

Introduction

Coexister dans la diversité religieuse des villes de l'Europe moderne, XV^e-XVIII^e siècle

David DO PAÇO

La question de la coexistence religieuse a profondément évolué ces quinze dernières années. S'appuyant sur les présupposés culturalistes de l'hypothèse du choc des civilisations de Samuel Huntington¹, de nombreux chercheurs ont fait revenir le conflit sur les devants de la scène historiographique de l'époque moderne. Là où « avant » on avait tendance à privilégier les coexistences pacifiques des sociétés pluri-religieuses² – et par lesquelles on tendait à démontrer que la religion se réduisait à un fait social soumis à l'utilité ou une superstructure légitimant et vernissant les intérêts matériels des sociétés – voilà que les recherches récentes nous auraient amené à rompre avec certains de nos angélismes. Déjà, au début des années 1990, la notion pourtant séduisante de *convivencia* avait été nuancée³. Les historiens français ont de leur côté profondément questionné l'esprit de l'Édit de Nantes et de la notion de tolérance dans l'Europe du XVI^e siècle⁴. Et Marc D. Baer a récemment révélé les heures de fanatisme d'une Europe ottomane que l'on croyait pourtant intouchable et d'une tolérance légendaire⁵. Aujourd'hui, l'histoire de la coexistence ne

1. Rappelons en effet que « le choc des civilisations » n'a d'abord été qu'une interrogation pour HUNTINGTON S.P., *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, Simon and Schuster, 1995. De nombreuses critiques de la théorie de Huntington pourraient être citées, nous nous contenterons de renvoyer le lecteur à une publication récente LAURENS H., TOLAN J. et VENSTEIN G., *L'Islam et l'Europe, des origines à nos jours*, Paris, Odile Jacob, 2009.

2. KOTTJE R. et MOELLER B. (éd.), *Ökumenische Kirchengeschichte*, 3 t., Mayence, C. Kaiser, 1970-1974.

3. DODDS J.D. et GLICK T.F. (éd.), *Convivencia: Jews, Muslims and Christians in Medieval Spain*, New York, George Braziller & The Jewish Museum, 1992.

4. ROUSSEL B. et GRANDJEAN M. (éd.), *Coexister dans l'intolérance: l'Édit de Nantes (1598)*, Genève, Labor et Fides, 1998.

5. BAER M.D., *Honored by the Glory of Islam. Conversion and Conquest in Ottoman Europe*, Oxford, Oxford University Press, 2008.

serait donc qu'une histoire du conflit interreligieux, révoquant une historiographie trop pragmatique. Cependant le débat est encore loin d'être clos⁶.

Ces critiques reposent sur le présupposé que le monde est constitué en grandes sphères de civilisation, qui, bien qu'elles soient réifiées, constituent des structures sur un temps long et façonnent les sociétés que chacune d'elles englobe. Aussi, il résulterait du Moyen-Âge une Europe divisée en deux sphères de civilisations, l'une catholique romaine – induisant ensuite aussi son corollaire, la Réforme – et l'autre chrétienne orthodoxe, l'une comme l'autre reposant sur des structures propres qui leur confèreraient à la fois une identité et une évolution particulières⁷. Cette conception rendrait alors étrangère la présence de tout autre culture sur le sol européen et ne laisserait envisager cette présence que par le biais de la conquête et de l'usurpation⁸. Totalement christiano-centrée, elle ne saurait faire de place au judaïsme et à l'islam. En conséquence, il paraît difficile de continuer à envisager l'histoire de l'Europe sous l'angle d'une histoire des christianismes sans être victime d'un prisme déformant. Aussi, en tant qu'Européen, faire l'histoire de l'Europe moderne, c'est faire l'histoire d'un continent étranger qui étonne souvent le politiste contemporain par la pluralité religieuse dont sont composées ses sociétés.

En effet, l'Europe moderne n'est pas uniquement chrétienne. Des communautés juives sont présentes sur l'ensemble du continent et ne sont pas moins « indigènes » que les chrétiennes et, comme a pu le souligner Natalia Muchnik, certaines de ces communautés sont profondément européennes et possèdent des assises aussi bien à Tolède, à Rome et à Amsterdam⁹. De même, l'islam est présent très tôt en Europe. Sans aller jusqu'à rappeler la date symbolique de 711 et l'installation des Maures dans ce qui allait devenir al-Andalus, soulignons juste que la prise de Grenade de 1492 ne met pas fin à la présence musulmane dans la pénin-

6. DIXON C.S., FREIST D. et GREENGRASS M. (éd.), *Living with Religious Diversity in Early-Modern Europe*, Farnham/Burlington, Ashgate, 2009.

7. K. Pomian, séance d'ouverture du séminaire « Histoire comparée de l'Europe centrale de 1700 à nos jours. États, populations, identités et territoires », coordonné par M.É. Ducreux, C. Lebeau et A. Marés, Paris, Institut des études slaves, le 22 octobre 2008. DMITRIEV M.V., « Western Christianity and Eastern Orthodoxy », PO-CHIA HSIA R. (dir.), *The Cambridge History of Christianity*, vol. 6: *Reform and Expansion, 1500-1660*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 321-342.

8. Position qui a longtemps été celle de l'historiographie classique de l'Europe moderne du Sud-est dont les postulats sont résumés et révoqués dans, ZHELYAZKOVA A., « Islamization in the Balkans as an Historiographical Problem: the Southeast-European Perspective », ADAMIR F. et FAROQHI S. (éd.), *The Ottomans and the Balkans. The Ottoman Empire and its heritage. Politics, Society and Economy*, Leyde, Brill, 2002, p. 123-166.

9. MUCHNIK N., *Une vie de marrane: les pérégrinations de Juan de Prado dans l'Europe du XVII^e siècle*, Paris, H. Champion, 2005 et « Les diasporas européennes: les séfarades, les catholiques, les huguenots, les dissidents », SCHAUB J.-F. (dir.), *Histoire des Européens*, Paris, Le Seuil, (sous presse).

sule¹⁰. La conquête ottomane et l'islamisation de l'Europe du Sud-est est moins discutable encore. L'islam s'y affirme sans masque, s'appuyant particulièrement sur des villes devenues *kasaba* où le minaret fait de l'ombre aux clochers de toutes sortes¹¹. Notons encore la présence de l'islam et de communautés musulmanes plus ou moins sédentaires en Russie et au cœur du royaume polono-lithuanien, ou encore dans les principaux ports européens de Londres à Livourne en passant par Marseille¹². En 1543, c'est même toute la ville de Toulon qui est vidée de sa population pour y accueillir les hommes de la flotte de Barberousse¹³. Ainsi, au milieu du XVI^e siècle, plus d'un quart de l'Europe appartient au *Dâr al-Islâm*. Plus encore, et pour ne pas rester dans une histoire pensée en termes d'aires religieuses, insistons sur la grande mobilité de chacun des membres des différentes religions citées. Cette mobilité des hommes brouille les pistes d'un abord trop simpliste de la sphère religieuse et enrichit les problématiques de l'historien. Enfin, n'oublions pas ces « Indes de l'intérieur » et les spiritualités naturelles traitées de « paganisme » par l'Église chrétienne tout au long de l'époque moderne et qui témoigneraient d'une évangélisation inachevée du continent, et ce jusqu'au XIX^e siècle encore, que ce soit dans les montagnes pyrénéennes¹⁴, ou dans les campagnes scandinaves, polonaises et russes¹⁵.

De cette diversité religieuse naissent dans les villes européennes la compétition pour le contrôle des lieux saints ou sacrés, les affrontements tant symboliques que physiques, l'acidité des propos et l'exacerbation des

-
10. MARTINEZ F., *La permanence morisque en Espagne après 1609 (discours et réalité)*, Lille, Atelier national de reproduction des thèses, 1997 ; VINCENT B., « L'Inquisition et l'Islam », BARRETO L.F., MOURÃO J.A., DE ASSUNÇÃO P., DA COSTA GOMES A.C., FRANCO J.E. (éd.), *Inquisição portuguesa, tempo, Rezaõ e Circunstancia*, Lisbonne, Universidade de Lisboa, 2007, p. 603-610 et « L'Islam en Espagne à l'Époque Moderne », COPETE M.-L. et CAPLAN P. (dir.), *Identités périphériques, Péninsule ibérique, Méditerranées, Amérique latine*, Paris, L'Harmattan, 2004, p. 1-52.
 11. DO PAÇO D., « "La demeure de la paix" ? Conflits, religions et sociétés en Europe ottomane, 1453-1683 », KAISER W. (dir.), *L'Europe en conflits. Les affrontements religieux et le genèse de l'Europe moderne, vers 1500 – vers 1650*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2008, p. 267-286.
 12. DMITRIEV M.V., « Vivre la différence dans l'Empire orthodoxe des premiers tsars : musulmans, païens et tolérance à la moscovite, 1550-1700 », AUDISIO G. et PUGNIÈRE F. (éd.), *Vivre dans la différence hier et aujourd'hui*, Avignon, A. Barthélemy, 2007, p. 121-134 ; MATAR N., *Islam in Britain, 1558-1685*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
 13. SOLNON J.-F., *Le turban et la stambouline, L'Empire ottoman et l'Europe, XVI^e-XX^e siècle, affrontement et fascination réciproques*, Paris, Perrin, 2009, p. 112-113.
 14. BRUNET S. (éd.), *Relation de la Mission des Pyrénées (1635-1649). Le jésuite Jean Forcaud face à la montagne*, Paris, Éditions du CTHS, 2008, p. XII-LXXXIII.
 15. CZAIKA O., « La Scandinavie », KAISER W. (dir.), *L'Europe en conflits... op. cit.*, p. 137-168 ; PENTIKÄINEN J., *Saamelaiset. Pohjoisen kansan mytologia [Les Samoyèdes. Mythologie d'un peuple nordique]*, Helsinki, 1995, p. 267-283 ; S. BLYNA, « L'Église face à la culture en Pologne et en Bohême aux XIV^e-XV^e siècles », MASSAUT J.-P., HENNEAU M.-E. (dir.), *La christianisation des campagnes. Actes du colloque du CIEHC (25-27 août 1994)*, t.1, Bruxelles, 1996, p. 161-169 ; SNIYVSKI A., *Ivan le Simple. Paganisme, magie et religion du peuple russe*, Paris, Albin Michel, 1990 ; CONTE F., *L'héritage païen de la Russie. Le paysan et son univers symbolique*, t.1, Paris, Albin Michel, 1997 et DMITRIEV M. V., « Vivre la différence... », *op. cit.*

tensions propres à ce type de confinement. Les musulmans sont persécutés et chassés de Grenade et massacrés à Marseille, les huguenots à Wassy et Paris, et, à Venise et Francfort, la communauté juive est marquée et enfermée dans un ghetto¹⁶. Ces cas ne représentent toutefois pas le quotidien de la coexistence d'individus de religions différentes. Les massacres et exclusions n'interviennent qu'en marge des stratégies et des tactiques quotidiennes de coexistence. Parfois, certes, la violence peut être eschatologique, expiatoire et même stratégique¹⁷. Mais la coexistence n'est pas que violente : elle se décline selon toute la gamme du « vivre ensemble », allant de la persécution à l'ignorance mutuelle, en passant par la mixité, voire l'acculturation des confessions ou des pratiques religieuses¹⁸.

L'Europe des XVI^e, XVII^e et XVIII^e siècles connaît des tentatives d'unification des Églises, des réformes, des schismes, des guerres dites « de religion », même si l'essence de ces conflits demeure incertaine. Elle connaît aussi de nombreuses tentatives de paix, durables ou avortées, réitérées, inefficaces ou inutiles, qui parfois ne font qu'entériner un état de fait¹⁹. C'est une Europe tolérante, c'est-à-dire où l'on souffre l'autre, à défaut de pouvoir faire autrement, dans laquelle on fait payer à cet autre ce qu'il est, que ce soit par le biais d'un impôt spécial ou par celui d'une violence physique²⁰. Dans cette Europe, la coexistence ne semble possible que par la manifestation, voire la revendication, d'une identité comprise par d'autres. Coexister suppose d'abord d'identifier et de s'identifier, de prendre part à un groupe, donc de s'insérer dans des solidarités et des devoirs à l'égard d'un fidèle dont on serait le frère, ou d'un pasteur dont on serait le fils. S'identifier, c'est aussi définir sa différence par rapport à l'autre et c'est le constat mutuel de cette différence qui permet la coexistence²¹. Alors coexister peut devenir un affrontement, une ignorance réciproque, une collaboration plus ou moins ponctuelle dans un intérêt objectif. Coexister c'est aussi se soumettre et soumettre, contraindre l'autre, mais aussi consentir à être contraint. Enfin, coexister c'est autant faire violence que se faire violence comme l'a souligné David Nirenberg, à qui les travaux

16. VINCENT B., *El río morisco*, Valencia, Universidad de Valencia, 2006; JOUANA A., *La Saint-Barthélemy. Les mystères d'un crime d'État: 24 août 1572*, Paris, Gallimard, 2007; OLIÉL-GRAUSZ É., « Juifs, judaïsme et affrontements religieux (XVI^e siècle-milieu XVII^e siècle) », KAISER W. (dir.), *L'Europe en conflit... op. cit.*, p. 363-410.

17. CROUZET D., *La nuit de la Saint-Barthélemy: un rêve perdu de la Renaissance*, Paris, Fayard, 1994 et JOUANA A., *op. cit.*

18. AMALOU T., *Une concorde urbaine: Senlis au temps des réformes, vers 1520-vers 1580*, Limoges, Presses Universitaires de Limoges, 2007.

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

20. ROUSSEL B. et GRANDJEAN M. (éd.), *op. cit.*

21. DUHAMELLE C., « L'invention de la coexistence confessionnelle dans le Saint-Empire (1555-1648) », A.H.M.U. (éd.), *Les affrontements religieux en Europe (1500-1650)*, Paris, Presses Universitaires de Paris Sorbonne, 2009, p. 223-243.

actuels sur la coexistence religieuse doivent beaucoup²². Cependant, une vision nouvelle envisage la coexistence comme plus « positive », quand elle entend mener à la concorde érasmiennne. Or, la coexistence est aussi le prétexte à défendre une « raison d'État », ou, comme on l'affirme dans la France du XVI^e siècle, une « raison de ville » : c'est-à-dire le bien public²³.

Dans son étude sur la coexistence et les conflits religieux dans la France de la première modernité, Keith P. Luria montre que les relations interconfessionnelles s'organisent autour de la notion centrale de la frontière religieuse, sans laquelle, de fait, il n'y a pas d'interconfessionnalité²⁴. Pourtant, Keith P. Luria souligne bien que cette frontière ne va pas de soi et ne recoupe aucune réalité sociale. Elle émerge des paix de religion, qui créent des catégories juridiques particulières, distinguent les hommes et donc tracent des frontières entre ces communautés²⁵. Mais pour Keith P. Luria cette frontière n'est pas seulement une façon de gérer la coexistence religieuse, c'est aussi une manière de discriminer et de préparer le terrain à la persécution. La coexistence n'apparaît ici que lorsqu'il y a un conflit ou une gestion par un agent extérieur, en l'occurrence l'État ou les congrégations religieuses, laissant dans l'ombre une coexistence sans histoire, celle où il n'y a rien à gérer, où tout semble se faire de soi-même, où le clivage imposé d'en haut n'est pas reçu ou bien est réfuté par ceux-là mêmes qu'il entend diviser²⁶.

En effet, c'est bien de l'intérieur que nous voulons saisir les logiques de coexistence, à l'échelle de ses acteurs, à travers leurs pratiques et la ou les raisons qui les motivent, c'est-à-dire poser notre réflexion à l'échelle locale. Cette approche convoque donc les nombreux outils proposés et renouvelés par les sciences humaines depuis les dix dernières années. Les différentes lectures du travail d'Olivier Christin sur l'autonomisation de la raison politique ont en effet soulevé le débat des limites, pour l'historien, d'une histoire « libérale » qui n'envisagerait les relations sociales que par le prisme de la raison pratique, laquelle motiverait les acteurs en négligeant les considérations d'ordre « structurel », c'est-à-dire la culture et la religion. L'individu n'agirait alors que de façon intéressée et totalement franche de contraintes confessionnelles et tout ne serait que stratégique. Oliver Jens Schmitt pouvait alors évoquer des « stratégies de coexistence » agissant entre les membres des « communautés levantines » des grandes cités ottomanes du monde égéen à la fin du XVIII^e et tout au long du

22. NIRENBERG D., *Communities of Violence: persecution of minorities in the Middle Age*, Princeton, Princeton University Press, 1996. Voir aussi sur ce sujet *Consentir: consentement, domination et déni*, Tracés, Revue de sciences humaines, n° 14, 2009.

23. AMALOU T., *op. cit.*, p. 171 et suivantes et J. GARRISSON, *L'Édit de Nantes*, Paris, Fayard, 1998.

24. LURIA K.P., *Sacred boundaries: religious coexistence and conflict in early-modern France*, Washington (D.C.), The Catholic University of America Press, 2005.

25. Voir aussi CHRISTIN O., *op. cit.*

26. AMALOU T., *op. cit.*, p. 342-343.

XIX^e siècle²⁷. Cependant, Simona Cerutti dénonçait récemment le terme de « stratégie » comme « lourdement chargé d'un contenu hyperrationnaliste, qui tend à réduire les comportements à des recherches de maximisation des profits²⁸ ».

C'est en fait tout l'héritage de la sociologie de Pierre Bourdieu et de sa contestation que l'historien doit aujourd'hui gérer et évaluer et, en particulier, l'influence d'une sociologie de l'action incarnée par les travaux de Luc Boltanski et Bernard Lahire²⁹. Pour ce dernier, l'acteur puiserait dans les leçons de son expérience une grammaire et des « ressorts » lui permettant d'agir ou de ne pas agir, et qu'il utiliserait de façon non plus stratégique mais pragmatique. Aussi, le « passé incorporé », reliquat des « capitaux » bourdieusiens, limiterait le champ de l'action de l'individu, mais celui-ci demeurerait ensuite relativement libre de puiser dans les expériences de son passé les moyens d'agir au présent et de se projeter. La religion ne serait plus un lien mais un outil permettant à un individu de se lier à un autre et, en tant qu'outil, elle pourrait être sollicitée ou non. Alors, la religion ne déterminerait pas la possibilité ou l'impossibilité d'agir d'un individu à l'égard d'un autre, mais elle serait un prétexte à l'un ou l'autre choix. Cela implique aussi que deux individus de religions différentes peuvent agir ensemble et de concert en convoquant d'autres ressorts de sociabilité.

Ce postulat de base exploité par Marie-Carmen Smyrnélis nous amène à poser une question radicale³⁰. Quelle pertinence peut avoir la notion de coexistence religieuse si la religion n'est pas un fait structurant, mais un simple et éventuel outil pour l'acteur ? Les différentes contributions de ce livre nous amènent à discerner plusieurs choses. Tout d'abord, la religion est présentée à l'époque moderne comme un élément structurant d'une société – et l'exemple archétypal se trouvant peut-être en Espagne dans la notion de « pureté de sang » – il ne faut pas la négliger mais déplacer notre intérêt sur l'étude d'une communauté qui n'existerait que dans le discours qui l'évoque, comme il y a vingt ans Roger Chartier invitait déjà les historiens à le faire³¹. Aussi, il faut donc distinguer des circonstances et des ralliements graduels des acteurs à ce discours qui est souvent émis par une

27. SCHMIDT O.J., *Levantine. Lebenswelten und Identitäten einer ethnokonfessionellen Gruppe im osmanischen Reich im « langen 19. Jahrhundert »*, Munich, Oldenbourg, 2005.

28. CERUTTI S., « Histoire pragmatique, ou la rencontre entre histoire sociale et histoire culturelle », *Tracés. Revue de sciences humaines*, n° 15/2, 2008, p. 147-168.

29. BOLTANSKI L., *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard, 1991 et LAHIRE B., *L'homme pluriel. Les ressorts de l'action*, Paris, Armand Colin, 2001.

30. SMYRNELIS M.-C., *Une société hors de soi : identités et relations sociales à Smyrne aux XVIII^e et XIX^e siècles*, Paris, Peeters, coll. « Turcica » n° 10, 2005.

31. CONTRERAS J., « Limpieza de sangre: los discursos de la retórica y la importancia de las realidades », BELENGUER CEBRIÀ E. (éd.), *Felipe II y el Mediterráneo*, Madrid, Sociedad Estatal para la Commemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, t. II, 1999, p. 481-502 ; CHARTIER R., « Le monde comme représentation », *Annales E.S.C.*, n° 44/6, 1989, p. 1505-1520.

institution ou une autorité religieuses. La coexistence religieuse est plus ou moins évidente, plus ou moins large, et ce non seulement en mesure d'une tolérance légale mais surtout en fonction de ce qu'il est possible à chaque acteur de permettre. La coexistence religieuse n'est pas une fin en soi. Elle oscille entre une intolérance qui la pense mais nie sa possibilité d'exister et l'indifférence qui la dépasse et permet à l'acteur d'agir sans considération de l'identité religieuse d'autrui. La « science du contexte » qu'est l'histoire est en cela le meilleur des outils pour en débattre. Enfin, ne tombons pas dans le piège de minorer le sentiment d'appartenance d'un individu à une communauté, c'est-à-dire son ralliement à un discours et un idéal de celle-ci. Certes, c'est un fait social construit, mais il est souvent loin d'être superficiel³².

La religion n'est donc pas soumise à la raison utilitaire. Au contraire, c'est bien la culture à laquelle elle appartient qui donne sens à l'action³³. Il faut alors rappeler que l'appartenance à une même religion est bien différente à l'époque moderne que de nos jours et qu'elle n'est pas non plus identique dans le temps et dans l'espace, au début du xv^e siècle et à la fin du xviii^e siècle, à Malaga et à Vilnius. Dans nos sociétés actuelles profondément marquées par le communautarisme et sa tentation – que ce communautarisme soit encensé ou fustigé – il pourrait apparaître déroutant de considérer que la mixité religieuse apparaît souvent normale pour les hommes de l'époque moderne. Alors qu'aujourd'hui les anciennes « hérésies » et dissidences sont considérées en Europe avec « fraternité » et que l'on craint l'infidèle, ce qui semble poser problème pour les sociétés de l'époque moderne ce n'est pas tant le caractère multireligieux que multiconfessionnel d'une société. L'infidèle pose moins de problème que l'hérétique, les mouvements qualifiés « d'hérétiques » mettant en cause de l'intérieur la communauté de foi, alors qu'une coexistence plus ou moins pacifique semble pouvoir s'instaurer avec ceux qualifiés « d'infidèles » dans la mesure où ils ne nuisent pas à l'unité de la religion véritable... Aussi, à Sarajevo, les musulmans les plus radicaux mènent le *djihâd* contre les nouveaux convertis accusés de travestir la foi alors que juifs et chrétiens sont au pire ignorés. À Rome, on brûle Giordano Bruno alors que la communauté juive est préservée³⁴.

L'espace urbain offre un laboratoire particulièrement propice aux historiens pour saisir la polymorphie de ces logiques de coexistence à

32. ANVANZA M., LAFERTÉ G., « Dépasser la "Construction des identités"? Identification, image sociale, appartenance », *Genèses*, n° 61, 2005, p. 134-152.

33. SAHLINS M.D., *Au cœur des sociétés : raison utilitaire et raison culturelle*, Paris, Gallimard, 1998, (1978).

34. SIEGMUND S.B., *The Medici State and the Ghetto of Florence : construction of an early modern Jew Community*, Stanford, Stanford University Press, 2006. Voir également KAUFMANN T., « Proches étrangers : aspects de la perception des Schwärmer par la première orthodoxie luthérienne », *Bulletin de la Société d'Histoire du Protestantisme français*, n° 148 2002, p. 46-65.

l'époque moderne. Il autorise la coexistence autant qu'il l'impose. En effet, la coexistence est le produit d'un espace circonscrit, qui oblige à vivre ensemble, c'est-à-dire à organiser ou à gérer les relations sociales qui s'y inscrivent³⁵. L'espace est juridiquement et physiquement fini, les relations en deviennent confinées, invitant autant à l'échange qu'aux tensions – qui du reste sont déjà des formes d'échange – et autant à l'exaltation de sa foi qu'à la conversion.

La coexistence se traduit dans « l'espace social » urbain de façons différenciées³⁶. En effet, elle est d'abord une forme de son appropriation. Si, à Cologne, frontières de la ville et frontières religieuses peuvent parfois s'épouser quand les dissidents sont chassés de la cité, la coexistence peut aussi se faire par le cantonnement spatial des communautés dans la ville. Cela se produit à Venise de façon inégalitaire par la réclusion d'une minorité dans un ghetto, à Paris, par son expulsion dans un faubourg, ou à Vilnius, par un simple partage de l'espace urbain de fait fondé sur les pratiques et les réseaux sociaux³⁷. Mais ces évidences sont parfois trompeuses. À Amsterdam, la coexistence peut se lire de façon plus fine dans l'espace urbain que ce soit dans le partage d'un même quartier, d'une même rue voire d'un même foyer³⁸. Les acteurs investissent l'espace en créant des territoires exclusifs ou non et ils utilisent aussi les frontières spatiales comme des modes de coexistence. Les différentes échelles de la ville doivent alors être étudiées pour comprendre les logiques de coexistence qui sont à l'œuvre. Par ailleurs, ce n'est pas seulement l'espace social de la ville qui est façonné par la coexistence, mais le paysage architectural s'en trouve aussi modifié, lorsque les minarets de l'Albaicín sont détruits à Grenade après 1492 ou qu'ils se multiplient à Buda ou à Mostar tout au long du xvi^e siècle³⁹. La coexistence religieuse peut alors encore être une compétition entre les différentes religions ou confessions présentes et autorisées dans la ville, pour s'inscrire symboliquement dans celle-ci, sacrifier l'espace que chaque communauté s'approprie ou se voit attribuer. Cependant, le corollaire de cette logique reste le repli ou la dissimulation de sa foi dans l'espace privé qui est aussi un espace social urbain à

35. Pour approfondir la question voir SCHWERHOFF G., « Handlungswissen und Wissensräume in der Stadt. Das Beispiel des Kölner Ratsherren Hermann von Weinsberg (1518-1597) », ROGGE J. (éd.), *Tradieren, Vermitteln, Anwenden. Zum Umgang mit Wissensbeständen in spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Städten*, Berlin, Akademie-Verlag, 2008, p.61-102 et particulièrement p.61-65.

36. LÖW M., *Raumsoziologie*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 2001.

37. RAVID B.C.I., « A Tale of three Cities and their "Raison d'État": Ancona, Venice, Livorno, and the competition for Jewish merchants in the sixteenth century », *Mediterranean Historical Review*, n°6, 1991, p. 138-162.

38. FORCLAZ B., « Le foyer de la discorde? Les mariages mixtes à Utrecht au xvii^e siècle », *Annales. Histoire, sciences sociales*, n°63-5, 2008, 1099-1123.

39. DO PAÇO D., *op. cit.*

part entière, même si, et pour cause, il semble se dérober au regard de l'historien⁴⁰.

La coexistence interroge alors l'histoire des institutions. Elle dépend du gouvernement urbain dans les grandes Villes libres d'Empire, des républiques urbaines ou des cités de la Confédération polono-lithuanienne, mais elle doit aussi composer avec une autorité supérieure seigneuriale, royale ou impériale. Ainsi, Thierry Amalou a montré qu'à Senlis, pendant les guerres de Religion, l'application des édits de tolérance ne dépendait pas uniquement du roi, mais aussi de la volonté des élites urbaines de bien les faire appliquer. Ces élites urbaines étaient souvent suffisamment fortes et sûres d'elles pour se préserver des conflits généraux en promouvant une « raison de ville »⁴¹. Par ailleurs, le jeu institutionnel engageait aussi les Églises, et celles-ci intervenaient en premier dans l'exclusion de la communauté pour infidélité et hérésie. Or, le clergé affirmait la volonté de préserver la communauté des fidèles, malgré la multiplication des divergences, et négociait des formes consensuelles de dévotion, qui consolidaient au sein de l'espace urbain (*urbs*) aussi bien la communauté des croyants (*ecclesia*) que la communauté des citoyens (*civitas*). Le cas le plus extrême reste en cela la mise en place et l'élaboration de pratiques œcuméniques, telle qu'une historiographie encore marginale l'atteste pour l'Europe ottomane⁴². Qu'est-ce donc là sinon le refus de la frontière? L'œcuménisme a aussi son intérêt. Il peut simplement préserver la paix au service des intérêts économiques et sociaux de tous. L'étude des stratégies de coexistence ne saurait en cela s'affranchir de l'étude précise et préalable du contexte local dans lequel elles prennent place et auquel elles donnent sens. Mais prenons garde encore à ne pas trop lire ces stratégies à travers le reflet qu'en donnent les institutions. Les acteurs peuvent en jouer, donc les ajuster.

La coexistence se lit enfin à l'échelle des acteurs et des groupes constitués. En effet, l'étude de la coexistence religieuse n'a de sens que si les acteurs se pensent comme différents. Comme l'écrit Marshall D. Sahlins, « la réalité sociale n'a aucune obligation de correspondre aux catégories avec lesquelles elle est pensée⁴³ », que ce soit par les institutions qui tentent de l'encadrer, ou les historiens qui essaient de la saisir. Aussi, l'hérésie

40. MUCHNIK N., « Du secret imposé à la clandestinité revendiquée: les communautés cryptojuïdaisantes madrilènes face à l'Inquisition (xvii^e-xviii^e siècles) », APRILE S. et RETAILLEAU-BAJAC E. (éd.), *Les clandestinités urbaines en Occident de l'Antiquité à nos jours*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2008, p. 23-34.

41. AMALOU T., *op. cit.*, p. 343-346.

42. Nous pensons ici à plusieurs exemples connus dans le monde ottoman, pour cela se référer à LOPASIC A., « Islamization of the Balkans with Special Reference to Bosnia », *Journal of Islamic Studies*, n° 5, 1994, p. 163-186.

43. SAHLINS M.D., « Individual Experience and Cultural Order », KRUSKAL W. (éd.), *The Social Sciences: Their Nature and Uses*, Chicago, University of Chicago Press, 1982, p. 35-48.

ne va pas de soi. Elle relève le plus souvent d'un déclassé sans que celui qui est désigné comme dissident se reconnaisse comme tel⁴⁴. Le réformateur pragois Jan Hus meurt-il autrement qu'en bon catholique? Plus encore, l'hérésie serait l'identification comme hérétiques de pratiques et de pensées et la création *a posteriori* de groupes dont l'historien n'a aucun moyen de vérifier qu'ils aient effectivement existé⁴⁵. La question des logiques de coexistence évoque donc une histoire des identités et de la construction de ces identités, dans laquelle la religion impose des images sociales nouvelles et nourrit des sentiments d'appartenance différents. Aussi, la coexistence peut se percevoir à différentes échelles, elle peut se lire à celle des institutions et être absente à celle des acteurs. Qui pense la coexistence? Qui fait le choix de s'y inscrire? Organiser la coexistence change-t-il quoi que ce soit aux relations sociales établies que tentent d'encadrer les institutions?

Ce volume, tout comme la journée d'études qui l'a précédé⁴⁶, entend montrer que ces problématiques sont européennes et trouvent des réponses différenciées en fonction des espaces urbains considérés et de leurs enjeux particuliers.

Nous débiterons par le constat d'un échec, celui de l'intégration des juifs de l'émirat nasride à la ville (re-)conquise de Malaga au cours de la guerre de Grenade. Cet exemple met en relief de nombreux aspects qui seront traités tout au long de ce volume, comme autant de défis révélés par la *Reconquista* et au cours de l'époque moderne, à savoir la question du statut juridique des minorités, de leur place autant dans la société que dans la ville, mais aussi des tensions internes s'exerçant au sein de la communauté dominante, nées de la présence de cette minorité religieuse, ou plutôt de la perception de cette présence. À Malaga, l'expulsion ne s'avère qu'un ultime recours, marquant l'échec de politiques antérieures (Raquel Sanz Barrio).

Le cas de la ville de Cologne au xvi^e siècle présente une première modalité d'intégration des minorités dans une ville catholique en faisant du « secret social » une règle de coexistence entre les différentes Églises protestantes et entre ces Églises et la municipalité catholique. À une lecture trop lisse des relations institutionnelles entre les communautés et à un discours de propagande faisant de Cologne une ville exclusivement

44. ZERNER M. (dir.), *Inventer l'hérésie? Discours polémiques et pouvoirs avant l'inquisition*, Nice, Université de Nice, 2003.

45. IOGNA-PRAT D., *Ordonner et exclure: Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie: au judaïsme et à l'Islam: 1100-1150*, Paris, Aubier, 1998.

46. Journée d'étude coordonnée par David Do Paço, Mathilde Monge et Laurent Tatarenko, « Les stratégies de coexistence dans la diversité religieuse. Le cas des espaces urbains européens xv^e-xviii^e siècle », tenue en Sorbonne, le 7 février 2009.

catholique s'ajoute en fait une coexistence qui s'affranchit de cadres urbains trop rigides et se lit non pas à l'échelle institutionnelle mais à celle des acteurs. Cette contribution pose aussi un double problème méthodologique : celui pour l'historien d'identifier la confession d'un individu ou un groupe alors que ces derniers ne revendiquent pas nécessairement leur appartenance et, à partir de ce point, de dépasser le constat d'une coprésence afin d'analyser la coexistence (Mathilde Monge).

Or, ce secret n'est parfois qu'un secret de Polichinelle à Amsterdam ou à Utrecht où les églises sont dissimulées tout autant que les regards sont détournés. Il n'est alors jamais question de faire sortir le catholicisme des greniers, pour mieux le contrôler, comme d'aucuns ont voulu faire sortir l'islam des caves. À Amsterdam, la dissimulation n'est pas un secret mais une « pudeur » tolérée, car elle permet de respecter l'ordre public voulu par la majorité calviniste et témoigne d'un renoncement à mener une compétition de sacralité au sein du paysage urbain. La discrétion n'est pas une défiance de ceux qui se dissimulent ni une source de crainte, mais un *modus vivendi* passant par ce que Edwin Goffman qualifiait d'« indifférence civique » (Andreas Nijenhuis).

Rien de tel cependant à Livourne, où, à la fin du xvi^e siècle, le gouvernement des Médicis transforme la petite ville côtière de Toscane en un port franc et invite les marchands du monde entier à venir s'y installer librement, quelque soit leur religion. La coexistence est alors instituée, assumée et prise en charge par les autorités urbaines. Cela implique l'élaboration d'un droit particulier, l'octroi de privilèges nouveaux et la réglementation juridique des conflits. La diversité religieuse n'est pas une menace pour l'unité de la communauté civique, au contraire, la garantie de cette diversité renforce – si ce n'est constitue la condition première à – l'essor de la communauté civique. La diversité religieuse de Livourne est alors autant à envisager en termes de coexistence entre les différentes communautés religieuses que d'existence pour la communauté urbaine elle-même (Guillaume Calafat).

Une telle institution de la diversité religieuse et de la coexistence au sein de cette même diversité se retrouve dans les communautés urbaines de Pologne-Lithuanie et en particulier à Vilnius où coexistent catholiques, protestants, orthodoxes, juifs et musulmans. Toutefois, l'équilibre de cette coexistence est remis en cause au sein de la communauté ruthène avec l'essor de l'Église uniaste à la fin du xvi^e et au début du xvii^e siècle. Alors le ralliement d'un grand nombre d'orthodoxes à Rome n'est pas simplement religieux, mais répond à des logiques économiques, sociales et territoriales précises. Pas de déterminisme pourtant, le changement confession ou d'obédience n'implique pas nécessairement une rupture avec des liens sociaux anciens, et la frontière religieuse n'est pas toujours une frontière sociale (Laurent Tatarenko).

Or, à Enkhuizen, à partir de la seconde moitié du XVII^e siècle, d'autres tensions sont à l'œuvre, et à travers lesquelles on peut lire l'évolution de la coexistence entre la majorité calviniste et les minorités luthérienne et catholique au regard du contexte économique. Le déclin économique de ce port hollandais de Mer du Nord accélère alors le processus de confessionnalisation de chaque communauté, lequel déclin met en cause pour partie la domination calviniste. Inversement, l'exacerbation des tensions économiques et la peur d'une déposssession de la ville sont accompagnées par une stigmatisation des « papistes », avant d'observer un apaisement des tensions dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, *a priori* dicté par les autorités municipales, ce qui permet même l'essor d'une communauté juive. Or, cette coexistence n'est acceptée que parce qu'elle est accompagnée d'une surveillance des communautés minoritaires. Par ailleurs, la baisse de la population d'Enkhuizen explique aussi cet apaisement par une moindre compétition économique (Thierry Allain).

Dans la capitale impériale de la seconde moitié du XVIII^e siècle, le contexte est tout autre. La croissance démographique de Vienne et ses besoins économiques en font un marché attractif et lucratif pour les marchands musulmans, juifs, arméniens et orthodoxes de l'Empire ottoman. On doit alors souligner le dépassement des autorités urbaines dans un premier temps, puis la tentative de celles-ci de contrôler la coprésence et les relations entre la bourgeoisie catholique viennoise et la communauté pluriconfessionnelle des « Turcs et sujets turcs » de la ville. Cette institutionnalisation passe par un effort de renseignement et là aussi par la mise en place d'une veille sociale. Cependant, la coexistence ne doit rien à son institutionnalisation par les États de Basse-Autriche, mais répond à des logiques pragmatiques se lisant à l'échelle de chacun des acteurs, qui finissent même par mettre en cause la pertinence d'une lecture « religieuse » des relations sociales (David Do Paço).

Enfin, nous voudrions apporter un regard différent, en l'occurrence celui d'une architecte, sur la coexistence religieuse. En effet, l'étude réinvestissement des espaces urbains de Grenade au lendemain de la *Reconquista* de l'ancien émirat nasride par une société catholique conquérante et en recherche de pureté enrichissent la démarche de l'historien. À son tour, la pierre propose sa grammaire à la coexistence religieuse. La culture urbaine musulmane est réappropriée par les Rois Catholiques, par leurs successeurs et par la nouvelle société chrétienne grenadine jusqu'en 1600 et Grenade présente un visage métis alors que la ville a vu sa population musulmane expulsée. La structure musulmane devient la base d'une société chrétienne qui recherche et construit un idéal de pureté (Laurianne Calamy).

C'est donc bien une histoire européenne que ce volume propose à ses lecteurs. La diversité tant géographique que chronologique des cas abordés

nous semble renforcer la pertinence de problématiques propres à une histoire, voire une anthropologie historique, des sociétés urbaines de l'Europe moderne de Malaga à Vilnius et d'Enkhuizen à Livourne. D'autres champs d'études semblent en émerger, comme celui du « secret social », d'une histoire de l'indifférence, de la discrétion ou de la pudeur, qui apparaît bien plus complexe dans les méthodes qu'elle exige, qu'une histoire de l'affrontement religieux. Elle n'en est pas moins riche et constitue une autre façon d'aborder l'identité, et donc en particulier l'identité religieuse. Enfin, cette Europe urbaine que nous considérons peut surprendre le lecteur contemporain par la « normalité » de sa pluralité confessionnelle. En ce sens, nous avons voulu proposer quelques bilans historiographiques sur des notions souvent convoquées pour comprendre la diversité religieuse de l'époque moderne. Ces bilans sont autant des outils pour aider le lecteur à naviguer entre les différents espaces et périodes présentés dans ce volume que des contributions à part entière invitant à poursuivre la réflexion sur chacune des notions en question, voire d'en révoquer certaines et d'en faire émerger de nouvelles.