

BIBLIOTECA
DELLA RIVISTA



DI STORIA E
LETTERATURA
RELIGIOSA

Studi

XXIII

Les Modes de la conversion confessionnelle à l'Époque moderne

Autobiographie, altérité et construction
des identités religieuses

MARIA-CRISTINA PITASSI
et DANIELA SOLFAROLI CAMILLOCCI (éd.)



Leo S. Olschki Editore
Firenze - 2010

rocca, «Babilonia papista», la manifestazione più solenne e ammaliante. Anche la letteratura controversistica, copiosamente diffusa al di là delle Alpi e nelle regioni dell'Impero, la pamphletistica, che rinnovava i suoi strali antiromani in occasione di anni santi o di vittorie militari delle armi cattoliche,³⁹ la polemica contro i gesuiti, avevano fornito ricchi spunti alla letteratura di viaggio per disegnare un fosco quadro dell'Italia e di Roma, illuminato tuttavia dalla riscoperta della classicità e dalla pur denigrata cerimonialità barocca. Altri principi che regnavano su Stati dell'Impero arrivarono invece a Roma dopo essersi convertiti in patria al cattolicesimo ed esser stati, per questa scelta confessionale, limitati nell'esercizio delle loro funzioni da *Assikurationsakte* imposti dagli *Stände* e dalla corte in base agli articoli delle paci di Westfalia.⁴⁰ Con Roma avevano intessuto una rete di rapporti epistolari, grazie alla solerte e interessata attività di agenti e residenti che avevano inviato loro notizie della corte, del papa, delle coeve vicende politiche, ma soprattutto li avevano informati di scoperte archeologiche e della vivace produzione antiquaria. La loro conversione aveva suscitato flebili speranze negli ambienti curiali circa le possibilità effettive di potenziare la confessione cattolica nei loro Stati e tuttavia, con un'abile dissimulazione, il ritorno alla fede cattolica era stato sempre celebrato come una conquista esemplare. Il loro viaggio nella città del papa assumeva dunque, con la funzione sacralizzante dell'avvenuta conversione, il significato di un'esperienza culturale a lungo preparata, il cui valore politico era, soprattutto a Roma, considerato irrilevante. Il viaggio a Roma costruì un rapporto diretto con un mondo – la corte papale e la città – a lungo segnate dai tratti negativi della propaganda riformata, veicolando una duratura impronta culturale e artistica che andava ben al di là del significato della conversione in un contesto culturale e politico segnato ormai dalle correnti illuministe.

³⁹ A questo proposito cfr. I. FOSI, *Fasto e decadenza degli anni santi*, in *Storia d'Italia, Annali*, XVI cit., pp. 777-821.

⁴⁰ Per la conversione di Federico d'Assia-Cassel rinvio a I. FOSI, *Fra tolleranza e intransigenza: una conversione principesca nel Settecento*, «Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken», XVII, 1991, pp. 509-547.

CHRISTIAN GROSSE

EXHORTATION, RITUEL, INSTRUCTION:
LES TROIS TEMPS DE LA RÉGULATION
DES IDENTITÉS CONFESSIONNELLES
(GENÈVE, XVI^e-XVIII^e SIÈCLES)

En tout homme se rencontrent des appartenances multiples qui s'opposent parfois entre elles et le contraignent à des choix déchirants.

AMIN MAALOUF, *Les identités meurtrières*, Paris, LGF 2007, p. 10.

En une sorte de contre-point à une partie des contributions de ce volume, qui relèvent le défi d'une analyse de la conversion au plus près de son caractère d'expérience individuelle, cette contribution se place délibérément dans une perspective extérieure. Compte ici moins la dimension intérieure de cette expérience, que les modalités mises en œuvre par les institutions ecclésiastiques pour prévenir, contenir ou réguler la conversion, comme passage d'une identité confessionnelle à l'autre. Il s'agit donc ici d'examiner le travail de construction et de consolidation des frontières confessionnelles auquel se livrent les Églises rivales à l'époque moderne.¹ À cet égard, il semble que l'on puisse distinguer, entre le XVI^e siècle et le début du XVIII^e siècle, trois périodes, en fonction du mode de régulation de ces frontières, qui domine durant chacune d'elles. Cette proposition de périodisation est fondée essentiellement sur une analyse des modalités de formation et de régulation de l'identité confessionnelle au sein des Églises réformées francophones, celles de Genève

¹ Pour quelques synthèses récentes sur le sujet: BENJAMIN J. KAPLAN, *Divided by Faith: Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe*, Cambridge, Harvard University Press 2007; KEITH P. LURIA, *Sacred Boundaries. Religious Coexistence and Conflict in Early Modern France*, Washington, D.C., The Catholic University of America Press 2005; dans une perspective anthropologique: *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*, éd. par Frederik Barth, Prospect Heights, Waveland Press 1998 (première édition: 1969).

et de la France en particulier. Ponctuellement, ces modalités sont comparées avec celles que met en place l'Église catholique de France, afin de démontrer que cette périodisation pourrait être généralisée. Mais elle demeure formulée ici à titre de proposition. À cette fin, chaque période n'est pas analysée dans le détail, mais restituée à plus gros traits, en retenant les éléments qui permettent d'en caractériser la spécificité.

Une première période se situe *grosso modo* entre 1540 et 1560. Les Églises réformées sont alors encore en phase de formation. À Genève, la réforme calviniste est certes bien implantée depuis 1541 (adoption des ordonnances ecclésiastiques), mais il faut se souvenir que sa situation demeure encore incertaine du fait que l'instabilité politique perdure jusqu'à la victoire des partisans de Jean Calvin contre les 'Enfants de Genève' en 1555.² En France, la théologie calviniste commence seulement à se répandre durant cette période et des Églises d'obédience calviniste ne sont progressivement 'dressées' qu'à partir de la fin des années 1550.³ Les fidèles et les groupes de croyants qui ont adhéré aux idées calvinistes sont par conséquent pour la plupart isolés et géographiquement dispersés. L'actualité religieuse dans le royaume de France est alors dominée, d'un côté, par la répression judiciaire de l'hérésie et, de l'autre, par les martyrs réformés.⁴

Dans ce contexte, la priorité, pour les réformateurs établis en Suisse romande, consiste à stabiliser dans leur nouvelle identité religieuse ceux qui ont adhéré aux idées réformées et à les armer d'une conscience collective confessionnelle. L'encadrement qu'ils mettent en place passe alors par une forme de direction spirituelle.⁵ Particulièrement bien adaptée à une époque

² WILLIAM G. NAPHY, *Calvin and the Consolidation of the Genevan Reformation*, Manchester et New York, Manchester Univ. Press 1994; CHRISTIAN GROSSE, *L'excommunication de Philibert Berthelier. Histoire d'un conflit d'identité aux premiers temps de la Réforme genevoise (1547-1555)*, Genève, SHAG 1995 («Les Cahiers», 3).

³ FRANCIS M. HIGMAN, *La diffusion de la Réforme en France: 1520-1565*, Genève, Labor et Fides 1992; DENIS CROUZET, *La genèse de la Réforme française, 1520-1560*, Paris, Sedes 1996.

⁴ DAVID EL KENZ, *Les bûchers du roi. La culture protestante des martyrs (1523-1572)*, Seyssel, Champ Vallon 1997; WILLIAM E. MONTER, *Judging the French Reformation. Heresy Trials by Sixteenth-Century Parlements*, Cambridge, London, Harvard University Press 1999; FRANK LESTRINGANT, *Lumière des martyrs. Essai sur le martyre au siècle des Réformes*, Paris, Champion 2004.

⁵ Sur la 'direction spirituelle' dans le protestantisme, voir: JEAN-DANIEL BENOÎT, *Direction spirituelle et protestantisme. Étude sur la légitimité d'une direction protestante*, Paris, F. Alcan 1940; ID., *Calvin directeur d'âmes. Contribution à l'histoire de la piété réformée*, Strasbourg, Oberlin 1947, ainsi que DANIELA SOLFAROLI CAMILLOCCI, *Genre et polémique religieuse dans la réflexion réformée autour de la 'direction spirituelle' des fidèles (XVI^e-XVII^e siècles)*, communication présentée à la Journée d'études EHESS «Genre et pratiques religieuses à la période moderne et contemporaine» (Paris, 23 mai 2008).

durant laquelle les communautés réformées en France sont encore peu institutionnalisées, cet encadrement repose sur une relation relativement individualisée entre le réformateur et un fidèle qui est exhorté à témoigner de sa 'constance' dans la fidélité à la foi réformée, si nécessaire jusqu'au martyre. Caractéristique de ce type d'encadrement est la lettre d'exhortation et de consolation adressée à celui qui est privé des moyens de vivre publiquement sa foi ou exposé aux persécutions. Alors que son autorité est encore loin d'être reconnue, Calvin entreprend dès 1536 de définir l'attitude que le fidèle éclairé par l'Évangile doit adopter vis à vis de l'Église romaine ou lorsqu'il se trouve dans un territoire où il ne peut exprimer sa foi.⁶ Cet encadrement par voie épistolaire s'amplifie progressivement à partir de la seconde moitié des années 1540. Si l'on prend, pour établir un ordre de grandeur, la correspondance de Calvin, Farel et Viret, en se contentant des lettres publiées dans les *Calvini opera*, on compte entre une et trois lettres d'exhortation et de consolation par an, pour les années 1546 à 1549; à partir de 1552 et jusqu'en 1555, on en compte entre cinq et neuf; après un creux en 1556, on en dénombre à nouveau entre quatre et dix par an, avec un sommet en 1558 et 1559 (dix lettres); dès 1560, le nombre de lettres baisse rapidement.⁷ Ces chiffres ne donnent pas un reflet absolument exact du volume des lettres adressées par les réformateurs de Suisse romande à leurs ouailles, de France principalement.⁸ Ils permettent néanmoins de distinguer clairement que l'échange épistolaire constitue, en particulier dans les années 1550, un instrument essentiel d'encadrement des fidèles. De manière tout à fait symptomatique, les lettres sont toutes adressées à des individus, en particulier jusqu'en 1551; dès 1552, elles sont adressées à la fois à des fidèles isolés et à des groupes de prisonniers pour la foi (prisonniers de Lyon en 1552-1553, de Chambéry en 1555); enfin, Calvin rédige en 1559 deux lettres collectives aux fidèles de France, qui signalent

⁶ JEAN-FRANÇOIS GILMONT, *Jean Calvin et le livre imprimé*, Genève, Droz 1997, p. 101; RODOLPHE PETER et J.-F. GILMONT, *Bibliotheca Calviniana. Les œuvres de Jean Calvin publiées au XVI^e siècle* (désormais: BC), I, Genève, Droz 1991, pp. 42-43; EUGÉNIE DROZ, *Calvin et les nicodémistes*, in EAD., *Chemins de l'hérésie. Textes et documents*, I, Genève, Slatkine Reprints 1970, pp. 131-171.

⁷ *Joannis Calvinii Opera quae supersunt omnia* (désormais: CO), éd. par Guilielmus Baum, Eduardus Cunitz et Eduardus Reuss, Brunswick et Berlin, Schwetschke et Filium 1863-1900, Xa, c. 239-241; XII, 869, 919, 931, 1031; XIII, 1084, 1117, 1119, 1203; XIV, 1438, 1631, 1642, 1679, 1680, 1699, 1700, 1708, 1726, 1746, 1751, 1754, 1776, 1796, 2101; XV, 1911, 1977, 1989, 2005, 2061, 2105, 2226, 2257, 2315, 2316; XVI, 2433, 2715, 2716, 2772, 2775; XVII, 2755, 2786, 2788, 2848, 2883, 2917, 2920, 2926, 2950, 2951, 3009, 3021, 3050, 3064, 3081, 3082, 3101, 3102, 3131, 3139; XVIII, 3379, 3531, 3532; XIX, 3748.

⁸ BERNARD ROUSSEL, *J. Calvin conseiller de ses contemporains: de la correspondance à la légende*, in *Calvin et ses contemporains. Actes du colloque de Paris, 1995*, éd. par Olivier Millet, Genève, Droz 1998, p. 196.

que les réformateurs romands ne sont désormais plus seulement en contact avec des individus, mais avec une collectivité en voie de se constituer en Église. Dans cette situation nouvelle, où les rapports deviennent plus institutionnels – rappelons que le premier synode des Églises réformées de France date précisément de 1559 – la direction spirituelle par le biais de la lettre perd de son importance en tant qu'instrument d'encadrement des fidèles.

La lettre ne constitue cependant pas durant la première période le seul moyen dont usent les réformateurs installés en Suisse romande pour stabiliser les communautés réformées naissantes. Dès le départ, le discours d'exhortation et de consolation qui s'élabore dans les lettres circule également par d'autres voies. Comme on le sait, les lettres rédigées par Calvin en 1536 sont dès l'année suivante réunies et publiées à Bâle.⁹ Dès le début de la décennie suivante, les presses genevoises impriment régulièrement, sur le modèle de cette première publication, des livres qui se présentent comme des traités ou comme des épîtres, et qui déploient le même discours de consolation, d'exhortation à la constance et de normalisation des conduites du fidèle vivant «entre les papistes» que les lettres. À partir de 1554 s'ajoutent aux traités et épîtres les premiers éléments du martyrologe de Jean Crespin. On retrouve en général dans cette littérature les mêmes auteurs que dans la correspondance – principalement Calvin, Viret et Farel. À bien des égards, cette littérature ne constitue d'ailleurs que le prolongement imprimé de l'activité épistolaire. Elle s'inscrit de plus dans une chronologie relativement comparable à celle qui a été observée pour les lettres. Si la production de cette littérature est plus régulière, un pic se dessine néanmoins entre le milieu et la fin des années 1550. Il faut surtout remarquer que ce type d'imprimé est produit de façon bien plus massive entre 1540 et 1565 qu'entre 1565 et la fin du XVI^e siècle. Si l'on s'en tient aux traités d'exhortation et de consolation ainsi qu'aux martyrologes imprimés à Genève, on compte une vingtaine de titres et une cinquantaine d'éditions de 1540 à 1565 alors que pour le reste du XVI^e siècle, moins de dix titres nouveaux paraissent, imprimés chacun qu'en une seule édition.¹⁰ De plus, aucun des ouvrages destinés aux fidèles exposés aux persécutions publiés entre 1540 et 1565, à l'exception du martyrologe de Cre-

⁹ JEAN CALVIN, *Epistolae duae de rebus hoc saeculo cognitu necessariis*, Bâle, Balthasar Lasius et Thomas Platter 1537 (BC, 37/1).

¹⁰ À nouveau, il ne peut être ici question que d'évaluer des ordres de grandeurs. Cette estimation a été établie sur la base des ouvrages suivants: PAUL CHAIX, ALAIN DUFOUR et GUSTAVE MOECKLI, *Les livres imprimés à Genève de 1550 à 1600*, Genève, Droz 1966²; J.-F. GILMONT, *Bibliotheca Gebennensis. Les livres imprimés à Genève de 1535 à 1549*, «Genava», XXVIII, 1980, pp. 229-251; ID., *Bibliographie des éditions de Jean Crespin, 1550-1572*, Verviers, Librairie P.M. Gason 1981, 2 vol.; Base GLN 15-16 (<http://217.193.255.157/gln16/index.php>), fiche n° 1851.

spin, n'est réédité après 1565. Au 'temps des martyrs' correspond donc bien une forme d'encadrement par le livre, située dans le prolongement d'une direction spirituelle exercée par le biais des lettres, qui recule cependant à partir du déclenchement des guerres de religion en 1562.

Pour restituer une image des modalités d'encadrement des fidèles déployés à cette époque, il faut encore tenir compte du fait que le discours que véhiculent lettres et livres est également propagé par voie orale dans les sermons. Sur ce point aussi, on peut observer la complémentarité des différentes formes de communication utilisées par les réformateurs. Calvin prêche ainsi à plusieurs reprises sur la question de la fidélité confessionnelle et sur les conduites que le réformé doit adopter lorsqu'il ne peut servir Dieu en public ou lorsqu'il est persécuté. Il reprend par exemple dans des sermons prononcés durant l'été 1549 les idées qu'il a exposées dans ses traités sur le nicodémisme.¹¹ Commentant le livre de Daniel en 1552, il développe longuement la question de la constance dans la foi que l'obéissance à Dieu requiert.¹² De même, les sermons sur le sacrifice d'Abraham prêchés en juin 1560 sont pour Calvin l'occasion d'exhorter ses auditeurs à accepter que l'obéissance à Dieu puisse conduire au martyre en cas de persécution.¹³ À plusieurs reprises, ce qui a été donné à entendre aux Genevois dans les prédications de Calvin est ensuite donné à lire aux réformés dispersés en Europe et en France en particulier. Plusieurs séries de sermons consacrés à la question de la constance dans la foi font en effet l'objet d'une circulation par voie imprimée. Les prédications de l'été 1549 sont ainsi réunies à d'autres sermons dans un ouvrage qui fera l'objet de plusieurs traductions et d'une réédition et qui, selon sa préface, est destiné à compléter les traités dans lesquels Calvin condamne les nicodémistes.¹⁴ Dans le même sens, les sermons sur le sacrifice d'Abraham sont rapidement publiés et précédés d'une préface qui en résume le contenu sous la forme d'une exhortation: la conduite d'Abraham indique selon cette préface que «de tous fideles est requis un tesmoignage commun de leur foy, en ce qu'ils doivent renoncer à eux mesmes».¹⁵ Or, selon tous les écrits

¹¹ CO, VIII, c. 377-408.

¹² CO, XLII, c. 54-60, 63-73, 77-84.

¹³ CO, XXIII, c. 741-784.

¹⁴ JEAN CALVIN, *Quatre sermons fort utiles pour nostre temps* [Genève], Robert Estienne 1552 (BC, 52/9, 55/10; CO, VIII, c. 373-374).

¹⁵ BC, 61/26. On pourra noter que d'autres recueils de sermons de Calvin sont à cette époque également présentés à leurs lecteurs comme des exhortations à la constance dans les circonstances de la persécution: voir par exemple les *Sermons sur le livre de Job*, Genève, Jean de Laon [pour Antoine Vincent] 1563 (BC, 63/22).

de Calvin sur ce thème, c'est précisément ce renoncement qui permet au fidèle de donner le témoignage de sa constance jusque dans les souffrances du bûcher.

Au dispositif d'encadrement des fidèles que lettres, livres et sermons¹⁶ construisent de manière complémentaire, il faut enfin ajouter, pour rendre compte de la cohérence de ce dispositif, la liturgie et les prières. À partir de 1552, soit l'année même qui voit l'intensification de l'activité épistolaire et la publication des *Quatre sermons*, la *Forme des prières ecclésiastiques*, le formulaire liturgique rédigé par Calvin et paru pour la première fois dix ans auparavant, intègre un nouveau paragraphe dans la grande prière d'intercession générale. Après les prières que l'officiant adresse à Dieu en faveur des magistrats, des ministres et du commun des fidèles, en particulier ceux qui traversent des épreuves, l'édition du formulaire publiée en 1552 mentionne «nos povres frères qui sont dispersez sous la tyrannie de l'Antechrist». Le paragraphe qui suit se présente comme la synthèse du discours que lettres, livres et sermons font circuler à la même époque. Au cœur de ce paragraphe, l'essentiel est dit quand l'officiant prie pour que Dieu fortifie les fidèles «tellement qu'ils ne defaillent jamais, mais qu'ils persistent constamment en [sa] sainte vocation», afin de donner gloire à Dieu «tant en la vie qu'en la mort». La prière liturgique rappelle ainsi à chaque culte l'obligation qui incombe au fidèle de témoigner de sa foi, éventuellement jusqu'au martyr et elle soude des communautés réformées géographiquement dispersées dans la solidarité spirituelle avec leurs 'frères' souffrant pour leur foi.¹⁷

Parallèlement à la modification de la liturgie, le jeu de prières qui figure à la suite du catéchisme dans tous les psautiers huguenots s'enrichit en 1552 d'une nouvelle pièce qui prend dès 1553 le titre d'«Oraison que font les captifs soubz l'Antechrist». Destinée à un usage para-liturgique, cette prière, qui connaît par le psautier une très large diffusion, reproduit les thèmes du discours sur la fidélité religieuse dont il a été question jusqu'à présent.

Le dispositif d'encadrement mis en place par les réformateurs dès les années 1540, mais de façon plus systématique à partir de la décennie suivante,

¹⁶ On peut mentionner aussi le rôle que joue le théâtre: *L'Abraham sacrifiant* de Théodore de Bèze prêche évidemment la constance par l'exemple d'Abraham et de son fils (THÉODORE DE BÈZE, *Abraham sacrifiant*, éd. critique par Keith Cameron, Kathleen M. Hall et F. Higman, Genève, Droz 1967, p. 106).

¹⁷ Sur la manière dont la liturgie véhicule l'exhortation à la constance et interprète la figure des martyrs, voir: CH. GROSSE, «L'office des fidèles est d'offrir leur corps à Dieu en hostie vivante». *Martyr, sacrifice et prière liturgique dans la culture réformée*, in *Religion und Gewalt. Konflikte, Rituale, Deutungen (1500-1800)*, éd. par Kaspar von Greyerz et Kim Siebenhüner, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 2006, pp. 221-247.

s'avère ainsi très englobant. Tous les instruments de communication avec des fidèles dispersés y sont mobilisés et étroitement articulés. Si les lettres, les livres et les sermons ne peuvent atteindre tous les fidèles, l'insertion dans la liturgie des éléments centraux du discours qu'ils véhiculent assure à ce discours une très large diffusion.

Dans son ensemble, quelles que soient les formes qu'emprunte sa diffusion, ce discours s'applique à construire de l'altérité confessionnelle et travaille par conséquent à convaincre de l'incompatibilité absolue des deux systèmes théologiques et rituels qui se font face. Le projet qui anime ce discours vise ainsi à inscrire la frontière confessionnelle d'abord dans les esprits. Dès 1531, Farel écrivait de manière imagée que «la messe et l'Évangile sont comme le feu et l'eau».¹⁸ En 1543, Calvin dira que la messe et la cène sont comme le jour et la nuit.¹⁹ Dans le même sens, le *Petit traité montrant que doit faire un homme fidèle entre les papistes*, l'*Excuse à Messieurs les Nicodémistes*, ou les *Quatre sermons* de Calvin, l'*Épître consolatoire, envoyée aux fidèles qui souffrent persécution*, les *Remonstrances aux fideles qui conversent entre les papistes* ou encore l'*Admonition et consolation aux fideles, qui deliberent de sortir d'entre les papistes* de Viret et l'*Épître exhortatoire à tous ceux qui ont congnoissance de l'Évangile* de Farel, œuvrent conjointement à dessiner une limite théologique et rituelle, nette et tranchée entre deux communautés religieuses. Ils s'efforcent par là d'exclure, d'une part, la possibilité d'un retour en arrière pour ceux qui ont épousé les idées réformées et, d'autre part, de bannir toutes les conduites de compromis. Par leur constance dans la confession de leur foi jusque dans la mort, les martyrs incarnent cet impossible retour en arrière; préférant renoncer à la vie qu'à leur foi, ils illustrent le caractère infranchissable de la limite confessionnelle. Condamnant le 'nicodémisme', Calvin interdit on le sait aussi bien la simulation que la dissimulation.²⁰

Devant l'impossibilité de servir Dieu «de cœur et de bouche» en témoignant publiquement de leur foi, comme l'obéissance à Dieu et l'édification du prochain le requièrent, les fidèles sont exhortés de manière pressante à

¹⁸ [Guillaume Farel aux députés de Berne et de Fribourg], *Correspondance des réformateurs dans les pays de langue française*, éd. par Aimé-Louis Herminjard, II, Genève, Bâle [etc.], Paris, H. Georg, M. Levy, G. Fischbacher 1868, p. 371.

¹⁹ J. CALVIN, *Petit traité montrant que c'est que doit faire un homme fidèle connaissant la vérité de l'Évangile quand il est entre les papistes*, in *Id.*, *Œuvres choisies*, éd. par O. Millet, Paris, Gallimard 1995, p. 151. Sur le rôle de la polémique contre la messe dans la formation de l'identité réformée, voir: F. LESTRINGANT, *Une sainte horreur ou le voyage en Eucharistie XVI^e-XVIII^e siècle*, Paris, PUF 1996.

²⁰ PEREZ ZAGORIN, *Ways of Lying. Dissimulation, Persecution, and Conformity in Early Modern Europe*, Cambridge, Mass., et Londres, Harvard University Press 1990, pp. 63-82.

«sortir». Inlassablement, Calvin incite ses correspondants à se «retirer par deça, pour servir à Dieu en repos de conscience».²¹ Dans sa préface aux *Quatre sermons*, après avoir rappelé «quel thresor c'est d'avoir liberté, non seulement de servir purement à Dieu et faire confession publique de sa foy, mais aussi d'estre en Eglise bien reiglée et policée, où la parole de Dieu se presche, et où les sacremens s'administrent comme il appartient», il fait l'apologie de «ceux qui prennent peine de venir en pais estrange et loingtain pour jouir d'une telle liberté».²² L'«Oraison que font les captifs soubz l'Antechrist» relaye cet appel à l'exil quand elle fait dire au fidèle s'adressant à Dieu: «quand il te plaira me faire quelque ouverture, ne permets que je soye lasche et paresseux à sortir de ceste prison maudite, pour chercher la liberté de servir à ta gloire».²³ S'il s'efforce avant tout d'installer la frontière confessionnelle dans l'intime conviction des fidèles en les persuadant de l'incompatibilité des systèmes théologiques et rituels catholique et réformé, le dispositif d'encadrement mis en place durant la première période ne renonce donc pas à encourager les fidèles à prendre le chemin de l'exil et, de la sorte, à traduire dans les réalités territoriales les frontières idéologiques.

Produit par des théologiens qui ont pour la plupart fait le choix de l'exil et qui ont donc rompu avec leurs attaches sociales, familiales ou professionnelles au nom de la primauté de leur foi,²⁴ ce dispositif se caractérise par un effort de redéfinition de l'identité individuelle dans le sens d'une abstraction par rapport aux réalités sociales. Le fidèle dont ces théologiens dessinent le modèle est un individu dont l'identité se réduit à sa dimension religieuse. Alors qu'une identité se construit par le biais d'un ensemble d'interactions sociales et culturelles, articulant tant bien que mal la diversité des rôles et des statuts qu'assume l'individu dans le jeu de ces interactions, celle que ces théologiens proposent en modèle aux fidèles se définit prioritairement si ce n'est exclusivement dans la relation au divin. Calvin rappelle ainsi de manière on ne peut plus explicite, dans l'un des trois sermons sur le sacrifice d'Abraham, que «si un mari aime sa femme, un père ses enfans, il faut que tout cela soit mis sous le pié quand il est question du service de Dieu».²⁵ Dans

²¹ CO, XII, c. 869 (1546), 919 (19 juin 1547); XIII, 1119 (12 janvier 1549).

²² *Ibid.*, VIII, c. 373-376. Dans le quatrième sermon, il ajoute: «Si on escoute Dieu, il fault plus tost aller mille lieue loing, que de croupir en son nid» (c. 429).

²³ *La forme des prieres Ecclesiastiques* [Genève, Jean Crespin] 1552, p. 53.

²⁴ Voir la relecture que Calvin donne de son propre parcours dans son commentaire des Psaumes (CO, XXXI, c. 24) ou celle que Théodore de Bèze donne en ouverture de son *Abraham sacrificant* cit., p. 45.

²⁵ CO, XXIII, c. 757.

le discours que déploie le dispositif d'encadrement des fidèles l'ensemble des composantes de l'identité individuelle est donc clairement subordonné au primat de la relation à Dieu.

La première période apparaît ainsi marquée par un travail de construction de l'altérité confessionnelle, reposant sur une intense activité d'inculcation prise en charge par les réformateurs installés en Suisse romande. Cet effort d'inculcation est animé par un double projet: d'une part, celui d'instaurer une séparation absolument nette entre deux cultures religieuses, excluant par conséquent un espace intermédiaire, une zone où croyances et loyautés flottent et ne sont pas définies de manière tranchée; d'autre part, celui d'une identité individuelle qui pourrait effectivement se réduire à sa composante confessionnelle. À l'idée d'unicité de la vérité théologique correspond alors une conception de l'identité dominée par le principe de la foi.

En regard de cette première période, la deuxième période se caractérise globalement par l'instauration au sein de l'Église réformée de mesures destinées à gérer un ordinaire des conduites des fidèles qui vient précisément remettre en cause ces deux projets. Cette période correspond à celle de la consolidation institutionnelle de l'Église réformée aussi bien à Genève qu'en France.²⁶ Elle s'ouvre avec la fin de la répression judiciaire de l'hérésie en France et le déclenchement des guerres de religion. Dans ce contexte où les communautés réformées sont davantage encadrées par les institutions ecclésiastiques,²⁷ les Églises sont régulièrement confrontées à des conduites qui, d'un côté, remettent en cause le caractère tranché de la frontière confessionnelle et, d'un autre côté, témoignent de priorités accordées par les fidèles à d'autres facteurs qu'à la foi.

On peut à cet égard distinguer schématiquement deux types de conduite. Il y a d'abord toutes celles qui s'inscrivent clairement dans le scénario de la conversion et qui supposent donc un changement clair de l'appartenance confessionnelle. Le problème, pour l'Église réformée, ne réside évidemment pas dans les adhésions de catholiques à sa foi, mais dans le retour des fidèles réformés qui ont auparavant abjuré leur foi. Chaque année, les procès-verbaux du consistoire de Genève enregistrent un grand nombre de ces retours qui donnent chaque fois la démonstration de la fragilité de la loyauté confes-

²⁶ ROBERT M. KINGDON, *Geneva and the Consolidation of the French Protestant Movement, 1564-1572: a Contribution to the History of Congregationalism, Presbyterianism and Calvinist Resistance Theory*, Genève, Droz 1967.

²⁷ GLENN S. SUNSHINE, *Reforming French Protestantism: the Development of Huguenot Ecclesiastical Institutions, 1557-1572*, Kirksville, Mo., Truman State University Press 2003.

sionnelle et de l'inconstance des fidèles.²⁸ Alors que le parcours des martyrs prouvait qu'un fidèle éclairé par l'Évangile préfère mourir que revenir à la superstition et renoncer ainsi au juste service divin, ces conduites prouvent au contraire que la frontière confessionnelle est franchissable, qui plus est dans les deux sens. Elles obligent aussi l'Église réformée à prendre en compte la réalité d'une autonomie relative des fidèles et de leur capacité à exercer *de facto* une certaine liberté de choix dans un contexte de pluralisme de l'offre religieuse.²⁹

De plus, ces conduites illustrent le fait que les fidèles arrêtent leur choix en fonction d'une pluralité de critères, qu'ils se déterminent en partie au moins selon une pesée des intérêts qui détruit le principe de la primauté de la foi.³⁰ La violence est loin d'être le seul facteur d'explication de la conversion. Nombre de fidèles changent de religion pour des raisons familiales, ou à cause d'un mariage,³¹ pour des raisons économiques³² ou professionnelles,³³ ou encore pour des motifs politiques, appliquant à eux-mêmes la règle selon laquelle le sujet a la religion de son prince.³⁴

Mais ces conversions ne couvrent qu'une partie de la réalité. À trop les privilégier, on risque de rester prisonnier d'un paradigme de la conversion,

²⁸ INÈS LÉGERET, *Les fidèles infidèles au temps de Calvin*, mémoire de licence rédigé sous la direction de Michel Porret, Université de Genève, Faculté des lettres 1999.

²⁹ MARK GREENGRASS, *Epilogue: the Adventure of Religious Pluralism in Early-Modern France*, in *The Adventure of Religious Pluralism in Early Modern France. Papers from the Exeter Conference*, April 1999, éd. par K. Cameron et alii, Bern, Peter Lang 1999, pp. 305-317.

³⁰ ÉLISABETH LABROUSSE, *Conversion dans les deux sens*, in *La conversion au XVII^e siècle. Actes du XII^e Colloque de Marseille (janvier 1982)* [Marseille], Centre méridional de rencontres sur le XVII^e siècle 1983, pp. 168-169.

³¹ EAD., *Les mariages bigarrés: unions mixtes en France au XVIII^e siècle*, in *Le couple interdit. Entretiens sur le racisme. La dialectique de l'altérité socio-culturelle et la sexualité*, éd. par Léon Poliakov, Paris, Mouton éditeur 1980, pp. 159-176; BERNARD DOMPIER, *Le venin de l'hérésie: image du protestantisme et combat catholique au XVII^e siècle*, Paris, Le Centurion 1985, pp. 154-157; K. LURIA, *Sacred Boundaries* cit., pp. 143-192; B. KAPLAN, *Divided by Faith* cit., p. 282 et ss.; pour Genève: ANOUK DUNANT, «Tomber dans les désordres». *Les apostats à Genève à la fin du XVII^e siècle*, mémoire de licence rédigé sous la direction d'Olivier Fatio, Université de Genève, Faculté des Lettres 1999, p. 29.

³² La pauvreté et le besoin d'assistance sont souvent évoqués pour expliquer le changement de religion: Archives d'État de Genève (désormais: AEG), Procès Criminels (dès ici: PC) 2^e série, n° 1484 (3-22 juillet 1577); Registres de la Compagnie des Pasteurs (dès ici: Cp. Past.) R. 10, p. 315 (12 août 1656); on change également de religion pour échapper à un créancier: AEG, Registre du Consistoire (dès ici: R. Consist.) R. 18, f. 59r (5 juin 1561); Registres du Conseil (dès ici: RC) 125, f. 169v (24 novembre 1626).

³³ AEG, PC 2^e série, n° 1922 (11 octobre 1559); les domestiques adoptent le plus souvent la religion de leur maître: AEG, R. Consist. R. 12, f. 111r-v (21 octobre 1557); R. 15, f. 6r-v (16 février 1559); R. 16, f. 47v-52r (4-9 avril 1560); R. 21, f. 24v, f. 26 (23 mars 1564) et les soldats celle de leur capitaine: AEG, Juridictions pénales (dès ici: Jur. Pen.) A, n° 3, f. 105v (1^{er} février 1563); n° 5, f. 176v (3 décembre 1568).

³⁴ AEG, R. Consist. R. 15, f. 158v (24 août 1559); PC 1^{ère} série, 1444, f. 1 (27 novembre 1567).

qui fait croire que les fidèles se situent toujours clairement dans l'une ou dans l'autre confession. On demeure ainsi enfermé dans une conception de la question trop dépendante de celle que les Églises rivales défendent et qui consiste à nier l'existence d'un entre-deux confessionnel et à faire abstraction de la complexité des identités individuelles. Or le plus grand nombre des récits biographiques que l'on rencontre dans les registres consistoriaux rendent compte d'attitudes plus subtiles, de parcours parfois tortueux, qui ne s'inscrivent pas toujours clairement dans des schémas de conversion. Il s'agit de fidèles qui ne remettent pas en cause leur appartenance confessionnelle, mais acceptent, dans des circonstances précises, de transiger en prenant part à des actes culturels catholiques – la messe en particulier. Certains fidèles participent ainsi à la messe sous la pression de leurs parents,³⁵ de leurs amis,³⁶ parce que, conviés à un mariage ou aux funérailles d'un parent, ils jugent que la loyauté filiale prime en l'occurrence sur la fidélité confessionnelle;³⁷ certains font baptiser leur nouveau-né par un prêtre lorsque la naissance se produit en territoire catholique;³⁸ d'autres assistent à la messe «par curiosité»³⁹ ou se joignent aux cérémonies et aux festivités qui accompagnent en territoire catholique les célébrations de Noël et de Pâques.⁴⁰ Nombreux sont les cas où le Consistoire se contente de reprocher à des particuliers d'avoir une fois assisté à la messe, sans précision sur les circonstances expliquant cette dérogation au devoir de fidélité.

Ces conduites ont amené les historiens à souligner la «perméabilité», la «flexibilité» ou la «fluidité» des frontières confessionnelles et la «versatilité» des identités confessionnelles.⁴¹ Elles fragilisent la notion même de frontière, qui, comme celle de conversion, maintient l'idée d'une limite clairement défi-

³⁵ AEG, R. Consist. R. 16, f. 217v (16 novembre 1559); R. 17, f. 204 (26 décembre 1560); R. 18, f. 186v (1^{er} janvier 1562).

³⁶ AEG, R. Consist. R. 19, f. 194v (22 décembre 1562).

³⁷ AEG, R. Consist. R. 15, f. 92v (18 mai 1559); R. 18, f. 178 (23 décembre 1561), f. 182v (25 décembre 1561); R. 19, f. 34v (2 avril 1562); *Registres de la Compagnie des Pasteurs de Genève* (désormais: RCP), éd. par Jean-François Bergier et alii, 13 vol., Genève, Droz, 1962-2001, IX, p. ix, p. 8 (3 février 1604).

³⁸ AEG, R. Consist. R. 20, f. 13 (11 mars 1563), f. 22v (25 mars 1563).

³⁹ AEG, R. Consist. R. 19, f. 208v (7 janvier 1563).

⁴⁰ AEG, R. Consist. R. 20, f. 24v (1^{er} avril 1563); RC 136, f. 535 (15 décembre 1637); R. Consist. R. 57, f. 95 (14 juin 1655).

⁴¹ K. LURIA, *Sacred Boundaries* cit., pp. xxvi, 247, 292; ID., *Rituals of Conversion: Catholics and Protestants in Seventeenth-Century Poitou*, in *Culture and Identity in Early Modern Europe (1500-1800). Essays in Honor of Natalie Zemon Davis*, éd. par Barbara Diefendorf et Carla Hesse, Ann Arbor, University of Michigan Press 1993, p. 68; THIERRY WANEGFFELEN, *Ni Rome ni Genève. Des fidèles entre deux chaires en France au XVI^e siècle*, Paris, Champion 1997, p. 300.

nie entre les deux confessions. Toutes ces conduites signalent au contraire le caractère parfois flou, impalpable que cette limite peut revêtir. De façon imagée, Élisabeth Labrousse parle de l'existence d'un «marais» entre les deux confessions, dans lequel circulent ceux qu'elle appelle «des moins intransigeants» des fidèles.⁴² Thierry Wanegffelen a utilisé pour sa part la notion de «plat-pays» pour désigner cet espace confessionnel dans lequel se rangent ceux dont les identités ne s'alignent pas exactement sur les orthodoxies.⁴³ Pour le dire avec d'autres mots et pour rester dans l'environnement métaphorique de la notion de frontière, on pourrait aussi parler de 'marches' confessionnelles pour désigner des zones sociales où les appartenances confessionnelles sont définies de manière souple et peu exigeante.

À l'échelle d'une ville comme Genève, le phénomène n'est certes pas massif. S'il est difficile à mesurer, même dans le cadre réduit d'une ville dont la population se tient entre 10 et 20'000 habitants, il semble assez certain que la majorité des fidèles ne circule guère entre les cultes. Cette circulation demeure pourtant assez importante pour constituer un véritable sujet de préoccupation. De plus, à la fin de la première période, le phénomène va se renforcer. Dans la première moitié des années 1550, on compte une dizaine de cas par année de fidèles entendus en Consistoire pour avoir pris part à la messe. Entre 1557 et la première moitié de la décennie suivante, le nombre moyen de cas se situe plutôt entre 20 et 30. À la fin des années 1560, précisément entre novembre 1567 et 1569, un dénombrement effectué par William Monter indique que plus de 280 personnes ont été interdites de participation à la Cène pour une forme ou une autre d'infidélité. Des circonstances particulières expliquent cette augmentation, comme la prise de la ville de Lyon. Mais parmi les personnes sanctionnées figurent aussi beaucoup de ressortissants italiens qui ont assisté à la messe ou visité un parent dans un monastère lors d'un voyage dans leur patrie.⁴⁴

On ne parvient à saisir la modalité dominante de la régulation des identités religieuses durant la deuxième période que si on la situe par rapport à la réalité des conversions et du caractère irréductible de cette circulation des fidèles, qui constitue un véritable défi pour les Églises. Ce qui paraît en effet caractéristique de cette deuxième période, c'est l'effort consenti par les institutions ecclésiastiques pour ritualiser le passage d'une confession à l'autre afin

⁴² É. LABROUSSE, *Conversion* cit., p. 170.

⁴³ TH. WANEGFFELEN, *Ni Rome ni Genève* cit., pp. xv-xviii.

⁴⁴ W.E. MONTER, *The Consistory of Geneva, 1559-1569*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», XXXVIII, 1976, pp. 481-482.

de contrôler ce passage et de rendre aux frontières confessionnelles leur visibilité.

La chronologie est à cet égard frappante. À Genève, la création – par le biais d'une réinterprétation religieuse de l'amende honorable judiciaire – d'un rituel de 'réparation publique' de l'infidélité religieuse se situe à la fin de la période précédente et l'édit qui règle définitivement son exécution date précisément de 1560: à partir de ce moment-là, il est prévu que

ceux qui pour sauver leur vie se seront desdicts, et auront renoncé la pure foy de l'Évangile, ou qui apres avoir receu ici la sainte Cene seront retournez aux abominations de la Papauté: au lieu qu'il leur estoit commandé de faire amende honorable, qu'ils se viennent présenter au temple, pour reconnoistre et confesser leur faute et en demander pardon à Dieu et à son Eglise.⁴⁵

Cet édit clôt une période de tâtonnement durant laquelle les autorités ecclésiastiques et civiles de Genève ont expérimenté différentes solutions avant de trouver la meilleure formule rituelle permettant à la fois de sanctionner les coupables d'infidélité et de rétablir publiquement la frontière confessionnelle. En France, les synodes nationaux de l'Église réformée définissent également dès les années 1560 les modalités rituelles du passage de la confession romaine à la confession réformée et les cas dans lesquels les fidèles auront à faire «satisfaction publique» de leur infidélité.⁴⁶ Insistant sur le parallélisme de ce processus de construction rituelle, Thierry Wanegffelen a montré que l'Église catholique se dote exactement au même moment (1564) de formulaires de profession de foi et d'abjuration, avec cependant des réticences dues au fait que l'abjuration de la religion réformée implique de la part de l'Église romaine la reconnaissance que son caractère 'catholique', au sens d'universelle, est remis en cause et qu'elle se situe désormais à l'intérieur d'un espace religieux constitué d'une pluralité de confessions.⁴⁷

Alors que les conversions et les participations à la messe résultent en partie au moins du pragmatisme des fidèles et que les passages d'une confession à

⁴⁵ CO, Xa, c. 123-124 (9 février 1560).

⁴⁶ JEAN AYMON, *Tous les synodes nationaux des Églises réformées de France, auxquels on a joint des mandemens roiaux, et plusieurs lettres politiques*, I, La Haye, chez Charles Delo 1710, pp. 18, 40, 61-63, 73, 109-110, 113-114, 120, 140, 150; PAUL DE FÉLICE, *Les abjurations de catholiques dans les temples huguenots*, «Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français» (désormais: «BSHPF»), XLV, 1896, pp. 561-572.

⁴⁷ TH. WANEGFFELEN, *Se convertir ou abjurer? Indices de la construction confessionnelle dans les cérémonies d'adhésion aux Églises réformées et catholiques en France au XVI^e siècle*, in *Catéchismes et confessions de foi. Actes du VIII^e colloque Jean Boisset*, éd. par Marie-Madeleine Fragonard et Michel Peronnet, Montpellier, Université Paul Valéry 1995, pp. 65-93.

l'autre s'opèrent souvent de manière «furtive»,⁴⁸ les rituels mis en place par les Églises procèdent à une recharge dramatique et publique de ces conduites. À Genève, la réparation publique de l'infidélité est intégrée au déroulement du culte. Intervenant après le sermon et avant la grande prière d'intercession, elle amène le coupable à qualifier sa conduite comme une faute et plus précisément comme une «pollution» devant le témoignage de toute l'assemblée cultuelle. Introduisant l'aveu public de deux coupables peu après l'adoption de l'édit réglant la réparation publique, Calvin leur reproche notamment de s'être «veutrez parmi les abominations et ordures de la Papauté». ⁴⁹ Le rituel vise ainsi à reconstituer une altérité confessionnelle forte autour des notions de pureté et d'impureté, alors même que les conduites d'infidélité expriment au contraire de la proximité.

De plus, par la place même qu'elle occupe dans le culte, la réparation publique opère une réinterprétation des conduites d'infidélité. L'aveu public auquel se livre le coupable s'inscrit en effet au cœur d'un cheminement liturgique qui va de la confession des péchés à la grande prière d'intercession. Ouvrant le culte après l'invocation de Dieu, la confession des péchés définit l'humanité comme engagée dans un cheminement de sanctification qui implique, en un cycle toujours recommencé, la chute dans le péché, la repentance, la demande de pardon et l'amendement. À la suite de l'aveu public, la prière d'intercession reprend le thème de la confession des péchés en priant pour que Dieu soutienne de sa grâce les fidèles exposés aux épreuves. Or l'aveu que font les coupables se termine par une demande de prière adressée à toute l'Église. Le parcours de ceux qui se rendent coupables d'une forme ou d'une autre d'infidélité est ainsi relu comme une illustration particulière d'une histoire plus générale, qui est celle du salut. Évacuant les considérations pratiques et la pesée d'une pluralité d'intérêts à laquelle procèdent les fidèles, le rituel de réparation rend aux conduites d'infidélité la dimension d'un drame spirituel.⁵⁰ Dans le même sens, il s'efforce de donner la démonstration que la conversion ou le retour dans la confession précédente constitue un acte motivé uniquement par des priorités spirituelles et ainsi de rétablir le primat de la foi dans la construction de l'identité individuelle.⁵¹

⁴⁸ Id., *Ni Rome, ni Genève* cit., p. 314.

⁴⁹ CO, XLVI, c. 411.

⁵⁰ LUC DAIREAUX, «*Abjurer l'hérésie*» dans *l'ancien diocèse de Coutances à la fin du XVII^e siècle*, «BSHPF», CXLVII/3, 2001, p. 460.

⁵¹ R. Consist. R. 44, f. 24v (23 mars 1615); P. DE FELICE, *Abjurations* cit., pp. 564-565; ODILE MARTIN, *La conversion protestante à Lyon (1659-1687)*, Genève, Droz 1986, p. 284.

Par le biais des rituels, les Églises s'efforcent également de fixer et de stabiliser les identités confessionnelles. Le caractère public des rituels y contribue, mais des dispositifs plus précis sont également employés. En France, une période de deux ans de mise à l'épreuve est prévue pour les membres du clergé catholique qui se convertissent et désirent assumer des fonctions pastorales et la durée de la mise à l'épreuve est prolongée à dix ans «s'il y avait rechute dans le 'papisme'». ⁵² Souvent, le rituel réformé comprend explicitement la présence d'un serment par lequel le fidèle s'engage à «vivre et mourir en profession de la vraie religion» ⁵³ ou à «suivre, jusqu'au dernier soupir de sa vie, la pureté de la religion évangélique». ⁵⁴ Les rituels catholiques d'abjuration ont également recours à un serment formulé soit en termes généraux et très semblables à ceux utilisés par les réformés, ⁵⁵ soit en termes beaucoup plus précis: au XVII^e siècle, les réformés abjurant leur foi dans le diocèse de Coutances sont par exemple contraints de jurer chaque article d'une profession de foi reprenant quasiment à l'identique une bulle du pape Pie IV parue en 1564. ⁵⁶

Ces rituels s'accompagnent également d'une intense activité d'enregistrement, que l'on observe aussi bien du côté catholique que réformé. Les Églises multiplient les registres pour tenter de fixer les loyautés dans une mémoire de papier. Ces pratiques d'enregistrement sont directement en prise avec les rituels de réparation publique et d'abjuration: ils se présentent en effet d'abord comme le procès-verbal de ces cérémonies. ⁵⁷ Rituel et recours à l'écrit se complètent donc pour constituer un dispositif de stabilisation des identités confessionnelles. Mais l'écrit sert aussi à rendre possible l'exercice à plus long terme d'un contrôle sur les fidèles afin de prévenir leur circulation d'une confession à l'autre sur un territoire étendu à l'échelle du royaume. Dès la fin du XVI^e siècle, il semble que chaque diocèse catholique dispose de son registre d'abjuration ⁵⁸ et le système paraît se perfectionner avec le temps. Les informations concernant les convertis y sont souvent consignées de manière très précise: à Rome, à l'époque baroque, on trouve ainsi dans les archives

⁵² P. DE FELICE, *Abjurations* cit., p. 570.

⁵³ AÉG, Cp. Past. R. 9, p. 46 (14 juin 1644); voir aussi: Cp. Past. R. 10, p. 91 (19 août 1653).

⁵⁴ P. DE FELICE, *Abjurations* cit., p. 566.

⁵⁵ TH. WANEGFFELEN, *Ni Rome, ni Genève* cit., p. 314.

⁵⁶ L. DAIREAUX, «*Abjurer l'hérésie*» cit., pp. 459-460. Sur la bulle de Pie IV et son emploi dans les cérémonies d'abjurations en France cf. TH. WANEGFFELEN, *Se convertir ou abjurer?* cit., pp. 75-78.

⁵⁷ L. DAIREAUX, «*Abjurer l'hérésie*» cit., p. 458; TH. WANEGFFELEN, *Ni Rome, ni Genève* cit., p. 314.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 312.

du Saint-Office «de véritables fiches biographiques rédigées au moment de l'abjuration». ⁵⁹ De plus, dans certains diocèses français, un complexe réseau d'informations au sujet des conversions se met en place au XVII^e siècle, en combinant des registres d'abjurations copiés en double et déposés à l'évêché, des attestations, des mémoires informant l'évêque du nombre de convertis, etc. ⁶⁰ Les compagnies de la Propagation de la foi, comme celle de Lyon, tiennent également des registres détaillés, qui ne contiennent pas seulement des informations comptables mais servent également «d'aide-mémoire permettant aux confrères de savoir ce que [les abjurants] devenaient après leur conversion». ⁶¹

Du côté réformé, le système de contrôle par l'écrit se met en place à peu près au même moment. Dès 1594, le synode national de Montauban impose aux Églises locales la tenue d'un registre répertoriant notamment tous «ceux qui seront reçus dans l'Église». ⁶² Au début du XVII^e siècle la décision est prise de «dresser un Catalogue des Ecclesiastiques de l'Église Romaine qui ont embrassé [...] la Religion Reformée» et de centraliser ces informations auprès de l'Église de Montauban. ⁶³ À Genève, les registres du Consistoire et ceux de la Compagnie des pasteurs réunissent l'essentiel de l'information au sujet des mouvements des fidèles entre les confessions. Mais les pasteurs du XVII^e siècle, comme les Églises réformées et catholiques à la même époque en France, ressentent le besoin de resserrer par le biais de l'écrit le contrôle de ce mouvement en créant d'abord «un livre dans lequel [sera] écrit le nom et surnom des moines qui passent par ce lieu et y font l'abjuration du papisme». ⁶⁴ Après la révocation de l'édit de Nantes, un second «livre séparé» est ouvert, «uniquement pour y inscrire les noms de tous ceux de ceste ville qui se sont révoltés». ⁶⁵

Quelles que soient les capacités des institutions ecclésiastiques à maintenir dans la durée les pratiques d'enregistrement qu'elles instituent, ⁶⁶ ces décisions, auxquelles il faudrait ajouter l'importante production d'attestations

⁵⁹ IRENE FOSI, *Conversions de voyageurs protestants dans la Rome baroque*, in *Adeliges Reisen und europäische Kultur vom 14. bis zum 18. Jahrhundert*, éd. par Rainer Babel et Werner Paravicini, Stuttgart, J. Thorbecke 2005, p. 571.

⁶⁰ L. DAIREAUX, «*Abjurer l'hérésie*» cit., p. 441.

⁶¹ O. MARTIN, *La conversion protestante* cit., p. 155.

⁶² J. AYMON, *Synodes nationaux* cit., I, p. 185.

⁶³ *Ibid.*, I, p. 248.

⁶⁴ AÉG, Cp. Past. R. 10, p. 230 (13 juillet 1655).

⁶⁵ AÉG, RC 187, f. 113 (31 mai 1687), f. 223r-v (18 novembre 1687).

⁶⁶ Sur ces difficultés: CH. GROSSE, *Rationalité graphique et discipline ecclésiastique. Les registres du Consistoire de Genève à l'épreuve (XVI^e-XVIII^e siècles)*, «BSHPF», CLIII/4, 2007, pp. 543-560.

authentifiant les conversions, ⁶⁷ montrent la confiance grandissante que ces institutions placent dans l'écrit comme instrument de lutte contre l'instabilité confessionnelle des fidèles.

Dans l'ensemble, le dispositif rituel et administratif de dramatisation de l'infidélité et de fixation des identités confessionnelles déployé par les Églises rivales à l'époque moderne est impressionnant. Il a sans doute contribué à maintenir la plupart des fidèles dans les limites de la constance dans la foi. Dans le même temps, il n'est jamais parvenu à éliminer la réalité de la circulation des fidèles et des usages de l'accommodement confessionnel. Dès lors, on peut se demander si, en se contentant de réguler rituellement et d'enregistrer le mouvement des fidèles, ce dispositif restaure finalement moins le caractère tranché et infranchissable de la frontière confessionnelle et le primat de la foi comme il l'entend, qu'il ne vise à défendre le monopole de l'Église sur la validation des identités religieuses. La deuxième période se caractérise ainsi par une forme de renoncement pragmatique au projet d'enracinement dans les esprits de la représentation d'une frontière confessionnelle infranchissable, propre à la première période. Ce renoncement s'opère au profit d'une restauration et d'une représentation rituelle de la frontière, destinée surtout à affirmer le contrôle ecclésiastique sur le passage d'une confession à l'autre et à lutter ainsi contre l'exercice d'une autonomie individuelle vis-à-vis des Églises.

Caractéristiques de cette politique ecclésiastique sont certaines sentences publiques d'excommunication qui, derrière la violence de leurs formules rétablissant la différence des confessions, n'ont en réalité pas d'autre fonction que de sanctionner un fait accompli: la liberté de choix confessionnel exercée par certains fidèles. Tel est le cas par exemple de l'excommunication d'une femme qui a épousé un catholique en 1622 et s'est par conséquent rangée à la foi de son époux. Après avoir souligné que l'Église a échoué à imposer le primat de la foi dans le processus de construction de l'identité individuelle – l'accusée ayant «fait naufrage quant à la foi, aimant mieux ce present monde que l'esperance du siecle advenir» – cette sentence, rédigée de manière à servir de prototype pour d'autres condamnations, se contente finalement de reformuler dans les termes d'une exclusion prononcée au nom de Dieu et de l'Église ce qui constitue en réalité une décision individuelle:

⁶⁷ TH. WANEGFFELEN, *Ni Rome, ni Genève* cit., p. 312; L. DAIREAUX, «*Abjurer l'hérésie*» cit., p. 441; P. DE FELICE, *Abjurations* cit., p. 566; pour des exemples genevois: AÉG, Cp. Past. R. 8, p. 331 (11 août 1637); Cp. Past. R. 9, p. 63 (21 février 1645).

Nous, Pasteurs et anciens de l'Église de Genève, aiant invoqué le Saint et Sacré nom de Dieu et suivants l'autorité de sa Parole, avons déclaré ladite N. apostate et revoltee de la Verité qui s'est elle mesme retranchée de la communion des saints et du corps de Jesus Christ.⁶⁸

S'il s'efforce de rendre à la frontière confessionnelle sa visibilité, de reformuler en termes spirituels la pesée des priorités à laquelle se livrent les fidèles et de restaurer son contrôle sur le passage des fidèles d'une confession à l'autre, le dispositif mis en place par l'Église réformée bute au final sur la réalité de cette autonomie individuelle, aussi réduite soit-elle.

On observe de plus que ce dispositif montre assez rapidement ses limites devant la multiplication des abjurations sous la contrainte de la violence. Les guerres de religion et plus encore les massacres de la Saint-Barthélemy en 1572 conduisent les magistrats et les autorités ecclésiastiques à remettre en cause l'obligation de reconnaître publiquement, devant la chaire durant le culte, l'abjuration ou la simple participation à la messe. En France, le synode de Nîmes tenu en mai 1572 réaménage le rituel de réparation dans le sens d'un adoucissement pour ceux qui ne sont pas investis d'une fonction dans l'Église: ils ne feront «point de réparation publique [...] mais seulement dans le Consistoire, et cela encore sans les nommer et sans qu'ils se tinsent debout».⁶⁹ À Genève, les événements de la Saint-Barthélemy et le flot des réfugiés ayant abjuré ou participé à des actes cultuels catholiques pour se protéger provoquent un débat entre les magistrats, enclins à adoucir la rigueur du rituel, et les ministres qui défendent le maintien dans toute son étendue de l'édit qui impose aux coupables d'infidélité de reconnaître publiquement leur faute.⁷⁰ Si dans l'immédiat les représentants de l'Église parviennent à éviter une remise en cause de l'édit, à plus long terme on voit cependant s'instaurer une pratique qui modère le caractère public de la réparation de l'infidélité en fonction de diverses circonstances.

Contrairement à ce qui s'est passé au moment de la Saint-Barthélemy, la Compagnie des pasteurs autorise régulièrement, à partir de la fin du XVI^e siècle, des fidèles à ne faire réparation qu'au sein du Consistoire ou en présence

⁶⁸ AÉG, Cp. Past. R. 7, p. 41v (5 juillet 1622).

⁶⁹ J. AYMON, *Synodes nationaux* cit., I, p. 120.

⁷⁰ AÉG, RC 67, f. 195 (5 décembre), 198-199 (12 décembre 1572); HENRI FAZY, *La Saint-Barthélemy et Genève. Étude historique*, «Mémoires de l'Institut national genevois», XIV, 1879, p. 60.

d'un petit nombre de témoins,⁷¹ bien que des condamnations à la réparation publique au temple continuent à être prononcées.⁷² À l'époque où les réfugiés de la révocation de l'édit de Nantes arrivent en foule à Genève, ceux qui ont abjuré sont autorisés à réparer leur infidélité en présence seulement d'un pasteur et, en 1708, le Consistoire entérine le nouvel usage. Cette modification de la pratique est en partie commandée par des circonstances politiques: cherchant à prévenir une entreprise militaire du roi de France, la cité évite d'apparaître publiquement comme un lieu de refuge privilégié pour les huguenots fuyant illégalement le royaume.⁷³ Des changements de sensibilités amènent cependant aussi un rejet des rituels de pénitence publique: tandis que leur signification spirituelle apparaît moins clairement, ils sont davantage perçus comme des atteintes à l'honneur.⁷⁴ L'abjuration si emblématique de Rousseau, en privé, en présence de quelques pasteurs, anciens et professeurs, que les historiens ont considérée comme un privilège, n'est en réalité qu'une illustration du fait que la réparation publique au temple est alors tombée en désuétude.⁷⁵

Avec le recul progressif de cette pratique, s'ouvre la dernière des trois périodes. On passe alors d'une modalité de régulation de la frontière confessionnelle qui est essentiellement rituelle à une modalité qui repose davantage sur l'instruction. Il peut paraître surprenant de considérer que l'instruction

⁷¹ RCP, VII, pp. 131 (29 décembre 1598), 160 (18 mai 1599); X, p. 69 (4 mars 1608); AÉG, Cp. Past. R. 7, p. 5r-v (17 mars 1620); R. 9, p. 62 (7 février 1646), 98 (13 mars 1646); R. 11, p. 284 (10 avril 1663).

⁷² AÉG, Cp. Past. R. 11, p. 103 (9 décembre 1659).

⁷³ AÉG, Cp. Past. R. 15, p. 175 (25 décembre 1685); R. Consist. R. 68, f. 155 (16 janvier 1696); R. Consist. Ann. 1, p. 171 (13 décembre 1708); A. DUNANT, *Les apostats à Genève* cit., pp. 57-58.

⁷⁴ Dans une lettre au professeur Jean-Alphonse Turretini du 6 avril 1715, Jean-Frédéric Osterwald observe ainsi que les élites neuchâtelaises réagissent contre les «pénitences publiques», en particulier quand elles visent certains de leurs membres: «nous avons exercé notre Discipline en assujettissant à la Pénitence publique les pécheurs scandaleux, comme les paillardes, les adultères, les apostats, les meurtriers et les larrons [...] et quelques autres. Cet ordre a été observé sans la moindre opposition jusques à maintenant [...]. Mais depuis peu, tous nos Politiques et nos Principaux se sont mis en teste de décréter et d'abolir, s'ils le pouvoient, notre pratique. Et ce qu'ils prennent surtout à cœur, c'est d'en exempter les paillardes, surtout parce qu'il y a eu certaines personnes de famille qui se sont trouvées dans ce cas. La conjuration est si forte que si les choses de la Religion dépendoient en ce pays du Magistrat comme elles en dépendent ailleurs, la Pénitence seroit déjà abolie» (*Lettres inédites adressées de 1686 à 1737 à J.-A. Turretini, théologien genevois*, éd. par Eugène de Budé, Paris et Genève, Librairie de la Suisse française et J. Carey 1887, vol. I, p. 131). Voir aussi LILIANE MOTTU-WEBER, «Paillardises», «anticipation» et mariage de réparation à Genève au XVIII^e siècle: le point de vue du Consistoire, des pères de famille et des juristes, «Revue Suisse d'Histoire», LII/4, 2002, pp. 432, 438, 443.

⁷⁵ EUGÈNE RITTER, *La rentrée de Jean-Jacques Rousseau dans l'Église de Genève*, «Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau», XI, 1916-1917, pp. 71-105.

devient à ce moment-là seulement la modalité dominante. Dès l'essor de la Réforme, l'instruction des fidèles est une priorité. On sait cependant que les objectifs de l'instruction religieuse au XVI^e siècle sont assez réduits: il s'agit avant tout d'inculquer les rudiments de la foi et de la prière. Pour le siècle suivant, on a pu montrer dans le même sens que l'instruction n'est pas l'objectif premier des campagnes catholiques de conversion.⁷⁶ Or, confrontée précisément dès la fin du XVI^e siècle et tout au long du siècle suivant à ces campagnes et à la conversion dans des proportions importantes de sa population rurale et dans une proportion moindre de la jeunesse urbaine,⁷⁷ Genève envisage durant la troisième période de confier à un programme de scolarisation la tâche de lutter en faveur de la stabilisation confessionnelle de sa population. Cette préoccupation émerge dès le début du XVII^e siècle et constitue ensuite pendant longtemps un véritable serpent de mer. À partir de la seconde moitié du XVII^e siècle, et plus encore après la révocation de l'édit de Nantes, elle prend un nouveau caractère d'urgence, sans que l'Église ne parvienne pourtant à réformer effectivement les modalités traditionnelles de l'instruction.⁷⁸ De véritables innovations en la matière n'interviennent finalement pas avant la première moitié du XVIII^e siècle, avec, d'une part, la réorganisation en 1703 des écoles de campagne, puis, d'autre part, la fondation en 1736 de la société des Catéchumènes, «qui se proposait un double but: 1^o une meilleure instruction primaire et gratuite donnée à la jeunesse; 2^o l'adoption de mesures jugées efficaces pour fournir aux catéchumènes une solide instruction religieuse».⁷⁹

Le contexte dans lequel ces initiatives sont prises et le public vers lequel elles sont dirigées montrent que les priorités ont changé. Les promoteurs de ces initiatives sont désormais convaincus que l'abjuration de la foi réformée

⁷⁶ K. LURIA, *Sacred Boundaries* cit., pp. 265-266; B. DOMPNIER, *Venin de l'hérésie* cit., p. 199.

⁷⁷ PAUL-EDMOND MARTIN, *Trois cas de pluralisme confessionnel aux XVI^e et XVII^e siècles. Genève-Savoie, France*, Genève, Jullien 1961; HÉLÈNE BORDES, *François de Sales et la conversion des protestants: les sermons du Chablais*, in *La Conversion au XVII^e siècle* cit., pp. 111-122; A. DUNANT, *Les apostats à Genève* cit.

⁷⁸ AÉG, Cp. Past. R. 10, p. 367 (4 septembre 1657); R. 11, pp. 27 (18 juin 1658), 286-289 (24 avril-12 mai 1663); R. 12, pp. 74, 78, 92-98 (avril-août 1666); R. 13, pp. 64-73 (juillet-septembre 1672), 547-548 (9 mars 1677); R. 14, pp. 29 (5 décembre 1679), 52-53 (23 janvier 1680), 266 (12 janvier 1683); R. 15, pp. 53-69 (octobre-novembre 1684), 76-87 (janvier-février 1685), 157 (30 octobre 1685); R. 17, pp. 379 (25 juin 1697), 447 (4 février 1698); *Sources du Droit du Canton de Genève*, IV, éd. par Emile Rivoire et Victor van Berchem, Aarau, Sauerländer 1935, pp. 505-507 (15, 24 décembre 1684).

⁷⁹ Bibliothèque de Genève, Ms. fr. 444, f. 13-57 (1703-1723); H. FAZY, *L'instruction primaire à Genève. Notice historique*, Genève, Kündig 1896, pp. 19-37; G. MOECKLI, *Conversions religieuses au XVIII^e siècle: La chambre des prosélytes de Genève (1708-1798)*, «Bulletin de la Société d'histoire et d'archéologie de Genève», X, 1955, p. 336.

résulte avant tout d'un état d'ignorance et qu'elle est le fait de groupes sociaux se trouvant en quelque sorte en situation de minorité intellectuelle: ce sont à la fois les ruraux,⁸⁰ les jeunes⁸¹ et le «peuple» (artisans, ouvriers, natifs et habitants)⁸² qui apparaissent comme les plus exposés aux campagnes de conversion que capucins et jésuites mènent dans la région de Genève et jusque dans la cité elle-même. Les mesures qui sont prises en faveur de l'amélioration de l'instruction s'inscrivent par conséquent dans une perspective paternaliste et reposent sur l'idée – ou l'espoir – que l'élévation du niveau général d'instruction couplée au renforcement de l'instruction religieuse convaincra les plus ignorants de la supériorité intellectuelle de la religion réformée. Elles vont également de pair avec une représentation de la Réforme comme une religion plus abstraite – une «philosophie» pour reprendre le terme qu'utilisera au milieu du XVIII^e siècle Jacob Vernet – qui requiert par conséquent de ses fidèles un degré d'instruction plus élevé.⁸³

Pour résumer une dernière fois, on peut donc dire que si cette entreprise renoue avec le projet de la première période, en ce sens qu'elle reprend l'idée que la frontière confessionnelle la plus solide est celle qui prend forme dans l'esprit et non dans le rituel, elle s'en démarque cependant nettement sur un autre plan. À vrai dire, elle définit en effet son projet moins strictement en termes confessionnels, que plus généralement en termes culturels.⁸⁴ Elle s'inscrit par ailleurs dans un contexte nouveau puisqu'elle ne vise pas à stabiliser l'identité religieuse de l'individu face à l'altérité de la religion romaine, mais plutôt à consolider sa situation entre deux extrémités, celle de l'impiété, comme «mépris de toute religion» et celle de la superstition comme «crédulité avec laquelle on reçoit une fausse religion comme véritable».⁸⁵

⁸⁰ P.-E. MARTIN, *Trois cas de pluralisme confessionnel* cit.

⁸¹ AÉG, Cp. Past. R. 8, f. 10 (27 mai 1625), 229 (1^{er} novembre 1633); RC 155, p. 235 (28 juillet 1655); 157, p. 310 (24 octobre 1657). O. Martin a constaté que sur «568 protestants abjurant à Lyon de 1659 à l'automne 1685», dont 24% sont des ressortissants genevois, «des jeunes (de 8 à 25 ans) sont les plus nombreux» (*La conversion protestante* cit., p. 157, voir aussi sur cette question pp. 161-162).

⁸² AÉG, Cp. Past. R. 8, f. 275 (28 août 1635); R. Consist. R. 57, f. 87v (83 mai 1655); Cp. Past. R. 13, pp. 547-548 (9 mars 1677); R. 15, pp. 52-53 (10 octobre 1684); A. DUNANT, *Les apostats à Genève* cit., p. 59.

⁸³ JACOB VERNET, *Instruction Chrétienne*, II, Genève, Chez Manget et Cherbuliez 1807, p. 475 (première édition: 1754); ID., *Réflexions sur les mœurs, la religion et le culte*, À Genève, chez Claude Philibert et Bart. Chirol 1769, pp. 87-89.

⁸⁴ I. FOSI observe le même phénomène à Rome à l'âge baroque (*Conversions* cit., p. 578).

⁸⁵ J. VERNET, *Instruction Chrétienne* cit., I, p. 12.