. en ligne

Stadt Zürich auf den 29. Tag Januars von wegen des heiligen Evangeliums zwischen der ehrsamem, trefflichen Botschaft von Konstanz, Huldreich Zwingli und gemeiner Priesterschaft des ganzen Gebietes der ehrsamem Stadt Zürich von gesessenem Rat geschehen im 1523. Jahr, Zurich : [C. Froschauer, 1523] (= Z 1, n° 18). Le récit de Hegenwald a d'emblée été contesté par le vicaire général de Constance, qui proposa sa propre version des événements : FABRI Johann, *Ain warlich Underrichtung, wie es zu Zürich auff den neunundzweintzigsten Tag des Monats Januarii nechstverschienen 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 » : SALAT Johannes, *Reformationschronik 1517-1534*, éd. par JÖRG Ruth, Berne : Allgemeine Geschichtsforschende Gesellschaft der Schweiz, 1986, p. 155-182. Pour un portrait récent et précis de l'avènement de la Réforme à Zurich, cf. CAMPI Emidio, « The Reformation in Zurich », in BURNETT Amy Nelson et CAMPI Emidio (dir.), *A Companion to the Swiss Reformation*, Leyde : E.J. Brill, 2016, p. 59-125.

³⁹ MOELLER Bernd, *Zwinglis Disputationen...*, p. 51-53.

⁴⁰ *Aktensammlung zur Geschichte der Zürcher Reformation in den Jahren 1519-1533*, éd. par EGLI Emil, Nieuwkoop : De Graaf, 1973 (réimpr. de l'édition Zurich : J. Schabelitz, 1879 ; désormais *Aktensammlung Zürich*), n° 318, p. 111 sq. ; Z 1, n° 17ii, p. 467.

l'hôtel de ville où se réunissait d'ordinaire le Conseil des Deux-Cents⁴¹. Plus de six cents personnes étaient présentes⁴², pour la plupart des 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. Quelques partisans de Zwingli originaires des autres cantons helvétiques, dont le franciscain Sebastian Hofmeister de Schaffhouse et le prédicateur Sebastian Meyer de Berne, avaient fait le voyage⁴⁴. 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 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-parole 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 dispute opposa donc principalement Ulrich Zwingli au vicaire général de Constance Johann Fabri⁴⁹, venu à Zurich avec comme but avoué d'obtenir

⁴¹ Z I, n° 18, p. 483.

⁴² HOLLERBACH Marion, *Das Religionsgespräch...*, p. 39.

⁴³ MOELLER Bernd, *Zwinglis Disputationen...*, 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: MORF Hans, « Obrigkeit und Kirche in Zürich bis zu Beginn der Reformation », *Zwingliana*, n° 13, vol. 3, 1970, p. 185; HUBER Peter H., *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. BLICKLE Peter, *Gemeindereformation. Die Menschen des 16. Jahrhunderts auf dem Weg zum Heil*, Munich: Oldenbourg, 1985; BLICKLE Peter, *Die Revolution von 1525*, Munich: Oldenbourg, 2004 (4^e édition).

⁴⁷ MOELLER Bernd, *Zwinglis Disputationen...*, p. 49.

⁴⁸ Cf. *Amiliche Sammlung der älteren eidgenössischen Abschiede*, éd. par KAISER Jakob, STRICKLER Johannes 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. BISCHOF Franz Xaver, « Johann Fabri »,



Réf. en ligne

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 zurichoïses, dont le chanoine Konrad Hofmann qui, après avoir voté son élection en 1519, le taxait à présent d'hérésie⁵¹. Zwingli se servit 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, alors prêtre 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 Röst; il en assura la présidence et veilla personnellement à ce que les règles édictées dans le mandat fussent respectées. Le magistrat donnait ainsi un signe très clair du contrôle qu'il entendait exercer sur la conférence. Dans son discours, Röst 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 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 en envoyant «*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 outre mesure. Le vicaire général Johann Fabri précisa en effet d'emblée qu'il n'était pas venu pour disputer, mais que la

DHS 4, p. 666; OTTNAD Bernd, «Bistum Konstanz. Die Generalvikare», *HS 1 2/2*, p. 558-560; HELBLING Leo, *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.

⁵¹ Cf. SCHINDLER Alfred, «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: SALATHÉ André, «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).

délégation épiscopale était prête à écouter les arguments des réformés si cela pouvait favoriser la paix⁵⁶. Fritz von 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 la nouveauté qui s'imposait alors à Zurich : d'entrée de jeu, le débat portait 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 d'évoquer les 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 du Christ⁶¹. 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 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 saint

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

⁵⁷ Z I, n° 18, p. 485.

⁵⁸ Z I, n° 18, p. 490 sq.

⁵⁹ Z I, n° 18, p. 492.

⁶⁰ Z I, n° 18, p. 493.

⁶¹ Z I, n° 18, p. 496.

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

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, ou du moins 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'incarnaient donc pas nécessairement l'Église du Christ et la dispute fut une occasion décisive pour Zwingli de manifester sa distance par rapport à l'institution romaine et d'exposer les fondements de sa future ecclésiologie. Fabri réfuta résolument les positions de Zwingli, plaidant pour la reconnaissance de la primauté du Pape et des conciles en ces matières 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 considérés 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 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 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.

Il n'est donc guère surprenant que les 67 thèses préparées par le réformateur zurichois en vue de la dispute n'aient finalement pas été abordées⁶⁹, même si

⁶³ Sur le conciliarisme, cf. OAKLEY Francis, *The Conciliarist Tradition. Constitutionalism in the Catholic Church 1300-1870*, Oxford: University Press, 2003. Sur l'histoire du principe QOT, voir CONGAR Yves, « Quod omnes tangit ab omnibus tractari et approbari debet », *Revue historique de droit français et étranger*, n° 36, 1958, p. 210-259; HAUCK Jasmin, « 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 MOELLER Bernd, *Zwinglis Disputationen...*, p. 49-51.

⁶⁵ Cf. aussi PFISTER Rudolf, « Kirche und Glauben... », 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.

⁶⁹ Le texte complet des 67 thèses dans Z I, n° 17i, p. 458-465. Confondant peut-être la dispute avec la publication d'un texte portant sur la probation des 67 thèses quelques semaines plus tard

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 de la cité 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 autorisa 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 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 quelque 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 cependant pas que le magistrat avait une fois pour toutes choisi la

(Z II, n° 20, p. 14-457), certains auteurs présentent la dispute comme une défense couronnée de succès des 67 thèses. Cf. par exemple BLICKLE Peter, *Die Reformation im Reich*, Stuttgart: E. Ulmer, 2000, p. 64. Au sujet des 67 articles, cf. aussi ZIMMERMANN Gunter, «Der Durchbruch zur Reformation nach dem Zeugnis Ulrich Zwinglis vom Jahre 1523», *Zwingliana*, n° 17, vol. 2, 1986, p. 104 sq.; LOCHER Gottfried W., *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 MAYER J.G., in «Die Disputation zu Zürich am 29. Januar 1523», *Katholische Schweizerblätter*, n° 11, 1895, p. 187 sq.; FABRI Johann, *Ain warlich Underrichtung...*, fol. A iii^{ro}. Cette affirmation est confirmée par MOELLER Bernd, *Zwinglis Disputationen...*, p. 16.

⁷³ PFISTER Rudolf, «Kirche und Glauben...», p. 566.

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

⁷⁵ Z I, n° 17iii, p. 471.

⁷⁶ Z I, n° 18, p. 548 sqq.

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 mal définies à cette date. La première dispute de Zurich ne peut donc être tenue pour un synode fondateur de l'Église réformée 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 instaurant 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 le lavait *de facto* des 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 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 seraient-ils parvenus à avoir gain de cause et à 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'assimilation de l'Église à une 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, le réformateur pouvait espérer conforter dans son choix 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.

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 HOTTINGER Johann Jakob et VÖGELI Hans Heinrich, t. 1, Frauenfeld: Beyel, 1838, p. 104.

⁷⁸ MOELLER Bernd, *Zwinglis Disputationen...*, p. 50; OBERMAN Heiko A., *Werden und Wertung...*, 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.

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*, 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 d'endosser les mandats impériaux interdisant l'enseignement de Luther, ni d'avertir qu'aucune accusation portée contre les clercs zurichois ne serait tolérée, sauf démonstration probante de sa véracité⁸². 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 révéla aussi les

⁸⁰ *Uszlegen und gründ der schluszreden oder articklen durch Huldrychen Zuingli, Zürich uff den 29. tag jenners im 1523. jar uszgangen*, [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 uff den 29. Tag Jenners MDXXIII ze Zürich gangen sye, sich übersehen hat*, Zurich: C. Froschauer, 1523.

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

⁸³ Cf. sur les succès de la Réforme dans les campagnes zurichoises KAMBER Peter, *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. 113.

⁸⁶ Sur Klaus Hottinger et son acte iconoclaste, BURSCHEL Peter, «Grenzgang als Entzauberung. Die Inszenierungen des Ikonoklasten Klaus Hottinger», in FLUDERNIK Monika et GEHRKE Hans-Joachim (dir.), *Grenzgänger zwischen Kulturen*, Würzburg: Ergon Verlag, 1999, p. 213-226; WANDEL Lee Palmer, *Voracious Idols and violent Hands. Iconoclasm in Reformation Zurich, Strasbourg and Basel*, Cambridge: University Press, 1995, p. 72-80; SCHÄRLI Thomas,

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 qu'il y avait 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 zurichoïse 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 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 à la nature de l'Église et aux fondements de toute véritable prédication de la pure Parole de Dieu, la seconde touchait à des affaires 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. Si l'on en croit les indications de Ludwig Hätzer, compagnon de route de Zwingli à qui le magistrat avait confié la rédaction des actes de la dispute, près de 900 participants étaient présents dans la grande salle de l'hôtel de ville⁹¹. Si, comme en janvier, le

«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.

⁸⁹ Cf. notamment ses prises de position dans *De canone missae Huldrychi Zwinglii 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. STEPHENS W. Peter, *Zwingli le théologien...*, p. 284-291.

⁹¹ Dont 350 prêtres, 10 docteurs et de nombreux maîtres: HÄTZER Ludwig, *Acta oder Geschicht, wie es uff dem Gespräch den 26., 27. unnd 28. Tagen Wynmonads in der christenlichen Statt Zürich vor eim Ersamen gsznen grossen und kleinen Radt ouch in by sin mer dann 500. Priesteren und vil anderer biderber lüten ergangen ist anbetreffend die Götzen und die Mesz anno MDXXIII Jar...*, Zurich: C. Froschauer, 1523, VD16 H 136. Je cite dans l'édition des œuvres complètes de

bourgmestre Markus Röst ouvrit les débats⁹², il délégua cette fois la présidence à un collège 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 aujourd'hui sous le nom de Vadian, dont la réputation de savant était déjà bien établie⁹³. Des Confédérés et de leurs alliés, seuls 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 concile⁹⁴. 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 délégation⁹⁵.

Dans son discours d'ouverture, le bourgmestre Röst indiqua que le magistrat espérait que ce nouveau débat contradictoire permettrait 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 Écritures⁹⁶. 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 développa à nouveau longuement sa conception de 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 préparaient à reconnaître la vérité, une interprétation partagée par le président Sebastian Hofmeister⁹⁷. 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 donnée 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

Zwingli, *Z II*, n° 28, p. 671-803, ici p. 666. Emil Egli a démontré dans son introduction au texte que Ludwig Häzler écrivait sans doute sur ordre du magistrat, cf. *Z II*, n° 28, p. 668.

⁹² *Z II*, n° 28, p. 676.

⁹³ *Z II*, n° 28, p. 678.

⁹⁴ MOELLER Bernd, *Zwinglis Disputationen...*, p. 21. La lettre de Zurich aux Confédérés ainsi que les réponses des invités sont reproduites par STRICKLER Johannes in *EA IV 1a*, p. 323-345.

⁹⁵ *EA IV 1a*, n° 158, p. 343-345.

⁹⁶ *Z II*, n° 28, p. 676.

⁹⁷ *Z II*, n° 28, p. 680. Les deux hommes se souvenaient sans aucun doute des attaques de Fabri portant sur ce point lors de la dispute du 29 janvier 1523.

s'ils voulaient démontrer que Zwingli et Jud se trompaient. Le chanoine Hofmann, pourtant si prompt à dénoncer Zwingli dans les mois précédents, se décrédibilisa rapidement, ignorant les injonctions à disputer sur la seule base des Écritures et contestant la légitimité de la conférence⁹⁸. Les autres clercs qui osèrent apporter la contradiction se virent également reprocher de ne pas respecter la règle voulant que toute argumentation fût exclusivement fondée sur les Écritures⁹⁹; 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 citait¹⁰⁰...

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 débats¹⁰¹: 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 sommés de s'expliquer. Leur parole en était sensiblement affaiblie, 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 débats¹⁰². 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 abus¹⁰³. 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 processus de Réformation via

⁹⁸ 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 le pasteur Heinrich Engelhart d'une part et d'autre part les seuls chanoines hostiles à la Réforme: cf. SCHINDLER Alfred, «Die Anliegen...», p. 80.

⁹⁹ Z II, n° 28, p. 727.

¹⁰⁰ Z II, n° 28, p. 740 *sq.*

¹⁰¹ Z II, n° 28, p. 727.

¹⁰² Cela a déjà été souligné par SCHEIB Otto, «Die theologischen Diskussionen...», p. 405.

¹⁰³ Z II, n° 28, p. 801.

l'icôneclasse¹⁰⁴, le magistrat choisit la prudence en ne prenant aucune mesure immédiate au sujet des images et de la messe, tout en se rangeant aux positions des réformateurs sur le fond. Le mandat du 27 octobre stipule 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 désordre¹⁰⁵. 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 Küssnacht, de faire publier un ouvrage expliquant au clergé la manière convenable de prêcher¹⁰⁶.

Le magistrat zurichois reprenait ainsi à son compte une stratégie prônée par Zwingli depuis plusieurs mois et selon laquelle imposer trop rapidement une rupture totale avec l'ordre ancien risquait de susciter colère, incompréhension et peut-être de violents affrontements, alors qu'une diffusion ciblée des nouveaux préceptes de vie chrétienne 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 jours¹⁰⁷. 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 absents¹⁰⁸. 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 les récits qui font de la dispute de janvier 1523 le triomphe de la Réforme à Zurich.

La deuxième dispute souffrait, comme celle du 29 janvier, 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, devenu le principal contradicteur de Zwingli

¹⁰⁴ Cf. BODENSTEIN VON KARLSTADT Andreas, *Von Ablehnung der Bilder* (1522), Nuremberg: Verlag Medien & Kultur, 1979. Sur Karlstadt, voir aussi BUBENHEIMER Ulrich et OEHMIG Stefan (dir.), *Querdenker der Reformation – Andreas Bodenstein von Karlstadt und seine frühe Wirkung*, Würzburg: Religion & Kultur Verlag, 2001.

¹⁰⁵ *Aktensammlung Zürich*, n° 436, p. 174.

¹⁰⁶ 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 zuogesan haben, damit sy die evangelische warheit einheilig fürhin verkündent und iren underthanen predigent*, Z II, n° 27.

¹⁰⁷ *Aktensammlung Zürich*, n° 543, p. 233-236.

¹⁰⁸ *Aktensammlung Zürich*, n° 684, p. 306.

à Zurich¹⁰⁹. Mais le portrait de l'Église idéale que proposa Zwingli au début de la dispute et la persévérance du magistrat dans le soutien à son prédicateur ne laissaient guère planer de doute : les positions du réformateur et du conseil de Zurich 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 conférence furent confirmés lors de la seconde, l'exclusivité de la Bible comme unique autorité et source de la vérité étant reprise en octobre pour justifier tant la légitimité des débats que les positions défendues par les réformateurs au sujet de la messe et des images¹¹⁰. 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 entrepris de s'arroger 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. La première dispute fit passer Zwingli et ses 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 de l'exercice. 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 romaine¹¹¹. 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 par l'autorité civile, et d'autre

¹⁰⁹ Z II, n° 28, p. 687 ; SCHINDLER Alfred, « Die Anliegen... », p. 63-82.

¹¹⁰ *Aktensammlung Zürich*, n° 430, p. 171 ; Z II, n° 28, p. 677.

¹¹¹ HUBER Peter H., *Annahme und Durchführung der Reformation...*, p. 55.

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 réformateurs et magistrats dans 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 Confédération¹¹². L'idée n'en était pas complètement originale: Ulrich Zwingli avait lui-même envisagé une dispute fédérale après les succès remportés à Zurich¹¹³.

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 établi¹¹⁴. 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.

¹¹² EA IV 1a, n° 362, p. 924. Au sujet de la dispute de Baden, cf. JUNG Martin H., «Historische Einleitung...», p. 27-200; FUCHS Thomas, *Konfession und Gespräch...*, p. 331-361; BACKUS Irena, *The Disputations...*, p. 1-78; VON MURALT Leonhard, *Die Badener Disputation 1526*, Leipzig: M. Hensius, 1926; BAUR August, «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; MURNER Thomas, *Die disputacion vor den XII Orten einer lobliche eidgenoschafft namlich Bern Lutzern Ury Schwytz...*, 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. Kommentierte Edition des Protokolls*, éd. par SCHINDLER Alfred et SCHNEIDER-LASTIN Wolfram, Zurich: TVZ, 2015 (désormais *KEP Baden*); SALAT Johannes, *Reformationschronik...*, p. 376-385, qui dénonce la mauvaise volonté supposée des réformateurs au cours de la dispute et leur attribue les raisons de son échec.

¹¹³ SCHEIB Otto, «Die theologischen Diskussionen...», p. 397; VON MURALT Leonhard, *Die Badener Disputation...*, p. 12.

¹¹⁴ EA IV 1a, n° 144, p. 306.



Réf. en ligne

Les cantons craignaient enfin que «l'hérésie» qui se répandait depuis Zurich ne déclençât la colère de Dieu et que la Confédération, dans son ensemble, fût punie pour son manque de réaction¹¹⁵. Les décisions prises par Zurich au sujet des images en juin 1524 entraînèrent ainsi une condamnation presque unanime des *XII Orte*¹¹⁶. 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 thèses de Zwingli dans une dispute publique qui, selon lui, permettrait d'obtenir une condamnation sans équivoque du réformateur¹¹⁷. 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 1519¹¹⁸. Sa proposition doit être lue dans le contexte de la tenue du *Regensburger Konvent*, organisé à l'initiative du légat pontifical Lorenzo Campeggi et de l'archiduc d'Autriche Ferdinand de Habsbourg¹¹⁹. Du 26 juin au 8 juillet, les *Stände* catholiques allemands s'étaient réunis à Ratisbonne 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 adeptes¹²⁰. Or, les organisateurs de la conférence de Ratisbonne partageaient le principe que les mesures décidées s'appliqueraient aussi aux cantons suisses¹²¹. 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 zurichoïses, fussent poursuivis¹²². 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 Bavière¹²³. La dispute qui se profilait touchait donc non seulement

¹¹⁵ Diète du 13 janvier 1524, EA IV 1a, n° 164, p. 357.

¹¹⁶ 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.

¹¹⁷ EA IV 1a, n° 202, p. 473 ; BACKUS Irena, *The Disputations...*, p. 1 sq.

¹¹⁸ Cf. *infra*, VI.2, p. 340-342.

¹¹⁹ BLICKLE Peter, *Die Reformation im Reich...*, p. 152 sq. Sur les parallèles entre la dispute de Baden et le *Regensburger Konvent*, cf. BAUR August, «Zur Vorgeschichte der Disputation...», p. 93-104 ; VON MURALT Leonhard, *Die Badener Disputation...*, p. 17 sq.

¹²⁰ Le texte de l'édit dans *Buch der Reformation. Eine Auswahl zeitgenössischer Zeugnisse (1476-1555)*, éd. par PLÖSE Detlef et VOGLER Günter, Berlin : Union Verlag, 1989, p. 252 sq.

¹²¹ VON MURALT Leonhard, *Die Badener Disputation...*, p. 17-21.

¹²² BAUR August, «Zur Vorgeschichte der Disputation...», p. 94.

¹²³ BAUR August, «Zur Vorgeschichte der Disputation...», p. 97. C'est aussi l'interprétation du réformateur Sebastian Hofmeister, qui dénonce les liens de Johannes Eck avec les catholiques

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 zwinglienne¹²⁴. 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 rencontre¹²⁵. Le projet obtint l'agrément de plusieurs princes du Saint-Empire et, plus important, le soutien de l'institution ecclésiastique: Johann Fabri, entre-temps devenu 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 concrétise¹²⁶. 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, mais aussi de savants catholiques de Fribourg, de Bâle, de Tübingen et d'Ingolstadt, à raison de deux par université, sauf-conduit pour les participants et établissement de procès-verbaux notariés¹²⁷. 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 réformes¹²⁸. Les cinq cantons les plus hostiles à la Réforme, que l'on devait bientôt nommer les *V Orte*¹²⁹, 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 nouvelles¹³⁰. En un mot, l'objectif était de sortir du piège tendu par Zwingli et ses partisans lors des disputes de Zurich, mais aussi de l'opposition entre Église des vrais croyants (inspirée) et

allemands et l'accuse de travailler à la division de la Confédération: HOFMEISTER Sebastian, *Antwort uff die Ableinung Doctor Eckens von Ingoldstatt, gethon uff die Widergeschriefft Huldrychs Zwinglis uff sin Missiven an ein lobliche Eydgnoeschafft*, [Zurich: C. Froschauer, 1524], fol. A iiiii^{vo}.

¹²⁴ FUCHS Thomas, *Konfession und Gespräch...*, p. 331 sq.

¹²⁵ EA IV 1a, n° 218, p. 506.

¹²⁶ HÖCHLE Josef I., *Geschichte der Reformation und Gegenreformation in der Stadt und Grafschaft Baden bis 1535*, Zurich: J. F. Kobold-Lüdi, 1907, p. 62; FUCHS Thomas, *Konfession und Gespräch...*, p. 332.

¹²⁷ Lettre de Hugo von Hohenlandenberg en annexe à EA IV 1a, n° 342, p. 841-843.

¹²⁸ FUCHS Thomas, *Konfession und Gespräch...*, p. 332 sq.

¹²⁹ Il s'agissait de Lucerne, Zoug, Unterwald, Schwyz et Uri.

¹³⁰ Sur l'interprétation de Baden comme contre-dispute à celle de Zurich, cf. MOELLER Bernd, *Zwinglis Disputationen...*, p. 104-113 et BACKUS Irena, *The Disputations...*, p. 21-24.

Église des clercs (dissimulant la Parole de Dieu) qui ne pouvait qu'affaiblir les catholiques.

Ulrich Zwingli et le magistrat de Zurich comprirent d'emblée le danger que représentait le projet initié par Eck¹³¹. 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 légitimité du principe¹³². 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 en territoire lucernois, il avait été exécuté en mars 1524¹³³. Dans sa dénonciation du projet, Zwingli souligna que ses livres avaient été interdits, son effigie brûlée en place publique et qu'il était régulièrement décrié en chaire comme hérétique¹³⁴. Il n'accordait donc aucun crédit aux promesses de sauf-conduit données par les *V Orte*¹³⁵ et rappelait les nombreux précédents de garanties révoquées une fois leur bénéficiaire déclaré anathème¹³⁶. Sans doute avait-il aussi 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 Sigismond¹³⁷. 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 »¹³⁸.

Toutefois, Zwingli se montra suffisamment habile pour ne pas rejeter complètement le principe d'une dispute fédérale. Il 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 fût clarifiée par une conférence de ce type¹³⁹. 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 sainte¹⁴⁰. Il exigea également que la dispute se tienne dans un lieu neutre, qui ne soit pas sous contrôle des

¹³¹ VON MURALT Leonhard, *Die Badener Disputation...*, p. 30-37.

¹³² Z III, n° 39, p. 306 ; n° 40, p. 316.

¹³³ VON MURALT Leonhard, *Die Badener Disputation...*, p. 22 sq.

¹³⁴ Z III, n° 40, p. 318.

¹³⁵ 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.

¹³⁶ Z IV, n° 80, p. 14 ; n° 85, p. 164 sq.

¹³⁷ Sur Jan Hus et sa théologie, cf. HILSCH Peter, *Johannes Hus (um 1370-1415). Prediger und Ketzer*, Regensburg : F. Pustet, 1999.

¹³⁸ JUNG Martin H. , « Historische Einleitung... », p. 74 ; VON MURALT Leonhard, *Die Badener Disputation...*, p. 52 ; BACKUS Irena, *The Disputations...*, p. 8.

¹³⁹ Z III, n° 39, p. 307 ; n° 40, p. 318 ; Z IV, n° 80, p. 11 sqq.

¹⁴⁰ Z III, n° 39, p. 308 ; Z IV, n° 80, p. 11 sqq. ; n° 81, p. 33.

cantons catholiques: or la ville de Baden, désignée très tôt en raison de sa situation centrale et de la possibilité d'y accueillir de nombreux visiteurs, était une possession commune des *VIII Alte Orte*¹⁴¹ et donc de fait sous le contrôle des adversaires de la Réforme¹⁴².

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 cela 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 transmettre directement sa proposition à son adversaire, un geste qui en dit sans doute beaucoup sur sa volonté de l'isoler et de ne lui accorder aucune marque de reconnaissance¹⁴³. Le magistrat soutint aussi son prédicateur lorsque celui-ci répondit à Johann Fabri qu'il ne saurait être jugé par une autre instance judiciaire que celle de sa ville¹⁴⁴. 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 l'égard de leur allié. Le magistrat retourna enfin contre les Confédérés les accusations de mettre en péril l'unité de la Confédération: c'étaient bien les *V Orte*, rappelait le conseil, qui menaçaient de rompre les alliances alors que Zurich les avait toujours assurés de sa volonté de remplir ses devoirs envers eux¹⁴⁵. Toutefois, la cité se dit prête à accueillir une dispute fédérale, à certaines conditions¹⁴⁶.

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 confirma le choix de Baden comme ville hôte¹⁴⁷. D'abord hésitants, Berne, Zoug, Unterwald et Bâle donnèrent leur accord le 1^{er} avril; finalement, seul Soleure vota contre le projet¹⁴⁸. L'édit de proclamation de la dispute, daté du 21 mars, présente Luther comme un « faux prophète », Zwingli comme le principal responsable

¹⁴¹ Il s'agit des huit cantons formant le Corps helvétique avant le convenant de Stans de 1481: Uri, Schwyz, Unterwald, Glaris, Lucerne, Zoug, Zurich et Berne.

¹⁴² Z III, n° 40, p. 318; Z IV, n° 80, p. 19 *sqq.*; n° 81, p. 33.

¹⁴³ Z III, n° 40, p. 315.

¹⁴⁴ 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 que constituait selon lui l'invitation faite aux Confédérés d'intervenir directement contre Zwingli, cf. Z III, n° 39, p. 307.

¹⁴⁵ Z IV, n° 68a, p. 658.

¹⁴⁶ EA IV 1a, n° 347, p. 838.

¹⁴⁷ EA IV 1a, n° 354, p. 866 *sq.*

¹⁴⁸ VON MURALT Leonhard, *Die Badener Disputation...*, p. 57; EA IV 1a, n° 354, p. 870.

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 la rétractation du réformateur et obliger Zurich à abolir les innovations des dernières années¹⁴⁹. Les soupçons que Zwingli avait émis 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 Baden¹⁵⁰. 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 jugeait désormais comme destinée à lui nuire¹⁵¹. 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 conférence¹⁵².

Et pourtant, la première et unique dispute fédérale eut bien lieu. Les dernières dispositions en furent arrêtées par la Diète le 2 mai 1526¹⁵³ : 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 »¹⁵⁴ ; des mesures furent enfin prises afin d'assurer la sécurité de la cité hôte et des participants. Deux semaines plus tard, le 19 mai 1526 au matin, la dispute s'ouvrait 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 discussions¹⁵⁵. Des clercs vinrent de l'ensemble de la Confédération. Parmi les participants, on comptait quarante docteurs, dont huit avaient été expressément mandatés par les évêchés de Constance, de Bâle, de Sion et de Lausanne¹⁵⁶, auxquels se joignirent plus de quatre-vingts clercs

¹⁴⁹ EA IV 1a, n° 354, p. 866-870.

¹⁵⁰ 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 antwort, dem ersamen radt zuo Zürich ylendts geben, über anzeigen Eggen geschriff und nünner 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 FABRI Johann, *Ein freintliche geschriff Doctor Johann Fabri an Ulrich Zwingly maister zuo Zürich darinn angezeygt würdet wie Zwingly unbillicher weisz und on gnuogsam ursach uff angesetzte disputation nit kommen will*, [Tübingen : U. Morhart, 1526], VD16 F 212.

¹⁵¹ EA IV 1a, n° 357, p. 877 et n° 359, p. 886.

¹⁵² VON MURALT Leonhard, *Die Badener Disputation...*, p. 37.

¹⁵³ EA IV 1a, n° 359, p. 881-890.

¹⁵⁴ EA IV 1a, n° 359, p. 885 sq.

¹⁵⁵ EA IV 1a, n° 362, p. 926; VON MURALT Leonhard, *Die Badener Disputation...*, p. 97.

¹⁵⁶ HÖCHLE Josef I., *Geschichte der Reformation...*, p. 65-67.

catholiques, et seulement une trentaine se réclamant de la nouvelle foi¹⁵⁷. En revanche, l'université de Freiburg i. Br., en dépit de pressantes sollicitations, avait refusé de mander des docteurs¹⁵⁸. Cinq notaires étaient chargés d'établir les procès-verbaux de la dispute¹⁵⁹, 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 Bâle¹⁶⁰.

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 essentiels¹⁶¹. 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'Assomption¹⁶². La première et la deuxième réaffirmaient la présence réelle du corps du Christ dans les espèces lors de l'Eucharistie 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 camps¹⁶³. 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 abordées¹⁶⁴.

Poursuivant la stratégie élaborée avec Johann 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

¹⁵⁷ VON MURALT Leonhard, *Die Badener Disputation...*, p. 97.

¹⁵⁸ JUNG Martin H. , « Historische Einleitung... », p. 78.

¹⁵⁹ EA IV 1a, n° 362, p. 926; JUNG Martin H. , « Historische Einleitung... », p. 142-144; STAEBELIN ERNST, « Welches waren die vier offiziellen Schreiber an der Badener Disputation? », *Zwingliana*, n° 5, vol. 1, 1929, p. 41-46.

¹⁶⁰ EA IV 1a, n° 362, p. 266; KEP Baden, p. 266.

¹⁶¹ Cf. JUNG Martin H. , « Historische Einleitung... », p. 145-158; cf. aussi FUCHS Thomas, *Konfession und Gespräch...*, p. 335 sqq.

¹⁶² Cf. KEP Baden, p. 267, avec la liste des thèses. Voir aussi EA IV 1a, n° 362, p. 927.

¹⁶³ Ce n'est qu'au cours de l'année 1524 que Zwingli arrêta définitivement sa position à ce sujet: STEPHENS W. Peter, *Zwingli le théologien...*, p. 273-320. Sur les échos de la querelle au sein du camp réformé, cf. la somme de KÖHLER Walter, *Zwingli und Luther. Ihr Streit über das Abendmahl nach seinen politischen und religiösen Beziehungen*, Gütersloh: C. Bertelsmann, 1924-1953, 2 vol.

¹⁶⁴ Les thèses de Murner sont reproduites dans EA IV 1a, n° 362, p. 926 sq., et dans KEP Baden, p. 267 sq.

Zwingli¹⁶⁵. 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 antiscotistique¹⁶⁶ 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 détourner au profit des catholiques le principe de la décision juste prise dans l'assemblée chrétienne réunie sous le regard de Dieu¹⁶⁷. 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 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 Rome¹⁶⁸. 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 Zwingli¹⁶⁹.

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 années¹⁷⁰. 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 adversaire¹⁷¹. L'assistaient le réformateur et prédicateur de Saint-Vincent Berchtold Haller, que le magistrat de Berne avait dépêché à Baden¹⁷²,

¹⁶⁵ BACKUS Irena, *The Disputations...*, p. 17.

¹⁶⁶ FUCHS Thomas, *Konfession und Gespräch...*, p. 361.

¹⁶⁷ EA IV 1a, n° 362, p. 926.

¹⁶⁸ Une thèse déjà défendue par MOELLER Bernd, *Zwinglis Disputationen...*, p. 107.

¹⁶⁹ Cf. les discussions sur la première thèse défendue par Eck : « *Der waur fronlichnam Christi und sin bluot ist gegenwertig im sacrament des alltars*. (Le véritable corps du Christ ainsi que son sang sont présents lors du sacrement de l'autel) », *KEP Baden*, p. 270-383, notamment p. 279 *sqq.*

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

¹⁷¹ MOELLER Bernd, *Zwinglis Disputationen...*, p. 110.

¹⁷² *Aktensammlung zur Geschichte der Berner Reformation 1521-1532*, éd. par STECK Rudolf et TOBLER Gustav, Berne : K. J. Wyss, 1923 (désormais *Aktensammlung Bern*), n° 906, p. 319.

mais dont les compétences théologiques restaient assez modestes, ainsi que quelques autres clercs dont Johannes Hess, d'Appenzell¹⁷³. 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 neutralité¹⁷⁴. Eck feignit à plusieurs reprises de s'étonner que Zwingli refusât de défendre publiquement ses idées; le réformateur zurichois, informé du déroulement des discussions par le jeune humaniste Thomas Platter, qui envoyait clandestinement des rapports à Zurich, transmet des prises de position qui furent lues en séance, mais dont on ne tint pas compte pour le jugement des thèses¹⁷⁵. 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 forfait¹⁷⁶. 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'Ingolstadt¹⁷⁷. Aucun canton ne se rallia aux positions zurichoises, et tous confirmèrent au contraire leur attachement à l'ancienne foi et à ses rites¹⁷⁸. Les Confédérés condamnèrent donc presque unanimement les idées réformées et manifestèrent leur volonté d'interdire la diffusion des idées nouvelles¹⁷⁹. 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 publiquement en présence de ses pairs comme l'avaient espéré Eck et les *V Orte* 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.

¹⁷³ Liste complète des participants: JUNG Martin H. , « Historische Einleitung... », p. 114-126.

¹⁷⁴ Cf. FISCHER Johannes (HALIEUS), *Quibus praeiudiciis in Baden Helvetiorum, sit disputatum. Epistola*, [Strasbourg: Johann Prüss d. J., 1526].

¹⁷⁵ JUNG Martin H. , « Historische Einleitung... », p. 42.

¹⁷⁶ C'est aussi la position de Murner dans le texte qu'il publia peu après la dispute pour en justifier la tenue face aux critiques virulentes des réformateurs: MURNER Thomas, *Ein worhafftige Verantworthen der hochgelerten Doctores und Herren, die zu Baden uff der Disputation gewesen sint vor den XII Orten einer loblichen Eidgenoschafft 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.

¹⁷⁷ Résultats des votes: EA IV 1a, n° 326, p. 931-933.

¹⁷⁸ EA IV 1a, n° 362, p. 935 sq.

¹⁷⁹ Proclamation des Confédérés sur le caractère faux et dangereux des idées nouvelles: EA IV 1a, n° 362, p. 936 sq.



Réf. en ligne

Les cantons catholiques, et Lucerne au premier plan, commirent en outre une erreur 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 Lucerne¹⁸⁰ – 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, contredisant Luther puis Zwingli dans ses ouvrages¹⁸¹. 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*¹⁸². Devant ce camouflet, et en raison peut-être des rumeurs de falsification des procès-verbaux qui commençaient à circuler¹⁸³, Berne refusa de considérer que la dispute de Baden obligeait Zurich à renoncer à la Réforme sous peine d'être exclue de la Confédération¹⁸⁴. 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 cela d'autant moins que le parti réformateur bernois affermit ses positions durant les mois qui suivirent et engrangea d'importants succès qui allaient bouleverser les équilibres religieux du Corps helvétique.

Moins de deux ans après la dispute de Baden, début janvier 1528, l'église des Cordeliers de Berne accueillit la dispute qui devait sceller le choix de la Réforme dans le plus grand État de la Confédération¹⁸⁵. Trois semaines durant,

¹⁸⁰ JUNG Martin H., « Historische Einleitung », p. 142 *sqq.*

¹⁸¹ Cf. au sujet de Murner SMOLINSKY Heribert, « Thomas Murner und die katholische Reform », in SMOLINSKY Heribert, *Im Zeichen von Kirchenreform und Reformation. Gesammelte Studien zur Kirchengeschichte in Spätmittelalter und früher Neuzeit*, éd. par BRAUN Karl-Heinz, Münster: Aschendorff, 2005, p. 238-250; *Thomas Murner. Elsässischer Theologe und Humanist 1475-1537. Ausstellung der Badischen Landesbibliothek Karlsruhe*, Karlsruhe: Badische Landesbibliothek, 1987. *EA* IV 1a, n° 377, p. 963, n° 383, p. 975, n° 392, p. 985, n° 398, p. 995, n° 412, p. 10-23.

¹⁸³ VON MURALT Leonhard, *Die Badener Disputation...*, p. 138-139. Dans leur édition critique des actes de la dispute, Alfred Schindler 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: SCHNEIDER-LASTIN Wolfram, « Philologische Einleitung », in *Die Badener Disputation von 1526...*, p. 205-226.

¹⁸⁴ VON MURALT Leonhard, *Die Badener Disputation...*, p. 128-129.

¹⁸⁵ Sur la dispute de Berne, MOELLER Bernd, *Zwinglis Disputationen...*, chap. 2.16, p. 119-129; BACKUS Irena, *The Disputations...*, p. 79-110, qui trace d'intéressants parallèles entre la dispute de Berne et son « négatif », la dispute organisée à Baden; FUCHS Thomas, *Konfession und Gespräch...*, p. 485-487; LOCHER Gottfried W., « 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 SCHUHMANN Georg, « Die "grosse" Disputation zu Bern », *Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte*, n° 3, 1909, p. 81-101, 210-215 et

les principaux réformateurs 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 contrepoint à celle de Baden¹⁸⁶, 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 livre¹⁸⁷.

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 cause¹⁸⁸. À Berne, les relations des conseils avec l'institution ecclésiastique n'étaient pas exemptes des frictions que l'on pouvait observer ailleurs, mais la situation sociale et politique était globalement stable¹⁸⁹. Les écrits réformés circulaient en ville au plus tard depuis 1520, la prédication de Berchtold Haller, de Franz Kolb et de Sebastian Meyer rencontrait un écho favorable parmi les habitants de la cité. 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 Manuel. 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 foi¹⁹⁰. Consultées à plusieurs reprises entre mai 1524 et avril 1527, les possessions bernoises émirent majoritairement le vœu de rester fidèles à l'ancienne foi¹⁹¹. 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

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 gehaltner 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*, ne consacre que quelques lignes à cette dispute (p. 451 *sq.*) et se concentre surtout sur les réactions des opposants au projet. Voir aussi ANSHELM Valerius, *Die Berner Chronik*, vol. 5, Berne : K.J. Wyss, 1896, p. 219-241.

¹⁸⁶ BACKUS Irena, *The Disputations...*, p. 121.

¹⁸⁷ FUCHS Thomas, *Konfession und Gespräch...*, p. 485 *sqq.*

¹⁸⁸ Cf. MOELLER Bernd, *Zwinglis Disputationen...*, p. 120 ; VON MURALT Leonhard, « Stadtgemeinde und Reformation in der Schweiz », *Zeitschrift für Schweizerische Geschichte*, n° 10, vol. 3, 1930, p. 368-375.

¹⁸⁹ MOELLER Bernd, *Zwinglis Disputationen...*, p. 119, y voit une raison expliquant que la Réforme mit du temps à se développer dans les territoires bernois.

¹⁹⁰ HENDRICKS Dan L., *The Bern Reformation of 1528...*, p. 62.

¹⁹¹ *Aktensammlung Bern*, n° 882, p. 307 et n° 1172, p. 330 *sq.* ; BIERBAUER Peter, *Freiheit und Gemeinde im Berner Oberland 1300-1700*, Berne : Historischer Verein des Kantons Bern, 1991, p. 255.



Réf. en ligne

pressions des réformateurs, 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 réformés¹⁹². Ce n'est que lors des élections de Pâques 1527 que les équilibres dans les 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 idées¹⁹³. Enfin, les pressions exercées par les corporations de métier, majoritairement acquises au changement, jouèrent un rôle essentiel dans la modification des rapports de force¹⁹⁴. Fin 1527, Haller, Kolb et leurs partisans disposaient désormais des relais politiques nécessaires pour espérer faire de Berne le deuxième État de la Confédération à choisir la Réforme¹⁹⁵.

La décision de recourir à la dispute fut prise au cours du mois d'octobre ou dans les premiers jours de novembre 1527. Alors que certains auraient préféré une conférence 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 diocèses recoupant le territoire helvétique, ainsi que les théologiens les plus savants¹⁹⁶. 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 tint à Berne¹⁹⁷. À Haller qui, sur instruction du magistrat, lui avait demandé conseil sur la forme à donner à la conférence, Zwingli avait prescrit d'ouvrir la dispute à tous et d'y inviter les autres cantons¹⁹⁸. Nul doute que le réformateur avait vu quel profit il pouvait

¹⁹² 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.

¹⁹³ HENDRICKS Dan L., *The Bern Reformation of 1528...*, p. 85 sq.

¹⁹⁴ VON MURALT Leonhard, «Stadtgemeinde und Reformation...», p. 368 sqq.

¹⁹⁵ Cf. aussi sur le contexte bernois SALLMANN Martin, «The Reformation in Bern», in BURNETT Amy Nelson et CAMPI Emidio (dir.), *A Companion to the Swiss Reformation...*, p. 126-170; HOLENSTEIN André (dir.), *Berns mächtige Zeit. Das 16. und 17. Jahrhundert neu entdeckt*, Berne: Stämpfli, 2006; SCHMIDT Heinrich Richard, «Stadtreformation in Bern und Nürnberg», in ENDERS Rudolf (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*, éd. par le Historischer Verein des Kantons Bern, Berne: Stämpfli, 1980; HENDRICKS Dan L., *The Bern Reformation of 1528. The Preacher's Vision, the People's Work, an Occasion of State*, thèse de doctorat, Durham: Duke University, 1977; FELLER Richard, *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, GUGGISBERG Kurt, *Bernische Kirchengeschichte*, Berne: Haupt, 1958, p. 9-225.

¹⁹⁶ MOELLER Bernd, *Zwinglis Disputationen...*, p. 120-122.

¹⁹⁷ Ulrich Zwingli aux Confédérés, août 1526, Z VIII, n° 524a, p. 708.

¹⁹⁸ LIPPERT Johann, «Die Einladung Zwinglis an Johann Eck zum Berner Religionsgespräch, ein ungedruckter Zwinglibrief», *Zwingliana*, n° 6, vol. 10, 1938, p. 582.

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 dispute¹⁹⁹. 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 des membres de la cité 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, un sauf-conduit fut garanti à l'ensemble des 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 décembre²⁰⁰, et des dispositions furent prises afin d'assurer la sécurité et l'approvisionnement de la cité le temps de la conférence²⁰¹.

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, doyen de Saint-Pierre de Bâle, Konrad Schilling, abbé des prémontrés de Gottstatt, et Konrad Schmid, commandeur de Küssnacht, qui avait activement participé aux disputes de Zurich, assurèrent la présidence²⁰². Ils étaient assistés de Niklaus Manuel, qui officia en tant que héraut du magistrat²⁰³. Quatre notaires établirent les minutes des débats : Eberhard Rümlang et

¹⁹⁹ *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.

²⁰⁰ *Aktensammlung Bern*, n° 1395, p. 533 et n° 1405, p. 538 sqq.

²⁰¹ *Aktensammlung Bern*, n° 1405, 1415 et 1456.

²⁰² *Actes Berne*, fol. [I] de l'exemplaire Zwingli 210 de la Zentralbibliothek Zürich (pagination ultérieure).

²⁰³ *Actes Berne*, fol. xciii^{ro}-^{vo}; *Aktensammlung Bern*, n° 1457, p. 585.

Georg Hertwig, respectivement secrétaires des villes de Thoune et de Soleure, Georg Schöni de Berne et Peter Cyro, secrétaire de la cité, qui devint ensuite l'un des pivots de la politique bernoise de diffusion de la Réforme²⁰⁴.

Plus de 300 clercs venant des possessions bernoises se réunirent le 7 janvier dans l'église des Cordeliers²⁰⁵. Gottfried Locher estime qu'environ 100 invités se joignirent à eux, sans compter la délégation zurichoise qui comptait à elle seule 60 députés²⁰⁶. 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 Berchtold Haller et Franz Kolb. De nombreux représentants des villes allemandes passées à la Réforme étaient présents, dont ceux de Memmingen, qui avait choisi la nouvelle foi suite à une dispute organisée en janvier 1525²⁰⁷. Si les thèses proposées avaient été rédigées par Haller et Kolb, ce furent Zwingli, Oecolampad, Bucer et Capito qui en assurèrent véritablement la défense et le principal orateur fut bien le réformateur zurichois, qui prit la parole plus de cent fois²⁰⁸.

Les évêques de Bâle, de Constance et de Sion avaient refusé de se déplacer²⁰⁹; seul celui de Lausanne aurait entrepris de se rendre à Berne avant d'être contraint de renoncer suite à une chute de cheval²¹⁰. 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 à une rencontre dénoncée comme hérétique²¹¹. Thomas Murner rejeta lui aussi l'invitation du conseil²¹². Le clergé local n'eut en revanche guère le choix de refuser sa participation, la menace de la perte des bénéfices

²⁰⁴ 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.

²⁰⁵ 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 LACHAT Paul, «Barfüsserkloster Bern», *HS* v 1, 1978, p. 137-146.

²⁰⁶ LOCHER Gottfried W., «Die Berner Disputation...», p. 548.

²⁰⁷ Cf. sur la dispute de Memmingen BLICKLE Peter, «Urteilen über den Glauben. Die Religionsgespräche in Kaufbeuren und Memmingen 1525», in FISCHER Norbert et KOBELT-GROCH Marion (dir.), *Aussenseiter zwischen Mittelalter und Neuzeit*, Leyde: E.J. Brill, 1997, p. 65-80 et *infra*, III.4, p. 183-186.

²⁰⁸ Cf. aussi MOELLER Bernd, *Zwinglis Disputationen...*, p. 126.

²⁰⁹ Cf. *Aktensammlung Bern*, n° 1432, p. 562-567, n° 1436, p. 571 et n° 1401, p. 535 sq.

²¹⁰ *Aktensammlung Bern*, n° 1446, p. 578 sqq.

²¹¹ Cf. LIPPERT Johann, «Die Einladung Zwinglis...», p. 580. Réponse de Eck à Zwingli dans *Z IX*, n° 674a, p. 325 sq. et ECK Johannes, *Eyn Sendbrieff an eyn fromme Eydgnoschafft, betreffende die Ketzerysche Disputation Frantz Kolben des ausz gelauffenen Münchs und Berchtolt Hallers des verlognen predicanten zü Bern: eyn ander brieff an Ulrich Zwingli; der drit brieff an Chuonrat Rotenackker zü Ulm*, [Bâle: J. Faber], 1528, VD16 E 420.

²¹² MURNER Thomas, *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*



Réf. en ligne

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 délégué à la dispute de Baden, entreprirent de contredire les thèses réformées. Konrad Treger, provincial des Augustins à Fribourg²¹³, 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 de 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.

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 thèses²¹⁴ : 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 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 sauveur²¹⁵. Les discussions sur la nature de l'Église durèrent du 7 au 14 janvier, soit un peu moins de la moitié des dix-huit jours de débat. Les questions concernant les pratiques religieuses et la liturgie ne vinrent que dans un deuxième temps, et certains points ne furent traités 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 : en accord avec les principes réformés, présence réelle, caractère sacrificiel de la messe, intercession des saints, culte des images et croyance au Purgatoire furent rejetés²¹⁶.

disputation zu Bern gehalten, beschehen vor den kleinen raedten und hunderten einer loblichen Stadt Lutzern..., Lucerne : [T. Murner], 1527.

²¹³ Sur Konrad Treger, UTZ TREMP Kathrin, « Freiburg », *HS* IV 6, p. 117-119 et *infra*, v.5, p. 311.

²¹⁴ Liste complète dans *Aktensammlung Bern*, n° 1371, p. 521 et dans *Actes Berne*, fol. [g-h]. Pour un résumé des débats, cf. LOCHER Gottfried W., « Die Berner Disputation... », p. 542-564.

²¹⁵ Thèse I : « *Die heylig christenlich kilch, deren eynig houpt Christus, ist usz dem wort Gottes geboren, im selben belybt sy und hoert nit die stimm eines froemden* » : *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 gottlichem wort gegründt und botten sind* » : *Actes Berne*, fol. LXXXI^{vo}-CVII^{vo} ; thèse III : « *Christus ist unser eynige wyszhey, gerechtigkeit, erloesung unnd bezalung für aller welt sünd. Deszhalb ein andern verdienst der saeligkeyt und gnuogthuon für die sünd bekennen ist Christum verloeuغن.* », *Actes Berne*, fol. CIII^{vo}-CXV^{vo}.

²¹⁶ *Aktensammlung Bern*, n° 1371 ; BACKUS Irena, *The Disputations...*, p. 80.



Réf. en ligne

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 par les catholiques à Baden de crainte de voir directement remise en cause l'institution. Autre signe caractéristique de cette volonté de redéfinir ce que devait être 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 institutionnels²¹⁷. Enfin, les débats autour de la quatrième thèse, qui défendait l'interprétation zwinglienne de l'Eucharistie, trahissaient une nette volonté de se distinguer de l'interprétation luthérienne de la communion.

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 aussitôt sur la concrétisation des positions réformatrices dans la loi, rapidité qui contraste d'ailleurs quelque peu avec les atermoiements bernois 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, les bourgeois réunis dans le *Münster* prêtaient serment au magistrat, jurant de respecter les nouvelles règles religieuses²¹⁸. 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 zwingliennes²¹⁹. 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 aux anciennes pratiques – notamment dans l'Oberland, qui reçut le soutien des cantons catholiques dans son opposition à Berne²²⁰.

²¹⁷ Cf. VON MURALI Leonhard, «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.

²¹⁸ *Aktensammlung Bern*, n° 1487, p. 610 sq. et n° 1504, p. 625.

²¹⁹ *Aktensammlung Bern*, n° 1513, p. 629-635. Le texte dans SDS BE I 6/1, n° 17d, p. 339-346.

²²⁰ Cf. BIERBAUER Peter, *Freiheit und Gemeinde...*; SPECKER Hermann, *Die Reformationswirren im Berner Oberland 1528. Ihre Geschichte und ihre Folgen*, thèse de doctorat, Fribourg: Paulusdruckerei, 1951.



Réf. en ligne

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 main²²¹. 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»²²². 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 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 aborda la dispute de Berne avec un programme mieux défini, face à des clerics 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 1526²²³. Murner, Fabri et Eck signèrent même un appel commun contre le projet au nom des *Orte* catholiques²²⁴. 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 tôt²²⁵. Le théologien humaniste Johann Cochlaeus publia également un texte contre la dispute de Berne²²⁶. 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 car suivant

²²¹ BACKUS Irena, *The Disputations...*, p. 121.

²²² L'expression d'origine, difficilement traduisible, est «*ein mieterlin were und junge disputetzly machte*»: MURNER Thomas, *Ein send brieff der acht Christlichen ort einer loblichen Eidtgnoschafft. Ein spötliche und unfreündliche antwort der loblichen herrschafft von Bern den obgenanten acht Christlichen oertern gethon. Ein uszlegung und ercleren des selbigen spoetlichen brieffs durch doctor Thomas Murner uszgelegt und zuo verston geben*, Lucerne: [T. Murner], 1529, VD16 ZV 11277, fol. H iiiii^{ro}; MOELLER Bernd, *Zwinglis Disputationen...*, p. 129.

²²³ *Aktensammlung Bern*, n° 1411, p. 543-547 pour l'exhortation des cantons catholiques et n° 1424, p. 552-556 pour la réponse de Berne.

²²⁴ Cf. *supra*, p. 86, note 212.

²²⁵ ECK Johannes, *Verlegung der disputation zu Bern, mit grund götlicher geschriff, durch Johann Eck. An die Christenliche ordt der Eydggnoschafft. Ain tafel newer ketzerischen artickeln, so durch die Disputanten da bekant seind worden...*, [Augsburg: Weissenhorn], 1528.

²²⁶ COCHLAEUS Johannes, *An die Herrenn Schultheis unnd Radt zu Bern widder yhre vermainte Reformation*, Dresde: W. Stöckel, 1528.

le message de l'Église. 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, 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 dont le rayonnement se limitait au cadre local. La dispute contribua en premier lieu à sortir Zurich de son isolement, jusque-là uniquement compensé par la réticence de Bâle, de Schaffhouse et de 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. Elle favorisa aussi, 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 1529²²⁷, et Lindau, en Allemagne du Sud, s'inspira directement de la dispute de Berne pour mener sa réformation²²⁸. 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 après une dispute organisée à Lausanne et calquée sur le modèle bernois²²⁹. La dispute de Berne contribua donc bien à donner un nouveau souffle au mouvement réformateur helvétique.

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, de Baden et de 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 conférences ; 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 inspirèrent plusieurs cités et territoires pour organiser leurs propres conférences de religion au sein de la Confédération helvétique, mais aussi dans

²²⁷ GORDON Bruce, *The Swiss Reformation*, Manchester : University Press, 2008, p. 101-115.

²²⁸ SCHULZE Albert, *Bekennnisbildung und Politik Lindaus im Zeitalter der Reformation*, Nuremberg : Verein für bayerische Kirchengeschichte, 1971, p. 27 sq.

²²⁹ Elle aura lieu du 1^{er} au 8 octobre 1536. Cf. *infra*, III.5, p. 190-198.

les États du Saint-Empire. Les solutions qui y furent expérimentées servirent de modèle et elles peuvent à ce titre être considérées comme révélatrices d'un paradigme de la dispute moderne.

Ce chapitre voulait aussi clarifier ce qu'il faut comprendre lorsque, dans cette étude, le concept de dispute est utilisé. La définition retenue devait être 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 locaux et universels 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 étaient 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 montraient disposés à la reconnaître.

CHAPITRE II

LE MAGISTRAT AU DÉFI DE LA FOI

R elire 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 eût été possible d'assurer, en mettant fin aux querelles la déchirant ici-bas, la sauvegarde de la communauté dans l'au-delà.

Cette constatation sert de point de départ aux deux prochains chapitres de mon enquête, consacrés au rôle du magistrat temporel – l'*Obrigkei*t, comme les contemporains et l'historiographie germanophone désignent l'autorité civique¹ – dans l'organisation et la préparation des disputes. 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.

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 aux magistrats une solide conviction dans la nécessité de repenser leur rapport

¹ Au sujet du concept, cf. SELLIN Volker, «Regierung, Regime, Obrigkei)t», in BRUNNER Otto, CONZE Werner et KOSELLECK Reinhart (dir.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, vol. 5, Stuttgart: Klett-Cotta, 1984, p. 361-421.

à la foi pour oser suivre les réformateurs dans leur projet de révolution de l'*ecclesia*. Il serait donc 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 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.

En vue de saisir les raisons proprement spirituelles qui ont conduit les magistrats à choisir la dispute, le récit se concentrera d'abord sur l'importance des notions d'unité et de paix qui structuraient le discours du magistrat lorsqu'il s'agissait de justifier la dispute; leur usage 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*. Le chapitre abordera ensuite la composante religieuse de l'*ethos* politique des cités helvétiques, qui poussait le magistrat à assumer le rôle de protecteur et de garant du salut, autorisé à se substituer à une institution ecclésiastique jugée défailante ou corrompue par ses intérêts dans le monde. Une troisième section reviendra 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

² Sur les villes et la Réforme, cf. SCHILLING Heinz, *Die Stadt in der frühen Neuzeit*, Munich: Oldenbourg, 2004 (EDG 24); MOELLER Bernd, *Reichsstadt und Reformation*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2011 (1^{re} édition, 1987); OZMENT Steve, *The Reformation in the Cities. The Appeal of Protestantism to Sixteenth-Century Germany and Switzerland*, New Haven & Londres: Yale University Press, 1975. Pour le Saint-Empire en particulier, cf. CLOSE Christopher W., *The Negotiated Reformation. Imperial Cities and the Politics of Urban Reform 1525-1550*, Cambridge: University Press, 2009; SCHMIDT Heinrich Richard, *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: VON MURALT Leonhard, «Stadtgemeinde und Reformation in der Schweiz», *Zeitschrift für schweizerische Geschichte*, n° 10, vol. 3, 1930, p. 349-384. Cf. aussi ISENMANN Eberhard, «Die städtische Gemeinde im oberdeutsch-schweizerischen Raum

attribuaient explicitement à la cité et à la commune le statut de *persona ficta*, dotée d'une personnalité juridique propre lui permettant 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.

Si elle signifia dans un premier temps dissension et fracture, la Réforme ne détruisit pas la conception de la communauté héritée des penseurs médiévaux qui faisait de la cité un *corpus christianum*, mais la rechargea d'une symbolique inédite, lui conférant des significations nouvelles dans une entreprise de restauration de la Chrétienté 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 ce que défendaient exactement les différents acteurs, 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 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 socioreligieux qu'ils vivaient, certains magistrats, comme celui de Berne, s'attachèrent en premier lieu à empêcher la dislocation de la communauté.

S'il est une constante dans les prises de position du magistrat au cours de ces années qui virent les premiers progrès de la Réforme, c'est bien 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 d'une part, mais aussi par la réaction de ceux qui ne se reconnaissaient pas dans les idées nouvelles d'autre part. 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, la diffusion rapide des thèses réformées obligea l'ensemble des acteurs à repenser ce qu'il fallait entendre par communauté ou *Gemeinde*⁵. Ce

(1300-1800)», in BLICKLE Peter (dir.), *Landgemeinde und Stadtgemeinde in Mitteleuropa*, Munich: Oldenbourg, 1991, p. 5-38.

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

⁴ Il s'agit là d'un des fondements de la philosophie politique zwinglienne. Cf. *infra*, II.3, p. 132-135. Sur l'idée de la cité comme «république de Dieu», cf. BRADY Thomas A., «Göttliche Republiken. Die Domestizierung der Religion in der deutschen Stadtreformation», in BLICKLE Peter 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.

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

devoir était d'autant plus impérieux que les divergences au sujet de la religion furent rapidement 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.

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 du quotidien et les aléas de l'histoire. Les catégories empruntées à la religion et notamment à la pensée de l'Église comme corps mystique du Christ nourrissaient donc la conception que la communauté se faisait d'elle-même⁶. L'Eucharistie, par exemple, sur laquelle se déchirèrent presque immédiatement partisans et adversaires de la nouvelle foi, avait valeur de 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. 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.

Tout porte en effet à croire que 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 avait à l'esprit que Dieu pouvait frapper une cité qui se fourvoyait 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 civiles. 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

le rôle de cette entité mouvante dans les progrès de la Réforme. J'y reviendrai plus longuement dans le chapitre III. Cf. BLICKLE Peter, *Kommunalismus. Skizzen einer gesellschaftlichen Organisation*, Munich: Oldenbourg, 2000, 2 vol. et *infra*, p. III.2, p. 157-161.

⁶ On peut aussi rapprocher cette interprétation de la cité comme 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. KANTOROWICZ ERNST, *Les deux corps du roi. Essai sur la théologie politique au Moyen Âge*, trad. de l'anglais par GENET Jean-Philippe et GENET Nicole, Paris: Gallimard, 1989.

⁷ Cf. BOLTANSKI Luc et THÉVENOT Laurent, *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris: Gallimard, 1991.

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 recours permanent aux termes de «paix, concorde et unité», que magistrats et réformateurs opposaient aux notions de troubles, de discorde et de division. Ces jeux de mots très sérieux renvoyaient en fait à l'opposition entre 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 ultime 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 États territoriaux et les revendications de souveraineté défendues par des princes et des rois qui se donnaient les moyens de leurs ambitions. Mais la Réforme, dont le potentiel de rupture 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 tenues en 1540 et en 1541 à Worms et à Ratisbonne, où les controversistes, Johannes Eck et Philipp Melancthon notamment, avaient fini par s'accorder sur quelques positions communes⁹, les principales autorités

⁸ Cf. SCHEIB Otto, *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; ZUR MÜHLEN Karl-Heinz, «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; PENÜR Vinzenz, «Die Einigung bei den Religionsgesprächen von Worms und Regensburg 1540/1541», in MÜLLER Gerhard (dir.), *Die Religionsgespräche der Reformationszeit*, Gütersloh: G. Mohn, 1980, p. 55-88; FRAENKEL Pierre, *Einigungsbestrebungen in der Reformationszeit*, Wiesbaden: F. Steiner, 1965.

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

des deux camps firent savoir que les controversistes avaient largement outrepassé leur mission et que les modifications de la doctrine 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 laissé 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 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. Dans un premier temps, la plupart des réformateurs n'imaginaient d'ailleurs pas faire dissidence pour créer une structure ecclésiale distincte de celle dont ils étaient issus et qu'ils espéraient 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 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

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

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

¹² Au sujet du concile de Trente, la référence reste JEDIN Hubert, *Geschichte des Konzils von Trient*, 4 vol., Freiburg i. Br.: 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 tableau concis du concile, cf. TALLON Alain, *Le concile de Trente*, Paris: Cerf, 2000.

¹³ Cf. l'état de la recherche chez HOLENSTEIN André, « Reformation und Konfessionalisierung in der Geschichtsforschung der Deutschschweiz », *Archiv für Reformationsgeschichte*, n° 100, 2009, p. 65-87 ; MÖRKE Olaf, *Die Reformation. Voraussetzungen und Durchsetzung*, Munich :

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 porté par un front commun et laissant ouvert un espace de diffusion aux idées nouvelles. Tout se passe comme si les agents, clercs et laïcs, gouvernants et sujets, avaient d'abord dû apprendre à repenser leur rapport au religieux, après avoir vu fondamentalement remise en question une manière de 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 d'Unterwald, 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. La pondération des magistrats devient cependant compréhensible si l'on tient compte de ce que pouvait signifier le bouleversement de la *doxa* chrétienne lorsqu'il entraînait en résonance avec des intérêts sectoriels plus politiques. Il importe aussi de garder 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 des devoirs 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, prudence 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 des précautions qu'entendaient prendre les magistrats confrontés à la division religieuse. Que les premiers efforts législatifs des conseils portent sur la prédication n'a rien d'étonnant : le sermon était considéré comme un moment essentiel de la vie sociale, où les fidèles n'apprenaient pas seulement ce

Oldenbourg, 2005 (*EDG* 74), l'état de la recherche p. 67-139; GOERTZ Hans-Jürgen, « Eine "bewegte" Epoche. Heterogenität reformatorischer Bewegungen », *Zwingliana*, n° 19, vol. 2, 1993, p. 103-125; HAMM Berndt, MOELLER Bernd et WENDENBOURG Dorothea, *Reformationstheorien. Ein kirchenhistorischer Disput über Einheit und Vielfalt der Reformation*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995.

¹⁴ Un panorama récent de la Réforme helvétique chez GORDON Bruce, *The Swiss Reformation*, Manchester: University Press, 2002, ici p. 46-118. Cf. surtout la somme dirigée par BURNETT Amy Nelson et CAMPI Emidio (dir.), *A Companion to the Swiss Reformation*, Leyde: E.J. Brill, 2016, qui présente l'état des recherches le plus récent et le plus complet sur l'histoire de la Réforme dans l'ensemble des territoires formant aujourd'hui la Suisse.

que signifiait vivre en bon chrétien, mais entraient en relation avec Dieu. Cela explique pourquoi les magistrats consacraient alors tant d'efforts à la surveillance du prêche et à la nomination de prédicateurs compétents¹⁵. Dès 1520, le magistrat zurichois imposa à tous les clercs prêchant sur le territoire de la cité et dans ses possessions la prédication fondée sur les seuls Évangiles¹⁶. 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 biblique¹⁷. Situation semblable à Berne quelques années plus tard, lorsque le conseil émit, le 15 juin 1523, l'édit *Viti et Modesti* enjoignant les prêtres à ne pas recourir à d'autres sources que la Bible dans leurs prêches¹⁸. 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. 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 aux écrits catholiques qu'aux ouvrages de Luther dans la prédication¹⁹. 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 1527²⁰, 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 métiers²¹.

¹⁵ Des efforts par exemple bien visibles à Zurich et à Berne à la veille de la Réformation : CAMPI Emidio, « The Reformation in Zurich », in BURNETT Amy Nelson et CAMPI Emidio (dir.), *A Companion to the Swiss Reformation...*, p. 65 sq. et, dans le même ouvrage, SALLMANN Martin, « The Reformation in Bern », p. 128-143.

¹⁶ HUBER Peter H., *Annahme und Durchführung der Reformation auf der Zürcher Landschaft in den Jahren 1519 bis 1530*, Zurich : Juris-Verlag, 1972, p. 23.

¹⁷ LOCHER Gottfried W., *Die zwinglische Reformation im Rahmen der europäischen Kirchengeschichte*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1979, p. 83 sq.

¹⁸ Cet édit sera suivi de quatre autres mandats avant l'adoption de la Réforme par Berne en 1528. Cf. *Aktensammlung Bern*, n° 249, p. 65-68.

¹⁹ *Aktensammlung Bern*, n° 249, p. 66.

²⁰ *Aktensammlung Bern*, n° 510, p. 155 sq. ; n° 610, p. 190-195 ; n° 882, p. 307 ; n° 1221, p. 435 sq.

²¹ HENDRICKS Dan L., *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.

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 être que collectif, s'incarnant dans les *Landsgemeinden* ou les conseils de ville²². 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, obligeaient d'abord à se mettre d'accord sur ce que devait être cette unité et sous quels auspices la légitimer.

De manière 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 restaurée 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 à sauver, faute de mieux, la communauté dont ils avaient la charge. Mais là aussi, l'exercice restait difficile voire impossible en raison de la persistance, réelle ou probable, d'opposants au changement : l'espoir de voir la communauté se rallier de manière unanime à la nouvelle

²² Sur les structures politiques de la Confédération, cf. WÜRLER Andreas, *Die Tagsatzung der Eidgenossen. Politik, Kommunikation und Symbolik einer repräsentativen Institution im europäischen Kontext (1470-1798)*, Epfendorf: Bibliotheca Academica Verlag, 2013; STETTLER Bernhard, *Die Eidgenossenschaft im 15. Jahrhundert. Die Suche nach einem gemeinsamen Nenner*, Zurich : M. Widmer-Dean, 2004; SABLONIER Roger, « The Swiss Confederation », in ALLMAND Christopher (dir.), *New Cambridge Medieval History*, vol. 7, Cambridge : University Press, 1998, p. 645-670; BERNER Hans, GÄBLER Ulrich et GUGGISBERG Hans R., « Schweiz », in SCHINDLING Anton et ZIEGLER Walther (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 OECHSLI Wilhelm, « Orte und Zugewandte, eine Studie zur Geschichte des schweizerischen Bundesrechtes », *Jahrbuch für schweizerische Geschichte*, n° 13, 1888, p. 1-497.

foi s'en voyait anéanti. 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 tous²³. L'unanimité réelle, bien que souhaitable, n'était en effet pas nécessaire tant qu'existaient des procédures contraignant la minorité à se rallier au choix qui recueillait la plus grande part des suffrages, et ce n'est pas pour rien que les positions minoritaires ne sont jamais mentionnées dans les actes officiels de l'époque: une fois une décision arrêtée, les opinions divergentes devaient ne jamais avoir existé. 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: une forme de *Folgepflicht*, de contrainte à se plier aux décisions de la majorité sous peine d'être exclu de la communauté, jouait donc aussi dans le choix de religion²⁴. Par conséquent, 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 leurs convictions religieuses forcèrent à quitter leur ville ou leur village²⁵. Malgré toutes les promesses d'œuvrer à la restauration de l'unité de la foi, les efforts du magistrat ne permettaient qu'une unité imparfaite qui restait, par essence, partielle et fragmentaire. À l'échelle de la Confédération, la contradiction devait s'avérer encore plus flagrante, puisque les cantons réformés refusèrent que le principe majoritaire décide de l'unité religieuse et défendirent farouchement leur droit à la différence, arguant de l'impossibilité de contraindre les consciences.

Zwingli et les autres réformateurs étaient conscients de ces problèmes, mais surent 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 concorde véritable et agréable à Dieu – ils ne

²³ CHRISTIN Olivier, *Vox Populi...*, p. 41-46. Sur l'histoire du principe majoritaire, cf. aussi FLAIG Egon, *Die Mehrheitsentscheidung. Entstehung und kulturelle Dynamik*, Paderborn: F. Schöningh, 2013.

²⁴ Cf. ELSENER Ferdinand, «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; CHRISTIN Olivier, *Vox populi...*, p. 144-160; FLAIG Egon, *Die Mehrheitsentscheidung...*, p. 79-84 et 141-146 sur la *Folgepflicht*.

²⁵ BÜSSER Fritz, *Heinrich Bullinger. Leben, Werk und Wirkung*, Zurich: TVZ, vol. 1, 2004, p. 67. Cf. aussi au sujet de l'émigration les récents travaux dans BÄHLCKE Joachim (dir.), *Glaubensflüchtlinge. Ursachen, Formen und Auswirkungen frühneuzeitlicher Konfessionsmigration in Europa*, Berlin: LIT, 2008.

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 déplorait en outre, tant dans ses écrits que lors de ses interventions dans les disputes auxquelles il participa, le danger que le désaccord sur la foi faisait courir à la cité. 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 Comander²⁶, accusé par le vicaire général Speiser de semer le trouble et de répandre l'hérésie, se présenta lui aussi comme un homme de paix, attaché à l'unité²⁷. 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 là 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. Souligner leur dévouement leur permettait de s'affirmer comme des acteurs légitimes, justement parce qu'ils soulignaient ainsi leur dévouement au bien commun, et proposer la dispute devenait une preuve de leur désir de servir leur cité. La conférence se voyait ainsi transfigurée en restauratrice 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, le magistrat parvint à repousser une dispute maintes fois réclamée et même décidée par l'assemblée communale²⁸. 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 dispute²⁹.

²⁶ 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. 262, note 27.

²⁷ Cf. HOFMEISTER Sebastian, *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 Künigenstag zu Inlantz im Grawen Pündt, us Ansehung der Pundtsberren geschehen, durch Sebastianum Hofmeister von Schaffhusen verzeychnet*, [Zurich: C. Froschauer, 1526] (rééd. Coire: H. Fiebig, 1904; désormais *Actes Ilanz*); voir le passage où Hofmeister relate la convocation de Comander, fol. A iiiii^o.

²⁸ Sur Soleure, AMIET Bruno et SIGRIST Hans (dir.), *Solothurnische Geschichte*, t. 2: *Stadt und Kanton Solothurn von der Reformation bis zum Höhepunkt des patrizischen Regimes*, Soleure: Kantonale Drucksachenverwaltung, 1952, p. 7-45.

²⁹ À propos de la dispute de Soleure, cf. *Aktensammlung zur Schweizerischen Reformationsgeschichte*, éd. par STRICKLER Johann, t. 2, n° 961, 1075b, 1117, 1121, 1691, 1817a-c, 1828, 1834, 1843, 1859, 1865, t. 3, n° 461 et t. 5, n° 184-185; EA IV 1a, n° 268, p. 538; ANGST Markus, «Warum Solothurn nicht reformiert wurde», *Solothurnische Geschichte*, n° 56, 1983, p. 24 sq.; HAEFLIGER Hans, *Solothurn in der Reformation*, Soleure: Gassmann, 1945, p. 64-82.



Réf. en ligne

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, 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 l'accès au salut et craignaient les effets de la discorde, ils ne disposaient pas des 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 les 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. Mettant à profit leur position dans la cité, 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. Dans les cités où eurent lieu les disputes, les clercs réformateurs parvinrent ainsi à tisser, au fil des mois, des liens étroits avec des groupes influents au sein des conseils, dont certains membres furent alors convaincus de la justesse de leur combat. Dans les 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 religieuses³⁰.

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 son importance pour la préservation du salut des âmes. Ce souci s'observe dès la dispute organisée à Zurich en janvier 1523. 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 conférence, comme le montrent les attendus de l'édit du 3 janvier, dans lequel le magistrat rendait publique sa décision d'ouvrir à Zwingli un forum où exposer et justifier ses positions théologiques et ecclésiologiques face à ses adversaires et sa volonté de mettre à l'épreuve non seulement les idées nouvelles,

³⁰ CHRISTIN Olivier, *Vox populi...*, p. 41.

mais aussi – et peut-être surtout – les critiques formulées envers le prédicateur par ses détracteurs³¹ :

«Als dann jetz ein guotte zytt har vil tzuwitracht unnd tzuweyung sich erhept tzuwüschent denen, so an der kanzel das gotswort dem gemeinen menschen verkündent, ettlich vermeinend, das evangelium 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...»³²

Et d'enchaîner sur la décision prise en conséquence, *«im aller besten unnd vorusz umb gottes eer, fryden unnd einickeitt willen»³³*, 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 jetz verschinen jars unnd biszhar vil tzuwitracht unnd tzuweyung sich erhept tzuwüschent denen, so an der kanzel das gotzwort dem gemeinen menschen verkündt, ettlich vermeint das evangelium 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 jeden des begerenden bescheid ze geben sich erbotten, etc.»³⁴

La volonté de conjurer le spectre de la discorde et de protéger la communauté dans son unité se retrouve aussi dans le discours d'ouverture du bourgmestre Markus Röist³⁵, dont on a pu noter le rôle éminent dans l'organisation, mais aussi la conduite des deux disputes zurichoises de l'année 1523³⁶. En janvier, Röist indiqua ainsi que la réponse favorable à la demande de Zwingli de pouvoir justifier publiquement ses positions résultait de la volonté des conseils

³¹ *Aktensammlung Zurich*, n° 318, p. 111 sq. et Z I, n° 17ii, p. 466-468.

³² 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...»*

³³ 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».*

³⁴ 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.»*

³⁵ Z I, n° 18, p. 483 sq.

³⁶ Cf. *supra*, I.2, p. 62 et 68 sq.

de mettre fin au désordre³⁷. Et Röst d'insister à nouveau sur ce 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.*»³⁸

Zwingli et ses partisans sortirent renforcés de cette première dispute, sans toutefois obtenir que le magistrat fit siennes les thèses réformées et les appliquât aussitôt. Pour beaucoup, les contours de la foi zwinglienne restaient encore flous et sans doute la majorité favorable au réformateur au sein des conseils était-elle encore trop faible pour permettre une révolution immédiate³⁹. Même après la deuxième dispute, le magistrat de Zurich préféra miser sur une conversion spontanée des clercs plutôt que sur une imposition forcée de la nouvelle foi⁴⁰. Par conséquent, ce refus de procéder sans attendre à une révolution religieuse ne doit 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 tout de suite 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. 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 l'immédiat, la conception sacrée et sacralisante de l'unité de la *Gemeinde*. De plus, en 1523, le magistrat zurichois ne pouvait ignorer le fait qu'aucun autre canton suisse ne semblait prêt à suivre le chemin que Zurich s'appropriait à emprunter et qu'il risquait de se retrouver complètement isolé – ce qui ne manqua pas d'arriver une fois que

³⁷ «*grosz unruow und zwytracht abzustellen*»: Z I, n° 18, p. 484.

³⁸ Z II, n° 28, p. 676: «*Ainsi, comme la querelle a commencé depuis longtemps, messieurs [de Zurich] ont convoqué les leurs [à une dispute], pour préserver la bonne unanimité chrétienne et la paix solide, ainsi que les étrangers, afin que personne ne se plaigne d'avoir été trompé.*»

³⁹ Cf. PESTALOZZI Theodor, *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: KAMBER Peter, *Reformation als bäuerliche Revolution. Bildersturm, Klosterbesetzungen und Kampf gegen die Leibeigenschaft in Zürich zur Zeit der Reformation (1522-1525)*, Zurich: Chronos, 2010, p. 281. Il fallut attendre 1528 pour que les adversaires de la Réforme perdent toute influence au sein des conseils: LARGIADÈR Anton, *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: HUBER Peter H., *Annahme und Durchführung...*, p. 156.

⁴⁰ Z II, n° 28, p. 801-803; MOELLER Bernd, *Zwinglis Disputationen. Studien zur Kirchengründung in den Städten der frühen Reformation*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011, p. 20.

Zurich eut fait retirer les images de dévotion des églises en juin 1524 et aboli la messe en avril 1525⁴¹. Enfin, en ce mois de janvier 1523, éviter de rompre avec Rome semblait encore possible à certains, et cela 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 Hugo von Hohenlandenberg au cours de l'année 1522⁴². 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 transparait le regret que cette proposition fût restée lettre morte⁴³.

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 la Confédération, c'est à Berne que l'unité devint une nouvelle fois l'enjeu central d'une dispute, dont la tenue fut arrêtée par les conseils de la ville à l'automne 1527. Pour justifier sa décision, le magistrat mit en avant, comme à Zurich cinq ans plus tôt, l'idéal de l'unité qu'il importait de restaurer afin d'assurer la survie de la communauté :

« 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 dispute⁴⁴. La restauration de l'unité religieuse, condition de la sauvegarde de l'unité de la communauté et de la préservation de la paix, revient à plusieurs reprises dans les actes officiels, 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

⁴¹ *Aktensammlung Zürich*, n° 543, p. 233 sqq. pour les images, n° 684, p. 306, pour la messe. Sur l'isolement de Zurich : GORDON BRUCE, *The Swiss Reformation...*, p. 86-145.

⁴² Ainsi la *Supplicatio ad Hugonem episcopum Constantiensem*, Z 1, n° 11, p. 197-208.

⁴³ Z 1, n° 17iii, p. 469-470. Voir aussi BULLINGER Heinrich, *Reformationsgeschichte* (1564). *Nach dem Autographon herausgegeben auf Veranstaltung der vaterländisch-historischen Gesellschaft in Zürich*, éd. par HOTTINGER Johann Jakob et VÖGELI Hans Heinrich, Frauenfeld : Beyel, 2 vol., 1838-1840, réimpr. Zurich : Nova-Buchhandlung, 1984, qui relate la proposition du magistrat à l'évêché d'organiser une réunion commune pour traiter des questions religieuses (t. 1, p. 71).

⁴⁴ *Actes Berne*, fol. A ii^{ro}-vo : « 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. »

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. Le prédicateur Franz Kolb, à qui revint l'honneur de prendre en premier la parole lors de la dispute, témoigna ainsi de l'espoir qu'il nourrissait de voir l'assemblée 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 bekümbern der irrthumb. Darumb on allen zuwyffel 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 quotem friden under einander kommen moechtind.»⁴⁵

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. Les partisans bernois de la Réforme étaient sûrs de leur force : clairement majoritaires au sein des conseils, ils savaient pouvoir 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 Confédération⁴⁶. Dès le lendemain de la clôture de la dispute, les conseils décidèrent l'abolition immédiate de la messe et des images et, quelques jours plus tard, promulguèrent l'édit de réformation⁴⁷.

La restauration de l'unité se fit donc ici sans ambiguïté aucune sous le signe de la Réformation et par le rejet de fait des partisans de l'ancienne foi dans l'hérésie. La dispute avait fait passer les idées nouvelles 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 – la majorité des clercs avaient voté pour les thèses réformées

⁴⁵ *Actes Berne*, fol. 1^{vo}-11^{ro} : « Que la grâce et la paix de Dieu le Père et de notre Seigneur Jésus Christ soient 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. »

⁴⁶ *Aktenammlung Bern*, n° 1411, p. 543-547 pour l'exhortation des cantons catholiques et n° 1424, p. 552-556, pour la réponse de Berne.

⁴⁷ *Aktenammlung 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.

à l'issue de la dispute et la commune dans son ensemble sur l'adoption de la nouvelle foi dès le 27 janvier⁴⁸. 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 foi⁴⁹. Quelques années plus tard, en 1536, les Bernois eurent une nouvelle fois recours à la dispute, cette fois pour imposer au Pays de Vaud tout juste conquis l'adoption de la Réforme. À l'issue de la conférence de Lausanne, Guillaume Farel et Pierre Viret, soutenus par des émissaires bernois, remportèrent la victoire face à des adversaires il est vrai peu pugnaces; inspirés par les thèses débattues au cours de la dispute, les édits de réformation des 19 octobre et 24 décembre 1536 contraignirent les populations vaudoises à se plier à la nouvelle législation religieuse⁵⁰.

Mais entre prudence attentiste et contrainte immédiate, une troisième voie a pu exister, comme en témoigne l'exemple des Grisons, pays allié de la Confédération depuis 1498⁵¹. Si l'unité religieuse y figurait sans aucun doute au nombre des préoccupations des magistrats, son interprétation se fit 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 *Bundstag* – assemblée fonctionnant sur un modèle proche de la Diète fédérale et, comme celle-ci, sans véritable moyen de contraindre ses membres à respecter les décisions de la majorité – ne pouvait imposer son choix aux 48 communes souveraines

⁴⁸ *Aktensammlung Bern*, n° 1465, p. 590-599 et ANSHELM Valerius, *Die Berner Chronik*, Berne: K.J. Wyss, vol. 5, 1896, p. 244.

⁴⁹ HOLENSTEIN André, «Die gewaltsame Durchsetzung der Reformation im Berner Oberland 1528», in HOLENSTEIN André (dir.), *Berns mächtige Zeit*, Berne: Stämpfli, 2006, p. 164-168; BIERBAUER Peter, *Freiheit und Gemeinde im Berner Oberland 1300-1700*, Berne: Historischer Verein des Kantons Bern, 1991, p. 245-280; SPECKER Hermann, *Die Reformationswirren im Berner Oberland 1528. Ihre Geschichte und ihre Folgen*, Fribourg: Paulusdruckerei, 1951.

⁵⁰ 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. FLÜCKIGER Fabrice, «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; JUNOD Éric (dir.), *La Dispute de Lausanne (1536). La théologie réformée après Zwingli et avant Calvin*, Lausanne: Bibliothèque historique vaudoise, 1988.

⁵¹ Sur l'histoire de la Réforme dans les Grisons: BERNHARD Jan-Andrea, «The Reformation in the Three Leagues (Grisons)», in BURNETT Amy Nelson et CAMPI Emidio (dir.), *A Companion to the Swiss Reformation...*, p. 291-361; PFISTER Ulrich, *Konfessionskirchen, Glaubenspraxis und Konflikt in Graubünden*, Würzburg: Ergon Verlag, 2012, surtout les p. 73-128; BUNDI Martin, *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; SAULLE-HIPPENMEYER Immacolata, *Nachbarschaft, Pfarrei und Gemeinde 1400-1600*, Coire: Desertina, 1997, p. 273-286. Moins récent mais riche en détails: CAMENISCH Emil, *Bündnerische Reformationsgeschichte*, Coire: Bischofberger & Hotzenköcherle, 1920.

composant le *Freistaat der Drei Bünden*⁵². En cas de vote, chaque commune conservait d'ailleurs le droit de rejeter une décision qui ne lui convenait pas, sans que les autres ne puissent la forcer à se soumettre à la majorité⁵³. 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 grise⁵⁴, ne déboucha ni sur l'adoption ni sur le rejet des positions réformées, mais sur une simple reconnaissance des réformateurs et de leur droit à prêcher. Et 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 *Bundstag* grison ne se prononça jamais sur un choix de religion commun aux Ligues.

La dispute d'Ilanz entérinait en fait une politique initiée par les Ligues envers l'institution ecclésiastique plusieurs années auparavant et systématisée une première fois dans le *Erster Ilanzer Artikelbrief* de 1524⁵⁵. 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*⁵⁶. 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 communs⁵⁷. Or,

⁵² Sur le fonctionnement des institutions des Ligues grisonnes, cf. HEAD Randolph C., *Early Modern Democracy in the Grisons. Social Order and Political Language in a Swiss Mountain Canton, 1470-1620*, Cambridge & New York: Cambridge University Press, 1995, en particulier p. 73-134.

⁵³ BUNDI Martin, « Der Entscheid für die Reformation und dessen Umsetzung im Freistaat der Drei Bünde », in DURST Michael (dir.), *Studien zur Geschichte des Bistums Chur (451-2001)*, Fribourg: Universitätsverlag, 2002, p. 83-112.

⁵⁴ Sur Ilanz, cf. MOELLER Bernd, *Zwingli's Disputationen...*, p. 100-103; FUCHS Thomas, *Konfession und Gespräch...*, p. 309-319; CAMENISCH Emil, *Das Ilanzer Religionsgespräch (7.-9. Januar 1526)*, Coire: Bischofberger & Hotzenköcherle, 1925; SIMONET Jakob, « Die Ilanzer Disputation von 1526 », *Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte*, n° 21, 1927, p. 1-6 et 103-124. La source principale reste HOFMEISTER Sebastian, *Acta und Handlung...* (= *Actes Ilanz*), rapport rédigé par le réformateur schaffhouseis 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 KESSLER Johannes, *Sabbata*, Saint-Gall: Fehr'sche Buchhandlung, 1902, p. 218 sq.

⁵⁵ BUNDI Martin, « Der Entscheid für die Reformation... », p. 84-112. Le texte des articles dans *Urkunden zur Verfassungsgeschichte Graubündens*, vol. 2, éd. par JECKLIN Constanz (= *Jahresbericht der Historisch-Antiquarischen Gesellschaft von Graubünden*, 1884).

⁵⁶ Cf. le *Zweiter Ilanzer Artikelbrief*, in *Urkunden zur Verfassungsgeschichte Graubündens...*, n° 38, p. 89-95; BUNDI Martin, « Der Entscheid für die Reformation... », p. 90.

⁵⁷ Au sujet des « plus » et de leur fonctionnement, cf. CHRISTIN Olivier, « Putting Faith to the Ballot », in NOVAK Stéphanie et ELSTER Jon (dir.), *Majority Decisions. Principles and Practices*, Cambridge: University Press, 2014, p. 17-33.

malgré des choix forcément divergents, il ne fut jamais sérieusement question de remettre en cause l'appartenance d'une ou de plusieurs communes aux Liges 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 dans les communes réformées dès juin 1526⁵⁸. Le cas d'Ilanz montre 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 Liges grisonnes parvinrent 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.

En dépit de toutes ces vicissitudes, l'idéal de l'unité s'imposa néanmoins 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, obligèrent à trouver des solutions inédites. Peu à peu, les catégories médiévales se brouillèrent, entraînant notamment la distinction entre unité religieuse de la communauté 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 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. Par conséquent, 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 dans l'Oberland bernois en 1528-1529 ou la difficulté que rencontrèrent les

⁵⁸ CAMPELL Ulrich, *Historia raetica* (1582), éd. par PLATTNER Placid, Bâle : Schneider, 1887-1890 (QSG 8-9), p. 166 ; SAULLE-HIPPENMEYER Immacolata, « Gemeindereformation – Gemeindekonfessionalisierung. Ein Beitrag zur Forschungsdiskussion », in SCHMIDT Heinrich Richard *et al.* (dir.), *Gemeinde, Reformation und Widerstand*, Tübingen : Bibliotheca Academica Verlag, 1998, p. 266 sq.

⁵⁹ De nombreux clercs quittèrent ainsi le Pays de Vaud après que la Réforme y fut imposée par Berne en 1536. Cf. LYON Christine, « 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 niées leurs convictions. Cf. les extraits publiés par MIEDEL Julius, « Zur Memminger Reformationsgeschichte », *Beiträge zur bayerischen Kirchengeschichte*, n° 1, 1895, p. 172 sq.

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 1536⁶⁰ pour comprendre que la dispute ne pouvait changer à elle seule les croyances de tout le monde. Elle ne suffisait pas à 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. Ces exemples bernois et vaudois 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. Et 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. Dans l'immense majorité des cas, on était donc bien loin de la restauration de l'idéal de la *christianitas* sans couture du Moyen Âge.

2. LE MAGISTRAT GARANT DU SALUT

Pour quelles raisons les magistrats s'investirent-ils 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'expliqueraient 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 découlant du choix de la Réforme: la protection du salut des âmes. Ce souci faisait partie intégrante de l'*ethos* politique des magistrats, c'est-à-dire de leur manière de penser le monde et de concevoir le rôle du bon gouvernement dans la cité⁶¹.

⁶⁰ Sur ces résistances, cf. BLAKELEY James, «Confronting the Reformation. Popular Reaction to Religious Change in the Pays de Vaud», in KAUFMANN Thomas *et al.* (dir.), *Frühneuzeitliche Konfessionskulturen*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2008, p. 101-118.

⁶¹ 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).

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, épargnée par les mouvements hussites ou taborites⁶². 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 doctrine⁶³. La remise en question du dogme ou de la liturgie n'avait ainsi 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 bénéficiaient d'une *cura animarum* que l'on reprochait régulièrement aux clercs de négliger. Ils veillaient aussi au respect des préceptes 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 transgressaient les règles de la vie religieuse – 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*, la fameuse rupture du jeûne du 9 mars 1522, en témoigne : dès l'affaire connue, le conseil fit une enquête pour connaître les détails de la provocation menée par les réformés en vue de rappeler publiquement que la Bible ne disait rien d'une obligation de jeûner. 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 condamnation⁶⁴.

⁶² Au sujet de ces mouvements, dont les fondateurs furent à bien des égards des précurseurs de la Réforme, ŠMAHEL František, *Die Hussitische Revolution*, Hanovre : Hahnsche Buchhandlung, 2002, 3 vol.

⁶³ Cf. BURGHARTZ Susanna, « Vom offenen Bündnissystem zur selbstbewussten Eidgenossenschaft. Das 14. und 15. Jahrhundert », in KREIS Georg (dir.), *Die Geschichte der Schweiz*, Bâle : Schwabe, 2014, p. 165-172 ; VON MURALT Leonhard, « Stadtgemeinde und Reformation... », p. 352-355.

⁶⁴ 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 Erkießen und*

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. Les disputes permirent aux magistrats confrontés à ces questions de clarifier leur position et, pour tout dire, de reprendre la main. Elles devinrent bientôt une manifestation novatrice de l'exercice, par les magistrats, de leur rôle de garant du salut de la communauté et de protecteur de la foi. La dispute symbolisait au fond la volonté des conseils 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 communes helvétiques, mais aussi dans les cités du Saint-Empire⁶⁵. Revenons, le temps d'un détour par Zurich et Berne, sur ce que signifiait concrètement un tel choix politique dans les cités suisses.

À l'instar de nombre de leurs consœurs helvétiques ou allemandes, Zurich et Berne se considéraient chacune comme une *res publica christiana*, une communauté chrétienne réunie sous le regard de Dieu⁶⁶. Leurs magistrats 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; fait significatif, elle 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 réducteur 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 des fondations pieuses, des messes des

Freiheit der Speisen, Z I, n° 8, p. 88-136; PFISTER Rudolf, «Kirche und Glauben auf der Ersten Zürcher Disputation vom 29. Januar 1523», *Zwingliana*, n° 13, vol. 9, 1973, p. 554 sq.

⁶⁵ Cette conception du rôle du magistrat était commune à toutes les cités. Elle s'observe dès le 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. MOELLER Bernd, *Reichsstadt...*, p. 45-51; HAMM Berndt, *Bürgertum und Glaube. Konturen der städtischen Reformation*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996, p. 58-75. Pour le Moyen Âge, voir l'état de la recherche dans HIRSCHMANN Frank G., *Die Stadt im Mittelalter*, Munich: Oldenbourg, 2009 (EDG 84), p. 55-94.

⁶⁶ WALTON Robert C., «The Institutionalization of the Reformation at Zurich», *Zwingliana*, n° 13, vol. 8, 1972, p. 497 sq.; GERBER Roland, *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.

morts, des 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 possessions⁶⁷ 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 monastère⁶⁸. Les bourgeois de Berne, à la même époque, faisaient preuve de leur dévotion en construisant le *Münster*, dont le chantier avait débuté en 1421⁶⁹.

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 n'aient pas été totalement étrangers à ce succès⁷⁰. Les scandales dont les couvents des ordres mendiants et le monastère des bénédictines de la ville semblent avoir été le théâtre, obligeant le magistrat à intervenir pour mettre fin à des pratiques confinant à la débauche, ne sont qu'un exemple des reproches que l'on faisait alors au clergé tant régulier que séculier⁷¹. Le conseil menaçait parfois de destitution des clercs qui négligeaient leurs devoirs et, depuis longtemps, exerçait aussi une étroite surveillance sur les prédicateurs : comme dans nombre de cités, le magistrat zurichois entendait assurer aux fidèles des sermons de qualité, l'écoute du prêche étant considérée comme un important moment de la communion avec Dieu. 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 patronage de nombreux bénéfices⁷². La cité avait ainsi mis à profit ses bonnes relations avec la Curie romaine pour se faire attribuer le privilège du *jus presentationis* pour les bénéfices du *Grossmünster*, du *Fraumünster* et du couvent d'Embrach⁷³. En 1479, le magistrat avait aussi obtenu du pape Sixte IV que les bénéficiaires des charges locales soient tenus au devoir de résidence et ne puissent cumuler leurs charges⁷⁴. Les autorités

⁶⁷ BURGNER Laurenz, *Die Wallfahrtsorte der katholischen Schweiz*, vol. 1, Ingenbohl : Katholischer Bücherverein, 1864, p. 367.

⁶⁸ Cf. la notice sur Einsiedeln dans *L'Atlas Marianus de Wilhelm Gumpfenberg. Édition et traduction*, éd. par BALZAMO Nicolas, CHRISTIN Olivier et FLÜCKIGER Fabrice, Neuchâtel : Alphil-Presses universitaires suisses, 2015, p. 167-169.

⁶⁹ SCHLÄPPI Christoph, SCHLUP Bernard *et al.*, *Machs na. Materialien zum Berner Münster*, vol. 2, Berne : Stämpfli, 1993, p. 172-180.

⁷⁰ MORF Hans, «Obrigkeit und Kirche in Zürich von Waldmann bis Zwingli», *Zwingliana*, n° 13, vol. 3, 1970, p. 164-174.

⁷¹ EGLI Emil, «Die Zürcher Kirchenpolitik von Waldmann bis Zwingli», *Jahrbuch für schweizerische Geschichte*, n° 21, 1896, p. 15.

⁷² HUBER Peter H., *Annahme und Durchführung...*, p. 11.

⁷³ EGLI Emil, «Die Zürcher Kirchenpolitik...», p. 21.

⁷⁴ MORF Hans, «Obrigkeit und Kirche...», p. 194. Sur le problème de l'incorporation, qui permettait de cumuler plusieurs bénéfices sans résider dans sa paroisse et de déléguer à un vicaire les

considéraient 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 responsable⁷⁵. Ce contrôle étroit se voyait toutefois compensé par un vrai souci d'améliorer les conditions d'existence du clergé local⁷⁶.

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. Ce dernier avait renforcé son contrôle sur les monastères grâce à la procédure de la *Verbürgerung*, qui consistait à intégrer les clercs à la bourgeoisie, et à l'imposition aux couvents de régisseurs issus de la cité⁷⁷. Les conseils bernois avaient donc fait preuve, au cours du xv^e siècle, du même souci que Zurich à exercer un étroit contrôle sur le clergé et les fondations religieuses. Or, 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 des affaires religieuses. 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 qu'il jugeait dommageables pour le salut de la communauté⁷⁸. 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 suscitérent bientôt le soupçon, et Hans Jetzer finit par accuser le prieur dominicain Johannes Vatter, le lecteur Stephan Boltzhurst, le sous-prieur Franz Ueltschi et l'économiste Heinrich Steinegger d'avoir eux-mêmes mis en scène les « miracles » et de l'avoir forcé à en témoigner pour servir leurs propres desseins. Je n'entrerai pas ici dans les enjeux proprement théologiques que soulevaient ces visions – notamment dans la querelle opposant dominicains

tâches inhérentes à la charge, cf. PETKE Wolfgang, « Oblationen, Stolgebüren und Pfarreinkünfte vom Mittelalter bis ins Zeitalter der Reformation », in BOOCKMANN Hartmut (dir.), *Kirche und Gesellschaft im Heiligen Römischen Reich des 15. und 16. Jahrhunderts*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994, p. 26-58.

⁷⁵ MORF Hans, « Obrigkeit und Kirche... », p. 181.

⁷⁶ MORF Hans, « Obrigkeit und Kirche... », p. 184 sq.

⁷⁷ FELLER Richard, *Geschichte Berns*, vol. 1, Berne: Feuz, 1946, p. 304-351; GERBER Roland, *Gott ist Burger zu Bern...*, p. 155 et 396; VON MURALT Leonhard, « Stadtgemeinde und Reformation... », p. 353 sq.

⁷⁸ UTZ TREMP Kathrin, « Eine Werbekampagne für die Befleckte Empfängnis », in OPITZ Claudia 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 STECK Rudolf, Bâle: Verlag der Basler Buch- und Antiquariatshandlung, 1904.

et franciscains sur l'Immaculée Conception⁷⁹. 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. Après une longue enquête, le gouvernement obtint 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 1509⁸⁰.

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 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'avèrent pure manipulation⁸¹. 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 aussi à l'institution ecclésiastique 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 antipapales 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, souhaitant l'avènement d'une Église libérée des appétits terrestres de certains de ses membres⁸².

⁷⁹ Sur les enjeux de cette controverse, cf. GAY-CANTON Réjane, *Entre dévotion et théologie scolastique. Réceptions de la controverse médiévale autour de l'Immaculée Conception en pays germaniques*, Turnhout : Brepols, 2011 et LAMY Marielle, *L'Immaculée Conception. Étapes et enjeux d'une controverse au Moyen Âge (XII^e-XV^e siècles)*, Paris : Institut d'études augustiniennes, 2000.

⁸⁰ UTZ TREMP Kathrin, « Eine Werbekampagne... », p. 319 sq.

⁸¹ En témoignent les *Flugschriften* publiées dès 1509 pour dénoncer les manipulations des dominicains : *Von den vier Ketzern. Ein erdocht falsch history etlicher Prediger münch und Die war History von den vier ketzer prediger ordens*, éd. par GÜNTHART Romy, Zurich : Chronos Verlag, 2009 ou le texte de MURNER Thomas, *Von den vier ketzern Prediger ordens der observantz zu Bern im schweytzerlaundt, verprennt in dem jar nach Cristi gepurt. Mecccc.ix auf den nachsten pfintztag nach Pfingsten*, [Munich : H. Schobser, 1509].

⁸² MANUEL Niklaus, *Vom Papst und seine Priesterschaft* et *Von Papst und Christi Gegensatz*, in MANUEL Niklaus, *Werke und Briefe*, éd. par ZINSLI Paul et HENGARTNER Thomas, Berne : Stämpfli, 1999, p. 125-180 et 181-188.

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, et la remise en cause de la liturgie et des pratiques établies, tout comme le questionnement de plusieurs fondements du dogme, ne pouvait donc que susciter l'attention du magistrat. Cela ne signifiait cependant pas qu'il se rallierait forcément 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 travail⁸³. Signalons cependant 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 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 des disputes de janvier et d'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. 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 conférence 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

⁸³ Cf. à ce sujet l'indispensable ouvrage de LOCHER Gottfried W., *Die zwinglische Reformation...*, 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 BLICKLE Peter *et al.* (dir.), *Zwingli und Europa...* Pour un résumé, cf. GORDON Bruce, *The Swiss Reformation...*, p. 86-118. Sur les échecs des réformateurs, cf. HENNY Sundar, «Failed Reformations», in BURNETT Amy Nelson et CAMPI Emidio (dir.), *A Companion to the Swiss Reformation...*, p. 264-290 et ZÜND André, *Gescheiterte Stadt- und Landreformationen des 16. und 17. Jahrhunderts in der Schweiz*, Basel: Schwabe, 1999.

de sa juridiction. Au mois de janvier 1523, le programme théologique d'Ulrich Zwingli n'était pas encore suffisamment arrêté pour que le magistrat puisse décider s'il convenait ou non de le suivre⁸⁴. 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 guotter 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. »*⁸⁵

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 cela 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 civile 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 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 de réitérer l'obligation faite aux clercs

⁸⁴ Sur l'évolution théologique d'Ulrich Zwingli durant ces années, cf. GÄBLER Ulrich, *Huldrych Zwingli. Leben und Werk*, Zurich : TVZ, 2004, p. 68-72 et 80-83.

⁸⁵ Z 1, 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.* »

de ne pas prêcher autre chose que les 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, lorsque le magistrat eut à se prononcer sur les images de dévotion et le sacrifice de la messe, c'est à nouveau une certaine retenue qui prévalut⁸⁶. 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 ultérieure⁸⁷.

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: le conseil 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 pas condamner la rupture du jeûne en 1522 par les participants au *Wurstessen*, puisque le Nouveau Testament ne faisait pas mention d'interdits alimentaires⁸⁸.

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 montre bien cet extrait de l'édit du 17 novembre 1527 justifiant la décision de convoquer les clercs à la conférence:

« *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 eyngikeit 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 warbeyt, christenliches verstands unnd gloubens fürzebringen und nachzelaeben [...] so haben wir mit wolbedachtem einhaellen radt ein gemein gespreech und disputation albie in unser statt Bernn ze halten angesehen.* »⁸⁹

⁸⁶ Les paroles de clôture du bourgmestre Markus Röst sont révélatrices de la volonté du magistrat de ne pas provoquer inutilement des troubles: Z II, n° 28, n° 801 sq.

⁸⁷ 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 predicanten in iren stetten, landen und gebieten wonhafft zuogesant haben, damit sy die evangelische warheit einheilig fürbin verkündent und iren underthanen predigent*, dans Z II, n° 27, p. 628-663.

⁸⁸ *Aktensammlung Zürich*, n° 236, p. 77.

⁸⁹ *Radschlag haltender Disputation zuo Bernn*, [Zurich: C. Froschauer, 1528], fol. A ii^{ro}-vo (Zentralbibliothek Zürich 18.411,20); *Aktensammlung Bern*, n° 1371, p. 518 sqq.: « *Ainsi, nous*

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 bernoise⁹⁰. Cinq années seulement séparaient la première dispute de Zurich et celle de Berne, mais entre-temps, 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 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 zurichois, 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.

Les principes guidant les conseils bernois étaient toutefois sensiblement les mêmes que ceux observés à Zurich. Ralliement à l'option de la dispute, refus de tenir compte des injonctions à renoncer que proféraient les évêques et les autres cantons, 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 faisait ce qu'il fallait pour sauver la cité en proie à la division : répondre à l'appel de Dieu, accepter la difficile tâche de conduire ceux auxquels il devait protection et secours vers la lumière de la vérité le fondait en tant que magistrat légitime.

Une même logique présidait aux actes de l'assemblée des Liges grisonnes lorsqu'elle décida, en janvier 1526, de ne pas poursuivre d'emblée Johannes Comander, accusé d'hérésie par l'évêché de Coire⁹¹. En s'arrogeant le droit de juger par elles-mêmes s'il convenait ou non de condamner le prédicateur

avons déjà édicté à plusieurs reprises 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 pernicieux 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 socle 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.»

⁹⁰ *Aktensammlung Bern*, n° 1504, p. 625 et n° 1513, p. 629-634. Pour le texte du *Reformationsmandat*, cf. *SDS BE* 1 6/1, n° 17d, p. 339-345.

⁹¹ *Actes Illanz*, fol. A iiiii^{ro}-v^o.

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 pasteurs⁹². Refuser d'accéder aux exigences de l'évêché, c'était donc signifier à tous 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. En actant, peu après la dispute, la reconnaissance des réformateurs grisons et en entérinant 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 spirituel⁹³.

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

⁹² SAULLE-HIPPENMEYER Immacolata, *Nachbarschaft...*, p. 112-170, surtout les p. 147-151.

⁹³ Aucune source officielle n'est conservée quant à l'issue de la dispute et le rapport de Hofmeister reste muet sur les décisions prises par le *Bundestag*. Il faut en chercher l'écho dans le *Zweiter Ilanzer Artikelbrief*, qui mettait fin à toute autorité de l'évêque sur les territoires grisons, communalisait la dime 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 zur Verfassungsgeschichte Graubünden...*, n° 38, p. 90 sq. et 92 sq., et l'analyse de SAULLE-HIPPENMEYER Immacolata, *Nachbarschaft...*, p. 171-182.

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.

Pour bien comprendre quel puissant motif pouvait être la volonté de protéger le salut des membres de la communauté, il faut s'arrêter un instant au cas de Baden, qui montre que les réformés n'étaient pas les seuls à se soucier de la cure des âmes. À Baden, en 1526, ceux qui contestaient le rôle que s'arrogèrent les magistrats de Zurich ou de Berne en matière de *causa fidei* furent eux aussi à l'origine d'une entreprise destinée à préserver le salut, cette fois non pas d'une cité mais de la Confédération dans son ensemble⁹⁴. 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 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. Je n'en 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.»*⁹⁵

De telles injonctions se situaient dans la lignée des prises de position précoces des membres de la Confédération en faveur d'un *statu quo ante*, officialisées lors de la Diète du 20 avril 1524⁹⁶. 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 des desservants, n'envisageaient pas de changements

⁹⁴ Sur les motivations des cantons catholiques, voir les explications détaillées chez JUNG Martin H., «Historische Einleitung, Gründe, Verlauf und Folgen der Disputation», in *Die Badener Disputation von 1526. Kommentierte Edition des Protokolls*, éd. par SCHINDLER Alfred et SCHNEIDER-LASTIN Wolfram, Zurich: TVZ, 2015, p. 55-86 et VON MURALT Leonhard, *Die Badener Disputation 1526*, Leipzig: M. Hensius, 1926, p. 5-38.

⁹⁵ 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.

⁹⁶ EA IV 1a, n° 176, p. 412.

en dehors du cadre de l'Église de Rome ou remettant en cause son autorité⁹⁷. Ce projet, connu sous le nom de *Glaubenskonkordat*, 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 helvétiques 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-Puissant?⁹⁸ 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 Diable⁹⁹.

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,

⁹⁷ 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 : SCHINDLER Alfred, « Der Aufbau der altgläubigen Front gegen Zwingli », in SCHINDLER Alfred et STICKELBERGER Hans (dir.), *Die Zürcher Reformation. Ausstrahlungen und Rückwirkungen*, Berne : P. Lang, 2001, p. 17-42, ici p. 17-23 ; VASELLA Oskar, « Zur Entstehungsgeschichte des 1. Ilanzer Artikelbriefs vom 4. April 1524 und des eidgenössischen Glaubenskonkordates von 1525 », *Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte*, n° 34, 1940, p. 182-192 ; OECHSLI Wilhelm, « Das eidgenössische Glaubensconcordat von 1525 », *Jahrbuch für schweizerische Geschichte*, n° 14, 1889, p. 261-356.

⁹⁸ Sur cette question, GÄBLER Ulrich, « Die Schweizer, ein auserwähltes Volk? », *Zwingliana*, n° 19, vol. 1, 1992, p. 143-156.

⁹⁹ Un sentiment que traduit bien le prologue aux actes de la dispute de Baden, qui justifie la tenue de la conférence comme moyen de sauver les cantons du chaos et de la discorde provoqués par les enseignements des « faux prophètes » Luther et Zwingli et souligne la nécessité de tout faire pour assurer le salut des âmes : *KEP Baden, Vorrede*, p. 254-262.

suivi par nombre de ses partisans, être tout disposé à revoir ses positions si ses adversaires démontraient qu'il se trompait. Toutefois, le réformateur zurichois ne nourrissait probablement plus guère de 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 organisée 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 l'entreprise¹⁰⁰. 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 pas 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 faire de véritables concessions. 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 religieuse¹⁰¹.

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, d'affirmer 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 suivantes et qui lit l'histoire en partant de sa fin. Car ce que les disputes révèlent peut-être en premier lieu, c'est bien que l'on ne savait plus, en ce milieu des années 1520, quelles étaient véritablement les conditions du

¹⁰⁰ VON MURALT Leonhard, *Die Badener Disputation...*, 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.

¹⁰¹ Décisions finales 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. STETTLER Bernhard, *Die Eidgenossenschaft im 15. Jahrhundert...*, p. 139-143, les pages consacrées au *Alter Züricher Krieg*.

salut, et 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, avaient d'ailleurs contribué à fixer la théologie réformée zwinglienne¹⁰². 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 ce qu'il convenait de faire. Leur souci de prendre en charge la protection de leur communauté, et notamment de veiller à ce que celle-ci ne s'attire pas les foudres divines, n'en restait pas moins réel, et peu importe finalement à cet égard que les magistrats organisateurs des disputes fussent, exception faite de Baden, majoritairement favorables, sinon acquis, aux idées des réformateurs. 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 de la manipulation 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 position des clercs à ce sujet et de montrer comment la reconnaissance mutuelle entre clercs réformateurs et représentants du magistrat, nourrie par 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 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

¹⁰² Cf. *infra*, vi.1, p. 325-332.

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 Rychsztag vorhanden, item Concilia, in denen man sich entschliessen werde, wesz sich die Kilch halten soelle. »*¹⁰³

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 söllich 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. »*¹⁰⁴

Constante des réactions « catholiques », ces prises de position 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

¹⁰³ Actes Ilanz, fol. B ii^{ro}.^{vo} : « 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. »

¹⁰⁴ 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. »

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 donc 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 injustifiés et injustifiables¹⁰⁵. 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 donc un danger à ne pas minimiser. Ils n'étaient pas sans savoir 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.

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 civile 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, Zwingli 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 le règlement des affaires religieuses dans leur territoire¹⁰⁶. La virulence ponctuelle des échanges épistolaires et des pamphlets publiés dans les mois précédant la

¹⁰⁵ Cf. Voss Klaus P., *Der Gedanke des allgemeinen Priester- und Prophetentums. Seine gemeindetheologische Aktualisierung in der Reformationszeit*, Wuppertal & Zurich: Brockhaus, 1990.

¹⁰⁶ Irena Backus a consacré une importante partie de son ouvrage *The Disputations of Baden (1526) and Berne (1528). Neutralizing the Early Church*, Princeton: Theological Seminary, 1993, aux échanges de lettres ayant précédé la dispute de Baden, dans lesquels Zwingli défendit ses positions et celles de Zurich.

dispute de Baden ne doit pas faire oublier que le réformateur 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 notamment 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'émanation¹⁰⁷. 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 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 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*¹⁰⁸, ou le *Von weltlicher Obrigkeit*, dédié

¹⁰⁷ Z v, n° 80, p. 11.

¹⁰⁸ LUTHER Martin, *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung*, in *Dr. Martin Luthers Werke*, 120 vol., 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.

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'Église¹⁰⁹. 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 réformateur de Wittenberg pour des raisons ayant trait à l'équilibre des pouvoirs au sein de l'Empire. Luther 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. Voulu 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 la Vérité s'impose par elle-même, mais en aucun cas se rebeller¹¹⁰. 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 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 Dieu¹¹¹. 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, qu'il était prêt à reconnaître à la *Gemeinde* politique le droit de s'élever contre toute autre instance et de renverser l'ordre établi¹¹².

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 collectif¹¹³. Les positions de l'ancien frère augustin sur les devoirs du politique dans les affaires religieuses et sur sa légitimité à

¹⁰⁹ LUTHER Martin, *Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr gehorsam schuldig sei* (1523), in WA 11, p. 229-281.

¹¹⁰ Cf. aussi sur la lecture luthérienne du rôle de l'autorité temporelle MANTEY Volker, *Zwei Schwerter, zwei Reiche. Martin Luthers Zwei-Reiche-Lehre vor ihrem spätmittelalterlichen Hintergrund*, Tübingen : Mohr Siebeck, 2005 ; HARTWEG Frédéric, « Luther et l'autorité temporelle », in VALENTIN Jean-Marie (dir.), *Luther et la Réforme. Du Commentaire de l'Épître aux Romains à la Messe allemande*, Paris : Desjonquères, 2001, p. 531-565 ; LOHSE Bernhard, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1995, p. 283-293 et 333-344.

¹¹¹ LUTHER Martin, *Wider die mordischen und reubischen rotten der bawren* (1525), WA 18, p. 357-361. Sur la guerre des Paysans, cf. BLICKLE Peter, *Die Revolution von 1525*, Munich : Oldenbourg, édition revue et augmentée, 2004 (1^{re} édition, 1975).

¹¹² BLICKLE Peter, *Gemeindereformation. Die Menschen des 16. Jahrhunderts auf dem Weg zum Heil*, Munich : Oldenbourg, 1985, p. 137.

¹¹³ Pour un résumé des positions de Luther et de Zwingli au sujet du rôle de l'autorité, cf. MOELLER Bernd, *Reichsstadt...*, p. 33-49 et MAU Rudolf, *Evangelische Bewegung und frühe Reformation 1521 bis 1532*, Berlin : Evangelische Verlagsanstalt, 2000, p. 124 sqq.

prendre position sur la foi n'ont eu que peu d'impact sur la naissance et le développement des disputes examinées ici, et cela 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 à Berne, et les autorités temporelles n'y jouaient qu'un rôle de second plan¹¹⁴. 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.

Au lieu de cela, il faut prendre en considération l'autre branche du protestantisme naissant, le zwinglianisme¹¹⁵. 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, et cela 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 1520¹¹⁶. Or, 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 social¹¹⁷. 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

¹¹⁴ Cf. *infra*, VI.2, p. 337 *sqq.*

¹¹⁵ Sur la théologie zwinglienne, cf. STEPHENS W. Peter, *Zwingli le théologien*, trad. de l'anglais par HÉBERT Mireille, Genève : Labor & Fides, 1999; HAUSER Martin, *Prophet und Bischof. Huldrych Zwinglis Amtsverständnis im Rahmen der Zürcher Reformation*, Fribourg : Universitätsverlag, 1994; sur la question de la liberté du chrétien, cf. HAMM Berndt, *Zwinglis Reformation der Freiheit*, Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag, 1988; LOCHER Gottfried W., *Die zwinglische Reformation...*, p. 197-225. Un résumé dans STEPHENS W. Peter, «The theology of Zwingli», in BAGCHI David et STEINMETZ David C. (dir.), *The Cambridge Companion to Reformation Theology*, Cambridge : University Press, 2004, p. 80-99. Sur la spécificité des théologies réformées helvétiques et les divergences et convergences entre zwinglianisme et calvinisme notamment, cf. CAMPI Emidio, «Theological Profile», in BURNETT Amy Nelson et CAMPI Emidio (dir.), *A Companion to the Swiss Reformation...*, p. 447-488.

¹¹⁶ Sur les différences entre la théologie de Zwingli et celle de Luther, on peut encore lire aujourd'hui LOCHER Gottfried W., «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.

¹¹⁷ Cf. BLICKLE Peter, *Gemeindereformation...*, p. 158-164.

l'initiative du patriciat urbain en mars 1525¹¹⁸, et de Hambourg, où une dispute scella la victoire des réformés en 1528¹¹⁹.

Zwingli pensait comme Luther que la communauté chrétienne devait juger de la doctrine en s'appuyant sur les Écritures. En revanche, le Zurichois ne considérait pas comme le réformateur de Wittenberg qu'il fallait strictement séparer l'Évangile de la Loi : dans sa théologie, les deux pôles se fondaient l'un dans l'autre, tout comme le caractère pneuma-charismatique de la *Gemeinde* idéale de Luther rencontrait chez Zwingli la paroisse dans son existence terrestre (*Kirchspiel*)¹²⁰. 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 légitimité¹²¹. Dans l'Empire, 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 dès 1525 et ses adeptes furent pourchassés – et cela bien que Zwingli n'ait jamais cautionné la rébellion¹²².

En développant sa pensée politique, le réformateur zurichois avait-il à l'esprit Guillaume d'Ockham, qui affirmait que le Pape comme les conciles n'étaient pas infaillibles et que de pieux laïcs acceptant la Parole de Dieu contenue dans la Bible pouvaient discerner la vérité ? Avait-il lu Marsile de Padoue, qui reconnaissait à l'autorité temporelle la compétence de se prononcer sur la foi, et réservait la décision sur les questions religieuses à un concile composé de tous les fidèles et non des seuls clercs¹²³ ? Tant Robert C. Walton qu'Otto Scheib considèrent ces deux auteurs comme des inspirateurs de la pensée zwinglienne¹²⁴.

¹¹⁸ Sur cette dispute, MOELLER Bernd, *Zwinglis Disputationen...*, p. 90-98 ; ZIMMERMANN Gunter, «Das Nürnberger Religionsgespräch von 1525», *Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg*, n° 71, 1984, p. 129-148 ; SEEBASS Gottfried, «Der Nürnberger Rat und das Religionsgespräch von März 1525», *Jahrbuch für fränkische Landesforschung*, n° 34/35, 1975, p. 467-499.

¹¹⁹ Cf. SCHEIB Otto, *Die Reformationsdiskussionen in der Hansestadt Hamburg (1522-1528). Zur Struktur und Problematik der Religionsgespräche*, Münster : Aschendorff, 1976.

¹²⁰ BLICKLE Peter, *Gemeindereformation...*, p. 141.

¹²¹ 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° 171, p. 458-465. Sur la théologie politique de Zwingli et son rapport aux magistrats des cités, cf. STEPHENS W. Peter, *Zwingli le théologien...*, p. 347-378 ; ROGGE Joachim, «Staatstheorie und Widerstandsrecht bei Zwingli», in BLICKLE Peter *et al.* (dir.), *Zwingli und Europa...*, p. 183-198 ; WALTON Robert C., *Zwingli's Theocracy*, Toronto : University Press, 1967.

¹²² BLICKLE Peter, *Gemeindereformation...*, p. 164.

¹²³ Cf. GUILLAUME D'OCKHAM, *Dialogus I*, livre VII, chap. 41 ; MARSILE DE PADOUE, *Defensor Pacis = Marsilius of Padua. The Defender of the Peace*, éd. par BRETT Annabel, Cambridge : University Press, 2005, II, 4, 16 et 20.

¹²⁴ Cf. WALTON Robert C., *Zwingli's Theocracy...*, p. 17-29 ; SCHEIB Otto, *Die innerchristlichen Religionsgespräche...*, p. 44.

Mais ces influences théologiques et philosophiques ne doivent pas faire oublier le fait que les racines de la philosophie politique zwinglienne se nourrissaient aussi, et peut-être avant tout, 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 vécu¹²⁵. 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-bas¹²⁶. 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 tâche de seconder dans sa mission¹²⁷. 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 à Berne ou Johannes Comander à Coire. De manière significative, certains d'entre eux firent d'ailleurs du rôle de l'*Obrigkeith* 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 civile pour toutes les affaires touchant la cité : « *Die Geystlich genandten, was stadts die sygind, soellend dem weltlichen gwalt underthon sin in zytlichen dingen.* »¹²⁸ À Lausanne, Guillaume Farel et Pierre Viret, encore zwingliens en ce milieu des années 1530, affirmaient dans leur huitième conclusion :

« *Aussy, elle recongoist 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.* »¹²⁹

Par conséquent, la philosophie politique zwinglienne accorda très vite au magistrat urbain, cette *Obrigkeith* oligarchique des cités helvétiques fière de sa tradition dont Zwingli se sentait probablement plus proche que de ses supérieurs

¹²⁵ GÄBLER Ulrich, *Huldrych Zwingli...*, p. 33 sqq. ; HAUSER Martin, *Prophet und Bischof...*, p. 61-66.

¹²⁶ Sur la notion zwinglienne du prophète, cf. HAUSER Martin, *Prophet und Bischof...*, 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.

¹²⁷ HAUSER Martin, *Prophet und Bischof...*, p. 201 sq.

¹²⁸ *Actes Ilanz*, fol. D iiiiv° : « *Ceux que l'on nomme clercs, quel que soit leur état, doivent être soumis à l'autorité civile dans les affaires temporelles.* »

¹²⁹ *Actes Lausanne*, p. 298 sqq.

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 locales¹³⁰. 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 sujet¹³¹.

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 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 prince¹³². 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 évangélique¹³³. 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'Église¹³⁴. 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 formaient¹³⁵. 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 permettre au citoyen de vivre cette liberté¹³⁶. 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 Dieu¹³⁷.

¹³⁰ Z IX, n° 720, p. 456-458.

¹³¹ Z II, n° 21, p. 471-525.

¹³² Cf. STEPHENS W. Peter, *Zwingli le théologien...*, p. 377.

¹³³ *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 MOELLER Bernd, *Zwinglis Disputationen...*, p. 29 sq.

¹³⁴ WALTON Robert C., « The Institutionalization... », p. 503.

¹³⁵ MOELLER Bernd, *Zwinglis Disputationen...*, p. 31.

¹³⁶ WALTON Robert C., « The Institutionalization... », p. 500-502.

¹³⁷ STEPHENS W. Peter, *Zwingli le théologien...*, p. 347-353.

Il était donc de la responsabilité du magistrat de veiller à ce que la communauté 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 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 qui relevait ou non de la volonté de Dieu, ni trancher entre orthodoxie et hérésie, Zwingli répondait que les réponses à ces questions étaient à portée de tous, et qu'il suffisait de les chercher dans les Saintes Écritures¹³⁸. 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 détracteurs¹³⁹, 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 *Gemeinde*, structure idéaltypique des cités et des républiques helvétiques ou allemandes, 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 chrétienne¹⁴⁰. Certains magistrats s'avèrent réceptifs à la

¹³⁸ 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, 557 et 559. 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.

¹³⁹ À ce sujet, voir les attaques très virulentes de Johannes Eck et de Johann Fabri avant la dispute de Baden: FABRI Johann, *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 ausgeschribenn ist. Daruf ein Antwort Huldrych*, [Zurich: s. n., 1526] et Eck Johannes, *Ablainung doctor Johansen von Eck der schantschrift die Ulrich Zwingli von Zürich in antwort weysz hat lassen auszeen 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.*

¹⁴⁰ Cf. au sujet des relations entre *Gemeinde* et Réforme, BLICKLE Peter, «Reformation und kommunaler Geist. Die Antwort der Theologen auf den Verfassungswandel im Spätmittelalter», *Historische Zeitschrift*, n° 261, 1995, p. 365-402; BLICKLE Peter, *Gemeindereformation...*, notamment les p. 110-122 et 133-148. Cf. aussi SCHMIDT Heinrich Richard sur la *Gemeinde* comme corps politique sacré et sa justification dans la théologie de l'Alliance chez Zwingli et Calvin: «Bundestheologie, Gesellschafts- und Herrschaftsvertrag», in SCHMIDT Heinrich Richard *et al.* (dir.), *Gemeinde, Reformation und Widerstand*, Tübingen: Bibliotheca Academica Verlag, 1998, p. 309-325.



Réf. en ligne

philosophie politique zwinglienne précisément parce qu'elle recoupaient 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 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 légitimaient 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 mission¹⁴¹. 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 de 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 Réforme¹⁴². Or, pour Zwingli, « résister au magistrat, c'était résister à Dieu », comme le stipulait Rm 13:2¹⁴³ – et c'est exactement cette position que les réformateurs Farel et Viret défendaient encore lors de la dispute de Lausanne¹⁴⁴. Le magistrat zurichois pouvait donc se targuer de l'autorité de Zwingli afin de 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 pour justifier des revendications sociales proches de celles des paysans allemands et dont Zurich craignait qu'elles ne remettent en cause son autorité¹⁴⁵.

¹⁴¹ 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 zuo, ob sy Christen sin wöllend. 37. Inen sind ouch schuldig alle Christen ghorsam ze sin, niemand uszgenummen, 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.

¹⁴² 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. (Maître Ulrich! Vous n'avez point le pouvoir de donner à mes seigneurs conseillers le soin de trancher, car le jugement est déjà donné: c'est l'Esprit de Dieu qui juge.)* »

¹⁴³ Cité in OZMENT Steve, *The Reformation in the Cities...*, p. 134.

¹⁴⁴ *Actes Lausanne*, p. 298 : « *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.* »

¹⁴⁵ BLICKLE Peter, *Gemeindereformation...*, p. 28 ; KAMBER Peter, *Reformation als bäuerliche Revolution...*

Proliférant dès le milieu des années 1520, le mouvement anabaptiste devint rapidement l'un des principaux problèmes auquel durent faire face les gouvernements des cités réformées¹⁴⁶. 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, en Thuringe, ou Jan van Leiden à Münster, un magistrat ne pouvait répondre que par la répression s'il voulait ne 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 à 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 sujets¹⁴⁷. Chez Zwingli, le refus du *Täuferium* 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 civique¹⁴⁸. Zwingli faisait également siennes les inquiétudes du magistrat qui voyait dans le refus du serment 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

¹⁴⁶ Au sujet des anabaptistes, cf. GOERTZ Hans-Jürgen, *Die Täufer. Geschichte und Deutung*, Munich: C.H. Beck, 1980 et, sur la naissance du mouvement dans les territoires helvétiques, STRÜBIND Andrea, «The Swiss Anabaptists», in BURNETT Amy Nelson et CAMPI Emidio (dir.), *A Companion to the Swiss Reformation...*, p. 389-443 et STRÜBIND Andrea, *Eifriger als Zwingli. Die frühe Täuferbewegung in der Schweiz*, Berlin: Duncker & Humblot, 2003; JECKER Hanspeter, «Das Schweizerische Täuferium. Forschungsstand und Forschungsaufgaben», in GÄBLER Ulrich et al. (dir.), *Schweizerische Kirchengeschichte – neu reflektiert*, Berne: P. Lang, 2011, p. 193-210. Introduction à la théologie des anabaptistes par PACKULL Werner O., «An Introduction to Anabaptist Theology», in BAGCHI David et STEINMETZ David C. (dir.), *The Cambridge Companion to Reformation Theology...*, p. 194-219.

¹⁴⁷ Cf. GOERTZ Hans-Jürgen, «Machtbeziehungen in der Zürcher Reformation. Noch einmal: Zwingli und die Täufer», in SCHINDLER Alfred et STICKELBERGER Hans (dir.), *Die Zürcher Reformation. Ausstrahlungen und Rückwirkungen*, Berne: P. Lang, 2001, p. 43-76.

¹⁴⁸ GOERTZ Hans-Jürgen, «Machtbeziehungen in der Zürcher Reformation...», p. 71 sq. Au sujet du baptême comme ciment de la communauté, cf. aussi les positions de Zwingli dans *Entwurf zu einer Entgegnung auf die Schrift der Täufer*, Zvi.1, n° 123, p. 555.

magistrat comme une manifestation concrète de la protection que le pouvoir temporel devait accorder à la vraie foi¹⁴⁹. 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 du gouvernement collectif de la cité par les conseils issus de la *Gemeinde*.

Mais si Zwingli était prêt à concéder au magistrat un rôle de juge et d'arbitre dans les affaires religieuses, il n'était pas question pour lui de reconnaître au pouvoir temporel la capacité et la légitimité à prendre seul des décisions sur des questions de doctrine. Les réformateurs n'étaient en réalité guère moins attachés à la protection de leur monopole sur la gestion des biens du salut que leurs adversaires, et les professionnels de la foi restaient à leurs yeux les seuls à pouvoir comprendre et révéler à tous le sens de la parole de Dieu. 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 d'édicter les préceptes 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 commune. 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 Zwingli¹⁵⁰. En contrepartie, les réformateurs zwingliens élevaient le magistrat au rang d'arbitre, de bon juge qui saurait écouter le prophète et permettrait à la communauté d'accéder à la vérité, si nécessaire contre les injonctions de l'instance jusqu'alors détentrice du monopole de la vérité religieuse, 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 selon les réformateurs 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

¹⁴⁹ 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*, (mai 1525), Z IV, n° 56, p. 206-337.

¹⁵⁰ STEPHENS W. Peter, *Zwingli le théologien...*, p. 373.

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 sujet¹⁵¹. Gardons seulement 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 contredit par le souci des réformateurs de se présenter comme les seuls exégètes fidèles du texte biblique et par 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 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 négliger ses devoirs en matière de *cura animarum* et dans laquelle certains voyaient d'abord une concurrence 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 coïncidait 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, le pacte 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 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 gschriffit dann beyder Nüws und Alts Testament, so Biblisch genempt wirt und gottes wort ist, statt hab und gelten soelle.*»¹⁵²

Ce faisant, le magistrat remplissait donc les devoirs que lui fixaient les réformateurs adeptes de la théorie zwinglienne de l'*Obrigkeith* 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. La dispute devenait d'une part l'espace et le moment où s'opérait publiquement la reconnaissance mutuelle entre réformateurs et magistrats et réalisait d'autre

¹⁵¹ Cf. *infra*, VI.3, p. 352-366.

¹⁵² *Radtschlag haltender Disputation...*, fol. A iii^{ro}-^{vo} : «*Et donc, nous avons fort bien débattu 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.*»

part, dans le siècle, le paradigme zwinglien du rôle de l'autorité civique dans le domaine spirituel. Pour les réformateurs et le magistrat attachés à restaurer la communauté chrétienne selon la volonté de Dieu, c'est au sein de la dispute que s'opérait, symboliquement, la transformation de leur cité en nouvelle Jérusalem terrestre.

* * *

Si la dispute moderne put devenir le lieu du choix de religion, elle le devait principalement à l'adéquation entre une conception du monde et de la manière d'agir dans ce monde propre aux cités et les principes du 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 reconnaître aux autorités séculières des compétences proprement théologiques ou sotériologiques et de leur confier le soin de définir les contours de la *renovatio*. 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 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. 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 refonder, dans l'action et en résolvant au fur et à mesure les problèmes qui se présentaient à eux, les rapports entre la cité terrestre et les cieux. Les conférences religieuses furent ainsi, d'une certaine façon, la 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

LES ENJEUX POLITIQUES DE LA DISPUTE

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 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 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

¹ Un principe théorisé dès le XIII^e siècle par JEAN DE BLANOT dans son *Tractatus super feudis et homagiis* où il écrit : « *Rex Franciæ in regno suo princeps est, nam in temporalibus superiorem non recognoscit.* » Le texte a été publié par ACHER Jean, « 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 chez DE FERRIÈRES Claude-Joseph, *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.

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

et de leurs droits³. Certes, la guerre de Souabe avait consolidé l'autonomie des *X Orte*⁴, 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 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 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, ce désir se tourna contre le pouvoir du pontife romain et de l'institution ecclésiastique. La Réforme naquit dans un contexte où les autorités civiques s'efforçaient, et cela 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. Le chapitre précédent a montré que les motifs religieux jouèrent un rôle essentiel dans le ralliement des magistrats aux idées nouvelles, mais des considérations politiques et économiques relevant du domaine séculier eurent aussi leur part dans le soutien des magistrats

³ MAISSEN Thomas, *Geschichte der Schweiz*, Baden : Hier+Jetzt, 2010, p. 69 ; SCHMID Regula, « The Swiss Confederation before the Reformation », in BURNETT Amy Nelson et CAMPI Emidio (dir.), *A Companion to the Swiss Reformation*, Leyde : E.J. Brill, 2016, p. 27.

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

⁵ Cf. GUTMANN André, *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. NIEDERHÄUSER Peter et FISCHER Werner (dir.), *Vom « Freiheitskrieg » zum Geschichtsmythos. 500 Jahre Schweizer- oder Schwabenkrieg*, Zurich : Chronos, 2000.

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

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

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. 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 civique 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 les réformateurs dans leur projet de révolution sociale et religieuse, et donc à souscrire au principe de la dispute. 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. 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 n'étaient pas sans causer quelques soucis aux conseils, jaloux de leurs prérogatives. Le chapitre montrera aussi comment l'autorité du magistrat s'affirma également au travers de la démonstration de sa 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 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 du 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 critiques récurrentes 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 pour elles 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, 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 de la guerre de Souabe, les Confédérés s'étaient vus dispensés de participer aux Diètes d'Empire, de s'acquitter de l'impôt commun (*Gemeiner Pfennig*) et de se plier aux jugements de la Chambre impériale (*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

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

⁹ SABLONIER Roger, « The Swiss Confederation », in ALLMAND Christopher (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. BRADY Thomas A. Jr., *Turning Swiss. Cities and Empire 1450-1550*, Cambridge : University Press, 1985, p. 59 *sqq.* et MAISSEN Thomas, *Geschichte der Schweiz...*, p. 66 *sqq.*

possédait et exerçait, par l'intermédiaire des détenteurs de droits et de 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 sur les mêmes sujets. Je n'entrerai 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.

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. 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. 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. 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. Dans les cités,

¹¹ Au sujet du phénomène en Suisse, cf. SCHMID Regula, «The Swiss Confederation before the Reformation...», p. 24 *sq.* et, déjà ancien mais très détaillé, VON MURALT Leonhard, «Stadtgemeinde und Reformation in der Schweiz», *Zeitschrift für Schweizerische Geschichte*, n° 10, vol. 3, 1930, p. 349-384.

¹² VASELLA Oskar, «Die bischöfliche Herrschaft in Graubünden und die Bauernartikel von 1526», *Zeitschrift für schweizerische Geschichte*, n° 22, 1942, p. 1-86 (réimpr. dans VASELLA Oskar, *Geistliche und Bauern. Ausgewählte Aufsätze zu Spätmittelalter und Reformation in Graubünden und seinen Nachbargebieten*, éd. par BRUNOLD Ursus et VOGLER Werner, Coire : Desertina, 1996, p. 284-369) ; cf. aussi PFISTER Ulrich, *Konfessionskirchen, Glaubenspraxis und Konflikt in Graubünden 16-18. Jhdt.*, Würzburg : Ergon, 2012, p. 92-95 ; JÄGER Georg, «Die Reformation in der Stadt Chur», in BUNDI Martin, JAECKLIN Ursula et JÄGER Georg, *Geschichte der Stadt Chur*, t. 2 : *Vom 14. Bis zum 17. Jahrhundert*, Coire : Calven Verlag, 1986, p. 274-338.

la citoyenneté consistait en une variété de droits, de tolérances, de privilèges, et surtout en une forme spécifique de participation à la *res publica* symbolisée par le serment unissant bourgeois et magistrat¹³. Quant aux sujets des 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. L'empilement et l'imbrication de juridictions parfois contradictoires n'étaient alors pas considérés comme des anomalies. Ce serait plutôt notre conception de la loi – où chacun, en vertu du principe d'universalité de la loi, 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.

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 Rome, 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 Christ?¹⁶ 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

¹³ Sur la signification du concept de liberté dans les cités, cf. SCHREINER Klaus et MEIER Ulrich, « *Regime civitatis. Zum Spannungsverhältnis von Freiheit und Ordnung in alteuropäischen Stadtgesellschaften* », in SCHREINER Klaus et MEIER Ulrich (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, SCHWERHOFF Gerd, « *Die goldene Freiheit der Bürger. Zu den Bedeutungsebenen eines Grundwertes in der städtischen Geschichte* », p. 84-119.

¹⁴ BIERBAUER Peter, *Freiheit und Gemeinde im Berner Oberland 1300-1700*, Berne : Historischer Verein des Kantons Bern, 1991, p. 269 ; SPECKER Hermann, *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 MOELLER Bernd, « *Kleriker als Bürger* », in MOELLER Bernd, *Die Reformation und das Mittelalter. Kirchenhistorische Aufsätze*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, p. 35-52.

¹⁶ SCHMIDT Heinrich Richard, *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 WOLGAST Eike et GRUNDMANN Annelies, in *Deutsche Reichstagsakten. Jüngere Reihe*, t. 21, Berlin & Munich : W. de Gruyter & Oldenbourg, 2015.

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 les droits de présentation et de patronage liés à plusieurs charges importantes du territoire zurichois¹⁸.

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

¹⁷ KAMBER Peter, *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 HUBER Peter H., *Annahme und Durchführung der Reformation auf der Zürcher Landschaft in den Jahren 1519 bis 1530*, Zurich: Juris-Verlag, 1972, p. 9.

¹⁹ FELLER Richard, *Geschichte Berns...*, vol. 1, p. 304-351 ; GERBER Roland, *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 ; VON MURALT Leonhard, « Stadtgemeinde... », p. 353 sq.

²⁰ Sur Saint-Vincent de Berne, cf. UTZ TREMP Kathrin, *Das Kollegiatstift St. Vinzenz in Bern. Von der Gründung 1484/85 bis zur Aufhebung 1528*, Berne: Historischer Verein des Kantons Bern, 1985, ici p. 17-42 ; MARCHAL Guy P., « St. Vinzenz in Bern », *HS II 2*, p. 151-161.

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, ainsi qu'à l'Ordre teutonique, puissant dans la région. 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 autonomie dans la gestion des affaires religieuses, autonomie que la fondation du chapitre permit d'asseoir et de légitimer²².

Mais la cible principale des autorités séculières restaient les tribunaux ecclésiastiques et leur empiétement sur la juridiction de la cité. 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 mariage²³. Les tribunaux pouvaient aussi lourdement condamner ceux qui ne 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 de la communauté du salut²⁴. 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 concurrentes²⁵. L'anticléricalisme de la fin du xv^e siècle, souvent présenté comme l'une des causes principales de la Réforme et qu'il ne

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

²² MARCHAL Guy P., « St. Vinzenz in Bern... », p. 151.

²³ Voir par exemple à ce sujet le cas de Zurich, bien décrit chez MORF Hans, « Obrigkeit und Kirche in Zürich von Waldmann bis Zwingli », *Zwingliana*, n° 13, vol. 3, 1970, p. 174 sqq.

²⁴ Cf. à ce sujet l'étude fondatrice de FEBVRE Lucien, « 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. RUBIN Miri, *Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge : University Press, 1991 ; BOSSY John, « The Mass as a Social Institution, 1200-1700 », *Past and Present*, n° 100, 1983, p. 29-61.

²⁵ GOERTZ Hans-Jürgen, *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. BLICKLE Peter, « Warum blieb die Innerschweiz katholisch? », *Mitteilungen des Historischen Vereins des Kantons Schwyz*, n° 86, 1994, p. 29-38 et BLICKLE Peter, « Antiklerikalismus um den Vierwaldstättersee 1300-1500. Von der Kritik der Macht der Kirche », in DYKEMA Peter A. et OBERMAN Heiko A. (dir.), *Anticlericalism in Late Medieval and Early Modern Europe*, Leyde :

faut pas confondre avec un rejet de la religion²⁶, peut donc être vu comme une réaction aux prétentions jugées démesurées de certains pouvoirs 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 rédemption²⁷.

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 au début du xvi^e siècle : 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 spirituelles²⁸.

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 cité²⁹. Ainsi, en janvier 1506, le magistrat de Zurich et l'évêque de Constance se mirent

E.J. Brill, 1993, p. 115-132; sur les efforts du magistrat de Zurich à ce sujet, cf. MORF Hans, « Obrigkeit und Kirche... », p. 164-179.

²⁶ Sur les caractéristiques de l'anticléricalisme à cette époque, cf. GOERTZ Hans-Jürgen, *Antiklerikalismus und Reformation. Sozialgeschichtliche Untersuchungen*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995; SCRIBNER Robert W., « Anticlericalism and the Cities », in DYKEMA Peter A. et OBERMAN Heiko A. (dir.), *Anticlericalism...*, p. 147-166 et GOERTZ Hans-Jürgen, *Pfaffenbass...*

²⁷ Cf. au sujet de la dévotion des fidèles MOELLER Bernd, « Frömmigkeit in Deutschland um 1500 », in MOELLER Bernd, *Die Reformation und das Mittelalter. Kirchenhistorische Aufsätze*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, p. 73-85.

²⁸ EA I, n° 31, p. 301-303; ELSENER Ferdinand, « 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.

²⁹ CHRISTIN Olivier, *La paix de religion. L'autonomisation de la raison politique au XVI^e siècle*, Paris: Seuil, 1997.

d'accord pour que tous les litiges opposant laïcs et clercs fussent jugés par le magistrat, 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 clercs³⁰. 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 grisonnes³¹. 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 relever de ses droits, 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)³². 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 put d'ailleurs s'appuyer sur cette règle en 1525-1526 pour décliner l'invitation de disputer à Baden : assimilant le projet des cantons catholiques à un procès, il refusait d'être jugé par une autre autorité que le magistrat de la cité dont il se revendiquait citoyen³³.

Parmi les sujets de tensions régulières entre clercs et cités ayant joué un rôle dans le succès rencontré par les idées réformées, mentionnons aussi l'exemple de la dîme, qui met en lumière les enjeux fiscaux que pouvaient receler les conflits entre le magistrat et les fondations religieuses : cet impôt que l'Église interprétait comme un devoir envers Dieu fut régulièrement au cœur du ressentiment des populations envers l'institution ecclésiastique³⁴. 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

³⁰ MORF Hans, « Obrigkeit und Kirche... », p. 170 sq.

³¹ Les textes dans *Urkunden zur Verfassungsgeschichte Graubündens*, éd. par JECKLIN Constanz, 1884, vol. 2 ; BUNDI Martin, « Entscheid für die Reformation und dessen Umsetzung im Freistaat der Drei Bünde », in DURST Michael (dir.), *Studien zur Geschichte des Bistums Chur (451-2001)*, Fribourg : Universitätsverlag, 2002, p. 83-112.

³² *Repertorium der Staatsverfassung und Geschichte von Deutschland. Fünfte Abteilung: Karl der Fünfte 1519-1558*, Halle : J.J. Gebauer, 1792, p. 375 sqq.

³³ 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. PEYER Hans Conrad, *Verfassungsgeschichte der alten Schweiz*, Zurich : Schulthess, 1978, p. 29.

³⁴ Sur les réponses apportées par les réformateurs au problème de la dîme, cf. ZIMMERMANN Gunter, *Die Antwort der Reformatoren auf die Zehntenfrage. Eine Analyse des Zusammenhangs von Reformation und Bauernkrieg*, Francfort-sur-le-Main & Berne : P. Lang, 1982.

Paysans de 1525³⁵. 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, réserver exclusivement la dîme à l'entretien du pasteur figurait en bonne place du programme de refonte de la société que prônaient les réformateurs³⁶. La Réforme ne signifiait donc pas la fin de l'impôt et les réformateurs helvétiques, Zwingli en premier lieu, justifiaient le transfert à l'autorité civique des recettes de la dîme³⁷. 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 de la question de son affectation et des modalités de sa perception, la dîme n'apparut que de façon marginale dans les disputes, par exemple à Memmingen ou à Illanz, et les thèses qui lui étaient consacrées ne furent pas toujours abordées³⁸.

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 Constance entendait percevoir sur les terres zurichoises³⁹. Cette liste de mesures, dans laquelle on reconnaît des 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 cité⁴⁰.

³⁵ BLICKLE Peter, *Die Revolution von 1525*, Munich : Oldenbourg, 2000 (1^{re} édition, 1975), p. 25, 28 sq. La principale revendication des paysans fut cependant la fin de la servitude (*Leibeigenschaft*), cf. BLICKLE Peter, *Die Revolution von 1525...*, p. 40-50.

³⁶ 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 GÖRTZE Alfred, *Historische Vierteljahrschrift*, n° 5, 1902, p. 1-33 ; édition du texte reprise par BLICKLE Peter, *Die Revolution von 1525...*, p. 321-327, ici p. 323.

³⁷ Cf. PRIBNOW Volker, *Die Rechtfertigung obrigkeitlicher Steuer- und kirchlicher Zehnterhebung bei Huldreich Zwingli*, Zurich : Schulthess, 1996.

³⁸ La dix-huitième thèse de Comander à Illanz était consacrée à la dîme : *Actes Illanz*, fol. D iii^{vo} ; à Memmingen, elle faisait l'objet de la troisième conclusion : *Das Memminger und Kaufbeurer Religionsgespräch von 1525. Eine Quellenveröffentlichung mit einem Überblick*, éd. critique par PRUNDNER Thomas, Memmingen : Heimatpflege Memmingen, 1992 (= *Actes MK*), p. 39.

³⁹ MORF Hans, « Obrigkeit und Kirche... », p. 164 sq. ; HUBER Peter H., *Annahme und Durchführung...*, p. 11.

⁴⁰ BLICKLE Peter, *Gemeindereformation. Die Menschen des 16. Jahrhunderts auf dem Weg zum Heil*, Munich : Oldenbourg, 1987, p. 96 sq. Cela pouvait conduire à de franches tensions. À Memmingen, le prédicateur Jodokus Gay menaçait la cité d'excommunication si le conseil persistait

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 Christ⁴¹.

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. En défendant une telle révolution, 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 « *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* »⁴². Aux magistrats, la Réforme pouvait donc apparaître comme un outil permettant de parachever une politique menée jusque-là par d'après négociations et le rachat de droits et de privilèges, et surtout comme un moyen 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

dans sa volonté de soumettre le clergé local à la taxe municipale : SCHLENCK Wolfgang, *Die Reichsstadt Memmingen und die Reformation*, Memmingen : Heimatpflege Memmingen, 1969 (= *Memminger Geschichtsblätter*, année 1968), p. 25.

⁴¹ STEPHENS W. Peter, *Zwingli le théologien...*, p. 322-325.

⁴² *Actes Ilanz*, fol. D iiiii^{vo} : « *Die Bischoff soellend selbs predigen, nit weltlich schwaerdt regieren, nit grosse gueter bsitzen : sunder zimmlliche narung han und ob den schaaffen Christi mit dem wort Gottes wachen.* »

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 vérité⁴³. 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 les magistrats 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 Rüsinger, abbé du couvent de Pfäfers, où Hegenwald exerçait alors les fonctions de maître d'école?⁴⁴ La dédicace rappelle que l'abbé de Pfäfers n'était pas hostile aux idées nouvelles et Zwingli pensait même que les relations de Rüsinger seraient utiles pour convaincre le clergé grison de rejoindre le camp de la nouvelle foi⁴⁵. Plus parlant encore, la façon dont Konrad Schmid s'investit pour les idées de Zwingli, prenant la parole à de nombreuses reprises au cours 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 Écritures⁴⁶. Par la suite, il réforma lui-même la commanderie des Hospitaliers de Saint-Jean de Küssnacht⁴⁷. Peu après, Wolfgang Rüpplin, abbé du couvent cistercien de Kappel, prit publiquement position en faveur de Zwingli; il réforma son monastère en 1525⁴⁸. Il importe donc de ne pas voir dans le clergé des années 1520 une masse unanimement hostile à la Réforme: au contraire, 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.

⁴³ Sur le rôle des réguliers dans les premiers succès de la Réforme, cf. entre autres LE GALL Jean-Marie, *Les moines au temps des réformes*, Seyssel: Champ Vallon, 2001, p. 531-590. Voir aussi *infra*, v.1, p. 259 sq.

⁴⁴ Z I, n° 18, p. 479.

⁴⁵ On notera que Hegenwald pria l'abbé Rüsinger 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.

⁴⁶ Cf. *supra*, p. 71, note 106.

⁴⁷ Cf. MOSER Christian, «Schmid, Konrad», *DHS* 11, p. 296; sur la commanderie de Küssnacht, SCHWEISS Christoph A., «Die Johanniter-Komturei Küssnacht und ihr Komtur Konrad Schmid», *Jahrbuch der Ritterhausgesellschaft Bubikon*, n° 60, 1996, p. 12-35.

⁴⁸ Sur le couvent des cisterciens de Kappel et l'abbé Wolfgang Rüpplin, parfois appelé Joner, cf. BLESS-GRABHER Magdalen, «Zisterzensierkloster Kappel», *HS* III 3, 1982, p. 246-289, ici p. 260 sqq. et BLESS-GRABHER Magdalen, «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. WEHRLI-JOHNS Martina, *Geschichte des Zürcher Predigerkonvents (1230-1524). Mendikantentum zwischen Kirche, Adel und Stadt*, Zurich: H. Rohr, 1980, p. 223-228.

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 cela alors que les autorités cantonales avaient veillé, comme l'a bien montré Peter Blicke, à circonscrire autant que possible les privilèges des fondations religieuses et placé sous leur protection l'abbaye bénédictine d'Einsiedeln, devenue pays sujet en 1394⁴⁹. Même dans les Grisons, après 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 Liges pour cantonner les prérogatives de l'évêché au strict domaine du spirituel –, nombreuses furent les communes à ne pas voter la Réforme lorsqu'elles furent appelées, à partir de 1526, à se prononcer pour ou contre la nouvelle foi⁵⁰. Quant aux villes de Lucerne ou de 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 Confédération⁵¹, 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 nouvelles⁵².

Difficile donc de tirer une ligne de causalité directe entre volonté de réduire les pouvoirs du clergé et 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

⁴⁹ BLICKLE Peter, «Antiklerikalismus...», p. 115-132. Sur la mise sous tutelle de l'abbaye d'Einsiedeln, cf. SALZGEBER Joachim, «Einsiedeln», *HS III* 1, 1986, p. 517-594, ici p. 527.

⁵⁰ PFISTER Ulrich, *Konfessionskirchen...*, p. 54-72; BUNDI Martin, *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.

⁵¹ Sur l'échec des réformateurs à Lucerne, cf. HENNY Sundar, «Failed Reformations», in BURNETT Amy Nelson et CAMPI Emidio (dir.), *A Companion to the Swiss Reformation...*, p. 267-269; ZÜND André, *Gescheiterte Stadt- und Landreformationen des 16. und 17. Jahrhunderts in der Schweiz*, Bâle: Schwabe, 1999, p. 38-45.

⁵² DE REYFF-GLASSON Simone, «Fribourg face à la religion nouvelle 1520-1530», in RUFFIEUX Roland (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. VERMEULEN Adeodatus, *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 TREGER Konrad, *D. reverendum in Christo P. et illustrem principem Fabianum de monte Falcone Lausanensem Episcopum paradoxa centum fratris Conradi Tregarii Helvecii Augustiniane familie per supioem Germaniam provincialis de ecclesiae Conciliorumque auctoritate*, Strasbourg: J. Grüninger, 1524, VD16 T 1865.

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. Sans cette profonde conviction, les magistrats n'auraient pas pris le risque d'aller contre la volonté divine, une lecture que tend à confirmer le fait que, justement, des princes et des 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 parachever 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.

2. MAGISTRAT ET COMMUNE : ACTEURS DE LA CITÉ CHRÉTIENNE

Les disputes organisées à Zurich, à Berne et à 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*»⁵³. 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»⁵⁴. 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

⁵³ BLICKLE Peter, *Die Reformation im Reich*, Stuttgart: E. Ulmer, 2000, p. 117; BLICKLE Peter, «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: BLICKLE Peter, *Gemeindereformation...*, notamment les p. 110-122.

⁵⁴ FUCHS Thomas, *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*».

bourgeois et les sujets⁵⁵. 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 échelle, la Confédération⁵⁶. 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 inscrivaient 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 Pierre⁵⁷. 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 – un chiffre renvoyant au nombre des saints apôtres – ou encore dans la célébration de la ville sainte de Jérusalem comme modèle idéal de toute cité⁵⁸.

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 membres⁵⁹, à Berne, il en comptait entre 280 et 400⁶⁰. 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 à 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 *Burgergeld* 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»

⁵⁵ Au sujet de ces cérémonies, cf. HOLENSTEIN André, *Die Huldigung der Untertanen. Rechtskulturen und Herrschaftsordnung 800-1800*, Stuttgart: G. Fischer, 1991, notamment p. 13, 25, 32 *sqq.* et 321 *sq.*

⁵⁶ Le constat s'applique aussi aux villes d'Empire: SCHMIDT Heinrich Richard, *Reichsstädte, Reich und Reformation...*, 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 ainsi que sur les âpres négociations menées au sein des réunions du *Reichstag* à Worms, à Nuremberg ou à Spire.

⁵⁷ Sur les rituels de l'élection des conseils, cf. POECK Dietrich W., *Rituale der Ratswahl. Zeichen und Zeremoniell der Ratssetzung in Europa*, Cologne: Böhlau, 2003, ici p. 6, 215 et 286.

⁵⁸ POECK Dietrich W., *Rituale der Ratswahl...*, p. 115.

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

⁶⁰ GERBER Roland, *Gott ist Burger zu Bern...*, p. 51.

corporative (*Zunftverfassung*) réservant l'exercice du pouvoir aux maîtres des corporations de métier, fondements de la vie économique et professionnelle⁶¹. À Berne, même si le patriciat conservait la haute main sur le *Rat*, les corporations étaient puissantes au sein du Grand Conseil 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 1528⁶².

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 avantage⁶³. Comme le montre Walter Jacob dans son étude prosopographique sur les élites politiques zurichoises, le pouvoir resta aux mains d'une soixantaine d'hommes 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 chacun⁶⁴. Zurich est donc un bon exemple 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 y 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*⁶⁵.

Dans les villes, la Réforme s'inscrivait 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 symboliques⁶⁶. 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

⁶¹ GUYER Paul, *Verfassungszustände...*, p. 2-9.

⁶² VON MURALT Leonhard, «Stadtgemeinde...», p. 372. Après 1435, l'appartenance à une corporation devient obligatoire pour participer à la vie politique bernoise: GERBER Roland, *Gott ist Burger zu Bern...*, p. 104 sq.

⁶³ Sur les enjeux de ces pratiques, voir CHRISTIN Olivier, *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, РОЕЦК Dietrich W., *Rituale der Ratswahl...*

⁶⁴ Sur les 2 710 mandats de la période 1519-1528, 9/10^e revinrent aux 65 individus dont Walter Jacob fait la prosopographie: JACOB Walter, *Politische Führungsschicht und Reformation. Untersuchungen zur Reformation in Zurich 1519-1528*, Zurich: Juris-Verlag, 1969, p. 9.

⁶⁵ MORF Hans, *Zunftverfassung, Obrigkeit und Kirche in Zürich von Waldmann bis Zwingli*, thèse de doctorat, Université de Zurich, 1969, p. 3-4 et 10-11.

⁶⁶ SCHMIDT Heinrich Richard, *Reichsstädte...*, p. 19.

théoriquement tous les habitants jouissant du droit de cité; 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 publiques⁶⁷. 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 ses prérogatives originelles au profit des seuls conseils, 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*⁶⁸. À Berne, l'assemblée de la commune ne se réunissait plus depuis que le Grand Conseil l'avait privée de ses prérogatives en 1294⁶⁹.

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 libertés⁷⁰. 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 tout individu ne disposant 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, souligne Blickle, 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 lui promettaient les réformateurs en le libérant de la tutelle d'une Église dont les jugements et les sanctions étaient vécus comme injustes et dont les clerics monnayaient parfois chèrement des services jugés essentiels, à l'image des messes célébrées pour les défunts⁷¹.

⁶⁷ J'emprunte la définition de la *Gemeinde* à Peter Blickle. Cf. ses travaux sur la question dans BLICKLE Peter, *Kommunalismus. Skizzen einer gesellschaftlichen Organisation*, Munich: Oldenbourg, 2000, 2 vol., les réflexions théoriques du vol. 1, p. 40-69; BLICKLE Peter, «Kommunalismus. Begriffsbildung in heuristischer Absicht», in BLICKLE Peter (dir.), *Landgemeinde und Stadtgemeinde in Mitteleuropa. Ein struktureller Vergleich*, Munich: Oldenbourg, 1991, p. 5-38; cf. aussi, pour les régions qui nous intéressent ici, ISENMANN Eberhard, «Die städtische Gemeinde im oberdeutsch-schweizerischen Raum», in BLICKLE Peter (dir.), *Landgemeinde und Stadtgemeinde...*, p. 191-261.

⁶⁸ GUYER Paul, *Verfassungszustände...*, 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: MORF Hans, *Zunftverfassung...*, p. 1.

⁶⁹ GERBER Roland, *Gott ist Burger zu Bern...*, p. 124.

⁷⁰ Cf. BLICKLE Peter, *Gemeindereformation...*, p. 112-115.

⁷¹ À ce sujet, GOERTZ Hans-Jürgen, *Pfaffenhass...*, p. 57 sq.

Le *gemeiner Mann* faisait donc 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'Évangile⁷². 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 salut⁷³. 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 essentiel 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 décisives⁷⁴.

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. 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 Dieu⁷⁵. 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. Inexistante dans le système des trois ordres du Moyen Âge,

⁷² BLICKLE Peter, *Gemeindereformation...*, p. 30.

⁷³ Cf. au sujet du rôle de la *Gemeinde* chez Martin Luther, BLICKLE Peter, *Gemeindereformation...*, 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.

⁷⁴ Thomas Brady insiste ainsi sur le rôle crucial du magistrat dans la réformation des cités, sans lequel rien n'aurait pu se faire : BRADY Thomas A., *Ruling Class, Regime and Reformation at Strasbourg 1520-1555*, Leyde : E.J. Brill, 1978, p. 202-215, 292 sq.

⁷⁵ Cité in BLICKLE Peter, « Reformation und kommunaler Geist... », p. 381 sq. Cf. aussi MOELLER Bernd, *Reichsstadt und Reformation*, Tübingen : Mohr Siebeck, 2011, p. 15.

⁷⁶ Cité in FUCHS Thomas, *Konfession und Gespräch...*, p. 472.

la *Gemeinde* trouvait ainsi sa justification dans la Réforme et, devenant le socle de l'Église dans le siècle, gagnait une légitimité théologique inédite qui la transformait en entité sacrée⁷⁷.

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 saisisse l'occasion de restaurer l'Église du Christ et agirent en conséquence. Ainsi, c'est souvent de la commune qu'émanèrent les premières propositions de dispute⁷⁸. À Kaufbeuren, dans le sud de l'Allemagne, la commune réclama tout au long de l'année 1524 l'introduction de la prédication réformée et exigea l'organisation d'une dispute, à laquelle le curé Jakob Lutzenberger, favorable à la Réforme, s'était déclaré prêt à participer à plusieurs reprises⁷⁹. À Berne, les corporations de métier firent pression sur les conseils pour que soit organisée une dispute de religion⁸⁰. Quant à l'exemple d'Ilanz, il révèle sans 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. Mais la pression communale ne suffisait pas toujours à obtenir gain de cause. À Soleure, les partisans de la Réforme firent tout pour obtenir qu'une dispute tranche le choix de religion, mais sans succès: même lorsque l'assemblée communale se prononça en faveur d'une conférence, le magistrat campa fermement sur son choix de rester fidèle à l'ancienne foi⁸².

Pour les défenseurs de la commune, le conseil n'était rien d'autre qu'une commission de délégués au service de la *Gemeinde*; quant aux clercs, ils étaient

⁷⁷ BLICKLE Peter, *Gemeindereformation...*, p. 113 sq.

⁷⁸ BLICKLE Peter, *Gemeindereformation...*, p. 107.

⁷⁹ BLICKLE Peter, «Urteilen über den Glauben. Die Religionsgespräche in Kaufbeuren und Memmingen 1525», in FISCHER Norbert et KOBELT-GROCH Marion (dir.), *Aussenseiter zwischen Mittelalter und Neuzeit*, Leyde: E. J. Brill, 1997, p. 67-72, ici p. 73.

⁸⁰ VON MURALT Leonhard, «Stadtgemeinde...», p. 372.

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 iii^{vo}. Hofmeister rapporte la prise de parole d'au moins un laïc au sujet du mariage, *Actes Ilanz*, fol. D iii^{ro}.

⁸² *Aktensammlung zur Schweizerischen Reformationsgeschichte*, n° 961, 1075b, 1117, 1121, 1691, 1817a-c, 1824, 1828, 1834, 1843, 1859 et 1865 pour les négociations sur la dispute avortée; MOELLER Bernd, *Zwingli's Disputationen. Studien zur Kirchengründung in den Städten der frühen Reformation*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011, p. 146; HAEFLIGER Hans, *Solothurn in der Reformation*, thèse de doctorat, Soleure: Gassmann, 1945, p. 64 sqq.

liés par leurs devoirs en matière de soutien spirituel envers elle⁸³. 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 sous la forme d'une structure juridiquement valable redéfinissant l'ordre social et politique*»⁸⁴. 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, 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 due⁸⁵. Mais de telles lectures du programme réformé ne s'en répandirent pas moins rapidement chez le *gemeiner Mann*, principalement véhiculées par les tenants de la Réforme dite «radicale», qui joua un rôle important dans l'histoire de la Confédération, berceau de l'anabaptisme⁸⁶. 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 tentées 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 ceux des environs de Zurich, dont les actions visant à la fois à se libérer de la tutelle de l'Église et à secouer le joug zurichois ont été analysées par Peter Kamber⁸⁷. Il devenait donc vital pour les magistrats de reprendre la main s'ils ne voulaient pas se laisser déborder par leurs sujets.

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 préceptes⁸⁸. Les cinq mandats que le magistrat émit entre

⁸³ SCHMIDT Heinrich Richard, *Reichsstädte...*, 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: BLICKLE Peter, *Gemeindereformation...*, p. 39.

⁸⁴ BLICKLE Peter, *Die Reformation im Reich...*, 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 (La conception que paysans et bourgeois se faisaient de la Réformation peut être décrite comme la communalisation de l'Église et la transposition de l'Évangile dans la vie sociale sous la forme d'une structure juridiquement valable redéfinissant l'ordre social et politique).*»

⁸⁵ BLICKLE Peter, *Gemeindereformation...*, p. 159.

⁸⁶ Cf. MAU Rudolf, *Evangelische Bewegung und frühe Reformation 1521 bis 1532*, Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 2000, p. 124-144; STRÜBIND Andrea, «The Swiss Anabaptists», in BURNETT Amy Nelson et CAMPI Emidio (dir.), *A Companion to the Swiss Reformation...*, p. 389-443. Cf. aussi *supra*, II.3, p. 137 sq.

⁸⁷ BLICKLE Peter, *Die Revolution...*, p. 24-32 et chap. 2.3, p. 196-236; KAMBER Peter, *Reformation als bäuerliche Revolution...*, chap. III: *Die Bauern als Akteure der Reformation*, p. 77-130.

⁸⁸ Pour Berne, le tableau le plus précis sur cette question reste l'étude de WALDER ERNST, «Reformation und moderner Staat», in *450 Jahre Berner Reformation. Beiträge zur Geschichte der*

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 transpar tre une certaine hésitation quant à l'attitude à adopter envers les r formateurs⁸⁹. 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 au sein 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 ville⁹⁰. 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 il 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 r formateurs⁹¹.

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 une stratégie intenable. Une politique hésitante contribuait à fragiliser la position du magistrat en lui attirant les critiques des deux bords et en  veillant des doutes sur ses capacités à assurer la direction des affaires de la cité, ce qui se traduisait immanquablement 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 véritablement 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  siècle rendaient illusoire 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

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. Voir aussi SALLMANN Martin, « The Reformation in Bern », in BURNETT Amy Nelson et CAMPI Emidio (dir.), *A Companion to the Swiss Reformation...*, p. 126-170.

⁸⁹ Cf. *supra*, I.3, p. 84.

⁹⁰ ANSHELM Valerius, *Die Berner Chronik*, Bern : K.J. Wyss, t. 5, 1896 p. 172 ; *Aktensammlung Bern*, n  937, p. 327 sq.

⁹¹ *Aktensammlung Bern*, n  891, p. 313 ; BIERBAUER Peter, *Freiheit und Gemeinde...*, p. 247.

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 que le clerc devait être soumis à l'autorité et à la justice du magistrat temporel en ce qui concernait les affaires du siècle⁹². 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 ecclésiastiques. 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 devaient se soumettre à l'arbitrage de l'autorité civile 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, et en marquait le déroulement de son empreinte.

Les avantages que l'autorité civile 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. Le lecteur rencontre dans pratiquement toutes les disputes l'expression « *bei verliering der pfründen (sous peine de perte des bénéfices)* », par exemple à Zurich en janvier 1523, où sont convoqués tous les clercs bénéficiés dans le territoire zurichois⁹³. Il n'est malheureusement pas possible de déterminer avec

⁹² *Actes Ilanz*, fol. D iiiiv^o : « *Die Geystlich genanten, was stads die sygind, soellen dem weltlichen gwalt underthon sin in zytlichen dingen.* »

⁹³ *Z 1*, n^o 17ii, p. 466 sq.

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 leurs 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 possible pour servir à la réfutation de la pensée zwinglienne⁹⁴. 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 Berchtold Haller accepte de se rendre à Baden, et le prédicateur bernois ne s'exécuta que de mauvaise grâce⁹⁵.

Le magistrat de Berne usa ensuite 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 bénéfices⁹⁶. 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 Zurich⁹⁷; 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, de Coire et de Lausanne ne se rendirent pas en personne à la dispute de Baden, préférant envoyer des délégations chargées de les représenter⁹⁸. Seul l'évêque de Constance, sans doute convaincu par son ancien vicaire général Johann Fabri, s'était véritablement

⁹⁴ JUNG Martin H., « Historische Einleitung. Gründe, Verlauf und Folgen der Disputation », in *Die Badener Disputation von 1526. Kommentierte Edition des Protokolls*, éd. par SCHINDLER Alfred et SCHNEIDER-LASTIN Wolfram, Zurich: TVZ, 2015, p. 114-126, avec une liste des participants.

⁹⁵ *Aktensammlung Bern*, n° 904-906, p. 318 sq.

⁹⁶ *Radtschlag haltender Disputation zuo Bernm*, [Zurich: C. Froschauer, 1528], fol. A iiiii^o; *Aktensammlung Bern*, n° 1368, p. 517 sq.

⁹⁷ 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.

⁹⁸ Réponses dans *EA* IV 1a, n° 342, p. 841-846 (Constance), n° 361, p. 893 (Sion).

investi dans le projet⁹⁹. C'est toutefois une véritable convocation que le conseil de Berne adressa aux quatre évêques de Lausanne, de Constance, de Sion et de 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 bernoises¹⁰⁰. Aucun ne répondit favorablement, sauf peut-être l'évêque de Lausanne, Sébastien de Montfalcon; il s'excusa toutefois au dernier moment en raison d'une mauvaise chute de cheval qu'il aurait faite durant le voyage¹⁰¹. 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 Berne¹⁰².

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 leur absence, car leur position et le statut juridique de leurs possessions leur garantissait les moyens de protéger leur autonomie et leurs revenus, 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 civiles 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 convaincus 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 bernois de faire preuve de son autorité envers la commune. La dispute décidée, le conseil 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 habitants¹⁰³. Renforcement de la sécurité, ordonnances rappelant l'interdiction d'insulter son prochain, et même organisation de l'approvisionnement de la cité lors de

⁹⁹ JUNG Martin H., « Historische Einleitung... », p. 71-74.

¹⁰⁰ *Radtschlag haltender Disputation...*, fol. A ii^{vo}-A iii^{ro}.

¹⁰¹ *Neüwe zeitung von der Disputation zuo Bern yetzt gehalten*, Mayence: J. Schöffler, 1528, VD16 N 882, fol. A ii^{ro}.

¹⁰² Réponse de l'évêque de Sion, *Aktensammlung Bern*, n° 1401, p. 534 *sq.*, de Constance, n° 1432, p. 562-567 et de Bâle, n° 1436, p. 571. L'accident de l'évêque de Lausanne, n° 1446, p. 578 *sq.*

¹⁰³ 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: GERBER Roland, *Gott ist Burger zu Bern...*, p. 76.



Réf. en ligne

la manifestation, le conseil organisait, décidait, produisait des décrets, en 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 lui¹⁰⁴. 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 lesquels 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 : le conseil montrait ainsi aux yeux de tous qu'il ne se défilerait pas, 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. Elle 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 de faire passer pour une décision commune le choix de la *sanior et major pars*¹⁰⁵.

L'organisation des disputes de Zurich en janvier 1523, d'Ilanz en 1526 et de Berne en 1528, mais aussi de Memmingen, de Kaufbeuren ou de Nuremberg en 1525 ou de Hambourg en 1528, participait ainsi d'une volonté évidente de l'autorité politique de reprendre l'initiative avant que la situation ne lui échappât et que la commune ne fût détruite par le conflit. 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 à Soleure, ou dépendaient d'un prince fidèle à Rome, la commune ne parvint que très rarement à imposer

¹⁰⁴ *Aktensammlung Bern*, n° 1405, p. 538-540.

¹⁰⁵ Je reviendrai longuement sur cet aspect de la dispute dans le chapitre VII.

la Réforme¹⁰⁶. Certes, ce n'était pas toujours le magistrat qui amenait le premier la Réforme dans la cité, comme pourrait le suggérer une lecture par trop restrictive des théories de la *Ratsreformation*¹⁰⁷. Toutefois, 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 contestée¹⁰⁸. 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 radicaux qui, à l'instar d'un Thomas Müntzer, rejetaient les autorités terrestres en place comme foncièrement illégitimes¹⁰⁹. 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 cela dans le respect des formes.

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 restait 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

¹⁰⁶ Pour Soleure, cf. MOELLER Bernd, *Zwinglis Disputationen...*, p. 146 ; HAEFLIGER Hans, *Solothurn in der Reformation...*, p. 64 sqq. On peut aussi citer le cas de Constance, dont la commune et le magistrat ne parvinrent pas à imposer durablement la Réforme, malgré des efforts qui débouchèrent même sur une dispute organisée en mai 1527 et décrite par MOELLER Bernd, *Zwinglis Disputationen...*, 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 : BURKHARDT Martin, DOBRAS Werner et ZIMMERMANN Wolfgang, *Konstanz in der frühen Neuzeit*, Constance : Stadler, 1991 (= *Geschichte der Stadt Konstanz*, vol. 3), p. 130-146.

¹⁰⁷ Un résumé des positions chez SCHILLING Heinz, *Die Stadt in der frühen Neuzeit*, Munich : Oldenbourg, 2004 (EDG 24), p. 92 sq.

¹⁰⁸ SCHMIDT Heinrich Richard, *Reichsstädte...*, p. 78.

¹⁰⁹ Sur la pensée politique de Thomas Müntzer, cf. GOERTZ Hans-Jürgen, *Thomas Müntzer, Revolutionär am Ende der Zeiten. Eine Biographie*, Munich : C.H. Beck, 2015.

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 moment¹¹⁰. 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 juridiques; ce sont peut-être ces mêmes paysans qui rappelèrent à l'ordre le chanoine Bartholomé Castelmur, qui prétendait disputer en latin alors que, afin que chacun puisse suivre les débats, la dispute devait avoir lieu en allemand¹¹¹.

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 figuraient 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 l'exemple d'Ilanz, qui montre bien que le souci de réaffirmation du magistrat comme seule autorité

¹¹⁰ Au sujet des projets de dispute à Appenzell, cf. MOELLER Bernd, *Zwinglis Disputationen...*, p. 70-74. Pour un résumé de la progression de la Réforme dans ce canton, voir BRYNER Erich, «The Reformation in St. Gallen und Appenzell», in BURNETT Amy Nelson et CAMPI Emidio (dir.), *A Companion to the Swiss Reformation...*, p. 258-262.

¹¹¹ *Actes Ilanz*, fol. D ii^{ro}.

¹¹² Sur la réformation par les princes et son intégration au processus de territorialisation dans le Saint-Empire, cf. BLICKLE Peter, *Die Reformation...*, p. 186-200; PO-CHIA HSIA Ronnie, «People's, City, and Princes' Reformation. Rivals or Phases?», in GUGGISBERG Hans R. et KRODEL Gottfried (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 ecclésiastiques avant la Réforme chez SCHULZE Manfred, *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.

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 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 Zurich, de Berne ou de Soleure¹¹³.

Le réformateur schaffhousois Sebastian Hofmeister, venu assister à la dispute d'Ilanz et qui en rédigea le seul récit connu, ne le dit pas explicitement, mais cette dispute répondait bien à une volonté du gouvernement des Liges 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 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 Liges réunis en *Bundestag* auraient à cœur de préserver la paix de leurs communautés. Toutefois, les Liges 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 une quelconque 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

¹¹³ Sur le système politique grison, cf. l'étude très solide de HEAD Randolph C., *Early Modern Democracy in the Grisons. Social Order and Political Language in a Swiss Mountain Canton, 1470-1620*, Cambridge & New York: Cambridge University Press, 1995, particulièrement les chapitres 3 et 4, p. 73-134.

¹¹⁴ *Actes Ilanz*, fol. A iii^{ro}-iiii^{ro}. Par l'intermédiaire des délégués des Liges 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 VASELLA Oskar, « Bauernkrieg und Reformation in Graubünden 1525-26 », in VASELLA Oskar, *Geistliche und Bauern...*, p. 133-198, ici p. 175 ; cf. aussi JÄGER Georg, « Die Reformation in der Stadt Chur... », p. 294 *sqq.* ;

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 Liges 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 publiquement l'autorité du *Bundestag* 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 Liges grisonnes. La dispute participait ainsi de la représentation des communes comme détentrices du pouvoir légitime par l'intermédiaire du *Bundestag*, mais 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 aussi exister dans le monde de façon presque parfaite cette assemblée chrétienne qu'Ulrich Zwingli avait présentée à Zurich comme l'horizon idéal de la dispute¹¹⁷.

De manière générale, le magistrat n'intervenait que peu durant la dispute proprement dite et, le cas échéant, le faisait indirectement. L'autorité 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. Toutefois, un minutieux travail de mise en scène devait dissimuler la part d'intérêt politique que les conseils pouvaient trouver à l'organisation d'une conférence; le magistrat y endossait les habits de l'arbitre neutre siégeant 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. C'est ce que laisse encore entendre l'édit de la dispute de Berne, où le conseil insiste sur son devoir de répondre aux troubles suscités par la division religieuse, regrette que ses précédents efforts n'aient pas eu les effets escomptés, et réaffirme sa certitude que la réconciliation des deux parties est encore possible – même s'il ne pouvait ignorer les tensions avec les cantons fidèles à l'ancienne foi que ne manquerait pas de susciter son projet, comme le prouve le passage où le magistrat souligne qu'il n'entend en aucun cas remettre en cause ses liens avec les autres Confédérés, seulement servir la cause de Dieu¹¹⁸.

La dispute procédant le plus souvent de magistrats convaincus de la nécessité du changement et qui ne risquaient donc guère de se retourner contre les réformateurs au cours des débats, tout cela peut sembler relever du plus haut cynisme. Pourquoi faire semblant, et consacrer tant d'efforts à préserver une illusion de neutralité? Précisément parce que leurs convictions obligeaient les

¹¹⁶ HEAD Randolph C., *Early Modern Democracy...*, p. 56-65.

¹¹⁷ Z I, n° 18, p. 495. Cf. au sujet de la dispute comme assemblée chrétienne *infra*, VII.2, p. 400-403.

¹¹⁸ *Radtschlag haltender Disputation...*, fol. A ii^{vo}-A iii^{ro}.

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 ». Même si son issue était plus que prévisible, la dispute restait la réponse au nécessaire entretien d'une *illusio* justifiant les actes des organisateurs sinon aux yeux de l'adversaire, du moins aux leurs, et permettant aux réformateurs et aux magistrats de se penser autrement qu'en factieux ou en usurpateurs¹¹⁹.

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 simple et efficace 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 – il en fut 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 Ligues¹²². En confiant la présidence à des professionnels de la foi, le magistrat donnait moins de prise à ceux qui soulignaient son incompetence 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 en saisir les enjeux.

Ce choix n'impliquait cependant pas que le magistrat se contente 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 – le magistrat reprenait notamment à son compte l'exigence du *sola*

¹¹⁹ J'emprunte le concept d'*illusio* à BOURDIEU Pierre, « 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.

¹²⁰ Z I, n° 18, p. 483 sq.

¹²¹ Les docteurs en théologie Sebastian Hofmeister, ancien frère franciscain établi à Schaffhouse, et Christoph Schappeler, 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^o.

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, les disputants n'étaient même pas parvenus à s'accorder sur une lecture satisfaisante de la première des dix-huit thèses, 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 Ligues avait 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, le magistrat laissa la dispute aller à son terme et toutes les thèses proposées par Berchtold Haller et Franz Kolb, au nombre de dix, furent débattues. 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 – le même qui avait participé aux disputes de Zurich – rappela à l'ordre Wolfgang Capito, 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 zu Bernn in angesechner disputation zu vollenden und vol strecken. Dann wir von unsern Herren von Bernn zu Presidenten verordnet sind, über ir artickel und keins waegs über einicherley froembder handlung und spaen, so yemands wider den andern moechte haben [zu präsidieren]. Daby wir [Konrad Treger] ouch bitten flyszlich, das er sich des wyter undernem zuo erlütrung des handels und den span, so er mit den Predicanten von Straszburg hat, zuo anderen zyten wol moege vertaedigen durch schriftt oder mundtlich. »*¹²⁵

¹²³ *Actes Ilanz*, fol. D iii^{vo}-D iiiii^{ro}.

¹²⁴ *Actes Ilanz*, fol. A iiiii^{vo} : « Wyter gesagt, man soell den glouben nit disputieren, dann disputieren beysz zwyflen, disputatio waere ein verzwylfete sach. »

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 monsieur le provincial et les docteurs Wolf Capito et Martin Bucer, tous deux prédicateurs à Strasbourg, affaire qui a été évoquée ici et a trouvé des réponses : ils ne veulent pas autoriser

Un autre épisode révélateur des véritables rapports de pouvoir au sein de cette dispute marathon de trois semaines mérite d'être signalé : l'injonction faite aux 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, deszgleichen all ander so uff dieser disputatz zuo disputieren fürnaemens waerend, sich in das Chor verffuegen und sich all da einer oder der andern parthy underschriben 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.

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 tous 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

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.»

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 *Aktenammlung Bern*, n° 1464, p. 589 sq.

¹²⁷ FUCHS Thomas, *Konfession und Gespräch...*, p. 286.

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. Le magistrat y 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 dérivées 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. 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 des 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. L'une des principales fonctions politiques des disputes fut donc de contribuer 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. À l'issue de la conférence, c'est 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 achevaient de se constituer au sein de l'assemblée, le magistrat prenait lui-même officiellement position. Quelques rares fois, il se contenta de reconnaître les clercs réformateurs comme interlocuteurs et leur assura la protection de la cité, comme à Zurich, où la Réforme ne fut actée que plusieurs mois après les conférences, à Ilanz, qui vit la responsabilité du choix laissée aux communes grisonnes, ou encore à Genève, où près d'un an s'écoula entre la dispute de juin 1535 et le vote du conseil général

¹²⁸ Cf. au sujet de la délégation d'autorité BOURDIEU Pierre, *Langage et pouvoir symbolique*, Paris : Seuil, 2001 (1^{re} 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. CHRISTIN Olivier, *La paix de religion...*

pour la Réforme, le 21 mai 1536¹³⁰. La plupart du temps toutefois, le magistrat accordait immédiatement la sanction de l'autorité civique aux idées défendues par les réformateurs, comme à Berne ou à Lausanne et dans de nombreuses cités du sud de l'Allemagne, à l'image de Memmingen ou de 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 religieuse¹³¹.

Les réformateurs en étaient parfaitement conscients: seules l'institutionnalisation de leurs propositions et la transcription de leurs préceptes dans les lois de la cité assureraient leur victoire et sauveraient la communauté chrétienne. Concrétiser une révolution religieuse 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 la loi ce qui n'était encore qu'injonctions prononcées dans les sermons et préceptes couchés dans les pamphlets et les traités. Après la dispute vint donc toujours le temps de la production du droit. De virtualité, la Réforme devenait alors réalité, à laquelle son inscription 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. Certains réformateurs jouaient explicitement de la dimension juridique de la dispute, à l'image de Pierre Viret poursuivant, lors de la dispute de Lausanne de 1536, une stratégie initiée quelques années plus tôt et visant à obtenir la délégitimation des défenseurs de l'ancienne foi par des clames de justice¹³². Le magistrat ne faisait-il alors que suivre les clercs réformateurs, comme il avait jusque-là suivi l'institution ecclésiastique, pour organiser l'économie du salut? La dispute signifiait-elle la soumission de l'autorité civique à une autre forme de cléricature? En aucun cas,

¹³⁰ ZI, n° 17iii, p. 469 sqq. et n° 28, p. 801 sq.; pour Ilanz, les décisions du *Bundestag* à l'issue immédiate 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. MOELLER Bernd, *Zwinglis Disputationen...*, p. 171 et *Un opuscule inédit de Farel. Le résumé des actes de la dispute de Rive (1535)*, éd. par DUFOUR Théophile, *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. NAEF Henri, *Les origines de la Réforme à Genève*, Genève: Droz, 1968, 2 vol.; BORGEAUD Charles, «La conquête religieuse de Genève», in BOREL-GIRARD Gustave et al. (dir.), *Guillaume Farel (1489-1565). Biographie nouvelle*, Neuchâtel: Delachaux et Niestlé, 1930, p. 298-337, ici p. 324-329.

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: BLICKLE Peter, «Urteilen über den Glauben...», p. 72; Nuremberg: MOELLER Bernd, *Zwinglis Disputationen...*, p. 96 sq.; Hambourg: SCHEIB Otto, *Die Reformationsdiskussionen in der Hansestadt Hamburg 1522-1528*, Münster: Aschendorff, 1976, p. 180 sqq.

¹³² Cf. GROSS Geneviève, «Du prédicant de la dispute de Lausanne au rédacteur des Actes. Pierre Viret et la construction du ministère pastoral comme figure d'autorité (1536-1548)», in CROUSAZ Karine et SOLFAROLI CAMILLOCCI Daniela (dir.), *Pierre Viret et la diffusion de la Réforme. Pensée, action, contextes religieux*, Lausanne: Antipodes, 2014, p. 269-286, ici p. 279-281, qui souligne la dimension juridique de la dispute de Lausanne, peu prise en compte jusqu'ici.

puisque si cette nouvelle cléricature pouvait exister et se voyait reconnue, c'était précisément du fait du magistrat, la 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 religieuses¹³³. 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 prérogatives¹³⁴. Ce glissement ne signifiait en effet rien d'autre que l'intronisation du pouvoir séculier comme seul arbitre, placé au-dessus des parties 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, 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 révolutionnaire¹³⁵. Mais comme le souligne Bernd 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

¹³³ OBERMAN Heiko A., *Werden und Wertung der Reformation. Vom Wegestreit zum Glaubenskampf*, Tübingen : J.C.B. Mohr, 1989, p. 247.

¹³⁴ Zurich : *Z I*, n° 18, p. 492 et n° 28, p. 685 ; Ilanz : *Actes Ilanz*, fol. B ii^{vo} ; Berne, cf. les avertissements des évêques de Sion, de Constance et de 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 : *Actes Lausanne*, p. 25.

¹³⁵ LE GALL Jean-Marie, « 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 le droit à réformer en matière de foi, voir aussi l'étude de SCHNEIDER Bernd Christian, *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 devoir de 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. 131 *sq.*

les autorités religieuses compétentes, du contenu de la doctrine, des dogmes à observer et des pratiques à respecter¹³⁶. Les discussions menées dans les disputes, écrit Moeller, prouvaient que l'institution ecclésiastique, 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 fidèles¹³⁷. 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 nouveau¹³⁸.

Il est intéressant de constater que certains magistrats avaient en fait déjà commencé à s'appropriier le droit de juger de la foi 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'hérésie¹³⁹. 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, frère 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 Sebastian von Stein et les conseillers Anton Noll et Bartholomé May. Aucun représentant de l'évêché n'était venu, et Wytttenbach 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 sainte¹⁴⁰. Les envoyés du chapitre de Münsingen, qui n'entendaient pas entrer dans les débats, refusèrent de lui répondre et le doyen Güntisberg lui lança

¹³⁶ MOELLER Bernd, «Zu den städtischen Disputationen der frühen Reformation», in KÄSTNER Karl-Herrmann (dir.), *Festschrift für Martin Heckel zum 70. Geburtstag*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1999, p. 179.

¹³⁷ MOELLER Bernd, *Zwinglis Disputationen...*, p. 193-196.

¹³⁸ HOLLERBACH Marion, *Das Religionsgespräch als Mittel der konfessionellen und politischen Auseinandersetzung*, Berne: P. Lang, 1982, p. 50; SCHEIB Otto, «Die theologischen Diskussionen Huldrych Zwinglis. Zur Entstehung und Struktur der Religionsgespräche des 16. Jahrhunderts», in BÄUMER Remigius (dir.), *Von Konstanz nach Trient. Beiträge zur Geschichte der Kirche von den Reformkonzilien bis zum Tridentinum*, Paderborn: F. Schöningh, 1972, p. 406.

¹³⁹ Voir les pièces dans *Aktensammlung Bern*, n° 129, p. 27-38. Récit chez FISCHER Samuel, *Geschichte der Disputation und Reformation in Bern*, Berne: Jenni, 1828, p. 102-110; WALDER ERNST, «Reformation und moderner Staat...», p. 484-490. Sur Brunner, cf. BÖGLI Theodor, «Jörg Brunner, ein Berner Vorreformatoren», *Berner Zeitschrift für Geschichte und Heimatkunde*, n° 22, 1960, p. 60-68.

¹⁴⁰ *Aktensammlung Bern*, n° 129, p. 28.

même un retentissant «*Nous ne sommes pas ici par désir de disputer! Allez à Constance!*»¹⁴¹. 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 et 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 des magistrats, se considérant désormais comme les véritables responsables de la bonne police religieuse, se substituer aux autorités ecclésiastiques dans l'évaluation des doctrines du salut. 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 ne visait pas à produire de nouvelles normes religieuses et s'inscrit davantage dans l'exercice du *jus pacificandi* par le magistrat, comme l'a montré Ernst Walder¹⁴².

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 Brunner, la plainte déjà évoquée du vicaire général Speiser au *Bundestag* grison en 1526¹⁴³ ou la requête soumise au magistrat zurichois dès 1522 par le chanoine Konrad Hofmann, qui se proposait de disputer avec Zwingli devant le chapitre et sous contrôle du *Rat* afin de prouver que le réformateur était dans l'erreur¹⁴⁴. 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 remirent souvent 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

¹⁴¹ *Aktensammlung Bern*, n° 129, p. 33: «*Wir sind nit hie, das wir wellind disputieren, gond gen Costantz!*»

¹⁴² WALDER ERNST, «Reformation und moderner Staat...», p. 483-505.

¹⁴³ *Actes Ilanz*, fol. A iiii^{ro}-^{vo}.

¹⁴⁴ SCHINDLER Alfred, «Die Anliegen des Chorherrn Hoffmann», *Zwingliana*, n° 23, 1996, p. 11-62, ici p. 70.

controverse religieuse et procès, que le magistrat prononçait le jugement sur la vérité religieuse et officialisait le choix fondateur initiant tout le processus législatif ultérieur¹⁴⁵. 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 évangélique¹⁴⁶, ceux-ci n'en furent pas moins à l'origine du processus qui devait mener deux ans plus tard à l'adoption définitive de la Réforme. Ailleurs, les conséquences législatives de la dispute furent immédiatement concrétisées par 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 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 [...]*»¹⁴⁷

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. 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 divine¹⁴⁸. Il appartenait au magistrat d'effectuer le travail législatif visant à transcrire ces principes dans le droit de la cité, sous forme de lois contraignantes pour l'ensemble de la communauté, une tâche que les conseillers auraient, selon Dan Hendricks, considéré comme une mission divine¹⁴⁹. 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

¹⁴⁵ Très justement, Peter Blickle a utilisé à ce propos la formule «juger la foi» dans son article sur les disputes de Memmingen et de Kaufbeuren: BLICKLE Peter, «Urteilen über den Glauben...», p. 70.

¹⁴⁶ OBERMAN Heiko A., *Werden und Wertung...*, p. 275-300.

¹⁴⁷ *Radtschlag haltender Disputation...*, fol. A liiii^{vo}: «*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. Aussi suivrons-nous ces décisions, tout comme vous, et nous jurons de tout mettre en œuvre (autant que Dieu nous fera grâce) pour les protéger et les garantir [...]*»

¹⁴⁸ Le texte du mandat dans son intégralité a été publié dans SDS BE I 6/1, n° 17d, p. 339-346.

¹⁴⁹ HENDRICKS Dan L., *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.

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 religieuse¹⁵⁰. 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'est autre que le droit de Dieu* »¹⁵¹ 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 rappelle que Zwingli s'était plaint auprès des conseils de Zurich des accusations d'hérésie portées à son encontre par plusieurs clercs; le réformateur demandait donc au conseil, et non à l'autorité ecclésiastique, de le laver de ce soupçon¹⁵². 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 grison¹⁵³. 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 Dieu¹⁵⁴. 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, 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 prélats¹⁵⁵.

¹⁵⁰ SDS VD C 1, n° 2e, p. 14-20.

¹⁵¹ MOELLER Bernd, *Reichsstadt und Reformation...*, p. 45.

¹⁵² SCHEIB Otto, « Die theologischen Diskussionen... », p. 405.

¹⁵³ *Actes Ilanz*, fol. A iii^{ro}.

¹⁵⁴ *Actes Ilanz*, fol. A iiiii^{ro}; VASELLA Oskar, « Bauernkrieg und Reformation... », p. 176-178.

¹⁵⁵ *Actes Ilanz*, fol. A iiiii^{vo}.

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 «*fruntlich bruderlich gesprech*», qu'il faut traduire par «discussion amicale et fraternelle», destinée à mettre en avant le caractère pacificateur et unifiant de la conférence et à limiter sa perception de 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'elles recelaient bien une dimension juridique et législative, puisque le conseil se fondait sur les conférences pour édicter de nouvelles règles juridiques, bouleversant la conception de la *causa fidei* au sein de la société¹⁵⁶. 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, ainsi que 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'Ilanz¹⁵⁷ ou dans l'édit de la dispute de Berne¹⁵⁸ et, de fait, cette pratique s'imposa dans la plupart des disputes, dans la Confédération helvétique comme dans le Saint-Empire¹⁵⁹. 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 vie¹⁶⁰. 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 hostiles¹⁶¹, était destiné à rassurer les clercs sur les dangers qu'ils pensaient encourir en se rendant à la dispute. De fait, aucun clerc catholique ne fut inquiété sur le

¹⁵⁶ OBERMAN Heiko A., *Werden und Wertung...*, p. 148 sq. et 267.

¹⁵⁷ *Actes Ilanz*, fol. A iiiiv^o.

¹⁵⁸ *Radtschlag haltender Disputation...*, fol. A iiiiv^o.

¹⁵⁹ Par exemple à Lausanne (*Actes Lausanne*, p. 4) ou à Memmingen (*Actes MK*, p. 36). Les cantons catholiques promirent aussi le sauf-conduit à Zwingli s'il acceptait de venir à Baden, cf. *infra*, p. 182, note 164.

¹⁶⁰ Sur l'importance de cette évolution, voir CHRISTIN Olivier, «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.

¹⁶¹ Zwingli se rendit ainsi à la dispute de Berne escorté par 200 hommes en armes : ANSHELM Valerius, *Die Berner Chronik...*, p. 229.

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 d'être resté fidèle à ses convictions, du moins dans l'immédiat. Or, les angoisses des clercs à ce sujet n'étaient pas complètement infondées. Plusieurs partisans de la nouvelle foi 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 Klaus Hottinger à Lucerne et du prêtre Jakob Kaiser à Schwyz¹⁶². 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 Crespin¹⁶³, restait 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 zwingliennes¹⁶⁴. 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'Église furent virulentes. De toute évidence, les représentants de l'institution 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 se prononcer sur le sacré 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 salut¹⁶⁵. Dans la Confédération helvétique, les évêques et le Pape 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

¹⁶² GÖLDI Wolfgang, « Kaiser, Jakob », *DHS* 7, 2008, p. 212. Son exécution fut le déclencheur de la première guerre de Kappel (1529).

¹⁶³ CRESPIN Jean, *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.

¹⁶⁴ 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 Geleit*, *ZV*, n° 85, p. 162-170. Cf. aussi VON MURALT Leonhard, *Die Badener Disputation 1526*, Leipzig : M. Heinsius, 1926, p. 30 sq.

¹⁶⁵ Au sujet de cette distinction, cf. BOURDIEU Pierre, « Genèse et structure du champ religieux », *Revue française de sociologie*, n° 12, vol. 3, 1971, p. 308.

souigné – ne saisirent pas l’occasion de leur victoire sur le camp réformé à l’issue de la deuxième guerre de Kappel en octobre 1531 pour imposer aux vaincus le retour à l’ancienne foi¹⁶⁶. Une cohabitation strictement encadrée des différentes confessions au sein du Corps helvétique fut négociée, chaque canton décidant désormais de la foi de ses sujets¹⁶⁷. Ce choix appelé à s’imposer durablement et qui, dès 1531, préfigurait quelque peu le *cujus regio ejus religio* qui se généralisa dans le Saint-Empire après 1555, résultait probablement de la volonté de ne pas mettre davantage en péril 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 réussirent à 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 de Kaufbeuren, dont le caractère paradigmatique pour le Saint-Empire a été démontré par Peter Blickle, furent organisées début 1525¹⁶⁸. 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 sous la forme d’une communauté définie par ses droits, ses privilèges et ses rites, réunie en *civitas* par le serment¹⁶⁹.

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 Vöhlin à la paroisse Saint-Martin¹⁷⁰. Schappeler, l’un des trois présidents de la deuxième dispute de Zurich, connaissait bien Zwingli, qui lui avait fait parvenir un exemplaire de ses 67 thèses¹⁷¹. 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

¹⁶⁶ Sur les conséquences de la défaite de Kappel de 1531, cf. GORDON BRUCE, *The Swiss Reformation*, Manchester: University Press, 2002, p. 130-144.

¹⁶⁷ *Zweiter Landfriede*, in *EA* IV 1b, n° 19a, p. 1567-1571 (les *V Orte* et Zurich) et 1571-1575 (Berne).

¹⁶⁸ Cf. BLICKLE Peter, « Urteilen über den Glauben... », p. 76 *sqq.*

¹⁶⁹ SCHMIDT Heinrich Richard, *Reichsstädte...*, p. 19-24; BRADY Thomas A. Jr., *Turning Swiss...*

¹⁷⁰ KROEMER Barbara, *Die Einführung der Reformation in Memmingen. Über die Bedeutung ihrer sozialen, wirtschaftlichen und politischen Folgen*, Memmingen: Heimatpflege Memmingen, 1981, p. 73, 82 et 93.

¹⁷¹ Sur l’influence zwinglienne dans les cités du sud de l’Empire, cf. FRIESS Peer, « Der Einfluss des Zwinglianismus auf die Reformation der oberschwäbischen Reichsstädte », *Zwingliana*, n° 34, 2007, p. 5-27.

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 Memmingen¹⁷². 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 1525¹⁷³. Les 7 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 Écritures¹⁷⁴. 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 ville¹⁷⁵, 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 de Schappeler. À la clôture des débats, le parti réformé l'avait emporté – du moins provisoirement¹⁷⁶.

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 : la cité s'en inspira si bien qu'elle négligea de rendre les documents, qui furent récemment découverts dans les archives paroissiales de Kaufbeuren¹⁷⁷. Comme à

¹⁷² Sur les épisodes de l'année 1524 qui menèrent à la dispute, cf. KROEMER Barbara, *Die Einführung der Reformation...*, p. 94-97, 102-104. Jakob Megerich lui-même a laissé un récit de cet événement, récit en partie publié par MIEDEL Julius, « Zur Memminger Reformationsgeschichte », *Beiträge zur bayerischen Kirchengeschichte* n° 1, 1895, p. 172 sq.

¹⁷³ Sur la dispute de Memmingen, cf. MOELLER Bernd, *Zwinglys Disputationen...*, p. 82-86; KROEMER Barbara, *Die Einführung der Reformation...*, 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. par PFUNDNER Thomas, Memmingen : Heimatpflege Memmingen, 1992 (*Memminger Geschichtsblätter*, années 1991-1992), p. 23-65 (= *Actes MK*).

¹⁷⁴ Cf. la reproduction des articles présentés par Schappeler : *Actes MK*, p. 36.

¹⁷⁵ *Actes MK*, p. 35 sq.

¹⁷⁶ KROEMER Barbara, *Die Einführung der Reformation...*, p. 109 sq.

¹⁷⁷ Cela explique que la dispute de Memmingen resta longtemps méconnue, n'apparaissant par exemple qu'en marge de l'histoire de Memmingen rédigée par SCHLENCK Wolfgang, *Die Reichsstadt*

Memmingen, ce sont les accrochages entre partisans et adversaires de la nouvelle foi qui amenèrent le magistrat à organiser la dispute¹⁷⁸. La conférence eut lieu du 30 janvier au 1^{er} février 1525 à l'hôtel de ville¹⁷⁹. 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 Sigg¹⁸⁰. 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 images¹⁸¹.

Intéressons-nous à présent aux considérants justifiant l'organisation de cette dispute, largement ignorés jusqu'ici mais qui éclairent mon propos. Dans son plaidoyer, le magistrat insistait longuement sur les devoirs qui lui incombaient en tant que garant du salut et protecteur de la cité – une justification identique à celle avancée par 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 und dann von Romischer Kayserlicher M[ajestät] die Schlusel Gewalt Regierung und verweltigung der Stat empfanngen. So hat Burgermeister und Ratte aus schuldiger pflicht gepurt in sollich geprechen der Iren zuersehen Damit Ro. Kay. M[ajestät]t bevelh nach die Stat vor aufffrur emperung und wider willen unzerstort in frid und Rue auch in ainigkeit erhalten werd [...].*»¹⁸²

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

Memmingen und die Reformation..., p. 41-43. Sur la dispute de Kaufbeuren, cf. MOELLER Bernd, *Zwinglis Disputationen...*, p. 86-89; BLICKLE Peter, «Urteilen über den Glauben...», p. 65-80; FUCHS Thomas, *Konfession und Gespräch...*, p. 278-292; PFUNDNER Thomas, «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, cf. note 173, p. 184.

¹⁷⁸ *Actes MK*, p. 44.

¹⁷⁹ *Actes MK*, p. 45 et 47.

¹⁸⁰ *Actes MK*, p. 45 sq.

¹⁸¹ *Actes MK*, p. 61 sq.

¹⁸² *Actes MK*, p. 43 : «*Les magistrats 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 soient préservés intacts la paix et le calme, ainsi que l'unité de la cité [...].*»

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 Spire¹⁸³. 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 utilisée dans les disputes helvétiques pour souligner la dimension réunificatrice et pacifiante de la conférence.

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 Réforme¹⁸⁴. Quant à la cité voisine de Memmingen, elle faillit bien 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 commune¹⁸⁵. 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'Évangile¹⁸⁶. 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 (1521), qui condamnait sans ambiguïté les idées nouvelles¹⁸⁷. Lorsque Charles Quint fut

¹⁸³ 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 FÖRSTEMANN Carl E., t. 1, Hambourg : Perthes, 1842, p. 204 *sqq.* Sur l'évolution de la politique de Charles Quint face à la Réforme, cf. RABE Horst, « Abschied vom Ketzerrecht. Zur Religionspolitik Karl V. », in DINGEL Irene (dir.), *Reformation und Recht. Festschrift Gottfried Seebass*, Gütersloh : G. Mohn, 2002, p. 40-57 ; REINHARD Wolfgang, « Die kirchenpolitischen Vorstellungen Kaiser Karls V, ihre Grundlagen und ihre Wandel », in ISERLOH Erwin (dir.), *Confessio Augustana und Confutation. Der Augsburger Reichstag 1530 und die Einheit der Kirche*, Münster : Aschendorff, 1980, p. 62-100.

¹⁸⁴ PFUNDNER Thomas, « Geschichte der Reformation... », p. 275.

¹⁸⁵ KROEMER Barbara, *Die Einführung der Reformation...*, p. 129 *sqq.*

¹⁸⁶ BLICKLE Peter, *Die Revolution von 1525...*, p. 34. Le texte des Douze Articles aux p. 321-326. BRECHT Martin, « 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.

¹⁸⁷ SCHMIDT Heinrich Richard, *Reichsstädte...*, p. 227.

en position de leur imposer son autorité, c'est-à-dire lorsque la menace turque à l'Est et le conflit récurrent avec le roi de France lui laissèrent quelque répit, plusieurs villes payèrent très cher leur choix d'embrasser la foi condamnée par l'Empereur. Ce dernier força ainsi de nombreuses cités à réintroduire la messe et limita drastiquement leurs privilèges. Constance, qui était devenue 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*¹⁸⁸. Les villes d'Empire sortirent durablement affaiblies de cette confrontation avec l'Empereur au sujet de la religion, y perdant aussi leur principal soutien face aux appétits des princes territoriaux, contre lesquels l'Empereur les avait traditionnellement défendues¹⁸⁹.

Les cités helvétiques ne connurent pas de telles difficultés. Ainsi, Zurich et Berne étaient d'anciennes *Reichstädte* immédiates, mais leur situation était bien différente de celle de Memmingen, de Kaufbeuren ou même de 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 de frappe qu'ils fournissaient aux puissances voisines avaient joué un rôle important 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 de la suzeraineté impériale sur les terres de l'Ancienne Confédération. François I^{er} n'avait en effet aucun intérêt à voir le territoire tampon que constituait le Corps helvétique entre son royaume et l'Empire retomber sous le contrôle direct de Charles Quint. Enfin, les cités helvétiques n'étaient pas tributaires du soutien impérial face aux appétits de princes 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 disparu de l'échiquier géopolitique¹⁹⁰.

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. En 1495, les cantons suisses avaient rejeté les réformes structurelles voulues par l'empereur Maximilien I^{er},

¹⁸⁸ BURKHARDT Martin, DOBRAS Werner et ZIMMERMANN Wolfgang, *Konstanz...*, p. 130-146. Sur la dispute qui eut lieu à Constance en 1527: MOELLER Bernd, *Zwingli's Disputationen...*, p. 76-82; RUBLACK Hans-Christoph, *Die Einführung der Reformation in Konstanz von den Anfängen bis zum Abschluss 1531*, Gütersloh: G. Mohn, 1971, p. 52-59.

¹⁸⁹ SCHMIDT Heinrich Richard, *Reichsstädte...*, p. 267, 313 et 326.

¹⁹⁰ BLICKLE Peter, *Die Reformation...*, p. 203; BRADY Thomas A. Jr., *Turning Swiss...*, p. 70 sq.

qu'ils jugeaient contraires à leurs libertés, et défendu le maintien des structures traditionnelles de l'Empire¹⁹¹. 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 roman national¹⁹², 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 cantons annoncèrent ainsi 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 cela alors qu'ils continuaient à affirmer que leurs libertés découlaient de l'Empereur, auprès duquel ils les firent d'ailleurs confirmer jusqu'en 1565¹⁹³. Dans une décision du conseil en date du 11 août 1523, Berne refusa ainsi catégoriquement d'afficher les mandats impériaux interdisant les enseignements de Luther¹⁹⁴. Dans les années qui suivirent, la cité affirma à plusieurs reprises son autonomie par rapport au régiment impérial. Ayant eu vent du projet de dispute à Berne, Charles Quint écrivit au magistrat le 28 décembre 1527 pour lui rappeler ses devoirs, lui enjoignant instamment de renoncer au projet¹⁹⁵. 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 requête¹⁹⁶. Mais personne n'était dupe : jugeant être seul détenteur du *jus reformandi* dans ses possessions, Berne refusait en réalité d'obéir aux injonctions de l'Empereur.

La dispute était donc aussi l'occasion de rappeler aux puissances extérieures la souveraineté d'un magistrat sur son territoire. Dès l'annonce de

¹⁹¹ Cf. KRIEGER Karl-Friedrich, *König, Reich und Reichsreform im Spätmittelalter*, Munich : Oldenbourg, 2005 (*EDG* 14), p. 49-54 et 114-118 ; STETTLER Bernhard, *Die Eidgenossenschaft im 15. Jahrhundert. Die Suche nach einem gemeinsamen Nenner*, Zurich : M. Widmer-Dean, 2004, p. 309-350 ; STETTLER Bernhard, « Reichsreform und werdende Eidgenossenschaft », *Revue suisse d'histoire*, n° 44, vol. 3, 1994, p. 203-229.

¹⁹² Cf. par exemple l'interprétation qu'en donne encore VON MURALT Leonhard, « 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. NIEDERHÄUSER Peter et FISCHER Werner (dir.), *Vom « Freiheitskrieg » zum Geschichtsmythos...*

¹⁹³ MAISSEN Thomas, *Geschichte der Schweiz...*, p. 69.

¹⁹⁴ *Aktensammlung Bern*, n° 277, p. 73.

¹⁹⁵ *Aktensammlung Bern*, n° 1428, p. 558 sqq.

¹⁹⁶ *Aktensammlung Bern*, n° 1453, p. 584.

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 définitives avaient pourtant été données à Baden en 1526¹⁹⁷. 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, répondit en premier lieu par la réaffirmation de l'exclusivité de ses compétences juridiques au sein de ses possessions. 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 Réforme¹⁹⁸ : pas question, pour le conseil, de permettre à des États étrangers de s'immiscer dans les affaires bernoises.

Il faut retenir de ces considérations que les autorités organisatrices des disputes religieuses dans les années 1520 jouissaient toutes d'un degré de souveraineté qui leur permettait de mener une politique religieuse autonome, et que l'opération leur permit de réaffirmer leurs droits et leur souveraineté sur leurs territoires, y compris face aux tentatives du pouvoir impérial de réaffirmer son autorité 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 aux 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, dont la production était rendue possible par l'appropriation du *jus reformandi* par les magistrats. Les conseils firent alors entrer dans les faits et dans le droit des pratiques et des aspirations jusque-là illégales, marginales, inédites et donc décrites comme factieuses même si elles ne cessaient de progresser, 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.

¹⁹⁷ *Aktensammlung Bern*, n° 1411, p. 543-547 ; *EA* iv 1a, n° p. 1206 *sq.*

¹⁹⁸ *Aktensammlung Bern*, n° 1424, p. 553 *sq.*

5. LAUSANNE, OU LA DISPUTE AU SERVICE D'UNE POLITIQUE TERRITORIALE

D'emblée, la dispute fut donc aussi un outil essentiel au service de l'agenda politique de certaines cités, leur permettant de s'imposer comme garantes 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, aux prélats et aux gouvernants des pays voisins, ainsi que par la publication des actes sous forme de livres contenant le détail des délibérations¹⁹⁹. Avant de conclure ce chapitre, il faut revenir 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 caractéristique de ces conférences. Elle se tint du 1^{er} au 8 octobre 1536 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, de Pierre Viret, de Pierre Caroli et du jeune Jean Calvin²⁰⁰. Considérée par Bernd Moeller comme la dernière à suivre le « *modèle zurichois* »²⁰¹, 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, le conseil de Berne réussit d'une certaine façon ce qu'il n'avait pu obtenir à Soleure en 1530, malgré les intenses pressions exercées sur les autorités de ce canton voisin : une dispute due à son initiative permit à la minorité protestante de s'imposer. En effet, après plusieurs mois de tentatives visant à obtenir que les réformateurs puissent faire valoir leurs points de vue au cours d'une dispute, Berne avait dû renoncer face à l'intransigeance

¹⁹⁹ Cf. *infra*, VI.4, p. 366 *sqq.*

²⁰⁰ Source principale : *Les Actes de la Dispute de Lausanne 1536*, éd. par PIAGET Arthur, Neuchâtel : Secrétariat de l'Université & P. Attinger, 1928 (= *Actes Lausanne*). L'édition Piaget se fonde sur le manuscrit établi par Pierre Viret vers 1546-1548 et conservé aujourd'hui à la bibliothèque de la Bourgeoisie de Berne, cote Mss. h.h. III 139 ; les procès-verbaux originaux semblent perdus. Sur la dispute, cf. MOELLER Bernd, *Zwinglis Disputationen...*, p. 172-176 ; JUNOD Éric (dir.), *La Dispute de Lausanne (1536). La théologie réformée après Zwingli et avant Calvin*, Lausanne : Bibliothèque historique vaudoise, 1988 ; BELLUCCI Dino, *Thèses de la Dispute de Lausanne 1536. Problèmes de rédaction et de variantes*, Lausanne : [G. Conne], 1986 ; BAVAUD Georges, *La Dispute de Lausanne (1536). Une étape de l'évolution doctrinale des réformateurs romands*, Fribourg : Éditions universitaires, 1956 ; SUBILIA Charles, *La Dispute de Lausanne. Une page de l'histoire de la Réformation dans le Pays de Vaud (1536)*, Lausanne : G. Bridel, 1885. 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.

²⁰¹ MOELLER Bernd, *Zwinglis Disputationen...*, p. 176.

d'un magistrat soleurois bien décidé à rester seul maître du choix de religion dans ses territoires; la seule concession que Berne réussit à arracher aux autorités fut la confirmation de la liberté de prêcher selon les Évangiles comme le prônaient les réformateurs²⁰². À Soleure, Berne faisait face à un État membre de la Confédération depuis 1481, ce qui explique pourquoi tous ses efforts s'avèrent vains: malgré les restrictions apportées à son intégration au Corps helvétique, Soleure n'avait d'autres obligations envers Berne que celles mentionnées dans les alliances, et la cité n'était aucunement soumise à l'autorité bernoise²⁰³.

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 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 II²⁰⁴; au sein des terres savoyardes, Berne et Fribourg possédaient les bailliages communs d'Orbe-Échallens, de Grandson et de 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 Genève, Lyon et le royaume de France²⁰⁵.

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 poursuivant une politique occidentale fondée sur l'établissement de relais en Pays de Vaud. 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 helvétiques mais, comme la cité avait rejoint les rangs réformés en août 1535, elle ne pouvait plus compter sur

²⁰² HAEFLIGER Hans, *Solothurn in der Reformation...*, p. 66-75 et *supra*, III.2, p. 166 sq.

²⁰³ Le convenant de Stans de 1481 conclu entre les *VIII Alte 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 de leurs alliés, et que l'aide militaire ne leur était assurée que sous conditions. Cf. EA III 1, *Beilage* n° 13, p. 698-701; AMIET Bruno, *Solothurnische Geschichte*, vol. 1, Soleure: Staatskanzlei des Kantons Solothurn, 1952, p. 352-362.

²⁰⁴ GILLIARD Charles, *La conquête du Pays de Vaud par les Bernois*, Lausanne: La Concorde, 1935, p. 2 sqq.

²⁰⁵ Ni le roi de France Louis XI ni les autres cantons n'entendaient accéder à de telles exigences et Berne dut se contenter des mandements d'Aigle, d'Orbe-Échallens et de Grandson: POUURET Jean-François, *La Maison de Savoie évincée de Lausanne par Messieurs de Berne*, Lausanne: Cahiers de la Renaissance vaudoise, 1962, p. 58; cf. aussi VON MURALT Leonhard, « Berns Westpolitik von 1525-1531 », *Zwingliana*, n° 4, vol. 15, 1928, p. 470-476.

le soutien de Fribourg, qui affichait sa fidélité à Rome²⁰⁶. La combourgeoisie conclue avec Berne en 1526 restait cependant en vigueur et l'appel de l'allié genevois permit à Berne 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 catholique²⁰⁷.

Le magistrat bernois décida d'intervenir militairement en janvier 1536, décision sans doute précipitée par la perspective d'un passage de Genève dans le giron du royaume de France – dans ses demandes d'assistance face à Charles II, la cité avait à plusieurs reprises souligné son intérêt pour une alliance avec François I^{er} au cas où Berne lui ferait défaut²⁰⁸. 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 Vaud²⁰⁹. Lausanne, la cité épiscopale dotée du vicariat impérial, tomba sous domination bernoise: l'évêque Sébastien de Montfalcon, dont Berne ne visait à l'origine pas les possessions, avait commis l'erreur de s'allier au duc de Savoie afin de tenter de reprendre la main sur la cité²¹⁰. La combourgeoisie conclue en décembre 1525 avec la commune lausannoise n'empêcha pas Berne de s'arroger les droits et privilèges de l'évêque et de nommer immédiatement un bailli chargé de gouverner la ville²¹¹. 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 région²¹².

Contrairement à une légende tenace, la conquête du Pays de Vaud ne fut donc jamais pensée comme une «croisade» désintéressée, qui aurait vu Berne libérer les fidèles ralliés à la vraie foi opprimés par la Savoie catholique et l'évêque de Lausanne: au contraire, comme l'a montré Michael Bruening, la

²⁰⁶ POUURET Jean-François, *La Maison de Savoie...*, p. 92 sqq.

²⁰⁷ Le texte du traité dans SDS GE II, n° 587, p. 236.

²⁰⁸ Sur la conquête du Pays de Vaud, cf. GILLIARD Charles, *La conquête du Pays de Vaud...*; PARAVICINI BAGLIANI Agostino et POUURET Jean-François (dir.), *La Maison de Savoie et le Pays de Vaud*, Lausanne: Bibliothèque historique vaudoise, 1989. Plus récent, sur les enjeux soulevés par la diffusion de la Réforme dans les terres formant l'actuelle Suisse romande: BRUENING Michael W., «Francophone Territories Allied to the Swiss Confederation», in BURNETT Amy Nelson et CAMPI Emidio (dir.), *A Companion to the Swiss Reformation...*, p. 362-388 et du même auteur *Le premier champ de bataille du calvinisme. Conflits et Réforme dans le Pays de Vaud 1528-1559*, Lausanne: Antipodes, 2011.

²⁰⁹ GILLIARD Charles, *La conquête du Pays de Vaud...*, p. 97.

²¹⁰ JUNOD Louis, «De la ville épiscopale au chef-lieu de bailliage», in BIAUDET Jean-Charles (dir.), *Histoire de Lausanne*, Toulouse & Lausanne: Privat & Payot, 1982, p. 164. Sur l'histoire du diocèse de Lausanne, cf. COUTAZ Gilbert, BOSSHART-PFLUGER Catherine *et al.* (dir.), «Introduction», HS I 4, p. 21-83.

²¹¹ SDS BE I 4/1, n° 189c, p. 719-722; POUURET Jean-François, *La Maison de Savoie...*, p. 114; ANEX-CABANIS Danielle, «Le Moyen Âge lausannois I: politique et institutions», in BIAUDET Jean-Charles (dir.), *Histoire de Lausanne...*, p. 81-118.

²¹² GILLIARD Charles, *La conquête du Pays de Vaud...*, p. 255.

majorité des populations vaudoises resta attachée à l'ancienne foi et ne se plia qu'avec réticence aux injonctions des pasteurs et aux pressions bernoises²¹³. Certes, les raisons religieuses n'étaient pas complètement absentes du projet bernois, 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 Jugement²¹⁴. Avant la conquête, Berne était d'ailleurs 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 récidive²¹⁵.

Suite à la campagne éclair de 1536, Berne avait tout intérêt à unifier religieusement les terres tombées sous son contrôle en vue d'y assurer le maintien de l'ordre et d'y asseoir sa souveraineté. Pour la cité, qui avait durement imposé la Réforme dans ses possessions de l'Oberland et déjà expérimenté les difficultés de la coexistence confessionnelle dans les bailliages communs²¹⁶, la cohabitation des deux confessions dans les nouveaux territoires était exclue. Les puissances rivales ne manqueraient en effet pas d'exploiter une division religieuse et 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'opportunité²¹⁷. 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 réformée²¹⁸. 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 »

²¹³ BRUENING Michael W., *Le premier champ de bataille du calvinisme...*, p. 115-152.

²¹⁴ « *Etant que désirons rendre bon compte à Dieu de notre administration et régiment au jour du jugement dernier* » : SDS VD C 1, p. 13.

²¹⁵ RUCHAT Abraham, *Histoire de la Réformation de la Suisse*, livre XI, Genève : M.-M. Bousquet, 1728, vol. 5, p. 12 et p. 177.

²¹⁶ Cf. le récit sur la cohabitation difficile à Orbe par DE PIERREFLEUR Guillaume, *Mémoires de Pierrefleur. Édition critique avec une introduction et des notes*, éd. par JUNOD Louis, Lausanne : La Concorde, 1933. Sur les bailliages communs, cf. HEAD Randolph C., « 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.

²¹⁷ RUCHAT Abraham, *Histoire de la Réformation...*, livre XVI, p. 328. Une anecdote qui ne manque pas de sel, vu que le clergé romain se montra plus que réticent à prendre la parole lors de la dispute. Elle souligne peut-être la volonté polémique de Ruchat, dont la sympathie allait aux réformés.

²¹⁸ GILLIARD Charles, *La conquête...*, p. 261 sq.

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 foi²¹⁹. 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 en terre vaudoise. 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 thèses²²⁰. 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 conclusion, en paix et tranquillité, sans faire faulte, sur la peine de nostre indignation.* »²²¹

Le 1^{er} octobre 1536, la dispute s'ouvrait en la cathédrale Notre-Dame de Lausanne²²². Les réformateurs firent rapidement preuve de leur supériorité rhétorique et de leur capacité à démontrer leurs thèses sur la base de l'Écriture sainte. Farel et Viret, chefs de file des orateurs réformés à Lausanne, étaient familiers de l'exercice: n'avaient-ils pas assisté avec succès Jacques Bernard, franciscain convaincu par la nouvelle foi, lors de la dispute de Genève, un an plus tôt?²²³ 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. Nombre d'entre eux, à l'image des chanoines de la cathédrale, contestèrent la légitimité de la dispute et refusèrent de prendre la parole²²⁴. Sans surprise, la dispute se termina donc par la victoire des réformateurs, victoire immédiatement suivie, 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 définissait les modalités de son application²²⁵.

Lu par le notaire Nicod Rüsti à l'ouverture de la conférence, le mandat de Berne débutait par cette formule révélatrice: « *Nous l'Advoyer, Petit et Grand*

²¹⁹ Le 28 décembre 1528, la cité de Lausanne avait proclamé sa volonté de vivre selon l'ancienne foi: POUDRET Jean-François, *La Maison de Savoie...*, p. 173.

²²⁰ JUNOD Éric, « De la conquête du Pays de Vaud à la Dispute de Lausanne », in JUNOD Éric (dir.), *La Dispute de Lausanne...*, p. 19.

²²¹ *Actes Lausanne*, p. 4.

²²² *Actes Lausanne*, p. 7.

²²³ BORGEAUD Charles, « La conquête religieuse de Genève... », p. 325.

²²⁴ *Actes Lausanne*, p. 24 sq.

²²⁵ Texte intégral des deux arrêts dans SDS VD C 1, n° 2d-e, p. 13-20.

Conseil, nommé les Deux Cens des bourgeois de Berne.»²²⁶ 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. Berne avait en outre mandé ses plénipotentiaires pour assurer la victoire des réformateurs: Johann Jakob 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 dispute²²⁷. 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 se voyaient sommés d'assister à la dispute jusqu'à sa conclusion²²⁸. La conversion des clercs catholiques, placés en position d'élèves ou de prévenus, invités à entendre, à comprendre et *in fine* à embrasser la vraie foi, était donc bien au centre de la dispute vaudoise.

Dans le cas de Lausanne, la volonté du magistrat d'exercer son *jus reformandi* au moyen de la conférence de religion 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 [l'Église] reconnoist 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.*»²²⁹

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 suzerain²³⁰. Il s'agissait de montrer que ce n'était pas le magistrat

²²⁶ *Actes Lausanne*, p. 15. Édit de convocation du 16 juillet 1536, repris dans le manuscrit de Berne, Mss. h.h. III 139, fol. 1^{ro}-^{vo} et SDS VD C 1, n° 2a, p. 8-10.

²²⁷ *Actes Lausanne*, p. 13, 15 ou 189 *sqq.*

²²⁸ *Actes Lausanne*, p. 189-191.

²²⁹ *Actes Lausanne*, p. 298 *sq.*

²³⁰ Elle s'inscrivait donc dans les stratégies de légitimation décrites par BRUENING Michael W., *Le premier champ de bataille...*, p. 144-152.

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 que l'idée de la dispute comme lieu où l'*ecclesia* invisible des réformateurs prendrait corps et où les chrétiens rassemblés sauraient interpréter la volonté de Dieu fût particulièrement mise en avant à Lausanne²³¹. Dans les disputes religieuses, le référent des réformateurs n'était autre que la Pentecôte: l'Esprit saint descendait sur les participants 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 cuer qu'il envoie son saint esprit, l'esprit de droiciture, 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.»*²³²

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 affaire²³³. Berne ne parvint jamais à combler le fossé entre les déclarations officielles d'œuvrer au salut et la trop évidente volonté des conseils de prendre possession de nouveaux territoires; elle ne parvint pas non plus à effacer l'impression que la dispute de Lausanne n'était pas née d'un désir des Vaudois, mais leur avait été imposée par un pouvoir extérieur. Cela explique en partie pourquoi la dispute de Lausanne fit encore moins consensus que d'autres: les sujets du Pays de Vaud ne se reconnaissaient pas dans cette assemblée, et le mouvement réformé local était alors bien trop minoritaire pour donner l'impression d'une réformation largement soutenue.

La dispute de Lausanne fut en réalité 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 conférence 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

²³¹ *Actes Lausanne*, p. 4.

²³² *Actes Lausanne*, p. 14.

²³³ Sur ces résistances, voir BLAKELEY James, «Confronting the Reformation. Popular Reaction to Religious Change in the Pays de Vaud», in KAUFMANN Thomas *et al.* (dir.), *Frühneuzeitliche Konfessionskulturen*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2008, p. 101-117.

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 : elle ne put jamais se targuer de la légitimité que conférait à d'autres disputes leur organisation par la volonté d'une communauté et de ses représentants.

* * *

La dispute religieuse moderne illustre 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 sur leurs possessions. 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 anciennes 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 publique 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 mesure 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, l'autorité civique s'arrogeait définitivement la compétence exclusive de prendre les décisions nécessaires au salut au détriment de l'institution ecclésiastique et de la commune.

CHAPITRE IV

ESPACES SYMBOLIQUES

Quatre cents personnes se réunirent dans l'église des Cordeliers lors de la dispute de Berne en janvier 1528, près de neuf cents 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. 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, la conférence donnait corps à l'Église universelle invisible, chère aux réformateurs. 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*, 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 enjeux symboliques de l'organisation de l'espace pour les colloques plus tardifs tels que

¹ Löw Martina, *Raumsoziologie*, Francfort-sur-le-Main: Suhrkamp, 2001 ; sur ces questions, voir aussi DÖRING Jörg et THIELMANN Tristan (dir.), *Spatial Turn. Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften*, Bielefeld: Transcript Verlag, 2008.

² Quelques exemples d'une riche bibliographie: COSTER Will et SPICER Andrew (dir.), *Sacred Space in Early Modern Europe*, Cambridge: University Press, 2011 ; RAU Susanne et SCHWERHOFF Gerd (dir.), *Topographien des Sakralen. Religion und Raumordnung in der Vormoderne*, Munich: Dölling & Gallitz, 2008 ; WEGMANN Susanne et WIMBÖCK Gabrielle (dir.), *Konfessionen im Kirchenraum. Dimensionen des Sakralraums in der Frühen Neuzeit*, Korb: Didymos, 2007 ; BOUDON Jacques-Olivier et THÉLAMON Françoise (dir.), *Les chrétiens dans la ville*, Mont-Saint-Aignan: Publications des Universités de Rouen et du Havre, 2006 ; KRAMER Otto, *Kirchliche Simultanverhältnisse. Rechtsgeschichtliche Untersuchungen mit besonderer Berücksichtigung der württembergischen Kirchensimultaneen*, Munich: Schön, 1968.

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 pourtant 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 concilier la recherche de lieux permettant de réunir des centaines de personnes et la nécessité de souligner l'autorité du magistrat sur le processus et de 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 m'intéressera 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 spatiales portées par les agents au sein de groupes 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.

Ces questions n'ont jusqu'ici trouvé que peu d'écho, les historiens de la dispute ne s'étant guère saisis des méthodes nées du *spatial turn*. À leur décharge, force est de constater que l'enjeu spatial semble, à première vue, n'avoir que peu retenu l'attention des acteurs des conférences. 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, 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 complexes, les conséquences pratiques des positions réformatrices sur ces objets pour le réaménagement des espaces 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.

³ Cf. par exemple CHRISTIN Olivier, « 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 VIALON Marie et al. (dir.), *Autour du Concile de Trente*, Saint-Étienne : Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2006, p. 102-115.

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. 67 sq.

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, à Baden ou à 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 espaces, 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.

Loin d'être triviales, les questions spatiales illustrent parfaitement la logique pratique de la dispute: pour répondre au défi spatial, les acteurs eurent recours à tout un arsenal de schèmes, de réflexes, de savoir-faire et de manières de voir que les agents maîtrisaient sans en avoir forcément conscience, comme ils le firent pour définir les modalités de la prise de parole ou pour inventer les conditions de la preuve. 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 pouvait soulever cette décision en raison de la charge symbolique attachée à tout édifice public. La troisième section tentera de comprendre, sur la base d'un choix d'images tirées d'une version manuscrite de *l'Histoire de la Réformation* de Heinrich 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. Ce 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.

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: SARPI PAOLO, *Histoire du Concile de Trente, traduit par Pierre-François Le Courayer (1736)*, éd. par VIALON Marie et DOMPNIER Bernard, Paris: H. Champion, 2002.

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 Martin 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 attaché et qui rejaillirait sur la dispute. Le choix du lieu ne procédait donc en aucun cas de considérations uniquement matérielles. Et même si, dans certains cas, comme pour la dispute de Berne en 1528, la décision peut paraître aller de soi, il faut revenir sur les raisons qui conduisirent au choix de la localité où se déroulerait la dispute, car celui-ci est révélateur du rang de la cité retenue d'une part, et du message symbolique qu'entendaient véhiculer les organisateurs au travers de ce choix d'autre part.

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 grise⁶. Mais pourquoi avoir choisi cette cité, alors que Johannes Comander, le premier à proposer la dispute, était curé de Saint-Martin de Coire ? Il aurait pu sembler logique que la conférence se déroulât dans la propre cité du réformateur, où il bénéficiait de soutiens appréciables au sein du magistrat et du clergé⁷. En outre, bien que l'évêque Paul Ziegler, échaudé par les attaques des Ligues grisonnes 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

⁶ De fait, Ilanz avait fait part de son souhait de voir organiser une dispute de religion dès le mois de juillet 1525 : VASELLA Oskar, « Urkunden und Akten zur Reformationsgeschichte des Bistums Chur », in VASELLA Oskar, *Geistliche und Bauern. Ausgewählte Aufsätze zu Spätmittelalter und Reformation in Graubünden und seinen Nachbargebieten*, éd. par BRUNOLD Ursus et VOGLER Werner, Coire : Desertina, 1996, p. 207. Sur les structures politiques de l'État grison, cf. HEAD Randolph C., *Early Modern Democracy in the Grisons. Social Order and Political Language in a Swiss Mountain Canton, 1470-1620*, Cambridge & New York : Cambridge University Press, 1995.

⁷ Sur Johannes Comander et son ministère à Coire, cf. JENNY Wilhelm, *Johannes Comander. Lebensgeschichte des Reformators der Stadt Chur*, vol. 1, Zurich : Zwingli Verlag, 1969, p. 105 *sqq.* ; VASELLA Oskar, « Der bündnerische Reformator Johannes Comander. Seine Herkunft und Berufung als Pfarrvikar nach Chur », *Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte*, n° 26, 1932, p. 109-132.

l'ancienne foi et du pouvoir épiscopal⁸. 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 lieu acceptable. 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 Trois 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 bénéfices⁹. D'autres considérations ont peut-être joué dans la désignation de la 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 *Bundestag*¹⁰. 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, la dispute grisonne, éminemment communale, était au fond chez elle, là où s'exerçait le pouvoir de l'État grison fondé sur les communes 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

⁸ Sur les rapports conflictuels entre l'évêque de Coire et les Ligues grisonnes, cf. BUNDI Martin, « Der Entscheid für die Reformation und dessen Umsetzung im Freistaat der Drei Bünde », in DURST Michael (dir.), *Studien zur Geschichte des Bistums Chur (451-2001)*, Fribourg : Universitätsverlag, 2002, p. 83-92 ; HEAD Randolph C., *Early Democracy...*, p. 52-66 et 92. Cf. aussi JÄGER Georg, « Die Reformation in der Stadt Chur », in BUNDI Martin, JAECKLIN Ursula et JÄGER Georg, *Geschichte der Stadt Chur*, t. 2 : *Vom 14. bis zum 17. Jahrhundert*, Coire : Calven Verlag, 1986, p. 274-338.

⁹ Sur cette tradition bien établie dans les Grisons, cf. SAULLE-HIPPENMEYER Immacolata, *Nachbarschaft, Pfarrei und Gemeinde 1400-1600*, Coire : Desertina, 1997, p. 112-170, et particulièrement les p. 147-151.

¹⁰ HEAD Randolph C., *Early Modern Democracy...*, p. 96.

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 de 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: sans doute 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 par sa taille et ses infrastructures, présentait bien sûr l'avantage de pouvoir héberger facilement les participants attendus – la convocation concernait tous les clercs du territoire bernois et des invitations avaient été adressées à de nombreuses cités et territoires¹¹. Mais Berne était surtout le cœur du pouvoir, la ville impériale libre désormais autonome, où se réunissaient les conseils souverains et dont les bourgeois jouissaient de droits qui les affranchissaient en pratique de toute autorité extérieure. Que la cérémonie qui allait décider de la foi eût 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*¹². 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

¹¹ *Aktensammlung Bern*, n° 1368, p. 517 sq. et n° 1374, p. 525 sq.

¹² *Z I*, n° 17ii, p. 467; *Z II*, n° 28, p. 676.

pictural du *Palazzo Pubblico* de Sienne, la *Fresque du Bon Gouvernement* d'Ambrogio Lorenzetti, où la ville gouverne le *contado*¹³.

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 médialité¹⁴, 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 d'opération magique, au sens que Pierre Bourdieu donne à ce concept : entraînant la reconnaissance d'une action comme légitime, l'opération magique ne change pas les choses *sui generis*, mais conduit les agents qui y participent et s'y reconnaissent à entreprendre les actions qui engendreront le changement¹⁵.

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 réflexions ?¹⁶ 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 formuler de manière explicite les raisons de la décision. Comment ne pas voir, en effet, dans le 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 II se disputaient le vicariat ; le conseil de ville s'efforçait quant

¹³ Cf. au sujet de ce programme iconographique BOUCHERON Patrick, *Conjurer la peur, Sienne 1338. Essai sur la force politique des images*, Paris : Seuil, 2013.

¹⁴ Cf. au sujet de cette approche théorique l'article fondateur de Christian Kiening, « Mediale Gegenwärtigkeit. Paradigmen – Semantike – Effekte », in KIENING Christian (dir.), *Mediale Gegenwärtigkeit*, Zurich : Chronos, 2007, p 9-70 et la mise au point des recherches actuelles dans BEIL Ulrich Johannes, HERBERICHS Cornelia et SANDL Marcus (dir.), *Aura und Auratisierung. Mediologische Perspektiven im Anschluss an Walter Benjamin*, Zurich : Chronos, 2014, notamment l'introduction p. 11-34.

¹⁵ BOURDIEU Pierre, *Langage et pouvoir symbolique*, Paris : Seuil, 2001 (1^{re} édition, 1990), p. 159-174 ; voir aussi, sur l'efficacité de la parole dans la liturgie, ROSIER-CATACH Irène, *La parole efficace. Signe, rituel, sacré*, Paris : Seuil, 2004.

¹⁶ « Mandement et ordonnance de la dispute », in *Actes Lausanne*, p. 4 ; JUNOD Éric, « De la conquête du Pays de Vaud à la dispute de Lausanne », in JUNOD Éric (dir.), *La dispute de Lausanne (1536). La théologie réformée après Zwingli et avant Calvin*, Lausanne : Bibliothèque historique vaudoise, 1988, p. 19.

à lui tant bien que mal de défendre les maigres prérogatives que la municipalité avait réussi à s’arroger¹⁷. Mettre en scène à Lausanne le choix de religion du Pays de Vaud, c’était donc opérer un triple coup de force, contre les prétentions de l’Église au monopole sur les 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. La mise en scène par le choix des lieux et des espaces montre bien que la Réformation du Pays de Vaud était une décision imposée par Berne, soucieuse de contrôler étroitement ses nouvelles possessions.

Mais l’exemple le plus révélateur des enjeux liés au choix de la cité devant abriter une conférence reste celui de Baden¹⁸. Le choix soulevait ici des questions juridiques et symboliques inédites et, en raison de la riche documentation, ses modalités peuvent être retracées presque au jour le jour¹⁹. Baden semble s’être rapidement imposée comme la meilleure solution aux yeux des cantons à l’origine du projet. Sise au cœur des possessions communes englobant le comté de Baden et les *Freie Ämter*, conquis sur les Habsbourg en 1415, la cité avait abrité la majorité des Diètes fédérales depuis 1416²⁰; elle présentait 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 souverains²¹. La gestion des possessions communes était la preuve toujours renouvelée que, malgré leurs différences, les cantons parvenaient à 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 en abritait régulièrement les sessions pour accueillir leur dispute. Et 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, permettaient de loger un nombre élevé

¹⁷ ANEX-CABANIS Danielle, «Le Moyen Âge lausannois 1: politique et institutions», in BIAUDET Jean-Charles (dir.), *Histoire de Lausanne*, Lausanne: Payot, 1982, p. 81-118.

¹⁸ Martin Jung consacre un chapitre de son étude sur la dispute de Baden à cette question: JUNG Martin H., «Historische Einleitung. Gründe, Verlauf und Folgen der Disputation», in *Die Badener Disputation von 1526. Kommentierte Edition des Protokolls*, éd. par SCHINDLER Alfred et SCHNEIDER-LASTIN Wolfram, Zurich: TVZ, 2015, p. 27-200 (= *KEP Baden*), ici p. 80 sq. Voir aussi VON MURALT Leonhard, *Die Badener Disputation von 1526*, Leipzig: M. Heinsius, 1926, p. 54.

¹⁹ 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.

²⁰ WÜRGLER Andreas, *Die Tagsatzung der Eidgenossen. Politik, Kommunikation und Symbolik einer repräsentativen Institution im europäischen Kontext (1470-1798)*, Epfendorf: Bibliotheca Academica Verlag, 2013, p. 183.

²¹ La cité se situait donc au cœur de l’actuel canton d’Argovie. Sur l’importance de Baden comme lieu de réunion de la Diète fédérale, cf. WÜRGLER Andreas, *Die Tagsatzung...*, p. 188.

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 celle 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 s'ils contiennent des erreurs, mais pas à Baden, où l'on prend des bains. Il y fait très humide, et les livres ne brûleraient pas bien!* », écrivait-il encore non sans humour en avril 1526²². Il fut soutenu, dans son refus, par le magistrat de Zurich qui s'opposa systématiquement à ce que la question religieuse dans l'Ancienne Confédération fût réglée à Baden²³. Tant le magistrat que le réformateur zurichois avaient d'emblée compris que, contrairement aux affirmations des *V Orte* à l'origine du projet, la cité thermale 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 présentait, 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 1415²⁴. 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. Le réformateur 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.* »²⁵

²² ZV, 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.* »

²³ EA IV 1a, n° 224, p. 524; n° 229, p. 547 sq.; n° 342, p. 839; n° 361, p. 893-901.

²⁴ MITTLER OTTO, *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. MITTLER OTTO, *Geschichte der Stadt Baden...*, p. 284-320; HÖCHLE Josef I., *Geschichte der Reformation und Gegenreformation in der Stadt und Grafschaft Baden bis 1535*, Zurich: J. F. Kobold-Lüdi, 1907.

²⁵ ZV, 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, parce qu'en raison de*

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, exécuté en 1524 à Lucerne 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 Jan Hus et de son jugement par ruse et trahison que devait plus tard dénoncer Jean Crespin²⁶. 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 erreurs²⁷. Quant aux conseillers zurichoïses, 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 remontrances que ne manquerait pas d'entraîner leur refus, Zwingli et la ville de Zurich proposèrent très vite que la dispute eût lieu dans une 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 neutre²⁸. 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 foi²⁹. 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 leur projet, et durant quelques semaines, l'option bâloise fut sérieusement envisagée³⁰. Mais devant la réticence de l'évêché et du magistrat, les cantons catholiques revinrent bientôt à leur première option³¹. De plus, 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

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.»

²⁶ CRESPIN Jean, *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.

²⁷ 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.

²⁸ *EA IV 1a*, n° 240, p. 556.

²⁹ *Z v*, n° 80, p. 23 sq.

³⁰ *EA IV 1a*, n° 336, p. 828 sq.

³¹ JUNG Martin H., « Historische Einleitung... », p. 80.

le combat contre la nouveauté, et se prêtait donc mieux à l'organisation du «procès». Enfin, rien ne permet 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 à plusieurs reprises affirmé qu'ils ne participeraient pas à une dispute dans la forme voulue par les *V Orte*, la jugeant contraire aux 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 religieuse³².

Les exemples d'Ilanz, de Baden, de Berne et de 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 unis 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 ne revenait toutefois pas uniquement à décider dans quelle cité se tiendrait l'assemblée. S'accorder sur le bâtiment qui abriterait les débats et sur les dispositifs de parole à mettre en place, en un mot décider d'une scénographie, était tout aussi important. 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, qui reste 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

³² 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 cela jusqu'en avril 1526, Z v, n° 80, p. 11 *sq.*

présidé aux décisions des organisateurs. Mais ramener la désignation de l'édifice qui abriterait la dispute à de simples considérations de commodité, voire au hasard, ne saurait être une explication satisfaisante : 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 visibles son autorité et sa légitimité³³. 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 intelligibles par tous. 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 magistrat³⁴.

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 où se tenaient les sessions des conseils pouvant réunir plusieurs centaines de personnes et qui disposaient d'au moins une salle assez grande pour abriter une dispute, ou les églises – les nefs de certaines d'entre elles, comme les

³³ 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. TIPTON Susan, *Res publica bene ordinata. Regentenspiegel und Bilder vom guten Regiment, Rathausdekorationen in der Frühen Neuzeit*, Hildesheim : G. Olms, 1996. Cf. aussi SCHMID Regula, « Das Rathaus als Ort des politischen Handelns », in SCHWINGES Rainer C. et al. (dir.), *Berns grosse Zeit. Das 15. Jahrhundert neu entdeckt*, Berne : Stämpfli, 2003, p. 296-300.

³⁴ Cf. CHRISTIN Olivier, « Une confessionnalisation du paysage urbain ? Les fontaines ornementales du XVI^e siècle », *Revue historique vaudoise*, n° 119, 2011, p. 189-204 ; SANDOZ Laura, *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, Université de Neuchâtel, 2013.

collégiales ou les cathédrales, pouvaient abriter 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 ville³⁵. 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 lieux³⁶. La dispute se jouait donc en principe à huis clos, et le choix de l'édifice participait de sa constitution en cérémonie³⁷. La clôture rappelle aussi que la dispute, bien que célébrée comme une affaire concernant toute la communauté, n'était 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 assemblée du peuple³⁸.

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. Cet édifice 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 ». L'hôtel de ville était le lieu où le conseil prenait corps, un espace où l'autorité civique cessait d'être une somme d'individus pour devenir ce pouvoir sublimant ceux qui en supportaient la charge et dont la pérennité obligeante leur était à tout instant

³⁵ *Actes Ilanz*, fol. B iiiii^{ro} ; sur la convocation au *Rathaus* d'Appenzell, cf. MOELLER Bernd, *Zwinglis Disputationen. Studien zur Kirchengründung in den Städten der frühen Reformation*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2011, p. 74.

³⁶ 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.

³⁷ Contrairement à ce que dit encore Martin Jung à propos de la dispute de Baden dans JUNG Martin H. « Historische Einleitung... », p. 114, les disputes n'étaient que rarement des événements publics (*öffentliche Veranstaltungen*) auxquels tout un chacun aurait pu assister.

³⁸ MOELLER Bernd, *Zwinglis Disputationen...*, p. 18.



Réf. en ligne

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, incarnaient le corps mystique de la cité³⁹.

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 la ville de Zurich se mettait en représentation⁴⁰. 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 destruction en 1693 pour laisser la place à l'actuel *Rathaus*, que les clercs zurichois se réunirent le 29 janvier 1523 au matin⁴¹.

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 procès⁴². 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 usages en vigueur. Peut-être ne fût-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, selon les sources, neuf cents personnes prirent alors place⁴³. Le doute n'est ici plus guère permis sur les intentions du magistrat, car il ne s'agissait désormais 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 sa condamnation des images de dévotion et du sacrifice eucharistique. C'était donc bien cette fois des questions proprement religieuses que l'on allait discuter à l'endroit précis où s'incarnaient 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,

³⁹ Cf. SCHNEEBERGER Ursula, « *Zuo beschirmen die gerechtikeytt (...) un wer es allen fürsten leytt. Staat, Krieg und Moral im Programm der Berner Figurenbrunnen* », in HOLENSTEIN André (dir.), *Berns mächtige Zeit. Das 16. und 17. Jahrhundert neu entdeckt*, Berne : Stämpfli, 2006, p. 161.

⁴⁰ Sur l'hôtel de ville de Zurich, ESCHER Konrad, *Die Kunstdenkmäler des Kantons Zürich*, t. IV : *Die Stadt Zürich, Erster Teil*, Bâle : Birkhäuser, 1939, p. 319-360.

⁴¹ Z I, n° 17ii, p. 467 ; n° 18, p. 483.

⁴² Cf. *supra*, III.4, p. 180.

⁴³ Z II, n° 28, p. 676 et, sur le nombre des participants, p. 674.

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 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 projet qui, selon les prélatés menés par Speiser, ne pouvait que mener 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 de grande instabilité. 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 civile 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 à 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

⁴⁴ *Actes Ilanz*, fol. B i^{ro}.

⁴⁵ IOGNA-PRAT Dominique, *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 moderne, cf. SCHWERHOFF Gerd, « Sakralitätsmanagement. Zur Analyse religiöser Räume im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit », in RAU Susanne et SCHWERHOFF Gerd (dir.), *Topographien des Sakralen...*, p. 38-69.

⁴⁶ *Actes MK*, p. 36.

⁴⁷ *Actes MK*, p. 45.

⁴⁸ MOELLER Bernd, *Zwinglis Disputationen...*, p. 94; SCHEIB Otto, *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. MITTLER Otto, *Geschichte der Stadt Baden...*, p. 144-149.

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. Choisir la principale église de la cité thermale, c'était sans doute, dans l'esprit des organisateurs, 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 la vaste salle de 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 en décrivant 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, Johann Fabri 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.

Toutefois, après Baden, plusieurs disputes parmi les plus importantes pour le succès des idées réformées se tinrent 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 comprendre les significations attribuées localement aux édifices pour expliquer les raisons de choix contradictoires en apparence.

⁵⁰ SCHMITT Jean-Claude, *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.

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 quatre cents 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, pendant le temps 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, réserver la salle du conseil aux débats sur les propositions des réformateurs le temps de la dispute n'avait posé aucun problème, on voit mal comment Berne aurait pu figer toute activité politique, juridique et diplomatique pendant 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 alors que les clerks 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, cette difficulté 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 lieux 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 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

⁵³ Sur l'hôtel de ville de Berne, cf. HOFER Paul, *Die Staatsbauten der Stadt Bern*, Bâle: Birkhäuser, 1947 (= *Die Kunstdenkmäler des Kantons Bern*, vol. III), p. 1-200.

⁵⁴ Cf. *Archives de l'État de Berne, Ratsmanuale*, vol. 216, ms. A II 96.

⁵⁵ Cf. à ce sujet KARANT-NUNN Susan, «Ritualgegenstände und Gottesdienst. Revision der Sakralumgebung in der Reformation», in RAU Susanne et SCHWERHOFF Gerd (dir.), *Topographien des Sakralen...*, p. 90-102; CHRISTIN Olivier, «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.

⁵⁶ L'église-bâtiment était vue comme un 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: IOGNA-PRAT Dominique, *La Maison Dieu...*, p. 259 sq. et 606 sq.

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. En effet, dans nombre de cités, certaines des plus importantes manifestations de la vie politique se déroulaient précisément dans les églises, surtout lorsque la réunion de la *Gemeinde* dans son ensemble était nécessaire. 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. Églises et collégiales avaient donc joué de longue date 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 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 dévotion 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 exactes de ce choix restent inconnues, et seule la séance

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. MILLET Olivier, «La Réforme protestante et la rhétorique (1520-1550)», in FUMAROLI Marc (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 GERBER Roland, *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 POECK Dietrich W., *Rituale der Ratswahl. Zeichen und Zeremoniell der Ratssetzung in Europa*, Cologne: Böhlau, 2003.

⁵⁹ SCHLÄPPI Christoph, SCHLUP Bernard *et al.*, *Machs na. Materialien zum Berner Münster*, Berne: Stämpfli, 1993, 2 vol.; UTZ TREMP Kathrin, *Das Kollegiatstift St. Vinzenz in Bern. Von der Gründung 1484/85 bis zur Aufhebung 1528*, Berne: Historischer Verein des Kantons Bern, 1985; MOJON Luc, *Das Berner Münster*, Bâle: Birkhäuser, 1960 (= *Die Kunstdenkmäler des Kantons Bern*, vol. iv).

⁶⁰ SCHLÄPPI Christoph, SCHLUP Bernard *et al.*, *Machs na...*, vol. 2, p. 24.

de clôture solennelle aurait eu lieu au *Münster*⁶¹, suivie du vote de la commune au sein de la collégiale le 27 janvier⁶² – peut-être le conseil entendait-il ainsi séparer le temps des débats théologiques des cérémonies d'institution du choix issu de la dispute en distinguant les espaces. 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 ou la prestation de serment et au cours desquelles la communauté civique prenait corps et se régénérait, transcendant 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 volonté⁶³. 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 1275⁶⁴. 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 épiscopal et un haut lieu de dévotion mariale⁶⁵. 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 rejetée⁶⁶. Après les déclarations de certains clercs vaudois fidèles à Rome, qui s'étaient fait forts de ridiculiser les réformateurs dans une dispute publique, et face à la résistance marquée des populations locales envers les idées nouvelles,

⁶¹ BULLINGER Heinrich, *Reformationsgeschichte. Nach dem Autographon herausgegeben auf Veranstaltung der vaterländisch-historischen Gesellschaft in Zürich*, éd. par HOTTINGER Johann Jakob et VÖGELI Hans Heinrich, Frauenfeld: Beyel, 2 vol., 1838-1840 (réimpr. Zurich: Nova-Buchhandlung, 1984), vol. 1, p. 436; STRAHM Hans, *Geschichte der Stadt und Landschaft Bern*, [Berne]: Francke, [1971], p. 50.

⁶² ANSHELM Valerius, *Die Berner Chronik*, Berne: K.J. Wyss, vol. 5, 1896, p. 244.

⁶³ Cf. *supra*, III.5, p. 199.

⁶⁴ Sur la cathédrale de Lausanne et son histoire, cf. KURMANN Peter (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 MOREROD Jean-Daniel, « Histoire de l'évêché de Lausanne et du chapitre cathédral au Moyen Âge », p. 15-24.

⁶⁵ La cathédrale fut profondément affectée par l'introduction de la Réforme, qui entraîna la destruction de son aménagement intérieur. Cf. BRUENING Michael W., « La Réforme et la période bernoise », in KURMANN Peter (dir.), *La cathédrale Notre-Dame de Lausanne...*, p. 39-42. Sur la dévotion à la Vierge à Notre-Dame de Lausanne cf., dans le même ouvrage, SIGNORI Gabriela, « Les pèlerinages de Notre-Dame de Lausanne », p. 25-32.

⁶⁶ *Actes Lausanne*, p. 24 sq.; JUNOD Éric, « De la conquête... », p. 19.

dont le succès restait mitigé en dépit des efforts des prédicateurs sillonnant les terres vaudoises, Berne voulait frapper les esprits⁶⁷. Le pouvoir temporel de l'Église et 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 ornant la cathédrale, démasqués comme autant de symboles des dogmes et des pratiques nées des erreurs humaines et des tromperies cléricales⁶⁸.

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, d'Ilanz, de Berne et de Lausanne pourraient le laisser penser, puisque les deux premiers 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 presque immédiate des principes réformés, trahissant un choix antérieur des autorités. Il faut donc rester prudent 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 tant matérielles que symboliques des espaces 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. Lorsque des indications existent à ce sujet dans les sources, elles restent parcellaires. Parmi les trente-cinq disputes que Bernd Moeller

⁶⁷ BRUENING Michael W., *Le premier champ de bataille du calvinisme. Conflits et Réforme dans le Pays de Vaud 1528-1559*, Lausanne: Antipodes, 2011, p. 144-152; RUCHAT Abraham, *Histoire de la Réformation de la Suisse. Livre XVI*, Genève: M.-M. Bousquet, 1728, vol. 5, p. 328 sur les rodomontades des clercs catholiques.

⁶⁸ BRUENING Michael W., « La Réforme et la période bernoise... », p. 39.

a étudiées, seule 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 ville⁶⁹. Ce relatif silence ne signifie pas que l'assemblée se réunissait sans ordre et sans tenir compte des hiérarchies et des relations de domination qu'impliquait la simple disposition des agents dans l'espace⁷⁰. 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 sur un pied d'égalité, seule la Bible devant départager les adversaires. Sans doute les organisateurs durent-ils tenir compte des contraintes matérielles propres aux édifices retenus. 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, 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, fournit un bon exemple des 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 pour l'autre, pas de place privilégiée ou de relégation en bas de table. 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 de l'autre confession, comme le montre le schéma ci-dessous⁷¹ :

⁶⁹ MOELLER Bernd, *Zwingli's Disputationen...*, p. 95. Les sources à ce sujet dans *Quellen zur Nürnberger Reformationsgeschichte*, éd. par PFEIFFER Gerhard, Nuremberg : Selbstverlag des Vereins für bayerische Kirchengeschichte, 1968, p. 52-54.

⁷⁰ L'importance de telles questions a été démontrée de façon éclairante à l'exemple des dispositifs expérimentés lors de la Révolution française : HEURTIN Jean-Philippe, « The Circle of Discussion and the Semicircle of Criticism », in LATOUR BRUNO et WEIBEL Peter (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, FOA Jérémie, *Le métier de la dispute. Les disputes religieuses entre catholiques et réformés en France (1561-1572)*, mémoire de maîtrise, Université Lyon II-Louis Lumière, 2000, p. 86-90.

⁷¹ Le schéma dans CHRISTIN Olivier, « Arguing with Heretics? Colloquiums, Disputations and Councils in the Sixteenth Century », in LATOUR BRUNO et WEIBEL Peter (dir.), *Making Things Public...*, p. 433-444. Cf. aussi PAGAT Julien, *Formes et pratiques de la controverse religieuse : les disputes de Mâcon et Annonay*, mémoire de maîtrise, Université Lyon II-Louis Lumière, 1999 et KAPPLER Émile, *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.

Orateur protestant		Orateur catholique
Vérificateur catholique	Table	Vérificateur protestant
Secrétaire protestant		Secrétaire catholique
Adjoint catholique		Adjoint protestant

Ce dispositif de triple 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 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 défavorable⁷².

Preuve de l'importance accordée à l'aménagement du lieu de la dispute et à la disposition des participants, de nombreuses gravures ou dessins représentant les colloques de religion furent réalisés, parfois bien après les événements. Dans leurs *Quarante Tableaux* publiés entre 1569 et 1570, Jacques Tortorel et Jean Perrissin proposent ainsi une représentation du colloque tenu à Poissy du 9 au 14 octobre 1561⁷³ (fig. 3). La conférence opposa douze réformateurs, parmi lesquels se distinguèrent 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 Lainez⁷⁴. Ce colloque de religion, organisé par le chancelier Michel de

⁷² Sur ces colloques, cf. JANSSEN Wibke, « *Wir sind zum wechselseitigen Gespräch geboren* ». *Philipp Melancthon und die Reichsreligionsgespräche von 1540/41*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009; ZUR MÜHLEN Karl-Heinz, « 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; DECOT Rolf, « Religionsgespräch und Reichstag. Der Regensburger Reichstag von 1556/57 und das Problem der Religionsgespräche auf Reichstagen », in MEUTHEN Erich (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.

⁷³ *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 FRANKLIN Alfred, Paris: Fischbacher, 1886.

⁷⁴ Sur le colloque de Poissy, cf. l'étude de référence de NUGENT Donald, *Ecumenism in the Age of the Reformation. The Colloquy of Poissy*, Cambridge: Harvard University Press, 1974; cf. aussi REINHARD Wolfgang, « Glaube, Geld, Diplomatie. Die Rahmenbedingungen des

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, des troubles affectant déjà une partie importante du royaume, où les communautés calvinistes atteignaient peut-être alors leur apogée⁷⁵. De plus, le Pape, l'Empereur et le roi d'Espagne, qui suivaient chacun leur propre agenda politique et n'entendaient pas donner l'impression de céder devant le royaume de France, avaient tous des vues fort différentes sur la manière de régler le conflit religieux⁷⁶. Enfin, le concile de Trente, ouvert en 1545 après bien des vicissitudes et interrompu en 1552 en raison de la guerre qui avait éclaté entre Charles Quint d'un côté et les États protestants alliés au roi Henri II de l'autre, n'avait pas rendu ses conclusions. Cependant, 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 1562⁷⁷. 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 Perrissin décrivant le colloque n'est pas une représentation prise sur le vif⁷⁸. 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 débats⁷⁹, 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 que le pouvoir royal montre pour la résolution du conflit religieux et le rôle d'arbitre qu'il entend jouer afin

Religionsgesprächs von Poissy im Herbst 1561 », in MÜLLER Gerhard (dir.), *Die Religionsgespräche der Reformationszeit*, Gütersloh : G. Mohn, 1980, p. 89-116.

⁷⁵ Cf. à ce sujet la synthèse récente de CARPI Olivia, *Les guerres de religion. Un conflit franco-français*, Paris : Ellipses, 2012.

⁷⁶ NUGENT Donald, *Ecumenism...*, p. 39-50.

⁷⁷ Le général des jésuites Lainez affirma ainsi d'emblée que Poissy, concile local, n'avait aucune légitimité. Cité in NUGENT Donald, *Ecumenism...*, p. 156.

⁷⁸ Sur l'œuvre de Tortorel et Perrissin, cf. BENEDICT Philip, *Graphic History. The Wars, Massacres and Troubles of Tortorel and Perrissin*, Genève : Droz, 2007, avec la reproduction des « quarante tableaux ».

⁷⁹ NUGENT Donald, *Ecumenism...*, p. 94.

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 Perrissin 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 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 de Berne, ou la disposition des orateurs autour de tables sur lesquelles étaient posés 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 conseil⁸⁰, ou des dispositifs retenus à Baden décrits dans plusieurs sources : 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 séances⁸¹. En revanche, aucune représentation picturale contemporaine des disputes n'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 propres aux premières disputes. Il s'agit d'une version manuscrite et enluminée de l'*Histoire de la Réforme* écrite par Heinrich Bullinger, retranscrite par Heinrich Thomann en 1605 et conservée à la Zentralbibliothek de Zurich⁸². 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 controverse⁸³ ; comme la gravure représentant le colloque de Poissy, elles sont

⁸⁰ *Aktensammlung Bern*, n° 1405, p. 538 ; ANSHELM Valerius, *Die Berner Chronik...*, p. 229.

⁸¹ *Briefe und Akten zum Leben Oekolampads*, éd. par STAEBELIN ERNST, t. 1, Leipzig : M. Heinsius, 1927, n° 406, p. 557 sq.

⁸² Cf. *supra*, p. 211, note 36.

⁸³ Heinrich Thomann a lui-même illustré sa version de la chronique de Bullinger. Cf. BÄCHTOLD Hans Ulrich, « Ein Bilderbuch des Glaubens und Kämpfens. Heinrich Thomanns [1544-1618] Abschrift von Bullingers Reformationschronik », *Turicum*, n° 22, 1991, p. 68-76.

riches en enseignements sur les structures mentales et les schèmes de pensée qui inspirèrent aux acteurs 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 quatre-vingts ans. Il ne s'agit donc pas de représentations prises sur le vif et rien n'indique que 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 au sujet de l'aménagement des espaces, hormis dans le cas de Berne, où l'auteur mentionne l'estrade installée au sein de l'église des Cordeliers⁸⁴. Les images de la version manuscrite de Thomann sont donc 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 méthodes⁸⁵. 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 ville⁸⁶. 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, la dispute du 29 janvier 1523. Sur la droite, des clercs reconnaissables à leurs robes et aux couleurs de leurs vêtements écoutent l'argumentation, alors que sur la gauche, des laïcs, sans doute les membres du conseil, assistent à la dispute. Au premier plan, les participants qui tournent le dos au lecteur-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

⁸⁴ BULLINGER Heinrich, *Reformationsgeschichte...*, p. 430.

⁸⁵ Sur le fonctionnement de telles images, cf. CHRISTIN Olivier, « Concile, conférence, dispute... », 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 ». : STOLLBERG-RILINGER Barbara, *Les vieux habits de l'Empereur. Une histoire culturelle des institutions du Saint-Empire à l'époque moderne*, trad. de l'allemand par DUHAMELLE Christophe, Paris : Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2013, p. 52.

⁸⁶ *Zentralbibliothek Zürich*, ms. B 316, fol. 75^{vo}.

que Zwingli tient en main. 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 Röst⁸⁷, et peut-être du bourgmestre « suppléant », présent en accord avec le principe zurichois voulant qu'un conseil dormant seconde le conseil en exercice⁸⁸. 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 civile.

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 que la première sur la centralité de la Parole de Dieu (*fig. 5*)⁸⁹. Un livre ouvert figure 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 et unique 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 la messe avec Zwingli ce jour-là⁹⁰. Les trois hommes assis à la droite du réformateur sont peut-être les trois présidents, Sebastian Hofmeister, Christoph Schappeler et Joachim Vadian⁹¹. 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, une attitude en accord avec la fonction de président qui était la leur. 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

⁸⁷ Z I, n° 18, p. 484; MOELLER Bernd, *Zwinglis Disputationen...*, p. 18.

⁸⁸ MORF Hans, *Zunftverfassung, Obrigkeit und Kirche in Zürich von Waldmann bis Zwingli*, Zurich: Lehmann, 1968, p. 1 *sqq.*

⁸⁹ *Zentralbibliothek Zürich*, ms. B 316, fol. 100^{vo}.

⁹⁰ Z II, n° 28, p. 676.

⁹¹ Z II, n° 28, p. 677.

voulu représenter ici le chanoine Konrad Hofmann, alors l'un des principaux contradicteurs de Zwingli⁹². 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 discussions⁹³. 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 sur 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*)⁹⁴. 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 qui importe ici mais la parole de controverse, et l'image suggère que les organisateurs tenaient à ne pas confondre les genres rhétoriques et les dispositifs de parole qui les accompagnent. Statuer en matière de dogme et de discipline n'était pas la même chose que prêcher aux fidèles, même si l'échange se déroulait dans une église dont on voit cependant que le fonctionnement habituel 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 différentes éditions de la Bible. Les tables ont été installées sur une estrade de bois, sur laquelle les orateurs ont pris place, alors que la grande majorité des clercs se répartit dans la nef. Tenir une dispute dans une église supposait donc 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 fixes⁹⁵.

Loin d'être innocent, le choix de disposer face à face deux tables, réservées aux orateurs des deux camps, instaurait une égalité entre les controversistes, qu'ils se réclament de la nouvelle foi ou qu'ils défendent l'Église romaine. À Berne, on retrouve ainsi, certes en moins sophistiqué, un aménagement proche de celui décrit pour Annonay et qui reflète le souci d'assurer dans l'espace, au moyen des dispositifs de parole, l'équivalence des positions entre les disputants. Ceux-ci participaient non pas de la construction d'une

⁹² Cf. *supra*, I.2, p. 70.

⁹³ Z II, n° 28, p. 674.

⁹⁴ Zentralbibliothek Zürich, ms. B 316, fol. 316^{ro}.

⁹⁵ KARANT-NUNN Susan, « Ritual, Ritualgegenstände... », p. 95 *sq.*

impartialité encore sans objet en ces années 1520, mais créaient les conditions d'une sorte 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 luttèrent encore pour être reconnus en tant qu'agents autorisés à prendre la parole sur les questions théologiques et ecclésiologiques, le 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, sauf peut-être au premier plan, où se tient une rangée de personnages représentés de dos et qui sont les 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 Schmid⁹⁶. 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. Pour l'auteur de ces vignettes, structuration de l'espace et disposition des participants jouaient visiblement 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

⁹⁶ ANSHELM Valerius, *Die Berner Chronik...*, p. 230.

parler ici et qui illustre un moment non identifié de la dispute de Baden, est particulièrement révélatrice (*fig. 7*)⁹⁷.

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 pour accueillir les orateurs réformés⁹⁸. 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 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 conférence⁹⁹. 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. 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 se prévalent les seuls orateurs. Les tables autour desquelles prenaient place les disputants et sur lesquelles étaient ouvertes les Bibles dans les disputes de Zurich et de 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 *statu quo* favorable à ceux qui profitaient de l'ordre établi. Tout dans cette image, jusqu'à la position dominée des

⁹⁷ Zentralbibliothek Zürich, ms. B 316, fol. 262^{vo}.

⁹⁸ JUNG Martin H., « Historische Einleitung... », p. 129.

⁹⁹ BULLINGER Heinrich, *Reformationsgeschichte...*, p. 349.

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 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 Anshelm¹⁰⁰.

Ces quelques images montrent certes la représentation que se faisait 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 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, comme le montre, par exemple, la représentation de la Diète fédérale par Andreas Ryff en 1597 ou la gravure déjà évoquée ici de Tortorel et Perrissin dépeignant le colloque de Poissy (*fig. 8 et fig. 3*)¹⁰¹. 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

¹⁰⁰ *Brief des Berchtold Haller an Valerius Anshelm vom 11. Juli 1526*, in *KEP Baden*, p. 533 ; JUNG Martin H., « Historische Einleitung... », p. 88.

¹⁰¹ WÜRLER Andreas, *Die Tagsatzung der Eidgenossen...*, chap. III.1.4 : *Ikonographie der Tagsatzung*, p. 496-526.

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 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'exprime¹⁰². 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'asseyaient autour d'une table pour faire émerger la vérité¹⁰³. 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 Berne¹⁰⁴: le duel pour la vérité s'y déroule sous l'œil vigilant des quatre présidents qui encadrent mais ne surplombent pas

¹⁰² KOERNER Joseph L., «Reforming the Assembly», in LATOUR Bruno et WEIBEL Peter (dir.), *Making Things Public...*, p. 404-434, ici p. 417.

¹⁰³ KOERNER Joseph L., «Reforming the Assembly...», p. 408.

¹⁰⁴ Sur le dialogue humaniste et son inscription dans les pratiques savantes de l'époque, cf. TRANINGER Anita, *Disputation, Deklamation, Dialog. Medien und Gattungen europäischer Wissensverhandlungen zwischen Scholastik und Humanismus*, Stuttgart: F. Steiner, 2012; KUSHNER Eva, *Le dialogue à la Renaissance. Histoire et poétique*, Genève: Droz, 2004.

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 définitivement derrière l'autorité de la Bible, dont Zwingli avait toujours dit qu'elle était le seul juge qui départagerait les controversistes¹⁰⁵. Le magistrat disparaît également de la vignette représentant la dispute d'octobre 1523, entièrement articulée autour de la Bible et des controversistes prêts à confronter leurs lectures du texte sacré.

La structuration de l'espace que l'on observe ici n'est donc pas sans rappeler la prééminence du genre dialogique dans les écrits de l'époque, que l'on retrouvait dans des centaines de *Flugschriften* ou de traités écrits par les partisans de la Réforme, 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 certitudes¹⁰⁶. 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 façon 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 au *Unterscheyd eins Münchs und eins Christen* d'Erhard Schoen (1530), exactement contemporain des disputes examinées ici (fig. 9)¹⁰⁷, ou au *Gegensatz und kurtzer Begriff der evangelischen und bapstischen Lehr* de Heinrich Bullinger, paru en 1551 chez Froschauer¹⁰⁸. 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 Bullinger¹⁰⁹. Le manuscrit Thomann s'inspire de ce principe et le transpose en images, dans une mise en scène de la dispute tribunaire des codes humanistes de l'organisation de l'information.

L'homologie entre dispositifs littéraires et iconographiques d'une part et disposition spatiale des agents dans la salle ou la nef accueillant la dispute

¹⁰⁵ Lors de la dispute d'octobre, il affirma : « *Denn ye in allenn spänigen sachen und zwyträchten allein die gschrifft, von got selbs canoniziert und geheiliget, ein richterin sin sol und muosz, sust niemans* » : Z II, n° 28, p. 717.

¹⁰⁶ SACHS Hans, *Disputation zwischen einem Chorherren und Schuhmacher, darinn das wort gottes unnd ein recht Christlich wesen verfochten* [1524], éd. et trad. par BARNIKOL Ilse, Halle : Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt, 1983.

¹⁰⁷ Cf. au sujet de cette image révélatrice CHRISTIN Olivier, *Confesser sa foi. Conflits confessionnels et identités religieuses dans l'Europe moderne (XVI^e-XVII^e siècles)*, Seyssel : Champ Vallon, 2009, p. 51-64.

¹⁰⁸ BULLINGER Heinrich, *Gegensatz und kurtzer Begriff der evangelischen und bapstischen Lehr: darauss ein Verstandiger den Underscheid beider Religionen leichtlich verstehen mag: sammt einem Bericht von den genannten Heylthummen, beyde verzeichnet von Herren Heinrich Bullingern*, Zurich : C. Froschauer, 1551.

¹⁰⁹ Cf. aussi à propos de la « matérialité » des imprimés réformés KAMPE Jürgen, *Problem Reformationsdialog. Untersuchungen zu einer Gattung im reformatorischen Medienwettbewerb*, Tübingen : Niemeyer, 1997, p. 80-163 et 319 sq.

d'autre part 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 vérité¹¹⁰. 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 savoirs¹¹¹. Le fil reliant les disputes des années 1520 aux écrits de Schoen, de Sachs ou de 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, et sur laquelle il faudra revenir ultérieurement.

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 aux bâtiments publics, allant jusqu'à bouleverser la notion même d'espace du sacré ? Que les modalités d'organisation spatiale de la controverse n'aient guère laissé de traces dans les documents peut s'expliquer par la recherche de solutions avant tout pratiques aux questions soulevées par l'aménagement des lieux. Il est plus surprenant que le problème de l'espace liturgique et civique de la cité chrétienne n'apparaisse qu'en filigrane des thèses présentées par les réformateurs et disputées au sein de l'assemblée. Après tout, la transformation profonde de l'espace public due à l'application des préceptes réformés avait déjà entraîné son lot de désordres et allait susciter les tensions les plus vives au cours des années suivantes. Il faut donc revenir sur

¹¹⁰ 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 : LUTZ Eckart Conrad et JERJEN Vera (dir.), *Diagramm und Text. Diagrammatische Strukturen und die Dynamisierung von Wissen und Erfahrung*, Wiesbaden : Reichert, 2014, en premier lieu l'introduction : LUTZ Eckart Conrad, «Diagramm, Diagrammatik und diagrammatisches Denken. Zur Einleitung.», p. 9-22.

¹¹¹ On retrouve donc ici, d'une certaine façon, le phénomène décrit par Erwin Panofsky dans PANOFSKY Erwin, *Architecture gothique et pensée scolastique*, trad. par BOURDIEU Pierre, Paris : Les Éditions de Minuit, 1967 (nombreuses rééditions).

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 dans les débats.

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 rural¹¹². 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 latérales¹¹³. 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'Évangile¹¹⁴. 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 canoniques, transformation des anciens lieux de culte en greniers, en écoles, en écuries, etc.¹¹⁵ 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

¹¹² Sur cette question, CHRISTIN Olivier, *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 de SPICER Andrew, «(Re)building the Sacred Landscape. Orléans 1560-1610», *French History*, n° 21, 2007, p. 247-268; COSTER Will et SPICER Andrew, «Introduction. The Dimensions of Sacred Space in Reformation Europe», in COSTER Will et SPICER Andrew (dir.), *Sacred Space in Early Modern Europe*, Cambridge: University Press, 2005, p. 1-16; sur le phénomène dans le Pays de Vaud, PFLUG Sarah, «Réforme et transformation du paysage urbain dans le Pays de Vaud», *Chrétiens et sociétés*, n° 22, 2015, p. 7-30.

¹¹³ Sur les politiques de retrait des images et la question de l'iconoclasme, cf. BLICKLE Peter, HOLENSTEIN André et SCHMIDT Heinrich Richard (dir.), *Macht und Ohnmacht der Bilder. Reformatorischer Bildersturm im Kontext der europäischen Geschichte*, Munich: Oldenbourg, 2002; DUPEUX Cécile, JEZLER Peter et WIRTH Jean (dir.), *Iconoclasme. Vie et mort de l'image médiévale: catalogue de l'exposition, Musée d'histoire de Berne, Musée de l'Œuvre Notre-Dame, Musées de Strasbourg*, Paris: Somogy, 2001; CHRISTIN Olivier, *Une révolution symbolique...* Sur le problème des autels, voir l'étude sur Augsburg de STRECKER Freya, *Augsburger Altäre zwischen Reformation (1537) und 1635. Bildkritik, Repräsentation und Konfessionalisierung*, Münster: LIT Verlag, 1998.

¹¹⁴ CHRISTIN Olivier, «Le temple disputé...», p. 506.

¹¹⁵ Cf. CHRISTIN Olivier, «L'espace et le temps, enjeux de conflits entre les confessions», in BOUDON Jacques-Olivier et THÉLAMON Françoise (dir.), *Les chrétiens dans la ville*, Mont-Saint-Aignan: Publications des Universités de Rouen et du Havre, 2006, p. 167-180; CHRISTIN Olivier, *Une révolution symbolique...*, p. 112.

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 nouvelles¹¹⁶.

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 1522¹¹⁷, avaient fait prendre conscience aux gouvernants des bouleversements qu'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 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 vignette¹¹⁸. C'est pour mettre fin à ce genre de dérives iconoclastes et réagir 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 jetz by einem jar ein versammlung – 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 allenthalt in unser statt und uff dem land anders nüt fürnemmen noch predigen söllend dann was sy mit dem heiligen evangelio und sust warer göttlicher geschriffit mögend bewären, also werden wir usz sölicher leer underricht, das die bildnussen nit söllend sin,*

¹¹⁶ Un bon exemple de ces tensions dans la chronique de Guillaume de Pierrefleur consacrée à la ville d'Orbe: DE PIERREFLEUR Guillaume, *Mémoires de Pierrefleur. Édition critique avec une introduction et des notes*, éd. par JUNOD Louis: Lausanne, La Concorde, 1934, notamment p. 241 sq. et 267 sq.

¹¹⁷ Karlstadt justifia le retrait des images dans BODENSTEIN VON KARLSTADT Andreas, *Von abtuhung der Bylder, und das keyn Betdler unther den Christen seyn soll*, Wittenberg: Schyrlentz, 1522.

¹¹⁸ *Zentralbibliothek Zürich*, ms. B 316, fol. 99^{ro}.

und das ouch die mesz anders, dann Christus, unser erlöser, die hab uffgesetzt, mit vil miszbrüchen geuebt und gehandelt werde. [...] Unnd ist ouch deszhalb unser ernstlich befelch, will und meinung, das ir pfarrer, seelsorger, predicanten, gmeinlich und jeder in sunders, oder ob sust sundrig personen, geistlich oder weltlich, in unser statt Zürich oder usserthhalb wonende, hierzuo 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 radthusz vor uns erschnend.»¹¹⁹

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 faisait 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, toucheraient directement le quotidien de leurs 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 une part était encore très attachée à ses images et à la liturgie¹²⁰. 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 procession¹²¹. Prudence que l'on ne retrouve plus guère dans les cas ultérieurs, où le retrait des images et le démontage des autels se firent 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 détruites¹²². L'isolement

¹¹⁹ Z II, n° 28, p. 678 sq. : « Comme vous le savez, il y a de cela une année, nous avons tenu 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 Évangile ou toute autre Écriture 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, aux confesseurs et aux 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. »

¹²⁰ Z II, n° 28, p. 801-803.

¹²¹ Z II, n° 29iii, p. 814 ; *Aktensammlung Zürich*, n° 436, p. 173 sq.

¹²² Il en fut ainsi en 1531 à Grandson, par exemple : CHRISTIN Olivier, « Putting Faith to the Ballot », in NOVAK Stephanie et ELSTER Jon (dir.), *Majority Decisions. Principles and Practices*, Cambridge : University Press, 2014, p. 21.

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, explique peut-être les précautions prises par le magistrat. Il fallut donc attendre quelques mois pour que le conseil fasse sien le refus de Zwingli de tolérer des supports d'idolâtrie qui détournaient les fidèles de la Parole de Dieu et ordonne, le 15 juin 1524, de procéder au retrait des images.

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 : la question de leur sort se fondait au sein du programme de réformation de plus en plus précis que déroulaient 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 dix-huit 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 de Kolb ; la discussion prit place le 24 janvier 1528 et dura 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

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}-CCLIV^{ro}.

¹²⁷ GISI Lucas Marco, « *Darumb vast hinus mit, doch mit geschickte!* Ikonoklastisches Handeln während der Reformation in Bern 1528 », *Zwingliana*, n° 30, 2003, p. 31-63 ; SŁADCEK Franz-Josef, « Entre destruction et conservation, l'iconoclasme de la Réforme bernoise (1528) », in DUPEUX Cécile, JEZLER Peter et WIRTH Jean (dir.), *Iconoclasme...*, p. 97-103.

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 septième 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'éclipse relative 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. Le plus souvent, l'opération se déroula en bon ordre : pas question de laisser prospérer les initiatives personnelles ou l'iconoclasme sauvage qui avait vu nombre d'images et de statues mutilées ou renversées par des adeptes trop zélés de la Réforme¹³³. À Zurich, le magistrat laissa une

¹²⁸ GISI Lucas Marco, « *Darumb vast hinus mit...* », p. 59.

¹²⁹ *Actes Lausanne*, p. 290-297.

¹³⁰ Cf. RÉAU Louis, *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 1, n° 2d, p. 14.

¹³³ Cf. JEZLER Peter, « L'iconoclasme à Zurich 1523-1530 », in DUPEUX Cécile, JEZLER Peter et WIRTH Jean (dir.), *Iconoclasme...*, p. 75-83 ; voir aussi WANDEL Lee Palmer, *Voracious Idols and*

semaine aux donateurs pour récupérer les images qu'ils avaient fait réaliser ; il interdit aussi toute installation de nouvelles représentations et toute forme de dévotion aux images existantes¹³⁴.

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 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 Zwingli¹³⁵. 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. L'absence de toute mention de l'autel est un autre indice du peu d'intérêt que les disputants avaient pour les modalités pratiques de la structuration de l'espace du sacré ; 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 contraste 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 fois se 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 de penser les relations nouvelles entre d'une part l'espace purifié du temple, lieu d'écoute de la Parole divine libérée des idoles, et

violent Hands. Iconoclasm in Reformation Zurich, Strasbourg and Basel, Cambridge: University Press, 1995, p. 53-103.

¹³⁴ *Aktenammlung Zürich*, n° 543, p. 234 sq. et l'édit du 15 juin, n° 546, p. 237.

¹³⁵ Les autels furent alors remplacés par des tables destinées à accueillir la cérémonie de la Cène, cf. CHRISTIN Olivier, « Le temple disputé... », p. 504 sq.

d'autre part l'espace civique, débarrassé désormais de toute forme de culte ou de prolongement des célébrations religieuses.

* * *

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 une 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 Liges, 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 permise la tenue des disputes de Zurich dans l'hôtel de ville pouvait s'avérer irréalizable 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 dans

les milieux humanistes et qu'ils connaissaient bien en raison de leur propre trajectoire sociale. 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 en les enrichissant 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.



Fig. 1: Frontispice de l'*Histoire du Concile de Trente* de Paolo Sarpi: *Petri Suavis Polani Historiæ concilii Tridentini libri octo*, Gorinchem: P. Vink, 1658. Bayerische Staatsbibliothek München.



Fig. 2 : La ville de Zurich, gravure sur bois de Jos Murer, 1576, réimpr. de 1766. Zentralbibliothek Zürich, Inv. 374.

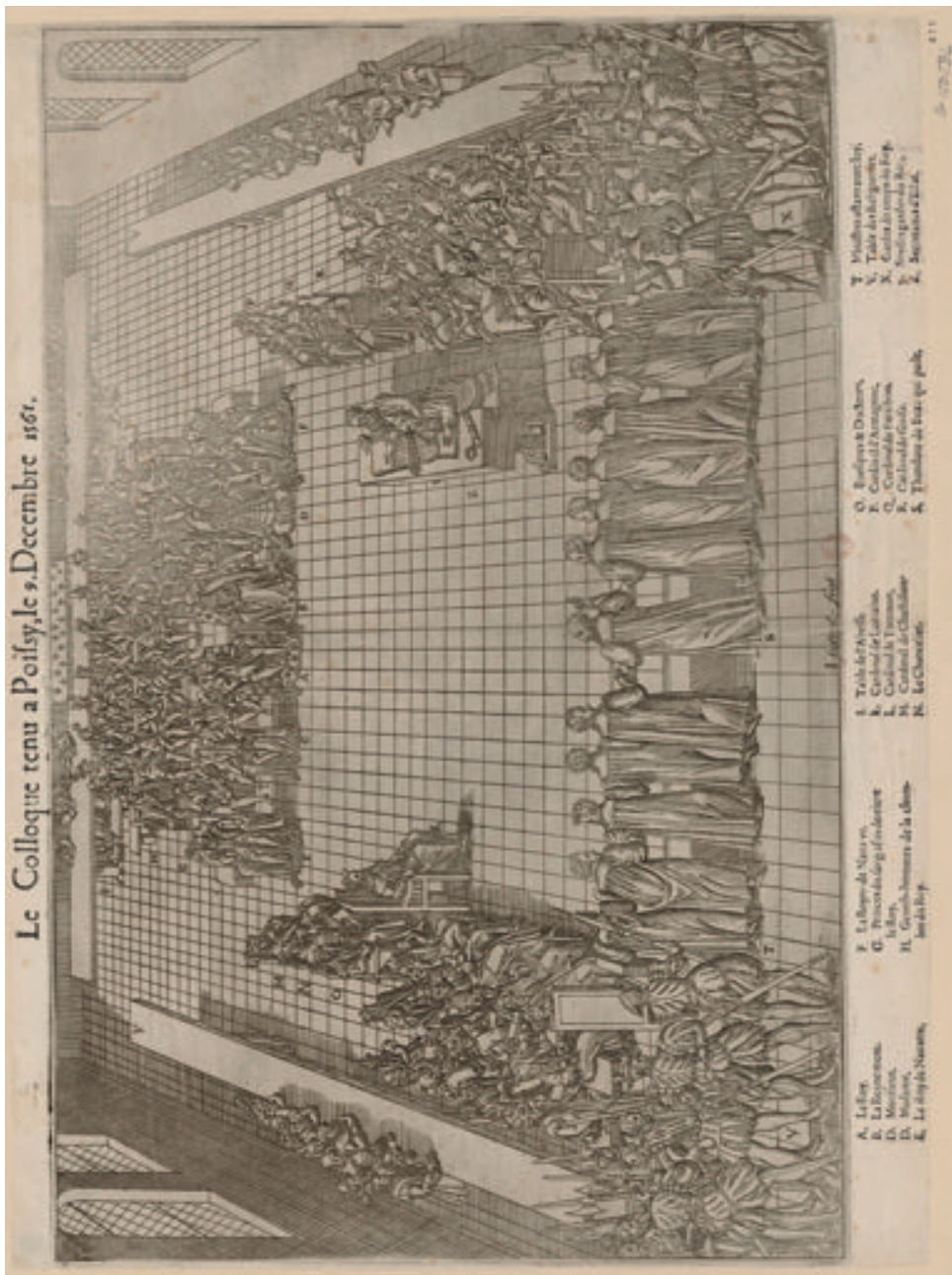


Fig. 3 : Gravure représentant le colloque de Poissy dans le *Premier volume contenant quarante tableaux ou histoires diverses qui sont mémorables...* de Jean Tortorel et Jacques Perrissin, v. 1570. Bibliothèque nationale de France, Estampes et Photographie, FOL-QB-201 (5).

Anno dñij
15 25

Wie die ander Disputation zu Zürich zu angeheyt vnd voffert worden 1525.



anzu diesem
Gmady

Darum beschriben tag des anheymt 11. Montag. den 28.
septemb. anheymt gar einander der Disputation. vnd was den
vnd in sitet. Dassel. was zu eracht. von den orten der
geschafft. vnd geschickten. Dassel. So hat 8. Actoren
vnd 12. Notarien gemacht. Sament vnd ent vns
350. vns. 10. Doctor. vnd wil 11. tagen
vnd samst vil für vns gboten. vnd für vns
kitten. In vns vns 12. tagen vns 300.

mit vns
vns 12. tagen
vns 300.

presidenten

De vns vns aber des anheymt anheymt. vns vns
vns vns vns vns. In der stat Zürich
zu vns vns vns vns. In der stat Zürich
vns vns vns vns. In der stat Zürich
vns vns vns vns. In der stat Zürich
vns vns vns vns. In der stat Zürich
vns vns vns vns. In der stat Zürich
vns vns vns vns. In der stat Zürich
vns vns vns vns. In der stat Zürich

Zürich

Fig. 5: La deuxième dispute de Zurich dans la *Reformationschronik* de Heinrich Bullinger, manuscrit Thomann, 1605. Zentralbibliothek Zürich, Ms. B 316.



Fig. 6: La dispute de Berne dans la *Reformationschronik* de Heinrich Bullinger, manuscrit Thomann, 1605. Zentralbibliothek Zürich, Ms. B 316.



Fig. 7: La dispute de Baden dans la *Reformatio scholastica* de Heinrich Bullinger, manuscrit Thomann, 1605. Zentralbibliothek Zürich, Ms. B 316.



Fig. 8 : Peter Vischer d'après Andreas Ryff, *Eidgenössische Tagsatzung zu Baden im Jahr 1537, 1793.* Stadtarchiv Schaffhausen, J 03.06.07/01.



Fig. 10: *Effigies praeceptorum illustrium atque praestantium aliquot theologorum*, gravure de Hans Schwyzer, v. 1650. Zentralbibliothek Zürich, EDR III 1650 Reformatoren 1.



Réf. en ligne



Fig. 11 : *Das Marburger Religionsgespräch 1529 zwischen Luther und Zwingli*, par August Noack, 1867, huile sur toile, 140 × 187 cm, Hessisches Landesmuseum Darmstadt, GK 470. Bildarchiv Preussischer Kulturbesitz.



Réf. en ligne

CHAPITRE V

UNE AFFAIRE DE PROFESSIONNELS

La dispute fut d'abord une affaire de clercs. Seuls les professionnels de la manipulation des biens 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 faveur de ses préceptes ou de les 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. Leur 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 état 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 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. Les réformateurs seront donc 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 à tenter, malgré tout, d'y défendre les positions de l'Église romaine. 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 ces clercs 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 au 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 où ils précisèrent leur propre 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 sa dépendance envers une Église jugée 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.

¹ Cf. VON MURALT Leonhard, « Die Universität Basel als Stätte des protestantischen Geistes », *Zwingliana*, n° 11, vol. 3, 1960, p. 155-163; BONORAND Conradin, « Die Bedeutung der Universität Wien für Humanismus und Reformation », *Zwingliana*, n° 12, vol. 3, 1965, p. 162-180.

Une quatrième section reviendra sur deux 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 notoriété, 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 imposées 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 rang.

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'à 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. Elle relevait le plus souvent d'une profonde conviction d'avoir à défendre, contre les novateurs, les préceptes 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

La Réforme, ce mouvement qui allait donner naissance à une nouvelle confession et diviser durablement la Chrétienté occidentale, débuta comme un mouvement *interne* à l'Église: ce ne sont ni les princes séculiers, ni la bourgeoisie des villes ou les paysans qui portèrent les premiers l'attaque contre les structures et le fonctionnement de l'institution ecclésiastique, mais des clercs eux-mêmes membres d'une institution dont ils tenaient leur pouvoir de médiation entre Dieu et les hommes, consacré par l'ordination et symbolisé par la tonsure². Berndt Hamm résume à merveille cet ancrage clérical en soulignant que la prise de parole de Martin 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 de l'observance augustinienne³. Dans un premier

² Sur l'histoire du clergé, cf. GRABNER-HAIDER Anton, *Die Diener Gottes. Das Klerikerchristentum und seine Geschichte*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2008; BORGOLTE Michael, *Die mittelalterliche Kirche*, Munich: Oldenbourg, 2004 (EDG 17), p. 33-37; FAIVRE Alexandre, *Naissance d'une hiérarchie. Les premières étapes du cursus clérical*, Paris: Beauchesne, 1977; FAIVRE Alexandre, «Klerus, Kleriker», *LThK* 6, col. 131-133.

³ HAMM Berndt, «Warum wurde der Glaube für Luther zum Zentralbegriff des christlichen Lebens?», in MOELLER Bernd (dir.), *Die frühe Reformation in Deutschland als Umbruch*.

temps, c'est explicitement en tant que membres de l'Église qu'entendaient agir les réformateurs, qui espéraient tous régénérer 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 pas⁴. Et parmi ceux qui furent séduits dans un premier temps par les idées nouvelles, beaucoup firent machine arrière lorsqu'il devint évident que soutenir la réforme luthérienne ou zwinglienne impliquait manifestement le rejet de l'institution romaine.

C'est pourquoi il importe finalement peu de savoir à quel moment Zwingli ou Luther reçurent ce que certains voudraient voir comme une inspiration divine. En effet, il n'y eut jamais d'illumination entraînant, du jour au lendemain, une conversion des futurs réformateurs comme le veut, par exemple, la légende du *Turmerlebnis* à propos de Luther⁵. 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? 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 l'aboutissement d'un processus de redéfinition personnelle des catégories d'entendement religieux rendu possible par des dispositions particulières.

Que les coups les plus rudes contre l'institution ecclésiastique eussent été portés par ceux qui en étaient membres et qui, d'une certaine façon, lui devaient tout, n'est donc paradoxal qu'en apparence. Les hommes qui entrèrent alors 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. 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. En fait, la révolte ne pouvait venir d'ailleurs, car seuls des clercs

Wissenschaftliches Symposium des Vereins für Reformationsgeschichte 1996, Gütersloh: G. Mohn, 1998, p. 103.

⁴ 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 soixante jours. Il répondit au pape Léon X dans son *Von der Freybeith eines Christenmenschen* (WA 7, p. 20-38), et brûla publiquement la bulle papale le 20 décembre 1520, consommant le divorce avec Rome.

⁵ Sur cette question, SCHILLING Heinz, *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 GÄBLER Ulrich, *Huldrych Zwingli. Leben und Werk*, Zurich: TVZ, 2004 (1^{re} édition, 1983), p. 27-43; cf. aussi LOCHER Gottfried W., *Die zwinglische Reformation im Rahmen der europäischen Kirchengeschichte*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979, p. 75-82.

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 de larges pans de la société en ce début du XVI^e siècle. Ou, comme le formule très finement 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

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 ces courants qui, au sein de l'Église, portaient des revendications au fond très proches de 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

⁶ CHAMPAGNE Patrick et CHRISTIN Olivier, *Pierre Bourdieu. Une initiation*, Lyon: PUL, 2012, p. 62; cf. aussi CHRISTIN Olivier, «Des héritiers infidèles? Clercs réformateurs au début du XVI^e siècle», in CAVALIN Tangi, SUAUD Charles et VIET-DEPAULE Nathalie (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, BOURDIEU Pierre, «Genèse et structure du champ religieux», *Revue française de sociologie*, n° 12, vol. 3, 1971, p. 295-334. Démonstration prosopographique pour la France chez SAUZET Robert, *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 Robert Sauzet n'a encore été faite pour la Confédération helvétique. Il existe des études locales, par exemple pour le Pays de Vaud: LYON Christine, «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.

⁷ À ce sujet, informations éclairantes chez MÖRKE Olaf, *Die Reformation. Voraussetzungen und Durchsetzung*, Munich: Oldenbourg, 2005, 2^e partie: *Grundprobleme und Tendenzen der Forschung*, p. 67-140; voir aussi DELUMEAU Jean, WANEGFFELN Thierry et COTTRET Bernard, *Naissance et affirmation de la Réforme*, Paris: PUF, 2012, livre III, A, 1: *Les causes de la Réforme*, p. 281-299; HAMM Berndt, MOELLER Bernd et WENDENBOURG Dorothea, *Reformationstheorien. Ein kirchenhistorischer Disput über Einheit und Vielfalt der Reformation*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995; LÉONARD Émile G., *Histoire générale du protestantisme*, Paris: PUF, 1988, 3 vol.

⁸ Cf. à ce sujet, parmi une riche bibliographie, RAPP Francis, «Réformes et inerties», in MAYEUR Jean-Marie et al. (dir.), *Histoire du christianisme. De la Réforme à la Réformation (1450-1530)*, vol. 7, Paris: Desclée, 1994, p. 143-207; SCHILLING Heinz, «Reformation – Umbruch

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 animorum* ; 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 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 à Jan Hus, précurseurs sur bien des points des réformateurs du xvi^e siècle¹⁰, mais les courants travaillant à un renouveau furent en fait nombreux, et cela au sein même des institutions ecclésiastiques, 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 combattre les abus dans 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

oder Gipfelpunkt eines *Temps des Réformes?* », in MOELLER Bernd (dir.), *Die frühe Reformation...*, p. 13-34 ; BOECKMANN Hartmut (dir.), *Kirche und Gesellschaft im Heiligen Römischen Reich des 15. und 16. Jahrhunderts*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1994 ; MOELLER Bernd, « Frömmigkeit in Deutschland um 1500 », in MOELLER Bernd, *Die Reformation und das Mittelalter. Kirchenhistorische Aufsätze*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, p. 73-85.

⁹ Cf. DYKEMA Peter A. et OBERMAN Heiko A. (dir.), *Anticlericalism in Late Medieval and Early Modern Europe*, Leyde : E.J. Brill, 1993 ; GOERTZ Hans-Jürgen, *Pfaffenhass und Gross Geschrei. Die reformatorischen Bewegungen in Deutschland 1517-1529*, Munich : C. H. Beck, 1987.

¹⁰ Les contemporains ne s'y trompèrent pas. Les détracteurs de la nouvelle foi soulignèrent ainsi la parenté entre les positions de Luther, de Hus et de Wyclif, par exemple Johannes Salat qui, dans sa chronique, déplorait les succès de la « secte luthérienne » dans le Corps helvétique : SALAT Johannes, *Reformationschronik 1517-1534*, éd. par JÖRG Ruth, Berne : Allgemeine Geschichtsforschende Gesellschaft der Schweiz, 1986, t. 1, p. 92.

¹¹ Ce souci se lit aussi dans leur action au concile de Bâle : cf. SUDMANN Stefan, *Das Basler Konzil. Synodale Praxis zwischen Routine und Revolution*, Berne : P. Lang, 2005.

¹² RAPP Francis, « Deux destins d'évêque : ébaucher des réformes, subir la Réformation, Christoph d'Utenheim à Bâle, Guillaume de Honstein à Strasbourg », in FOUILLERON Joël et MICHEL Henri (dir.), *Mélanges à la mémoire de Michel Péronnet*, vol. 1, Montpellier : Université Paul Valéry, 2006, p. 73-89, ici p. 80 *sqq.*

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. Dénonçant la «sécularisation» des couvents, dont les membres étaient, pensaient-ils, trop actifs dans le siècle et davantage intéressés par leurs propres privilèges que par leur engagement monastique et l'idéal chrétien qu'ils se devaient d'incarner, les observants prônaient le retour à la règle des origines. Selon Ludovic Viallet, Jean de Capistran personnifie 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. En effet, le premier réformateur avait d'abord été un acteur important de la défense de l'observance augustiniennne en Saxe.

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 animant 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

¹³ OBERMAN Heiko A., *Werden und Wertung der Reformation. Vom Wegestreit zum Glaubenskampf*, Tübingen: J.C.B. Mohr, 1989, p. 200.

¹⁴ Cf. LE GALL Jean-Marie, *Les moines au temps des réformes. France 1480-1560*, Seyssel: Champ Vallon, 2001.

¹⁵ Cf. VIALLET Ludovic, *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 de la région dans la Réforme et firent intervenir les autorités municipales dans les affaires de l'ordre.

¹⁶ Au sujet de l'observance augustiniennne, cf. WEINBRENNER Ralph, *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 KUNZELMANN Adalbero, *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.

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, reste le meilleur exemple de cette tendance.

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, 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 helvétiques 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, 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 Hugo von Hohenlandenberg, puis officia dix années à Glaris²⁰. Durant les campagnes d'Italie, il assista en tant qu'aumônier au massacre des troupes helvétiques à Marignan, expérience qui fut à l'origine de son opposition au mercenariat et au système des pensions²¹. En 1516, il devint prêtre à Einsiedeln, dans ce qui

¹⁸ Il est toutefois certain que la mort de Zwingli porta un rude coup aux réformés helvétiques, car elle pouvait être lue comme une manifestation de la colère divine face aux idées nouvelles: GORDON Bruce, *The Swiss Reformation*, Manchester: University Press, 2002, p. 142 sq.

¹⁹ Sur Zwingli, citons, parmi les biographies existantes: GÄBLER Ulrich, *Huldrych Zwingli...*; POLLET Jacques V., *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; LOCHER Gottfried W., *Die zwinglische Reformation...*, p. 55-196 et 502-553; FARNER Oskar, *Huldrych Zwingli*, Zurich: Zwingli-Verlag, 1943-1960, 4 vol.

²⁰ SCHNEIDER Hans, «Zwinglis Anfänge als Priester», in GÄBLER Ulrich *et al.* (dir.), *Schweizer Kirchengeschichte – neu reflektiert*, Berne: P. Lang, 2011, p. 37-62, ici p. 59.

²¹ Certains notables recrutèrent des troupes dans une population pour laquelle l'engagement militaire était parfois le seul moyen de subsistance. Ils tiraient de solides revenus du service mercenaire au sein des armées des grandes puissances voisines et recevaient aussi pensions annuelles et pots-de-vin pour leurs services. Cf. GROEBNER Valentin, *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; KÖRNER Martin, «Zur eidgenössischen Solddienst- und Pensionendebatte im 16. Jhd.», in FURRER Norbert *et al.*, (dir.), *Gente ferocissima. Mercenariat et société en Suisse (XV^e-XIX^e siècle)*, Zurich & Lausanne: Chronos & Éditions d'En Bas, 1997, p. 193-203. Zwingli s'opposa très tôt à ces pratiques: GÄBLER Ulrich, *Huldrych Zwingli...*, p. 61,

était alors un haut lieu de pèlerinage marial attirant des foules considérables venues témoigner 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 son opposition assumée à 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'est 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 correction des abus dont il avait été témoin en tant qu'aumônier à Marignan et comme prêtre à Einsiedeln. Et au début des années 1520, Ulrich Zwingli 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 était curé de Saint-Martin

104 et 111. Cf. par exemple sa *Göttliche Vermahnung an die Eidgenossen zu Schwyz*, 16 mai 1522, Z I, n° 10, p. 165-188.

²² Sur l'abbaye bénédictine d'Einsiedeln comme lieu de pèlerinage, cf. SALZGEBER Joachim, «Einsiedeln», *HS* III 1, p. 517-594 ; RINGHOLZ Odilo, *Wallfahrtsgeschichte Unserer Lieben Frauen von Einsiedeln. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte*, Fribourg-en-Brisgau : Herder, 1896.

²³ Il fut élu par 17 voix contre 7 : LOCHER Gottfried W., *Die zwinglische Reformation...*, p. 83.

²⁴ EGLI Emil, «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 : HAUSER Martin, *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. HELFENSTEIN Ulrich et SOMMER-RAMER Cécile, «SS. Felix und Regula (*Grossmünster*) in Zürich», *HS* II 2, p. 565-596.

²⁶ SCHNEIDER Hans, «Zwingli's Anfänge...», p. 39 *sqq.*

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 collégial²⁸. 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 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. 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 rapprochaient 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. Il en fut de même pour le réformateur du Pays de Vaud et de Neuchâtel, le Gapençais Guillaume Farel. S'il ne fut jamais prêtre, ses études à la Faculté des arts et dans les collèges parisiens, sa formation de grammairien et sa culture humaniste, ainsi que sa fréquentation du Cercle de Meaux, le rapprochaient à bien des égards des réformateurs helvétiques³².

La reconnaissance de ses qualités de prédicateur par les autorités bernoises à partir de 1528 acheva de donner à Farel la légitimité nécessaire pour porter la Parole de Dieu³³. Car ce qui caractérisait aussi ces hommes engagés dans la

²⁷ Sur les débuts de Johannes Comander à Coire en tant que réformateur, cf. JENNY Wilhelm, *Johannes Comander. Lebensgeschichte des Reformators der Stadt Chur*, Zurich: Zwingli Verlag, 1969, t. 1, p. 105-142; VASELLA Oskar, «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. DELSPERGER Rudolf, «Haller, Berchtold», *DHS* 6, p. 215 sq. Il n'existe à ce jour aucune monographie sur le réformateur bernois.

²⁹ Sur Leo Jud, cf. WYSS Karl-Heinz, *Leo Jud, seine Entwicklung zum Reformator, 1519-1523*, Berne: P. Lang, 1976, ici p. 26-60 et 165-177; FARNER Oskar, «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. MILLET Olivier, *Calvin et la dynamique de la parole*, Genève: Slatkine, 1992, p. 27-136. Pour une biographie du réformateur de Genève, COTTRET Bernard, *Calvin. Une biographie*, Paris: J.C. Lattès, 1995.

³¹ *Actes Lausanne*, p. 224-230 et 330 sq.; BRAEKMAN Émile-Michel, «Les interventions de Calvin», in JUNOD Éric (dir.), *La Dispute de Lausanne (1536). La théologie réformée après Zwingli et avant Calvin*, Lausanne: Bibliothèque historique vaudoise, 1988, p. 178-188.

³² Sur Guillaume Farel, cf. BARTHEL Pierre *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; BOREL-GIRARD Gustave *et al.* (dir.), *Guillaume Farel (1489-1565). Biographie nouvelle*, Neuchâtel: Delachaux et Niestlé, 1930.

³³ Cf. ROULET Louis-Édouard, «Farel, agent bernois? (1528-1536)», in BARTHEL Pierre *et al.* (dir.), *Actes du Colloque Guillaume Farel...*, t. 1, p. 99-105.

propagation de la vérité de Dieu face à la vérité de l'Église, c'était leur expérience et leur maîtrise des *artes praedicandi*³⁴. Tous, en effet, étaient prédicateurs ou le devinrent, et cette fonction donnait à leur parole une indéniable autorité. Luther lui-même n'affirmait-il pas que le sermon méritait, au fond, d'être compté au nombre des sacrements, car le Verbe agissait sur le fidèle par son truchement?³⁵ La conviction que dans l'écoute du prêche se nouait la communion entre les fidèles et Dieu remontait à l'essor de la prédication au Moyen Âge³⁶. Elle restait bien vivante dans les sociétés du début du xvi^e siècle, et les prédicateurs catholiques s'en revendiquaient tout autant que leurs adversaires: Johannes Eck, pour ne citer que lui, prononça plus de 450 sermons entre 1526 et 1532 à Notre-Dame d'Ingolstadt³⁷. Quant aux réformateurs comme Zwingli, Comander ou Haller, leur charge de prédicateur les élevait, aux yeux de la cité et des magistrats, au rang d'intermédiaires entre Dieu et les fidèles, 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 efficace que la publication de libelles. Ce n'est donc pas un hasard si les affrontements entre défenseurs et adversaires de la nouvelle foi furent d'abord des duels en chaire opposant prédicateurs de l'un et de l'autre bord qui se disputaient l'écoute des fidèles dans une lutte qui obligea très vite les magistrats à intervenir pour mettre fin aux débordements occasionnés par ces joutes.

Mais pourquoi le désir de réforme poussa-t-il alors les futurs réformateurs à accepter de renoncer à leur état 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,

³⁴ Sur l'importance de la prédication dans l'*ethos* des réformateurs, cf. FRYMIRE John M., *The Primacy of the Postils. Catholics, Protestants, and the Dissemination of Ideas in Early Modern Germany*, Leyde: E. J. Brill, 2010; MILLET Olivier, « La Réforme protestante et la rhétorique (1520-1550) », in FUMAROLI Marc (dir.), *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne (1450-1950)*, Paris: PUF, 1999, p. 259-263; MOELLER Bernd et STACKMANN Karl, *Städtische Predigt in der Frühzeit der Reformation. Eine Untersuchung deutscher Flugschriften der Jahre 1522 bis 1529*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996; MOELLER Bernd, « Was wurde in der Frühzeit der Reformation in den deutschen Städten gepredigt », *Archiv für Reformationsgeschichte*, n° 75, 1984, p. 176-194.

³⁵ FRYMIRE John M., *The Primacy of Postils...*, p. 27-30.

³⁶ Sur la prédication au début de l'époque moderne, cf. les études éclairantes réunies dans TAYLOR Larissa (dir.), *Preachers and People in the Reformations and Early Modern Period*, Leyde: E.J. Brill, 2001. 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: KROEMER Barbara, *Die Einführung der Reformation in Memmingen. Über die Bedeutung ihrer sozialen, wirtschaftlichen und politischen Folgen*, Memmingen: Heimatpflege Memmingen, 1981, p. 30 sq. Nombre de réformateurs avaient ainsi commencé leur ministère en tant que prêtres et prédicateurs dans les églises paroissiales urbaines, comme Wolfgang Capito à Bâle, Berchtold Haller à Berne, Jakob Lutzenberger à Kaufbeuren, et bien sûr Ulrich Zwingli lui-même à Zurich.

³⁷ FRYMIRE John M., *The Primacy of Postils...*, p. 6.

professeur reconnu et membre influent de son ordre, mit en jeu son statut, sa réputation et même sa vie – comment le frère augustin aurait-il pu ne pas avoir en tête le martyr de Jan Hus lorsqu'il se rendit à Worms en 1521 et lança devant le *Reichstag* son fameux « *Hier stehe ich, ich kann nicht anders* » ?³⁸ Ulrich Zwingli, à peine nommé à l'une des plus hautes charges ecclésiastiques de la ville de Zurich, n'hésita pas à attaquer publiquement les errances de l'Église, sans craindre de se mettre à dos son évêque et les chanoines qui venaient de l'élire. Les premiers réformateurs avaient, matériellement, beaucoup à perdre de 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 auteurs ont donc voulu voir dans leur choix une révolte des couches dominées du clergé, qui auraient saisi l'occasion de mettre fin aux inégalités béantes qui séparaient les 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 et ses disciples à prêcher une réformation de l'Église par elle-même, sans s'obliger à la quitter, et donc à défendre un *statu 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 nouvelles³⁹. Certains, comme le malheureux Jakob Kaiser de Schwyz, payèrent de leur vie la fidélité à leurs convictions.

³⁸ En réalité: « *Da mein Gewissen in den Worten Gottes gefangen ist, kann und will ich nichts widerrufen, weil es gefährlich und unmöglich ist, etwas gegen das Gewissen zu tun. Gott helfe mir. Amen.* », cité in SCHILLING Heinz, *Martin Luther...*, 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 ESCAMILLA Michèle, « Le face à face de Worms. La place de la Réforme dans la trajectoire spirituelle de Charles Quint », in VALENTIN Jean-Marie (dir.), *Luther et la Réforme. Du Commentaire de l'Épître aux Romains à la Messe allemande*, Paris: Desjonquères, 2001, p. 51-108.

³⁹ Quelques exemples: lecteur chez les franciscains de Lucerne depuis 1522, Sebastian Hofmeister fut chassé de son couvent en raison de ses convictions réformatrices: ANDREÁNSZKY Arpad Stephan, « 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: EGLOFF Gregor, « Myconius, Oswald », *DHS* 9, p. 49; en 1522 encore, Johannes Oecolampad dut quitter le monastère d'Altomünster où il s'était retiré en 1520: HAMMER Karl, « Der Reformator Oekolampad (1482-1531) », *Zwingliana*, n° 19, vol. 1, 1992, p. 162-165. Autres exemples chez

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 traditionnelle 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, et où ce rôle revenait au prédicateur fidèle à la Parole de Dieu. Ces gains en matière de position sociale – chefs de file des Églises réformées locales par exemple – ne furent donc 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 des instances 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 en bergers au service du troupeau de Dieu, comme le disait Zwingli dans un texte programmatique sur les devoirs du clerc⁴⁰. Nombre de réformateurs étaient 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 face à la mort⁴¹. Durant ses années à Glaris, Zwingli assura lui-même la charge dont il avait le bénéfice, ce qui signifie qu'il disait la messe, recevait les confessions, prononçait le sermon, en un mot 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 salut⁴². Dès 1516, il dénonçait avec vigueur les dérives du culte des images et le commerce des reliques, insistant sur la centralité de 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

ZÜND André, *Gescheiterte Stadt- und Landreformationen des 16. und 17. Jahrhunderts in der Schweiz*, Bâle: Schwabe, 1999, p. 42, 67 sq. et p. 141.

⁴⁰ *Der Hirt*, 26 mars 1524, Z III, n° 30, p. 5-68.

⁴¹ GÄBLER Ulrich, *Huldrych Zwingli...*, p. 35.

⁴² Ainsi dans *Eine Predigt von der ewig reinen Magd Maria* (1522), Z I, n° 15, p. 391-428.

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 réformateurs⁴³. L'évêché de Constance, par l'intermédiaire de Johann Fabri, avait formellement interdit au prédicateur Bernardin Sanson, qui sillonnait alors la région, de prêcher les indulgences dans le diocèse⁴⁴. 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 position 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 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 novices⁴⁵ ; le commandeur de Küssnacht, Konrad Schmid, fut l'un des plus actifs défenseurs de la Réforme aux disputes de Zurich et de Berne⁴⁶ ; le prévôt de Saint-Pierre d'Embrach, Heinrich Brennwald, sécularisa son monastère en septembre 1524⁴⁷. 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 pauvres⁴⁸.

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

⁴³ Sur la pensée théologique d'Érasme, cf. RUMMEL Erika, « The Theology of Erasmus », in BAGCHI David et STEINMETZ David C. (dir.), *The Cambridge Companion to Reformation Theology*, Cambridge: University Press, 2004, p. 28-38 ; CHRIST-VON WEDEL Christine, *Erasmus von Rotterdam. Anwalt eines neuzeitlichen Christentums*, Münster: LIT, 2003.

⁴⁴ HELBLING LEO, *Dr. Johann Fabri und die schweizerische Reformation*, Einsiedeln: Benziger, 1933, p. 59 sq. et 67.

⁴⁵ Cf. BLESS-GRABHER Magdalen, « Zisterzensierkloster Kappel », *HS III 3/1*, p. 246-289, ici p. 260 sq.

⁴⁶ Cf. FELLER-VEST Veronika, « Küssnacht », *HS IV 7/1*, p. 282-294 ; MOSER Christian, « Schmid, Konrad », *DHS 11*, p. 296 ; sur la commanderie de Küssnacht, SCHWEISS Christoph A., « Die Johanniter-Komturei Küssnacht und ihr Komtur Konrad Schmid », *Jahrbuch der Ritterhausgesellschaft Bubikon*, n° 60, 1996, p. 12-35.

⁴⁷ HUBER Peter H., *Annahme und Durchführung der Reformation auf der Zürcher Landschaft in den Jahren 1519 bis 1530*, Zurich: Juris-Verlag, 1972, p. 76-79.

⁴⁸ GORDON Bruce, *The Swiss Reformation...*, p. 62.

monde orienté vers la recherche du salut dans l'au-delà, au sein duquel ils appartenaient au groupe détenant le monopole de la manipulation des biens du salut. Leurs choix, leur manière d'être et leurs actes étaient déterminés par un système de représentations découlant d'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 ainsi 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 dotés d'un capital social et savant rendant leur parole audible, mais sans pour autant compter au nombre 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 1515⁴⁹: comme Zwingli, Luther était un produit de l'institution qu'il allait entreprendre 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 assurée grâce à 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, adhérèrent 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 cela 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.

⁴⁹ SCHILLING Heinz, *Martin Luther...*, p. 89, 110 sq. et 115; cf. aussi sur cette période CHAIX Gérard, « *Cujus universitas ejus theologia*. Martin Luther, professeur de théologie à Wittenberg », in VALENTIN Jean-Marie (dir.), *Luther et la Réforme...*, p. 133-147.

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 croyaient 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'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. Si celle-ci eut lieu, elle ne lui ferma cependant pas 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 1506⁵⁰.

En revanche, Zwingli n'acheva jamais les études de théologie entamées 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 théologie⁵¹. Ne pas poursuivre ses études après l'obtention du titre de *magister*

⁵⁰ GÄBLER Ulrich, *Huldrych Zwingli...*, p. 30 *sqq.*; LOCHER Gottfried W., *Die zwinglische Reformation...*, p. 59-65.

⁵¹ Oecolampad avait obtenu ce titre en 1518 à l'Université de Bâle: KUHR Olaf, *Die Macht des Bannes und der Busse. Kirchenzucht und Erneuerung der Kirche bei Johannes Oekolampad (1482-1531)*, Berne: P. Lang, 1999, p. 32 *sq.*; Hofmeister était docteur depuis 1520: ANDREÁNSZKY Arpad Stephan, «Hofmeister, Sebastian», *DHS* 6, p. 511.

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, d'abord comme vicaire, puis comme prêtre de la paroisse en 1509⁵². Les années passées à Bâle lui avaient cependant permis d'acquérir de solides connaissances, notamment une maîtrise précise de la *via antiqua*⁵³. Il y avait 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 réformateur⁵⁴. 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 ecclésiologiques 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'Eucharistie⁵⁵.

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'université⁵⁶. 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 Zwingli⁵⁷. 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 Escholzmatt⁵⁸. Franz Kolb avait lui aussi

⁵² Toutefois, ses études de théologie ont probablement duré trois semestres et non un seul, contrairement à ce que l'on supposait jusqu'ici: SCHNEIDER Hans, «Zwinglis Anfänge...», p. 59-61.

⁵³ HAUSER Martin, *Prophet und Bischof...*, p. 51.

⁵⁴ LOCHER Gottfried W., *Die zwinglische Reformation...*, p. 62-65. Sur l'influence de Surgant sur le jeune Zwingli, cf. aussi SCHMIDT-CLAUSING Fritz, «Johann Ulrich Surgant, ein Wegweiser des jungen Zwingli», *Zwingliana*, n° 11, vol. 5, 1961, p. 287-320.

⁵⁵ STEPHENS W. Peter, *Zwingli le théologien*, trad. de l'anglais par HÉBERT Mireille, Genève: Labor & Fides, 1999, p. 43-47.

⁵⁶ Cf. aussi OVERFIELD James H., «University Studies and the Clergy in Pre-Reformation Germany», in KITTELSON James M. et TRANSUE Pamela J. (dir.), *Rebirth, Reform and Resilience. Universities in Transition, 1300-1700*, Columbus: Ohio State University Press, 1984, p. 254-292.

⁵⁷ WYSS Karl-Heinz, *Leo Jud, seine Entwicklung...*, p. 24-28.

⁵⁸ JENNY Wilhelm, *Johannes Comander...*, vol. 1, p. 27-38 et 54.

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 occupa une charge de prédicateur à Berne de 1509 à 1513, puis une autre dans le comté de Wertheim, avant de revenir à Berne en 1527⁵⁹. Son compagnon de dispute, le réformateur de Berne Berchtold Haller, avait quant à lui fait ses études à Cologne avant de devenir prêtre à Saint-Vincent et membre du chapitre de la collégiale en 1520⁶⁰. Et si Farel et Calvin n'étaient pas théologiens de formation, ils avaient eux aussi fréquenté l'université et acquis de solides compétences de controversistes.

Quelques réformateurs avaient poursuivi leurs études jusqu'à obtenir le titre académique le plus prestigieux, celui de docteur en théologie. Parmi les *doctores* actifs dans les disputes examinées ici, Johannes Hausschein, plus connu sous le nom d'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 1518⁶¹. 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 où, 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 ans⁶². 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 réformateurs 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

⁵⁹ BODENMANN Reinhard, « Kolb, Franz », *DHS* 7, p. 367 ; la seule biographie consacrée à Kolb a été écrite par EISENLOFFEL Ludwig, *Franz Kolb, ein Reformator Wertheims, Nürnbergs und Berns, sein Leben und Wirken*, Erlanger : H. Specht, 1893.

⁶⁰ DELLSPERGER Rudolf, « Haller, Berchtold... », p. 215 *sq.*

⁶¹ KUHR Olaf, « Oecolampade, Jean... », *DHS* 9, p. 358 *sq.* ; sur la théologie d'Oecolampad, cf. KUHR Olaf, *Die Macht des Bannes und der Busse...* ; STAHELIN ERNST, *Das theologische Lebenswerk Johannes Oekolampads*, Leipzig : M. Heinsius, 1939.

⁶² KITTELSON James M., *Wolfgang Capito, from Humanist to Reformer*, Leyde : E.J. Brill, 1975, p. 83-111 sur les événements qui firent de Capito un réformateur engagé.

à Lausanne en 1536⁶³. 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 helvétiques, 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 clercs⁶⁴.

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 soixante-trois fois, désignant Zwingli mais aussi d'autres clercs titulaires de ce grade⁶⁵; à Baden, les actes font précéder chaque prise de parole des deux principaux disputants des mentions «*Doctor Egk*» ou «*Doctor Husschin*»⁶⁶; à Berne, le titre des orateurs est mentionné lors de leur

⁶³ Cf. ENGAMMARE Max, «Pierre Caroli», in PERNOT Jean-François (dir.), *Jacques Lefèvre d'Étaples (1450?-1536)*, Paris: H. Champion, 1995, p. 55-79.

⁶⁴ VON MURALT Leonhard, «Renaissance und Reformation», in *Handbuch der Schweizer Geschichte*, vol. 1, Zurich: Berichthaus, 1972, p. 432.

⁶⁵ Z 1, n° 18, p. 479-569.

⁶⁶ Cf. *Die Badener Disputation von 1526. Kommentierte Edition des Protokolls*, éd. par SCHINDLER Alfred et SCHNEIDER-LASTIN Wolfram, Zurich: TVZ, 2015 (= *KEP Baden*), p. 270-517.

première prise de parole⁶⁷. 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, d'occuper au cœur de leur cité des positions leur assurant l'écoute des fidèles et la reconnaissance des magistrats.

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 nécessairement un clerc à embrasser les idées nouvelles et à prendre le risque de les propager, seulement des dispositions favorables. La dernière des 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 siècles⁶⁸. 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 alors partagé par beaucoup 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 Réforme⁶⁹. Fondée en 1460, l'université de Bâle était alors la seule située dans les territoires de l'Ancienne Confédération, une appartenance récente puisque la cité n'était devenue canton suisse qu'en 1501⁷⁰. Contrairement à Paris, Louvain ou encore Cologne, qui défendaient encore une tradition scolastique rigoureuse, Bâle s'était largement ouverte aux idées humanistes⁷¹. C'est sur ses bancs que se formèrent la plupart des réformateurs helvétiques : Zwingli y fit la connaissance de Comander, de Kolb et de 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

⁶⁷ *Actes Berne*, par exemple fol. 1^{vo} (Kolb), vi^{ro} (Oecolampad), xxvi^{ro} (Zwingli), xxix^{vo} (Treger).

⁶⁸ Johannes Oecolampad est peut-être le meilleur exemple de cette imbrication étroite entre humanisme et réformation, comme le montre HAMMER Karl, « Der Reformator Johannes Oekolampad... », p. 161.

⁶⁹ Cf. VON MURALT Leonhard, « Die Universität Basel... », p. 153-167.

⁷⁰ Cf. sur l'histoire de Bâle à cette époque BURNETT Amy Nelson, « The Reformation in Basel », in BURNETT Amy Nelson et CAMPI Emidio (dir.), *A Companion to the Swiss Reformation*, Leyde : E.J. Brill, 2016, p. 170-215 ; GUGGISBERG Hans R., *Basel in the Sixteenth Century. Aspects of the City Republic before, during and after the Reformation*, St. Louis : Center for Reformation Research, 1982.

⁷¹ BONJOUR Edgar, *Die Universität Basel. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Bâle : Helbing & Lichtenhahn, 1960, p. 94-104.

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'humanisme⁷². 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, Heinrich Glarean, Ludwig Bär, Konrad Pellikan et Simon Grynaeus formèrent un cercle de réflexion intellectuelle d'où procédèrent d'importants 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 Écritures⁷³. Zwingli fut un temps le compagnon de route de ces savants, rencontrant Érasme en 1516 et nouant une solide amitié avec Glarean⁷⁴. 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 Johann Froben ou Johann Amerbach⁷⁵: Bâle comptait près de 70 imprimeurs en 1501, qui publiaient les ouvrages rédigés par les humanistes installés en ville et c'est par ce réseau d'imprimeurs-éditeurs que les premiers écrits de Luther arrivèrent dans les territoires de la Confédération⁷⁶.

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 texte⁷⁷; Comander, le réformateur de Coire, maîtrisait le grec et, à partir de 1527, étudia la langue originale de l'Ancien Testament, l'hébreu⁷⁸. Oecolampad, qui avait lui aussi acquis la

⁷² RAPP Francis, « Deux destins d'évêque... », p. 76.

⁷³ Cf. à ce propos BERCHTOLD Alfred, *Bâle et l'Europe. Une histoire intellectuelle*, vol. 1, Lausanne: Payot, 1990, p. 263-402. Sur les prises de position des humanistes au sujet des idées nouvelles, RUMMEL Erika, *The Confessionalization of Humanism in Reformation Germany*, Oxford: University Press, 2000; AUGUSTIJN Cornelius, « Die Stellung der Humanisten zur Glaubensspaltung 1518-1530 », in ISERLOH Erwin (dir.), *Confessio Augustana und Confutation. Der Augsburger Reichstag 1530 und die Einheit der Kirche*, Münster: Aschendorff, 1980, p. 36-48.

⁷⁴ LOCHER Gottfried W., *Die zwinglische Reformation...*, p. 67 sq.

⁷⁵ VAN DER HAEGEN Pierre, *Der frühe Basler Buchdruck. Ökonomische, sozio-politische und informationsystematische Standortfaktoren und Rahmenbedingungen*, Bâle: Schwabe, 2001; BENZING Josef, *Die Buchdrucker des 16. und 17. Jahrhunderts im deutschen Sprachgebiet*, Wiesbaden: Harrassowitz, 1982, p. 60-94.

⁷⁶ GORDON Bruce, *The Swiss Reformation...*, p. 39.

⁷⁷ GÄBLER Ulrich, *Huldrych Zwingli...*, p. 41 sq.; LOCHER Gottfried W., *Die zwinglische Reformation...*, p. 67. Les commentaires en marge que Zwingli rédigeait dans les ouvrages qu'il possédait ont été partiellement édités par Walter Köhler in Zxii; cf. aussi SCHINDLER Alfred, « 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.

⁷⁸ JENNY Wilhelm, *Johannes Comander...*, t. 2, p. 25 sq.; BERGER Hans, *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.

maîtrise de l'hébreu, proposa une *Grammaire grecque* en 1518 et, membre du cercle constitué autour d'Érasme, participa au cours de l'année 1516 à la préparation de l'édition du Nouveau Testament établie par le grand humaniste⁷⁹. Les clercs qui devinrent les futurs réformateurs acquirent ainsi des savoirs et des savoir-faire que ne maîtrisaient guère leurs aînés. Ils surent profiter 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 satire⁸⁰. 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, dont ils étaient familiers grâce à leurs études universitaires.

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 d'une mise en perspective historique visant à retrouver le texte des origines. Les réflexions linguistiques et philologiques initiées pour répondre à ce défi amenèrent alors certains clercs humanistes à déceler dans le fonctionnement de l'Église romaine ce qu'ils pensaient être des incohérences et des contradictions avec la lettre et l'esprit des Écritures. Les connaissances en langues anciennes dont ils faisaient preuve leur permettaient de saisir toutes les nuances d'un texte et de procéder à une véritable critique historique, comme celle de Lorenzo Valla démontrant en 1440 que la *Donation de Constantin* était un faux⁸¹. Comme l'a fait remarquer Heiko Oberman, pour ces clercs formés à la *via antiqua*, la foi et la connaissance ne s'excluaient pas⁸². 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 à Wittenberg par Luther, mais dont la pensée était moins marquée par l'humanisme que celle des futurs réformateurs helvétiques. En effet, 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

⁷⁹ HAMMER Karl, « Der Reformator Johannes Oekolampad... », p. 161.

⁸⁰ Cf. *infra*, VI.2, p. 343 *sqq.* Toutefois, certains de leurs adversaires comme le franciscain Thomas Murner, auteur de nombreux écrits satiriques et traducteur de Virgile, maîtrisaient parfaitement ces techniques.

⁸¹ VALLA Lorenzo, *De falso credita et ementita Constantini donatione*, éd. par SETZ Wolfram, Weimar: Böhlau, 1976.

⁸² OBERMAN Heiko A., *Die Reformation. Von Wittenberg nach Genf*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986, p. 24.

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 patent⁸³. 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 théologique⁸⁴. Il lut aussi avec intérêt l'édition grecque du Nouveau Testament de 1516 publiée par Érasme⁸⁵.

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 lesquelles 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 zurichois⁸⁶. 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 zurichoise⁸⁷. 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, et soutenait activement les réformateurs grisons depuis janvier 1525⁸⁸ ; 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 mission⁸⁹.

⁸³ STEPHENS W. Peter, *Zwingli le théologien...*, p. 29-34. Sur les rapports compliqués entre l'humaniste et le réformateur, cf. aussi LOCHER Gottfried W., « 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 en 1526, Érasme n'eut pas un mot de soutien pour Zwingli : EA IV 1a, n° 362, p. 934 sq.

⁸⁴ STEPHENS W. Peter, *Zwingli le théologien...*, p. 145 sq.

⁸⁵ ÉRASME DE ROTTERDAM, *Novum instrumentum, Basel 1516*, éd. en fac-similé et intro. par HOLECZEK Heinz, Stuttgart : Frommann-Holzboog, 1986.

⁸⁶ Cf. à ce sujet la correspondance de Zwingli, éditée dans *Huldrych Zwinglis Briefe* (= Z VII-XI).

⁸⁷ MOELLER Bernd, *Zwinglis Disputationen. Studien zur Kirchengründung in den Städten der frühen Reformation*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2011, p. 72 ; STARK Franz, *Die Glaubensspaltung im Lande Appenzell bis zur Badener Disputation 1526*, Appenzell : Genossenschaftsdruckerei, 1955, p. 66 sq.

⁸⁸ Cf. JÄGER Georg, « Die Reformation in der Stadt Chur », in BUNDI Martin, JAECKLIN Ursula et JÄGER Georg, *Geschichte der Stadt Chur*, t. 2 : *Vom 14. bis zum 17. Jahrhundert*, Coire : Calven Verlag, 1986, p. 296.

⁸⁹ *Actes Ilanz*, fol. A ii^{ro}. Sur Hofmeister, voir aussi HAAS Martin, « Sebastian Hofmeister », *Schaffhauser Beiträge zur Geschichte*, n° 58, 1981, p. 81-88 ; WIPF Jakob, *Reformationsgeschichte der Stadt und Landschaft Schaffhausen*, Zurich : Orell Füssli, 1929, p. 99-219.

Zwingli s'investit surtout corps et âme dans la dispute de Berne – dont il devint rapidement le véritable chef d'orchestre⁹⁰. Présent durant toute la durée des discussions, il prit la parole à plus de cent 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 les choix du magistrat lors de la cérémonie de clôture⁹¹. À côté d'une leçon sur les Écritures, Zwingli délivra donc également une 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 Froschauer⁹². 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 influents de la nouvelle foi à Berne qu'étaient alors le prévôt Niklaus von Wattenwyl et le franciscain Sebastian Meyer⁹³. 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 7 thèses d'inspiration clairement zwingliennes face à Jakob Megerich, curé de la paroisse Notre-Dame⁹⁴.

⁹⁰ MOELLER Bernd, *Zwinglis Disputationen...*, p. 123.

⁹¹ Ces deux sermons ont été publiés par SCHMID Konrad, *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^{vo} et fol. M i^{vo}-M iii^{vo}; le plaidoyer de Zwingli, cf. *Actes Berne*, p. CCLXIX^{vo-vo}.

⁹² Zwingli avait été nommé à cette charge le 3 janvier 1523. Cf. *Aktensammlung Zurich*, n° 319, p. 112.

⁹³ Sur les relations de Zwingli avec les réformateurs bernois, cf. LAVATER Hans Rudolf, « Zwingli und Bern », in *450 Jahre Berner Reformation. Beiträge zur Geschichte der Berner Reformation*, Berne: Historischer Verein des Kantons Bern, 1980, p. 60-104; KÖHLER Walther, « Zwinglis Beziehungen zu Bern », *Zwingliana*, n° 4, vol. 15, 1928, p. 451 sqq.

⁹⁴ Cf. *supra*, III.4, p. 184.

Zwingli avait d'ailleurs fait parvenir à Schappeler ses 67 thèses dès 1523 par l'intermédiaire de Vadian⁹⁵.

Mais le réseau réformateur ne se résumait pas uniquement à l'influence de Zwingli, observable dans presque toutes les disputes inspirées par les expériences zurichoises de l'année 1523. Sa force résidait aussi dans sa capacité à mobiliser, dans plusieurs cités, tout un groupe de spécialistes rompus 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 de 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 Appenzell⁹⁶; enfin, 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 Vaud⁹⁷.

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 donnaient 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

⁹⁵ ROHLING Eugen, *Die Reichsstadt Memmingen in der Zeit der evangelischen Volksbewegung*, Munich : Straub, 1864, p. 79.

⁹⁶ PFISTER Ulrich, *Konfessionskirchen, Glaubenspraxis und Konflikt in Graubünden*, Würzburg : Ergon Verlag, 2012 ; KÄGI Ursula, *Die Aufnahme der Reformation in den ostschweizerischen Untertanengebieten*, Zurich : Juris-Verlag, 1972 ; STARK Franz, «Die Reformation», in FISCHER Rainald, SCHLÄPFER Walter et STARK Franz, *Appenzeller Geschichte*, t. 1 : *Das ungeteilte Land*, Appenzell : Kantonskanzlei, 1964, p. 303-399. Tableau général dans BURNETT Amy Nelson et CAMPI Emidio (dir.), *A Companion to the Swiss Reformation...*, 2^e partie, p. 57-443.

⁹⁷ Cf. BRUENING Michael W., *Le premier champ de bataille du calvinisme. Conflits et Réforme dans le Pays de Vaud 1528-1559*, Lausanne : Antipodes, 2011.

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 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 également 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 prétendre représenter authentiquement l'Église et ses valeurs, et selon quels critères. 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'institution⁹⁸.

⁹⁸ 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,

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 aux thèses réformées 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, et peut-être 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 Zurich⁹⁹. Il aurait pu être le premier à disputer contre Zwingli si le conseil de Zurich et le réformateur avaient souscrit, en 1521, 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 conférence¹⁰⁰. En octobre 1523, il fut confronté à Zwingli et à Jud lors de la dispute sur les images et la messe, mais dénia toute légitimité à la conférence ; durant les débats, il fut rappelé à l'ordre par la présidence en raison de ses attaques verbales et de son refus de fonder son argumentation sur les Écritures¹⁰¹. 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 donner à la dispute d'octobre 1523¹⁰². Seule une dispute sous l'autorité de l'évêque de Constance lui semblait légitime, et il en avait fait, sans succès, la proposition en décembre 1523¹⁰³. Dans les Grisons, l'abbé de Saint-Lucius de Coire Theodul Schlegel fut d'abord séduit

p. 197-209. Cet espoir se brisa cependant sur la position bientôt clairement antiréformatrice de l'évêché de Constance. Sur les réactions des évêques dont les diocèses recouvraient les territoires helvétiques, cf. la synthèse de LOCHER Gottfried W., *Die zwinglische Reformation...*, p. 449-451.

⁹⁹ Sur ce premier opposant à Zwingli, cf. BRÜLISAUER Josef, « Neue Beiträge zur Biographie Konrad Hofmanns », *Zwingliana*, n° 23, 1996, p. 11-62 et, dans ce même numéro de la revue, SCHINDLER Alfred, « Die Anliegen des Chorherrn Hofmann », p. 63-82.

¹⁰⁰ SCHINDLER Alfred, « Die Anliegen des Chorherrn Hofmann... », p. 75 sq. et *Aktensammlung Zürich*, n° 213, p. 65. La plainte que Hofmann avait remise au magistrat fin 1521 ou début 1522 devait être le socle de cette dispute : *Die Klagschrift des Chorherrn Hofmann gegen Zwingli*, éd. par SCHINDLER Alfred, *Zwingliana*, n° 19, vol. 1, 1992, p. 325-359.

¹⁰¹ Z II, n° 28, p. 684-687.

¹⁰² SCHINDLER Alfred, « Die Anliegen... », p. 80. La justification écrite de Hofmann dans *Aktensammlung Zürich*, n° 484, p. 199-204. Certains ont voulu voir dans ce projet une « troisième dispute de Zurich », mais la seule convocation des chanoines face aux trois réformateurs n'en faisait pas une assemblée chrétienne comparable aux deux disputes de l'année 1523. Le rapport sur cette conférence dans *Aktensammlung Zürich*, n° 483, p. 197-199.

¹⁰³ *Aktensammlung Zürich*, n° 465, p. 191.

par les thèses de Luther, puis entretint des contacts avec Zwingli, mais aussi avec Jakob Salzmann et le futur chef de file anabaptiste Konrad Grebel¹⁰⁴. Il songea sérieusement 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, Schlegel se distanca bientôt des idées nouvelles¹⁰⁵. 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 obligeait 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 intact¹⁰⁶. S'ils perdaient 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, assuraient aux réformateurs 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: en effet, 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 les simples laïcs. La prise de distance avec l'institution

¹⁰⁴ Cf. VASELLA Oskar, «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.

¹⁰⁵ VASELLA Oskar, *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.

¹⁰⁶ J'emprunte la notion à Pierre Bourdieu: BOURDIEU Pierre, «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 sa parole une autorité qui devait rester d'une certaine façon mystérieuse, car tributaire d'un charisme inaccessible aux laïcs.

qui détenait jusque-là le monopole de la création du clerc menaçait de rendre sans valeur leur intronisation en tant qu'intermédiaires entre Dieu et les fidèles, et donc de les priver de leur légitimité à prendre la parole sur la *causa fidei*. L'Église romaine, 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 et démontrer 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 succès¹⁰⁷. Même si la nouvelle doctrine n'était pas immédiatement adoptée, cela signifiait que le magistrat considérait que les réformateurs 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 leurs sermons et enseigné les bonnes 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. Or, 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. Pour ce faire, ils insistaient avant tout sur la distinction entre l'*ecclesia* idéale et invisible du Christ, à laquelle ils jugeaient appartenir et qui les intronisait bergers de leurs communautés,

¹⁰⁷ *Actes Ilanz*, fol. A iii^{vo}.

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; dieselbig 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 gesponsz setzet. Dieselbig kilch regiert nit nach dem fleisch gewaltig uff erdrich, herscht ouch nitt usz irem eignen muotwillen, sunder hangt unnd blybt allein an dem wort unnd willen gottes, suocht nitt zytlich eer, grosz land und lüt under sich ze trucken und den andren Christen ze herschen. Die kilch mag nit irren. Ursach: Sy thuot nüts usz irem muotwillen oder was sy guots bedunckt, ja suocht allein, was der geist gottes heiszt, erfordert und gebüet. 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.*»¹⁰⁸

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 les mots de Zwingli¹⁰⁹. 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

¹⁰⁸ ZI, 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, rien 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 en sont conscients.*»

¹⁰⁹ Cf. STEPHENS W. Peter, *Zwingli le théologien...*, p. 321-346.

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 rejet 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. »¹¹⁰

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 parole 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 Écritures¹¹¹.

¹¹⁰ Z 1, 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 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. »

¹¹¹ Z 1, n° 18, p. 494-500 ; Sur l'épisode d'avril 1522, cf. SCHEIB OTTO, *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. 79. Les *Acta Tiguri*, in *Epistola Huldrici Zuinglii*

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 privilèges¹¹². Sans doute cette mise en scène du clerc comme un acteur 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 interprété 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 tonsure¹¹³. Se dévouer au bien commun et s'investir pour le salut de tous, montrer que l'on attachait peu de prix à sa propre carrière et à la richesse terrestre devenait 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 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 Dentière, qui avait écrit 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

ad Erasmus Fabricium de actis legationis ad Tigurinos missae diebus 7. 8. 9. Aprilis 1522, Z 1, n° 9, p. 142-154, ici p. 147.

¹¹² 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 iiiii^{vo}, C ii^{ro}-^{vo}.

¹¹³ Je m'inspire ici des réflexions de Jon Elster: ELSTER JON, *Le désintéressement. Traité critique de l'homme économique*, Paris: Seuil, 2009.

époux, le réformateur Antoine Froment¹¹⁴. À Strasbourg, Catherine Zell, épouse du prédicateur Matthias Zell et proche de Bucer et Capito, parvint à conserver une certaine liberté de parole dans un premier temps, mais s'attira bientôt l'hostilité des réformateurs strasbourgeois de la seconde génération¹¹⁵. Mais les femmes, dont la prétention à parler de théologie suscitait la défiance en raison même de leur sexe, n'étaient pas 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 d'un gentilhomme lors de la dispute de Fontainebleau : sèchement, le prédicateur du roi signifia à l'intervenant que sa qualité de juriconsulte lui interdisait de prendre la parole sur une affaire relevant du jugement des théologiens¹¹⁶. Montrer que la dispute théologique était une affaire de professionnels est aussi le propos d'une gravure tardive de 1650 représentant 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 Melanchthon et bien d'autres font face à cinq représentants de l'Église incarnant chacun une facette de l'institution : le Pape, un évêque, un docteur, etc.¹¹⁷ 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, leur savoir 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 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

¹¹⁴ Lettre du 6 février 1540 : *Correspondance des Réformateurs dans les pays de langue française*, éd. par HERMINJARD Aimé-Louis, Genève : Georg, 1878, vol. 5, n° 785 ; HEITZ Anne-Marie, « Strasbourg et les femmes publicistes au XVI^e siècle », *Revue d'Alsace*, n° 134, p. 169-192.

¹¹⁵ HEITZ Anne-Marie, « Strasbourg et les femmes... », p. 192.

¹¹⁶ 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 CHRISTIN Olivier, *Confesser sa foi. Conflits confessionnels et identités religieuses dans l'Europe moderne*, Seyssel : Champ Vallon, 2009, p. 38.

¹¹⁷ Cf. *infra*, VII.1, p. 395 sq.

l'Église-institution qui faisait le clerc, mais son aptitude à lire et à 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 animorum* restaurée¹¹⁸. Grâce au soutien des magistrats, le *sola scriptura* devint la règle : 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 dans les disputes, les réformateurs prouvaient 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 foi¹¹⁹. Blancherose jugeait-il qu'en tant que médecin des corps, il pouvait aussi parler au sujet de la médecine des âmes ? Ce pourrait être une explication à son intervention, même si les documents ne le disent pas explicitement – après tout, les réformés semblent avoir reconnu une telle compétence à un autre docteur en médecine, Joachim Vadian, qui avait présidé les disputes de Zurich et de Berne avant de réformer Saint-Gall. Toujours est-il que Blancherose restait, aux yeux de ses contradicteurs, un profane qui, contrairement à un Vadian, n'avait pas su acquérir le savoir théologique et le savoir-faire rhétorique qui aurait pu le faire reconnaître comme interlocuteur valable. Aussi sincères que fussent ses convictions religieuses et le sentiment du devoir qui l'amena à ne pas rester silencieux face à ce qu'il dut éprouver comme un danger imminent pour le bien commun, il ne disposait pas des codes qui lui auraient permis de disputer face à Guillaume Farel, à Pierre Viret et à Pierre Caroli, qui maîtrisaient parfaitement l'exégèse biblique humaniste et avaient derrière eux des années de réflexion sur les questions

¹¹⁸ 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 dans *Von dem Predigtamt*, juin 1525, Z IV, n° 61, p. 382-433.

¹¹⁹ *Actes Lausanne*, p. 62-83. Aucun théologien de renom ne s'était déplacé à Lausanne pour soutenir le camp de l'ancienne foi : JUNOD Éric, « De la conquête du Pays de Vaud à la Dispute de Lausanne », in JUNOD Éric (dir.), *La Dispute de Lausanne...*, p. 20. Sur les interventions de Blancherose à Lausanne : BACKUS Irena « Médecine et théologie. L'argumentation de Claude Blancherose à la Dispute de Lausanne », in JUNOD Éric (dir.), *La Dispute de Lausanne...*, p. 178-188.

théologiques¹²⁰. Son argumentation quelque peu confuse ne fit donc que desservir la cause catholique. Les orateurs réformés eurent ainsi beau jeu de pointer les contradictions et les erreurs qui émaillaient son discours, à l'image de Caroli, qui intervint lorsque Blancherose se référa au livre d'Esdras pour prouver l'existence de lois non retranscrites dans la Bible :

«*Le vieux testament est en hebreu, comme le nouveau est escript en grec, en droict langage. Le pourriez-vous monstrer en hebreu? 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.*»¹²¹

Le docteur de la Sorbonne signifiait donc à Blancherose que parler de théologie supposait que l'on maîtrise au moins le texte biblique. En dénonçant le recours à un passage des Écritures que les réformateurs avaient retranché du canon pour des raisons exégétiques, Caroli rappelait à tous que dire le vrai était une affaire de professionnels. Or, comme le prouvaient ses difficultés à citer correctement les Écritures, Blancherose 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, cela ne signifiait pas que tout homme avait les outils pour définir les conditions d'accès au salut et la bonne manière de vivre sa foi.

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. 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

¹²⁰ Sur Guillaume Farel, cf. *supra*, v.1, p. 262, note 32. Voir aussi, sur les échanges qu'il eut avec Blancherose, STAUFFER Richard, «Farel à la dispute de Lausanne: sa défense de la doctrine de la justification par la foi», in BARTHEL Pierre *et al.* (dir.), *Actes du Colloque Guillaume Farel...*, p. 107-123. Sur Pierre Viret, CROUSAZ Karine et SOLFAROLI CAMILLOCCI Daniela (dir.), *Pierre Viret et la diffusion de la Réforme. Pensée, action, contextes religieux*, Lausanne: Antipodes, 2014, notamment GROSS Geneviève, «Du prédicant de la dispute de Lausanne au rédacteur des Actes. Pierre Viret et la construction du ministère pastoral comme figure d'autorité (1536-1548)», p. 269-286; sur Caroli, cf. *supra*, v.2, p. 271, note 63.

¹²¹ *Actes Lausanne*, p. 74.

mariage, ou pour exiger qu'un clerc catholique parle en allemand plutôt qu'en latin, afin que tout le monde puisse suivre son propos¹²². Il fut également décidé, semble-t-il, que tout citoyen pourrait 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 politique¹²³. 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 parole intempestives. D'ailleurs, même à Ilanz, le vicaire général 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 déroulat au moins entre gens du métier, puisqu'il n'était pas possible d'obtenir son annulation¹²⁴. 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 succès¹²⁵.

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. 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. 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 manipulation des biens du salut, mais sous la forme spécifique de l'idéal réformé du pasteur. Au sein de 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

¹²² Comme le souligne Emil Camenisch, il n'est pas exclu que de nombreux laïcs aient assisté à cette rencontre : CAMENISCH Emil, «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.

¹²³ MOELLER Bernd, *Zwinglis Disputationen...*, p. 74.

¹²⁴ *Actes Ilanz*, fol. B i^o.

¹²⁵ FUCHS Thomas, *Konfession und Gespräch. Typologie und Funktion der Religionsgespräche in der Reformationszeit*, Cologne : Böhlau, 1995, p. 497 sq.

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'institution d'une présidence et la rédaction des minutes de la dispute n'avaient de sens que si ces tâches étaient assumées par des agents en mesure de 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 toujours 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 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 liés 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'il 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 étaient 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 Röist¹²⁶. 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* universitaire¹²⁷, mais l'hypothèse ne convainc guère.

¹²⁶ Z I, n° 18, p. 483. Cf. aussi MOELLER Bernd, *Zwinglis Disputationen...*, p. 18 *sqq.*

¹²⁷ OBERMAN Heiko A., *Die Reformation...*, p. 244 *sq.*; selon Otto Scheib, que je suis sur ce point, Zwingli fut 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'assurerait donc pas la présidence : SCHEIB Otto, *Die innerchristlichen Religionsgespräche...*, p. 81.

Zwingli n'avait alors rien à craindre d'un magistrat qui lui était plutôt favorable et, en renonçant à la présidence, il évitait aussi d'apparaître comme le vainqueur désigné de la dispute avant même que celle-ci ne commence¹²⁸. De plus, Zwingli laissait ainsi le magistrat mettre en scène son *jus reformandi*: la présence, au sein du bureau, de membres du magistrat local était en effet hautement symbolique, puisque le représentant de l'autorité civique 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 laïcs ne maîtrisaient le plus souvent pas toute la complexité des questions théologiques en jeu – 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 décision¹²⁹.

Dès la deuxième dispute de Zurich, en octobre 1523, la composition du bureau avait nettement évolué. La présidence était désormais assurée par trois hommes sans lien direct avec le magistrat et tous diplômés de l'université¹³⁰. Sebastian Hofmeister, docteur en théologie depuis 1520¹³¹; Christoph Schappeler, prédicateur à l'église Saint-Martin de Memmingen depuis sa nomination en 1513 au bénéfice fondé par la famille Vöhlin, 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 tard¹³²; Joachim Vadian, docteur en médecine et ancien recteur de l'université de

¹²⁸ Dans son discours d'ouverture, le magistrat, par la voix du bourgmestre Röst, 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.

¹²⁹ ECK Johannes, *Verlegung der disputation zu Bern, mit grund götlicher geschriff, durch Johann Eck. An die Christenliche ordt der Eydgnoßschafft. Ain tafel newer ketzerischen artickeln, so durch die Disputanten da bekant sind worde...*, [Augsbourg: Weissenhorn], 1528, p. x-xix.

¹³⁰ MOELLER Bernd, *Zwinglis Disputationen...*, p. 22.

¹³¹ Cf. *supra*, v.2, p. 275, note 89.

¹³² Cf. à son sujet BLICKLE Peter, «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: KESSLER Johannes, *Sabbata*, éd. par EGLI Emil et SCHOCH Rudolf, Saint-Gall: Fehr'sche Buchhandlung, 1902, p. 36. Cf. aussi BRECHT Martin, «Der theologische Hintergrund der Zwölf Artikel der Bauernschaft in Schwaben von 1525: Christoph Schappeler und Sebastian Lotzers Beitrag zum Bauernkrieg», *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, n° 85, 1974, p. 174-208.

Vienne, auteur de nombreux écrits humanistes¹³³. 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.

Toutefois, le magistrat n'entendait pas abandonner le contrôle du bureau, comme le montre le rôle que joua encore le bourgmestre Röst lors de la dispute d'octobre. Ouvrant la conférence par une allocution, nommant les présidents, prononçant le discours de clôture, Röst pourrait presque être compté comme le quatrième président de la conférence¹³⁴. 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 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.

Cet état de fait est bien visible lors de la dispute d'Ilanz. Les délégués grisons réunis à Coire la veille de Noël 1525 ne nommèrent pas de spécialistes pour diriger 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'évêché¹³⁵. 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 Berchter¹³⁶. 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 tel¹³⁷. Les deux autres ne sont identifiés que par leur fonction: les deux *Stadtvögte* de Coire accompagnaient Comander avec pour mission de l'assister, mais ils ne semblent pas avoir été membres du bureau¹³⁸. Dans son récit, Hofmeister rapporte seulement que l'un

¹³³ Sur l'évolution réformatrice de Vadian, cf. BONORAND Conradin, *Vadians Weg vom Humanismus zur Reformation und seine Vorträge über die Apostelgeschichte (1523)*, Saint-Gall: Fehr, 1962; SIEBER Christian, « Vadian, Joachim », *DHS* 12, p. 854 sq.

¹³⁴ *Z II*, n° 28, p. 676 sqq. et 801 sq.

¹³⁵ *Actes Ilanz*, fol. B i^{vo}.

¹³⁶ BUNDI Martin, *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.

¹³⁷ *Actes Ilanz*, fol. C i^{vo}; MOELLER Bernd, *Zwingli's Disputationen...*, p. 102.

¹³⁸ *Actes Ilanz*, fol. B iii^{vo}.

des députés, dont il ne donne cependant pas le nom, ouvrit la séance et rappela les raisons de la dispute: cet acte montrait que la conférence était placée sous l'autorité du pouvoir temporel¹³⁹.

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 que pour interrompre prématurément le débat, qui leur semblait s'enliser¹⁴⁰. 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 grisons¹⁴¹. 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 des discussions¹⁴². 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 1526¹⁴³. 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, ancien commandeur de Küssnacht et président de la deuxième dispute de Zurich¹⁴⁴. 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 dispute¹⁴⁵. 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. Fait significatif, aucun représentant du magistrat bernois n'intervint directement. Joachim Vadian ouvrit la dispute le 7 janvier¹⁴⁶; les

¹³⁹ *Actes Ilanz*, fol. B iiiir^o.

¹⁴⁰ CAMENISCH Emil, « Mitarbeit der Laien... », p. 433.

¹⁴¹ Un manque d'objectivité déjà signalé par MOELLER Bernd, *Zwinglis Disputationen...*, p. 101, note 547.

¹⁴² *Actes Ilanz*, fol. D iii^{vo}-D iiiir^o.

¹⁴³ *Aktensammlung Bern*, n° 1405, p. 540.

¹⁴⁴ *Aktensammlung Bern*, n° 1457, p. 585; *Actes Berne*, fol. [1] de l'exemplaire Zwingli 210 de la Zentralbibliothek Zürich (pagination ultérieure).

¹⁴⁵ *Aktensammlung Bern*, n° 1402, p. 537 et n° 1417, p. 549.

¹⁴⁶ *Actes Berne*, fol. 1^{ro}-v^o.

discours de clôture furent prononcés, dans cet ordre, par Berchtold Haller, Ulrich Zwingli et le bourgmestre de Saint-Gall¹⁴⁷. 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 janvier¹⁴⁸. En outre, il fut représenté en permanence par Niklaus Manuel, alors membre du Petit Conseil, qui fit office de héraut au cours de la conférence¹⁴⁹. 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 ensuite un infatigable propagateur des thèses réformées jusqu'à sa mort en 1530¹⁵⁰.

À Lausanne, la présidence fut entièrement contrôlée par Berne, véritable instigatrice de la rencontre; le premier président n'était autre que le *Stadtschreiber* Peter Cyro¹⁵¹ – que les actes mentionnent sous le nom de Pierre Giron. Fin diplomate nommé secrétaire de la ville en 1525, il devint ultérieurement un acteur essentiel de la politique vaudoise de Berne¹⁵². Il fut secondé par Niklaus von Wattenwyl, ancien prieur du chapitre Saint-Vincent de Berne et désormais membre du Grand Conseil¹⁵³. 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 catholique¹⁵⁴. 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 Nägeli¹⁵⁵ et surtout l'ancien avoyer Johann 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 clôture¹⁵⁶ et

¹⁴⁷ *Actes Berne*, fol. CCLXVI^{vo}-CCLXXI^{vo}.

¹⁴⁸ *Actes Berne*, fol. XCII^{vo} *sqq.*

¹⁴⁹ *Aktensammlung Bern*, n° 1457, p. 585.

¹⁵⁰ Sur ce personnage hors norme de l'histoire bernoise, cf. MARTI Susan (dir.), *Söldner, Bilderstürmer, Totentänzer. Mit Niklaus Manuel durch die Zeit der Reformation*, Zurich: Verlag NZZ, 2016; GISI Lucas Marco, «Niklaus Manuel und der Berner Bildersturm», in BLICKLE Peter, HOLENSTEIN André *et al.* (dir.), *Macht und Ohnmacht der Bilder. Reformatorischer Bildersturm im Kontext der europäischen Geschichte*, Munich: Oldenbourg, 2002, p. 143-163; TARDENT Jean-Paul, *Niklaus Manuel als Staatsmann*, Berne: Archiv des Historischen Vereins des Kantons Bern, 1967.

¹⁵¹ *Actes Lausanne*, p. 13.

¹⁵² 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: LUTZ Samuel, «Cyro, Peter», *DHS* 3, p. 706 *sqq.*; SULSER Mathias, *Der Stadtschreiber Peter Cyro und die Bernische Kanzlei zur Zeit der Reformation*, Berne & Vienne: C. Fromme, 1922.

¹⁵³ MARCHAL Guy P., «St. Vinzenz in Bern», *HS* II 2, p. 159-160.

¹⁵⁴ *Actes Lausanne*, p. 13.

¹⁵⁵ *Actes Lausanne*, p. 13.

¹⁵⁶ *Actes Lausanne*, p. 13-15 et 424.

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 démonstration des thèses¹⁵⁷. Dans le cas de Lausanne, le rôle éminemment politique que pouvait jouer la composition du bureau est donc bien visible : Berne avait pris soin de confier la présidence à certains de ses plus hauts magistrats, tout en veillant à conserver une représentation de la partie adverse afin de souligner l'impartialité de la conférence. Mais les réactions des adversaires de la nouvelle foi montrent que personne ne fut dupe de cette manœuvre.

La composition du bureau répondait donc à deux exigences qui, après quelques hésitations, s'étaient rapidement imposées 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 conseillers venus d'autres cités permettait de mettre en avant 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 Fuchsteiner et Ivo Strigel¹⁵⁸, ces hommes jouissaient alors d'une autorité qui en faisait les agents tout désignés pour arbitrer le difficile débat 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 1525¹⁵⁹. 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 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.

¹⁵⁷ *Actes Lausanne*, p. 15.

¹⁵⁸ *Actes MK*, p. 48.

¹⁵⁹ *Actes MK*, p. 37.

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 la plupart des conférences ultérieures 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 déclarés en faveur de Johannes Eck, en l'encourageant bruyamment et en perturbant le réformateur Oecolampad lorsque celui-ci avait la parole¹⁶⁰. À Berne, la présidence se fit le fidèle porte-parole des instructions du magistrat, et celui-ci était majoritairement acquis aux réformateurs. 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 Erhard Hegenwald, maître d'école du couvent de Pfäfers et proche des idées de Zwingli, qui prit sur lui de rédiger les minutes et de les publier peu après chez Froschauer¹⁶¹. Mais les magistrats comprirent bien vite la nécessité de 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'inscrivait dans cette logique de publicité de disputes dont chacun devait pouvoir juger de l'idoineté.

¹⁶⁰ Cité in BACKUS Irena, *The Disputations of Baden (1526) and Berne (1528). Neutralizing the Early Church*, Princeton : Theological Seminary, 1993, p. 72 sq.

¹⁶¹ HEGENWALD Erhard, *Handlung der Versammlung in der löblichen Stadt Zürich auf den 29. Tag Januars von wegen des heiligen Evangeliums zwischen der ehrsamen, trefflichen Botschaft von Konstanz, Huldreich Zwingli und gemeiner Priesterschaft des ganzen Gebietes der ehrsamen Stadt Zürich von gessenem Rat geschehen im 1523. Jahr*, Zurich : [C. Froschauer, 1523] (= Z I, n° 18).



Réf. en ligne

Or, établir un procès-verbal demandait un savoir-faire technique que seuls maîtrisaient les *Stadtschreiber*, dont la plupart étaient des juristes au bénéfice d'une solide formation intellectuelle¹⁶². 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. Habités 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 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 actes¹⁶³. À Berne, quatre notaires rédigerent les minutes de la dispute : le premier d'entre eux n'était autre que le secrétaire municipal Peter Cyro¹⁶⁴. Le magistrat avait aussi obtenu, après une longue négociation, que Soleure mette à disposition son greffier, Georg Hertwig¹⁶⁵. Georg Schöni, conseiller bernois responsable des réserves de grain, et Eberhard Rümliang, secrétaire de la ville de Thoune, vinrent seconder Cyro et Hertwig¹⁶⁶.

Très rapidement, après quelques hésitations révélatrices de la nature expérimentale des premières disputes, 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

¹⁶² MOELLER Bernd, *Reichsstadt und Reformation*, Tübingen : Mohr Siebeck, 2011, p. 52 sq. ; cf. aussi, sur le cas helvétique, ELSENER Ferdinand, *Notare und Stadtschreiber. Zur Geschichte des schweizerischen Notariats*, Cologne : Wetsdeutscher Verlag, 1962.

¹⁶³ JUNG Martin H., « Historische Einleitung. Gründe, Verlauf und Folgen der Disputation », in *Die Badener Disputation von 1526...*, p. 142 ; STAHELIN Ernst, « Welches waren die vier offiziellen Schreiber an der Badener Disputation ? », *Zwingliana*, n° 5, vol. 1, 1929, p. 41-46.

¹⁶⁴ Il signe le procès-verbal de la dispute contenu dans le ms. A v 1444 des Archives de l'État de Berne.

¹⁶⁵ *Aktenammlung Bern*, n° 1414, p. 548, n° 1430, p. 562.

¹⁶⁶ 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 : *Aktenammlung Bern*, n° 1405, p. 540.

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 de la dispute furent très rapidement tentés de formuler afin de discréditer l'entreprise ainsi que 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 orateurs¹⁶⁷. Berne avait déjà fait jurer les notaires de la dispute de Berne de cette façon : ils avaient dû s'engager devant l'avoyer Johann Jakob von Erlach à transcrire fidèlement les propos des disputants¹⁶⁸. 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, assuraient la validité des documents qu'ils écrivaient, ceux-ci devenant fiables parce qu'ils avaient été rédigés par ceux dont c'était la charge de produire les écrits officiels. Poussant jusqu'au bout cette logique réservant la rédaction d'un texte authentique aux seuls professionnels, on alla jusqu'à interdire dans certains cas la prise de note par d'autres acteurs que les secrétaires dépêchés à cet effet, comme à Baden¹⁶⁹. De telles précautions ne suffirent cependant pas à empêcher la production de nombreux récits non officiels : ainsi, au moins quatre narrations « pirates » sont attestées pour Baden, et la seule source relançant les débats d'Ilanz qui ait subsisté est le fait d'un témoin¹⁷⁰.

Sans surprise, les efforts consentis pour garantir la reconnaissance des rapports officiels s'avèrent peu efficaces, ne permettant ni d'amener le camp adverse à accepter les résultats d'une dispute, ni même de faire apparaître 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 présentent toutes les qualités requises, les partisans de Zwingli, et le réformateur zurichois en personne, ne manquèrent

¹⁶⁷ *Actes Lausanne*, p. 15.

¹⁶⁸ *Actes Berne*, fol. [1].

¹⁶⁹ JUNG Martin H., « Historische Einleitung... », p. 144.

¹⁷⁰ 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; FISCHER Johannes (HALIEUS), *Quibus praeiudiciis in Baden Helvetiorum, sit disputum, Epistola Antonii Haliëi...*, [Strasbourg: J. Prüz, 1526]; *Zwei private Publikationen über die Badener Disputation und ihre Autoren*, éd. par STAEHELIN Ernst, *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, n° 37, 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 Priesteren der Tryen Pündten im MDXXVI. Jar, uff Montag und Zynstag nach der heyligen III Künigentag zu Inlantz im Grawen Pündt, uss Ansehung der Pundtsherren geschehen...*, [Zurich: C. Froschauer, 1526].



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 vérité¹⁷¹. 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 le ralliement progressif 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-XVII^e siècles¹⁷². 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 réduire véritablement la fracture religieuse.

Parmi les clercs qui rejetaient alors les idées nouvelles, nombreux étaient ceux qui n'acceptaient pas d'entrer dans une discussion avec les réformateurs, jugeant que ces derniers s'étaient retranchés de la communauté chrétienne en refusant de suivre les injonctions de l'Église romaine une fois que celle-ci eut condamné les idées nouvelles. Sous la plume de ceux qui rejetaient 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 foi¹⁷³. 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 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

¹⁷¹ Cf. *infra*, vi.4, p. 370-372.

¹⁷² CHRISTIN Olivier, «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 CHRISTIN Olivier, *Confesser sa foi...*, chap. 1 : *Dispute, colloque, concile : parler avec l'hérétique ou parler de l'hérétique (XVI^e-XVII^e siècles)*, p. 19-50.

¹⁷³ MURNER Thomas, *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], 1528 ; ECK Johannes, *Verlegung der Disputation zu Bern...*

communauté de salut, s'efforçant très vite de les faire identifier et condamner comme hérétiques.

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'enseignement de l'Église¹⁷⁴. 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. Disputer avec l'adversaire ne revenait-il pas à lui reconnaître *de facto* non seulement la qualité d'interlocuteur, mais aussi le droit à prendre la parole sur les questions de la foi? Or, le droit canon était à cet égard dépourvu de toute ambiguïté: se prêter à un débat théologique avec les hérétiques était formellement interdit. 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 parole¹⁷⁵. 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. Après sa dispute avec Luther à Leipzig en 1519, Eck lui-même avait d'ailleurs rejeté l'idée d'un débat avec les réformateurs: en 1525, il écrivait ainsi dans son *Enchiridion locorum communium adversus Lutheranos* que Luther et Zwingli étaient des hérétiques «damnés», avec lesquels il était impossible de

¹⁷⁴ Z I, n° 18, p. 508.

¹⁷⁵ FUCHS Thomas, *Konfession und Gespräch...*, p. 53 et 160.

discuter¹⁷⁶. S'il changea d'avis en vue de la dispute de Baden, c'était donc moins par ralliement à l'idée d'un échange entre pairs au sujet de la *causa fidei* que par conviction d'être en mesure de retourner l'arme des réformateurs contre eux avec le soutien des cantons fidèles à l'ancienne foi.

Pour l'écrasante majorité des clercs fidèles à l'ancienne foi, la dispute ne pouvait donc être la solution au conflit religieux. Ce n'est que plus tard, lorsque des tendances irénistes irriguèrent les grandes conférences religieuses d'Empire, que respect mutuel et intérêt commun pour la controverse entre clercs de l'un et l'autre bord furent à nouveau observables : même s'ils n'étaient d'accord sur presque aucun point du dogme, les adversaires jugeaient désormais utile et légitime d'en discuter. Mais dans les années 1520, on ne s'accordait plus sur le dogme et on s'accordait encore moins sur la manière de régler le différend¹⁷⁷. Même l'ancienne règle de la *disputatio* qui interdisait de traiter d'hérétique un contradicteur et que les réformateurs s'étaient empressés de faire inscrire dans les règlements des conférences ne faisait plus consensus, justement parce qu'elle interdisait aux opposants à la nouvelle foi de dénoncer les arguments de leurs adversaires comme autant d'hérésies¹⁷⁸.

Certes, l'échange pouvait rester courtois. Ainsi, à Zurich, Johann Fabri condamnait sans hésiter les positions du prédicateur du *Grossmünster*, mais s'adressait encore à lui comme à un « *bon et cher frère et ami* » : sa sollicitude apparente visait toutefois à convaincre Zwingli de revenir sur ses positions¹⁷⁹. De même, en janvier 1528 à Berne, 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 un rôle important dans cette retenue¹⁸⁰, 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

¹⁷⁶ ECK Johannes, *Enchiridion locorum communium adversus Lutherum et alios hostes ecclesiae (1525-1543)*, éd. par FRAENKEL Pierre, Münster : Aschendorff, 1979.

¹⁷⁷ Selon Joseph Lortz, le « socle commun » qui aurait permis de débattre n'existait plus depuis la dispute de Leipzig qui avait opposé Luther, Karlstadt et Eck en 1519 : LORTZ Joseph, « Die Leipziger Disputation 1519 », in LORTZ Joseph, *Erneuerung und Einheit. Aufsätze zur Theologie- und Kirchengeschichte aus Anlass seines 100. Geburtstages*, éd. par MANNS Peter, Stuttgart : F. Steiner, 1987, p. 371-396, ici p. 394.

¹⁷⁸ Cf. SCHUBERT Anselm, « *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.

¹⁷⁹ Z I, n° 18, p. 495. Sur Johann Fabri, cf. OTTNAD Bernd, « Bistum Konstanz. Die Generalvikare », *HS I 2/2*, p. 558-560 ; HELBLING Leo, *Dr. Johann Fabri, Generalvikar von Konstanz und Bischof von Wien. Beiträge zu seiner Lebensgeschichte*, Münster : Aschendorff, 1941.

¹⁸⁰ Cf. *Rathschlag haltender Disputation zu Bern*, [Zurich : C. Froschauer, 1528], fol. A iiiii^{ro}. « Ordnung der Disputation », *Actes Berne*, fol. [e-f, k] ; *Aktensammlung Berne*, n° 1405, p. 540.

l'unité de l'Église universelle. Toutefois, pour les défenseurs de l'ancienne foi, la ré-union ne pouvait se faire que si les «schismatiques» acceptaient de rentrer dans le rang et de revenir dans le giron de l'Église romaine.

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, l'évêque de Constance, avait refusé de se déplacer à Zurich. Quant à la délégation menée par le vicaire général Fabri, elle n'avait pas mission de disputer, mais d'«écouter avec bienveillance» et éventuellement de prodiguer des conseils¹⁸¹. 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 nier¹⁸². 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 au cours des semaines passées, personne ne veuille saisir l'occasion de prendre la parole pour le contredire¹⁸³.

Quelques années plus tard, en janvier 1528, les évêques de Sion, de Constance et de Bâle refusèrent de se rendre à Berne pour assister à la dispute, à laquelle ils avaient pourtant expressément été conviés. Ils arguèrent 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 locale¹⁸⁴. Cette conviction était largement partagée au sein de l'épiscopat, 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 Kaufbeuren¹⁸⁵.

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 en premier lieu de la volonté politique de leurs protecteurs; dans celles qui sautèrent le pas, par exemple Wittenberg ou Bâle, le choix fut peut-être

¹⁸¹ C'est ce que précisa d'emblée le gouverneur de l'évêché Fritz von Anwil, Z I, n° 18, p. 485.

¹⁸² Z I, n° 18, p. 491.

¹⁸³ Z I, n° 18, p. 500.

¹⁸⁴ Leurs réponses dans *Aktenammlung Bern*, n° 1401, p. 534 *sqq.*, n° 1432, p. 562-567 et n° 1436, p. 571 *sq.*

¹⁸⁵ *Actes MK*, p. 49. Sur l'évêque Christoph von Stadion et ses efforts pour contenir les progrès de la nouvelle foi dans son diocèse, cf. JESSE HORST, «Christoph von Stadion. Bischof zu Augsburg während der Reformationszeit 1517-1544», *Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte*, n° 49, 1980, p. 86-122.

facilité par l'absence d'une faculté de théologie gardienne d'une longue tradition qui aurait eu à défendre son prestige et son enseignement¹⁸⁶. Sans surprise, les facultés hostiles aux idées nouvelles n'avaient quant à elles aucune intention de 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 d'Erfurt avaient condamné l'entreprise, ou s'étaient refusé à entrer en matière¹⁸⁷. 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 Baden¹⁸⁸, ou dépêchèrent des représentants qui ne prirent pas la parole¹⁸⁹. 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 de la position des facultés de théologie à l'égard de leurs idées.

Dans les disputes mêmes, les clercs hostiles à la Réforme protestaieut 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 dénièrent aussi au magistrat séculier toute compétence en matière de décision sur la foi et refusèrent d'argumenter contre les conclusions de Farel¹⁹⁰. Le refus de nombreux clercs vaudois d'entrer en matière sur les thèses soumises à discussion transparaît aussi 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 réfuter¹⁹¹. 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 Comander et ses partisans fussent

¹⁸⁶ Sur le rôle des universités dans la Réforme, cf. la synthèse de GRENDLER Paul F., «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. RÜEGG Walter *et al.* (dir.), *Geschichte der Universität in Europa*, vol. 1: *Mittelalter*, Munich: C.H. Beck, 1993; KITTELSON James M. et TRANSUE Pamela J. (dir.), *Rebirth, Reform and Resilience...*

¹⁸⁷ FUCHS Thomas, *Konfession und Gespräch...*, p. 183 sq.

¹⁸⁸ JUNG Martin H., «Historische Einleitung...», p. 78.

¹⁸⁹ À Berne, trois docteurs en théologie de la Sorbonne avaient été mandés par l'évêque de Lausanne, mais s'avèrent 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. Schöffler, 1528, VD16 N 882, fol. A iii^{vo}.

¹⁹⁰ *Actes Lausanne*, p. 25.

¹⁹¹ *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.



Réf. en ligne

condamnés pour hérésie¹⁹². 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 »¹⁹³. Il tenta aussi, le jour même de l'ouverture de la dispute, de convaincre les clercs venus à Ilanz de refuser leur participation ; devant l'échec de cette manœuvre, il formula des exigences financières dont il savait que ses adversaires ne pourraient les honorer, mais auxquelles la présidence refusa apparemment de donner suite¹⁹⁴.

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'opinion¹⁹⁵. 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 suite¹⁹⁶. 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 1499¹⁹⁷ – 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 Rome¹⁹⁸. Quoi 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

¹⁹² *Actes Ilanz*, fol. A iii^{ro}.

¹⁹³ *Actes Ilanz*, fol. A iiiii^{vo}.

¹⁹⁴ 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 (*Actes Ilanz*, fol. B iiiii^{ro}).

¹⁹⁵ *Actes Ilanz*, fol. B ii^{vo}.

¹⁹⁶ *Actes Ilanz*, fol. B ii^{ro}-^{vo}.

¹⁹⁷ HEAD Randolph C., *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.

¹⁹⁸ 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 : PFISTER Ulrich, *Konfessionskirchen...*, p. 74-91.

ecclésiastique. Les arguments des autorités jusque-là reconnues et écoutées qu'étaient les évêques et les universités ne rencontrèrent donc pas l'écho espéré auprès des autorités temporelles.

Les magistrats organisateurs, qui avaient toujours invité les évêchés concernés à mander des théologiens chargés de défendre 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. Les théologiens récalcitrants se voyaient accusés d'aggraver la fracture religieuse par leur refus de disputer, et cela alors que réformateurs et magistrats prenaient soin de présenter leur action comme une tentative de restaurer l'unité chrétienne et la paix commune. En raison de l'absence de spécialistes, 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 poser quelque difficulté aux clercs qui n'avaient pas suivi une formation semblable à celle 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 débat et abandonnés par ceux qui auraient pu, à défaut d'empêcher les réformateurs de s'imposer, au moins permettre à l'Église romaine de ne pas paraître céder sans combattre¹⁹⁹. Se traduisant par l'absence ou la faiblesse de l'argumentation opposée aux thèses des réformateurs, ce refus de disputer facilitait 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, pourrait-on dire, par forfait de la partie adverse²⁰⁰. Dans plusieurs cas, comme lors de la première dispute de Zurich ou lors de celle de Memmingen, les autorités organisatrices justifiaient d'ailleurs explicitement la reconnaissance accordée aux réformateurs par l'absence d'une contre-argumentation convaincante²⁰¹.

Il faut cependant se garder de réduire l'attachement de nombreux clercs au monopole de l'Église romaine sur la gestion des biens du salut à la seule volonté

¹⁹⁹ 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.

²⁰⁰ Cf. aussi les réflexions intéressantes sur les possibles parallèles entre dispute et duel dans le cas français proposées par FOA Jérémie, *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.

²⁰¹ *Z I*, n° 18, p. 547 ; *Actes MK*, p. 34.

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 population²⁰². 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 égoïstes²⁰³. La création d'un espace commun 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. 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 en la constance de l'institution ecclésiastique est par exemple patente dans les protestations du vicaire général Speiser envers les réformés grisons, qu'il accusait de vouloir contester ce qui s'était avéré juste «*depuis 1526 années*»²⁰⁴. 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 récent²⁰⁵. 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 un signe de mauvaise volonté ou une preuve d'égoïsme, mais s'expliquait par le fait que cet acte sortait tout

²⁰² Nombreux exemples dans *Flugschriften aus den ersten Jahren der Reformation*, éd. par CLEMEN OTTO, 4 vol., Nieuwkoop: De Graaf, 1967 (réimpr. de l'édition originale de 1907-1911).

²⁰³ BOLTANSKI LUC, *L'Amour et la Justice comme compétences. Trois essais de sociologie de l'action*, Paris: Métailié, 1990, p. 64.

²⁰⁴ *Actes Ilanz*, fol. A iii^{ro}.

²⁰⁵ Les réformés firent eux aussi usage de l'argument d'ancienneté 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. LAPLANCHE François, «La controverse religieuse au XVII^e siècle et la naissance de l'histoire», in LE BOULLUEC Alain (dir.), *La controverse religieuse et ses formes*, Paris: Cerf, 1995, p. 376 sq.

simplement du domaine du pensable pour une frange importante du clergé sommée de se présenter à la dispute par les autorités?

Certes, évêques et abbés, qui étaient souvent princes temporels autant que dignitaires ecclésiastiques et régnaient 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, à l'instar de Christoph von Utenheim à Bâle ou de Guillaume von Honstein à Strasbourg, et l'écrasante majorité des clercs n'occupaient nullement des positions élevées dans la hiérarchie ecclésiastique: vicaires, chapelains, curés de paroisse, maîtres d'école, leurs revenus n'étaient de loin pas ceux que dénonçaient les pamphlets mettant en scène des curés âpres au gain ou des moines gros et gras, se battant à l'épée dans les tavernes et lutinant les jeunes filles²⁰⁶. 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 réformateurs, 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 spirituel²⁰⁷. Ceux qui, une fois la réformation engagée dans leur cité ou leur paroisse, se rallièrent à la nouvelle foi virent leur entretien assuré par l'autorité civile, qui prit en charge la dotation des pasteurs²⁰⁸.

C'est bien la dimension spirituelle des enjeux qui était au centre des préoccupations de nombreux clercs, et leur refus de la Réforme 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. 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 retrouvèrent face aux professionnels de la dispute défendant les idées nouvelles. Ce déficit en orateurs rompus 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 et finirent par s'engager,

²⁰⁶ MAU Rudolf, *Evangelische Bewegung und frühe Reformation 1521 bis 1532*, Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 2000, p. 111.

²⁰⁷ BLICKLE Peter, *Gemeindereformation. Die Menschen des 16. Jahrhunderts auf dem Weg zum Heil*, Munich: Oldenbourg, 1985, p. 33, 39-41 et 57.

²⁰⁸ Cf. par exemple le processus dans le Pays de Vaud, décrit par LYON Christine, « Le clergé vaudois au moment de la Réforme... », p. 75-87, ou dans les Grisons, SAULLE-HIPPENMEYER Immacolata, *Nachbarschaft, Pfarrei und Gemeinde 1400-1600*, Coire: Desertina, 1997, p. 187-213.

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 très différent 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.

Parmi les clercs qui s'opposèrent de la sorte 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 Bavière²⁰⁹. 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 ; il préconisait aussi un renforcement des églises locales et un rôle plus important des évêques dans la définition du dogme²¹⁰. Toutefois, la restauration de l'unité ne pouvait se faire selon lui 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 « *le pilier et la fondation* » de la Vérité autant que l'Épouse du Christ²¹¹. 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, de 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 helvétiques de la Réforme ? Eck avait compris

²⁰⁹ À propos de Johannes Eck, cf. les articles réunis dans ISELOH Erwin (dir.), *Johannes Eck (1486-1543) im Streit der Jahrhunderte*, Münster : Aschendorff, 1988, notamment les textes de BÄUMER Remigius, « Die Ekklesiologie des Johannes Eck », p. 129-154 et SMOLINSKY Heribert, « Die Reform der Kirche in der Sicht des Johannes Eck », p. 155-173.

²¹⁰ SMOLINSKY Heribert, « Die Reform der Kirche... », p. 163 sq.

²¹¹ Cité in BÄUMER Remigius, « Die Ekklesiologie... », p. 134-138.

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: il envisagea donc 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 en aucun cas de reconnaître les réformateurs comme interlocuteurs, 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 dispute²¹². Il avait brillamment affronté Luther 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'Ingolstadt²¹³. Certainement l'un des meilleurs 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 reconnues²¹⁴. 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 nature du vin dans l'Eucharistie²¹⁵. En outre, 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 Berne²¹⁶; 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 qu'il n'entendait pas se

²¹² LUTTENBERGER Albrecht P., «Johannes Eck und die Religionsgespräche», in ISERLOH Erwin (dir.), *Johannes Eck...*, p. 192-222.

²¹³ LORTZ Joseph, «Die Leipziger Disputation...», p. 375 *sqq.*

²¹⁴ LORTZ Joseph, «Wert und Grenzen der katholischen Kontroverstheologie in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts», in LORTZ Joseph, *Erneuerung und Einheit...*, p. 718-741, ici p. 728.

²¹⁵ *KEP Baden*, p. 315 *sq.* Il accusa aussi Oecolampad d'interpréter arbitrairement les Écritures, cf. *KEP Baden*, p. 333 *sqq.* Cf. aussi à ce sujet BACKUS Irena, *The Disputations...*, p. 19 *sqq.*

²¹⁶ LIPPERT Johann, «Die Einladung Zwinglis an Johann Eck zum Berner Religionsgespräch. Ein ungedruckter Zwinglibrief», *Zwingliana*, n° 6, vol. 10, 1938, p. 580-588, ici p. 583.

convertir au principe de la dispute²¹⁷. Car au fond, en accord avec ce qu'il avait écrit dans son *Enchiridion* en 1525, Eck jugeait toute conférence avec les novateurs foncièrement illégitime. De 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*», et 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 foi²¹⁸. Eck justifia sa 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*²¹⁹; 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 références bibliques précises. Notons enfin que la position d'Eck au sujet des conférences religieuses allait évoluer au cours des années: dans les années 1540, le théologien d'Ingolstadt devint ainsi un acteur important des colloques de religion organisés par le pouvoir impérial, et il participa aussi aux discussions portant sur la Confession d'Augsbourg en 1530²²⁰.

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, se comptent aussi le vicaire général Johann Fabri, déjà maintes fois évoqué dans ces pages, et surtout Thomas Murner²²¹. 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'*Énéide* de Virgile²²². Très critique envers la corruption des clercs, comme le montre par exemple son opuscule sur l'affaire

²¹⁷ Cf. aussi ECK Johannes, *Eyn Sendbrieff an eyn Fromme Eydgnoſchafft, betreffende die Ketzeryſche Disputation Frantz Kolben des auszgelauſſenen Münchs und Berchtolt Hallers des verlognen predicanten zü Bern: eyn ander brieff an Ulrich Zwingli; der drit brieff an Chuonrat Rotenackker zü Ulm*, [Bâle: J. Faber], 1528, VD16 E 420.

²¹⁸ *Aktensammlung Zürich*, n° 1336, p. 581.

²¹⁹ ECK Johannes, *Verlegung...*, p. 44.

²²⁰ Cf. PFNÜR VINZENZ, «Johannes Ecks Verständnis der Religionsgespräche, sein theologischer Beitrag in ihnen und seine Sicht der Konfessionsgegensätze», in ISERLOH Erwin (dir.), *Johannes Eck...*, p. 223-249.

²²¹ Cf. à son sujet FISCHER Rainald, «Murner, Thomas», *DHS* 9, p. 23; SMOLINSKY Heribert, «Thomas Murner und die katholische Reform», in SMOLINSKY Heribert (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: Badische Landesbibliothek, 1987.

²²² *Thomas Murners Deutsche Schriften. Mit den Holzschnitten der Erstdrucke*, éd par SCHULTZ Franz, Berlin: W. de Gruyter, 9 vols., 1918-1928. Une édition critique de l'*Énéide* de Murner est actuellement en préparation à Freiburg i. Br.: FRICK Julia, *Thomas Murners Übersetzung von Vergils*



Réf. en ligne

Jetzer, il allait toutefois rapidement devenir l'un des principaux adversaires de la Réforme²²³. S'opposant dès 1520 à Luther, il affirmait que c'était aux institutions décriées par le réformateur de procéder aux réformes nécessaires. Refusant toute remise en question de l'autorité du Pape, il défendit la présence réelle et la transsubstantiation au sein du sacrifice eucharistique ainsi que les messes votives pour préserver la relation entre les vivants et les morts²²⁴. Décidé à ne pas rester silencieux face aux réformateurs, il 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 1527²²⁵. Un peu moins de deux ans plus tard, il devait lui aussi prendre la plume pour réfuter les conclusions de la dispute de Berne²²⁶.

Les motivations des clercs catholiques actifs à Baden restaient donc 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'apprétaient, 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 grisons²²⁷. *Magister* après des études à Tübingen et à Heidelberg, le prélat partageait avec les orateurs réformés un parcours 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 de Zwingli. Très réticent face au projet de conférence religieuse, il ne suivit toutefois pas le vicaire Speiser dans sa stratégie d'obstruction systématique et, comprenant que la

Aeneis. Edition und Untersuchung, thèse de doctorat, Albert-Universität Freiburg i. Br. Je remercie Julia Frick de m'avoir communiqué ses premiers résultats.

²²³ MURNER Thomas, *Von den vier ketzern Prediger ordens der observantz zu Bern im schweytzerlandt, verprennt in dem jar nach Cristi gepurt. Mcccc.ix auf den nachsten pfintztag nach Pfingsten*, [Munich: H. Schobser, 1509].

²²⁴ LIENHARD Marc, « Les pamphlets anti-luthériens de Thomas Murner », in SAUZET Robert (dir.), *Les frontières religieuses en Europe du XV^e au XVII^e siècle*, Paris: J. Vrin, 1992, p. 97 sq.

²²⁵ JUNG Martin H., « Historische Einleitung... », p. 174-181.

²²⁶ MURNER Thomas, *Hie würt angezeigt, dasz unchristlich frevel, ungehört und unrechtlich usz riefen 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.

²²⁷ Cf. JÄGER Georg, « Die Reformation in Chur... », p. 318; VASELLA Oskar, *Abt Theodul Schlegel...*, p. 9 sq.

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 des références bibliques citées par le pasteur de Saint-Martin de Coire souffraient d'imprécisions lorsqu'elles n'étaient pas entièrement fausses. Lors de la dispute d'Ilanz, l'essentiel de l'argumentation catholique fut portée par l'abbé de Saint-Lucius, soutenu par quelques autres clercs, qui n'avaient cependant de loin pas le même niveau de compétence 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 théologie²²⁸. 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, d'Oecolampad ou de 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 partialité²²⁹.

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, de Martin Graf ou de Theobald Huter, qui argumentèrent contre les thèses de Haller et de Kolb à Berne; sur les humiliations que subit à Ilanz Bartholomé Castelmur, dont on moqua les approximations lorsqu'il citait la Bible mais qui ne pouvait se résoudre à rester silencieux²³⁰; sur la sincérité de Dominique de Montbouson, l'un des seuls à répondre à Farel et à 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

²²⁸ UTZ TREMP Kathrin, « Freiburg », *HS IV 6*, p. 117-119; VERMEULEN Adeodatus, *Der Augustiner Konrad Treger. Die Jahre seines Provinzialates, 1518-1542*, Rome: Institutum historicum Ord. Erem. S. Augustini, 1962.

²²⁹ *Aktensammlung Bern*, n° 1460, p. 587 sq.; *Neüwe zeitung von der Disputation zuo Bern...*, fol. A iiiii^{vo}.

²³⁰ 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 années d'études à Orléans: VASELLA Oskar, *Abt Theodul Schlegel...*, p. 37.

l'argumentation du prédicateur Jakob Lutzenberger²³¹. Car ce que révèle aussi l'attention portée à ces clercs qui, en dépit de de maigres chances de succès, prenaient la peine de parler, mettant en jeu leur honneur et leurs convictions, c'est l'importance attachée au devoir de témoigner. Malgré la victoire presque certaine des réformateurs, quelques 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 ils voulaient voir traitée la *causa fidei* et refusaient de laisser les réformateurs l'emporter sans avoir tenté de leur répondre. Ce n'étaient alors pas uniquement des 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 ils 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 leur 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 convoqués par leur magistrat, qui n'avaient donc pas eu le choix de leur participation, la dispute pouvait même être la dernière opportunité où professer 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, osèrent 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 participaient. 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 de la manipulation des biens du salut pouvaient comprendre les enjeux des propositions défendues par Luther, Zwingli et quelques autres théologiens qui, certains que leur devoir était 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

²³¹ Leurs noms sont mentionnés dans le rapport édité par Thomas Pfundner, *Actes MK*, p. 50.

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, et la plupart des acteurs de la Réforme avaient eu 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 avait jusque-là semblé 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 ouvrant à la lecture des textes bibliques dans des versions jugées plus proches du texte authentique, et de développer des compétences rhétoriques nouvelles 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 prendre position sur la *causa fidei*. C'est donc en tant que clercs et détenteurs du monopole de la manipulation 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. Certes, seuls pouvaient entrer dans le jeu 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 dans la gestion de la *causa fidei* puis, une fois le principe de la Réforme acquis, les nouveaux détenteurs du monopole de la manipulation 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. Cette évolution ne pouvait qu'entraîner de vigoureuses réactions de la part des clercs qui ne reconnaissaient aucune légitimité à ceux qui se réclamaient de la Réforme. La réaction spontanée de nombreux défenseurs de l'ancienne foi fut de refuser toute participation aux disputes qu'ils jugeaient illégitimes tant sur le fond que sur la forme et de fonder ce refus sur les interdits du droit canon. Mais quelques-uns, à l'image de Johannes Eck, comprirent aussi que se taire n'était pas toujours la meilleure solution, et qu'il pouvait être utile de recourir, ponctuellement, à la dispute pour tenter de vaincre les réformateurs sur leur propre terrain. De manière générale, ces controversistes n'entendaient cependant pas dévier de leur position très ferme de rejet des préceptes de la nouvelle foi, assimilés à un schisme dangereux qu'il importait de combattre par tous les moyens. Ce n'est que bien plus tard, vers le milieu du XVI^e siècle, que l'irénisme vit des théologiens des deux camps prendre goût à la controverse commune et se témoigner un véritable respect mutuel.

La dispute révèle aussi que témoigner de sa foi restait une action extrêmement importante, pour les uns comme pour les autres : les réformateurs y défendaient publiquement leurs convictions et espéraient convaincre le magistrat de les suivre dans leur entreprise de rénovation de l'Église. Face à eux, en dépit de leurs chances infimes de l'emporter et alors qu'ils étaient parfaitement conscients de la fragilité de leur position au sein des conférences, certains opposants catholiques considéraient comme un devoir impérieux de prendre la parole pour défendre leur lecture de la foi et leur vision de l'Église. 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 déclarait devant la Diète : « *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 aux troubles suscités par la fracture religieuse. Or, la vérité immuable, directement issue de Dieu et 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’une confrontation d’idées pures et sans histoire, mais procédait de luttes entre des acteurs se mesurant pour des positions et s’affrontant pour déterminer 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 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

¹ Cf. SHAPIN Steven et SCHAFFER SIMON, *Leviathan and the Air-Pump. Hobbes, Boyle, and the Experimental Life. With a new introduction by the authors*, Princeton : University Press, 2011.

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 près de trente ans passèrent avant que ne fût publiée, en 1562, 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 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.

² Le texte de la *Confessio Augustana* dans *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, éd. par DINGEL Irene, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2014, p. 65-228 ; cf. aussi GRANE Leif, *Die Confessio Augustana. Einführung in die Hauptgedanken der lutherischen Reformation*, Göttingen : UTB, 1996 ; ISELOH Erwin (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 ; IMMENKÖTTER Herbert, « Reichstag und Konzil. Zur Deutung der Religionsgespräche des Augsburger Reichstags 1530 », in MÜLLER Gerhard (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 BRADY Thomas 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 GORDON Bruce, *The Swiss Reformation*, Cambridge : University Press, 2002, p. 146-149 ; CAMPI Emidio, « Theological Profile », in BURNETT Amy Nelson et CAMPI Emidio (dir.), *A Companion to the Swiss Reformation*, Leyde : E.J. Brill, 2016, p. 447-488. Le texte dans *Reformierte Bekenntnisschriften*..., t. I/2 : 1535-1549, p. 33-68.

⁴ *Confessio Helvetica Posterior*, in *Reformierte Bekenntnisschriften*..., t. II/2, p. 243-345.

⁵ *Der Heidelberger Katechismus*, Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag, 2015 ; FREUDENBERG Matthias 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.

⁶ Cf. TALLON Alain, *Le concile de Trente*, Paris : Cerf, 2000, p. 49-52.

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 par les ténèbres des inventions ecclésiales 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 pour comprendre 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 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 établies par les réformateurs, 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 la signification à donner au « *Ceci est mon corps* » de la Cène – la dispute révélait 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. La mise par écrit des discussions devait 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 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 et unique foi, 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, allait devenir la confessionnalisation⁷. Il faut toutefois se garder de trop anticiper. On l'a vu, la première dispute de Zurich, contrairement à une

⁷ Cf. au sujet de la théorie de la confessionnalisation, son potentiel et ses limites: VON GREYERZ Kaspar *et al.* (dir.), *Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2003; SCHMIDT Heinrich Richard, *Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert*, Munich: Oldenbourg, 1992 (EDG 12); SCHILLING Heinz, *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; REINHARD Wolfgang, «Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters», *Zeitschrift für historische Forschung*, n° 10, 1983, p. 257-277; ZEEDEN Ernst W., *Die Entstehung der Konfessionen. Grundlagen und Formen der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe*, Munich: Oldenbourg, 1965.

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 qui allait 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 furent, à cet égard, aussi déterminantes 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.

Véritables programmes, les listes de thèses proposées par les réformateurs, aussi appelées conclusions (*Schlussreden*), résumaient les principaux enseignements de la théologie réformée et révélaient 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

⁸ Cf. *supra*, I.2, p. 66.

⁹ *Uszlegen und gründ der schlussreden oder articklen durch Huldrychen Zuingli, Zürich uff den 29. tag jenners im 1523. jar uszgangen*, 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, p. 421-446.

¹² Cf. FABRI Johann, *Ain warlich Underrichtung, wie es zu Zürich by dem Zwinglin, auff den nünundzweintzigsten Tag des Monats Januarii nechst verschieenen ergangen sey*, [Freiburg i. Br.: Johann Wörlein, 1523], VD16 F 243, fol. A iiiii^{ro}.

¹³ *Actes Ilanz*, fol. C ii^{ro}.

¹⁴ Cf. aussi LINDT Karl, «Der theologische Gehalt der Berner Disputation», in BÄHLER Eduard, DE QUERVAIN Theodor 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



Réf. en ligne

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 première conclusion :

*«Die heylig Christenlich kilch, deren eynig houpt Christus, ist usz dem Wort Gottes geborn, im selben belybt sy und hoert nit die stimm eines froembden.»*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

après l'édit du 17 novembre 1527, fol. [g-h] de l'exemplaire Zentralbibliothek Zürich, Zwingli 210 (pagination ultérieure).

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 des dix thèses, publiée par Johannes Eck en juillet 1528 : Eck Johannes, *Verlegung der Disputation zu Bern, mit grund götlicher geschriff...*, [Augsbourg : Weissenhorn], 1528, VD16 E 438.

¹⁷ Cf. *infra*, la discussion entre Comander et Schlegel à ce sujet à Ilanz, p. 354.

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^{vo}-CIII^{vo} pour la discussion de cette thèse (12-14 janvier).

¹⁹ «*Jésus Christ est notre seule sagesse, notre seule justice et notre seule libération et rétribution de tous les péchés sur la Terre. C'est pourquoi nourrir 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).

Le principe *solus Christus* est au cœur de cette troisième conclusion, qui sous-entend déjà le caractère unique du sacrifice du Christ sur la Croix pour le rachat des péchés des 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. Sur ce point, les deux réformateurs étaient en parfait accord avec les positions de Zwingli, 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 todtten ufopffere, ist der gschrift widrig: dem allerheyligosten oppfer, 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, les réformateurs ne reconnaissaient aucune capacité d'intercession à la Vierge ou 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 eyziger mittler und fürspraech zwüschen Gott dem vatter und uns gloeubigen angeruefft werden. Deszhalb all ander mittler und fürspraechen usserthhalb disem zyt anzerueffen von uns on grund der gschrift ussgeworffen.* »²²

Les réformateurs rejettent enfin les œuvres, jugées inutiles et néfastes, car supposant une logique comptable, dans laquelle Dieu serait tenu de

²⁰ Sur l'interprétation zwinglienne de l'Eucharistie, cf. STEPHENS W. Peter, *Zwingli le théologien*, trad. de l'anglais par HÉBERT Mireille, 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}-cxii^{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^{vo}-ccxxxiii^{ro}.

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 semblables 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 avec la délégation épiscopale de Constance, elles ne furent 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 alors 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

²³ 23-24 janvier, *Actes Berne*, fol. CCXXXIII^{vo}-CCL^{vo}.

²⁴ SCHILLING Heinz, *Martin Luther. Rebell in einer Zeit des Umbruchs*, Munich: C.H. Beck, 2013, p. 157-167.

²⁵ 24 janvier, *Actes Berne*, fol. CCLI^{vo}-CCLIII^{vo}.

²⁶ 24-25 janvier, *Actes Berne*, fol. CCLIII^{vo}-CCLXIII^{vo}.

²⁷ 25 janvier, *Actes Berne*, fol. CCLXV^{vo}-CCLXVI^{vo}. 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 1, 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 PFUNDNER Thomas, *Memminger Geschichtsblätter* 1991/92, p. 23-65 (= *Actes MK*), et le cas particulier de Nuremberg, où les deux parties purent se prononcer sur la formulation des thèses: MOELLER Bernd, *Zwinglis Disputationen. Studien zur Kirchengründung in den Städten der frühen Reformation*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011, p. 94.

²⁹ Les 67 thèses dans Z 1, n° 17i, p. 458-465.

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 dix-huit 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 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 réformateurs 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 dix-huit thèses, seule la première fut débattue, le magistrat mettant prématurément fin à la conférence dès le 9 janvier.

³⁰ Z II, n° 28, p. 676.

³¹ Actes Ilanz, fol. D iiiiv^o: «*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 communion, 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 hydens 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.*»)

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 (vi), 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 listes 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 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 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 Ramminger, qui publia les conclusions proposées par Comander à Ilanz³⁶. Les « programmes » des disputes rejoignaient donc ces innombrables

³² *Actes Lausanne*, p. 5-7.

³³ *Actes Ilanz*, fol. D iiiii^{vo}.

³⁴ Cf. pour une comparaison MOELLER Bernd, *Zwingli's Disputationen...*, p. 55-176.

³⁵ Cf. au sujet de cette adéquation entre langue et public, FUCHS Thomas, *Konfession und Gespräch. Typologie und Funktion der Religionsgespräche in der Reformationszeit*, Cologne: Böhlau, 1995, p. 255.

³⁶ ZWINGLI Ulrich, *Utzlegen und Gründ der Schlussreden oder Articklen*, [Zurich: C. Froschauer, 1523], VD16 Z 820 (= Z II, n° 20); COMANDER Johannes, *Über dise nachkomenden Schlussreden*

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 Würglér 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 dix-huit 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 ces listes 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 par l'intermédiaire de Vadian⁴⁰. Les relations personnelles et le réseau épistolaire, formant une véritable *res publica reformatoria*, garantissaient 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 seraient immédiatement identifiables. Préparer les thèses revenait donc à produire de la distinction religieuse, à se démarquer de l'Église de Rome sur un certain

wellend wir der pfarrer zuo S. Martin zuo Chur sampt anderen die das Evangelium verjehendt, ainem jeden antwort und bericht geben..., [Augsbourg : M. Ramminger, 1526], VD16 ZV 3783.

³⁷ Cf. WÜRGLER Andreas, *Medien in der frühen Neuzeit*, Munich : Oldenbourg, 2009 ; SANDL Marcus, *Medialität und Ereignis. Eine Zeitgeschichte der Reformation*, Zurich : Chronos, 2011.

³⁸ BERGER Hans, *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 ; MOELLER Bernd, *Zwinglis Disputationen...*, p. 126.

³⁹ LOCHER Gottfried W., « Die Lausanner Disputationsthesen als Dokument zwinglischer Theologie », in JUNOD Éric (dir.), *La Dispute de Lausanne (1536). La théologie réformée après Zwingli et avant Calvin*, Lausanne : Bibliothèque historique vaudoise, 1988, p. 91-103.

⁴⁰ Cf. *supra*, v.2, p. 277, note 95.

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 définition 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 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 civiles, 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'attaque qu'ils pourraient exploiter afin de contredire l'adversaire et de démontrer ses erreurs. Mais comme les thèses

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 CHRISTIN Olivier, « Je montrerai la chose au doigt. L'exigence critique dans la controverse religieuse du XVI^e siècle », in DIU Isabelle et MOUREN Raphaële (dir.), *De l'autorité à la référence*, Paris : École nationale des Chartes, 2014, p. 99-113.

étaient préparées et formulées par les réformateurs, les défenseurs de l'ancienne foi 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 compétences 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. Toutefois, en obligeant les uns et les autres à clarifier leurs positions sur toute une série de points de dogme, les disputes esquissèrent 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 helvétiques contribuèrent fortement à dessiner les contours du protestantisme d'obéissance 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

⁴³ SCHUBERT Anselm, « *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.*

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 BRADY Thomas A. Jr., « Jacob Sturm of Strasbourg... » ; FRIESS Peer, « 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 Zeeden « oublie » ainsi complètement Zwingli et la réforme zurichoise pour ne se concentrer que sur Luther et Calvin : ZEEDEN Ernst W., *Die Entstehung der Konfessionen...* ; le problème se retrouve dans l'historiographie française, par exemple chez COTTRET Bernard, *Histoire de la Réforme protestante*, Paris : Perrin, 2001, qui privilégie la « triade » Luther, Calvin et Wesley (p. 18).

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 et aux théologiens suisses tels qu'Oskar Farner, Gottfried W. Locher et plus récemment Ulrich Gäbler que l'on doit la réhabilitation de Zwingli comme 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 découlant de 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 à Einsiedeln, n'ait pris connaissance des écrits de Luther, une chronologie confirmée par Martin Bischof et Gunter Zimmermann⁴⁹. Lorsque l'opuscule luthérien de 1519 sur le Notre-Père parut à Zurich, Zwingli releva d'ailleurs avec un certain amusement que nombreux étaient ceux qui crurent que le nom de Luther était un pseudonyme derrière lequel se cachait... Zwingli!⁵⁰

De l'évolution parallèle entre les deux doctrines devaient nécessairement naître des divergences à propos de questions centrales de l'organisation 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,

⁴⁶ Cf. *supra*, v.1, p. 260, note 19. Au sujet de Bullinger, les recherches les plus récentes dans CAMPI Emidio et OPITZ Peter (dir.), *Heinrich Bullinger. Life – Thought – Influence*, Zurich: TVZ, 2007, 2 vol. Cf. aussi BÜSSER Fritz, *Heinrich Bullinger. Leben, Werk und Wirkung*, Zurich: TVZ, 2004-2005, 2 vol.

⁴⁷ Par exemple STEPHENS W. Peter, *Zwingli le théologien...*; GORDON Bruce, *The Swiss Reformation...*

⁴⁸ Cf. la critique de ZIMMERMANN Gunter, «Der Durchbruch der Reformation nach dem Zeugnis Ulrich Zwinglis vom Jahre 1523», *Zwingliana*, n° 17, vol. 2, 1986, p. 100.

⁴⁹ HAUSER Martin, *Prophet und Bischof. Huldrych Zwinglis Amtsverständnis im Rahmen der Zürcher Reformation*, Fribourg: Universitätsverlag, 1994 p. 52-55; ZIMMERMANN Gunter, «Der Durchbruch...», 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.

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 pouvant 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 devint manifeste 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. MAU Rudolf, *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 KÖHLER Walter, *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, STEPHENS W. Peter, *Zwingli le théologien...*, p. 273-320.

⁵² Sur la dispute de Marbourg : KÖHLER Walther, *Zwingli und Luther...*, vol. 2. p. 66-163 ; KÖHLER Walther, « Das Religionsgespräch zu Marburg 1529 », *Zwingliana*, n° 5, vol. 3, 1930, p. 81-102. Les sources dans *Das Marburger Religionsgespräch 1529*, éd. par MAY Gerhard, Gütersloh : G. Mohn, 1979. Sur les relations entre Zwingli et Philippe de Hesse : HAUSWIRTH René, « 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 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 distancaient aussi des positions défendues par d'autres clercs se réclamant de la Réforme. Preuve qu'il s'agissait là d'un enjeu crucial, 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 dix-huit 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 discussions 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 de 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 dénoncer 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.

⁵³ *Actes Berne*, fol. CXV^{vo}-CXCLII^{ro}.

⁵⁴ *Die Badener Disputation. Kommentierte Edition des Protokolls*, éd. par SCHINDLER Alfred et SCHNEIDER-LASTIN Wolfram, Zurich: TVZ, 2015 (= *KEP Baden*), p. 330-334.

⁵⁵ LOCHER Gottfried W., *Die zwinglische Reformation im Rahmen der europäischen Kirchengeschichte*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979, p. 282.

⁵⁶ Cf. *supra*, II.3, p. 136 sqq.

Alors que toute discussion semblait impossible avec ceux qui, à l'instar de Thomas Müntzer, de Bernd Rothmann ou de Jan van Leiden, prônaient la violence contre les « ennemis du Christ » et les autorités civiles, 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, dans lesquels ne figure qu'un laconique « *Le 22 janvier, on ne disputa pas* » à cette date⁵⁹. 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 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. 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 des seconds, les *Täufergespräche* avaient pour finalité de dénoncer et de rendre illégitimes 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

⁵⁷ Les sources dans *Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz*, t. 4: *Drei Täufergespräche*, éd. par HAAST Martin, Zurich: TVZ, 1974; YODER John H., *Täuferium und Reformation im Gespräch. Dogmengeschichtliche Untersuchung der frühen Gespräche zwischen schweizerischen Täufern und Reformatoren*, Zurich: EVZ, 1968.

⁵⁸ La conférence avec les anabaptistes n'est pas reprise dans les actes officiels; elle est en revanche annoncée dans le registre du conseil en date du 6 janvier (*Ratsmanual* n° 215, A II 96, fol. 29-30) et décrite par ANSHELM Valerius, *Die Berner Chronik*, Berne, K. J. Wyss, 1896, t. 5, p. 238 sq.; cf. aussi VON MURALT Leonhard, « 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 anabaptistes à Berne, JECKER Hanspeter, « *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 DELLSPERGER Rudolf et LAVATER Hans Rudolf (dir.), *Die Wahrheit ist untödtlich. Berner Täufer in Geschichte und Gegenwart*, Berne: Simowa, 2007, p. 97-132.

⁵⁹ *Actes Berne*, fol. CCXXVI.

principes de leur théologie, en les publiant par affichage ou sous forme de *Flugschriften*, les réformateurs définissaient ouvertement leurs positions et se distancaient 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 humaniste⁶⁰. Des techniques empruntées à la *disputatio* académique furent adaptées et investies de significations nouvelles, des formes inédites 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 historiographie ancienne marquée par le mythe de la Renaissance comme rupture radicale avec le Moyen Âge.

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. Anita Traninger a montré comment les techniques d'argumentation et de preuve issues des

⁶⁰ Sur la prégnance de la *disputatio* au xvi^e siècle et son importance préservée dans les universités protestantes, cf. APPOLD Kenneth G., «Disput und Wahrheitsfindung im konfessionellen Zeitalter», in JÜRGENS Henning P. et WELLER Thomas (dir.), *Streitkultur und Öffentlichkeit im konfessionellen Zeitalter*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013, p. 149-158.

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 dérivent⁶¹. Ce que les nouveaux rhéteurs voulaient combattre, c'étaient les raisonnements fondés sur des syllogismes permettant de prouver tout et son contraire, ainsi que le recours à une argumentation par sophismes proche de ce que Quintilien, déjà, dénonçait comme *sylogismus crocodilinus*, expression qui rend bien l'idée de fausseté et de rouerie attribuée alors aux scolastiques par certains partisans de la rhétorique moderne⁶². Humanistes et réformateurs se retrouvaient ainsi dans la condamnation des *sophismata* foisonnants depuis le XIV^e siècle et dans la volonté de refaire de la controverse un art au service de la vérité⁶³. 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 diverger⁶⁴. Au sein de la *disputatio*, les propositions étaient passées au crible de la logique aristotélicienne, qui permettait de distinguer les hypothèses valides des propositions erronées et de résoudre les contradictions apparentes pour accéder à la connaissance⁶⁵. Pour Thomas d'Aquin, seul cet exercice dialectique permettait de démontrer avec certitude qu'une proposition était vraie, et cela en dépit du fait que cette conclusion découlait d'une confrontation d'opinions⁶⁶. À l'aube du XVI^e siècle, les facultés de théologie les plus prestigieuses, telles que Paris, Louvain ou Cologne, faisaient encore autorité

⁶¹ Cf. TRANINGER Anita, *Disputation, Deklamation und Dialog. Medien und Gattungen europäischer Wissensverhandlungen zwischen Scholastik und Humanismus*, Stuttgart: F. Steiner, 2012.

⁶² QUINTILIEN, *L'Institution oratoire*, livre I, 10, 5.

⁶³ PÉRIGOT Béatrice, *Dialectique et littérature. Les avatars de la dispute entre Moyen Âge et Renaissance*, Paris: H. Champion, 2005, p. 397 sq.; EVANS Gillian R., *Problems of Authority in the Reformation Debates*, Cambridge: University Press, 1992, p. 87 sq.; FUCHS Thomas, *Konfession und Gespräch...*, p. 31.

⁶⁴ Au sujet de la *disputatio*, cf. NOVIKOFF Alex J., *The Medieval Culture of Disputation. Pedagogy, Practice, and Performance*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2013; WEIJERS Olga, «The Various Kinds of Disputation in the Faculties of Arts, Theology and Law (c. 1200–1400)», in KUNDERT Ursula et GINDHART Marion (dir.), *Disputatio 1200-1800. Form, Funktion und Wirkung eines Leitmediums universitärer Wissenskultur*, Berlin: W. de Gruyter, 2010, p. 21-32; PÉRIGOT Béatrice, *Dialectique et littérature...*; WEIJERS Olga, *La disputatio dans la faculté des arts au Moyen Âge*, Turnhout: Brepols, 2002; BAZAN Bernardo C., FRANSEN Gérard et al., *Les questions disputées et les questions quodlibétiques dans les facultés de théologie, de droit et de médecine*, Turnhout: Brepols, 1985.

⁶⁵ PÉRIGOT Béatrice, *Dialectique et littérature...*, p. 7-15, 131 et WEIJERS Olga, *La disputatio...*, p. 16.

⁶⁶ Cité in PÉRIGOT Béatrice, *Dialectique et littérature...*, p. 63.

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 vérité⁶⁷. 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 Tradition⁶⁸. 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 papale⁶⁹.

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 pouvaient faire l'objet d'une *disputatio*, 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 [...] uszzerichten.»*⁷⁰

⁶⁷ MARMURSZTEJN Elsa, *L'autorité des maîtres. Scolastique, normes et société au XIII^e siècle*, Paris : Les Belles Lettres, 2007.

⁶⁸ PÉRIGOT Béatrice, *Dialectique et littérature...*, p. 23.

⁶⁹ FUCHS Thomas, *Konfession und Gespräch...*, p. 49.

⁷⁰ Z I, n° 18, p. 490 sq. : « Mais si 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

La dispute, selon Fabri, ne pouvait donc en aucun cas se substituer au Pape ou au concile pour modifier tout ou partie du magistère romain. Pourtant, de façon paradoxale en apparence, des traces de la *disputatio* s'observent de manière récurrente dans l'organisation et le déroulement des disputes modernes⁷¹. 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: « *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 France⁷². 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 scolastique* »⁷³.

Avec la *lectio*, la *disputatio* constituait encore, au tournant des xv^e-xvi^e siècles, le cœur de la formation universitaire⁷⁴. 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* ou d'autres documents qui permettraient de savoir sur quels sujets les réformateurs eurent à disputer pour obtenir leurs titres, 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 Weijers⁷⁵: c'est donc

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. »

⁷¹ 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 une situation nouvelle de controverse: DINGEL Irene, « Zwischen Disputation und Polemik. Streitkultur in den nachinterimistischen Kontroversen », in JÜRGENS Henning P. et WELLER Thomas (dir.), *Streitkultur und Öffentlichkeit...*, p. 17-31, surtout 21-24.

⁷² CHRISTIN Olivier, « La formation étatique de l'espace savant. Les colloques religieux des xv^e-xvii^e siècles », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 133, 2000, p. 58.

⁷³ FOA Jérémie, *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.

⁷⁴ BAZAN Bernardo C. et al., *Les questions disputées...*, p. 21 sqq.

⁷⁵ WEIJERS Olga, *La disputatio...*, p. 20-24.

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 jugeaient 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. Ainsi, Martin Luther 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. L'affichage des 95 thèses sur le portail de l'église de Wittenberg eut-il lieu, comme le veut la légende? La controverse à ce sujet dure depuis des années, et si Luther lui-même n'a jamais évoqué cet épisode que certains veulent fondateur, faire afficher les thèses d'une *disputatio* avant son ouverture était une pratique tout à fait courante au sein de l'université⁷⁶. Mais ce qu'il faut souligner ici, c'est que Luther, en tant que docteur de la faculté de théologie d'une université dont les statuts avaient été approuvés par le Pape, avait parfaitement le droit de convier ses pairs à disputer sur les thèses de son choix, et qu'en octobre 1517 sa critique des indulgences relevait encore du domaine de l'*opinio*⁷⁷. 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 indulgences⁷⁸.

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 propositions⁷⁹.

⁷⁶ 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, cf. OTT Joachim et TREU Martin (dir.), *Luthers Thesenanschlag – Faktum oder Fiktion*, Leipzig: EVA, 2008; ISERLOH Erwin, *Luther zwischen Reform und Reformation: der Thesenanschlag fand nicht statt*, Münster: Aschendorff, 1968. Comme l'a 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, de Nuremberg, etc. Cf. DICKENS Arthur G., *The German Nation and Martin Luther*, Londres & Colchester: E. Arnold, 1974, p. 110.

⁷⁷ OBERMAN Heiko A., *Werden und Wertung der Reformation. Vom Wegestreit zum Glaubenskampf*, Tübingen: J.C.B. Mohr, 1989, p. 192 sq.

⁷⁸ FUCHS Thomas, *Konfession und Gespräch...*, p. 50-55; HOLLERBACH Marion, *Das Religionsgespräch als Mittel der konfessionellen und politischen Auseinandersetzung im Deutschland des 16. Jahrhunderts*, Francfort-sur-le-Main & Berne: P. Lang, 1982, p. 14 sq.

⁷⁹ Sur la dispute de Heidelberg, cf. FUCHS Thomas, *Konfession und Gespräch...*, p. 113-120; SCHEIBLE Heinz, «Die Universität Heidelberg und Luthers Disputation», *Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins*, n° 131, 1983, p. 309-329; BAUER Karl, «Die Heidelberger Disputation

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 Wittenberg⁸⁰. À Heidelberg, Luther développa 28 thèses où il reformulait la doctrine de la grâce et du péché, esquissant notamment les grandes lignes de sa théologie de la Croix⁸¹. 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 ses thèses. 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 suspectes d'hérésie les thèses luthériennes⁸². Suite à l'ouverture d'une enquête, le cardinal et légat apostolique en Allemagne Thomas di Vio, dit Cajétan, fut chargé par Rome d'entendre Luther⁸³. 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 livrer⁸⁴. 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 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 alors 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, deux ans plus tard, voulut mettre fin aux menées du réformateur en l'excommuniant, ses idées avaient pris racine dans de nombreuses régions et ses soutiens s'étaient multipliés.

Luthers », *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, n° 21, vol. 3-4, 1901, p. 233-268, 299-329. Les sources dans WA 1, p. 350-374.

⁸⁰ SCHILLING Heinz, *Martin Luther...*, p. 94-100.

⁸¹ Cf. FORDE Gerhard O., *On being a Theologian of the Cross. Reflections on Luther's Heidelberg Disputation, 1518*, Grand Rapids: Eerdmans, 1997.

⁸² Cf. SCHEIB OTTO, *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.

⁸³ Cajétan n'était cependant pas le médiocre théologien que dénonçait Luther. Sur sa pensée, très originale, cf. DE TANOÛARN Guillaume, *Cajétan. Le personnalisme intégral*, Paris : Cerf, 2009.

⁸⁴ Cf. SCHEIB OTTO, *Die innerchristlichen Religionsgespräche...*, 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 impériale⁸⁵. Or, une fois les thèses des réformateurs rejetées par l'Église et leurs auteurs déclarés schismatiques et hérétiques, la *disputatio* cessait d'être un recours⁸⁶. Les premiers à remettre en cause l'usage de la *disputatio* comme moyen de répondre aux questions soulevées 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 déplaça 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 dites⁸⁷. 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.

On pourrait multiplier ici les exemples de 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. Je n'en citerai que quelques-uns. 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. Mais toutes ces rencontres restaient inefficaces pour répondre

⁸⁵ SCHEIB Otto, *Die innerchristlichen Religionsgespräche...*, p. 56-58. Cette condamnation toucha bien évidemment aussi les thèses zwingliennes quelques mois plus tard.

⁸⁶ FUCHS Thomas, *Konfession und Gespräch...*, p. 53.

⁸⁷ Cf. FUCHS Thomas, *Konfession und Gespräch...*, p. 132-143.

⁸⁸ BULLINGER Heinrich, *Reformationsgeschichte*, éd. par HOTTINGER Johann Jakob et VÖGELI Hans Heinrich, Frauenfeld: Beyel, 2 vol., 1838-1840, réimpr. Zurich: Nova-Buchhandlung, 1984, p. 77 *sqq.*; MOSER Andres, «Franz Lamberts Reise durch die Schweiz im Jahre 1522», *Zwingliana*, n° 10, vol. 7, 1957, p. 467-471.

⁸⁹ SCHEIB Otto, *Die innerchristlichen Religionsgespräche...*, p. 93; WACKERNAGEL Rudolf, *Geschichte der Stadt Basel*, vol. 3, Bâle: Helbing & Lichtenhahn, 1924, p. 350-359; sur les disputes d'Oecolampad à Bâle, cf. *Briefe und Akten zum Leben Oekolampads. Zum 400-jährigen Jubiläum der Basler Reformation*, éd. par STAEHELIN Ernst, 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 versamlung zuo Basel im Collegio am xvi. tag*

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.

L'obstacle premier résidait dans le fait que 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 clercs en une 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 Réforme⁹¹. Or, ce dont les réformateurs avaient besoin, c'était d'un lieu de débat à caractère «performatif», c'est-à-dire où il leur 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 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.

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, pour servir les buts des réformateurs, ne pouvait être réutilisé sans de profondes modifications. 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

Februarii im xxiiii. jar gehalten, [Bâle: Cratander, 1524]; STUMPF Johannes, *Schweizer- und Reformationschronik*, éd. par GAGLIARDI Ernst, MÜLLER Hans et BÜSSER Fritz, Bâle: Birkhäuser, 1952, t. 1 (QSG 1 v/1), p. 190 sq.

⁹¹ BONJOUR Edgar, *Die Universität Basel. Von den Anfängen bis zur Gegenwart 1460-1960*, Bâle: Helbing & Lichtenhahn, 1960, p. 108-120.

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. De 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 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 disputée⁹². 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.

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 part de l'institution⁹³. 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 de Meresburg, n'aurait sans doute pas eu lieu⁹⁴. 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, de Paris ou de Cologne, laissant ainsi aux plus hautes autorités théologiques le soin de trancher⁹⁵. 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.

⁹² Sur ce dispositif, cf. PÉRIGOT Béatrice, *Dialectique et littérature...*, p. 20 sq.; BAZAN Bernardo C. et al., *Les questions disputées...*, p. 50-55, 123 et 140. Détails sur les spécificités du processus dans diverses facultés des arts chez WEIJERS Olga, *La disputatio...*

⁹³ Sur la dispute de Leipzig, cf.: HEIN Markus et KOHNLE Armin (dir.), *Die Leipziger Disputation 1519. 1. Leipziger Arbeitsgespräch zur Reformation*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2011; FUCHS Thomas, *Konfession und Gespräch...*, p. 144-186; SELGE Kurt-Viktor, «Die Leipziger Disputation zwischen Luther und Eck», *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, n° 86, 1975, p. 26-40.

⁹⁴ KOHNLE Armin, «Die Leipziger Disputation und ihre Bedeutung für die Reformation», in HEIN Markus et KOHNLE Armin (dir.), *Die Leipziger Disputation...*, p. 14 sq.

⁹⁵ HOLLERBACH Marion, *Das Religionsgespräch...*, p. 21.

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 donc 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 au concile de Constance avait été une erreur⁹⁶.

Luther, aussi bon *disputator* que le professeur d'Ingolstadt⁹⁷, parvint surtout à détourner à son profit les règles du jeu. 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 par son adversaire, parvint à obtenir le droit de répondre par de nouvelles propositions⁹⁸. 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 les organisateurs avaient prévu de 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'exercice⁹⁹.

Or, 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 défavorable¹⁰⁰. 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 niant aux facultés de théologie la compétence de résoudre le conflit qui l'opposait à Rome, Luther opérait une rupture avec le corps dont

⁹⁶ FUCHS Thomas, *Konfession und Gespräch...*, p. 184 sq.; KOHNLE Armin, «Die Leipziger Disputation...», p. 20.

⁹⁷ Sur les qualités de Luther en tant que *disputator* à Leipzig, cf. SCHUBERT Anselm, «*Libertas Disputandi...*», p. 411-442.

⁹⁸ SCHUBERT Anselm, «*Libertas Disputandi...*», p. 432.

⁹⁹ 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 la dispute. Seuls six exemplaires de ce texte ont été conservés: cf. WINTER Christian, «Die Protokolle der Leipziger Disputation», in HEIN Markus et KOHNLE Armin (dir.), *Die Leipziger Disputation...*, 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.

¹⁰⁰ FUCHS Thomas, *Konfession und Gespräch...*, p. 152.

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 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; de plus, l'université parisienne le fit sans se référer explicitement aux événements de Leipzig¹⁰¹. À l'instar de Leipzig, Paris et Erfurt rechignaient au fond à reconnaître la légitimité de la *disputatio* organisée par le duc de Saxe albertaine, 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 les réformateurs fut en partie dû 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 rendaient 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'étaient en principe pas qualifiés 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 des docteurs 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 plausible¹⁰². 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*,

¹⁰¹ WINTER Christian, «Die Protokolle...», p. 41.

¹⁰² Z I, n° 18, p. 493 sq. et 557.

trop conscient des limites de sa propre situation de simple *magister* contestant l'orthodoxie romaine pour espérer l'emporter dans une telle configuration¹⁰³. En revanche, il savait quels avantages il pourrait tirer de l'organisation d'une confrontation d'un genre inédit, où le dispositif dialectique de la *disputatio* céderait la place aux techniques rhétoriques humanistes.

L'émergence de la dispute moderne ne peut au fond être séparée de la nouvelle culture de l'écrit née de la rencontre entre l'imprimerie et le mouvement humaniste, qui fournit aux initiateurs des disputes certains des 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 sous forme de livres ainsi que les réponses et continuations qui suivaient, lors des grandes disputes au moins, la publication des actes officiels¹⁰⁴. 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, Ocolampad 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 adversaires¹⁰⁵.

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

¹⁰³ Cf. HOLLERBACH Marion, *Das Religiongespräch...*, p. 54.

¹⁰⁴ Cf. *infra*, vi.4, p. 366 *sqq.*

¹⁰⁵ Olivier Millet a bien montré l'importance de cet héritage chez Calvin : cf. MILLET Olivier, *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 MILLET Olivier, « La Réforme protestante et la rhétorique (1520-1550) », in FUMAROLI Marc (dir.), *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne (1450-1950)*, Paris : PUF, 1999, p. 259-310. L'ouvrage de MATHESON Peter, *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.

en scène des protagonistes, réels ou vraisemblables, confrontant leurs convictions. 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 Traninger, 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 siècles¹⁰⁶. 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 vérité¹⁰⁷. Ce dispositif constituait cependant d'abord 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'échanges savants 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»¹⁰⁸, rend bien le caractère d'affrontement critique, fondé sur la confrontation terme à terme des arguments, de la dispute moderne¹⁰⁹. 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. Il faut donc nuancer les propos d'Anne Godard lorsqu'elle affirme que le dialogue ne se développa pas dans les cercles réformés¹¹⁰. Si Luther et d'autres réformateurs, craignant une remise en cause de la Parole divine, purent développer une certaine méfiance envers la rhétorique et les auteurs païens de l'Antiquité, cela n'empêcha pas les clercs favorables à la nouvelle foi de recourir à des modèles dialogiques humanistes inspirés de la rhétorique antique en vue de défendre leurs positions, car ceux-ci servaient parfaitement le dispositif de parole que les réformateurs entendaient

¹⁰⁶ TRANINGER Anita, *Disputation, Deklamation...*, p. 256-270.

¹⁰⁷ Cf. *supra*, IV.3, p. 225-230. La notion de duel devait s'avérer particulièrement importante dans les conférences théologiques du xvii^e siècle: cf. KAPPLER Émile, *Les conférences théologiques entre catholiques et protestants en France au xvii^e siècle*, Paris: H. Champion, 2011, p. 251-253.

¹⁰⁸ Au sujet du dialogue de la Renaissance, cf. TRANINGER Anita, *Disputation, Deklamation...*, chap. IV, p. 237-270; KUSHNER Eva, *Le dialogue à la Renaissance. Histoire et poétique*, Genève: Droz, 2004; GODARD Anne, *Le dialogue à la Renaissance*, Paris: PUF, 2001. Sur le débat agonistique, jalons stimulants chez FABIANI Jean-Louis, «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.

¹⁰⁹ Olivier Christin 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»: CHRISTIN Olivier, «La formation étatique...», p. 54-58.

¹¹⁰ GODARD Anne, *Le dialogue à la Renaissance...*, p. 9. Sur la spécificité du «dialogue de réformation», cf. KAMPE Jürgen, *Problem Reformationsdialog. Untersuchungen zu einer Gattung im reformatorischen Medienwettbewerb*, Tübingen: Niemeyer, 1997.

imposer à leur profit dans les disputes religieuses. À cet égard, les disputes sont proches de nombreux écrits de controverse fondés sur le principe d'une confrontation terme à terme des arguments, 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 haut¹¹¹. Elles 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 à la fois à la tradition scolastique et aux préceptes humanistes.

La reprise du modèle dialogique 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 vérité¹¹². 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. La dispute tendait alors vers le procès, transformant les partenaires en procureurs et en accusés, comme l'a montré Geneviève Gross pour le cas de Lausanne¹¹³. L'égalité fut en outre régulièrement mise à mal au cours des débats même, comme le montrent par exemple les récits de plusieurs témoins de la dispute de Baden, relatant qu'Oecolampad et ses compagnons réformés pâtirent de la prédominance écrasante des clercs catholiques lors de cette conférence et d'une présidence ne faisant guère mystère de ses préférences¹¹⁴. Ce hiatus

¹¹¹ Cf. *supra*, IV.3, p. 230.

¹¹² Une configuration particulièrement bien observable dans le cas de Berne. J'emprunte l'expression à CHRISTIN Olivier, «La formation étatique...», p. 57; cf. aussi KAMPE Jürgen, *Problem Reformationsdialog...*, p. 320.

¹¹³ GROSS Geneviève, «Du prédicant de la dispute de Lausanne au rédacteur des Actes. Pierre Viret et la construction du ministère pastoral comme figure d'autorité (1536-1548)», in CROUSAZ Karine et SOLFAROLI CAMILLOCCI Daniela (dir.), *Pierre Viret et la diffusion de la Réforme. Pensée, action, contextes religieux*, Lausanne: Antipodes, 2014, p. 269-286. Cf. aussi *supra*, III.4, p. 175.

¹¹⁴ Cf. par exemple FISCHER Johannes (HALIEUS), *Quibus praeiudiciis in Baden Helvetiorum, sit disputum, Epistola Antonii Halië...*, [Strasbourg: J. Prüz, 1526]; *Warhaftige handlung der*

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 leur préférence 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.

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 décrié comme un obstacle au triomphe de la vérité. 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. 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 faites siennes : débattant en latin, il défendit ses positions de manière dialectique et eut recours au raisonnement par syllogisme¹¹⁵. 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* »¹¹⁶. Fondé par Aristote dans le troisième livre de l'*Organon*, le raisonnement par syllogisme restait l'une des techniques de probation les plus élaborées de la *disputatio* : il devait affleurer dans nombre de disputes, par exemple en octobre 1523 à Zurich, où le prédicateur de Winterthour Heinrich Lüthi s'en servit pour tenter de démontrer la validité du culte des images¹¹⁷. Ce principe d'argumentation, comme d'autres méthodes caractéristiques de la *disputatio*, était cependant peu compatible avec le *sola scriptura* que les réformateurs entendaient alors imposer comme seule mesure de la vérité.

disputation in obern Baden. Kommentierte Teiledition, in *KEP Baden*, p. 523-530 ; *Brief des Berchtold Haller an Valerius Ansbelm vom 11. Juli 1526. Kommentierte Edition*, in *KEP Baden*, p. 531-540.

¹¹⁵ FUCHS Thomas, *Konfession und Gespräch...*, p. 225 ; cf. aussi MOELLER Bernd, *Zwingli's Disputationen...*, p. 65 *sqq.* ; SCHEIB Otto, *Die innerchristlichen Religionsgespräche...*, p. 89 *sqq.* Procès-verbal de la dispute édité par KOLDE Karl A. J., *Dr. Johann Hess, der schlesische Reformator*, Breslau : Trewendt, 1846, p. 110 *sqq.* sur la base d'un manuscrit alors conservé au Stadtarchiv Breslau (Vroclaw).

¹¹⁶ FUCHS Thomas, *Konfession und Gespräch...*, p. 231 *sqq.*

¹¹⁷ Z II, n° 28, p. 698. Sur les permanences du raisonnement par syllogisme dans les disputes religieuses, cf. BACKUS Irena, *The Disputations of Baden (1526) and Berne (1528). Neutralizing the Early Church*, Princeton : Theological Seminary, 1993, p. 80 *sqq.* ; KAPPLER Émile, *Les conférences théologiques...*, p. 194. Sur le syllogisme, voir CRABBÉ Marcel, « The Formal Theory of Syllogisms », *The Review of Modern Logic*, n° 9, vol. 1-2, 2001-2003, p. 29-52.

Les attaques contre des pratiques éprouvées de probation ne manquèrent 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, 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 retenu, qu'il jugeait contraire aux usages¹¹⁸; l'évêque coadjuteur Stephan Tschuggli fit quant à lui remarquer que seule une argumentation *pro et contra* permettrait de faire progresser la recherche de la vérité¹¹⁹. 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 toutefois 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 une ressemblance troublante avec les listes proposées pour les *disputationes*, et cela jusque dans la formulation des thèses – Luther n'avait-il pas lui-même choisi cette forme pour détailler les raisons de son opposition au commerce des indulgences alors florissant dans l'Empire?¹²⁰ Les 67 articles préparés par Ulrich Zwingli en vue de la dispute de janvier 1523 relèvent aussi 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 publier¹²¹. 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 Lausanne¹²². La réduction du nombre d'entrées 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

¹¹⁸ *Actes Ilanz*, fol. C ii^{ro}.

¹¹⁹ *Actes Ilanz*, fol. C ii^{ro}: «*Der Wychbischhoff vermeynt woelte er Pro, so mueszte er Contra ouch arguieren, Pro unnd Contra.*»

¹²⁰ Une convergence déjà signalée par MOELLER Bernd, «Zu den städtischen Disputationen der frühen Reformation», in KÄSTNER Karl-Hermann *et al.* (dir.), *Festschrift für Martin Heckel zum siebenzigsten Geburtstag*, Tübingen: J.C.B. Mohr, 1999, p. 192.

¹²¹ *Die 67 Artikel Zwinglis*, Z I, n° 17i, p. 458-465.

¹²² MOELLER Bernd, *Zwinglis Disputationen...*, p. 84, 93, 103, 126 et 175.

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 signalaient d'emblée que les débats n'auraient pas lieu en latin, langue usuelle du débat savant et théologique, mais en langue vernaculaire¹²³. 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 de Genève – était la langue des 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 les clercs: ils devaient inventer un nouveau discours savant sur la théologie, fondé sur le vocabulaire de la langue vernaculaire, mais tenant compte de l'obligation de citer le texte dans les langues anciennes. 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 nouveaux¹²⁴.

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 Breton¹²⁵: 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*»¹²⁶. En revanche, cette contrainte ne semble pas

¹²³ Cf. *supra*, p. 324. Voir aussi sur ces questions de langue BREMER Kai, *Religionsstreitigkeiten. Volkssprachliche Kontroversen zwischen altgläubigen und evangelischen Theologen im 16. Jahrhundert*, Tübingen: Niemeyer, 2005; GERBER Uwe, *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.

¹²⁴ Éléments théoriques pour une histoire de la circulation des concepts chez CHRISTIN Olivier, «Introduction», in CHRISTIN Olivier (dir.), *Dictionnaire des concepts nomades en sciences humaines*, Paris: Métailié, 2010, p. 11-23.

¹²⁵ LE BRETON David, *Éclats de voix. Une anthropologie des voix*, Paris: Métailié, 2011, p. 75.

¹²⁶ CHRISTIN Olivier, «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 VIALON Marie (dir.),

avoir posé de problème particulier aux orateurs réformés. Là encore, leur habitus leur permettait 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. De plus, les réformateurs étaient à l'origine du changement linguistique, qui découlait de l'importance 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 eux¹²⁷. Enfin, ne plus considérer que parler de théologie autrement qu'en latin revenait à déroger à leur rang facilitait grandement la tâche aux réformateurs : selon eux, 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 donc en aucun cas adopter automatiquement 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 ? »*¹²⁸

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 revenir 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 réformateurs¹²⁹. 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 compétences¹³⁰.

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.

¹²⁷ Cf. aussi l'étude d'Olivier Millet sur le rôle de la langue chez Calvin et le constant passage entre latin et français dans ses écrits : MILLET Olivier, *Calvin et la dynamique...*, 4^e partie : *Du latin au français*, p. 765-870.

¹²⁸ PELETIER DU MANS Jacques, *Dialogue de l'ortographe e prononciation francoese, departi an deus livres*, Poitiers : J. et E. de Marnef, 1550.

¹²⁹ Cf. *supra*, v.1, p. 262 sq.

¹³⁰ Premières recherches en ce sens pour les disputes religieuses chez ENNINGER Werner, «The Second Zürich Disputation in 1523. A discourse analytical approach», *Mennonite Quarterly Review*, n° 65, 1991, p. 407-426.

Un épisode de la dispute d'Ilanz montre que renoncer à la langue savante était loin d'aller de soi, surtout pour certains défenseurs de l'ancienne foi¹³¹ : sommé de parler en allemand, Bartholomé Castelmur commença par refuser, arguant qu'il avait appris à disputer en latin¹³². De toute évidence, argumenter en langue vernaculaire revenait pour lui à violer les règles de la « bonne » controverse. La résistance du chanoine peut paraître quelque peu vaine. 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'avèrent incapables de s'engager dans un échange d'arguments en allemand et ne purent donc défendre leurs positions¹³³. Renoncer au latin, c'était aussi renoncer à la *lingua franca* des savants au profit de la langue de la commune, et briser l'ancien réseau de savoir construit autour de la démonstration latine.

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 qu'il savait devoir 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 Bible¹³⁴.

Il faut donc être prudent lorsque l'on tente d'établir une généalogie entre *disputatio* académique et dispute religieuse moderne. La *disputatio* fournissait bien aux réformateurs des outils et des schèmes de pensée réutilisables et adaptables pour construire un espace inédit de la controverse et des règles

¹³¹ Le choix du vernaculaire comme langue de controverse ne faisait en effet pas l'unanimité, comme le rappelle HIGMAN Francis M., « *Il serait trop plus decent de répondre en latin*. Les controverses catholiques du XVI^e siècle face aux écrits réformés », in JONES-DAVIES Marie-Thérèse (dir.), *Langues et nations au temps de la Renaissance*, Paris : Klincksieck, 1991, p. 190-212.

¹³² *Actes Ilanz*, fol. D i^{vo}.

¹³³ *Neüwe zeitung von der Disputation zuo Bern yetzt gehalten*, Mayence : J. Schöffler, 1528, VD16 N 882, fol. A iii^{vo}. Les trois docteurs n'ont pas pu être identifiés.

¹³⁴ Cf. aussi l'analyse de BACKUS Irena, *The Disputations...*, p. 19-38.



nouvelles pour découvrir la vérité. En revanche, faire de la dispute moderne un simple « avatar » de la *disputatio* médiévale, comme le propose Béatrice Périgot, 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*¹³⁵. 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 »¹³⁶. 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*, toujours en vigueur dans la majorité des universités fidèles au catholicisme, revint aussi en force dans les universités réformées. Loin de disparaître, elle devait rester la norme de la production du savoir dans les universités européennes jusqu'à la fin du XVII^e siècle¹³⁷. Luther lui-même la réintroduisit à Wittenberg pour en refaire le lieu de débat théologique par excellence¹³⁸. *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 familiarisa les réformateurs avec des pratiques discursives et argumentatives qu'ils surent reconfigurer 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 mettre leur maîtrise des règles existantes au service d'une rénovation des conditions de production de la vérité qui joua dans la construction de la dispute moderne, et qui leur permit de triompher de leurs adversaires lorsque ceux-ci rejetaient non seulement les idées

¹³⁵ PÉRIGOT Béatrice, *Dialectique et littérature...*, 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.

¹³⁶ CHRISTIN Olivier, « Concile, conférence... », p. 104.

¹³⁷ CHANG Kevin, « From Oral Disputation to Written Text. The Transformation of the Dissertation in Early Modern Europe », *History of Universities*, n° 19, vol. 2, 2004, p. 129-187 ; voir aussi GIERL Martin, « De la croyance religieuse à la croyance scientifique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 123, 1998, p. 86-94.

¹³⁸ Cf. WOLF Ernst, « Zur wissenschaftsgeschichtlichen Bedeutung der Disputationen an der Wittenberger Universität im 16. Jahrhundert », in WOLF Ernst, *Peregrinatio. Studien zur reformatorischen Theologie, zum Kirchenrecht und zur Sozialethik*, Munich : Kaiser, 1965, vol. 2, p. 38-51.

nouvelles, mais aussi les méthodes avec lesquelles les réformateurs espéraient désormais retrouver la Vérité.

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 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 du *sola scriptura*, formulée par Luther dès 1517, avec les méthodes de l'exégèse biblique humaniste¹³⁹.

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 s'appuyait pour cela sur une riche tradition de la théologie médiévale¹⁴⁰. La nouveauté résidait dans la généralisation 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 du magistère de l'Église. 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, 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 gravitation¹⁴¹. 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'astrophysique¹⁴². L'avènement du principe

¹³⁹ Cf. au sujet de la transformation de l'exégèse biblique par la Réforme les contributions dans BACKUS Irena et HIGMAN Francis M. (dir.), *Théorie et pratique de l'exégèse. Actes du troisième colloque international sur l'histoire de l'exégèse biblique au XVI^e siècle*, Genève: Droz, 1990.

¹⁴⁰ SURGANT Johann Ulrich, *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: M. Furter, 1503], VD16 S 10229.

¹⁴¹ Cf. KUHN Thomas S., *La structure des révolutions scientifiques*, trad. par MEYER Laure, Paris: Flammarion, 2008 (1^{re} édition, 1970).

¹⁴² KÜNG Hans, *Das Christentum. Wesen und Geschichte*, Munich: Piper, 2008 (1^{re} édition 1994), p. 21.

sola scriptura comme socle de toute vérité fut la conséquence de ce changement dans le champ de la production des savoirs théologiques, entraînant à terme une reconfiguration complète des règles et des 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. « *Gschriffth haer, gschriffth haer!* », s'exclamait ainsi Comander face à l'abbé Schlegel, le sommant de prouver ses dires par les Écritures¹⁴³. « *Ir redend wol vil, aber ir bewärend wenig! Es ist daran nit gelegen, dasz üch also dunckt. Bewären's mit der götlichen gschriffth, das ist etwas!* », lança Leo Jud au prédicateur Heinrich Lüthi lors de la dispute d'octobre 1523 à Zurich¹⁴⁴. À Berne, Berchtold Haller résuma la primauté de la Bible d'une formule choc jetée à la figure du secrétaire canonial de Zofingen Johannes Buchstab : « *Ein lange red one gschriffth haerin gefuert bedarff keiner antwort.* »¹⁴⁵ Autrement dit, les argumentations non fondées dans les Écritures n'avaient aucune valeur et ne méritaient 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 conséquence¹⁴⁶.

Le *sola scriptura* fut mis en œuvre dès la première dispute de Zurich et figurait parmi les premiers des 67 articles préparés par Ulrich Zwingli à cette occasion¹⁴⁷. 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 caduc tout concile qui ne s'en remettait pas à la Parole de Dieu, seule instance de jugement recevable¹⁴⁸. Que l'auteur du récit de cette première dispute, Erhard Hegenwald, relève consciencieusement les citations

¹⁴³ *Actes Ilanz*, fol. C ii^{vo}.

¹⁴⁴ 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!* »

¹⁴⁵ *Actes Berne*, fol. CCL^{ro} : « *Un long discours sans preuves tirées de l'Écriture ne mérite pas de réponse.* »

¹⁴⁶ Cf. BOURDIEU Pierre, *Langage et pouvoir symbolique*, Paris : Seuil, 2001, notamment la 2^e partie : « L'institution sociale du pouvoir symbolique », p. 155-198 ; AUSTIN John L., *How to do things with words?*, Oxford & New York : Oxford University Press, 1990.

¹⁴⁷ 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.

¹⁴⁸ Cf. le long développement à ce sujet lors de la dispute de janvier 1523 : Z I, n° 18, p. 557-563.

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 qu'elle n'avait pas à légiférer en dehors de la Parole divine¹⁴⁹; il affleurait dans la condamnation des images de dévotion, «*contraires à la Parole de Dieu*», et éclatait dans les deux thèses condamnant la messe¹⁵⁰. 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, 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 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 – Matthieu 16 et 21, Isaïe 28, Daniel 2, Luc 20 et le deuxième chapitre de la Première Épître de Pierre¹⁵¹. 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 versets bibliques cités¹⁵². 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 Matthieu, 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 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

¹⁴⁹ *Actes Ilanz*, fol. D iii^{ro}.

¹⁵⁰ *Actes Ilanz*, fol. D iii^{vo}.

¹⁵¹ *Actes Ilanz*, fol. C ii^{ro-vo}.

¹⁵² *Actes Ilanz*, fol. C iii^{ro-vo}.

l'Église romaine, qui revendiquait le monopole de l'interprétation du texte biblique et avait, pour protéger ce monopole, condamné à plusieurs reprises la publication et la lecture de versions écrites en langue vernaculaire du texte sacré. 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 à 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 dispute¹⁵³. 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 Bible¹⁵⁴.

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 Pères¹⁵⁵. 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 pairs¹⁵⁶. 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 morts¹⁵⁷. 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 Philipp 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 été trompés¹⁵⁸. 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

¹⁵³ Ainsi à Berne, comme le dit le *Ratschlag haltender Disputation zuo Bernn*, [Zurich : C. Froschauer, 1528], fol. A iii^{vo}.

¹⁵⁴ Cf. STEPHENS W. Peter, *Zwingli le théologien...*, p. 169-180.

¹⁵⁵ BAVAUD Georges, *Le réformateur Pierre Viret, 1511-1571. Sa théologie*, Genève : Labor & Fides, 1986, p. 35-38.

¹⁵⁶ *KEP Baden*, p. 332-334 ; BACKUS Irena, *The Disputations...*, p. 20.

¹⁵⁷ VIRET Pierre, *L'office des mortz, faits par dialogues en manière de devis*, Genève : J. Gérard, 1552, GLN-1872, p. 393 sq.

¹⁵⁸ *Actes Ilanz*, fol. C iiiii^{vo}.

autorité¹⁵⁹. 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 écritures*» et expliqua pourquoi seule la Bible pouvait prétendre faire autorité¹⁶⁰. Immédiatement, 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; le dominicain pensait bien sûr à l'Église romaine¹⁶¹. 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 Écritures¹⁶². 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-mêmes¹⁶³. 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, et tous les controversistes de renom opposés à Zwingli et à Luther, comme 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 scripturaire¹⁶⁴. Dans sa réponse à la dispute de Berne, où il réfutait les thèses de Haller et de Kolb, le théologien d'Ingolstadt étaya ses affirmations par un vaste corpus

¹⁵⁹ Z I, n° 18, p. 564.

¹⁶⁰ *Actes Lausanne*, p. 16. Sur le rôle de l'Écriture lors de la dispute de Lausanne, cf. aussi BASLER Klaus-Peter, «L'Écriture, son rôle et son interprétation selon la dispute de Lausanne», in JUNOD Éric (dir.), *La Dispute de Lausanne...*, p. 49-60.

¹⁶¹ *Actes Lausanne*, p. 43 et 53.

¹⁶² *Actes Lausanne*, p. 96.

¹⁶³ *Actes Lausanne*, p. 53.

¹⁶⁴ JUNG Martin H., «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.

de citations bibliques, tout comme Johann Fabri l'avait fait dans sa *Warliche Underrichtung* sur la dispute de Zurich¹⁶⁵. 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 Tradition¹⁶⁶. 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 le jugement 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 en réalité 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 textes¹⁶⁷. Réformateurs et catholiques étaient non seulement 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

¹⁶⁵ Cf. ECK Johannes, *Verlegung der Disputation...*, où l'on relève, sur les seules vingt premières pages de la réfutation, 92 références bibliques, et FABRI Johann, *Ain warlich Underrichtung, wie es zu Zürich by dem Zwinglin, auff den nünundzweintzigsten Tag des Monats Januarii nechstverschieden ergangen sey*, [Freiburg i. Br. : Johann Wörlin, 1523], VD16 F 243.

¹⁶⁶ Un problème soulevé dès la première dispute de Zurich par Martin Blantsch, docteur en théologie à Tübingen : Z I, n° 18, p. 559 ; FUCHS Thomas, *Konfession und Gespräch...*, p. 465 sq.

¹⁶⁷ 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.



Réf. en ligne

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 tout autant que les réformateurs institutionnels leurs revendications sur la Bible; les *Täufer* zurichoïses accusèrent ainsi Zwingli de détourner le sens des Écritures et de ne valoir finalement guère mieux que les papistes¹⁶⁸. Mais ce fut sans doute la fracture entre Luther et Zwingli au sujet de l'interprétation de la Cène qui fut le 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 Écritures¹⁶⁹: 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. Ils ne semblent toutefois jamais avoir rencontré de difficultés réelles à imposer leur interprétation des Écritures dans les disputes des années 1520-1530, et cela 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 prêchaient 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

¹⁶⁸ GÄBLER Ulrich, *Huldrych Zwingli. Leben und Werk*, Zurich: TVZ, 2004 (1^{re} édition, 1983), p. 113-117.

¹⁶⁹ Cf. *supra*, p. 328 sq.

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 les mots de Gottfried Locher, que le jugement fondé sur la seule Écriture, et non par l'institution ecclésiastique, correspondait aux idéaux de liberté des villes confédérées¹⁷⁰. Mais de toute évidence, l'accord était de circonstance et ne portait que sur une définition très générale du *sola scriptura*, dont les contours précis ne furent 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 anzögend.*»¹⁷¹ En ouverture de son récit de la dispute d'octobre 1523, Ludwig Hätzer soulignait que la Parole de Dieu avait servi de guide et de mesure aux discussions initiées par le magistrat:

«[...] *so ist es doch jetz 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 winckelmész und richtschyt, an dem alle unebene geebnet und geschlicht würt.*»¹⁷²

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 grosz rät, so man nempt die zweyhundert, nächst vergangen gebotten und ein mandat haben lassen uszgon, das nun hinfür in iren grichten und gebieten das heilig evangelium, das ist: das luter, pur wort gottes, gepredget sölle werden, usz dem sy nun jetzund bericht werdend, das die zwen artickel, so ir hören werden, demselbigen wort gottes nit glychförmig noch gemäsz syen.*»¹⁷³

¹⁷⁰ LOCHER Gottfried W., «Die Berner Disputation 1528. Charakter, Verlauf, Bedeutung und theologischer Gehalt», *Zwingliana*, n° 14, vol. 10, 1978, p. 542-564, ici p. 546.

¹⁷¹ 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.*»

¹⁷² 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 sera polie et lissée toute aspérité.*»

¹⁷³ 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, devait être prêché dans leurs juridictions et territoires, ils ont été informés que les deux articles [la messe et les images] ne sont ni conformes, ni fidèles à cette même Parole de Dieu, comme vous allez l'entendre ici.*»

À Berne, la règle du *sola scriptura* figure dans l'édit de convocation, mais aussi dans le règlement de la dispute¹⁷⁴. 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 Écritures¹⁷⁵. 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, 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. »*¹⁷⁶

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* »¹⁷⁷. 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 1524¹⁷⁸.

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 civile obligeait tous les participants, quels que soient 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 enfin 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

¹⁷⁴ *Radtschlag haltender Disputation...*, fol. A iii^{ro}-^{vo}; *Aktensammlung Bern*, n° 1371, p. 518 sq.

¹⁷⁵ *Actes Berne*, fol. [k-l] de l'exemplaire Zwingli 210 de la Zentralbibliothek Zürich (pagination ultérieure).

¹⁷⁶ *Actes Lausanne*, p. 4.

¹⁷⁷ *Actes Lausanne*, p. 4.

¹⁷⁸ *Actes MK*, p. 36.

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 péripécies, et reprenant ici ou là des citations bibliques sans toujours les vérifier¹⁷⁹, les réformateurs ne cessaient de relire la Bible, que la plupart avaient étudiée 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 Bergün, 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 existait¹⁸⁰. 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 utilisée¹⁸¹. 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 quatrième livre d'Esdras comme apocryphe¹⁸². 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 clerics hostiles à la nouvelle foi qui se virent déjugés et leur

¹⁷⁹ 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 WETZEL René et FLÜCKIGER Fabrice, Berlin: W. de Gruyter, à paraître fin 2017. Humanistes et réformateurs s'élevèrent contre de telles approximations.

¹⁸⁰ *Actes Ilanz*, fol. D iii^{vo}.

¹⁸¹ *Actes Ilanz*, fol. D ii^{vo}.

¹⁸² Les échanges avec Blancherose, *Actes Lausanne*, p. 62-83; BACKUS Irena, «Médecine et théologie. L'argumentation de Claude Blancherose à la Dispute de Lausanne», in JUNOD Éric (dir.), *La Dispute de Lausanne...*, p. 179-188.

parole considérée comme sans 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 intérêt¹⁸³. 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 les réformateurs lisaient le grec¹⁸⁴. Ce souci linguistique ne fut pas l'apanage des partisans de la nouvelle foi : 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'hélléniste Kaspar Kurrer, tous deux professeurs à Tübingen¹⁸⁵. 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 des réformés à la langue vernaculaire 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 Luther¹⁸⁶. 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 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 Trente¹⁸⁷ : il était

¹⁸³ GÄBLER Ulrich, *Huldrych Zwingli...*, p. 39 sqq.

¹⁸⁴ BERGER Hans, *Die Reformation in Chur...*, p. 77 sq.

¹⁸⁵ JUNG Martin H., « Historische Einleitung... », p. 88.

¹⁸⁶ 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. HIMMIGHÖFER Traudel, *Die Zürcher Bibel bis zum Tode Zwinglis (1531). Darstellung und Bibliographie*, Mayence : P. von Zabern, 1995.

¹⁸⁷ *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

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 versions 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 zuo beyder syten haben zuo einem glychen und gerechten richter.* »¹⁸⁸ 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 discussions¹⁸⁹. 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. Autre indice du fait que la probation se fit sur la base de textes établis selon des critères en accord avec la vision réformatrice de l'exégèse : on sait 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 Jérôme¹⁹⁰. 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 autorisée. Animé par un même état d'esprit, le curé Thomas Mayer affirma même que « *sans le grec et l'hébreu, il y aurait moins d'hérésies* »¹⁹¹. Il visait bien entendu les éditions de la Bible apportées par Hofmeister et Ammann à Ilanz.

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 théologie¹⁹². 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

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 » : DENZINGER Heinrich, *Symboles et définitions de la foi catholique*, Paris : Cerf, 2001 (38^e édition), n° 1506. Cf. aussi EVANS Gillian R., *Problems of Authority...*, p. 38 sq.

¹⁸⁸ 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. »

¹⁸⁹ *Actes Ilanz*, fol. C i^{vo}.

¹⁹⁰ *Actes Ilanz*, fol. C i^{vo}.

¹⁹¹ *Actes Ilanz*, fol. C i^{vo}.

¹⁹² MASSON Jacques (LATOMUS), *De trium linguarum et studii theologici ratione dialogus*, Paris : [s. l.], 1519.

Bible¹⁹³ : 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 esbahi et m'esmerveille donques que vous voulez que les saintes escriptures soient translatees en langaige vulgaire et maternelle, et que les femmes, simples laboueurs, 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.* »¹⁹⁴

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 Lausanne¹⁹⁵. 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 exemplaire¹⁹⁶.

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

¹⁹³ Cf. BEDOUELLE Guy, « Le débat catholique sur la traduction de la Bible en langue vulgaire », in HIGMAN Francis M. et BACKUS Irena (dir.), *Théorie et pratique de l'exégèse...*, p. 39-59.

¹⁹⁴ *Actes Lausanne*, p. 127 sq.

¹⁹⁵ ENGAMMARE Max, « 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.

¹⁹⁶ ENGAMMARE Max, « La Bible en français... », p. 213, 224 et 229.

méthodes retenues étaient les bonnes, et confirma 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 Laplanche¹⁹⁷. La conception de ce qu'était l'histoire s'en vit profondément transformée¹⁹⁸. La systématisation des savoirs philologiques et historiques, si elle était encore absente des premières disputes, doit 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 signifiait plus condamner sans écouter, ni dénoncer sans prouver* », dit justement Olivier Christin à propos des disputes organisées dans le royaume de France au cours de la deuxième moitié du XVI^e siècle et qui illustrent bien ce glissement de l'anathème vers l'argumentation¹⁹⁹.

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 des Écritures 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

¹⁹⁷ LAPLANCHE François, « La controverse religieuse au XVII^e siècle et la naissance de l'histoire », in LE BOULLUEC Alain (dir.), *La controverse religieuse et ses formes*, Paris : Cerf, 1995, p. 376-404 et LAPLANCHE François, *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.

¹⁹⁸ Cf. aussi à ce sujet BOST Hubert, *Théologie et histoire. Au croisement des discours*, Genève & Paris : Labor et Fides & Cerf, 1999, p. 31-44 ; BACKUS Irena, *Historical Method and Confessional Identity in the Era of the Reformation (1378-1615)*, Leyde : E.J. Brill, 2003 ; STOCKMEIER Peter, « *Causa Reformationis und Alte Kirche. Zum Geschichtsverständnis der Reformbewegungen* », in BÄUMER Remigius (dir.), *Von Konstanz nach Trient. Beiträge zur Geschichte der Kirche von den Reformkonzilien bis zum Tridentinum*, Paderborn : F. Schöningh, 1972, p. 1-13.

¹⁹⁹ CHRISTIN Olivier, « La formation étatique... », p. 56. Cf. aussi son étude sur l'exigence critique dans la controverse, dont les enseignements peuvent être appliqués aux disputes des années 1520 : CHRISTIN Olivier, « Je montrerai la chose au doigt... ».

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 harmonisée 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. Impossible pour l'historien d'entendre la voix de l'orateur et d'apprécier son timbre, de voir la gestuelle ou les postures des disputants. 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, peuvent être étudiés, 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: il ne s'agit en effet pas de peintures fidèles de ce qui se passa au cours des conférences, mais de 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 grisonne²⁰⁰. Même les manuscrits des quatre procès-verbaux officiels d'une dispute aussi importante que celle de Leipzig en 1519 restent aujourd'hui introuvables²⁰¹.

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 Baden²⁰². Les letrines 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 dispute²⁰³. Les minutes originales de Baden, qui ont survécu, 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 perdues²⁰⁴. 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. Le réformateur semble s'en être tenu fidèlement aux documents qu'il avait pu réunir pour effectuer son travail : Max Engammare ne relève que la modification de certaines références scripturaires apparemment erronées dans les minutes originales au moyen de la « Bible à l'Épée », une édition qui n'était pas encore parue lors de la dispute²⁰⁵. Il est significatif que les convictions alors calvinienne de Viret ne se retrouvent pas dans le manuscrit, qui reste marqué par une théologie spécifiquement farello-zwinglienne²⁰⁶. Toutefois, les *Acta*

²⁰⁰ HÜBSCHER Bruno, « Das Bischöfliche Archiv Chur », in SCHWARZ Dieter et SCHNYDER Werner (dir.), *Archivalia et Historica. Festschrift für Prof. Dr. Anton Largiadèr*, Zurich : Berichthaus, 1958, p. 33-50. Déjà Emil Camenisch considérait le procès-verbal comme perdu : CAMENISCH Emil, *Das Ilanzer Religionsgespräch (7.-9. Januar 1526)*, Coire : Bischofberger & Hotzenköcherle, 1925, p. 5.

²⁰¹ WINTER Christian, « Die Protokolle... », p. 38.

²⁰² *Staatsarchiv Luzern*, mss. KA 15, 20 et 25.

²⁰³ Cf. SCHNEIDER-LASTIN Wolfram, « Philologische Einleitung », in *KEP Baden*, p. 201-222.

²⁰⁴ *Acta Lausannensis Disputationis. Decreta insuper consulis senatusque Bernensis revisa, et collata cum exemplari quod Petrus Viretus habet, per nos perfatum Petrum Viretum, Girardum Grandem D. Lausannensem, Nicolaum a Wattenuyl, et Petrum Gironem, a IIII julii usque VI 1548, Burgerbibliothek Bern*, Mss. h.h. III 139.

²⁰⁵ ENGAMMARE Max, « La Bible en français... », p. 211 sq. et 230.

²⁰⁶ ENGAMMARE Max, « La Bible en français... », p. 232.

disputationis Lausannensis, résultat d'un long travail de recoupage des quatre procès-verbaux mené avec les présidents et achevé seulement en 1548, ne furent pas publiés avant... 1928²⁰⁷. Les vérificateurs avaient reproché à Louis Mercier, ancien secrétaire et *famulus* de Viret chargé de la mise au net du manuscrit, d'avoir dénaturé les propos tenus lors de la dispute. Les raisons de l'abandon du projet pourraient cependant résider dans les divergences ecclésiologiques entre le magistrat bernois et Pierre Viret, dont les relations s'étaient alors considérablement dégradées²⁰⁸. Peut-être les *Actes*, dix ans après la dispute qu'ils relataient, ne reflétaient-ils alors plus complètement les positions de Berne au sujet de la foi.

Les acteurs des disputes ne semblent toutefois pas avoir compris immédiatement l'importance de faire établir des transcriptions des débats et de s'assurer qu'elles soient 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 Froschauer²⁰⁹. Dans l'épître dédicatoire de son opuscule, 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 saisis²¹⁰. 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 foi²¹¹. 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 Hegenwald²¹².

²⁰⁷ Les actes ont été publiés par Arthur Piaget: *Les actes de la dispute de Lausanne 1536 publiés intégralement d'après le manuscrit de Berne*, éd. par PIAGET Arthur, 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 probables de l'abandon du projet d'édition: *Actes Lausanne*, p. VII-XII. Cf. aussi GROSS Geneviève, « Du prédicant de la dispute de Lausanne au rédacteur des Actes... », p. 283-286.

²⁰⁸ BRUENING Michael W., *Le premier champ de bataille du calvinisme. Conflits et Réforme dans le Pays de Vaud 1528-1559*, Lausanne: Antipodes, 2011, p. 200-210.

²⁰⁹ HEGENWALD Erhard, *Handlung der Versammlung in der löblichen Stadt Zürich auf den 29. Tag Januars von wegen des heiligen Evangeliums zwischen der ehrsamen, trefflichen Botschaft von Konstanz, Huldreich Zwingli und gemeiner Priesterschaft des ganzen Gebietes der ehrsamen Stadt Zürich von geseesenem Rat geschehen im 1523. Jahr*, Zurich: [C. Froschauer, 1523] (= Z I, n° 18).

²¹⁰ Z I, n° 18, p. 480.

²¹¹ MOELLER Bernd, *Zwinglis Disputationen...*, p. 16.

²¹² FABRI Johann, *Ain warlich Underrichtung...* 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 sans succès pour



Réf. en ligne

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, avec l'aide du chanoine et maître d'école Georg Binder ainsi que d'autres personnes non identifiées, établit un rapport sur la base des notes qu'il avait prises²¹³. 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 Froschauer²¹⁴. 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 dans son texte que 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 vérité²¹⁵.

Un pas supplémentaire fut franchi dès 1525 dans la codification des procès-verbaux lors des disputes organisées par 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 employait²¹⁶. 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 l'inattention ou à la fatigue. À ce principe s'ajouta bientôt la règle voulant que les greffiers fussent issus des deux parties

qu'un procès-verbal soit établi: MAYER J. G., «Die Disputation zu Zürich am 29. Januar 1523», *Katholische Schweizerblätter*, n° 11, 1895, p. 51-65.

²¹³ HÄTZER Ludwig, *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 und 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.

²¹⁴ Emil Egli dans son introduction aux actes de la dispute, Z II, n° 28, p. 668.

²¹⁵ Z II, n° 28, p. 673 sq.

²¹⁶ *Actes MK*, p. 36 et 47. Sur Nuremberg, *Quellen zur Nürnberger Reformationsgeschichte*, éd. par PFEIFFER Gerhard, Nuremberg: Selbstverlag des Vereins für bayerische Kirchengeschichte, 1968; MOELLER Bernd, *Zwingli Disputationen...*, p. 95, note 504. Ces procès-verbaux sont aujourd'hui perdus.



Réf. en ligne

afin d'éviter que ses convictions personnelles ne conduisent un des notaires à altérer, sciemment ou non, la parole des orateurs. 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 débats²¹⁷. 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 à parité des deux parties, ainsi que par la présence de quatre vérificateurs agissant selon un modèle proche de celui décrit pour la dispute d'Annonay²¹⁸. 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, rappellent 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 moyen d'empêcher que des rapports privés ne remettent en cause la victoire annoncée des catholiques²¹⁹.

²¹⁷ *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 Protokolls*, éd. par SCHINDLER Alfred et SCHNEIDER-LASTIN Wolfram, Zurich: TVZ, 2015 (= *KEP Baden*).

²¹⁸ JUNG Martin H., « Historische Einleitung... », p. 142 *sqq.* Sur le dispositif d'Annonay, cf. *supra*, iv.3, p. 219 *sq.*

²¹⁹ *Warhaftige handlung der disputation in obern Baden*, in *KEP Baden*, p. 527.



Réf. en ligne

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 réformateurs²²⁰.

Des rumeurs affirmant que les minutes avaient été falsifiées commencèrent à circuler. Peu importe, pour mon 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 et théologien réputé avant d'être controversiste, le soin d'imprimer les actes dans sa propre officine; certes, lui-même avait pris clairement parti pour le *statu 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 en premier lieu 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 1527²²¹. 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 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 conférence²²². 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 de la cité et de ses possessions.

²²⁰ EA IV 1a, n° 398, p. 995; JUNG Martin H., «Historische Einleitung...», p. 174 *sqq.*

²²¹ 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.

²²² EA IV 1a, n° 413, p. 1026.

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 Confédération²²³. 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 procès-verbaux dont la véracité et la fidélité aux propos tenus par les uns et les autres au 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-verbaux²²⁴. L'édition commentée des minutes établie par Alfred Schindler et Wolfram Schneider-Lastin confirme les affirmations de Strickler. Le travail de Schindler et de Schneider-Lastin 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 référence²²⁵. 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-verbaux et restituèrent fidèlement les paroles des uns et des autres dans leur édition, faisant même vérifier les épreuves par les quatre autres notaires²²⁶. 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 initiateurs de conférences religieuses 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.

²²³ Un souci qui explique aussi l'attitude souvent réservée de Berne envers Zurich : VON MURALT Leonhard, « Berns Westpolitik von 1525-1531 », *Zwingliana*, n° 4, vol. 15, 1928, p. 470-476.

²²⁴ EA IV 1a, n° 362, p. 921.

²²⁵ Cf. *supra*, p. 370, note 217, pour la référence complète de l'édition. Sur l'établissement du texte, cf. SCHNEIDER-LASTIN Wolfram, « Philologische Einleitung », p. 144 et 149.

²²⁶ JUNG Martin H., « Historische Einleitung... », p. 173.

Il faut revenir 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 Schindler et de Wolfram Schneider-Lastin, dans la limite de mes compétences philologiques, pour les manuscrits de cette dispute des plus importantes.

Les minutes rédigées au cours des débats et reproduisant mot à mot les propos des orateurs sont conservées aux Archives de l'État de Berne sous forme de quatre manuscrits sur papier au format *in-folio* aujourd'hui reliés en toile²²⁷ ; 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 pages²²⁸. 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 Berne²²⁹. Les procès-verbaux ont fait l'objet d'une rédaction intégrant toutes les corrections et cotée A v 1447. Le papier de ce dernier volume comporte, comme ceux des minutes, l'Ours de Berne en filigrane, témoin du caractère officiel de ces écrits²³⁰. Un dernier volume, coté A v 1448, renferme de nombreux documents en relation avec la conférence : lettres, listes de citations bibliques, décisions du magistrat au sujet de la dispute et plusieurs textes rédigés par les orateurs, à qui avait été donnée la possibilité de formuler par écrit des observations et de confier ces notes personnelles aux notaires pour qu'ils les intègrent aux procès-verbaux²³¹.

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 connues²³². 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 de 1701²³³. L'une des

²²⁷ Une mention au crayon sur l'intérieur de la couverture de chacun des quatre volumes atteste que la reliure actuelle date de 1970.

²²⁸ *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.

²²⁹ *Archives de l'État de Berne*, ms. A v 1444, fol. 1.

²³⁰ Sur les filigranes des manuscrits bernois, cf. WEISS Karl-Theodor, *Handbuch der Wasserzeichenkunde*, Leipzig : VEB, 1962, p. 103 sq. et FLURY Adolf, « Die Papiermühle zu Thal bei Bern und ihre Wasserzeichen 1466-1621 », *Neues Berner Taschenbuch*, n° 1, 1896, p. 192-236.

²³¹ *Actes Berne*, fol. [m].

²³² Les minutes manuscrites n'apparaissent pas non plus parmi les sources mentionnées par MOELLER Bernd, *Zwingli Disputationen...*, p. 125, note 723.

²³³ Ainsi, Irena Backus n'utilise que l'édition de 1608, cf. BACKUS Irena, *The Disputations...*, p. 157 (bibliographie).

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.

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 répétée 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 notaires²³⁴. La préparation du texte destiné à servir de base à l'édition imprimée fut tout aussi soigneusement menée qu'à Baden. 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 Eberhard Rümlang (A v 1446) et le mettent en conformité avec les autres manuscrits²³⁵. 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 transcriptions²³⁶. 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 sujet²³⁷. Contrairement aux mss. A v 1443-1446, il n'est pas signé par ses rédacteurs : il 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 Dieu²³⁸. 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

²³⁴ Une instruction venant directement du magistrat, comme le confirme une entrée du *Ratsmanual* du 10 janvier 1528, *Archives de l'État de Berne*, ms. A II 96, p. 43 ; *Actes Berne*, fol. [I].

²³⁵ *Archives de l'État de Berne*, ms. A v 1446, fol. 75, 139, 185 et 195.

²³⁶ *Actes Berne*, fol. [I] ; *Aktensammlung Bern*, n° 1405, p. 540.

²³⁷ Le ms. A v 1447 a cependant été abîmé par des annotations au crayon rouge plus tardives.

²³⁸ *Archives de l'État de Berne*, ms. A v 1447, fol. 322^{vo}-323^{ro}.

secrétaire municipal de Thoune, Eberhard Rümlang²³⁹. L'édition des actes parut une première fois en mars 1528 et dès le mois d'avril dans une seconde édition²⁴⁰. 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 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 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 conférés 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 bernoise²⁴¹, 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, de 1608 et de 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

²³⁹ STUMPF Johannes, *Schweizer- und Reformationschronik...*, p. 374. Selon STECK Rudolf et TOBLER Gustav, 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.

²⁴⁰ 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 : MOELLER Bernd, *Zwinglis Disputationen...*, p. 124, note 723.

²⁴¹ Cf. LOCHER Gottfried W. (dir.), *Der Berner Synodus von 1532. Studien und Abhandlungen*, Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag, 1988, 2 vol.

éditoriaux (formulation des intitulés, indications des dates et sessions). L'analyse confirme donc l'expertise réalisée à la demande de Berne par les Zurichoïses Heinrich Engelhart, prédicateur, et Heinrich Utinger, *custos* du *Grossmünster*, qui avaient jugé l'édition Froschauer conforme aux procès-verbaux²⁴². La différence la plus notable est 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 identifier²⁴³. Deux raisons peuvent l'expliquer : d'abord, reproduire la totalité des noms aurait inutilement allongé l'ouvrage²⁴⁴ ; 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'assemblée²⁴⁵. 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, en se rebellant contre la Réformation, d'être chassés du territoire et poursuivis par le magistrat. Mais l'*illusio* d'une unité autour de la refondation religieuse participait de la performance qu'était la dispute ; elle 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 obligatoire²⁴⁶. 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 de Kolb 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 que révèle le cas bernois 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 retranscrire exactement les propos des orateurs, sans en retrancher un seul mot²⁴⁷. Les organisateurs n'avaient aucun intérêt à falsifier les documents : puisque la dispute verrait l'assemblée reconnaître la vérité grâce

²⁴² *Aktensammlung Bern*, n° 1570, p. 662.

²⁴³ Sur ces listes, cf. *infra*, vii.3, p. 412-415.

²⁴⁴ C'est la raison officielle, indiquée en prélude aux actes : *Actes Berne*, fol. [m].

²⁴⁵ LOCHER Gottfried W., « Die Berner Disputation 1528... », p. 550.

²⁴⁶ *Radtschlag haltender Disputation zuo Bernn...*, fol. A iiiii^{ro}-vo.

²⁴⁷ *KEP Baden*, « Vorrede », p. 269 ; *Actes Berne*, fol. [l] ; *Actes Lausanne*, p. 15.

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, comme l'affirment Wolfram Schneider-Lastin et Johann Strickler, et non à la malveillance des rédacteurs.

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 l'organisation de la communauté chrétiennes. La controverse 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 Hegenwald²⁴⁸. 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 texte²⁴⁹. Après la dispute de Berne, Eck et Murner répondirent au moyen d'ouvrages dans lesquels ils condamnaient une assemblée à laquelle ils avaient refusé de participer²⁵⁰. 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 Dieu²⁵¹.

²⁴⁸ L'attaque contre Hegenwald est d'emblée virulente : FABRI Johann, *Ain warlich Underrichtung...*, fol. A iiiii^{ro}-vo.

²⁴⁹ *Die erst kurtze antwurt über Eggen siben schlussreden. Mit einer Epistel an die ersamen, etc. Rattsboten der xii. Orten*, 21 mai 1526, Z v, n° 86, p. 171-195 et *Die ander antwurt, über etlich unwarhaft, unchristenlich antwurttten die Egg uff der disputation ze Baden gegeben hat. Mit einer vorred an ein labliche Eydgnoschaft*, 8 juin 1526, Z v, n° 90, p. 207-236.

²⁵⁰ ECK Johannes, *Verlegung der Disputation zu Bern...* ; MURNER Thomas, *Hie würt angezeigt dz unchristlich frevel ungelort und unrechtlich usz rieffen und fürnemen einer loblichen herrschafft von Bern ein disputation zuo halten in irer gnaden statt wider die gemein Christenheit wider das beylig gots wort...*, Lucerne : [T. Murner], 1528.

²⁵¹ MURNER Thomas, *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*

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. Ils ne bénéficiaient d'aucun statut particulier hors des 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'imprimé²⁵². Les réformateurs, rompus à l'usage des libelles et feuilles volantes pour diffuser leurs thèses, n'ignoraient pas l'impact que pouvait avoir un imprimé dans lequel leurs positions seraient confirmées au moyen des Écritures, et cela 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

disputation zu Bern gehalten, beschehen vir den kleinen raedten und hunderten einer loblichen Stadt Lutzern..., Lucerne: [T. Murner], 1528, fol. A i^{vo}.

²⁵² Cf. SANDL Marcus, *Medialität und Ereignis...*, p. 511-518 pour un résumé de son analyse stimulante de la Réforme comme changement de paradigme théologique nourri par de nouveaux schèmes de communication et de représentation, entraînant bientôt la transformation des systèmes de pensée et le champ des possibles de toute une société. 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 détriment d'autres raisons tout aussi essentielles à son succès, et de négliger quelque peu la spécificité des réformes autres que luthériennes.

empruntées au dialogue évoquées plus haut étaient là aussi omniprésentes, comme en témoignent les intitulés des libelles et ouvrages écrits en réaction à une dispute : ils débutent 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, effort auquel 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. 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 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 *Schriflichkeit*, 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. 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 lire et de comprendre ces textes²⁵³. 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 n'avait pu toucher directement, dans sa forme orale, 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, ainsi que l'épreuve dans laquelle ceux-ci montrèrent leur efficacité en autorisant les magistrats à procéder à la

²⁵³ 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 : HAMM Berndt, MOELLER Bernd et WENDENBOURG Dorothea, *Reformationstheorien. Ein kirchenhistorischer Disput über Einheit und Vielfalt der Reformation*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1995, p. 15.

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 de 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 savoir-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 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 comme arbitre de 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, car 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 relégitimation de l'écrit par le *sola scriptura* et mit le livre imprimé au service de la controverse. La dispute participait ainsi de l'oscillation caractéristique entre oralité et scripturalité typique de la Renaissance et qui se traduisait notamment par la récurrence 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 enquête.

CHAPITRE VII

LE CHOIX DE RELIGION

Lorsque le silence succédait au 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. Inscire 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 les rejetèrent rapidement au profit de nouvelles formes de l'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: la tâche lui revenait 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 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: éclairée par l'Esprit saint, 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 particulier des disputes en Suisse. Saint-Empire, royaume de France ou d'Angleterre connaissaient également des formes

¹ Cf. CHRISTIN Olivier, « Compter, se compter, escompter », in CROQ Laurence et GARRIOCH David (dir.), *La religion vécue. Les laïcs dans l'Europe moderne*, Rennes: PUR, 2013, p. 27-44.

collectives de bon gouvernement, et pourtant les disputes n'y jouèrent pas le même rôle que dans les cantons helvétiques. Se pourrait-il que les structures mêmes de l'Ancienne Confédération aient 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 faudra d'une part souligner ici quel puissant moteur de l'évolution religieuse helvétique fut l'autonomie des cantons, 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 conviendra 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 publiquement 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 foi 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

² *Actes Lausanne*, p. 231 sq.

³ HIGMAN Francis M., «La Dispute de Lausanne, carrefour de la Réformation française», in JUNOD Éric (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.

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 camp 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 qu'il se « convertit » aux idées nouvelles, les démonstrations de Viret et de 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 fidèles 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 dans leur ensemble les enjeux du choix de religion. 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: le moment décisif où l'Esprit saint descendait sur les hommes, levant tous les doutes et

⁵ Cf. ENGAMMARE Max, « Pierre Caroli », in PERNOT Jean-François (dir.), *Jacques Lefèvre d'Étaples (1450?-1536)*, Paris: H. Champion, 1995, p. 55-79.

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, il était désormais 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 agissent sous son regard. Le discours d'ouverture de la dispute de Lausanne, prononcé le 1^{er} octobre 1536 par Guillaume Farel, résume parfaitement la manière dont les réformateurs concevaient le lien entre Dieu et les clercs réunis pour établir la vérité:

«Prions tous de cuer qu'il envoie son saint esprit, l'esprit de droicture, l'esprit de verité qui nous meîne 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 seule 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 l'Esprit saint, 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 analogues 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

⁶ *Actes Lausanne*, p. 14.

⁷ BRUENING Michael W., *Le premier champ de bataille du calvinisme. Conflits et Réforme dans le Pays de Vaud 1528-1559*, Lausanne: Antipodes, 2011, p. 126-143.

⁸ STEPHENS W. Peter, *Zwingli le théologien*, Genève: Labor et Fides, p. 169-180.

⁹ *Actes Berne*, fol. II^o.

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 :

« *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, qui ne débute par un appel à « Dieu Tout-Puissant » ou à son « Esprit » comme en témoignent les actes imprimés ainsi que les minutes manuscrites. De par la précision des procès-verbaux et la durée des discussions, qui s'étendirent sur près de trois semaines, la dispute de 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 appela 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 l'inspiration par l'Esprit saint pour justifier ses positions. Après avoir ouvert la conférence, le bourgmestre Markus Röist 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 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

¹⁰ *Actes Berne*, fol. III^{ro}.

¹¹ *Actes Berne*, fol. II^{ro}.

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.

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 dasz, so sy ouch in sünd und irsal sind gefallen, widerumb durch sin götliche gnad ufferhaben unnd dieselbigen nie gar verlassen und von siner götlichen erkantnusz lassen kommen.* »¹⁵

Habilement, Zwingli établissait un lien entre la lumière répandue par Dieu sur le monde et la Bible. 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 ces mots résumant parfaitement sa pensée au sujet de la relation entre la Parole de Dieu et l'Esprit :

« *Die göttlich gschrift ist ir selbstenthalben so glych, der geist gottes flüszet so richlich, spaciert in ir so lustlich, das ein jeglicher flyssiger leser, so ferr er darinn kumpt mit demuetigem hertzen, entscheyden wirt durch geschryfft, von dem geist gottes in die geschrift gewyszt, bysz 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, 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 exactement, c'était le fait de s'en remettre entièrement à l'Esprit saint qui donnait toute leur force aux connaissances bibliques des orateurs et conférait à ceux-ci leur maîtrise de l'exégèse. Ce n'étaient

¹⁵ Z 1, 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 1, 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.* »

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 montrer dignes de recevoir la Parole de Dieu et capables de la transmettre. Zwingli ne disait 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 lesquelles 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 :

*«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 Eydgnochafft so vorhin mitt eydspfflichten, so wyt sich lyb und guot, lannd und lüt erstreckt, vereinbaret ist, ouch in eyngikeit 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

¹⁷ Z 1, n° 18, p. 499.

¹⁸ *Actes Berne*, fol. 1^{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 *Radschlag 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,

Des formules semblables se retrouvent dans les mandats zurichoïses et lausannoïses, 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 pour 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 guotter hoffnung zuo gott dem almechtigen, er werde die, so das liecht der warheitt also ernstlich suochent, mit demselben gnedenklich 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 cohérent à ces magistrats désormais convaincus qu'écouter la Parole divine, c'était se préparer à 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 recueil établi par le commandeur de Künsnacht Konrad Schmid, augmenté

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. »*

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. MILLET Olivier, « La Réforme protestante et la rhétorique (1520-1550) », in FUMAROLI Marc (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.

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 Ambroise 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 treffelich unnd gantz hertzlich lassend angelegen sin, und gott unsern getrüwen vatter ernstlich und gantz trunghelich 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 und das heyl der seelen durch erkündigung Christenlicher warheyt ansehend und suochend.*»²⁴

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 en 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.

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 débats²⁶. Les réformateurs ne pouvaient bien sûr que rejeter ce



Réf. en ligne

²³ *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 durch Cuonraden Schmid, Comenthür zuo Küsnacht am Zürich See, Zurich: C. Froschauer, 1528, VD16 P 4757.*

²⁴ *Die Predigen, so vonn den frömbden Predicanten...*, fol. A v^{ro}: «*À vous donc de faire vôtre de tout cœur cete 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 *Die Predigen, so vonn den frömbden Predicanten...*, fol. M i^r; LOCHER Gottfried W., «*Von der Standhaftigkeit. Zwinglis Schlusspredigt an der Berner Disputation als Beitrag zu seiner Ethik*», in NEUENSCHWANDER Ulrich et DELLSPERGER Rudolf (dir.), *Humanität und Glaube. Gedenkschrift für Kurt Guggisberg*, Berne: Haupt, 1974, p. 29-41.

²⁶ *Aktensammlung zur Geschichte der Basler Reformation in den Jahren 1519 bis Anfang 1534*, éd. par DÜRR Emil et ROTH Paul, Bâle: Schwabe, 1921-1950, vol. 2, n° 414, p. 341; JUNG Martin H., «*Historische Einleitung. Gründe, Verlauf und Folgen der Disputation*», in *Die*

choix plaçant la conférence sous le signe de la cérémonie qu'ils dénonçaient avec le plus de vigueur, le sacrifice propitiatoire célébré dans l'Eucharistie²⁷. 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 pouvaient s'appuyer ici 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 hommes²⁸. Il n'est pas inutile de rappeler qu'à cette date symbolique fit écho la décision d'accueillir les participants à la dispute de Berne un 6 janvier, jour de l'Épiphanie, inscrivant la conférence sous la protection du Christ²⁹. Le refus des réformateurs d'accepter les résultats de la conférence de Baden 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 annulaient le caractère d'assemblée chrétienne incarnant l'*ecclesia* dont se revendiquaient les initiateurs de la dispute de Baden³⁰.

Badener Disputation von 1526. Kommentierte Edition des Protokolls, éd. par SCHINDLER Alfred et SCHNEIDER-LASTIN Wolfram, Zurich: TVZ, 2015 (= *KEP Baden*), p. 137.

²⁷ Ils refusèrent donc d'y assister: *KEP Baden*, p. 369, 371 et 400.

²⁸ *EA IV 1a*, n° 359, p. 882-886; *Wahrhaftige Handlung der Disputation in obern Baden des D. Hans Fabri, Jo. Ecken und irs gewaltigen Anhangs gegen Joan. Ecolampadio und den Dienern des Worts*, Strasbourg, 1526, in *KEP Baden*, p. 525; JUNG Martin H., « Historische Einleitung... », p. 131 sq.

²⁹ Sur le déroulement de cette première journée, où l'on ne disputa pas, cf. *Neüwe zeitung von der Disputation zuo Bern jetzt gehalten*, Mayence: J. Schöffner, 1528, VD16 N 882, fol. A ii^{vo}-A iii^{ro}.

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: MURNER Thomas, *Ein worhaftige Verantworthen 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 Böswicht uff die frummen Herren geredt hat und in den Druck hat lassen kummen*, [Landshut: s. n., 1526], VD16 M 7093. Johann Fabri publica quant à lui la *Christenliche Beweisung Doctor Johann Fabri über sechs Artickel, des unchristlichen Ulrich Zwinglins Meister zuo Zürich, überantwurt offentlichen in der Pfarrkirchen vor den Verordneten vierer Bischoffen, Costentz, Basel, Losan und Chur, auch der zwölff Orten gemeiner Eidtgnoszschaft, unnd ander treffenlichen Botschafften und Gelerten, darzuo aller gemein in dem heiligen Geist von christenlicher Einigkeit wegen zuo Baden im Ergoew uff den xvi. Tag May Anno M.D.xxvi by einandern versamlet gewesen sind*, [Tübingen: U. Morhart, 1526], VD16 F 195.



Réf. en ligne



Réf. en ligne

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 et ses initiateurs appliquaient des préceptes qui avaient fait leurs preuves 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, 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 considérée comme supérieure à toutes les autres, car elle révélait à tous et sans ambiguïté aucune quel candidat avait les faveurs de Dieu³⁵.

³¹ CHRISTIN Olivier, *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: FATIO Olivier, «Les discours politiques du pasteur Louis Tronchin», in ROTH-LOCHNER Barbara *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 POECK Dietrich W., *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 FRITZ Wolfgang, Weimar: Böhlau, 1972 (*MGH* II 8, 11), p. 50 sq.

³⁴ L'appel à l'Esprit saint lors des élections épiscopales ou canoniales et des conciles était déjà courant au Moyen Âge; cf. VON WRETSCHKO Alfred, «Die *Electio communis* bei den kirchlichen Wahlen im Mittelalter», *Deutsche Zeitschrift für Kirchenrecht*, n° 11, 1901, p. 356-358.

³⁵ La procédure dite d'accès permettait aux cardinaux qui avaient voté pour un candidat s'avérant incapable de l'emporter de modifier leur choix: CHRISTIN Olivier, *Vox populi...*, p. 196-199; sur

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, Melanchthon et Oecolampad sont assis face aux représentants de l'Église, anonymes mais incarnant chacun un visage 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 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

l'histoire des élections pontificales en général, cf. BAUMGARTNER Frederic J., *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 *Uszlegen 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 solle*, Z III, n° 30; *Von dem Predig ampt: darinn man sieht, wie die selbgesandten ufruorer, nit Apostel als sy wöllend gesehen syn, wider Gottes Wort thuond, das sy eim yeden getrüwen Wächter unnd Predger des Evangelii under synem Volck predginen uffschlahend, one Durfft und Erloubnus der gantzen Gmeind und Wächters...*, Z IV, n° 61. Cf. le résumé chez STEPHENS W. Peter, «The theology of Zwingli», in BAGCHI David et STEINMETZ David C. (dir.), *The Cambridge Companion to Reformation Theology*, Cambridge: University Press, 2004, p. 80-99.

la célèbre formule *Verbum domini manet in aeternum*. L'image ne laisse donc planer 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, soulignant 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.

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. 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 lors de la Pentecôte originelle³⁷. Au sein de l'assemblée, les hommes, faillibles mais désormais réunis sous le regard de Dieu et guidés par son Esprit, étaient désormais en mesure de faire la distinction entre la vraie religion et les faux prophètes.

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 religieuse³⁸. 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 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

³⁷ Ac 2:1-36.

³⁸ Ces expressions se retrouvent par exemple à Zurich (Z I, n° 18, p. 480 *sqq.*, Z II, n° 28, p. 717), à Berne (*Ratschlag haltender Disputation zu Bernn...*, fol. A iiiii^{ro}) ou encore à Memmingen et à Kaufbeuren (*Actes MK*, p. 36 et 45).

des synodes réformés qui se multiplièrent à partir des années 1530 en vue de préciser et de réguler le fonctionnement des nouvelles Églises locales³⁹.

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 foi⁴⁰. 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* »⁴¹. 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 risque de prendre une décision contraire à la volonté de Dieu, tout en palliant les éventuelles dérives d'un pontife enivré par son pouvoir⁴². 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 papes 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 Bâle⁴³.

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

³⁹ 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 VOM BERG Hans-Georg, in *Der Berner Synodus von 1532. Edition und Abhandlungen zum Jubiläumjahr 1982*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1984, t. 1, p. 16-167.

⁴⁰ Cf. GUICHAROUSSE Hubert, « Le thème conciliaire dans l'argumentation des grands écrits réformateurs », in VALENTIN Jean-Marie (dir.), *Luther et la Réforme. Du Commentaire de l'Épître aux Romains à la Messe allemande*, Paris: Desjonquères, 2001, p. 491-510.

⁴¹ MACMULLEN Ramsay, *Voter pour définir Dieu. Trois siècles de conciles (253-553)*, trad. de l'anglais par REGNOT Franz, Paris: Les Belles Lettres, 2008.

⁴² Sur le conciliarisme, cf. OAKLEY Francis, *The Conciliarist Tradition. Constitutionalism in the Catholic Church 1300-1870*, Oxford: University Press, 2003; SIEBEN Hermann Josef, *Die katholische Konzilsidee des lateinischen Mittelalters*, Paderborn: F. Schöningh, 1984.

⁴³ Sur le concile de Constance, cf. BRANDMÜLLER Walter, *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: SUDMANN Stefan, *Das Basler Konzil. Synodale Praxis zwischen Routine und Revolution*, Berne: P. Lang, 2005.

nécessaires ; dans son *An den christlichen Adel deutscher Nation*, il exhortait les princes allemands à tout faire pour obtenir la convocation du concile dans les meilleurs délais⁴⁴. Depuis la dispute de Leipzig, il posait cependant des limites très claires à la compétence du concile, qui devait suivre les Écritures afin de pouvoir prétendre à la légitimité⁴⁵. 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 religieuses⁴⁶. 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 geschriff luter und fürgehalten wird, eryliden*», disait Zwingli en janvier 1523 pour justifier son refus de la solution conciliaire face à la délégation épiscopale menée par Fabri⁴⁷.

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. De plus, 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 organisation⁴⁸. 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

⁴⁴ LUTHER Martin, *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 SPEHR Christopher, *Luther und das Konzil. Zur Entwicklung eines zentralen Themas in der Reformationszeit*, Tübingen : Mohr Siebeck, 2010.

⁴⁵ LEPPIN Volker, «*Papst, Konzil und Kirchenväter. Die Autoritätenfrage in der Leipziger Disputation*», in HEIN Markus et KOHNLE Armin (dir.), *Die Leipziger Disputation 1519. 1. Leipziger Arbeitsgespräch zur Reformation*, Leipzig : Evangelische Verlagsanstalt, 2011, p. 117-124.

⁴⁶ DE LA BROSSE Olivier et al., *Histoire des conciles œcuméniques*, t. 10 : *Latran V et Trente*, Paris : Fayard, 2007 (1^{re} édition, 1972).

⁴⁷ Z 1, 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.*»

⁴⁸ Cf. JEDIN Hubert, *Geschichte des Konzils von Trient*, Freiburg i. Br. : Herder, t. 1 : *Der Kampf um das Konzil*, 1949.

reconnaître un concile orienté vers une réforme interne de l'Église romaine destinée à mettre l'institution en ordre de bataille contre les protestants⁴⁹.

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 conciliaire⁵⁰. À Ilanz, c'est sans succès que l'abbé Theodul Schlegel avança l'idée du concile, espérant sans doute que les députés grisons accepteraient de s'en remettre à cette instance plutôt que de s'engager dans la voie de la dispute⁵¹. 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 dispute⁵².

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 1523⁵³. 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 versammlung aller nation oder vor eim concilio der bischoffen unnd anderer gelerten, so man findt uff den hohen schuolen, glych wie ouch vor zyten by den heyligen apostlen zuo Hierusalem bschach, uszzerichten, wie wir dann lesen actorum 15. [Ac 15:1-35]»⁵⁴

Face à cet argument qu'il ne pouvait rejeter comme contraire aux Écritures, Zwingli botta en touche : il affirma que le problème n'était pas de savoir depuis

⁴⁹ 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. MEYER Helmut, «Die deutschen Protestanten an der zweiten Tagungsperiode des Konzils von Trient 1551/52», *Archiv für Reformationsgeschichte*, n° 56, 1965, p. 166-209.

⁵⁰ Z 1, n° 18, p. 491 sq.

⁵¹ *Actes Ilanz*, fol. B ii^o.

⁵² *Aktensammlung Bern*, n° 1428, p. 558-560.

⁵³ Sur les positions de Zwingli au sujet des conciles, cf. SCHMIDT-CLAUSING Fritz, «Zwinglis Stellung zum Konzil», *Zwingliana*, n° 11, vol. 8, 1962, p. 479-498, notamment p. 493 sq.

⁵⁴ Z 1, 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.»

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 tel⁵⁵. Pour contrer les arguments de Fabri, Zwingli déplaça le débat sur la manière dont la dispute faisait assemblée, et 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*:

*«Dasz er aber für gibt, sölich sachen sölten uszgericht werden vor einer gantzen christlichen versammlung aller nation oder vor einem concilio der bischoffen etc., red ich darzuo also, das hie in diser stuben on zwyffel ist ein christliche versammlung.»*⁵⁶

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»*⁵⁷, soulignant le peu de cas qu'il faisait désormais de lieux de décision jugés au mieux inefficaces, au pire illégitimes. Il répondait donc 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 qu'il défendait. Pour le réformateur et ses partisans, le concile ne serait légitime qu'une fois son fonctionnement réorganisé selon 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.

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. Conscients des contestations que ne manquerait pas de soulever une telle lecture du rôle des conciles, les réformateurs fondaient leur transformation

⁵⁵ Z I, n° 18, p. 491 sq.

⁵⁶ 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.»*

⁵⁷ Z II, n° 28, p. 765: *«Je n'accorde aucun crédit aux conciles.»*

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 me tiens 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 usz 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.»⁵⁸

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» et reprit presque mot pour mot les formulations zwingliennes de janvier 1523⁵⁹.

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, *ecclesia* et *gemeinde* dans l'*Auslegung* des 67 thèses initialement prévues pour la dispute de janvier 1523 et publiées en juillet de la même année :

«Es ist von alten zyten har gestritten worden, was und welches die kilch sye, bis uff unser jetzige zyt. Und ist der stryt aller, als ze besorgen ist, kummen usz begirde des gwalts, das sich etlich haben wellen dargeben, sy syind die kilch, damit alle ding usz irer hand verwalten wurde. So ich nun mich davon ze reden undernimm, weisz ich

⁵⁸ Z I, n° 18, p. 495: «*Car j'espère que 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.*»

⁵⁹ Actes Berne, fol. xli^o sq.: «*Car j'espère que 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.*»

wol, das ich's darheben muosz denen, die darvon redend usz menschlichem tant, das aber mich gar wenig bekümmere muosz; 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 [קַהָל] oder makhal hebraisch, griechisch ecclesia, latinisch concio genent würt. Und heiszt aber den Tütschen kirck oder kilch nun das husz, darinnen man pflicht das gotswort der versamlung ze verkünden, touffen, spysen, etc., welches tütsch dheimem vorgezelten wort dient; dann kahal, ecclesia, concio heiszt nit ein tempel, sunder ein versamlung, gemeinsame oder gemeind des volks.»⁶⁰

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'étaient 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* »⁶¹.

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. Cette 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 Christ⁶². Selon le réformateur zurichois, c'était donc son caractère

⁶⁰ Z II, n° 20, p. 56-61 : « *Depuis fort longtemps la question de savoir ce qu'est 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.* »

⁶¹ Cf. *supra*, VI.3, p. 354.

⁶² 1 Co 1:2; cf. aussi WALTON Robert C., « The Institutionalization of the Reformation at Zurich », *Zwingliana*, n° 13, vol. 8, 1972, p. 497-515, sur ce moment essentiel p. 499.

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 de 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 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 procédait 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 tels 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 trente-cinq 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, Lausanne⁶³. 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 se tinrent les disputes de Memmingen, de Strasbourg, de Kaufbeuren ou de Nuremberg, dans des régions proches de l'Ancienne Confédération et touchées par les conceptions helvétiques de la *res publica*⁶⁴. 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, furent toutes organisées 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 prodigua conseils ou recommandations à ses pairs et participa directement ou indirectement 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 zurichois⁶⁵. Enfin,

⁶³ Cf. MOELLER Bernd, *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.

⁶⁴ Cf. sur cet impact BRADY Thomas A. Jr., *Turning Swiss. Cities and Empire (1450-1550)*, Cambridge: University Press, 1985.

⁶⁵ MOELLER Bernd, *Zwinglis Disputationen...*, p. 55 sqq.

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 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 catholiques⁶⁶.

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 paroisse et de leur cité. Mais Moeller ne prend pas suffisamment 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, ainsi que 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 jurée⁶⁷. 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 la 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 quatorze ans possédant les droits civiques et en mesure de porter les armes pouvait se prononcer sur les affaires publiques.

⁶⁶ GORDON BRUCE, *The Swiss Reformation*, Manchester: University Press, 2002, p. 114 sq.; LOCHER Gottfried W., *Die zwinglische Reformation im Rahmen der europäischen Kirchengeschichte*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979, p. 344-363. À cette alliance répondit la *Christliche Vereinigung* des cantons catholiques, qui s'allièrent alors avec Ferdinand I^{er} de Habsbourg: VASELLA Oskar, *Österreich und die Bündnispolitik der katholischen Orte 1527-1529*, Fribourg: Universitätsbuchhandlung, 1951.

⁶⁷ Cf. *supra*, III.2, p. 155 sq.

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 des élections municipales comme une opération sacrée, ou du moins étroitement tributaire des 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 saint⁶⁸. 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 helvétiques⁶⁹. 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 ou à Zurich, le bon gouvernement fut toujours celui des assemblées élues, qui rejetaient toute autorité s'incarnant dans une seule personne selon un principe dynastique – cela explique peut-être aussi l'hostilité envers la Papauté dont

⁶⁸ Cf. CHRISTIN Olivier, *Vox populi...*, p. 65-80; voir aussi POECK Dietrich W., *Rituale der Ratswahl...*

⁶⁹ Cf. *supra*, II.3, p. 126-134.

il fit preuve lorsque celle-ci, à partir des années 1520, lui sembla menacer le salut de la Confédération⁷⁰.

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 seule la prise de décision collective 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 dans 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 foi⁷¹. 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 saint⁷². En novembre 1530, une majorité de 18 voix en faveur de la nouvelle foi fit basculer la ville de Neuchâtel dans le camp réformé⁷³. S'appuyant elles aussi, mais sans forcément y faire explicitement référence, sur le principe QOT (*Quod omnes tangit*), nombre de communes 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 religion⁷⁴.

⁷⁰ GÄBLER Ulrich, *Huldrych Zwingli. Leben und Werk*, Zurich: TVZ, 2004 (1^{re} édition, 1983), p. 33-35, 102-112.

⁷¹ *Aktensammlung Bern*, n° 882 et n° 891.

⁷² HUBER Peter H., *Annahme und Durchführung der Reformation auf der Zürcher Landschaft in den Jahren 1519 bis 1530*, Zurich: Juris-Verlag, 1972, p. 110.

⁷³ Cf. ROULET Louis-Édouard, « Le jour le plus long de la Réforme neuchâteloise. 4 novembre 1530 », *Musée neuchâtelois*, 1973, p. 186-199.

⁷⁴ EA IV 1b, n° 440, p. 858.

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 soumises 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 dans les premiers jours de novembre⁷⁵: en effet, avant le 4 octobre, l'organisation de la dispute faisait encore débat⁷⁶, 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»⁷⁷; une entrée du 12 porte la mention suivante: «L'affaire du curé de Wimmis est reportée à la dispute»⁷⁸. 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 n'a rien d'étonnant, les registres ne conservant normalement que les résultats d'une délibération et non les détails de la procédure⁷⁹. Le recours au vote après la dispute pour en entériner les résultats ne fait quant à lui aucun doute: fort de l'adoption des thèses réformées par une majorité des clercs, le conseil fit voter la commune sur les mesures à prendre en matière de *causa fidei* dès le 27 janvier, et le chroniqueur Valerius Anshelm rapporte que la Réforme fut adoptée à la majorité par les bourgeois réunis au *Münster* pour un vote solennel⁸⁰.

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

⁷⁵ *Aktensammlung Bern*, n° 1339, p. 506.

⁷⁶ VON MURALT Leonhard, «Stadtgemeinde und Reformation in der Schweiz», *Zeitschrift für Schweizerische Geschichte*, n° 10, vol. 3, 1930, p. 370.

⁷⁷ «Uff den von Gsteig anbringen irs lütpriesters halb, das er gewybet, ist angestellt biss uff die disputatz», *Aktensammlung Bern*, n° 1364, p. 516.

⁷⁸ «Ist des kilchherrn von Wimmis sach uff die disputatz angestellt», *Aktensammlung Bern*, n° 1365, p. 516.

⁷⁹ *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: GÄBLER Ulrich, *Huldrych Zwingli...*, p. 85.

⁸⁰ ANSHELM Valerius, *Die Berner Chronik*, vol. 5, Berne: K.J. Wyss, 1896, p. 244. Sur le vote des clercs, cf. *infra*, p. 412 *sqq.*

démontrée par le cas d'Appenzell⁸¹. 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*⁸². 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 réformés⁸³. 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 7 articles⁸⁴. Toutefois, la conférence échoua avant même d'avoir véritablement commencé : 300 participants, dont Leo Jud et Sebastian Hofmeister, s'étaient pourtant réunis dans la *Ratsstube* de la ville d'Appenzell le 7 juillet, mais l'assemblée fut dissoute avant que les discussions ne débutent⁸⁵. Une nouvelle réunion fut évoquée pour le 26 décembre de la même année, mais cette deuxième tentative se solda elle aussi par un échec⁸⁶. 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 Herisau, jouèrent sans doute leur rôle dans la dissolution prématurée de l'assemblée de juillet 1524⁸⁷. 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

⁸¹ Voir aussi, sur les tentatives avortées de réformation, HENNY Sundar, « Failed Reformations », in BURNETT Amy Nelson et CAMPI Emidio (dir.), *A Companion to the Swiss Reformation*, Leyde : E.J. Brill, 2016, p. 264-290 et ZÜND André, *Gescheiterte Stadt- und Landreformationen des 16. und 17. Jahrhunderts in der Schweiz*, Bâle : Schwabe, 1999. Sur la Réforme en Appenzell, cf. BRYNER Erich, « The Reformation in St. Gallen and Appenzell », in BURNETT Amy Nelson et CAMPI Emidio (dir.), *A Companion to the Swiss Reformation...*, p. 238-263 ; STARK Franz, « Die Reformation », in FISCHER Rainald, SCHLÄPFER Walter et STARK Franz, *Appenzeller Geschichte*, t. 1 : *Das ungeteilte Land*, Appenzell : Kantonskanzlei, 1964, p. 303-399.

⁸² FUCHS Thomas, *Konfession und Gespräch. Typologie und Funktion der Religionsgespräche in der Reformationszeit*, Cologne : Böhlau, 1995, p. 306. Sur la dispute d'Appenzell, cf. MOELLER Bernd, *Zwinglis Disputationen...*, 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 HEIM H.J., *Appenzellische Jahrbücher*, n° 8, vol. 1, 1873, p. 96 sq. ; SALAT Johannes, *Reformationschronik 1517-1534*, éd. par JÖRG Ruth, Berne : Allgemeine Geschichtsforschende Gesellschaft der Schweiz, 1986, p. 234-238.

⁸³ MOELLER Bernd, *Zwinglis Disputationen...*, p. 71.

⁸⁴ EA IV 1a, n° 188, p. 447 ; STARK Franz, *Die Glaubensspaltung im Lande Appenzell bis zur Badener Disputation 1526*, Appenzell : Genossenschaftsdruckerei, p. 63 sq.

⁸⁵ MOELLER Bernd, *Zwinglis Disputationen...*, p. 73 sq.

⁸⁶ MOELLER Bernd, *Zwinglis Disputationen...*, p. 75.

⁸⁷ *Lettre de l'évêque de Constance au Landamman et conseil d'Appenzell*, éd. par HAHN E., « Zur Appenzeller Reformationsgeschichte », *Zwingliana*, n° 1, vol. 14, 1903, p. 375-377 ; sur le refus de Huter et Forrer, cf. SALAT Johannes, *Reformationschronik...*, p. 236 sq.

montré plusieurs exemples développés dans ces pages. En fait, il semble que le *Landamman* et le conseil d'Appenzell avaient 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 Stark 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 Réforme⁸⁸. 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 ? Quelques mois plus tard, en avril 1525, la *Landsgemeinde* décida de laisser la responsabilité du choix de religion à chaque commune, et précisa dès 1526 que personne ne pouvait être forcé d'assister à la messe où s'en voir interdire l'accès⁸⁹.

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 seuls les Grisons, État allié de la Confédération dont les constitutions communales étaient analogues 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 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 communes⁹⁰. En 1531, Coire fit 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 revirement ; la cité, à cette date, était cependant acquise à la

⁸⁸ Cf. STARK FRANZ, *Die Glaubenspaltung...*, 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 : MOELLER BERND, *Zwingli's Disputationen...*, p. 71. Sans doute les organisateurs finirent-ils par comprendre que la dispute ne permettrait pas de contourner l'obstacle.

⁸⁹ BRYNER ERICH, « The Reformation in St. Gallen and Appenzell... », p. 260 sq.

⁹⁰ Cf. BUNDI MARTIN, *Gewissensfreiheit und Inquisition im rätschen Alpenraum*, Berne : Haupt, 2003, p. 41.

Réforme depuis avril 1527 au plus tard⁹¹. 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-femme⁹². 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 à Unterwald, 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 revendications sur la *causa fidei*⁹³. 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 la décision 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

⁹¹ 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 Müsserkerrieg* en mars a pu jouer un rôle dans l'abandon du projet. Cf. BUNDI Martin, *Gewissensfreiheit...*, p. 47 sq.; EGLI Emil, « 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 publiés par VON JECKLIN Fritz : « Beitrag zur bündnerischen Reformationsgeschichte », *Anzeiger für schweizerische Geschichte*, n° 8, vol. 5, 1901, p. 242-246. Sur la Réforme à Coire, cf. JÄGER Georg, « Die Reformation in der Stadt Chur », in BUNDI Martin, JAECKLIN Ursula et JÄGER Georg, *Geschichte der Stadt Chur*, t. 2: *Vom 14. bis zum 17. Jahrhundert*, Coire: Calven Verlag, 1986, p. 274-338.

⁹² Cf. BUNDI Martin, *Gewissensfreiheit...*, p. 49 sq.; PFISTER Rudolf, *Kirchengeschichte der Schweiz*, Zurich: Zwingli Verlag, t. 2, 1974, p. 132 sq.; CAMENISCH Emil, « Mitarbeit der Laien bei der Durchführung der Bündner Reformation », *Zwingliana*, n° 7, vol. 9, 1943, p. 547-559; CAMENISCH Emil, *Bündnerische Reformationsgeschichte*, Coire: Bischofberger et Hotzenköcherle, 1920, p. 81-93.

⁹³ *Actes Ilanz*, fol. D iii^{ro}.

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 communs⁹⁴. 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 en Suisse occidentale⁹⁵.

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 6 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 thèse⁹⁶. 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, mais n'avait rien d'exceptionnel au vu des pratiques de vote du début du xvi^e siècle⁹⁷. Les listes des votants ont été reprises dans les mss. KA 20 et 25 des archives de Lucerne⁹⁸. 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 refusèrent⁹⁹. 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 récentes¹⁰⁰. Quoi qu'il en

⁹⁴ CHRISTIN Olivier, *Vox populi...*, p. 140-160; CHRISTIN Olivier, «Putting Faith to the Ballot», in NOVAK Stéphanie et ELSTER Jon (dir.), *Majority Decisions. Principles and Practices*, Cambridge: University Press, 2014, p. 17-33; ROULET Louis-Édouard, «Six consultations populaires bernoises à l'époque de la Réforme», in COURVOISIER Jacques (dir.), *Mélanges d'histoire du XVI^e siècle offerts à Henri Meylan*, Genève: Droz, 1970, p. 31-47. Cf. au sujet des bailliages communs HEAD Randolph C., «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. Seul le cas d'Orbe a fait l'objet d'une monographie: DUPRAZ Emmanuel-Stanislas, *Introduction de la Réforme par le «Plus» dans le bailliage d'Orbe-Échallens*, Fribourg: Imprimerie Saint-Paul, 1916.

⁹⁵ Sur les positions de Fribourg face à la Réforme, cf. ZÜND André, *Gescheiterte Stadt- und Landreformationen...*, p. 60-71 et DE REYFF-GLASSON Simone, «Fribourg face à la religion nouvelle 1520-1530», in RUFFIEUX Roland (dir.), *Histoire du canton de Fribourg*, t. 1, Fribourg: Commission de publication de l'Histoire du canton de Fribourg, 1981, p. 329-340.

⁹⁶ KEP Baden, p. 379; HALLER Berchtold, *An den erwirdigen herren doctor Valerius Anszhelm, stattarzet ze Rotwil, sinem insunders günstigen herren und guoten fründ*, in KEP Baden, p. 533.

⁹⁷ JUNG Martin H., «Historische Einleitung...», p. 161 sq.

⁹⁸ *Staatsarchiv Luzern*, KA 20, p. 59-76 et KA 25, fol. 258^{ro}-265^{ro}. Voir aussi EA IV 1a, n° 930-933.

⁹⁹ Résultats des votes: EA IV 1a, n° 326, p. 931-933.

¹⁰⁰ JUNG Martin H., «Historische Einleitung...», p. 114.

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 seraient adoptées les thèses réformées et leur application dans la vie de la cité décidée:

«*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.*»¹⁰¹

Les circonstances du vote sont toutefois moins claires à Berne qu'à Baden, et il semble que l'option d'un vote séparé pour chaque thèse ne fut pas retenue. 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 réformateurs le 13 janvier, c'est-à-dire plus de dix jours avant la clôture de la dispute¹⁰². 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 dispute¹⁰³. 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: l'usage était en effet de s'annoncer auprès de la présidence lorsque l'on désirait prendre la parole¹⁰⁴. 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 nom 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 consultation¹⁰⁵.

¹⁰¹ *Radtschlag haltender Disputation zuo Bernn...*, fol. A iiiii^{ro-vro}: «*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.*»

¹⁰² *Actes Berne*, fol. xciii^{ro}; *Aktensammlung Bern*, n° 1464, p. 589 sq.

¹⁰³ *Archives de l'État de Berne*, ms. A v 1448, n° 40, non paginé; *Aktensammlung Bern*, n° 1465-1466.

¹⁰⁴ *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.

¹⁰⁵ *Archives de l'État de Berne*, ms. A ii 96, p. 96.

Une solide majorité en faveur des idées nouvelles se dégagait néanmoins du vote du 13 janvier : 244 clercs souscrivirent à toutes les conclusions présentées ou à une majorité d'entre elles, et seuls 46 les rejetèrent¹⁰⁶. À ceux qui se rangèrent alors aux thèses de Haller et de Kolb, il convient d'ajouter les 62 clercs zurichois présents, déjà acquis à la nouvelle foi¹⁰⁷. 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 Christin¹⁰⁸, telle 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, ce fut le contraire : les réformateurs fournirent la preuve qu'ils n'étaient pas une petite 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 voix¹⁰⁹. 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 manipulation¹¹⁰. Dans le cas des disputes religieuses, voter aux yeux de tous revenait aussi, d'une certaine manière, à faire publiquement profession de sa 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 de Kolb seraient autorisés à quitter la dispute avant terme et que les opposants devraient rendre

¹⁰⁶ *Aktensammlung Bern*, n° 1465, p. 590-599 ; LOCHER Gottfried W., «Die Berner Disputation 1528. Charakter, Verlauf, Bedeutung und theologischer Gehalt», *Zwingliana*, n° 14, vol. 10, 1978, p. 542-564, ici p. 550.

¹⁰⁷ Cf. WUHRMANN Willy, «Die Zürcher Teilnehmer an der Berner Disputation im Jahr 1528», *Zwingliana*, n° 2, vol. 15, 1912, p. 352-455.

¹⁰⁸ Cf. *supra*, p. 384, note 1.

¹⁰⁹ *Z II*, n° 28, p. 683 sq. ; *Actes MK*, p. 34.

¹¹⁰ Cf. CHRISTIN Olivier, *Vox populi...*, p. 56.

raison de leur opposition¹¹¹. Le magistrat devait d'ailleurs brandir exactement la même menace à Lausanne quelques années plus tard; la liste des clercs convoqués à la dispute, assez imprécise, permet cependant de se faire une idée de la proportion des opposants aux thèses de Farel – mais aussi du nombre important de clercs qui ne jugèrent pas opportun de se déplacer pour assister à la conférence, signifiant ainsi leur réprobation de l'exercice imposé par Berne¹¹². 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-delà¹¹³.

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 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 Christ?¹¹⁴ 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'imposer¹¹⁵. 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 communes¹¹⁶. Les cantons pouvaient se rallier à la majorité après le vote, ou demander que leur opposition initiale ne soit

¹¹¹ *Archives de l'État de Berne*, ms. A v 1446, p. 204.

¹¹² *Actes Lausanne*, p. 189-191 et, pour le rôle des clercs, p. 427-443.

¹¹³ Au sujet de l'enjeu crucial que représentait alors ce choix, cf. CHRISTIN Olivier, « Putting Faith to the Ballot... », 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.

¹¹⁴ 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 » : STOLLBERG-RILINGER Barbara, *Les vieux habits de l'Empereur. Une histoire culturelle des institutions du Saint-Empire à l'époque moderne*, trad. de l'allemand par DUHAMELLE Christophe, Paris : Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2013, p. 94.

¹¹⁵ CHRISTIN Olivier, *Vox populi...*, p. 196-199.

¹¹⁶ WÜRGLER Andreas, *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, CHRISTIN Olivier, *Vox populi...*, p. 252.

pas mentionnée dans les édits et les traités, évitant ainsi de donner l'impression de se séparer (« *sich sondern* ») des autres cantons, même s'ils n'appliquaient pas la politique décidée par la majorité; dans certains cas, la majorité des cantons passait simplement outre et agissait comme si la minorité s'était ralliée à ce qui devait être une décision commune¹¹⁷. Les conseils de ville ne fonctionnaient guère différemment: la légitimité des conseils ou des assemblées communales à prendre des décisions au nom de la communauté toute entière et à les imposer reposait elle aussi 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 valable¹¹⁸.

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 opposée au projet est significatif. 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 arrêtée¹¹⁹. 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 noms¹²⁰.

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 le 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: à Berne, par exemple, 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

¹¹⁷ WÜRGLER Andreas, *Die Tagsatzung...*, p. 304-307.

¹¹⁸ CHRISTIN Olivier, *Vox populi...*, p. 41 *sqq.*

¹¹⁹ Ainsi Z I, n° 17ii, p. 466; Z II, n° 28, p. 676; *Radtschlag haltender Disputation zuo Bern...*, fol. A ii^o; *Actes Lausanne*, p. 3. À l'issue de la dispute de Baden, les cantons usent d'une formule proche: *Beschluss*, EA IV 1A, n° 362, p. 935 *sqq.*

¹²⁰ *Archives de l'État de Berne*, ms. A v 1447, p. 122 *sq.*

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 contredire¹²¹. Sans surprise, les organisateurs de la dispute de Baden ne manquèrent pas de retourner la critique aux réformateurs investis dans la conférence bernoise de 1528. 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 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 ainsi clairement les difficultés à forcer les consciences en arguant d'une majorité des voix¹²².

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 en janvier, de reconnaître à Zwingli le droit de prêcher et, en octobre, d'ordonner le retrait des images des lieux de culte¹²³. 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 grisons¹²⁴. Le recours au vote fut-il 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

¹²¹ Z I, n° 18, p. 495 et 509.

¹²² Sur la protestation de Spire, cf. MAU Rudolf, *Evangelische Bewegung und frühe Reformation 1521 bis 1532*, Berlin : Evangelische Verlagsanstalt, 2000, p. 204 sq.

¹²³ Z II, n° 18, p. 545 sqq. et Z II, n° 28, p. 793-803.

¹²⁴ *Actes Ilanz*, fol. A iii^{vo}-^{vo} ; sur le fonctionnement des Ligues grisonnes, HEAD Randolph C., *Early Modern Democracy in the Grisons. Social Order and Political Language in a Swiss Mountain Canton, 1470-1620*, Cambridge : University Press, 1995.

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 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 du vote 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, s'il permettait bien d'imposer l'unité de la foi dans une cité, restait impuissant 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'accommoder du résultat 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 cours 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, 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 cité¹²⁵. 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 progressivement été cantonnée dans un rôle symbolique d'incarnation de la cité sans véritable pouvoir de décision¹²⁶. Les revendications d'autonomie communale et l'idéal de la gestion des affaires par des collectifs

¹²⁵ CHRISTIN Olivier, *Vox populi...*, chap. 1 : *Des républiques sans démocratie ?*, p. 13-80.

¹²⁶ Cf. *supra*, III.2, p. 157 sq.

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 allemands¹²⁷.

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 helvétique¹²⁸; 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 foi¹²⁹; dans le nord de l'Empire, Hambourg institua la Réforme après une dispute tenue en avril 1528¹³⁰. 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 en 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 luthériennes¹³¹. 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

¹²⁷ BLICKLE Peter, *Die Revolution von 1525*, Munich: Oldenbourg, édition revue et augmentée, 2004 (1^{re} édition, 1975), p. 152-164.

¹²⁸ BLICKLE Peter, «Urteilen über den Glauben. Die Religionsgespräche in Kaufbeuren und Memmingen 1525», in FISCHER Norbert et KOBELT-GROCH Marion (dir.), *Aussenseiter zwischen Mittelalter und Neuzeit*, Leyde: E.J. Brill, 1997, p. 65-80.

¹²⁹ MOELLER Bernd, *Zwinglys Disputationen...*, p. 97; ZIMMERMANN Gunter, «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. GROEBNER Valentin, «Ratsinteressen, Familieninteressen. Patrizische Konflikte in Nürnberg um 1500», in SCHREINER Klaus et MEIER Ulrich (dir.), *Stadtregiment und Bürgerfreiheit. Handlungsspielräume in deutschen und italienischen Städten des Späten Mittelalters und der Frühen Neuzeit*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994, p. 278-308.

¹³⁰ SCHEIB Otto, *Die Reformationsdiskussionen in der Hansestadt Hamburg (1522-1528). Zur Struktur und Problematik der Religionsgespräche*, Münster: Aschendorff, 1976, p. 131 *sqq.*

¹³¹ Cf. WARTENBERG Günther, «Die Leipziger Religionsgespräche von 1534 und 1539: ihre Bedeutung für die sächsisch-albertinische Innenpolitik und für das Wirken Georgs von Karlowitz», in MÜLLER Gerhard (dir.), *Die Religionsgespräche der Reformationszeit*, Gütersloh: G. Mohn, 1980, p. 35-41.

cités-républiques helvétiques qui, de fait, ne reconnaissaient aucune suzeraineté autre que celle de leur magistrat.

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 autonome au début du xvi^e siècle¹³². La Diète fédérale 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 helvétiques¹³³: lors de l'assemblée de 1531, la *Gemeinde* de Soleure prêtait encore serment au nom de Charles Quint¹³⁴; les armes de Berne portaient toujours l'aigle impérial à deux têtes et ses élites continuaient à légitimer leur pouvoir au nom de l'Empereur¹³⁵. 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 siècle¹³⁶.

Les libertés garanties par le traité de Bâle de 1499, qui dispensaient les membres de la Confédération du versement de l'impôt impérial, de la participation au *Reichstag* (Diète impériale) ou de l'application des édits du *Reichskammergericht* (Chambre impériale), assuraient aux membres de la Confédération une solide autonomie. Elles libéraient les cités helvétiques de la crainte de voir un quelconque suzerain casser leurs décisions en matière de religion et les encourageait à ne pas attendre un concile pour trancher la question religieuse¹³⁷. 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 à Schaffhouse, qui avaient rejoint la Confédération après le traité de 1499 et ne pouvaient donc, en théorie, revendiquer les mêmes

¹³² BRADY Thomas A. Jr., *Turning Swiss...*, p. 37.

¹³³ WÜRGLER Andreas, *Die Tagsatzung...*, p. 27.

¹³⁴ HAEFLIGER Hans, *Solothurn in der Reformation*, Soleure: Gassmann, 1945, p. 195.

¹³⁵ SCHWINGES Rainer C., «Bern und das Heilige Römische Reich», in SCHWINGES Rainer C. et BEER Ellen (dir.), *Berns grosse Zeit. Das 15. Jahrhundert neu entdeckt*, Berne: Stämpfli, 2003, p. 261-269, ici p. 261 et 267.

¹³⁶ *Aktensammlung Bern*, n° 1453, p. 584.

¹³⁷ STETTLER Bernhard, *Die Eidgenossenschaft im 15. Jahrhundert. Die Suche nach einem gemeinsamen Nenner*, Zurich: M. Widmer-Dean, 2004, p. 309-350; BRADY Thomas A. Jr., *Turning Swiss...*, p. 58-62; GAUSS Julia, «Etappen zur Ablösung der reformierten Schweiz vom Reich», *Zwingliana*, n° 18, vol. 3, 1990, p. 234-255.

libertés que leurs alliés, lorsque ces deux cantons refusèrent de payer le *gemeiner pfennig* ou de participer à la Diète impériale.

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 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 des princes catholiques d'un côté et avec des 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 camp¹³⁸.

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 un *ethos* commun à tous les membres du Corps helvétique découlant directement des structures politiques des cantons et qui se traduisait par la conviction que le bon gouvernement ne pouvait 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* où chaque citoyen en âge de porter les armes avait le droit et la possibilité d'exprimer son vote¹³⁹. Mais tous les cantons partageaient la conviction que la décision juste ne pouvait sortir que d'une assemblée souveraine et rejetaient tout gouvernement

¹³⁸ Cf. GORDON Bruce, *The Swiss Reformation...*, p. 114 sq.; VASELLA Oskar, *Österreich und die Bündnispolitik der katholischen Orte...*

¹³⁹ Sur les structures politiques de l'Ancienne Confédération : WÜRGLER Andreas, *Die Tagsatzung...*; SABLONIER Roger, «The Swiss Confederation», in ALLMAND Christopher (dir.), *New Cambridge Medieval History*, Cambridge: University Press, 1998, p. 645-670; BERNER Hans, GÄBLER Ulrich et GUGGISBERG Hans R., «Schweiz», in SCHINDLING Anton et ZIEGLER Walther (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; STETTLER Bernhard, *Die Eidgenossenschaft im 15. Jahrhundert...*; STETTLER Bernhard, «Reichsreform und werdende Eidgenossenschaft», *Revue suisse d'histoire*, n° 44, vol. 3, 1994, p. 203-229; OECHSLI Wilhelm, «Orte und Zugewandte, eine Studie zur Geschichte des schweizerischen Bundesrechtes», *Jahrbuch für schweizerische Geschichte*, n° 13, 1888, p. 1-497.

d'un seul homme exerçant son pouvoir sans partage et tirant sa légitimité de son ascendance dynastique.

Dans le 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 Würgler montre bien le caractère particulier de cette assemblée et son importance dans la cohésion de la Suisse du XVI^e siècle¹⁴⁰. 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; en tant qu'États alliés, les Liges grisonnes, le Valais, les cités voisines de Mulhouse et de Rottweil, mais aussi Saint-Gall, Constance et Genève, disposaient chacun d'un siège¹⁴¹. La Diète n'était cependant pas un parlement élu au sens 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 confié¹⁴².

Or, 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 Dieu¹⁴³. 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

¹⁴⁰ Cf. *supra*, p. 415, note 116. Sur la Diète fédérale, cf. aussi BÜTIKOFER Niklaus, «Zur Funktion und Arbeitsweise der eidgenössischen Tagsatzung zu Beginn der frühen Neuzeit», *Zeitschrift für historische Forschung*, n° 13, 1986, p. 15-41.

¹⁴¹ WÜRGLER Andreas, *Die Tagsatzung...*, p. 170 sq.

¹⁴² WÜRGLER Andreas, *Die Tagsatzung...*, p. 122-149.

¹⁴³ GÄBLER Ulrich, *Huldrych Zwingli...*, p. 33-35; sur les limites de ses projets pour la Confédération, cf. LOCHER Gottfried W., *Die zwinglische Reformation...*, 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 paisible bœuf insensible aux sirènes de la corruption symbolise le Corps helvétique.

helvétique et de son modèle politique¹⁴⁴. 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 supposées d'Eck contre les cantons suisses¹⁴⁵.

Sans doute Zwingli se montrait-il injuste envers les cantons catholiques lorsqu'il les accusait de s'être faits 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 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.

L'approche proposée ici éclaire aussi d'une lumière nouvelle 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 caressait l'espoir d'une grande dispute fédérale calquée sur le modèle des conférences qui lui avaient si bien réussi en 1523¹⁴⁶. Dans une lettre adressée au prévôt du chapitre Saint-Vincent de Berne, Niklaus von Wattenwyl,

¹⁴⁴ Cf. *Antwort auf Johannes Ecks Missiv und Entbieten*, 31 août 1524, Z III, n° 39, p. 307 ; *Ein früntliche Geschrift an gemein Eydgnossen der xii. Orten unnd zuogwandten, die Disputation gen Baden, uff den xvi. Tag Mey angeschlagen, betreffend*, 21 avril 1526, Z V, n° 80, p. 25 sqq. ; *Ueber den ungesandten sandbriefff Joannes Fabers doctors, an Huldrychen Zwinglin 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.

¹⁴⁵ HOFMEISTER Sebastian, *Antwort uff die Ableinung Doctor Eckens von Ingoldstatt, gethon uff die Widergeschrifft Huldrychs Zwinglis uff sin Missiven an ein lobliche Eydgnoschafft*, [Zurich : C. Froschauer, 1524], VD16 H 4306, fol. C ii^{vo}-C iii^{ro}.

¹⁴⁶ SCHEIB Otto, «Die theologischen Diskussionen Huldrych Zwinglis. Zur Entstehung und Struktur der Religionsgespräche des 16. Jahrhunderts», in BÄUMER Remigius (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.

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 helvétiques¹⁴⁷. 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 Baden¹⁴⁸. 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 messe¹⁴⁹; il n'y avait donc guère de chances qu'ils souscrivent 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 fédérale¹⁵⁰. 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 Berne¹⁵¹. 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 Confédération¹⁵². 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

¹⁴⁷ *Lettre d'Ulrich Zwingli à Niklaus von Wattenwyl*, 31 juillet 1523, in Z VIII, n° 311, p. 101-105.

¹⁴⁸ Une hypothèse déjà défendue par VON MURALT Leonhard, *Die Badener Disputation 1526*, Leipzig: M. Heinsius, 1926, p. 12.

¹⁴⁹ Z II, n° 28, p. 679; EA IV 1a, n° 158, p. 343 sqq.

¹⁵⁰ Ainsi dans son *Antwurt dem ersamen Radt zu Zürich ylendts geben über Anzeigen Eggen Geschriff und nünner Orten Anschlag zuo Frowenfeld beschähen*, 6 novembre 1524, Z III, n° 40, p. 308 et 317 sq.

¹⁵¹ Z V, n° 80, p. 23 sq.

¹⁵² *Lettre d'Ulrich Zwingli aux Confédérés*, août 1526, Z VIII, n° 524a, p. 708.

moins enclins à prononcer la condamnation immédiate de Zurich ou à réclamer l'exclusion de la cité de Zwingli des alliances communes¹⁵³.

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 étroites relations nouées entre Zwingli et les réformateurs bernois Haller et Kolb. 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 helvétique¹⁵⁴. La seule dispute fédérale qui eut lieu fut donc celle de Baden, et cela 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 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 épigones de Luther ou de Zwingli. Et pourtant, la conférence de Baden eut bien lieu! 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 en leur sein prit de court les États de la Confédération, qui se retrouvèrent dès 1523-1524 confrontés de plein fouet au délitement de l'unité religieuse dans 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'eut toutefois pas le succès espéré, provoquant des réticences au sein de l'institution ecclésiastique et s'attirant l'hostilité des réformés¹⁵⁵. 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

¹⁵³ Sur le refus de Bâle d'organiser une dispute religieuse, reformulé en 1528, cf. GAUSS Julia, «Basels politisches Dilemma in der Reformationszeit», *Zwingliana*, n° 15, vol. 7, 1982, p. 509-548, ici p. 509 *sq.* Sur la Réforme à Bâle et la réticence des conseils au changement, cf. BURNETT Amy Nelson, «The Reformation in Basel», in BURNETT Amy Nelson et CAMPI Emidio (dir.), *A Companion to the Swiss Reformation...*, p. 170-215. À Berne, les réformés durent obtenir la majorité lors des élections de Pâques 1527 pour organiser une dispute: cf. *supra*, I.3, p. 84.

¹⁵⁴ *Aktensammlung Bern*, n° 1374, p. 525 *sq.* et n° 1441, p. 543-547.

¹⁵⁵ Cf. VASELLA Oskar, «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.

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.

Alors que s'exacerbait le conflit religieux, le Corps helvétique se retrouvait en fait dans une situation semblable à celles des Ligues grisonnes, mais à plus grande échelle : pas plus que son allié des marches de l'Est, il 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 consciences¹⁵⁶. D'abord isolée, Zurich put compter assez rapidement sur le soutien des cantons de Berne, de Bâle et de 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 aux autres cantons que la « Parole de Dieu » ne relève plus de la décision majoritaire, sauf dans les communes¹⁵⁷.

Les outils de la décision politique forgés au sein de la Diète fédérale s'avéraient donc inefficaces pour relever le défi de 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'unanimité¹⁵⁸. 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 solution¹⁵⁹.

¹⁵⁶ Pour plus de détails sur l'impact du conflit religieux sur le principe majoritaire au sein de la Diète fédérale, cf. ELSENER Ferdinand, « 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, CHRISTIN Olivier, *Vox populi...*, p. 143-160 (démonstration à l'exemple des « plus »); CHRISTIN Olivier, *La paix de religion. L'autonomisation de la raison politique au XVI^e siècle*, Paris : Seuil, 1997, p. 141 *sqq.*

¹⁵⁷ ELSENER Ferdinand, « Das Majoritätsprinzip... », p. 252.

¹⁵⁸ WÜRGLER Andreas, *Die Tagsatzung...*, p. 304.

¹⁵⁹ WÜRGLER Andreas, *Die Tagsatzung...*, p. 300.

La Diète ne disposait en effet d'aucun pouvoir exécutif lui permettant d'imposer à un canton une politique à laquelle 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 commune¹⁶⁰. 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 verfuerischen glouben für so wyt vertiefent, je länger je gröber handeln, das heilig sacrament des altars, das heilig ampt der mesz füröhin ze bruchen, wie dann bishar allweg gebrucht ist, verbotten 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 füröhin 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. »*¹⁶¹

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 que déplorer cette décision et prier instamment la cité de l'Aar ne pas « se séparer » 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 de 1531.

Pourtant, les nombreux efforts 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 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

¹⁶⁰ Diète de Lucerne, 8 novembre 1524, EA IV 1a, n° 224, p. 525 sq.

¹⁶¹ 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 avoir affaire à eux.* »

de l'Église. La conférence de Baden, voulue par les *V Orte*, 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 à cet outil qu'eurent recours les défenseurs de l'ancienne foi au sein de la Confédération pour contrer les réformateurs. 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, Zoug et Unterwald, 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 à Zurich et aux 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 helvétique¹⁶². 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 fédérale¹⁶³. 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 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 Diète qui se noua à l'été 1526 dans la cité thermale¹⁶⁴. 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

¹⁶² Cf. *supra*, 1.3, p. 75-81.

¹⁶³ MOELLER Bernd, *Zwingli's Disputationen...*, p. 106.

¹⁶⁴ EA IV 1a, n° 359, p. 890; JUNG Martin H., « Historische Einleitung... », p. 115.

voir la conférence restaurer l'unité religieuse de la Confédération les animait et qu'ils reconnaissaient comme légitime le recours à la dispute. 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 Zwingli¹⁶⁵. Ils tenaient à ce que la « dispute fédérale » fût symboliquement organisée là où se réglait 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 sessions¹⁶⁶; 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 livres¹⁶⁷.

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 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 adoptée¹⁶⁸. 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.

¹⁶⁵ Cf. *supra*, IV.1, p. 206-209.

¹⁶⁶ WÜRGLER Andreas, *Die Tagsatzung...*, p. 188.

¹⁶⁷ Z III, n° 40, p. 318.

¹⁶⁸ Sur les conséquences des guerres de Kappel, cf. GORDON Bruce, *The Swiss Reformation...*, p. 122-144 ; GÄBLER Ulrich, *Huldrych Zwingli...*, p. 134 sq.

Si le fonctionnement collégial des gouvernements ouverts à la Réforme ne contribua pas peu à l'émergence de la dispute 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 conférerait sa légitimité et garantirait 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 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 foi¹⁶⁹.

* * *

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 Dieu¹⁷⁰. Dans la Confédération helvétique, l'absence de tout suzerain auquel les magistrats auraient eu à rendre des comptes permit à cette combinaison

¹⁶⁹ MOELLER Bernd, *Zwinglis Disputationen...*, p. 185.

¹⁷⁰ CHRISTIN Olivier, *Vox populi...*, p. 74-80.

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 leurs 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 à juger que toute décision concernant la communauté n'était légitime que si elle était collective.

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 la dimension pentecostale de la conférence. 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. La division découlant des positionnements divergents des clercs s'effaçait devant l'unanimité recrée ainsi à l'issue de la conférence qui avait permis 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 zwyffel
ist ein christliche versammlung.*»

Ulrich Zwingli¹

«**Q**ue 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 enquête, 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 mieux que toute autre forme de controverse ce que signifiaient alors la production de la vérité religieuse et l'énonciation d'un discours véridictoire.

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. À première vue, la dispute se dessinait d'une part comme la réponse de magistrats temporels soucieux de protéger le salut de leurs sujets et de restaurer l'unité de la communauté, et d'autre part apparaissait comme une assemblée chrétienne

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.

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 défendue par les réformateurs eux-mêmes, attachés à présenter l'exercice comme véritable 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 réalisation. 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 choix méthodologiques qui permirent cette nouvelle approche. L'enjeu 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

² MOELLER Bernd, *Zwingli's Disputationen. Studien zur Kirchengründung in den Städten der frühen Reformation*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011; FUCHS Thomas, *Konfession und Gespräch. Typologie und Funktion der Religionsgespräche in der Reformationszeit*, Cologne: Böhlau, 1995. Cf. aussi SCHEIB OTTO, *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 TRANINGER Anita, *Disputation, Deklamation, Dialog. Medien und Gattungen europäischer Wissensverhandlungen zwischen Scholastik und Humanismus*, Stuttgart: F. Steiner, 2012.

⁴ Synthèse dans BLICKLE Peter, *Kommunalismus. Skizzen einer gesellschaftlichen Organisationsform*, Munich: Oldenbourg, 2000, 2 vol.

⁵ Cf. BOURDIEU Pierre, *Langage et pouvoir symbolique*, Paris: Seuil, 2001 et CHRISTIN Olivier, *Confesser sa foi. Conflits confessionnels et identités religieuses dans l'Europe moderne*, Seyssel: Champ Vallon, 2009.

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 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 auraient eu 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 civile 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 *Obrigkeith* 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 civique 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 permettait 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 redéfinir, 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 choix du lieu était déjà un piège et que tout était joué d'avance – une nécessité d'autant plus impérieuse qu'en réalité le choix de religion 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. Lourd de significations était aussi 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 un moment de reconquête de la maison-Dieu, à la fois lieu de prière et bâtiment civique et qui accueillait 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, se cache dans les dispositifs de parole. Car ici, symbolique du pouvoir et considérations

politiques cédaient 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 techniques polémiques du dialogue humaniste, que les réformateurs mettaient déjà à profit dans leurs écrits. Ces techniques 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 des abus d'une institution ecclésiastique ayant oublié sa mission au profit d'intérêts matériels leur apparaissaient 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 d'entre eux 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 ensuite, dans la dispute, à apporter la démonstration de leurs thèses 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 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, les Écritures étaient citées 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 et assuraient une large diffusion de ses résultats, 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 de Thomas Murner, à jouer des possibilités offertes par l'imprimerie. Contestés, décortiqués et réfutés, les récits de disputes 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-parole 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 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 indissoluble 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 fidélité 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 leurs 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 l'ensemble des 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 réaliser le 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 naissantes. 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 reflète 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 patiemment 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 de 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 indispensable à la compréhension du phénomène des conférences de religion dans toute sa complexité.

⁶ Cf. SHAPIN Steven et SCHAFFER SIMON, *Leviathan and the Air-Pump. Hobbes, Boyle, and the Experimental Life. With a new introduction by the authors*, Princeton : University Press, 2011.

INDEX

A

Adolf von Anhalt-Köthen, évêque de Meresburg, 340

Aigle (mandement), 191

Albert de Brandebourg, évêque de Mayence, 337

Alsace, 151

Althamer, Andreas, 329

Altomünster, abbaye d', 264

Altweiger, Leonhard, 296

Amerbach, Boniface, 273

Amerbach, Johann, 273

Amiens, 418

Ammann, Johann Jakob, 275, 363

Angleterre, royaume d', 34, 47, 384

Annonay (dispute), 219, 225, 370

Anshelm, Valerius, 228, 408

Anwil, Fritz von, 62, 63, 301

Appenzell, 74, 90, 211, 275, 277, 409
dispute, 38, 87, 168, 211, 288, 404,
409, 410, 411, 435
magistrat, 409, 410

Argovie, 206

Aristote, 346

Augsbourg, 337, 418

Austin, John L., 353

Avignon, 397

B

Backus, Irena, 33, 35, 89, 128, 373

Baden, 38, 61, 74, 75, 77, 78, 206, 207,
208, 209, 213, 214, 429, 436

comté, 206, 207, 426

dispute, 33, 35, 38, 51, 56, 59, 61,

73, 74, 75, 78, 80, 81, 82, 83, 84, 87,

88, 89, 90, 107, 123, 124, 125, 126,
128, 129, 135, 150, 164, 181, 182,
189, 201, 206, 209, 211, 213, 214,
222, 223, 227, 228, 229, 235, 270,
271, 275, 276, 292, 295, 296, 297,
300, 302, 307, 308, 309, 310, 311,
326, 330, 345, 346, 350, 351, 355,
356, 362, 367, 370, 371, 372, 373,
374, 377, 378, 379, 388, 392, 393,
404, 412, 413, 414, 416, 417, 418,
422, 424, 425, 427, 428, 429, 430,
442

Bâle, 80, 90, 133, 165, 208, 258, 263,
268, 269, 272, 273, 275, 306, 330, 331,
336, 405, 420, 424, 425
concile, 64, 258, 397
dispute, 38
évêché, 69, 78, 86, 164, 165, 176,
301
magistrat, 77, 82, 90, 125, 371, 424,
425, 426
université, 68, 69, 103, 254, 260, 268,
269, 270, 272, 274, 301, 338, 339,
352, 405, 438

Bär, Ludwig, 79, 81, 273, 292

Barbla, Vincenz, 291

Berchter, Durig, 291

Bergier, Jacques, 297

Bernard, Jacques, 194

Berne, 49, 59, 77, 83, 84, 85, 90, 109,
114, 116, 142, 148, 157, 158, 161, 165,
183, 187, 189, 190, 192, 193, 195, 204,
208, 215, 216, 238, 263, 270, 271, 276,
298, 331, 359, 372, 375, 405, 420, 424,
425, 431, 436, 441

- dispute, 33, 37, 38, 51, 56, 57, 59,
 82, 88, 89, 90, 107, 121, 126, 128,
 131, 139, 155, 160, 166, 170, 171,
 172, 175, 176, 179, 181, 188, 193,
 199, 201, 202, 204, 205, 209, 214,
 215, 216, 218, 222, 223, 225, 226,
 227, 228, 229, 234, 235, 238, 266,
 270, 276, 277, 286, 290, 292, 294,
 295, 296, 297, 300, 301, 302, 308,
 310, 311, 312, 319, 322, 325, 329,
 330, 331, 345, 347, 350, 353, 355,
 356, 360, 370, 373, 374, 376, 377,
 379, 380, 387, 388, 390, 391, 392,
 393, 396, 399, 401, 404, 413, 414,
 416, 418, 425, 435, 440
 magistrat, 38, 56, 77, 80, 82, 83, 85,
 87, 88, 89, 90, 95, 99, 100, 108, 109,
 111, 115, 116, 120, 121, 125, 143,
 144, 146, 147, 154, 156, 161, 162,
 164, 165, 169, 172, 177, 178, 179,
 180, 182, 188, 189, 190, 191, 192,
 193, 194, 195, 196, 206, 215, 216,
 217, 218, 226, 236, 292, 293, 294,
 295, 296, 297, 331, 356, 368, 371,
 372, 374, 376, 378, 387, 405, 407,
 408, 412, 413, 414, 415, 420, 424,
 426, 427
 synode, 375, 397
 Berre, Christian, 355
 Bèze, Théodore de, 98, 220, 222, 285, 349
 Biel, Gabriel, 259
 Bienne, 90, 405
 Binder, Georg, 369
 Bischof, Martin, 328
 Blancherose, Claude, 286, 287, 361
 Blantsch, Martin, 62, 64, 357
 Blarer, Ambroise, 86, 134, 277, 392
 Blickle, Peter, 61, 95, 135, 154, 155, 158,
 159, 161, 166, 179, 183, 434
 Bodenstein, Andreas von *voir* Karsltadt,
 Andreas
 Bologne (université), 270
 Boltanski, Luc, 96, 305
 Boltzhurst, Stephan, 116
 Bos, Frans Tobias, 341
 Bourdieu, Pierre, 59, 112, 205, 280, 353,
 434
 Bourgogne (guerres), 191
 Boyle, Robert, 34, 315, 443
 Brady, Thomas Jr., 159
 Brecht, Martin, 328
 Bremgarten, 102
 Brennwald, Heinrich, 266
 Briefer, Niklaus, 85, 226, 292
 Bruening, Michael, 192
 Bruni, Leonardo, 142
 Brunner, Jörg, 177, 178
 Bucer, Martin, 86, 159, 172, 277, 285,
 311, 327, 388, 392, 401
 Buchstab, Johannes, 87, 235, 311, 312, 353
 Bullinger, Heinrich, 66, 102, 201, 211,
 222, 223, 227, 230, 231, 238, 266, 285,
 316, 328, 345, 358
 Bundi, Martin, 291
 Burgauer, Benedikt, 329
 Bürki, Barnabé, 79
- C**
- Cajétan, Thomas, 131, 337, 341
 Calvin, Jean, 97, 135, 190, 257, 262,
 270, 284, 285, 327, 343, 349, 385, 395
 Camenisch, Emil, 288, 292
 Campeggi, Lorenzo, 74
 Cantons suisses *voir* Confédérés
 Capito, Wolfgang, 86, 172, 263, 270,
 277, 285
 Caroli, Pierre, 190, 270, 271, 286, 287,
 361, 385, 386
 Castelmur, Bartholomé, 168, 311, 312,
 350, 363
 Catherine de Médicis, 31, 98, 221
 Chang, Kevin, 351
 Charles II de Savoie, 191, 192, 193, 205
 Charles Quint, 31, 97, 101, 144, 150,
 167, 186, 187, 188, 190, 220, 221, 316,
 342, 399, 419, 420, 421, 425, 430
 Christ, Niklaus, 388
 Christin, Olivier, 32, 149, 257, 298, 335,
 344, 348, 351, 365, 394, 414, 434
 Christoph von Stadion, évêque
 d'Augsbourg, 301
 Christoph von Utenheim, évêque de
 Bâle, 258, 273, 306
 Cochlaeus, Johann, 89

- Coire, 145, 202, 203, 204, 262, 291, 367, 411
 dispute, 38, 410, 411
 évêché, 68, 121, 150, 164, 169, 202, 203
 magistrat, 169, 291
 Colloques d'Empire, 29, 30, 32, 33, 51, 97, 200, 220, 300
 Cologne (université), 270, 272, 301, 333, 340
 Comander, Johannes, 42, 103, 121, 127, 133, 151, 152, 163, 169, 172, 180, 202, 203, 235, 261, 262, 263, 269, 272, 273, 275, 281, 291, 292, 302, 303, 311, 319, 320, 323, 324, 325, 336, 342, 353, 354, 361, 362, 402, 417, 438
 Confédération helvétique, 30, 31, 35, 38, 40, 47, 48, 59, 67, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 82, 83, 84, 85, 89, 90, 99, 101, 102, 107, 108, 109, 111, 113, 123, 124, 125, 131, 135, 141, 142, 144, 145, 147, 149, 150, 154, 155, 156, 161, 164, 165, 181, 182, 183, 187, 191, 206, 207, 208, 257, 258, 260, 272, 273, 275, 276, 292, 308, 327, 339, 372, 384, 385, 404, 405, 407, 410, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 441, 442
 Confédérés, 31, 61, 68, 69, 73, 74, 75, 77, 78, 81, 84, 85, 123, 124, 125, 128, 133, 141, 142, 144, 170, 187, 188, 191, 207, 209, 261, 275, 295, 303, 308, 350, 351, 375, 384, 404, 405, 410, 415, 416, 418, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 442
 Constance, 167, 187, 316, 405, 422
 concile, 64, 76, 182, 341, 397, 398
 évêché, 62, 65, 68, 69, 75, 78, 86, 115, 119, 148, 149, 151, 164, 165, 176, 177, 266, 278, 279, 301, 322
 Corps helvétique *voir* Confédération helvétique
 Coton, Pierre, 285
 Crespin, Jean, 182, 208
 Curie romaine *voir* Papauté
 Cyrille d'Alexandrie, 269
 Cyro, Peter, 86, 88, 293, 296, 331, 373
- D**
 Davos, 203
 Davy du Perron, Jacques, 32
 Dentièrre, Marie, 284
 Dickens, Arthur G., 336
 Diesbach, Jost von, 195, 293
 Diète fédérale, 61, 73, 74, 76, 78, 109, 123, 124, 206, 208, 214, 228, 350, 371, 385, 415, 420, 422, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 431, 436, 442
 Diète impériale, 101, 127, 144, 188, 223, 303, 314, 316, 337, 420, 421
 Dingel, Irene, 335
 Disentis, 153
 Dorfmann, Johann *voir* Comander, Johannes
 Duplessis-Mornay, Philippe, 32
- E**
 Eck, Johannes, 37, 51, 56, 74, 75, 76, 77, 79, 80, 81, 86, 89, 97, 131, 135, 164, 214, 227, 228, 235, 263, 271, 276, 290, 295, 298, 299, 300, 302, 307, 308, 309, 310, 311, 314, 327, 330, 340, 341, 350, 355, 356, 357, 362, 377, 378, 386, 388, 393, 412, 413, 422, 423, 424, 440
 Egli, Emil, 61, 67, 68, 69, 369
 Einsiedeln, abbaye d', 115, 154, 260, 261, 262, 265
 Einstein, Albert, 352
 Elster, Jon, 284
 Engammare, Max, 364, 367
 Engelhart, Heinrich, 70, 376
 Érasme de Rotterdam, 265, 266, 270, 273, 274, 275, 364, 367, 438
 Erfurt (université), 267, 302, 341, 342
 Erlach, Johann Jakob von, 83, 297
 Escholzmatt, 269
 Espagne, royaume d', 398
 Este, Hippolyte d', 220
 États helvétiques *voir* Confédérés
- F**
 Fabri, Johann, 55, 61, 62, 63, 64, 65, 67, 69, 75, 77, 79, 89, 119, 127, 135, 164, 214, 266, 299, 300, 301, 302, 307, 309, 310, 319, 334, 335, 342, 350, 353, 357,

- 368, 377, 390, 393, 398, 399, 400, 401, 422
- Fabri, Pierre, 293
- Farel, Guillaume, 86, 109, 133, 136, 190, 193, 194, 196, 262, 270, 284, 286, 287, 302, 311, 324, 325, 338, 356, 357, 361, 385, 386, 387, 390, 415, 433
- Farner, Oskar, 328
- Ferdinand 1^{er} de Habsbourg, 31, 74, 75, 405
- Fischer, Johannes, 81, 295
- Foa, Jérémie, 335
- Fontainebleau (dispute), 285
- Forrer, Joseph, 409
- Fouillard, Pierre, 297
- France, royaume de, 32, 35, 47, 98, 141, 187, 191, 192, 219, 221, 261, 335, 365, 384, 398, 418, 419, 423
- Francfort-sur-l'Oder, 336
- François 1^{er}, 187, 192
- Frauenfeld (dispute), 404
- Frédéric III de Saxe, 101, 130, 337
- Frédéric le Sage *voir* Frédéric III de Saxe
- Freiburg i. Br. (université), 79, 269, 270, 311
- Freie Ämter*, 206
- Fribourg, 142, 191, 270
 dispute, 38, 154
 magistrat, 154, 191, 192, 412
- Froben, Johann, 273
- Froment, Antoine, 285
- Froschauer, Christoph, 67, 113, 114, 212, 230, 276, 295, 319, 324, 368, 369, 371, 373, 374, 375, 376, 391, 416
- Fuchs, Thomas, 33, 51, 52, 58, 75, 80, 83, 155, 173, 288, 299, 341, 434
- Fuchsteiner, Sebastian, 294
- G**
- Gäbler, Ulrich, 328
- Galizius, Philipp, 355
- Gassner, Thomas, 392
- Gay, Jodokus, 151
- Genève, 38, 175, 191, 192, 221, 394, 405, 422
 dispute, 38, 174, 175, 194, 209, 348, 386, 404, 435
 magistrat, 191
- Georges de Saxe, *dit* le Barbu, 340, 342, 419
- Gerber, Roland, 147, 216
- Giron, Pierre *voir* Cyro, Peter
- Glarean, Heinrich, 273
- Glaris, 77, 133, 142, 260, 265, 269, 275, 406
- Godard, Anne, 344
- Goertz, Hans-Jürgen, 258
- Graf, Martin, 311
- Grand, Girard, 293
- Grandson (bailliage), 191, 234
- Grat, Alexis, 87
- Grebel, Konrad, 137, 280, 330
- Grégoire de Naziance, 269, 355
- Grégoire de Nysse, 269
- Grégoire le Grand, 415
- Grisons, 90, 99, 109, 110, 111, 112, 122, 127, 145, 150, 151, 154, 158, 164, 169, 170, 171, 202, 203, 204, 211, 262, 277, 279, 303, 306, 311, 405, 410, 411, 417, 422, 426
Bundestag, 103, 109, 122, 169, 170, 175, 178, 180, 203, 213, 235, 238, 281, 291, 292, 302, 303, 411, 417
- Gross, Geneviève, 345
- Grynaeus, Simon, 273
- Gsteig, 408
- Guillaume d'Ockham, 132
- Guillaume de Pierrefleur, 233
- Guillaume von Honstein, évêque de Strasbourg, 306
- Guyot, Michel, 297
- H**
- Halieus *voir* Fischer, Johannes
- Haller, Berchtold, 42, 80, 83, 84, 86, 87, 121, 133, 162, 164, 172, 235, 262, 263, 270, 276, 277, 293, 309, 311, 319, 321, 322, 336, 342, 353, 356, 376, 388, 393, 413, 414, 425, 438
- Hambourg, 418
 dispute, 52, 166, 175, 218
 magistrat, 132, 213, 419
- Hamm, Berndt, 255
- Hätzer, Ludwig, 68, 69, 225, 359, 369, 371

- Hausschein, Johann *voir* Oecolampad, Johannes
 Hegenwald, Erhard, 59, 153, 295, 353, 368, 377
 Heidelberg, 336, 337
 université, 270, 310
 Helmsdorf, Ludwig von, 208
 Hendricks, Dan L., 179
 Henri II, 221
 Hertwig, Georg, 86, 296
 Hess, Johannes, 81, 346
 Hesse, duché de, 31, 145
 Higman, Francis, 385
 Hobbes, Thomas, 34, 315, 443
 Hochrütiner, Lorenz, 67
 Hofmann, Konrad, 62, 70, 71, 178, 225, 279
 Hofmeister, Sebastian, 61, 62, 69, 86, 110, 122, 160, 164, 169, 171, 180, 181, 203, 224, 264, 268, 275, 284, 287, 290, 291, 294, 297, 335, 347, 361, 363, 409, 417, 423
 Hollerbach, Marion, 50, 52
 Homburg (synode), 50
 Honegger, Hans, 79
 Hottinger, Klaus, 67, 68, 76, 182, 200, 208, 233
 Hubelmann, Georg, 195, 293
 Huber, Johannes, 73, 82, 296, 367, 370, 372
 Huber, Peter, 72
 Hubmaier, Balthasar, 330
 Hugo von Hohenlandenberg, évêque de Constance, 75, 107, 260, 301, 409
 Hus, Jan, 76, 182, 208, 258, 264, 341, 398, 437
 Huter, Theobald, 87, 235, 311, 388, 409
- I**
- Ilanz, 164, 202, 203, 204, 436
 dispute, 38, 50, 110, 111, 133, 151, 152, 155, 160, 163, 166, 168, 169, 170, 171, 172, 174, 175, 180, 181, 202, 209, 212, 213, 218, 235, 238, 269, 275, 284, 287, 288, 291, 297, 302, 303, 307, 310, 311, 312, 319, 320, 324, 325, 347, 354, 355, 361, 363, 367, 399, 402, 404, 410, 411, 417
 Ingolstadt (université), 74, 270, 307
 Iogna-Prat, Dominique, 213
 Italie (bailliages), 426
 Ittingen, 74
- J**
- Jacob, Walter, 157
 Jean de Blanot, 141
 Jean de Capistran, 259
 Jérusalem, 140, 156, 399, 400
 Jetzer, Hans, 116, 117
 Jonas, Jakob, 362
 Jud, Leo, 62, 69, 70, 224, 262, 269, 272, 275, 279, 353, 409, 417
 Jung, Martin H., 79, 206, 211, 412
 Justinger, Konrad, 147, 148
- K**
- Kaiser, Jakob, 182, 264, 277
 Kamber, Peter, 161
 Kantorowicz, Ernst, 96
 Kappel (guerres), 90, 102, 182, 183, 191, 427, 429
 Kappler, Émile, 32
 Karlstadt, Andreas, 51, 70, 71, 233, 300, 302, 308, 340, 341
 Kaufbeuren, 160, 183, 184, 186, 187, 263
 dispute, 155, 166, 179, 183, 184, 185, 294, 304, 311, 322, 369, 370, 396, 404
 magistrat, 184, 185, 213, 301, 419
 Keller, Leo *voir* Jud, Leo
 Kessler, Johannes, 290
 Kiening, Christian, 205
 Klarer, Walter, 277
 Klee, Hans, 304
 Knopken, Andreas, 346
 Koerner, Joseph L., 229
 Kolb, Franz, 83, 84, 86, 87, 108, 121, 172, 235, 269, 270, 272, 277, 309, 311, 319, 321, 322, 356, 376, 387, 388, 413, 414, 425
 Kroemer, Barbara, 263
 Kuhn, Thomas S., 352

Küng, Hans, 352

Kurrer, Kaspar, 362

L

L'Hospital, Michel de, 98, 221

Lainez, Jacques, 220, 221

Lambert, François, 338

Landenberger, Hans, 385

Laplanche, François, 365

Latomus *voir* Masson, Jacques

Latran v, concile de, 398, 400

Laupen (bataille), 148

Lausanne, 191, 192, 193, 194, 205, 206, 209, 217

dispute, 32, 38, 90, 109, 143, 175,

176, 179, 181, 190, 193, 194, 195,

196, 197, 201, 205, 209, 214, 217,

218, 234, 236, 270, 271, 286, 293,

294, 297, 302, 311, 316, 324, 325,

345, 347, 348, 356, 357, 360, 361,

364, 367, 380, 385, 386, 387, 404,

415, 435

évêché, 78, 86, 148, 164, 165, 191,

192, 206, 217, 302, 350

Le Breton, David, 348

Le Gall, Jean-Marie, 176

Lefèvre d'Étaples, Jacques, 364

Leiden, Jan van, 137, 331

Leipzig, 419

dispute, 51, 74, 299, 300, 302, 308,

327, 340, 341, 342, 367, 398, 404

université, 340, 341, 342

Léon x, 256

Ligue de la Maison-Dieu, 145, 203

Ligue des Dix-Juridictions, 203

Ligue grise, 110, 202, 203

Lindau, 90, 316

Livonie, 48

Locher, Gottfried W., 86, 328, 359, 373

Lorenzetti, Ambrogio, 205

Lortz, Joseph, 300

Lotzer, Sebastian, 151, 186

Louis v de Mayence, 270

Louis xi, 191

Louvain (université), 272, 301, 333

Löw, Martina, 199

Loys, Ferrand, 356, 385

Lucerne, 75, 77, 79, 142, 154, 182, 208, 264, 371, 427, 429

magistrat, 82, 99, 154, 162, 166, 189,

207, 208, 296, 370, 378, 426, 428

Luther, Martin, 33, 43, 44, 50, 51, 52,

67, 70, 74, 77, 79, 82, 97, 99, 101, 107,

124, 129, 130, 131, 132, 136, 152, 153,

159, 161, 188, 202, 255, 256, 257, 258,

259, 263, 267, 273, 274, 278, 280, 285,

299, 300, 302, 308, 310, 312, 314, 320,

322, 327, 328, 329, 336, 337, 338, 340,

341, 342, 344, 347, 351, 352, 356, 358,

362, 365, 379, 395, 397, 398, 425, 437

Lüthi, Heinrich, 346, 353

Lutzenberger, Jakob, 160, 185, 263, 312,

322

Lyon, 191

M

MacMullen, Ramsay, 397

Manuel, Niklaus, 83, 85, 117, 293, 414

Manz, Felix, 137

Marbourg (dispute), 329

Marignan, 260, 261

Marmursztejn, Elsa, 334

Marsile de Padoue, 132

Masson, Jacques, 363

Maximilien 1^{er}, 187, 337

May, Bartholomé, 177

Mayence (université), 334

Mayer, Thomas, 361, 363

Megerich, Jakob, 111, 184, 213, 276

Melanchthon, Philipp, 97, 285, 395

Memmingen, 86, 151, 183, 184, 185,

186, 187, 316, 418

dispute, 86, 151, 155, 166, 175, 179,

181, 183, 184, 185, 276, 294, 304,

322, 325, 347, 360, 369, 396, 404

magistrat, 184, 213, 414, 419

Mercier, Louis, 368

Meyer, Sebastian, 61, 83, 177, 276

Michod, Jean, 364

Millet, Olivier, 343, 349

Moeller, Bernd, 33, 49, 50, 52, 60, 66,

89, 176, 177, 190, 211, 218, 301, 368,

404, 405, 410, 428, 430, 434

Montbouson, Dominique de, 311, 356,

357, 385

- Morat (bailliage), 191
 Mühlhausen en Thuringe, 137
 Mulhouse, 405, 422
 dispute, 38
 Münsingen (chapitre), 177
 Münster, 137
 Müntzer, Thomas, 137, 140, 167, 330, 331
 Muralt, Leonhard von, 78
 Murer, Gilg, 388
 Murer, Jos, 212
 Murner, Thomas, 79, 81, 82, 86, 89,
 214, 274, 298, 309, 311, 350, 371, 372,
 377, 378, 393, 440
 Myconius, Oswald, 264
- N**
 Nägeli, Sebastian, 195, 293
 Nantes, 418
 Neuchâtel, 407
 Neuser, Wilhelm, 328
 Noack, August, 329
 Noll, Anton, 177
 Nuremberg, 156, 336, 418
 dispute, 155, 166, 175, 218, 219,
 322, 347, 369, 404
 magistrat, 131, 213, 419
- O**
 Oberland bernois, 88, 109, 111, 146, 193
 Oberman, Heiko A., 66, 176, 179, 258,
 274, 289
Oberschwaben, 183
 Ockenfuss, Hans, 67
 Oecolampad, Johannes, 42, 80, 86, 227,
 264, 268, 270, 271, 272, 273, 277, 285,
 295, 308, 311, 329, 330, 335, 338, 342,
 343, 345, 355, 362, 392, 393, 395, 437,
 438
 Olivétan, Pierre Robert, 364
 Orbe-Échallens (bailliage), 191
 Origène, 269
 Orléans (université), 311
Orte voir Confédérés
- P**
 Panofsky, Erwin, 231
 Papauté, 80, 98, 107, 115, 126, 141, 142,
 146, 192, 217, 221, 254, 256, 258, 261,
 266, 279, 281, 288, 293, 313, 320, 322,
 326, 336, 337, 340, 341, 354, 389, 396,
 398, 399, 400, 402, 403, 406, 423, 425
 Paris, 341, 350
 Pavie (université), 293
 Pays-Bas, 47
 Peletier du Mans, Jacques, 349
 Pellikan, Konrad, 273
 Périgot, Béatrice, 351
 Perrissin, Jean, 220, 221, 222, 228
 Pfundner, Thomas, 184, 185, 312
 Philippe de Hesse, 329
 Philippe II d'Espagne, 98, 221
 Piaget, Arthur, 190, 368
 Platter, Thomas, 81
 Poissy (colloque), 31, 98, 200, 220, 221,
 222, 228
- Q**
 Quintilien, 333
- R**
 Ramminger, Melchior, 324
 Ratisbonne (colloque), 51, 74, 97
Regensburger Konvent voir Ratisbonne
 (colloque)
Reichsreligionsgespräche voir Colloques
 d'Empire
 Rennes, 418
 Rhenanus, Beatus, 273
 Riga (dispute), 48, 346
 Rive, dispute de *voir* Genève:dispute
 Röist, Markus, 61, 62, 69, 105, 106, 120,
 157, 171, 224, 289, 290, 291, 388
 Rome, 262, 397
 Papauté *voir* Papauté
 université, 340
 Rothmann, Bernd, 331
 Rottweil, 422
 Ruchat, Abraham, 193
 Rümlang, Eberhard, 85, 296, 374, 375
 Rüpplin, Wolfgang, 153, 266
 Rüsinger, Johann Jakob, 153
 Rüssel, Leonhard, 296
 Rüsti, Nicod, 194, 297
 Ryff, Andreas, 228
 Rysysen, Egmund, 296

S

- Sachs, Hans, 230, 231
 Saint Ambroise, 355
 Saint Augustin, 269, 355
 Saint Jérôme, 269, 362, 363, 440
 Saint Jude, 234
 Saint Meinrad, 115
 Saint Paul, 402
 Saint Pierre, 156, 320, 354, 397, 402
 Saint Simon, 234
 Saint-Empire, 29, 30, 31, 35, 40, 47, 48, 75, 99, 101, 114, 130, 132, 141, 142, 144, 145, 155, 168, 181, 183, 187, 188, 213, 218, 303, 311, 316, 337, 347, 384, 385, 398, 404, 414, 418, 420, 423
 Stände, 31, 74, 91, 101, 131, 145, 146, 150, 419
 Saint-Gall, 69, 90, 208, 269, 286, 330, 358, 405, 422
 Saint-Hippolyte en Alsace, 262
 Saint-Malo, 418
 Saint-Siège *voir* Papauté
 Salat, Johannes, 60, 83, 258
 Salzmann, Jakob, 110, 280
 Sandl, Marcus, 325, 378
 Sanson, Bernardin, 266
 Sarpi, Paolo, 201
 Sauzet, Robert, 257
 Savoie, duché de, 190, 191, 192, 206, 217
 Saxe albertine, duché de, 31, 168, 340, 419
 Saxe ernestine, duché de, 31, 145, 168, 259
 Schaffer, Simon, 34, 315, 443
 Schaffhouse, 69, 90, 371, 405, 420, 426
 Schappeler, Christoph, 69, 111, 171, 183, 184, 186, 213, 224, 263, 276, 277, 290, 294, 322, 325
 Scheib, Otto, 32, 33, 34, 52, 53, 57, 132, 180, 289
 Schilling, Konrad, 85, 226, 292
 Schindler, Alfred, 82, 124, 372, 373
 Schlegel, Theodul, 127, 279, 280, 303, 307, 310, 312, 319, 320, 347, 353, 354, 399, 402
 Schleiff, Hans, 195, 293
 Schmid, Konrad, 71, 85, 120, 153, 172, 226, 266, 292, 391
 Schmitt, Jean-Claude, 214
 Schneider-Lastin, Wolfram, 82, 367, 372, 373, 377
 Schoen, Erhard, 230, 231, 345
 Schöni, Georg, 86, 296
 Schuheisen, Kaspar, 355
 Schwyz, 75, 77, 99, 142, 154, 182, 264, 411, 428
 Schwyzer, Hans, 285, 395
 Sébastien de Montfalcon, évêque de Lausanne, 165, 191, 192, 193, 205
 Seiz, Otto, 341
 Shapin, Steven, 34, 315, 443
 Sienne, 205
 Sigg, Georg, 185
 Sigismond de Luxembourg, 76
 Silésie, 259
 Sion (évêché), 78, 86, 165, 176, 301
 Sixte iv, 61, 115
 Soleure, 77, 103, 142, 190, 191, 420
 dispute, 38, 103, 160, 404, 435
 magistrat, 103, 166, 169, 191, 296, 371
 Sorbonne, université de Paris, 272, 293, 301, 302, 311, 333, 334, 340, 341, 342, 386
 Souabe
 guerre de 1499, 142, 144, 188, 303
 ligue, 186
 Speiser, Peter, 103, 160, 169, 172, 178, 180, 213, 288, 302, 303, 305, 310, 417
 Spire, 156
 concile national, 186
 Stadelhofen, 67, 76, 200, 208, 233
 Stapfer, Jakob, 79
 Stark, Franz, 410
 Staupitz, Johannes, 259, 337
 Stein, Sebastian von, 177
 Steinegger, Heinrich, 116
 Steiner, Benedict, 177
 Steinlein, Martin, 70
 Stollberg-Rilinger, Barbara, 223, 415
 Stör, Stephan, 338
 Strasbourg, 49, 270, 285, 316, 327
 dispute, 404

- Strickler, Johann, 372, 377
 Strigel, Ivo, 294
 Stumpf, Simon, 136
 Sudmann, Stefan, 397
 Suisse *voir* Confédération helvétique
 Summenhart, Konrad, 259
 Surgant, Johann Ulrich, 269, 352
 Susch, 411
 Suter, Veit, 74
- T**
- Tandy, Jean, 385, 386, 387
 Tetzl, Johannes, 336
 Thomann, Heinrich, 222, 223, 224, 227, 228, 233
 Thomas d'Aquin, 333
 Thurgovie, 74
 Toggenburg, 260, 277, 406
 Tortorel, Jacques, 220, 221, 222, 228
 Traninger, Anita, 332, 344
 Treger, Konrad, 38, 87, 154, 172, 272, 311, 312, 401
 Trente (concile), 200, 221, 316, 351, 362, 398, 399
 Tronchin, Louis, 394
 Tschuggli, Stephan, 303, 347
 Tübingen (université), 258, 270, 310, 357, 362
- U**
- Ueltschi, Franz, 116
 Unterwald, 75, 77, 99, 142, 411, 428
 Uri, 75, 77, 142, 428
 Utinger, Heinrich, 376
- V**
- v Orte*, 75, 76, 77, 81, 82, 89, 90, 125, 164, 183, 207, 208, 209, 213, 276, 298, 371, 421, 427, 428, 436
 Vadian, Joachim, 69, 70, 85, 86, 110, 171, 224, 226, 269, 274, 277, 286, 290, 291, 292, 293, 294, 325, 358, 390, 409
 Valais, 405, 422
 Valla, Lorenzo, 274
 Van Damme, Stéphane, 34
 Vasella, Oskar, 169
 Vatera, Andreas von, 153
 Vatican *voir* Papauté
 Vatter, Johannes, 116
 Vaud, Pays de, 38, 90, 109, 111, 143, 180, 190, 191, 192, 193, 194, 196, 205, 206, 217, 232, 234, 236, 257, 277, 306, 411
 Vermigli, Pierre, *dit* Pierre Martyr
 Vermigli, 220
 Viallet, Ludovic, 259
 Vienne (université), 254, 260, 268, 274, 438
VIII Alte Orte, 77, 191, 206
 Vio, Thomas di *voir* Cajétan, Thomas
 Viret, Pierre, 109, 133, 136, 175, 190, 194, 236, 270, 286, 302, 311, 324, 325, 355, 356, 361, 364, 367, 368, 385, 386
 Virgile, 274, 309
- W**
- Walder, Ernst, 178
 Walenstadt, 407
 Walton, Robert C., 132
 Watt, Joachim von *voir* Vadian, Joachim
 Wattenwyl, Johann Jakob von, 195, 293
 Wattenwyl, Niklaus von, 83, 177, 276, 293, 423
 Weijers, Olga, 335
 Weinberg, 270
 Wertheim, comté de, 270
 Wesley, John, 327
 Wimmis, 408
 Wimpfeling, Jakob, 258
 Winterthour, 385
 Wissenburg, Wolfgang, 338
 Wittenberg, 70, 233, 274, 336, 398
 université, 267, 301, 337, 351
 Wolfhart, Ulrich, 294
 Worms, 156
 colloques, 97
 diète de 1521, 51, 264, 342
 Würgler, Andreas, 325, 422
 Wyclif, John, 258
 Wyssgerber, Christoph, 296
 Wyttenbach, Thomas, 177, 269, 272
- X**
- X Orte*, 142
XII Orte, 38, 74, 89, 123
XIII Orte, 74, 309, 405, 422, 428

Y

Yverdon, 192

Z

Zeeden, Ernst W., 327

Zell, Catherine, 285

Zell, Matthias, 285

Ziegler, Paul, 202

Zimmermann, Gunter, 328

Zofingue, 331

Zoug, 75, 77, 142, 428

Zurich, 49, 63, 67, 71, 76, 77, 84, 102, 109, 114, 115, 116, 125, 133, 134, 137, 142, 144, 156, 157, 161, 183, 187, 207, 210, 225, 233, 234, 261, 262, 263, 264, 271, 276, 278, 279, 308, 328, 331, 338, 359, 372, 395, 405, 406, 407, 409, 422, 426, 427, 428, 431, 436, 441, 442

1^{re} dispute, 48, 51, 52, 55, 56, 58, 59, 60, 61, 63, 66, 73, 87, 104, 121, 127, 135, 160, 171, 176, 180, 211, 212, 223, 228, 230, 260, 271, 283, 289, 290, 294, 295, 299, 300, 301, 302, 304, 307, 310, 318, 319, 334, 342, 346, 353, 357, 359, 363, 368, 377, 388, 391, 399, 404, 416, 4332^e dispute, 55, 60, 71, 171, 183, 199, 200, 224, 227, 229, 230, 236, 266, 276, 286, 290, 292, 346, 347, 353, 357, 369, 385, 400

disputes, 38, 49, 50, 52, 58, 59, 60, 73, 75, 80, 81, 85, 88, 90, 108, 118, 128, 131, 153, 155, 164, 166, 170, 174, 201, 205, 209, 213, 215, 218, 222, 223, 227, 238, 266, 308, 322, 379, 396, 404, 417, 433, 435

magistrat, 38, 41, 57, 60, 61, 62, 63, 67, 68, 69, 71, 72, 74, 75, 76, 77, 78, 81, 82, 88, 99, 100, 106, 107, 110, 113, 115, 116, 118, 119, 120, 123, 125, 128, 129, 136, 144, 146, 147, 149, 150, 151, 154, 156, 158, 169, 178, 179, 180, 182, 189, 204, 207, 208, 209, 212, 214, 223, 235, 236, 261, 275, 277, 279, 301, 308, 309, 310, 331, 358, 359, 371, 391, 405, 417, 421, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429

Zwingli, Ulrich, 37, 42, 43, 44, 49, 54, 55, 56, 57, 58, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 84, 85, 86, 88, 89, 90, 97, 99, 100, 102, 103, 104, 106, 107, 111, 113, 118, 119, 120, 122, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 142, 150, 151, 152, 153, 159, 160, 161, 164, 170, 171, 176, 177, 178, 180, 181, 182, 183, 204, 207, 208, 209, 212, 223, 224, 225, 227, 230, 233, 235, 237, 253, 254, 256, 257, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 282, 283, 285, 286, 289, 290, 293, 295, 297, 299, 300, 301, 308, 309, 310, 311, 312, 315, 319, 321, 322, 324, 325, 327, 328, 329, 330, 334, 336, 338, 342, 343, 344, 347, 350, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 362, 365, 368, 370, 372, 374, 377, 385, 387, 388, 389, 390, 392, 393, 395, 398, 399, 400, 401, 402, 404, 405, 406, 407, 409, 414, 416, 417, 422, 423, 424, 425, 429, 431, 433, 435, 436, 437, 438, 440, 441

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.

Burgerbibliothek Bern, ms. Mss. h.h. III 139 : actes de la dispute de Lausanne établis par Pierre Viret.

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 THOMANN Heinrich], 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.

Zentralbibliothek Zürich, mss. F 1-4a : minutes originales de la dispute de Baden.

Sources imprimées

(Les récès, édits, mandats et autres minutes cités 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, éd. par PIAGET Arthur, Neuchâtel : Secrétariat de l'Université & P. Attinger, 1928.



Réf. en ligne

Akten der deutschen Reichsreligionsgespräche im 16. Jhdt., éd. sous la direction de VON MÜHLEN Karl-Heinz et GANZER Klaus, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 3 t. en 6 vol. parus, 2000 – en cours.

Die Akten des Jetzerprozesses, nebst dem Defensorium, éd. par STECK Rudolf, Bâle: Verlag der Basler Buch- und Antiquariatshandlung, 1904.

Aktensammlung zur Geschichte der Basler Reformation in den Jahren 1519 bis Anfang 1534, éd. par DÜRR Emil et ROTH Paul, 6 vol., Bâle: Schwabe, 1921-1950.

Aktensammlung zur Geschichte der Berner Reformation 1521-1532, éd. par STECK Rudolf et TOBLER Gustav, Berne: K. J. Wyss, 1923, 2 vol. (= *Aktensammlung Bern*).

Aktensammlung zur Geschichte der Zürcher Reformation in den Jahren 1519-1533, éd. par EGLI Emil, Nieuwkoop: De Graaf, 1973, réimpr. de l'édition Zurich: J. Schabelitz, 1879 (= *Aktensammlung Zürich*).

Aktensammlung zur Schweizerischen Reformationsgeschichte, éd. par STRICKLER Johann, 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 KAISER Jakob, t. IV, vol. 1c: 1533-1540, éd. par DESCHWANDEN Karl, Lucerne: Meyer, 1878.

Amtliche Sammlung der älteren eidgenössischen Abschiede, éd. sous la dir. de KAISER Jakob, t. IV, vol. 1b: 1529-1533, éd. par STRICKLER Johannes, Zurich: J. Schabelitz, 1876.

Amtliche Sammlung der älteren eidgenössischen Abschiede, éd. sous la dir. de KAISER Jakob, t. IV, vol. 1a: 1521-1528, éd. par STRICKLER Johannes, Brugg: Fisch, Wild & Co., 1873.

Amtliche Sammlung der älteren eidgenössischen Abschiede, éd. sous la dir. de KAISER Jakob, t. III, vol. 1: 1478-1499, éd. par SEGESSER Anton Philipp, Lucerne: Meyer, 1858.

Amtliche Sammlung der älteren eidgenössischen Abschiede, éd. sous la dir. de KAISER Jakob, t. I: 1245-1429, éd. par SEGESSER Anton Philipp, Lucerne: Meyer, 1874.

ANSHELM Valerius, *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 BALZAMO Nicolas, CHRISTIN Olivier et FLÜCKIGER Fabrice, Neuchâtel: Alphil-Presses universitaires suisses, 2015.



Réf. en ligne



Réf. en ligne

- Die Badener Disputation von 1526. Kommentierte Edition des Protokolls*, éd. par SCHINDLER Alfred et SCHNEIDER-LASTIN Wolfram, Zurich: TVZ, 2015 (= *KEP Baden*).
- Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, éd. par DINGEL Irene, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014.
- Bericht des Generalvikars J. Faber an die Regierung in Innsbruck*, éd. par MAYER J. G., 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 VOM BERG Hans-Georg, 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 WOLGAST Eike et GRUNDMANN Annelies, in *Deutsche Reichstagsakten. Jüngere Reihe*, t. 21, Berlin & Munich: W. de Gruyter & Oldenbourg, 2015.
- BODENSTEIN VON KARLSTADT Andreas, *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 STAEHELIN Ernst, Leipzig: M. Heinsius, 1927-1934.
- BRUNI Leonardo, *De militia (1421)*, éd. par BAYLEY Charles C., *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 PLÖSE Detlef et VOGLER Günter, Berlin: Union-Verlag, 1989.
- BULLINGER Heinrich, *Reformationsgeschichte (1564). Nach dem Autographon herausgegeben auf Veranstaltung der vaterländisch-historischen Gesellschaft in Zürich*, éd. par HOTTINGER Johann Jakob et VÖGELI Hans Heinrich, Frauenfeld: Beyel, 2 vol., 1838-1840, réimpr. Zurich: Nova-Buchhandlung, 1984.
- BULLINGER Heinrich, *Gegensatz und kurtzer Begriff der evangelischen und bapstischen Lehr: daraus 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.
- CAMPELL Ulrich, *Historia raetica (1582)*, éd. par PLATTNER Placid, Bâle: Schneider, 1887-1890 (QSG 8-9).



Réf. en ligne

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.

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

COMANDER Johannes, *Über dise nachkommenden Schlussreden wellend wir, der Pfarrer zu S. Martin zu Chur sampt anderen ainem yeden Antwurt und Bericht geben*, Augsburg: M. Ramminger, 1526.

Correspondance des réformateurs dans les pays de langue française, éd. par HERMINJARD Aimé-Louis, 9 vol., Genève: Georg, 1866-1897.

CRISPIN Jean, *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. Crispin, 1570.

DENZINGER Heinrich, *Symboles et définitions de la foi catholique*, Paris: Cerf, 2001 (38^e édition).



Réf. en ligne

Die disputacion vor den XII Orten einer loblichen eidgnoschafft namlich 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 Bos Frans Tobias, in *WA* 59, p. 427-605.

[*Dispute de Baden 1526*]. *Zwei private Publikationen über die Badener Disputation und ihre Autoren*, éd. par STAEHELIN Ernst, *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, n° 37, vol. 3-4, 1918, p. 378-405.

[*Dispute de Coire 1531. Édit de proclamation et thèses*], in VON JECKLIN F., «Beitrag zur bündnerischen Reformationsgeschichte», *Anzeiger für schweizerische Geschichte*, n° 8, vol. 5, 1901, p. 242-246.

ECK Johannes, *Verlegung der disputacion zu Bern, mit grund götlicher geschrift, 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 disputacion zu Bern, Auch des Bischoffs von Costentz vätterlich, und der Eydgenossen trewlich, verwarnung an die von Bern, wider die Disputation*, [Augsbourg: Weissenhorn], 1528, VD16 E 438.



Réf. en ligne

ECK Johannes, *Eyn Sendbrieff an eyn Fromme Eydgnoschafft, betreffende die Ketzerysche Disputation Frantz Kolben des ausz gelauffenen Münchs und Berchtolt Hallers des verlognen predicanten zü Bern; eyn ander brieff an Ulrich Zwingli; der drit brieff an Chuonrat Rotenackker zü Ulm*, [Bâle: J. Faber], 1528, VD16 E 420.

ECK Johannes, *Ablainung doctor Johansen von Eck der schantschrieff 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.

- ECK Johannes, *Ein sendbrieue ann ein frome Eidgnoszschaft von doctor Johann Ecken die Luterey betreffend...*, [Ingolstadt: A. Lutz, 1524], VD16 E 423 (= édition à partir du manuscrit dans Z III, n° 39).
- ECK Johannes, *Enchiridion locorum communium adversus Lutherum et alios hostes ecclesiae (1525-1543)*, éd. par FRAENKEL Pierre, Münster: Aschendorff, 1979.
- «Die Einladung Zwinglis an Johann Eck zum Berner Religionsgespräch, ein ungedruckter Zwinglibrief», éd. par LIPPERT Johann, *Zwingliana*, n° 6, vol. 10, 1938, p. 586-588.
- ÉRASME DE ROTTERDAM, *Novum instrumentum, Basel 1516*, éd. en fac-similé et intro. par HOLECZEK Heinz, Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1986.
- Erster Ilanzer Artikelbrief und Zweiter Ilanzer Artikelbrief*, in *Urkunden zur Verfassungsgeschichte Graubündens*, vol. 2, éd. par JECKLIN Constanz (= *Jahresbericht der Historisch-Antiquarischen Gesellschaft von Graubünden*, 1884).
- FABRI Johann, *Christenliche Beweisung 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 zwölff Orten gemeiner Eidtgnossenschaft, unnd ander treffenlichen Botschaftten und Gelerten, darzuo aller gemein in dem heiligen Geist von christenlicher Einigkeit wegen zuo Baden im Ergoew uff den xvi. Tag May Anno M.D.xxvi by einandern versamlet gewesen sind*, [Tübingen: U. Morhart, 1526], VD16 F 195.
- FABRI Johann, *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.
- FABRI Johann, *Ein freintliche geschriff Doctor Johann Fabri an Ulrich Zwingly maister zuo Zürich darinn angezeygt würdet wie Zwingly unbillicher weisz und on gnuosam ursach uff angesetzte disputation nit kommen will*, [Tübingen: U. Morhart, 1526], VD16 F 212.
- FABRI Johann, *Ain warlich Underrichtung, wie es zu Zürich by dem Zwinglin, auff den nünundzweintzigsten Tag des Monats Januarii nestverschienen ergangen sey*, [Freiburg i. Br.: J. Wörlin, 1523], VD16 F 243.
- FISCHER (HALIEUS) Johannes, *Quibus praeiudiciis in Baden Helvetiorum, sit disputatum, Epistola*, [Strasbourg: Johann Prüz d. J., 1526].
- Flugschriften aus den ersten Jahren der Reformation*, éd. par CLEMEN Otto, 4 vol., Nieuwkoop: De Graaf, 1967 (réimpr. de l'édition originale de 1907-1911).
- Ein gleidt so die frommen Christenlichen Eydgnossen nachbemelter oerter Bern Lucern Uri Schwytz Underwalden Zug und Glaris Ulrich Zwinglin Predicanten zuo Zürich uff die Collation oder Disputation so uff sein erbietten unnd vilfaltig*



Réf. en ligne



Réf. en ligne

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 v. vom Jahre 1356, éd. par FRITZ Wolfgang, 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 uff den 29. Tag Jenners MDXXIII ze Zürich gängen sye, sich übersehen hat, Zurich: C. Froschauer, 1523.



Réf. en ligne

HALLER Berchtold, *An den erwirdigen herren doctor Valerius Anszhelm, stattarzet ze Rotwil, sinem insunders günstigen herren und guoten fründ (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.



HÄTZER Ludwig, *Acta oder Geschicht, wie es uff dem Gesprech den 26., 27. unnd 28. Tagen Wynmonads in der christenlichen Statt Zürich vor eim Ersamen gesznen grossen und kleinen Radt ouch in by sin mer dann 500. Priesteren und vil anderer bi derber lüten ergangen ist anbetreffend die Götzen und die Mesz anno MDXXIII Jar...*, Zurich: C. Froschauer, 1523, VD16 H 136 (= Z II, n° 28).



Réf. en ligne

HEGENWALD Erhard, *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.



Réf. en ligne

HOFMEISTER Sebastian, *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).



Réf. en ligne

HOFMEISTER Sebastian, *Antwurt uff die Ableinung Doctor Eckens von Ingoldstatt, gethon uff die Widergeschrifft Huldrychs Zwinglis uff sin Missiven an ein lobliche Eydgenschafft*, [Zurich: C. Froschauer, 1524], VD16 H 4306.

JEAN DE BLANOT, *Tractatus super feudis et homagiis* (XIII^e siècle), in ACHER Jean, «Notes sur le droit savant au Moyen Âge», *Nouvelle revue historique de droit français et étranger*, n° 30, 1906, p. 125-178.

JUSTINGER Konrad, *Die Berner Chronik*, éd. par STUDER Gottlieb, Berne: K. J. Wyss, 1871.

KESSLER Johannes, *Sabbata*, éd. par EGLI Emil et SCHOCH Rudolf, Saint-Gall: Fehr'sche Buchhandlung, 1902.

- «Die Klagschrift des Chorherrn Hofmann gegen Zwingli», éd. par SCHINDLER Alfred, in *Zwingliana*, n° 19, vol. 1, 1992, p. 325-359.
- MASSON Jacques (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 HAHN E., «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).
- LUTHER Martin, *D. Martin Luthers Werke*, 120 vol., Weimar & Graz: Böhlau, 1883-2009 (= WA).
- LUTHER Martin, *Wider die Mordischen und Reubischen Rotten der Bawren* (1525), in WA 18, p. 357-361.
- LUTHER Martin, *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.
- LUTHER Martin, *Von der Freyheith eines Christenmenschen* (1520), in WA 7, p. 20-38.
- LUTHER Martin, *Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr gehorsam schuldig sei* (1520), in WA 11, p. 229-281.
- LUTHER Martin, *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung* (1520), in WA 6, p. 404-469.
- MANUEL Niklaus, *Von Papst und Christi Gegensatz*, in MANUEL N., *Werke und Briefe*, éd. par ZINSLI Paul et HENGARTNER Thomas, Berne: Stämpfli, 1999, p. 181-188.
- MANUEL Niklaus, *Vom Papst und seine Priesterschaft*, in MANUEL N., *Werke und Briefe...*, 1999, p. 125-180.
- Das Marburger Religionsgespräch 1529*, éd. par MAY Gerhard, Gütersloh: G. Mohn, 1979.
- MARSILE DE PADOUE, *Defensor Pacis = Marsilius of Padua. The Defender of the Peace*, éd. par BRETT Annabel, Cambridge: University Press, 2005.
- «Das Memminger und Kaufbeurer Religionsgespräch von 1525. Eine Quellenveröffentlichung mit einem Überblick», éd. critique par PFUNDNER Thomas, *Memminger Geschichtsblätter* 1991/1992, p. 23-65 (= *Actes MK*).
- [*Dispute de Memmingen: récit du curé Jakob Megerich, fragments*], in MIEDEL Julius, «Zur Memminger Reformationsgeschichte», *Beiträge zur bayerischen Kirchen-geschichte*, n° 1, 1895.

MURNER Thomas, *Ein sendbrieff der acht Christlichen ort einer loblichen Eidtgnoschafft... Ein spötliche und unfreundliche antwurt der loblichen herrschafft von Bern den obgenanten acht Christlichen oertern gethon... Ein uszlegung und ercleren des selbigen spoetlichen brieffs... durch doctor Thomas Murner uszgelegt und zuo verston geben*, Lucerne: [T. Murner], 1529, VD16 ZV 11277.

MURNER Thomas, *Hie würt angezeigt, dasz unchristlich frevel, ungehört und unrechtlich uszrieffen 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.



Réf. en ligne

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



Réf. en ligne

MURNER Thomas, *Ein worhafftige Verantworten der hochgelerten Doctores und Herren, die zu Baden uff der Disputation gewesen sint vor den XII Orten einer loblichen Eidtgnoschafft 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.

MURNER Thomas, *Von den vier ketzern Prediger ordens der observantz zu Bernn im Schweytzerlaundt, verprennt in dem jar nach Cristi gepurt. Mccccc. ix 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 DUFOUR Théophile, *Mémoires et Documents publiés par la Société d'histoire et d'archéologie de Genève*, n° 22, 1886, p. 201-240.

PELETIER DU MANS Jacques, *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 HEIM H. J., *Appenzellische Jahrbücher*, n° 8, vol. 1, 1873, p. 86-106.

DE PIERREFLEUR Guillaume, *Mémoires de Pierrefleur. Édition critique avec une introduction et des notes*, éd par JUNOD Louis, 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.



Réf. en ligne

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 ersanem 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 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*, [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 FRANKLIN Alfred, Paris: Fischbacher, 1886.
- Von der Priester Ee disputation durch Stephanum Stoer von Diessenhoffen wonhafft zuo Liechstal und andern vyl Christlicher bruedern in eerlicher versammlung zuo Basel im Collegio am xvi. tag Februarii im xxiiii. jar gehalten*, [Bâle: Cratander, 1524].
- Quellen zur Nürnberger Reformationsgeschichte*, éd. par PFEIFFER Gerhard, 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 FAULENBACH Heiner et BUSCH Eberhard, 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.
- RUCHAT Abraham, *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 confédérez qui composent avec eux le L. corps helvétique (1516-1527)*, 6 tomes, Genève: Marc-Michel Bousquet, 1727-1728.
- SACHS Hans, *Disputation zwischen einem Chorherren und Schuchmacher, darinn das wort gottes unnd ein recht Christlich wesen verfochten (1524)*, éd. et trad. par BARNIKOL Ilse, Halle: Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt, 1983.
- SALAT Johannes, *Reformationschronik 1517-1534*, éd. par JÖRG Ruth, Berne: Allgemeine Geschichtsforschende Gesellschaft der Schweiz, 1986.
- SARPI Paolo, *Histoire du Concile de Trente, traduit par Pierre-François Le Courayer (1736)*, éd. par VIALON Marie et DOMPNIER Bernard, 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 RENNEFAHRT Heinrich, 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 MATZINGER-PFISTER Regula, 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 RIVOIRE Émile et VAN BERCHEM Victor, Aarau: H. R. Sauerländer, 1930 (= SDS GE II).

STUMPF Johannes, *Schweizer- und Reformationschronik*, éd. par GAGLIARDI Ernst, MÜLLER Hans et BÜSSER Fritz, Bâle: Birkhäuser, 1952, 2 tomes (QSG I V, 1-2).

SURGANT Johann Ulrich, *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: M. Furter, 1503], VD 16 S 10229.

Drei Täufergespräche, éd. par HAAST Martin, Zurich: TVZ, 1974 (= *Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz*, t. 4).

TREGER Konrad, *D. reverendum in Christo P. et illustrem principem Fabianum de monte Falcone Lausanensem Episcopum paradoxa centum fratris Conradi Tregarii Helvecii Augustiniane familie per supiorem Germaniam provincialis de ecclesiae Conciliorumque auctoritate*, Strasbourg: J. Grüniger, 1524, VD16 T 1865.

Urkunden und Akten zur Reformationsgeschichte des Bistums Chur, éd. par VASELLA Oskar, in VASELLA O., *Geistliche und Bauern*, Coire: Desertina, 1996, p. 198-263.

Neues Urkundenbuch zur Geschichte der evangelischen Kirchen-Reformation, éd. par FÖRSTEMANN Carl E., t. 1, Hambourg: Perthes, 1842.

VALLA Lorenzo, *De falso credita et ementita Constantini donatione*, éd. par SETZ Wolfram, Weimar: Böhlau, 1976.

VIRET Pierre, *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 GÜNTHART Romy, Zurich: Chronos Verlag, 2009.



Réf. en ligne

Wahrhaftige Handlung der Disputation in obern Baden des D. Hans Fabri, Jo. Ecken und irs gewaltigen 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. Schöffler, 1528, VD16 N 882.



ZWINGLI Ulrich, *Sämtliche Werke*, Berlin, Leipzig & Zurich: C. Schwetschke, M. Hensius & TVZ, 25 vol., 1905-2013 (CR 88-108; = Z).

ZWINGLI Ulrich, *Briefe 1510-1531* (= Z VII-XI).



Réf. en ligne

ZWINGLI Ulrich, *Ad Carolum, Romanorum imperatorem, Germaniae comitia Augustae celebrantem fidei Huldrychi Zuinglii ratio*, in *Reformatorsche Bekenntnisschriften...*, 2002, p. 421-446.

- ZWINGLI Ulrich, *Entwurf zu einer Entgegnung auf die Schrift der Täufer*, avril 1528, Z VI 1, n° 123.
- ZWINGLI Ulrich, *Antwort an die Boten der Eidgenossen in Baden*, 14 juin 1526 (= Z v, n° 91).
- ZWINGLI Ulrich, *Die ander antwurt, über etlich un-, warhaft, unchristenlich antwurttten die Egg uff, der disputation ze Baden gegeben; Mit einer vorred an, ein labliche Eydgnoschaft....*, Zurich: J. Hager, 1526, VD16 Z 877 (= Z v, n° 90).
- ZWINGLI Ulrich, *Die erst kurtze antwurt über Eggen sibem schlussreden. Mit einer Epistel an die ersamen, etc. Rattsboten der xii. Orten*, Zurich: J. Hager, 1526, VD16 Z 873 (= Z v, n° 86).
- ZWINGLI Ulrich, *Antwort über das zugeschickte Geleite*, 16 mai 1526 (= Z v, n° 85).
- ZWINGLI Ulrich, *Die ander geschrift Zwinglins an doctor Johansen Faber, die gibt antwurt über die widergschrift der epistel, die Zwingli 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).
- ZWINGLI Ulrich, *Über den ungesandten Sendbrieff Johannsen Fabers Doctors an Huldreichen Zwinglin geschriben und hinderwertz auszgespreyt und nit uberschickt. Antwort Huldreichen Zwinglis*, [Bâle: Cratander, 1526], VD16 Z 902 (= Z V, n° 82).
- ZWINGLI Ulrich, *Gutachten wegen der Disputation zu Baden*, avril 1526 (= Z v, n° 81).
- ZWINGLI Ulrich, *Ein früntliche Geschrift an gemein Eydgnossen der xi. Orten unnd zuogwandten: die Disputation gen Baden, uff den xvi. Tag Mey angeschlagen, betreffend*, Zurich: J. Hager, 1526, VD16 Z 849 (= Z v, n° 80).
- ZWINGLI Ulrich, *Von dem Predig Ampt: darinn man sicht, wie die selbsgesandten ufruorer, nit Apostel als sy wöllend gesehen syn, wider Gottes Wort thuond, das sy eim yeden getrüwen Wächter unnd Predger des Evangelii under synem Volck predginen uffschlahend, one Durfft und Erloubnus der gantzen Gmeind und Wächters....*, Zurich: C. Froschauer, 1525, VD16 Z 919 (= Z IV, n° 61).
- ZWINGLI Ulrich, *Von dem touff, vom widertouff unnd vom kindertouff*, Zurich: J. Hager, [1525], VD16 Z 920 (= Z IV, n° 56).
- ZWINGLI Ulrich, *De vera et falsa religione. Huldrychi Zvinglii commentarius*, [Zurich: C. Froschauer, 1525], VD16 Z 913 (= Z III, n° 50).
- ZWINGLI Ulrich, *Von warem und valschem Glouben. Commentarius, dz ist Underrichtung Huldrych Zwinglins, vertütschet durch Leonem Jud*, Zurich: C. Froschauer, 1526, VD16 Z 915 (version en allemand de Z III, n° 50 par Leo Jud).

ZWINGLI Ulrich, *Welche ursach gebind ze ufruoren. Welches die waren ufruorer sygind. Und wie man zuo cristlicher einigkeit und fryden kommen möge*, Zurich: C. Froschauer, [1525], VD16 Z 934 (= Z III, n° 42).

ZWINGLI Ulrich, *Antwort dem ersamen Radt zuo Zürich ylendts geben über Anzeigen Eggen Geschriff unnd nüner Orten Anschlag zuo Frowenfeld beschähen*, Zurich: J. Hager, [1524], VD16 Z 795 (= Z III, n° 40).

ZWINGLI Ulrich, *Antwort auf Johannes Ecks Missiv und Entbieten*, 31 août 1524 (= Z III, n° 39).

ZWINGLI Ulrich, *Der Hirt: wie man die waren christlichen Hirten und widrumm die valschen erkennen, ouch wie man sich mit inen halten sölle...*, Zurich: C. Froschauer, [1524], VD16 Z 859 (= Z III, n° 30).

ZWINGLI Ulrich, *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 evangelische warheit einheillig fürhin verkündent und iren underthanen predigent*, Zurich: [C. Froschauer, 1523], VD16 Z 597 (= Z II, n° 27).

ZWINGLI Ulrich, *De canone missae libelli apologia*, [Zurich: C. Froschauer, 1523], VD16 Z 803 (= Z II, n° 26).

ZWINGLI Ulrich, *De canone missae epichiresis* [Zurich: C. Froschauer, 1523], VD16 Z 802 (= Z II, n° 23).

ZWINGLI Ulrich, *Von götlicher und menschlicher gerechtigkeit, wie die zemen sehind und standind. Ein predge Hyldrych Zuinglis an s. Joanns teuffers tag gethon im 1523 jahr*, Zurich: C. Froschauer, [1523], VD16 Z 928 (= Z II, n° 21).

ZWINGLI Ulrich, *Usslegen und Gründ der Schlussreden oder Articklen, durch Huldrychen Zuingli Zürich uff den xix. Tag Jenners im M.D.xxiii. Jar ussgangen...*, [Zurich: C. Froschauer, 1523], VD16 Z 82 (= Z II, n° 20).

ZWINGLI Ulrich, *Dis nachbestimpten Artikel und Meinungen bekenn ich Huldrich Zvingly mich in der loblichen Statt Zürich gprediget haben uss Grund der Geschriff, die Theopneustos (das ist vonn Gott ingesprochen)...*, [Zurich: C. Froschauer, 1523] (= Z I, n° 17i).

ZWINGLI Ulrich, *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).

ZWINGLI Ulrich, *Supplicatio quorundam apud Helvetios evangelistarum ad R. D. Hugonem episcopum Constantiensem ne se induci patiatur, ut quicquam in preiudicium evangelii 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).

ZWINGLI Ulrich, *Ein göttlich vermanung an die ersamen, wysen, eerenvesten, eltisten Eydgnossen zuo Schwytz, das sy sich vor frömden herren huetind und*



Réf. en ligne

- entladind, Huldrichi Zwinglii, einvaltigen verkünders des evangelii Christi Jhesu*, [Zurich: C. Froschauer, 1522], VD16 Z 856 (= Z I, n° 10).
- ZWINGLI Ulrich, *Epistola Huldrici Zvinglii ad Erasmus Fabricium de actis legationis ad Tigurinos missae diebus 7. 8. 9. Aprilis 1522*, Z I, n° 9, p. 142-154.
- ZWINGLI Ulrich, *Von erkiesen und fryheit der spysen. Von ergernus und verböserung. Ob man gwalt hab die spysen zuo etlichen zyten verbieten. Meynung Huldrichen Zuinglis*, Zurich: [C. Froschauer, 1522], VD16 Z 926 (= Z I, n° 8).
- ZWINGLI Ulrich, *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 GÖRTZE Alfred, *Historische Vierteljahrschrift*, n° 5, 1902, p. 1-33.

Ouvrages

- 450 Jahre Berner Reformation. Beiträge zur Geschichte der Berner Reformation und zu Niklaus Manuel*, éd. par le Historischer Verein des Kantons Bern, Berne: Stämpfli, 1980.
- ALLMAND Christopher (dir.), *New Cambridge Medieval History*, vol. 7, Cambridge: University Press, 1998.
- AMIET Bruno et SIGRIST Hans, *Solothurnische Geschichte*, Soleure: Kantonale Drucksachenverwaltung, 1952-1976, 3 tomes.
- ANDREÁNSZKY Arpad Stephan, «Hofmeister, Sebastian», in *Dictionnaire historique de la Suisse*, vol. 6, 2007, p. 511.
- ANEX-CABANIS Danielle, «Le Moyen Âge lausannois I: politique et institutions», in BIAUDET J.-C. (dir.), *Histoire de Lausanne...*, 1982, p. 81-118.
- ANGST Markus, «Warum Solothurn nicht reformiert wurde?», *Solothurnische Geschichte*, n° 56, 1983, p. 5-29.
- APPOLD Kenneth G., «Disput und Wahrheitsfindung im konfessionellen Zeitalter», in JÜRGENS H. P. et WELLER T. (dir.), *Streitkultur und Öffentlichkeit...*, 2013, p. 149-158.
- ARBUSOW Leonid, *Die Einführung der Reformation in Liv-, Est- und Kurland*, Aalen: Scientia Verlag, 1964.
- AUGUSTIJN Cornelius, «Die Stellung der Humanisten zur Glaubensspaltung 1518-1530», in ISERLOH E. (dir.), *Confessio Augustana und Confutatio...*, 1980, p. 36-48.
- AUSTIN John L., *How to do things with words?*, Oxford: University Press, 1990.
- AZOULAY Vincent et BOUCHERON Patrick (dir.), *Le mot qui tue: une histoire des violences intellectuelles de l'Antiquité à nos jours*, Seyssel: Champ Vallon, 2009.

- BÄCHTOLD Hans Ulrich, «Ein Bilderbuch des Glaubens und Kämpfens. Heinrich Thomanns [1544-1618] Abschrift von Bullingers Reformationschronik», *Turicum*, n° 22, 1991, p. 68-76.
- BACKUS Irena, *Historical Method and Confessional Identity in the Era of the Reformation (1378-1615)*, Leyde: E. J. Brill, 2003.
- BACKUS Irena, *The Disputations of Baden (1526) and Berne (1528). Neutralizing the Early Church*, Princeton: Princeton Theological Seminary, 1993.
- BACKUS Irena, «Médecine et théologie. L'argumentation de Claude Blancherose à la Dispute de Lausanne», in JUNOD É. (dir.), *La Dispute de Lausanne...*, 1988, p. 178-188.
- BACKUS Irena et HIGMAN Francis M. (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.
- BAGCHI David et STEINMETZ David C. (dir.), *The Cambridge Companion to Reformation Theology*, Cambridge: University Press, 2004.
- BAHLCKE Joachim (dir.), *Glaubensflüchtlinge. Ursachen, Formen und Auswirkungen frühneuzeitlicher Konfessionsmigration in Europa*, Berlin: LIT, 2008.
- BÄHLER Eduard, QUERVAIN Theodor de et al., *Gedenkschrift zur Vierjahrhundertfeier der bernischen Kirchenreformation*, Berne: G. Grunau, 1928-1929, 3 vol.
- BARTHEL Pierre 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.
- BASLER Klaus-Peter, «L'Écriture, son rôle et son interprétation selon la dispute de Lausanne», in JUNOD É. (dir.), *La Dispute de Lausanne...*, 1988, p. 49-60.
- BAUER Karl, «Die Heidelberger Disputation Luthers», *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, n° 21, 3-4, 1900-1901, p. 233-268, 299-329.
- BÄUMER Remigius, «Die Ekklesiologie des Johannes Eck», in ISERLOH E. (dir.), *Johannes Eck (1486-1543)...*, 1988, p. 129-154.
- BÄUMER Remigius (dir.), *Von Konstanz nach Trient. Beiträge zur Geschichte der Kirche von den Reformkonzilien bis zum Tridentinum*, Paderborn: F. Schöningh, 1972.
- BAUMGARTNER Frederic J., *Behind locked doors. A history of papal elections*, Londres: Palgrave Macmillan, 2003.
- BAUR August, «Zur Vorgeschichte der Disputation von Baden (1526)», *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, n° 21, vol. 1, 1901, p. 91-111.
- BAVAUD Georges, *Le réformateur Pierre Viret, 1511-1571. Sa théologie*, Genève: Labor et Fides, 1986.
- BAVAUD Georges, *La Dispute de Lausanne (1536). Une étape de l'évolution doctrinale des réformateurs romands*, Fribourg: Éditions universitaires, 1956.

- BAZAN Bernardo C., FRANSEN Gérard, JACQUART Danielle et WIPPEL John, *Les questions disputées et les questions quodlibétiques dans les facultés de théologie, de droit et de médecine*, Turnhout: Brepols, 1985.
- BEDOUELLE Guy, «Le débat catholique sur la traduction de la Bible en langue vulgaire», in BACKUS I. et HIGMAN F. (dir.), *Théorie et pratique de l'exégèse...*, 1990, p. 36-76.
- BEER Ellen et SCHWINGES Rainer C. (dir.), *Berns grosse Zeit. Das 15. Jahrhundert neu entdeckt*, Berne: Stämpfli, 2003.
- BEIL Ulrich Johannes, HERBERICHS Cornelia et SANDL Marcus (dir.), *Aura und Auratisierung. Mediologische Perspektiven im Anschluss an Walter Benjamin*, Zurich: Chronos, 2014.
- BELLUCCI Dino, *Thèses de la Dispute de Lausanne 1536. Problèmes de rédaction et de variantes*, Lausanne: [G. Conne], 1986.
- BENEDICT Philip, *Graphic History. The Wars, Massacres and Troubles of Tortorel and Perrissin*, Genève: Droz, 2007.
- BENZING Josef, *Die Buchdrucker des 16. und 17. Jahrhunderts im deutschen Sprachgebiet*, Wiesbaden: Harrassowitz, 1982.
- BERCHTOLD Alfred, *Bâle et l'Europe. Une histoire intellectuelle*, Lausanne: Payot, 1990, 2 tomes.
- BERGER Hans, *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.
- BERNER Hans, GÄBLER Ulrich et GUGGISBERG Hans R., «Schweiz», in SCHINDLING A. et ZIEGLER W. (dir.), *Die Territorien des Reichs...*, 1997, p. 278-323.
- BERNHARD Jan-Andrea, «The Reformation in the Three Leagues (Grisons)», in BURNETT A. N. et CAMPI E. (dir.), *A Companion to the Swiss Reformation...*, 2016, p. 291-361.
- BIAUDET Jean-Charles (dir.), *Histoire de Lausanne*, Lausanne: Payot, 1982.
- BIERBAUER Peter, *Freiheit und Gemeinde im Berner Oberland 1300-1700*, Berne: Historischer Verein des Kantons Bern, 1991.
- BISCHOF Franz Xaver, «Johann Fabri», in *Dictionnaire historique de la Suisse*, vol. 4, 2005, p. 666.
- BLAKELEY James, «Confronting the Reformation. Popular Reaction to Religious Change in the Pays de Vaud», in KAUFMANN T., SCHUBERT A. et VON GREYERZ K. (dir.), *Frühneuzeitliche Konfessionskulturen...*, 2008, p. 101-117.
- BLESS-GRABHER Magdalen, «Rüpplin, Wolfgang», in *Dictionnaire historique de la Suisse*, vol. 10, 2011, p. 694.
- BLESS-GRABHER Magdalen, «Zisterzensierkloster Kappel», in *Helvetia Sacra*, section III, vol. 3, 1982, p. 246-289.

- BLICKLE Peter, «Schappeler, Christoph», *Neue Deutsche Biographie*, n° 22, 2005, p. 563 sq.
- BLICKLE Peter, *Die Revolution von 1525*, Munich : Oldenbourg, édition revue et augmentée, 2004 (1^{re} édition, 1975).
- BLICKLE Peter, HOLENSTEIN André *et al.* (dir.), *Macht und Ohnmacht der Bilder. Reformatorischer Bildersturm im Kontext der europäischen Geschichte*, Munich : Oldenbourg, 2002.
- BLICKLE Peter, *Kommunalismus. Skizzen einer gesellschaftlichen Organisationsform*, Munich : Oldenbourg, 2000, 2 vol.
- BLICKLE Peter, *Die Reformation im Reich*, Stuttgart : E. Ulmer, édition revue et augmentée, 2000 (1^{re} édition, 1982).
- BLICKLE Peter, «Urteilen über den Glauben. Die Religionsgespräche in Kaufbeuren und Memmingen 1525», in FISCHER N. et KOBELT-GROCH M. (dir.), *Aussenseiter...*, 1997, p. 65-80.
- BLICKLE Peter, «Reformation und kommunaler Geist. Die Antwort der Theologen auf dem Verfassungswandel im Spätmittelalter», *Historische Zeitschrift*, n° 261, 1995, p. 365-402.
- BLICKLE Peter, «Warum blieb die Innerschweiz katholisch?», *Mitteilungen des Historischen Vereins des Kantons Schwyz*, n° 86, 1994, p. 29-38.
- BLICKLE Peter, «Antiklerikalismus um den Vierwaldstättersee 1300-1500. Von der Kritik der Macht der Kirche», in DYKEMA P. A. et OBERMAN H. A. (dir.), *Anticlericalism...*, 1993, p. 115-132.
- BLICKLE Peter (dir.), *Landgemeinde und Stadtgemeinde in Mitteleuropa. Ein struktureller Vergleich*, Munich : Oldenbourg, 1991.
- BLICKLE Peter, «Kommunalismus. Begriffsbildung in heuristischer Absicht», in BLICKLE P. (dir.), *Landgemeinde und Stadtgemeinde...*, p. 5-38.
- BLICKLE Peter, *Gemeindereformation. Die Menschen des 16. Jahrhunderts auf dem Weg zum Heil*, Munich : Oldenbourg, 1985.
- BLICKLE Peter, LINDT Andreas et SCHINDLER Alfred (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.
- BODENMANN Reinhard, «Kolb, Franz», in *Dictionnaire historique de la Suisse*, vol. 7, 2008, p. 367.
- BÖGLI Theodor, «Jörg Brunner, ein Berner Vorreformatoren», *Berner Zeitschrift für Geschichte und Heimatkunde*, n° 22, 1960, p. 60-68.
- BOLTANSKI Luc, *L'Amour et la Justice comme compétences. Trois essais de sociologie de l'action*, Paris : Métailié, 1990.
- BOLTANSKI Luc et THÉVENOT Laurent, *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris : Gallimard, 1991.

- BONJOUR Edgar, *Die Universität Basel. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Bâle: Helbing et Lichtenhahn, 1960.
- BONORAND Conradin, «Die Bedeutung der Universität Wien für Humanismus und Reformation», *Zwingliana*, n° 12, vol. 3, 1965, p. 162-180.
- BONORAND Conradin, *Vadians Weg vom Humanismus zur Reformation und seine Vorträge über die Apostelgeschichte (1523)*, Saint-Gall: Fehr, 1962.
- BOOCKMANN Hartmut (dir.), *Kirche und Gesellschaft im Heiligen Römischen Reich des 15. und 16. Jahrhunderts*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994.
- BOREL-GIRARD Gustave et al. (dir.), *Guillaume Farel (1489-1565). Biographie nouvelle*, Neuchâtel: Delachaux et Niestlé, 1930.
- BORGEAUD Charles, «La conquête religieuse de Genève», in BOREL-GIRARD G., *Guillaume Farel...*, 1930, p. 298-337.
- BORGOLTE Michael, *Die mittelalterliche Kirche*, Munich: Oldenbourg, 2004 (EDG 17).
- BOST Hubert, *Théologie et histoire. Au croisement des discours*, Genève & Paris: Labor et Fides & Cerf, 1999.
- BOUCHERON Patrick, *Conjurer la peur, Sienne 1338. Essai sur la force politique des images*, Paris: Seuil, 2013.
- BOUDON Jacques-Olivier et THELAMON Françoise (dir.), *Les chrétiens dans la ville*, Mont-Saint-Aignan: Publications des Universités de Rouen et du Havre, 2006.
- BOURDIEU Pierre, «Genèse et structure du champ religieux», *Revue française de sociologie*, n° 12, vol. 3, 1971, p. 295-334.
- BOURDIEU Pierre, *Le sens pratique*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1980.
- BOURDIEU Pierre, «Le mystère du ministère: des volontés particulières à la volonté générale», *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 140, 2001, p. 7-11.
- BOURDIEU Pierre, *Langage et pouvoir symbolique*, Paris: Seuil, 2001 (1^{re} édition, 1990).
- BOSSY John, «The Mass as as Social Institution, 1200-1700», *Past and Present*, n° 100, 1983, p. 29-61.
- BRADY Thomas A. Jr., *Turning Swiss. Cities and Empire (1450-1550)*, Cambridge: University Press, 1985.
- BRADY Thomas A. Jr., «Göttliche Republiken: die Domestizierung der Religion in der deutschen Stadtreformation», in BLICKLE P. et al. (dir.), *Zwingli und Europa...*, 1985, p. 109-136.
- BRADY Thomas A. Jr., *Ruling Class, Regime and Reformation at Strasbourg 1520-1555*, Leyde: E. J. Brill, 1978.
- BRADY Thomas A. Jr., «Jacob Sturm of Strasbourg and the Lutherans at the Diet of Augsburg, 1530», *Church History*, n° 42, vol. 2, 1973, p. 183-202.

- BRAEKMAN Émile-Michel, «Les interventions de Calvin», in JUNOD É. (dir.), *La Dispute de Lausanne (1536)...*, 1988, p. 178-188.
- BRANDMÜLLER Walter, *Das Konzil von Konstanz (1414-1418)*, Paderborn: F. Schöningh, 1991-1999, 2 vol.
- BRECHT Martin, *Martin Luther*, Stuttgart: Calwer Verlag, 1986-1990, 3 vol.
- BRECHT Martin, «Der theologische Hintergrund der Zwölf Artikel der Bauernschaft in Schwaben von 1525. Christoph Schappeler und Sebastian Lotzers Beitrag zum Bauernkrieg», *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, n° 85, 1974, p. 174-208.
- BREMER Kai, *Religionsstreitigkeiten. Volkssprachliche Kontroversen zwischen altgläubigen und evangelischen Theologen im 16. Jahrhundert*, Tübingen: Niemeyer, 2005.
- BRUENING Michael W., «Francophone Territories Allied to the Swiss Confederation», in BURNETT A. N. et CAMPI E. (dir.), *A Companion to the Swiss Reformation...*, 2016, p. 362-388.
- BRUENING Michael W., «La Réforme et la période bernoise», in KURMANN P. (dir.), *La cathédrale Notre-Dame de Lausanne...*, 2012, p. 39-42.
- BRUENING Michael W., *Le premier champ de bataille du calvinisme. Conflits et Réforme dans le Pays de Vaud 1528-1559*, Lausanne: Antipodes, 2011.
- BRÜLSAUER Josef, «Neue Beiträge zur Biographie Konrad Hofmanns», *Zwingliana*, n° 23, 1996, p. 11-62.
- BRUNNER Otto, CONZE Werner et KOSELLECK Reinhart (dir.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart: Klett-Cotta, 8 vol., 1972-1997.
- BRYNER Erich, «The Reformation in St. Gallen and Appenzell», in BURNETT A. N. et CAMPI E. (dir.), *A Companion to the Swiss Reformation...*, 2016, p. 238-263.
- BUBENHEIMER Ulrich et OEHMIG Stefan (dir.), *Querdenker der Reformation – Andreas Bodenstein von Karlstadt und seine frühe Wirkung*, Würzburg: Religion-&-Kultur-Verlag, 2001.
- BUNDI Martin, *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.
- BUNDI Martin, «Der Entscheid für die Reformation und dessen Umsetzung im Freistaat der Drei Bünde», in DURST M. (dir.), *Studien zur Geschichte des Bistums Chur...*, 2002, p. 83-112.
- BUNDI Martin, JAECKLIN Ursula et JÄGER Georg, *Geschichte der Stadt Chur*, t. 2: *Vom 14. Bis zum 17. Jahrhundert*, Coire: Calven Verlag, 1986.
- BUNTE Wolfgang, *Religionsgespräche zwischen Christen und Juden in den Niederlanden (1100-1500)*, Francfort-sur-le-Main: P. Lang, 1990.

- BURGENER Laurenz, *Die Wallfahrtsorte der katholischen Schweiz*, vol. 1, Ingenbohl: Katholischer Bücherverein, 1864.
- BURGHARTZ Susanna, «Vom offenen Bündnissystem zur selbstbewussten Eidgenossenschaft. Das 14. und 15. Jahrhundert», in KREIS G. (dir.), *Die Geschichte der Schweiz...*, 2014, p. 165-172.
- BURKHARDT Martin *et al.*, *Konstanz in der frühen Neuzeit*, Constance: Stadler, 1991.
- BURNETT Amy Nelson, «The Reformation in Basel», in BURNETT A. N. et CAMPI E. (dir.), *A Companion to the Swiss Reformation...*, 2016, p. 170-215.
- BURNETT Amy Nelson et CAMPI Emidio (dir.), *A Companion to the Swiss Reformation*, Leyde: E. J. Brill, 2016.
- BURSCHEL Peter, «Grenzgang als Entzauberung. Die Inszenierungen des Ikonoklasten Klaus Hottinger», in FLUDERNIK M. et GEHRKE H.-J. (dir.), *Grenzgänger...*, 1999, p. 213-226.
- BÜSSER Fritz, *Heinrich Bullinger. Leben, Werk und Wirkung*, Zurich: TVZ, 2004-2005, 2 vol.
- BÜTIKOFER Niklaus, «Zur Funktion und Arbeitsweise der eidgenössischen Tagsatzung zu Beginn der frühen Neuzeit», *Zeitschrift für historische Forschung*, n° 13, vol. 1, 1986, p. 15-41.
- CAMENISCH Emil, «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.
- CAMENISCH Emil, *Das Ilanzer Religionsgespräch (7.-9. Januar 1526)*, Coire: Bischofberger et Hotzenköcherle, 1925.
- CAMENISCH Emil, *Bündnerische Reformationsgeschichte*, Coire: Bischofberger et Hotzenköcherle, 1920.
- CAMPI Emidio, «The Reformation in Zurich», in BURNETT A. N. et CAMPI E. (dir.), *A Companion to the Swiss Reformation...*, 2016, p. 59-125.
- CAMPI Emidio, «Theological Profile», in BURNETT A. N. et CAMPI E. (dir.), *A Companion to the Swiss Reformation...*, 2016, p. 447-488.
- CAMPI Emidio et OPITZ Peter (dir.), *Heinrich Bullinger. Life – Thought – Influence*, Zurich: TVZ, 2007, 2 vol.
- CARPI Olivia, *Les guerres de religion. Un conflit franco-français*, Paris: Ellipses, 2012.
- CAVALIN Tangi, SUAUD Charles et VIET-DEPAULE Nathalie (dir.), *De la subversion en religion*, Paris: Karthala, 2010.
- CHAIX Gérald, «*Cujus universitas ejus theologia*. Martin Luther, professeur de théologie à Wittenberg», in VALENTIN J.-M. (dir.), *Luther et la Réforme...*, 2001, p. 133-147.
- CHAMPAGNE Patrick et CHRISTIN Olivier, *Pierre Bourdieu. Une initiation*, Lyon: PUL, 2012.

- CHANG Kevin, «From Oral Disputation to Written Text. The Transformation of the Dissertation in Early Modern Europe», *History of Universities*, n° 19, vol. 2, 2004, p. 129-187.
- CHAZAN Robert, «The Barcelona Disputation of 1263. Goals, Tactics, and Achievements», in LEWIS B. et NIEWÖHNER F. (dir.), *Religionsgespräche im Mittelalter...*, 1992, p. 77-92.
- CHRIST-VON WEDEL Christine, *Erasmus von Rotterdam. Anwalt eines neuzeitlichen Christentums*, Münster: LIT, 2003.
- CHRISTIN Olivier, *Vox populi. Une histoire du vote avant le suffrage universel*, Paris: Seuil, 2014.
- CHRISTIN Olivier, «Je montrerai la chose au doigt. L'exigence critique dans la controverse religieuse du XVI^e siècle», in DIU I. et MOUREN R. (dir.), *De l'autorité à la référence...*, 2014, p. 80-95.
- CHRISTIN Olivier, «Putting Faith to the Ballot», in NOVAK S. et ELSTER J. (dir.), *Majority Decisions...*, 2014, p. 17-33.
- CHRISTIN Olivier, «Compter, se compter, escompter», in CROQ L. et GARRIOCH D. (dir.), *La religion vécue...*, 2013, p. 27-44.
- CHRISTIN Olivier, «Une professionnalisation du paysage urbain? Les fontaines ornementales du XVI^e siècle», *Revue historique vaudoise*, n° 119, 2011, p. 189-204.
- CHRISTIN Olivier (dir.), *Dictionnaire des concepts nomades en sciences humaines*, Paris: Métailié, 2010.
- CHRISTIN Olivier, «Des héritiers infidèles? Clercs réformateurs au début du XVI^e siècle», in CAVALIN T., SUAND C. et VIET-DEPAULE N. (dir.), *De la subversion en religion...*, 2010, p. 31-51.
- CHRISTIN Olivier, *Confesser sa foi. Conflits confessionnels et identités religieuses dans l'Europe moderne*, Seyssel: Champ Vallon, 2009.
- CHRISTIN Olivier, «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 VIALON M. (dir.), *Autour du Concile de Trente...*, 2006, p. 102-115.
- CHRISTIN Olivier, «L'espace et le temps, enjeux de conflits entre les confessions», in BOUDON J.-O. et THELAMON F. (dir.), *Les chrétiens dans la ville...*, 2006, p. 167-180.
- CHRISTIN Olivier, «Le temple disputé. Les Réformes et l'espace liturgique au XVI^e siècle», *Revue de l'histoire des religions*, n° 4, 2005, p. 491-508.
- CHRISTIN Olivier, «Arguing with Heretics? Colloquiums, Disputations and Councils in the Sixteenth Century», in LATOUR B. et WEIBEL P. (dir.), *Making Things Public...*, 2008, p. 434-444.
- CHRISTIN Olivier, «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.

- CHRISTIN Olivier, *La paix de religion. L'autonomisation de la raison politique au XVI^e siècle*, Paris: Seuil, 1997.
- CHRISTIN Olivier, *Une révolution symbolique. L'iconoclasme huguenot et la reconstruction catholique*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1991.
- CLAVADETSCHER Otto P. et KUNDERT Werner, «Das Bistum Chur», in *Helvetia Sacra*, section I, vol. 1, 1972, p. 449-619.
- CLOSE Christopher W., *The Negotiated Reformation. Imperial Cities and the Politics of Urban Reform 1525-1550*, Cambridge: University Press, 2009.
- CONGAR Yves, «Quod omnes tangit ab omnibus tractari et approbari debet», *Revue historique de droit français et étranger*, n° 36, 1958, p. 210-259.
- COSTER Will et SPICER Andrew (dir.), *Sacred Space in Early Modern Europe*, Cambridge: University Press, 2011.
- COTTRET Bernard, *Histoire de la Réforme protestante: Luther, Calvin, Wesley, XVI^e-XVIII^e siècle*, Paris: Perrin, 2010.
- COTTRET Bernard, *Calvin. Une biographie*, Paris: J.-C. Lattès, 1995.
- COURVOISIER Jacques et al. (dir.), *Mélanges d'histoire du XVI^e siècle offerts à Henri Meylan*, Genève: Droz, 1970.
- COUTAZ Gilbert, BOSSHART-PFLUGER Catherine et al., «Le diocèse de Lausanne (VI^e siècle-1821)», in *Helvetia Sacra*, section I, vol. 4, 1988, p. 21-476.
- CRABBÉ Marcel, «The Formal Theory of Syllogisms», *The Review of Modern Logic*, n° 9, vol. 1-2, 2001-2003, p. 29-52.
- CROQ Laurence et GARRIOCH David (dir.), *La religion vécue. Les laïcs dans l'Europe moderne*, Rennes: PUR, 2013.
- CROUSAZ Karine et SOLFAROLI CAMILLOCCI Daniela (dir.), *Pierre Viret et la diffusion de la Réforme. Pensée, action, contextes religieux*, Lausanne: Antipodes, 2014.
- DECOT Rolf, «Religionsgespräch und Reichstag. Der Regensburger Reichstag von 1556/57 und das Problem der Religionsgespräche auf Reichstagen», in MEUTHEN E. (dir.), *Reichstage und Kirche...*, 1991, p. 220-234.
- DELUMEAU Jean, WANEGFFELEN Thierry et COTTRET Bernard, *Naissance et affirmation de la Réforme*, Paris: PUF, 2012.
- DELLSPERGER Rudolf et LAVATER Hans Rudolf (dir.), *Die Wahrheit ist untödlich. Berner Täufer in Geschichte und Gegenwart*, Berne: Simowa, 2007.
- DELLSPERGER Rudolf, «Berchtold Haller», in *Dictionnaire historique de la Suisse*, vol. 6, 2006, p. 215.
- DICKENS Arthur G., *The German Nation and Martin Luther*, Londres & Colchester: E. Arnold, 1974.
- Dictionnaire historique de la Suisse*, 13 vol., Hauterive: G. Attinger, 2002-2014 (= DHS).

- DINGEL Irene, «Zwischen Disputation und Polemik. Streitkultur in den nachinterimistischen Kontroversen», in JÜRGENS H. P. et WELLER T. (dir.), *Streitkultur und Öffentlichkeit...*, 2013, p. 17-31.
- DINGEL Irene (dir.), *Reformation und Recht. Festschrift Gottfried Seebass*, Gütersloh: G. Mohn, 2002.
- DINGEL Irene, «Religionsgespräche», in *Theologische Realenzyklopädie*, vol. 28, Berlin: W. de Gruyter, 1997, p. 631-681.
- DIU Isabelle et MOUREN Raphaële (dir.), *De l'autorité à la référence*, Paris: École nationale des Chartes, 2014.
- DÖRING Jörg et THIELMANN Tristan (dir.), *Spatial Turn. Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften*, Bielefeld: Transcript Verlag, 2008.
- DUBAIL-HENTZ Isabelle, *De la logique à la civilité. Disputes entre catholiques et protestants en France au XVIII^e siècle*, thèse de doctorat en littérature française, Université de Grenoble III, 1999.
- DUPEUX Cécile, JEZLER Peter et WIRTH Jean (dir.), *Iconoclasse. 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.
- DUPRAZ Emmanuel-Stanislas, *Introduction de la Réforme par le «Plus» dans le bailliage d'Orbe-Échallens*, Fribourg: Imprimerie Saint-Paul, 1916.
- DURST Michael (dir.), *Studien zur Geschichte des Bistums Chur (451-2001)*, Fribourg: Universitätsverlag, 2002.
- DYKEMA Peter A. et OBERMAN Heiko A. (dir.), *Anticlericalism in late medieval and early modern Europe*, Leyde & New York: E. J. Brill, 1993.
- EGLI Emil, «Das Religionsgespräch zu Chur 1531», *Zwingliana*, n° 1, vol. 7, 1900, p. 145 sq.
- EGLI Emil, «Die Zürcher Kirchenpolitik von Waldmann bis Zwingli», *Jahrbuch für schweizerische Geschichte*, n° 21, 1896, p. 1-33.
- EGLOFF Gregor, «Myconius, Oswald», in *Dictionnaire historique de la Suisse*, vol. 9, 2010, p. 49.
- EISSENLOFFEL Ludwig, *Franz Kolb, ein Reformator Wertheims, Nürnbergs und Berns, sein Leben und Wirken*, Erlanger: H. Specht, 1893.
- EITEL Peter, *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.
- ELSENER Ferdinand, «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.
- ELSENER Ferdinand, «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.
- ELSENER Ferdinand, *Notare und Stadtschreiber. Zur Geschichte des schweizerischen Notariats*, Cologne: Wetsdeutscher Verlag, 1962.
- ELSTER Jon, *Le désintéressement. Traité critique de l'homme économique I*, Paris: Seuil, 2009.
- ENDERS Rudolf (dir.), *Nürnberg und Bern. Zwei Reichsstädte und ihre Landgebiete. Neun Beiträge*, Erlangen: Universitätsbibliothek, 1990.
- ENGAMMARE Max, «Pierre Caroli», in PERNOT J.-F. (dir.), *Jacques Lefèvre d'Étaples...*, 1995, p. 55-79.
- ENGAMMARE Max, «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.
- ENNINGER Werner, «The Second Zürich Disputation in 1523. A discourse analytical approach», *Mennonite Quarterly Review*, n° 65, 1991, p. 407-426.
- ESCAMILLA Michèle, «Le face-à-face de Worms. La place de la Réforme dans la trajectoire spirituelle de Charles Quint», in VALENTIN J.-M. (dir.), *Luther et la Réforme...*, 2001, p. 51-108.
- ESCHER Konrad, *Die Kunstdenkmäler des Kantons Zürich. Die Stadt Zürich, Erster Teil*, vol. 4, Bâle: Birkhäuser, 1939.
- EVANS Gillian R., *Problems of authority in the Reformation debates*, Cambridge: University Press, 1992.
- FABIANI Jean-Louis, «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.
- FAIVRE Alexandre, «Klerus, Kleriker», in *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. 6, Fribourg-en-Brigau: Herder, 2009, 3^e édition, col. 131-133.
- FAIVRE Alexandre, *Naissance d'une hiérarchie. Les premières étapes du cursus clérical*, Paris: Beauchesne, 1977.
- FARNER Oskar, «Leo Jud, Zwinglis treuester Helfer», *Zwingliana*, vol. 10, n° 4, 1955, p. 201-209.
- FARNER Oskar, *Huldrych Zwingli*, Zurich: Zwingli-Verlag, 1943-1960, 4 vol.
- FATIO Olivier, «Les discours politiques du pasteur Louis Tronchin», in ROTH-LOCHNER B. *et al.* (dir.), *Des archives à la mémoire...*, 1995, p. 81-112.
- FEBVRE Lucien, «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.
- FELLER Richard, *Geschichte Berns*, Berne: Feuz, 1946-1960, 4 vol.

- FELLER-VEST Veronika, «Küsnacht», in *Helvetia Sacra*, section IV, vol. 7/1, 2006, p. 282-294.
- DE FERRIÈRES Claude-Joseph, *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.
- FISCHER Norbert et KOBELT-GROCH Marion (dir.), *Aussenseiter zwischen Mittelalter und Neuzeit*, Leyde : E. J. Brill, 1997.
- FISCHER Rainald, «Murner, Thomas», in *Dictionnaire historique de la Suisse*, vol. 9, 2010, p. 23.
- FISCHER Rainald, SCHLÄPFER Walter et STARK Franz, *Appenzeller Geschichte*, t. 1 : *Das ungeteilte Land*, Appenzell : Kantonskanzlei, 1964.
- FISCHER Samuel, *Geschichte der Disputation und Reformation in Bern*, Berne : Jenni, 1828.
- FLAIG Egon, *Die Mehrheitsentscheidung. Entstehung und kulturelle Dynamik*, Paderborn : F. Schöningh, 2013.
- FLÜCKIGER Fabrice, «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.
- FLUDERNIK Monika et GEHRKE Hans-Joachim (dir.), *Grenzgänger zwischen Kulturen*, Würzburg : Ergon Verlag, 1999.
- FLURY Adolf, «Die Papiermühle zu Thal bei Bern und ihre Wasserzeichen 1466-1621», *Neues Berner Taschenbuch*, n° 1, 1896, p. 192-236.
- FOA Jérémie, «Le miroir aux clercs. Les disputes théologiques entre catholiques et réformés au début des Guerres de religion», in AZOULAY V. et BOUCHERON P. (dir.), *Le mot qui tue...*, 2009, p. 130-146.
- FOA Jérémie, *Le métier de la dispute. Les disputes religieuses entre catholiques et réformés en France (1561-1572)*, mémoire de maîtrise, Université Lyon II-Louis Lumière, 2000.
- FORDE Gerhard O., *On being a theologian of the Cross. Reflections on Luther's Heidelberg disputation 1518*, Grand Rapids : Eerdmans, 1997.
- FOUILLERON Joël et MICHEL Henri (dir.), *Mélanges à la mémoire de Michel Péronnet*, vol. 1, Montpellier : Université Paul Valéry, 2006.
- FRAENKEL Pierre, *Einigungsbestrebungen in der Reformationszeit*, Wiesbaden : F. Steiner, 1965.
- FREUDENBERG Matthias *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.
- FRICK Julia, *Thomas Murners Übersetzung von Vergils Aeneis. Edition und Untersuchung*, thèse de doctorat, Albert-Universität Freiburg i. Br., en préparation.

- FRIESS Peer, «Der Einfluss des Zwinglianismus auf die Reformation der oberschwäbischen Reichsstädte», *Zwingliana*, n° 34, 2007, p. 5-27.
- FRYMIRE John M., *The Primacy of the Postils. Catholics, Protestants, and the Dissemination of Ideas in Early Modern Germany*, Leyde: E. J. Brill, 2010.
- FUCHS Thomas, *Konfession und Gespräch. Typologie und Funktion der Religionsgespräche in der Reformationszeit*, Cologne: Böhlau, 1995.
- FUMAROLI Marc (dir.), *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne 1450-1950*, Paris: PUF, 1999.
- FURRER Norbert *et al.* (dir.), *Gente ferocissima. Mercenariat et société en Suisse (XV^e-XIX^e siècle)*, Zurich & Lausanne: Chronos & Éditions d'En Bas, 1997.
- GÄBLER Ulrich *et al.* (dir.), *Schweizer Kirchengeschichte – neu reflektiert*, Berne: P. Lang, 2011.
- GÄBLER Ulrich, *Huldrych Zwingli. Leben und Werk*, Zurich: TVZ Verlag, 2004 (1^{re} édition, 1983).
- GÄBLER Ulrich, «Die Schweiz, ein auserwähltes Volk?», *Zwingliana*, n° 19, vol. 1, 1992, p. 143-156.
- GAUSS Julia, «Etappen zur Ablösung der reformierten Schweiz vom Reich», *Zwingliana*, n° 18, vol. 3, 1990, p. 234-255.
- GAUSS Julia, «Basels politisches Dilemma in der Reformationszeit», *Zwingliana*, n° 15, vol. 7, 1982, p. 509-548.
- GAY-CANTON Réjane, *Entre dévotion et théologie scolastique. Réceptions de la controverse médiévale autour de l'Immaculée Conception en pays germaniques*, Turnhout: Brepols, 2011.
- GERBER Roland, *Gott ist Burger zu Bern. Eine sozialtopographische Studie über die Bürgerschaft in der Stadt Bern im späten Mittelalter (1370-1470)*, Cologne: Böhlau, 2001.
- GERBER Uwe, *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.
- GIERL Martin, «De la croyance religieuse à la croyance scientifique», *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 123, 1998, p. 86-94.
- GILLIARD Charles, *La conquête du Pays de Vaud par les Bernois*, Lausanne: La Concorde, 1935.
- GISI Lucas Marco, «*Darumb vast hinus mit, doch mit gschickte!* Ikonoklastisches Handeln während der Reformation in Bern 1528», *Zwingliana*, n° 30, 2003, p. 31-63.
- GISI Lucas Marco, «Niklaus Manuel und der Berner Bildersturm», in BLICKLE P., HOLENSTEIN A. *et al.* (dir.), *Macht und Ohnmacht...*, 2002, p. 143-163.

- GODARD Anne, *Le dialogue à la Renaissance*, Paris: PUF, 2001.
- GOERTZ Hans-Jürgen, *Thomas Müntzer, Revolutionär am Ende der Zeiten. Eine Biographie*, Munich: C. H. Beck, 2015.
- GOERTZ Hans-Jürgen, «Machtbeziehungen in der Zürcher Reformation. Noch einmal: Zwingli und die Täufer», in SCHINDLER A. et STICKELBERGER H. (dir.), *Die Zürcher Reformation...*, 2001, p. 43-76.
- GOERTZ Hans-Jürgen, *Antiklerikalismus und Reformation. Sozialgeschichtliche Untersuchungen*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995.
- GOERTZ Hans-Jürgen, «Eine "bewegte" Epoche. Heterogenität reformatorischer Bewegungen», *Zwingliana*, n° 19, vol. 2, 1993, p. 103-125.
- GOERTZ Hans-Jürgen, *Pfaffenhass und Gross Geschrei. Die reformatorischen Bewegungen in Deutschland 1517-1529*, Munich: C. H. Beck, 1987.
- GOERTZ Hans-Jürgen, *Die Täufer. Geschichte und Deutung*, Munich: C. H. Beck, 1980.
- GÖLDI Wolfgang, «Kaiser, Jakob», in *Dictionnaire historique de la Suisse*, vol. 7, 2008, p. 212.
- GORDON Bruce, *The Swiss Reformation*, Manchester: University Press, 2002.
- GRABNER-HAIDER Anton, *Die Diener Gottes. Das Klerikerchristentum und seine Geschichte*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2008.
- GRANE Leif, *Die Confessio Augustana. Einführung in die Hauptgedanken der lutherischen Reformation*, Göttingen: UTB, 1996.
- GRENDLER Paul F., «The Universities of the Renaissance and Reformation», *Renaissance Quarterly*, n° 57, vol. 1, 2004, p. 1-42.
- VON GREYERZ Kaspar et al. (dir.), *Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – Binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2003.
- GROEBNER Valentin, *Gefährliche Geschenke. Ritual, Politik und die Sprache der Korruption in der Eidgenossenschaft im späteren Mittelalter und am Beginn der Neuzeit*, Constance: UVK, 2000.
- GROEBNER Valentin, «Ratsinteressen, Familieninteressen. Patrizische Konflikte in Nürnberg um 1500», in SCHREINER K. et MEIER U. (dir.), *Stadtregiment und Bürgerfreiheit...*, 1994, p. 278-308.
- GROSS Geneviève, «Du prédicant de la dispute de Lausanne au rédacteur des Actes. Pierre Viret et la construction du ministère pastoral comme figure d'autorité (1536-1548)», in CROUSAZ K. et SOLFAROLI CAMILLOCCI D. (dir.), *Pierre Viret et la diffusion de la Réforme...*, 2014, p. 269-286.
- GUGGISBERG Hans R. et KRODEL Gottfried (dir.), *Die Reformation in Deutschland und Europa: Interpretationen und Debatten*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1993.
- GUGGISBERG Hans R., *Basel in the Sixteenth Century. Aspects of the City Republic before, during and after the Reformation*, St. Louis: Center for Reformation Research, 1982.

- GUGGISBERG Kurt, *Bernische Kirchengeschichte*, Berne: Haupt, 1958.
- GUICHARROUSSE Hubert, «Le thème conciliaire dans l'argumentation des grands écrits réformateurs», in VALENTIN J.-M. (dir.), *Luther et la Réforme...*, 2001, p. 491-510.
- GUTMANN André, *Die Schwabenkriegschronik des Kaspar Frey und ihre Stellung in der eidg. Historiographie des 16. Jhdts.*, Stuttgart: Kohlhammer, 2010.
- GUYER Paul, *Verfassungszustände der Stadt Zürich im 16., 17. und 18. Jahrhundert unter der Einwirkung der sozialen Umschichtung der Bevölkerung*, Zurich: Schulthess, 1943.
- HAAS Martin, «Sebastian Hofmeister», *Schaffhauser Beiträge zur Geschichte*, n° 58, 1981, p. 81-88.
- HAEFLIGER Hans, *Solothurn in der Reformation*, Soleure: Gassmann, 1945.
- VAN DER HAEGEN Pierre, *Der frühe Basler Buchdruck. Ökonomische, sozio-politische und informationssystematische Standortfaktoren und Rahmenbedingungen*, Bâle: Schwabe, 2001.
- HAMM Berndt, «Warum wurde der Glaube für Luther zum Zentralbegriff des christlichen Lebens?», in MOELLER B. (dir.), *Die frühe Reformation...*, 1998, p. 103-127.
- HAMM Berndt, *Bürgertum und Glaube. Konturen der städtischen Reformation*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996.
- HAMM Berndt, MOELLER Bernd et WENDENBOURG Dorothea, *Reformationstheorien. Ein kirchenhistorischer Disput über Einheit und Vielfalt der Reformation*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995.
- HAMM Berndt, *Zwinglis Reformation der Freiheit*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1988.
- HAMMER Karl, «Der Reformator Oekolampad (1482-1531)», *Zwingliana*, n° 19, vol. 1, 1992, p. 162-165.
- Handbuch der Schweizer Geschichte*, vol. 1, Zurich: Berichthaus, 1972.
- HARTWEG Frédéric, «Luther et l'autorité temporelle», in VALENTIN J.-M. (dir.), *Luther et la Réforme...*, 2001, p. 531-565.
- HAUCK Jasmin, «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. 398-417.
- HAUSER Martin, *Prophet und Bischof. Huldrych Zwinglis Amtsverständnis im Rahmen der Zürcher Reformation*, Fribourg: Universitätsverlag, 1994.
- HAUSWIRTH René, «Landgraf Philipp von Hessen und Zwingli. Ihre politischen Beziehungen 1529/1530», *Zwingliana*, n° 11, vol. 8, 1962, p. 499-552.
- HEAD Randolph C., «Unerwartete Veränderungen und die Herausbildung einer nationalen Identität», in KREIS G. (dir.), *Die Geschichte der Schweiz...*, 2014, p. 192-245

- HEAD Randolph C., «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.
- HEAD Randolph C., *Early Modern Democracy in the Grisons. Social Order and Political Language in a Swiss Mountain Canton, 1470-1620*, Cambridge: University Press, 1995.
- HEIN Markus et KOHNLE Armin (dir.), *Die Leipziger Disputation 1519. Leipziger Arbeitsgespräch zur Reformation*, vol. 1, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2011.
- HEITZ Anne-Marie, «Strasbourg et les femmes publicistes au XVI^e siècle», *Revue d'Alsace*, n° 134, p. 169-192.
- HELBLING Leo, *Dr. Johann Fabri, Generalvikar von Konstanz und Bischof von Wien, 1478-1541*, Münster: Aschendorff, 1941.
- HELBLING Leo, *Dr. Johann Fabri und die schweizerische Reformation*, Einsiedeln: Benziger, 1933.
- HELFFENSTEIN Ulrich et SOMMER-RAMER Cécile, «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 & Francfort-sur-le-Main: Helbing et Lichtenhahn & Schwabe, 28 tomes, 1964-2007 (= HS).
- HENDRICKS Dan L., «The Bern Disputation. Some observations», *Zwingliana*, n° 14, vol. 10, 1978, p. 565-575.
- HENDRICKS Dan L., *The Bern Reformation of 1528. The Preacher's Vision, the People's Work, an Occasion of State*, thèse de doctorat, Durham: Duke University, 1977.
- HENNY Sundar, «Failed Reformations», in BURNETT A. N. et CAMPI E. (dir.), *A Companion to the Swiss Reformation...*, 2016, p. 264-290.
- HEURTIN Jean-Philippe, «The Circle of Discussion and the Semicircle of Criticism», in LATOUR B. et WEIBEL P. (dir.), *Making Things Public...*, 2005, p. 754-769.
- HIGMAN Francis M., «Il serait trop plus decent de répondre en latin. Les controverses catholiques du XVI^e siècle face aux écrits réformés», in JONES-DAVIES M.-Th. (dir.), *Langues et nations...*, 1991, p. 190-212.
- HIGMAN Francis M., «La Dispute de Lausanne, carrefour de la Réformation française», in JUNOD É. (dir.), *La Dispute de Lausanne...*, 1988, p. 23-35.
- HILSCH Peter, *Johannes Hus (um 1370-1415). Prediger und Ketzer*, Regensburg: F. Pustet, 1999.
- HIMMIGHÖFER Traudel, *Die Zürcher Bibel bis zum Tode Zwinglis (1531). Darstellung und Bibliographie*, Mayence: P. von Zabern, 1995.

- HIRSCHMANN Frank G., *Die Stadt im Mittelalter*, Munich: Oldenbourg, 2009 (EDG 84).
- HÖCHLE Josef I., *Geschichte der Reformation und Gegenreformation in der Stadt und Grafschaft Baden bis 1535*, Zurich: J. F. Kobold-Lüdi, 1907.
- HOFER Paul, *Die Staatsbauten der Stadt Bern*, Bâle: Birkhäuser, 1947 (= *Die Kunstdenkmäler des Kantons Bern*, vol. 3).
- HOLENSTEIN André, «Reformation und Konfessionalisierung in der Geschichtsforschung der Deutschschweiz», *Archiv für Reformationsgeschichte*, n° 100, 2009, p. 65-87.
- HOLENSTEIN André (dir.), *Berns mächtige Zeit. Das 16. und 17. Jahrhundert neu entdeckt*, Berne: Stämpfli, 2006.
- HOLENSTEIN André, *Die Huldigung der Untertanen. Rechtskulturen und Herrschaftsordnung 800-1800*, Stuttgart: G. Fischer, 1991.
- HOLLERBACH Marion, *Das Religionsgespräch als Mittel der konfessionellen und politischen Auseinandersetzung im Deutschland des 16. Jahrhunderts*, Francfort-sur-le-Main & Berne: P. Lang, 1982.
- HUBER Peter H., *Annahme und Durchführung der Reformation auf der Zürcher Landschaft in den Jahren 1519 bis 1530*, Zurich: Juris-Verlag, 1972.
- HÜBSCHER Bruno, «Das Bischöfliche Archiv Chur», in SCHWARZ D. et SCHNYDER W. (dir.), *Archivalia et Historica...*, 1958, p. 33-50.
- IMMENKÖTTER Herbert, «Reichstag und Konzil. Zur Deutung der Religionsgespräche des Augsburger Reichstags 1530», in MÜLLER G. (dir.), *Die Religionsgespräche der Reformationszeit...*, 1980, p. 7-19.
- LOGNA-PRAT Dominique, *La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge (v. 800-v. 1200)*, Paris: Seuil, 2006.
- ISENMANN Eberhard, «Die städtische Gemeinde im oberdeutsch-schweizerischen Raum (1300-1800)», in BLICKLE P. (dir.), *Landgemeinde und Stadtgemeinde...*, 1991, p. 5-38.
- ISERLOH Erwin (dir.), *Johannes Eck (1486-1543) im Streit der Jahrhunderte*, Münster: Aschendorff, 1988.
- ISERLOH Erwin (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.
- ISERLOH Erwin, *Luther zwischen Reform und Reformation: der Thesenanschlag fand nicht statt*, Münster: Aschendorff, 1968.
- JACOB Walter, *Politische Führungsschicht und Reformation. Untersuchungen zur Reformation in Zürich 1519-1528*, Zurich: Juris-Verlag, 1969.
- JANSSEN Wibke, «Wir sind zum wechselseitigen Gespräch geboren». *Philipp Melancthon und die Reichsreligionsgespräche von 1540/41*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009.

- JÄGER Georg, «Die Reformation in der Stadt Chur», in BUNDI M. *et al.*, *Geschichte der Stadt Chur...*, 1986, p. 274-338.
- JECKER Hanspeter, «Das Schweizerische Täuferum. Forschungsstand und Forschungsaufgaben», in GÄBLER U. *et al.* (dir.), *Schweizerische Kirchengeschichte...*, 2011, p. 193-210.
- JECKER Hanspeter, «*Biss das ganzte Land von disem unkraut bereinigt sein wird* – Repression und Verfolgung des Täuferums in Bern. Ein kurzer Überblick zu einigen Fakten und Hintergründen», in DELLSPERGER R. et LAVATER H. R. (dir.), *Die Wahrheit ist untödlich...*, 2007, p. 97-132.
- JEDIN Hubert, *Geschichte des Konzils von Trient*, Freiburg i. Br.: Herder, 1949-1975, 4 vol.
- JEDIN Hubert, «An welchen Gegensätzen sind die vortridentinischen Religionsgespräche zwischen Katholiken und Protestanten gescheitert», *Theologie und Glaube*, n° 48, 1958, p. 50-55.
- JENNY Wilhelm, *Johannes Comander. Lebensgeschichte des Reformators der Stadt Chur*, Zurich: Zwingli-Verlag, 1969, 2 vol.
- JESSE Horst, «Christoph von Stadion. Bischof zu Augsburg während der Reformationszeit 1517-1544», *Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte*, n° 49, 1980, p. 86-122.
- JEZLER Peter, «L'Iconoclasmе à Zurich 1523-1530», in DUPEUX C., JEZLER P. et WIRTH J. (dir.), *Iconoclasmе...*, 2001, p. 75-83.
- JONES-DAVIES Marie-Thérèse (dir.), *Langues et nations au temps de la Renaissance*, Paris: Klincksieck, 1991.
- JUNG Martin H., «Historische Einleitung. Gründe, Verlauf und Folgen der Disputation», in *Die Badener Disputation von 1526...*, 2015, p. 27-200.
- JUNOD Éric (dir.), *La Dispute de Lausanne (1536). La théologie réformée après Zwingli et avant Calvin*, Lausanne: Bibliothèque historique vaudoise, 1988.
- JUNOD Éric, «De la conquête du Pays de Vaud à la Dispute de Lausanne», in JUNOD É. (dir.), *La Dispute de Lausanne...*, 1988, p. 13-22.
- JUNOD Louis, «De la ville épiscopale au chef-lieu de bailliage», in BIAUDET J.-C. (dir.), *Histoire de Lausanne...*, 1982, p. 160-172.
- JÜRGENS Henning P. et WELLER Thomas (dir.), *Streitkultur und Öffentlichkeit im konfessionellen Zeitalter*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013.
- KÄGI Ursula, *Die Aufnahme der Reformation in den ostschweizerischen Untertanengebieten*, Zurich: Juris-Verlag, 1972.
- KAMBER Peter, *Reformation als bäuerliche Revolution. Bildersturm, Klosterbesetzungen und Kampf gegen die Leibeigenschaft in Zürich zur Zeit der Reformation (1522-1525)*, Zurich: Chronos, 2010.
- KAMPE Jürgen, *Problem Reformationsdialog. Untersuchungen zu einer Gattung im reformatorischen Medienwettstreit*, Tübingen: Niemeyer, 1997.

- KANTOROWICZ Ernst, *Les deux corps du roi. Essai sur la théologie politique au Moyen Âge*, trad. de l'anglais par GENET Jean-Philippe et GENET Nicole, Paris: Gallimard, 1989.
- KAPPLER Émile, *Les conférences théologiques entre catholiques et protestants en France au XVII^e siècle*, Paris: H. Champion, 2011.
- KARANT-NUNN Susan, «Ritualgegenstände und Gottesdienst. Revision der Sakralumgebung in der Reformation», in RAU S. et SCHWERHOFF G. (dir.), *Topographien des Sakralen...*, 2008, p. 90-102.
- KÄSTNER Karl-Heinz et al. (dir.), *Festschrift für Martin Heckel zum 70. Geburtstag*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1999.
- KAUFMANN Thomas, SCHUBERT Anselm et VON GREYERZ Kaspar (dir.), *Frühneuzeitliche Konfessionskulturen*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2008.
- KIENING Christian, «Mediale Gegenwärtigkeit. Paradigmen – Semantike – Effekte», in KIENING C. (dir.), *Mediale Gegenwärtigkeit...*, 2007, p 9-70.
- KIENING Christian (dir.), *Mediale Gegenwärtigkeit*, Zurich: Chronos, 2007.
- KITTELSON James M. et TRANSUE Pamela J. (dir.), *Rebirth, Reform and Resilience. Universities in Transition, 1300-1700*, Columbus: Ohio State University Press, 1984.
- KITTELSON James M., *Wolfgang Capito, from Humanist to Reformer*, Leyde: E. J. Brill, 1975.
- KOERNER Joseph L., «Reforming the Assembly», in LATOUR B. et WEIBEL P. (dir.), *Making Things Public...*, 2005, p. 404-434.
- KÖHLER Walter, *Zwingli und Luther. Ihr Streit über das Abendmahl nach seinen politischen und religiösen Beziehungen*, Gütersloh: C. Bertelsmann, 1924-1953, 2 vol.
- KÖHLER Walter, «Das Religionsgespräch zu Marburg 1529», *Zwingliana*, n° 5, vol. 3, 1930, p. 81-102.
- KÖHLER Walter, «Zwinglis Beziehungen zu Bern», *Zwingliana*, n° 4, vol. 15, 1928, p. 450-455.
- KOHNLE Armin, «Die Leipziger Disputation und ihre Bedeutung für die Reformation», in HEIN M. et KOHNLE A. (dir.), *Die Leipziger Disputation...*, 2011, p. 9-24.
- KOLDE Karl A. J., *Dr. Johann Hess, der schlesische Reformator*, Breslau: Trewendt, 1846.
- KÖRNER Martin, «Zur eidgenössischen Solddienst- und Pensionendebatte im 16. Jhdt.», in FURRER N. et al., (dir.), *Gente ferocissima...*, 1997, p. 193-203.
- KOSELLECK Reinhart, «Bund», in BRUNNER O., CONZE W. et KOSELLECK R. (dir.), *Geschichtliche Grundbegriffe...*, t. 1, 1972, p. 582-671.

- KRAMER Otto, *Kirchliche Simultanverhältnisse. Rechtsgeschichtliche Untersuchung mit besonderer Berücksichtigung der Württembergischen Kirchensimultaneen*, Munich: Schön, 1968.
- KREIS Georg (dir.), *Die Geschichte der Schweiz*, Bâle: Schwabe, 2014.
- KRIEGER Karl-Friedrich, *König, Reich und Reichsreform im Spätmittelalter*, Munich: Oldenbourg, 2005 (EDG 14).
- KROEMER Barbara, *Die Einführung der Reformation in Memmingen. Über die Bedeutung ihrer sozialen, wirtschaftlichen und politischen Folgen*, Memmingen: Heimatpflege Memmingen, 1981.
- KUHN Thomas S., *La structure des révolutions scientifiques*, trad. par MEYER Laure, Paris: Flammarion, 2008 (1^{re} édition, 1970).
- KUHR Olaf, «Oecolampade, Jean», in *Dictionnaire historique de la Suisse*, vol. 9, 2010, p. 358.
- KUHR Olaf, *Die Macht des Bannes und der Busse. Kirchenzucht und Erneuerung der Kirche bei Johannes Oekolampad (1482-1531)*, Berne: P. Lang, 1999.
- KUNDERT Ursula et GINDHART Marion (dir.), *Disputatio 1200-1800. Form, Funktion und Wirkung eines Leitmediums universitärer Wissenskultur*, Berlin & New York: W. de Gruyter, 2010.
- KÜNG Hans, *Das Christentum. Wesen und Geschichte*, Munich: Piper, 2008 (1^{re} édition, 1994).
- KUNZELMANN Adalbero, *Geschichte der deutschen Augustinereremiten*, t. 5: *Die sächsisch-thüringische Provinz und die sächsische Reformkongregation bis zum Untergang der beiden*, Würzburg: Augustinus-Verlag, 1974.
- KURMANN Peter (dir.), *La cathédrale Notre-Dame de Lausanne: monument européen, temple vaudois*, Lausanne: La Bibliothèque des Arts, 2012.
- KUSHNER Eva, *Le dialogue à la Renaissance. Histoire et poétique*, Genève: Droz, 2004.
- DE LA BROSSE Olivier et al., *Histoire des conciles œcuméniques*, t. 10: *Latran V et Trente*, Paris: Fayard, 2007 (1^{re} édition, 1972).
- LCHAT Paul, «Barfüsserkloster Bern», in *Helvetia Sacra*, section v, vol. 1, 1978, p. 137-146.
- LAMY Marielle, *L'Immaculée Conception. Étapes et enjeux d'une controverse au Moyen Âge (XI^e-XV^e siècles)*, Paris: Institut d'études augustinienes, 2000.
- LAPLANCHE François, «La controverse religieuse au XVII^e siècle et la naissance de l'histoire», in LE BOULLUEC A. (dir.), *La controverse religieuse...*, 1995, p. 376-404.
- LAPLANCHE François, *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.
- LARGIADÈR Anton, *Geschichte von Stadt und Landschaft Zürich*, Zurich: E. Rentsch, 1945, 2 vol.

- LATOUR Bruno et WEIBEL Peter (dir.), *Making Things Public. Atmospheres of Democracy*, Karlsruhe & Cambridge: ZKM Center for Art and Media & The MIT Press, 2005.
- LAVATER Hans Rudolf, «Zwingli und Bern», in *450 Jahre Berner Reformation...*, 1980, p. 60-104.
- LE BOULLUEC Alain (dir.), *La controverse religieuse et ses formes*, Paris: Cerf, 1995.
- LE BRETON David, *Éclats de voix. Une anthropologie des voix*, Paris: Métailié, 2011.
- LE GALL Jean-Marie, «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.
- LE GALL Jean-Marie, *Les moines au temps des réformes*, Seyssel: Champ Vallon, 2001.
- LÉONARD Émile G., *Histoire générale du protestantisme*, Paris: PUF, 1988, 3 vol.
- LEPPIN Volker, «Papst, Konzil und Kirchenväter. Die Autoritätenfrage in der Leipziger Disputation», in HEIN M. et KOHNLE A. (dir.), *Die Leipziger Disputation 1519...*, 2011, p. 117-124.
- LEWIS Bernard et NIEWÖHNER Friedrich (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).
- LEXUTT Athina, *Rechtfertigung im Gespräch. Das Rechtfertigungsverständnis in den Religionsgesprächen von Haguenaue, Worms und Regensburg 1540/41*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996.
- LIENHARD Marc, «Les pamphlets anti-luthériens de Thomas Murner», in SAUZET R. (dir.), *Les frontières religieuses...*, 1992, p. 97-107.
- LINDT Karl, «Der theologische Gehalt der Berner Disputation», in BÄHLER E., DE QUERVAIN T. et al., *Gedenkschrift zur Vierjahrhundertfeier...*, vol. 1, 1928, p. 303-344.
- LOCHER Gottfried W. (dir.), *Der Berner Synodus von 1532. Studien und Abhandlungen*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1988, 2 vol.
- LOCHER Gottfried W., «Die Lausanner Disputationsthesen als Dokument zwinglischer Theologie», in JUNOD É. (dir.), *La Dispute de Lausanne...*, 1988, p. 91-103.
- LOCHER Gottfried W., *Die zwinglische Reformation im Rahmen der europäischen Kirchengeschichte*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979.
- LOCHER Gottfried W., «Die Berner Disputation 1528. Charakter, Verlauf, Bedeutung und theologischer Gehalt», *Zwingliana*, n° 14, vol. 10, 1978, p. 542-564.

- LOCHER Gottfried W., «Von der Standhaftigkeit. Zwinglis Schlusspredigt an der Berner Disputation als Beitrag zu seiner Ethik», in NEUENSCHWANDER U. et DELLSPERGER R. (dir.), *Humanität und Glaube...*, 1974, p. 29-41.
- LOCHER Gottfried W., «Zwingli und Erasmus», *Zwingliana*, n° 13, vol. 1, 1969, p. 37-61.
- LOCHER Gottfried W., «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.
- LOHSE Bernhard, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995.
- LORTZ Joseph, «Wert und Grenzen der katholischen Kontroverstheologie in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts», in LORTZ J., *Erneuerung und Einheit...*, 1987, p. 718-741.
- LORTZ Joseph, «Die Leipziger Disputation 1519», in LORTZ J., *Erneuerung und Einheit...*, 1987, p. 371-396.
- LORTZ Joseph, *Erneuerung und Einheit. Aufsätze zur Theologie- und Kirchengeschichte aus Anlass seines 100. Geburtstages*, éd. par MANN'S Peter, Stuttgart: F. Steiner, 1987.
- LÖW Martina, *Raumsoziologie*, Francfort-sur-le-Main: Suhrkamp, 2001.
- LUTTENBERGER Albrecht P., «Johannes Eck und die Religionsgespräche», in ISELOH E. (dir.), *Johannes Eck (1486-1543)...*, 1988, p. 192-222.
- LUTZ Eckart Conrad et JERJEN Vera (dir.), *Diagramm und Text. Diagrammatische Strukturen und die Dynamisierung von Wissen und Erfahrung*, Wiesbaden: Reichert, 2014.
- LUTZ Samuel, «Cyro, Peter», in *Dictionnaire historique de la Suisse*, vol. 3, 2004, p. 706-708.
- LYON Christine, «Le clergé vaudois au moment de la Réforme. Tentative de recensement, d'identification et destinée», *Revue historique vaudoise*, n° 119, 2011, p. 75-87.
- MACMULLEN Ramsey, *Voter pour définir Dieu. Trois siècles de conciles (253-553)*, trad. de l'anglais par REGNOT Franz, Paris: Les Belles Lettres, 2008.
- MAISSEN Thomas, *Geschichte der Schweiz*, Baden: Hier+Jetzt, 2010.
- MANIN Bernard, *The Principles of Representative Government*, Cambridge: University Press, 1997.
- MANTEY Volker, *Zwei Schwerter, zwei Reiche. Martin Luthers Zwei-Reiche-Lehre vor ihrem spätmittelalterlichen Hintergrund*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2005.
- MARCHAL Guy P., «St. Vinzenz in Bern», in *Helvetia Sacra*, section II, vol. 2, 1977, p. 151-161.

- MARMURSZTEJN Elsa, *L'autorité des maîtres. Scolastique, normes et société au XIII^e siècle*, Paris: Les Belles Lettres, 2007.
- MARTI Susan (dir.), *Söldner, Bilderstürmer, Totentänzer. Mit Niklaus Manuel durch die Zeit der Reformation*, Zurich: Verlag NZZ, 2016.
- MATHESON Peter, *The Rhetoric of Reformation*, Edimbourg: T & T Clark, 1998.
- MAU Rudolf, *Evangelische Bewegung und frühe Reformation 1521 bis 1532*, Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 2000.
- MAYER J. G., «Die Disputation zu Zürich am 29. Januar 1523», *Katholische Schweizerblätter*, n° 11, 1895, p. 51-65.
- MAYEUR Jean-Marie, PIETRI Charles, VAUCHEZ André et VÉNARD Marc (dir.), *Histoire du christianisme. De la réforme à la Réformation (1450-1530)*, vol. 7, Paris: Fayard, 1994.
- MEUTHEN Erich (dir.), *Reichstage und Kirche. Kolloquium der historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, München, 9. März 1990*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991.
- MEYER Helmut, «Die deutschen Protestanten an der zweiten Tagungsperiode des Konzils von Trient 1551/52», *Archiv für Reformationsgeschichte*, n° 56, 1965, p. 166-209.
- MIEDEL Julius, «Zur Memminger Reformationsgeschichte», *Beiträge zur bayerischen Kirchengeschichte*, n° 1, 1895, p. 171-179.
- MILLET Olivier, «La Réforme protestante et la rhétorique (1520-1550)», in FUMAROLI M. (dir.), *Histoire de la rhétorique...*, 1999, p. 259-310.
- MILLET Olivier, *Calvin et la dynamique de la parole*, Genève: Slatkine, 1992.
- MITTLER Otto, *Geschichte der Stadt Baden*, Aarau: H. R. Sauerländer, 1962-1965, 2 vol.
- MOELLER Bernd, *Zwinglis Disputationen. Studien zur Kirchengründung in den Städten der frühen Reformation*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011, rééd. revue et augmentée par KAUFMANN Thomas 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^{re} partie) et n° 91, 1974, p. 213-364 (2^e partie).
- MOELLER Bernd, *Reichsstadt und Reformation*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2011, nouvelle édition introduite et commentée par KAUFMANN Thomas (1^{re} édition, 1987).
- MOELLER Bernd, «Zu den städtischen Disputationen der frühen Reformation», in KÄSTNER K.-H. et al. (dir.), *Festschrift für Martin Heckel...*, 1999, p. 179-196.
- MOELLER Bernd (dir.), *Die frühe Reformation in Deutschland als Umbruch. Wissenschaftliches Symposium des Vereins für Reformationsgeschichte 1996*, Gütersloh: G. Mohn, 1998.

- MOELLER Bernd, *Die Reformation und das Mittelalter. Kirchenhistorische Aufsätze*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991.
- MOELLER Bernd, «Frömmigkeit in Deutschland um 1500», in MOELLER B., *Die Reformation und das Mittelalter...*, 1991, p. 73-85.
- MOELLER Bernd, «Kleriker als Bürger», in MOELLER B., *Die Reformation und das Mittelalter...*, 1991, p. 35-52.
- MOELLER Bernd, «Was wurde in der Frühzeit der Reformation in den deutschen Städten gepredigt?», *Archiv für Reformationsgeschichte*, n° 75, 1984, p. 176-194.
- MOELLER Bernd, «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.
- MOELLER Bernd et STACKMANN Karl, *Städtische Predigt in der Frühzeit der Reformation. Eine Untersuchung deutscher Flugschriften der Jahre 1522 bis 1529*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996.
- MOJON Luc, *Das Berner Münster*, Bâle: Birkhäuser, 1960 (= *Die Kunstdenkmäler des Kantons Bern*, vol. 4).
- MOREROD Jean-Daniel, «Histoire de l'évêché de Lausanne et du chapitre cathédral au Moyen Âge», in KURMANN P. (dir.), *La cathédrale Notre-Dame...*, 2012, p. 15-24.
- MORF Hans, *Zunftverfassung, Obrigkeit und Kirche in Zürich von Waldmann bis Zwingli*, thèse de doctorat, Université de Zurich, 1969.
- MORF Hans, «Obrigkeit und Kirche in Zürich bis zu Beginn der Reformation», *Zwingliana*, n° 13, vol. 3, 1970, p. 164-205.
- MÖRKE Olaf, *Die Reformation. Voraussetzungen und Durchsetzung*, Munich: Oldenbourg, 2005 (EDG 74).
- MOSER Andres, «Franz Lamberts Reise durch die Schweiz im Jahre 1522», *Zwingliana*, n° 10, vol. 7, 1957, p. 467-471.
- MOSER Christian, «Schmid, Konrad», in *Dictionnaire historique de la Suisse*, vol. 11, 2012, p. 296.
- ZUR MÜHLEN Karl-Heinz, «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.
- MÜLLER Gerhard (dir.), *Die Religionsgespräche der Reformationszeit*, Gütersloh: G. Mohn, 1980.
- VON MURALT Leonhard, «Renaissance und Reformation», in *Handbuch der Schweizer Geschichte...*, 1972, p. 389-570.

- VON MURALT Leonhard, «Die Universität Basel als Stätte des protestantischen Geistes», *Zwingliana*, n° 11, vol. 3, 1960, p. 155-163.
- VON MURALT Leonhard, «Das Gespräch mit den Wiedertäufern am 22. Januar 1528 zu Bern», *Zwingliana*, n° 5, vol. 9, 1933, p. 409-413.
- VON MURALT Leonhard, «Stadtgemeinde und Reformation der Schweiz», *Zeitschrift für Schweizerische Geschichte*, n° 10, vol. 3, 1930, p. 349-384.
- VON MURALT Leonhard, «Berns Westpolitik von 1525-1531», *Zwingliana*, n° 4, vol. 15, 1928, p. 470-476.
- VON MURALT Leonhard, *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.
- NAEF Henri, *Les origines de la Réforme à Genève*, Genève: Droz, 1968, 2 vol.
- NEUENSCHWANDER Ulrich et DELLSPERGER Rudolf (dir.), *Humanität und Glaube. Gedenkschrift für Kurt Guggisberg*, Berne: Haupt, 1974.
- NIEDERHÄUSER Peter et FISCHER Werner (dir.), *Vom «Freiheitskrieg» zum Geschichtsmythos. 500 Jahre Schweizer- oder Schwabenkrieg*, Zurich: Chronos, 2000.
- NOVAK Stéphanie et ELSTER Jon (dir.), *Majority Decisions. Principles and Practices*, Cambridge: University Press, 2014.
- NOVIKOFF Alex J., *The Medieval Culture of Disputation. Pedagogy, Practice, and Performance*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2013.
- NUGENT Donald, *Ecumenism in the Age of the Reformation. The Colloquy of Poissy*, Cambridge: Harvard University Press, 1974.
- OAKLEY Francis, *The Conciliarist Tradition. Constitutionalism in the Catholic Church 1300-1870*, Oxford: University Press, 2003.
- OBERMAN Heiko A., *Die Reformation. Von Wittenberg nach Genf*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986.
- OBERMAN Heiko A., *Werden und Wertung der Reformation. Vom Wegestreit zum Glaubenskampf*, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1989.
- OECHSLI Wilhelm, «Orte und Zugewandte, eine Studie zur Geschichte des schweizerischen Bundesrechtes», *Jahrbuch für schweizerische Geschichte*, n° 13, 1888, p. 1-497.
- OECHSLI Wilhelm, «Das eidgenössische Glaubensconcordat von 1525», *Jahrbuch für schweizerische Geschichte*, n° 14, 1889, p. 261-356.
- OPITZ Claudia et al. (dir.), *Maria in der Welt. Marienverebrung im Kontext der Sozialgeschichte 10.-18. Jahrhundert*, Zurich: Chronos, 1993.
- ORTMANN Volkmar, *Reformation und Einheit der Kirche. Martin Bucers Einigungsbemühungen bei den Religionsgesprächen in Leipzig, Hagenau, Worms und Regensburg 1539-1541*, Mayence: P. von Zabern, 2001.

- OTT Joachim et TREU Martin (dir.), *Luthers Thesenanschlag – Faktum oder Fiktion*, Leipzig: EVA, 2008.
- OTTNAD Bernd, «Bistum Konstanz. Die Generalvikare», in *Helvetia Sacra*, section I, vol. 2, 1993, p. 558-560.
- OVERFIELD James H., «University Studies and the Clergy in Pre-Reformation Germany», in KITTELSON J. M. et TRANSUE P. J. (dir.), *Rebirth, Reform and Resilience...*, 1984, p. 254-292.
- OZMENT Steven, *The Reformation in the Cities. The Appeal of Protestantism to Sixteenth-Century Germany and Switzerland*, New Haven & Londres: Yale University Press, 1975.
- PACKULL Werner O., «An introduction to Anabaptist theology», in BAGCHI D. et STEINMETZ D. C. (dir.), *The Cambridge Companion...*, 2004, p. 194-219.
- PAGAT Julien, *Formes et pratiques de la controverse religieuse: les disputes de Mâcon et Annonay*, mémoire de maîtrise, Université de Lyon II-Louis Lumière, 1999.
- PANOFSKY Erwin, *Architecture gothique et pensée scolastique*, trad. par BOURDIEU Pierre, Paris: Les Éditions de Minuit, 1967.
- PARAVICINI BAGLIANI Agostino et PLOUDRET Jean-François (dir.), *La Maison de Savoie et le Pays de Vaud*, Lausanne: Bibliothèque historique vaudoise, 1989.
- PÉRIGOT Béatrice, *Dialectique et littérature. Les avatars de la dispute entre Moyen Âge et Renaissance*, Paris: H. Champion, 2005.
- PERNOT Jean-François (dir.), *Jacques Lefèvre d'Étapes (1450?-1536)*, Paris: H. Champion, 1995.
- PESTALOZZI Theodor, *Die Gegner Zwinglis am Grossmünsterstift in Zürich. Die katholische Opposition gegen Zwingli in Stadt und Landschaft Zürich 1519-1531*, Zurich: Leemann, 1918.
- PETKE Wolfgang, «Oblationen, Stolgebüren und Pfarreinkünfte vom Mittelalter bis ins Zeitalter der Reformation», in BOOCKMANN H. (dir.), *Kirche und Gesellschaft...*, 1994. p. 26-58.
- PEYER Hans Conrad, *Verfassungsgeschichte der alten Schweiz*, Zurich: Schulthess, 1978.
- PFISTER Rudolf, *Kirchengeschichte der Schweiz*, Zurich: Zwingli-Verlag, 1964-1985, 3 vol.
- PFISTER Rudolf, «Kirche und Glauben auf der Ersten Zürcher Disputation vom 29. Januar 1523», *Zwingliana*, n° 13, vol. 9, 1973, p. 553-569.
- PFISTER Ulrich, *Konfessionskirchen, Glaubenspraxis und Konflikt in Graubünden*, Würzburg: Ergon Verlag, 2012.
- PFLUG Sarah, «Réforme et transformation du paysage urbain dans le Pays de Vaud», *Chrétiens et sociétés*, n° 22, 2015, p. 7-30.

- PFNÜR Vinzenz, «Johannes Ecks Verständnis der Religionsgespräche, sein theologischer Beitrag in ihnen und seine Sicht der Konfessionsgegensätze», in ISERLOH E. (dir.), *Johannes Eck (1486-1543)...*, 1988, p. 223-249.
- PFNÜR Vinzenz, «Die Einigung bei den Religionsgesprächen von Worms und Regensburg 1540/1541», in MÜLLER G. (dir.), *Die Religionsgespräche...*, 1980, p. 55-88.
- PFUNDNER Thomas, «Geschichte der Reformation in der Reichsstadt Kaufbeuren», *Kaufbeurer Geschichtsblätter*, n° 9, 1983, p. 270-279.
- PO-CHIA HSIA Ronnie, «People's, City, and Princes' Reformation. Rivals or Phases?», in GUGGISBERG H. R. et KRODEL G. (dir.), *Die Reformation in Deutschland...*, 1993, p. 294-301.
- POECK Dietrich W., *Rituale der Ratswahl. Zeichen und Zeremoniell der Ratssetzung in Europa*, Cologne: Böhlau, 2003.
- POLLET Jacques V., *Huldrych Zwingli et le zwinglianisme. Essai de synthèse historique et théologique mis à jour d'après les recherches récentes*, Paris: J. Vrin, 1988.
- POUDRET Jean-François, *La Maison de Savoie évincée de Lausanne par Messieurs de Berne*, Lausanne: Cahiers de la Renaissance vaudoise, 1962.
- PRIBNOW Volker, *Die Rechtfertigung obrigkeitlicher Steuer- und kirchlicher Zehnterhebung bei Huldrych Zwingli*, Zurich: Schulthess, 1996.
- RABE Horst, «Abschied vom Ketzerrecht. Zur Religionspolitik Karl v.», in DINGEL I. (dir.), *Reformation und Recht...*, 2002, p. 40-57.
- RAPP Francis, «Deux destins d'évêque: ébaucher des réformes, subir la Réformation, Christoph d'Utenheim à Bâle, Guillaume de Honstein à Strasbourg», in FOUILLERON J. et MICHEL H. (dir.), *Mélanges à la mémoire de Michel Péronnet...*, 2006, p. 73-89.
- RAPP Francis, «Réformes et inerties», in MAYEUR J.-M. et al. (dir.), *Histoire du christianisme...*, vol. 7, 1994, p. 143-207.
- RAU Susanne et SCHWERHOFF Gerd (dir.), *Topographien des Sakralen. Religion und Raumordnung in der Vormoderne*, Munich: Dölling & Gallitz, 2008.
- RÉAU Louis, *Histoire du vandalisme. Les monuments détruits de l'art français*, Paris: Hachette, 1959.
- REINHARD Wolfgang, «Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters», *Zeitschrift für historische Forschung*, n° 10, 1983, p. 257-277.
- REINHARD Wolfgang, «Glaube, Geld, Diplomatie. Die Rahmenbedingungen des Religionsgesprächs von Poissy im Herbst 1561», in MÜLLER G. (dir.), *Die Religionsgespräche...*, 1980, p. 89-116.
- REINHARD Wolfgang, «Die kirchenpolitischen Vorstellungen Kaiser Karls V, ihre Grundlagen und ihre Wandel», in ISERLOH E. (dir.), *Confessio Augustana und Confutation...*, 1980, p. 62-100.

- DE REYFF-GLASSON Simone, «Fribourg face à la religion nouvelle 1520-1530», in RUFFIEUX R. (dir.), *Histoire du canton de Fribourg...*, 1981, p. 329-340.
- RINGHOLZ Odilo, *Wallfahrtsgeschichte Unserer Lieben Frauen von Einsiedeln. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte*, Freiburg i. Br.: Herder, 1896.
- ROBOOL Marianne, *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.
- RODDA Joshua, *Public Religious Disputations in England 1558-1626*, Farnham: Ashgate, 2014.
- ROGGE Joachim, «Staatstheorie und Widerstandsrecht bei Zwingli», in BLICKLE P. et al. (dir.), *Zwingli und Europa...*, 1985, p. 183-198.
- ROHLING Eugen, *Die Reichsstadt Memmingen in der Zeit der evangelischen Volksbewegung*, Munich: Straub, 1864.
- ROSIER-CATACH Irène, *La parole efficace. Signe, rituel, sacré*, Paris: Seuil, 2004.
- ROTH-LOCHNER Barbara 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.
- ROULET Louis-Édouard, «Farel, agent bernois? (1528-1536)», in BARTHEL P. et al. (dir.), *Actes du Colloque Guillaume Farel...*, 1983, t. 1, p. 99-105.
- ROULET Louis-Édouard, «Le jour le plus long de la Réforme neuchâteloise. 4 novembre 1530», *Musée neuchâtelois*, 1973, p. 186-199.
- ROULET Louis-Édouard, «Six consultations populaires bernoises à l'époque de la Réforme», in COURVOISIER J. et al., *Mélanges d'histoire du XVI^e siècle...*, 1970, p. 31-47.
- RUBIN Miri, *Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge & New York: Cambridge University Press, 1991.
- RUBLACK Hans-Christoph, *Die Einführung der Reformation in Konstanz von den Anfängen bis zum Abschluss 1531*, Gütersloh: G. Mohn, 1971.
- RÜEGG Walter et al. (dir.), *Geschichte der Universität in Europa. Mittelalter*, vol. 1, Munich: C. H. Beck, 1993.
- RUFFIEUX Roland (dir.), *Histoire du canton de Fribourg*, Fribourg: Commission de publication de l'Histoire du canton de Fribourg, vol. 1, 1981.
- RUMMEL Erika, «The theology of Erasmus», in BAGCHI D. et STEINMETZ D. C. (dir.), *The Cambridge Companion...*, 2004, p. 28-38.
- RUMMEL Erika, *The confessionalization of humanism in Reformation Germany*, Oxford: University Press, 2000.
- SABLONIER Roger, «The Swiss Confederation», in ALLMAND C. (dir.), *New Cambridge Medieval History...*, 1998, p. 645-670.

- SALATHÉ André, «Anwil, Fritz Jakob von», in *Dictionnaire historique de la Suisse*, vol. 1, 2002, p. 346.
- SALLMANN Martin, «The Reformation in Bern», in BURNETT A. N. et CAMPI E. (dir.), *A Companion to the Swiss Reformation...*, 2016, p. 126-170.
- SALZGEBER Joachim, «Einsiedeln», in *Helvetia Sacra*, section III, vol. 1, 1986, p. 517-594.
- SANDL Marcus, *Medialität und Ereignis. Eine Zeitgeschichte der Reformation*, Zurich: Chronos, 2011.
- SANDOZ Laura, *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, Université de Neuchâtel, 2013.
- SAULLE-HIPPENMEYER Immacolata, «Gemeindereformation – Gemeindekonzessionalisierung in Graubünden. Ein Beitrag zur Forschungsdiskussion», in SCHMIDT H. R. et al. (dir.), *Gemeinde, Reformation und Widerstand...*, 1998, p. 261-280.
- SAULLE-HIPPENMEYER Immacolata, *Nachbarschaft, Pfarrei und Gemeinde in Graubünden 1400-1600*, Coire: Desertina, 1997.
- SAUZET Robert, *Mendians et réformes: les réguliers mendians acteurs du changement religieux dans le royaume de France (1480-1560)*, Tours: Publications de l'Université de Tours, 1994.
- SAUZET Robert (dir.), *Les frontières religieuses en Europe du XV^e au XVII^e siècle*, Paris: J. Vrin, 1992.
- SCHEIB Otto, *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.
- SCHEIB Otto, *Die Reformationsdiskussionen in der Hansestadt Hamburg (1522-1528). Zur Struktur und Problematik der Religionsgespräche*, Münster: Aschendorff, 1976.
- SCHEIB Otto, «Die theologischen Diskussionen Huldrych Zwinglis. Zur Entstehung und Struktur der Religionsgespräche des 16. Jahrhunderts», in BÄUMER R. (dir.), *Von Konstanz nach Trient...*, 1972, p. 301-315.
- SCHEIBLE Heinz, «Die Universität Heidelberg und Luthers Disputation», *Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins*, n° 131, 1983, p. 309-329.
- SCHILLING Heinz, *Martin Luther. Rebell in einer Zeit des Umbruchs*, Munich: C. H. Beck, 2012.
- SCHILLING Heinz, *Die Stadt in der frühen Neuzeit*, Munich: Oldenbourg, 2004 (EDG 24).
- SCHILLING Heinz, «Reformation – Umbruch oder Gipfelpunkt eines Temps des Réformes?», in MOELLER B. (dir.), *Die frühe Reformation in Deutschland...*, 1998, p. 13-34.

- SCHILLING Heinz, *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.
- SCHINDLER Alfred et STICKELBERGER Hans (dir.), *Die Zürcher Reformation. Ausstrahlungen und Rückwirkungen. Wissenschaftliche Tagung zum hundertjährigen Bestehen des Zwingli-Vereins*, Berne: P. Lang, 2001.
- SCHINDLER Alfred, «Der Aufbau der altgläubigen Front gegen Zwingli», in A. Schindler et H. Stickelberger (dir.), *Die Zürcher Reformation...*, 2001, p. 17-42.
- SCHINDLER Alfred, «Die Anliegen des Chorherrn Hoffmann», *Zwingliana*, n° 23, 1996, p. 11-62.
- SCHINDLER Alfred, «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.
- SCHINDLING Anton et ZIEGLER Walther (dir.), *Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und der Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500-1600*, Münster: Aschendorff, 1989-1997.
- SCHLÄPFER Walter, «Appenzell und die Eidgenossen», in FISCHER R., SCHLÄPFER W. et STARK F., *Appenzeller Geschichte...*, 1964, p. 229-302.
- SCHLÄPPI Christoph, SCHLUP Bernard et al., *Machs na. Materialien zum Berner Münster*, Berne: Stämpfli, 1993, 2 vol.
- SCHLENCK Wolfgang, *Die Reichsstadt Memmingen und die Reformation*, Memmingen: Heimatpflege Memmingen, 1969.
- SCHMID Regula, «The Swiss Confederation before the Reformation», in BURNETT A. N. et CAMPI E. (dir.), *A Companion to the Swiss Reformation...*, 2016, p. 14-56.
- SCHMID Regula, «Das Rathaus als Ort des politischen Handelns», in BEER E. et SCHWINGES R. C. (dir.), *Berns grosse Zeit...*, 2003, p. 296-300.
- SCHMIDLIN Ludwig R., *Solothurns Glaubenskampf und Reformation im 16. Jahrhundert*, Soleure: C. Gassmann, 1904.
- SCHMIDT Heinrich Richard, «Bundestheologie, Gesellschafts- und Herrschaftsvertrag», in SCHMIDT H. R. et al. (dir.), *Gemeinde, Reformation und Widerstand...*, 1998, p. 309-325.
- SCHMIDT Heinrich Richard et al. (dir.), *Gemeinde, Reformation und Widerstand*, Tübingen: Bibliotheca Academica Verlag, 1998.
- SCHMIDT Heinrich Richard, *Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert*, Munich: Oldenbourg, 1992 (EDG 12).
- SCHMIDT Heinrich Richard, «Stadtrefomation in Bern und Nürnberg», in ENDERS R. (dir.), *Nürnberg und Bern...*, 1990, p. 81-119.
- SCHMIDT Heinrich Richard, *Reichsstädte, Reich und Reformation. Korporative Religionspolitik (1521-1529/30)*, Stuttgart: F. Steiner, 1986.

- SCHMIDT-CLAUSING Fritz, «Zwinglis Stellung zum Konzil», *Zwingliana*, n° 11, vol. 8, 1962, p. 479-498.
- SCHMIDT-CLAUSING Fritz, «Johann Ulrich Surgant, ein Wegweiser des jungen Zwingli», *Zwingliana*, n° 11, vol. 5, 1961, p. 287-320.
- SCHMITT Jean-Claude, *Le corps des images. Essais sur la culture visuelle au Moyen Âge*, Paris: Gallimard, 2002.
- SCHNEEBERGER Ursula, «Zuo beschirmen die gerechtikeytt (...) un wer es allen fürsten leytt. Staat, Krieg und Moral im Programm der Berner Figurenbrunnen», in HOLENSTEIN A. (dir.), *Berns mächtige Zeit...*, 2006, p. 157-161.
- SCHNEIDER Bernd Christian, *Ius Reformandi. Die Entwicklung eines Staatskirchenrechts von seinen Anfängen bis zum Ende des Alten Reiches*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2001.
- SCHNEIDER Hans, «Zwinglis Anfänge als Priester», in GÄBLER U. et al. (dir.), *Schweizer Kirchengeschichte...*, 2011, p. 37-62.
- SCHNEIDER-LASTIN Wolfram, «Philologische Einleitung», in *Die Badener Disputation von 1526...*, 2015, p. 201-246.
- SCHREINER Klaus et MEIER Ulrich (dir.), *Stadtregiment und Bürgerfreiheit. Handlungsspielräume in deutschen und italienischen Städten des Späten Mittelalters und der Frühen Neuzeit*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994.
- SCHREINER Klaus et MEIER Ulrich, «Regime civitatis. Zum Spannungsverhältnis von Freiheit und Ordnung in alteuropäischen Stadtgesellschaften», in SCHREINER K. et MEIER U. (dir.), *Stadtregiment und Bürgerfreiheit...*, 1994, p. 11-34.
- SCHUBERT Anselm, «*Libertas Disputandi*. Luther und die Leipziger Disputation als akademisches Streitgespräch», *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, n° 105, 4, 2008, p. 411-442.
- SCHUHMANN Georg, «Die "grosse" Disputation zu Bern», *Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte*, n° 3, 1909, p. 81-101, 210-215 et 241-274.
- SCHULZE Albert, *Bekenntnisbildung und Politik Lindaus im Zeitalter der Reformation*, Nuremberg: Verein für bayerische Kirchengeschichte, 1971.
- SCHULZE Manfred, *Fürsten und Reformation. Geistliche Reformpolitik weltlicher Fürsten vor der Reformation*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1991.
- SCHWARZ Dieter et SCHNYDER Werner (dir.), *Archivalia et Historica. Festschrift für Prof. Dr. Anton Largiadèr*, Zurich: Berichthaus, 1958.
- SCHWEISS Christoph A., «Die Johanniter-Komturei Künsnacht und ihr Komtur Konrad Schmid», *Jahrheft der Ritterhausgesellschaft Bubikon*, n° 60, 1996, p. 12-35.
- SCHWERHOFF Gerd, «Sakralitätsmanagement. Zur Analyse religiöser Räume im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit», in RAU S. et SCHWERHOFF G. (dir.), *Topographien des Sakralen...*, 2008, p. 38-69.

- SCHWERHOFF Gerd, «Die goldene Freiheit der Bürger. Zu den Bedeutungsebenen eines Grundwertes in der städtischen Geschichte», in SCHREINER K. et MEIER U. (dir.), *Stadtregiment und Bürgerfreiheit...*, 1994, p. 84-119.
- SCHWINGES Rainer C., «Bern und das Heilige Römische Reich», in BEER E. et SCHWINGES R. C. (dir.), *Berns grosse Zeit...*, 2003, p. 261-267.
- SCRIBNER Robert W., *For the Sake of Simple Folk. Popular Propaganda for the German Reformation*, Oxford: Clarendon Press, 2004.
- SCRIBNER Robert W., «Anticlericalism and the Cities», in DYKEMA P. A. et OBERMAN H. A. (dir.), *Anticlericalism...*, 1993, p. 147-166.
- SEEBASS Gottfried, «Der Nürnberger Rat und das Religionsgespräch von März 1525», *Jahrbuch für fränkische Landesforschung*, n° 34/35, 1975, p. 467-499.
- SELGE Kurt-Viktor, «Die Leipziger Disputation zwischen Luther und Eck», *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, n° 86, 1975, p. 26-40.
- SELLIN Volker, «Regierung, Regime, Obrigkeit», in BRUNNER O., CONZE W., KOSELLECK R. (dir.), *Geschichtliche Grundbegriffe...*, vol. 5, 1984, p. 361-421.
- SHAPIN Steven et SCHAFFER Simon, *Leviathan and the Air-Pump. Hobbes, Boyle, and the Experimental Life. With a new introduction by the authors*, Princeton: University Press, 2011.
- SIEBER Christian, «Vadian, Joachim», in *Dictionnaire historique de la Suisse*, vol. 12, 2013, p. 854-855.
- SIGNORI Gabriela, «Les pèlerinages de Notre-Dame de Lausanne», in KURMANN P. (dir.), *La cathédrale Notre-Dame de Lausanne...*, 2012, p. 25-32.
- SIMONET Jakob, «Die Ilanzer Disputation von 1526», *Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte*, n° 21, 1927, p. 1-6 et 103-124.
- SLADCEZEK Franz-Josef, «Entre destruction et conservation, l'iconoclasme de la Réforme bernoise (1528)», in DUPEUX C., JEZLER P. et WIRTH J. (dir.), *Iconoclasme...*, 2001, p. 97-103.
- ŠMAHEL František, *Die Hussitische Revolution*, Hanovre: Hahnsche Buchhandlung, 2002, 3 vol.
- SMOLINSKY Heribert, «Thomas Murner und die katholische Reform», in SMOLINSKY H., *Im Zeichen von Kirchenreform...*, 2005, p. 238-250.
- SMOLINSKY Heribert, *Im Zeichen von Kirchenreform und Reformation. Gesammelte Studien zur Kirchengeschichte in Spätmittelalter und früher Neuzeit*, éd. par BRAUN Karl-Heinz, Münster: Aschendorff, 2005.
- SMOLINSKY Heribert, «Die Reform der Kirche in der Sicht des Johannes Eck», in ISERLOH E. (dir.), *Johannes Eck (1486-1543)...*, 1988, p. 155-173.

- SPECKER Hermann, *Die Reformationswirren im Berner Oberland 1528. Ihre Geschichte und ihre Folgen*, Fribourg: Paulusdruckerei, 1951.
- SPEHR Christopher, *Luther und das Konzil. Zur Entwicklung eines zentralen Themas in der Reformationszeit*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2010.
- SPICER Andrew, «(Re)building the Sacred Landscape. Orléans 1560-1610», *French History*, n° 21, 2007, p. 247-268.
- STAEHELIN Ernst, *Das theologische Lebenswerk Johannes Oekolampads*, Leipzig: M. Heinsius, 1939.
- STAEHELIN Ernst, «Welches waren die vier offiziellen Schreiber an der Badener Disputation?», *Zwingliana*, n° 5, vol. 1, 1929, p. 41-46.
- STARK Franz, «Die Reformation», in FISCHER R., SCHLÄPFER W. et STARK F., *Appenzeller Geschichte...*, 1964, p. 303-399.
- STARK Franz, *Die Glaubensspaltung im Lande Appenzell bis zur Badener Disputation 1526*, Appenzell: Genossenschaftsdruckerei, 1955.
- STAUFFER Richard, «Farel à la dispute de Lausanne: sa défense de la doctrine de la justification par la foi», in BARTHEL P. et al. (dir.), *Actes du Colloque Guillaume Farel...*, 1983, p. 107-123.
- STELLING-MICHAUD Sven, *L'université de Bologne et la pénétration des droits romain et canonique en Suisse aux XIII^e et XIV^e siècles*, Genève: Droz, 1955.
- STEPHENS W. Peter, «The theology of Zwingli», in BAGCHI D. et STEINMETZ D. C. (dir.), *The Cambridge Companion...*, 2004, p. 80-99.
- STEPHENS W. Peter, *Zwingli le théologien*, trad. de l'anglais par HÉBERT Mireille, Genève: Labor et Fides, 1999 (première édition, 1986).
- STETTTLER Bernhard, *Die Eidgenossenschaft im 15. Jahrhundert. Die Suche nach einem gemeinsamen Nenner*, Zurich: M. Widmer-Dean, 2004.
- STETTTLER Bernhard, «Reichsreform und werdende Eidgenossenschaft», *Revue suisse d'histoire*, n° 44, vol. 3, 1994, p. 203-229.
- STOCKMEIER Peter, «*Causa Reformationis* und Alte Kirche. Zum Geschichtsverständnis der Reformbewegungen», in BÄUMER R. (dir.), *Von Konstanz nach Trient...*, 1972, p. 1-13.
- STOLLBERG-RILINGER Barbara, *Les vieux habits de l'Empereur. Une histoire culturelle des institutions du Saint-Empire à l'époque moderne*, trad. de l'allemand par DUHAMELLE Christophe, Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2013.
- STRAHM Hans, *Geschichte der Stadt und Landschaft Bern*, [Berne]: Francke, [1971].
- STRECKER Freya, *Augsburger Altäre zwischen Reformation (1537) und 1635. Bildkritik, Repräsentation und Konfessionalisierung*, Münster: LIT Verlag, 1998.
- STRÜBIND Andrea, «The Swiss Anabaptists», in BURNETT A. N. et CAMPI E. (dir.), *A Companion to the Swiss Reformation...*, 2016, p. 389-443.

- STRÜBIND Andrea, *Eifriger als Zwingli. Die frühe Täuferbewegung in der Schweiz*, Berlin: Duncker & Humblot, 2003.
- SUBILIA Charles, *La Dispute de Lausanne. Une page de l'histoire de la Réformation dans le Pays de Vaud (1536)*, Lausanne: G. Bridel, 1885.
- SUDMANN Stefan, *Das Basler Konzil. Synodale Praxis zwischen Routine und Revolution*, Berne: P. Lang, 2005.
- SULSER Mathias, *Der Stadtschreiber Peter Cyro und die Bernische Kanzlei zur Zeit der Reformation*, Berne & Vienne: C. Fromme, 1922.
- TALLON Alain, *Le concile de Trente*, Paris: Cerf, 2010.
- TANOÜARN Guillaume de, *Cajétan. Le personnalisme intégral*, Paris: Cerf, 2009.
- TARDENT Jean-Paul, *Niklaus Manuel als Staatsmann*, Berne: Archiv des Historischen Vereins des Kantons Bern, 1967.
- TAYLOR Larissa (dir.), *Preachers and People in the Reformations and Early Modern Period*, Leyde: E.J. Brill, 2001.
- Theologische Realenzyklopädie*, Berlin: W. de Gruyter, 36 vol., 1977-2004.
- TIPTON Susan, *Res publica bene ordinata. Regentenspiegel und Bilder vom guten Regiment, Rathausdekorationen in der Frühen Neuzeit*, Hildesheim: G. Olms, 1996.
- TRANINGER Anita, *Disputation, Deklamation, Dialog. Medien und Gattungen europäischer Wissensverhandlungen zwischen Scholastik und Humanismus*, Stuttgart: Steiner, 2012.
- UTZ TREMP Kathrin, «Eine Werbekampagne für die Befleckte Empfängnis», in OPITZ C. et al. (dir.), *Maria in der Welt...*, 1993, p. 323-337.
- UTZ TREMP Kathrin, «Freiburg», in *Helvetia Sacra*, section IV, vol. 6, 2003, p. 93-143.
- UTZ TREMP Kathrin, *Das Kollegiatstift St. Vinzenz in Bern. Von der Gründung 1484/85 bis zur Aufhebung 1528*, Berne: Historischer Verein des Kantons Bern, 1985.
- VALENTIN Jean-Marie (dir.), *Luther et la Réforme. Du Commentaire de l'Épître aux Romains à la Messe allemande*, Paris: Desjonquères, 2001.
- VAN DAMME Stéphane, *À toutes voiles vers la vérité. Une autre histoire de la philosophie au temps des Lumières*, Paris: Seuil, 2014.
- VASELLA Oskar, *Geistliche und Bauern. Ausgewählte Aufsätze zu Spätmittelalter und Reformation in Graubünden und seinen Nachbargebieten*, éd. par BRUNHOLD Ursus et VOGLER Werner, Coire: Desertina, 1996.
- VASELLA Oskar, «Bauernkrieg und Reformation in Graubünden 1525-26», in VASELLA O., *Geistliche und Bauern...*, 1996, p. 133-198.
- VASELLA Oskar, *Abt Theodul Schlegel von Chur und seine Zeit (1515-1529). Kritische Studien über Religion und Politik in der Zeit der Reformation*, Fribourg: Universitätsverlag, 1954.

- VASELLA Oskar, *Österreich und die Bündnispolitik der katholischen Orte 1527-1529*, Fribourg: Universitätsbuchhandlung, 1951.
- VASELLA Oskar, «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).
- VASELLA Oskar, «Zur Entstehungsgeschichte des 1. Ilanzer Artikelbriefs vom 4. April 1524 und des eidgenössischen Glaubenskonkordates von 1525», *Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte*, n° 34, 1940, p. 182-192.
- VASELLA Oskar, «Der bündnerische Reformator Johannes Comander. Seine Herkunft und Berufung als Pfarrvikar nach Chur», *Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte*, n° 26, 1932, p. 109-132.
- VASELLA Oskar, «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.
- VERMEULEN Adeodatus, *Der Augustiner Konrad Treger. Die Jahre seines Provinzialates, 1518-1542*, Rome: Institutum historicum Ord. Erem. S. Augustini, 1962.
- VIALLET Ludovic, *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.
- VIALLOON Marie (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.
- VOSS Klaus P., *Der Gedanke des allgemeinen Priester- und Prophetentums. Seine gemeindetheologische Aktualisierung in der Reformationszeit*, Wuppertal & Zurich: Brockhaus, 1990.
- WACKERNAGEL Rudolf, *Geschichte der Stadt Basel*, Bâle: Helbing et Lichtenhahn, 1907-1924, 3 vol.
- WALDER Ernst, «Reformation und moderner Staat», in *450 Jahre Berner Reformation...*, 1980, p. 445-583.
- WALTON Robert C., «The Institutionalization of the Reformation at Zurich», *Zwingliana*, n° 13, vol. 8, 1972, p. 497-515.
- WALTON Robert C., *Zwingli's Theocracy*, Toronto: University Press, 1967.
- WANDEL Lee Palmer, *Voracious Idols and violent Hands. Iconoclasm in Reformation Zurich, Strasbourg and Basel*, Cambridge: University Press, 1995.
- WARTENBERG Günther, «Die Leipziger Religionsgespräche von 1534 und 1539. Ihre Bedeutung für die sächsisch-albertinische Innenpolitik und für das Wirken Georgs von Karlowitz», in MÜLLER G. (dir.), *Die Religionsgespräche...*, 1980, p. 35-41.

- WEHRLI-JOHNS Martina, *Geschichte des Zürcher Predigerkonvents (1230-1524). Mendikantentum zwischen Kirche, Adel und Stadt*, Zurich: H. Rohr, 1980.
- WEIJERS Olga, «The Various Kinds of Disputation in the Faculties of Arts, Theology and Law (c. 1200-1400)» in KUNDERT U. et GINDHART M. (dir.), *Disputatio 1200-1800...*, 2010, p. 21-32.
- WEIJERS Olga, *La disputatio dans la faculté des arts au Moyen Âge*, Turnhout: Brepols, 2002.
- WEINBRENNER Ralph, *Klosterreform im 15. Jahrhundert zwischen Ideal und Praxis. Der Augustinereremit Andreas Proles (1429-1503) und die privilegierte Observanz*, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1996.
- WEISS Karl-Theodor, *Handbuch der Wasserzeichenkunde*, Leipzig: VEB, 1962.
- WINTER Christian, «Die Protokolle der Leipziger Disputation», in HEIN M. et KOHNLE A. (dir.), *Die Leipziger Disputation...*, 2011, p. 35-44.
- WIPF Jakob, *Reformationsgeschichte der Stadt und Landschaft Schaffhausen*, Zurich: Orell Füssli, 1929.
- WOLF ERNST, *Peregrinatio: Studien zur reformatorischen Theologie, zum Kirchenrecht und zur Sozialethik*, Munich: Kaiser, 1965, 2 vol.
- WOLF ERNST, «Zur wissenschaftsgeschichtlichen Bedeutung der Disputationen an der Wittenberger Universität im 16. Jahrhundert», in WOLF E., *Peregrinatio...*, 1965, vol. 2, p. 38-51.
- VON WRETSCHKO Alfred, «Die *electio communis* bei den kirchlichen Wahlen im Mittelalter», *Deutsche Zeitschrift für Kirchenrecht*, n° 11, 1901, p. 326-358.
- WUHRMANN Willy, «Die Zürcher Teilnehmer an der Berner Disputation im Jahr 1528», *Zwingliana*, n° 2, vol. 15, 1912, p. 352-455.
- WÜRGLER Andreas, *Die Tagsatzung der Eidgenossen. Politik, Kommunikation und Symbolik einer repräsentativen Institution im europäischen Kontext (1470-1798)*, Epfendorf: Bibliotheca Academica Verlag, 2013.
- WÜRGLER Andreas, *Medien in der frühen Neuzeit*, Munich: Oldenbourg, 2009.
- WYSS Karl-Heinz, *Leo Jud, seine Entwicklung zum Reformator 1519-1523*, Berne: P. Lang, 1976.
- YODER John H., *Täuferium und Reformation im Gespräch. Dogmengeschichtliche Untersuchung der frühen Gespräche zwischen schweizerischen Täufern und Reformatoren*, Zurich: EVZ, 1968.
- ZEEDEN Ernst W., *Die Entstehung der Konfessionen. Grundlagen und Formen der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe*, Munich: Oldenbourg, 1965.
- ZIMMERMANN Gunter, «Der Durchbruch zur Reformation nach dem Zeugnis Ulrich Zwinglis vom Jahre 1523», *Zwingliana*, n° 17, vol. 2, 1986, p. 97-120.

BIBLIOGRAPHIE

ZIMMERMANN Gunter, «Das Nürnberger Religionsgespräch von 1525», *Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg*, n° 71, 1984, p. 129-148.

ZIMMERMANN Gunter, *Die Antwort der Reformatoren auf die Zehntenfrage. Eine Analyse des Zusammenhangs von Reformation und Bauernkrieg*, Francfort-sur-le-Main & Berne: P. Lang, 1982.

ZÜND André, *Gescheiterte Stadt- und Landreformationen des 16. und 17. Jahrhunderts in der Schweiz*, Bâle: Schwabe, 1999.

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS.....	11
ABRÉVIATIONS	15
CARTE	17
PRÉFACE	19
INTRODUCTION	29
CHAPITRE I – PRATIQUES DE LA DISPUTE MODERNE.....	47
1. La dispute religieuse moderne: esquisse d'un portrait	48
2. Les expériences fondatrices de l'année 1523 à Zurich	59
3. De Baden à Berne: les grandes disputes « fédérales ».....	73
CHAPITRE II – LE MAGISTRAT AU DÉFI DE LA FOI.....	93
1. Unité religieuse et cohésion de la cité	94
2. Le magistrat garant du salut	112
3. Le paradigme zwinglien: <i>ethos</i> civique et théologie réformée	126
CHAPITRE III – LES ENJEUX POLITIQUES DE LA DISPUTE.....	141
1. Clercs et cités: un couple difficile.....	144
2. Magistrat et commune: acteurs de la cité chrétienne	155
3. La dispute, reflet du bon gouvernement.....	163
4. <i>Jus judicandi</i> – <i>jus reformandi</i> : la dispute matrice du droit	174
5. Lausanne, ou la dispute au service d'une politique territoriale	190
CHAPITRE IV – ESPACES SYMBOLIQUES	199
1. Le choix politique de la cité hôte.....	202
2. La scène de la dispute	209

3. Organiser l'espace de la controverse	218
4. L'espace du sacré, un enjeu de la dispute?.....	231
CHAPITRE V – UNE AFFAIRE DE PROFESSIONNELS	253
1. Un habitus de clercs	255
2. Des clercs savants: entre formation académique et humanisme ...	268
3. L'épreuve du clerc.....	278
4. Présidents et notaires: des professionnels méconnus	289
5. Combattre l'hérétique ou disputer avec ses pairs?.....	298
CHAPITRE 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.....	332
3. La mise à l'épreuve du principe <i>sola scriptura</i>	352
4. La recharge par l'écrit.....	366
CHAPITRE VII – LE CHOIX DE RELIGION.....	383
1. Une nouvelle Pentecôte	385
2. L'assemblée chrétienne ou l' <i>ecclesia</i> authentique	396
3. L' <i>ethos</i> de la décision collective	403
4. Dispute religieuse et Corps helvétique: un accord parfait?.....	418
CONCLUSION.....	433
INDEX.....	445
BIBLIOGRAPHIE.....	455

Achévé d'imprimer
en janvier 2018
aux Éditions Alphil-Presses universitaires suisses

Responsable de production : Sandra Lena

Au début du xvi^e siècle, l'irruption de la Réforme dans l'Ancienne Confédération helvétique plonge dans le trouble les contemporains qui s'en remettaient jusque-là aux enseignements de l'Église romaine pour assurer le salut de leur âme. Comment déterminer, face à la remise en question des certitudes, qui détient la Vérité? Et que faire pour ne pas risquer la damnation éternelle, crainte largement partagée en ce temps d'intense religiosité?

Pour répondre à ces questions, plusieurs cantons suisses ont recours à la dispute, combinaison inédite entre discussion savante et procès public. Pensé par Ulrich Zwingli, ce type de conférence apparaît aux gouvernements favorables à la Réforme comme le moyen adéquat pour trancher la question religieuse. Zurich et Berne, mais aussi Genève ou les Grisons, convoquent ainsi le clergé à des assemblées au sein desquelles les propositions réformées sont confrontées aux Saintes Écritures. Mais plus que des lieux de débats, les disputes se présentent comme le dernier endroit où, grâce à la réunion des hommes de bonne volonté prêts à se laisser guider par la Parole divine, la Vérité triomphera, permettant à la communauté de retrouver la paix et l'unité. Débat savant, acte politique, assemblée chrétienne, la dispute religieuse s'avère un observatoire unique pour comprendre comment les idées réformées ont pu s'imposer et ce que la Réforme a changé dans le gouvernement des cités, la production du savoir et la définition de la vérité religieuse.

Préface d'Olivier Christin



Fabrice Flückiger est chercheur post-doc en histoire moderne à l'Université de Neuchâtel et chercheur associé au Centre européen des études républicaines (CEDRE) à Paris. Il a travaillé sur les formes et les pratiques de la controverse religieuse au xvi^e siècle et sur les relations entre science jésuite et dévotion mariale au xvii^e siècle. Il participe actuellement au projet FNS « Réformation et votations » portant sur le recours au vote dans le choix de religion au sein des cantons suisses.

ISBN 978-2-88930-171-3



9 782889 301713