

ÉDIFIER OU INSTRUIRE ?

Les avatars de la liturgie réformée
du XVI^e au XVIII^e siècle

Textes recueillis

par

Maria-Cristina PITASSI



PARIS

HONORÉ CHAMPION ÉDITEUR

7, QUAI MALAQUAIS (VI^e)

2000

Diffusion hors France: Editions Slatkine, Genève

Dans la même collection

1. KRUMENACKER, Yves. *Les Protestants du Poitou au XVIII^e siècle (1681-1789)*. (Champion-Varia N° 22).
2. *Livre des délibérations de l'Eglise Réformée de l'Albenc (1606-1682)*. Edition établie par François Francillon. (Champion-Varia N° 23).
3. *Entre Désert et Europe, le pasteur Antoine Court (1695-1760). Actes du Colloque de Nîmes (3-4 novembre 1995)*, réunis par Hubert Bost et Claude Lauriol, 1997. (Champion-Varia N° 24).
4. *Pierre Bayle, citoyen du monde. De l'enfant du Carla à l'auteur du «Dictionnaire»*. Actes du Colloque du Carla-Bayle (13-15 septembre 1996), réunis par Hubert Bost et Philippe de Robert.
5. *La Vie intellectuelle aux Refuges protestants*. Actes de la Table ronde de Münster du 25 juillet 1995, réunis par Jens Häsel et Antony McKenna.
6. LASSABE-BERNARD, Marie-Thérèse. *Les Amish. Etude historique et sociologique*. 1999.
7. BLANC, Robert. *Un pasteur du temps des Lumières: Benjamin-Sigismond Frossard (1754-1830)*.
8. *Édifier ou instruire? Les avatars de la liturgie réformée du XVI^e au XVIII^e siècle*. Textes recueillis par Maria-Cristina Pitassi.
9. MORI, Gianluca. *Bayle philosophe*.

LA COUPE ET LE PAIN DE LA DISCORDE

ÉMERGENCE D'UNE ORTHODOXIE RITUELLE AU DÉBUT DU XVII^e SIÈCLE*

Pour Sarah, Myriam et Michèle

L'histoire de la fixation des orthodoxies confessionnelles au XVI^e et au XVII^e siècle est généralement décrite comme un phénomène d'ordre essentiellement dogmatique. L'attention privilégiée que l'histoire religieuse a pendant longtemps accordée aux conflits dogmatiques, et plus récemment à l'action des institutions disciplinaires, a renforcé l'idée selon laquelle doctrine et discipline constituaient les deux lieux principaux de construction des identités confessionnelles. De plus, la distinction établie par les théologiens contemporains entre les choses nécessaires à la foi, auxquelles appartient en premier lieu la doctrine, et les choses indifférentes (*adiaphora*), auxquelles appartiennent les rituels ou les « cérémonies extérieures », selon le vocabulaire de l'époque, a légitimé une focalisation de l'attention sur le dogme, de telle sorte que l'histoire des pratiques culturelles est restée une parente pauvre de l'historiographie¹. La crise rituelle qui éclate à Genève au début du XVII^e siècle au sujet des thèses du ministre Jacques Royer, qui défend l'idée selon laquelle seuls les pasteurs peuvent légitimement administrer le pain et la coupe aux communions, démontre que la forme concrète de la célébration des sacrements fut, au même titre que la doctrine ou la discipline, un lieu de fixation de l'orthodoxie et d'affirmation des identités confessionnelles.

* Mes remerciements vont à Michèle Ischi, pour ses relectures critiques du texte et à Bernard Roussel, qui a apporté ses commentaires à une première version de ce texte et m'a suggéré plusieurs pistes de réflexion.

¹ Constat analogue de la part de S. C. Karant-Nunn pour ce qui concerne l'espace germanique : elle relève en effet que, malgré les travaux de K. Thomas, N. Z. Davis et J. Bossy qui ouvraient le champ de l'étude des rituels, « no study of ritual change in the German Reformation has been done » (*The Reformation of Ritual. An Interpretation of Early Modern Germany*, London, 1997, p. 3).

Avant d'entrer dans le détail de cette « crise rituelle », il faut s'entendre sur le sens de cette expression. Il peut en effet paraître surprenant de parler de « crise » dans un domaine qui *a priori* est marqué du sceau d'une solide continuité. En matière liturgique, c'est en effet l'immobilisme qui prévaut durant toute l'histoire des Églises réformées des XVI^e et XVII^e siècles. Il suffit pour s'en convaincre d'ouvrir d'un côté la liturgie de Calvin de 1552², qui intègre quelques notables modifications par rapport à celle de 1542, et de l'autre celle de 1670³, qui porte quelques corrections manuscrites sur les gros caractères de l'impression, éléments qui laissent penser qu'elle a servi à l'administration des cultes par un pasteur. Plus d'un siècle sépare ces deux textes, ils sont pourtant quasiment identiques. Le remplacement de la paraphrase du Notre Père par la prière du Notre Père elle-même et les quelques modifications qui adaptent le vocabulaire du XVI^e siècle à celui de la fin du XVII^e n'influent en rien ce constat, d'autant plus que les corrections manuscrites de l'exemplaire de 1670 portent exclusivement sur la liturgie du culte ordinaire, celle de la cène n'ayant subi aucune altération. Parallèlement à l'évolution des conceptions théologiques, des attentes spirituelles et des mentalités des fidèles, la liturgie s'inscrit donc dans une longue durée de fixité au moins jusqu'à la fin du XVII^e siècle. Le besoin de réforme liturgique qui se fait ressentir dans toutes les Églises réformées du XVIII^e siècle⁴ prouve que la liturgie réformée n'échappe pas à ce phénomène d'archaïsme, qui constituerait selon Susan C. Karant-Nunn une caractéristique générale des rituels⁵. Il faut voir dans cette fixité, chargée d'archaïsme, l'une des fonctions importantes des liturgies. Elles remplissent, au même titre que le catéchisme et la

² *La forme des prières ecclésiastiques. Avec la manière d'administrer les sacrements, et célébrer le mariage, et la visitation des malades* [Genève, Jean Crespin], 1542, reliée avec les *Pseaumes octantetrois de David, mis en rime française, à savoir, quarante-neuf par Clement Marot, avec le Cantique de Simeon et les dix Commandemens, et trente-quatre par Theodore de Besze, de Vezelay en Bourgogne*, Genève, De l'imprimerie de Jean Crespin, 1551 (réédition anastatique, New Brunswick, New Jersey).

³ *Prières ecclésiastiques avec la manière d'administrer les sacrements et de tenir le mariage et les X commandemens de la Loy de Dieu*, s.l.n.d. : cette liturgie est reliée avec d'autres documents de la même époque. Le fait qu'elle se trouve dans les papiers d'Antoine Court pourrait indiquer qu'elle a servi jusqu'au début du XVIII^e siècle.

⁴ Voir à ce sujet la contribution de M.-C. Plassi, « De l'instruction à la piété : la réforme liturgique à Genève au début du XVIII^e siècle », *infra*, p. 91-109.

⁵ « Late medieval Catholic baptism provides an excellent example of the phenomenon I have called ritual archaism – that is, aspects of ongoing rituals that have not kept up with, and thus do not reflect social reality » (S. C. Karant-Nunn, *The Reformation of Ritual*, cit., p. 43).

confession de foi, le rôle de texte symbolique, incarnant une tradition qui s'énonce comme une fidélité, à la fois à l'Église primitive et à l'institution de l'Église Réformée par le réformateur « d'heureuse mémoire » Jean Calvin. C'est l'attachement à cette double filiation qui est garante de la véracité et par conséquent de la légitimité du rite. Il y a ainsi une forme d'équivalence entre la liturgie et les textes qui renferment les éléments essentiels de la foi, comme le note une lettre du synode national de Saint-Maixent à la Compagnie des Pasteurs de Genève, qui se félicite de « la remarquable correspondance que nous avons par ensemble ès formulaires approuvés de la Confession de foy, liturgies, catechismes et prières publiques »⁶.

Comment donc, en présence de cette solide continuité, parler de « crise rituelle » ? La liturgie élaborée par Calvin répond dans sa forme, dans son contenu et par sa longueur même, à un impératif primordial, celui de l'instruction. Elle veut encadrer l'accomplissement de la geste rituelle de paroles qui en déterminent aussi étroitement que possible le sens. « Precieux racourcy [de] toutes les admirables voyes dont Dieu s'est servy pour nous sauver »⁷, selon les termes du pasteur Jean Claude (1619-1687), la liturgie se présente avant tout comme un concentré de doctrine et demeure avare d'indications quant à l'exécution des aspects pratiques et matériels des sacrements. Or la crise rituelle dont je vais parler se concentre justement sur ces « choses visibles » que Calvin considérait comme étant indifférentes. Lorsque Calvin, dans son *Institution de la religion chrestienne*, signale les éléments qui peuvent être laissés à la liberté des Églises et qui ne nécessitent donc pas de prescriptions obligatoires, il énumère quasiment tous les éléments de la crise du début du XVII^e siècle : « quant à la façon extérieure, que les fidèles prennent en la main le pain, ou ne le prennent pas, qu'ils endivisent entre eux, ou que chacun mange ce qui luy aura esté donné, qu'ils rendent la coupe en la main du Ministre, ou qu'ils la presentent à leur prochain suyvant, que le pain soit fait avec levain ou sans levain, que le vin soit rouge ou blanc, c'est tout un et n'en peut chaloir. Car ces choses sont indifférentes et laissées en la liberté de l'Eglise »⁸. Cette crise rituelle qui concerne les aspects concrets de la célébration peut donc se développer sans remettre immédiatement en cause la stabilité de la liturgie conçue par Calvin.

⁶ *Registres de la Compagnie des Pasteurs de Genève* (12 tomes, Genève, 1962-1995, abrégé par la suite R.C.P.), t. X, Genève, 1991, p. 282 (7/17 juin 1609).

⁷ J. Claude, *L'examen de soy-mesme pour bien se preparer à la communion*, La Haye, A. Arondeus, 1683, p. 14.

⁸ J. Calvin, *Institution de la religion chrestienne*, Jean-Daniel Benoît (éd.), Paris, 1957, vol. IV. XVII. 43, p. 438-9.

À partir du début du XVII^e siècle, des tiraillements se renforcent au sein des Églises réformées au sujet des modalités concrètes de la célébration eucharistique. De nouvelles pressions s'exercent, qui révèlent l'émergence d'une volonté d'imposer l'orthodoxie, non seulement sur le terrain dogmatique mais également sur celui de la pratique rituelle. Provenant essentiellement de France, ces pressions répondent à celles qu'exerce la polémique catholique. En cherchant à imposer l'uniformité extérieure du rituel eucharistique, les Églises de France tentent de rendre visible le « consentement unanime » des Églises réformées et ainsi d'empêcher les « papistes » de prétendre « que les Réformés estoient différens en profession, en tant qu'on tenoit une manière de faire en France, une autre à Genève, une autre en Suisse »⁹. En d'autres termes, on cherche à mettre fin à ces « variations » dont se nourrissent les pamphlétaires catholiques pour dénoncer la « fausseté » de la religion prétendue réformée¹⁰. Cette évolution se dessine dans un contexte où l'Église de Genève, en particulier après la disparition de Théodore de Bèze et avec la relative stabilité que les Églises réformées de France ont trouvée dans l'application de l'Édit de Nantes, n'est plus autant en mesure qu'auparavant d'incarner une autorité dogmatique et disciplinaire. De référence et de source d'influence, elle devient l'inverse : objet de pressions qui exigent des corrections ponctuelles. Ces corrections portent sur quatre objets qui constituent le fond de la crise rituelle : tandis qu'en Allemagne grossit la polémique sur la fraction du pain qui devient le signe rituel d'une distinction de l'Église réformée par rapport à l'Église luthérienne¹¹, on exige de l'Église de Genève qu'elle se conforme à ses « sœurs » de France et de Suisse et qu'elle adopte le pain commun, ou levé ; que les ministres seuls distribuent le pain et le vin ;

⁹ C'est l'annaliste Pierre Perrin (1593-1636) qui relève que cette diversité des pratiques, véritable talon d'Achille des Églises réformées, offre prise à la polémique catholique (voir P.-F. Geisendorf, *Les annalistes genevois du début du XVII^e siècle*, Savion - Piaget - Perrin, *Études et textes*, Genève, 1942, p. 628). La lettre du synode d'Alès (1^{er} octobre 1620) à la Compagnie des Pasteurs de Genève souligne de façon analogue que « la diversité répugne à la bienséance et donne à penser à ceux qui mesurent la religion par ce que l'on voit au dehors qu'il y a du discord entre nous en la substance de la religion » (Genève, Bibliothèque Publique et Universitaire [par la suite abrégé BPU], Archives Tronchin, vol. 33, f. 165v^o).

¹⁰ On trouve un exemple emblématique de cette utilisation des divergences protestantes à des fins polémiques chez J. B. Bossuet, *Histoire des variations des Églises protestantes*, Paris, chez la veuve de Sebastian Mabre-Cramoisy, 1688, 2 vol.

¹¹ B. Nischan, « The 'Fractio Panis': a Reformed Communion Practice in Late Reformation Germany », *Church History*, LIII (1984), p. 17-29.

que les étudiants en théologie soient exclus de la prédication et de l'administration des sacrements ; enfin, que les pasteurs prononcent des paroles d'exhortation au moment de la distribution des signes sacramentels.

L'Église de Genève a adopté en 1538 l'usage des oublies, c'est-à-dire des hosties cuites sans levain entre deux fers et suffisamment grandes pour permettre leur fraction. « Par condescendance pour les faibles »¹², dont on veut encore ménager l'attachement superstitieux aux espèces eucharistiques dans la crainte qu'une modification trop brutale de la qualité du pain de communion ne les conduise à s'opposer à l'œuvre de réforme, le synode de Lausanne du 4 avril avait prescrit le maintien du pain azyme à la cène ; les autorités bernoises ont par la suite cherché à imposer cet usage à toutes les Églises réformées romandes « afin que même usance en soit tant ici au près qu'en iceux nosdits pays conquis »¹³. Son adoption à Genève ne représentait pas un obstacle insurmontable pour Farel et Calvin. Leur conflit avec le magistrat genevois, qui s'envenime en 1538 et qui aboutit à leur déposition, portait principalement sur l'adoption de la liturgie bernoise et sur la discipline ecclésiastique et ne concernait pas ce point de la pratique liturgique. Dans une lettre au Conseil de Berne, les deux réformateurs rappellent comme ils s'en déjà étaient publiquement expliqués « devant le peuple », que s'ils avaient refusé d'administrer la cène, au moment culminant de ce conflit, « ce n'estoit point à cause du pain, adjoustans que c'est une chose indifférente qu'est en la liberté de l'Esglise »¹⁴. L'utilisation des hosties s'est dès lors instaurée et perpétuée, après le retour de Calvin en 1541, jusqu'au début du XVII^e siècle. En 1605, le Conseil bernois, reconnaissant « que seul l'emploi de 'pain commun' répondait à la signification de la cène comme étant 'une nourriture en vie éternelle' »¹⁵, publiait un édit souverain qui ordonnait la réforme de l'ancienne pratique dans toutes les Églises de son ressort. Après de

¹² H. Vuilleumier, *Histoire de l'Église réformée du Pays de Vaud sous le régime bernois*, Lausanne, 1927-1933, t. II, p. 421.

¹³ *Ibidem*, t. I, p. 308.

¹⁴ A.-L. Herminjard, *Correspondance des réformateurs dans les pays de langue française*, Genève, Paris, 1866-1897, t. IV, p. 425. Telle ne semble cependant pas avoir été la perception du conflit chez tous les contemporains des événements : pour Sébastien Castellion, Farel et Calvin ont été déposés « pour ce qu'ilz ne vouloient administrer la cene avec pain sans levain, a la maniere de ceux de Berne » (*De l'innocence des hérétiques*, *De haereticis non puniendis*, Texte latin inédit publié par B. Becker t. Texte français inédit publié par M. Valkhoff, Genève, 1971, p. 275).

¹⁵ H. Vuilleumier, *Histoire de l'Église réformée du pays de Vaud sous le régime bernois*, t. II, p. 422.

vives discussions, le synode des pasteurs romands dépendant de l'Église bernoise se rangeait à cet avis l'année suivante. La pratique genevoise demeurait alors comme une exception dans un environnement proche où le pain commun était en usage¹⁶. Dès 1607, le synode national de La Rochelle cherchait à mettre fin à cette singularité en s'appuyant sur « la conformité des Églises du Canton de Berne avec les nôtres en l'usage du pain levé »¹⁷. C'est la première trace d'une pression tangible sur les ministres genevois pour qu'ils se rangent à une uniformité de la pratique rituelle dictée par les Églises réformées de France. La réaction de la Compagnie des pasteurs reflète son opposition quasi systématique à toutes les propositions de changement ou d'innovation : après avoir consulté les Églises de Zurich, Bâle et Schaffhouse, elle rejette la réforme suggérée d'un commun accord avec le Conseil¹⁸. Ce n'est que 14 ans plus tard, après avoir reçu une seconde sollicitation de la part du synode national d'Alès, qu'elle accepte, en 1621, « pour éviter le scandale que des infirmes pourroyent prendre de la diversité »¹⁹, de se conformer sur ce point aux Églises de Berne et de France. Il n'est pas impossible que cette réforme ait encore nécessité deux ans pour être introduite dans les faits en même temps que trois autres modifications du rituel.

En 1623, la crise rituelle trouve en effet un aboutissement avec l'uniformisation de trois autres points qui faisaient encore problème au cœur de la célébration eucharistique. La liturgie de Calvin ne prévoyait pas que les ministres prononcent des paroles au moment de la distribution des espèces, elle invitait seulement à chanter un psaume ou à lire un texte biblique approprié. En l'absence de dispositions précises, la pratique s'était diversifiée, sans que cela paraisse heurter les esprits. À Genève, les ministres se taisaient tout simplement et, en France, cette diversité avait été légitimée au synode national de Sainte-Foy selon lequel « la chose demeurera en la liberté des ministres »²⁰. Pourtant, dans

¹⁶ En France, les Églises réformées se servent de pain commun dès le XVI^e siècle (P. de Felice, *Protestant d'autrefois : vie intérieure des Églises, mœurs et usages*, Paris, 1896-1902, t. IV, p. 139-140).

¹⁷ R.C.P., t. X, p. 189 (la lettre du synode de La Rochelle est datée du 31 mars/10 avril 1607).

¹⁸ *Ibidem*, p. 134-35 (3 et 10 février 1609).

¹⁹ Archives d'État de Genève (par la suite abrégé AEG), Registres de la Compagnie des Pasteurs, R. 7, f. 57 (26 juillet 1621).

²⁰ J. Aymon, *Tous les synodes nationaux des Églises réformées de France*, La Haye, Ch. Delo, 1710, t. I, p. 128. Cette décision trouvait une confirmation l'année suivante au synode national de Figeac (*ibidem*, t. I, p. 141).

les mêmes années où se renforce l'exigence d'uniformité à propos du pain commun, cette liberté, ou cette tolérance de la diversité, est remise en question. En 1620, le synode d'Alès, qui avait réitéré auprès des ministres genevois la requête du synode de La Rochelle relative au pain, restreignait cette liberté, qui semble avoir ouvert la voie à des abus, et ordonnait que dorénavant les pasteurs prononcent des « paroles convenables dans l'administration de l'un et de l'autre signe, pour élever en haut les esprits des communions »²¹. Le contenu de ces paroles n'est certes pas précisé, mais la décision signale une intention nette de normalisation des pratiques.

Durant la même période, les pressions des synodes de France concernent également deux autres réformes de la pratique liturgique. Elles sont liées dans le sens où elles tendent conjointement à confier aux seuls ministres l'administration des sacrements. Elles révèlent toutes deux une tendance au renforcement de l'encadrement clérical au sein des Églises réformées. La première vise à exclure de la prédication et de l'administration des sacrements tous ceux qui ne sont pas reconnus comme ministres. Des restrictions avaient été formulées par le synode de Poitiers (10 mars 1561) qui, tout en autorisant les diacres à « faire le catechisme en public », précisait que cela ne leur conférait « aucun pouvoir d'administrer les saints sacrements »²² et par le synode de La Rochelle (1-12 mars 1607), qui ordonnait « de n'envoyer pas les ecclésiastiques [...] administrer les Sacrements, devant qu'ils aient été dûment admis au s. ministère »²³. Réitérées par le synode d'Alès en 1620, ces restrictions sont finalement acceptées à Genève en 1623. La seconde réforme, qui implique l'exclusion des anciens de l'administration de la cène, soulève les plus vives polémiques. L'usage genevois se fonde sur les ordonnances ecclésiastiques de 1541, confirmées en 1561 et en 1576, qui stipulent « que les ministres distribuent le pain en bon ordre et avec reverence, et que nul autre [ne] donne le calice synon les commis [c'est-à-dire les anciens] ou dyacres avec les ministres »²⁴. Pratiquement, non seulement les anciens et les diacres, mais aussi les procureurs de l'hôpital, les secrétaires, le trésorier ou les châtélains qui ont en charge les terres dépendant de la souveraineté genevoise, se joignaient parfois aux ministres pour remettre la coupe aux communions²⁵. Tout en mainte-

²¹ *Ibidem*, t. II, p. 149.

²² *Ibidem*, t. I, p. 15.

²³ *Ibidem*, t. I, p. 307.

²⁴ *Sources du droit du Canton de Genève*, publ. par É. Rivoire et V. Van Berchem, Aarau, 1927-1935, t. II, p. 385.

²⁵ Voir par exemple les décisions du Petit Conseil du 24 octobre 1544, du 3 avril 1545,

nant des distinctions, puisque seuls les pasteurs prononçaient les paroles qui dictaient le sens de l'événement et distribuaient le pain, cette administration de la cène, où ministres et paroissiens agissaient en fidèles de la même Parole dans le maniement conjoint des signes eucharistiques, abolissait la distinction entre clergé et laïcs²⁶. L'acte rituel venait ainsi confirmer visiblement un élément essentiel de la doctrine calviniste : le sacerdoce universel ne demeurerait pas un point théorique de théologie mais il prenait réalité au cœur de la vie religieuse collective²⁷. Cette pratique n'allait pourtant pas sans problèmes : le risque latent existait d'une profanation du sacrement par des fidèles indignes de la tâche à laquelle ils étaient appelés. La théologie assurait certes que l'efficacité salutaire du sacrement ne dépendait pas de la personne qui l'administrerait mais de la foi des participants. Dans les faits, il est certain que persistaient des craintes, qui révélaient combien les esprits, y compris ceux des ministres, admettaient encore avec peine les conséquences pratiques de l'ecclésiologie réformée. Il demeurerait en effet insupportable qu'une personne administrât la coupe après s'être rendue coupable de graves péchés. En 1559, le Consistoire ordonne par exemple au garde de la paroisse de Chouilly, qui avait dégainé son épée et blasphémé en état d'ivresse qu'il « s'abstienne d'administrer le vin dimanche prochain jour de la cène »²⁸. Les difficultés surgissent en particulier dans les paroisses de campagne. Certains pasteurs en prennent d'ailleurs leur parti, et décident de leur propre chef, comme Charles Perrot, de distribuer seul le pain et le vin, les gardes n'intervenant plus que pour remettre la coupe dans les mains de l'officiant²⁹. Cette conduite ne fait pas scandale, puisqu'elle est approuvée par la Compagnie des Pasteurs. Dès lors « que les villages sont si mal pourvus d'anciens, souvent de petite qualité et mal mar-

du 31 août 1546, du 27 mai 1547 (respectivement, AEG: R.C. 39, f. 79v°, R.C. 40, f. 71, R.C. 41, f. 268, R.C. 42, f. 121v°).

²⁶ Cette collaboration étroite se vérifie également par le fait que les décisions pratiques relatives à l'administration de la cène sont prises à Genève aussi bien par le gouvernement (le Petit Conseil) que par le Consistoire.

²⁷ Comme le rappelle F. Wendel, Calvin, plus encore que Luther, « a effacé toute distinction entre clercs et laïcs » et a considéré la charge d'ancien comme l'un des quatre ministères de l'Église (*Calvin. Sources et évolution de sa pensée religieuse*, Genève, 1985, 2^e éd., p. 230-31 [1^{re} éd. 1950]).

²⁸ AEG: R.Consist., 15, f. 162v° (29 août 1559).

²⁹ « En la Cene, jé [j'ai] acoustumé de prendre du pain premier et puis le garde me baille du vin. Je luy presente le pain et puis le vin quant tout le peuple a esté administré », publié par T. A. Lambert, « Preaching, Praying and Policing. The Reform in Sixteenth-Century Geneva », Unpublished Ph.D. Dissertation, University of Wisconsin-Madison, 1997, p. 546.

quez», elle suggère que « les ministres feroient bien si, en quelques petitz villages où non ne peut pas faire provision de meilleurs, ils distribuoyent eux mesmes la coupe en la sainte cene »³⁰. L'usage en l'occurrence est empreint de flexibilité. La question, indifférente en soi, peut être sujette à des variations qui ne modifient pas la signification du rite. Si l'Église de Genève s'en tient à ses ordonnances, elle accorde au synode national de Jargeau (mai 1601) que, sur le principe, le sacrement devrait être administré par les pasteurs exclusivement³¹. Sur ce point comme sur les précédents, le raidissement du premier quart du XVII^e siècle devient rapidement patent. En France, les synodes nationaux posent dès 1563 la règle d'une administration de la cène par les pasteurs seuls et ajoutent que cette règle s'applique « dans la mesure du possible »³². Si la règle est confirmée par plusieurs synodes postérieurs³³, celui de Jargeau en 1601 admet la distribution « par les mains des Pasteurs et des Anciens »³⁴. Une certaine souplesse prévaut donc jusqu'à cette date. Mais en 1609, l'exigence d'uniformité se fait plus intransigeante. Le synode de Saint-Maixent bannit « la coutume de la distribution de la coupe par les fideles les uns aux autres » et rappelle que « le Reglement de la Discipline ne l'attribue qu'aux pasteurs autant que faire se pourra, et aux anciens à leur défaut, en la presence du Pasteur, pour le soulager dans une Église nombreuse »³⁵. Celui d'Alès en 1620 durcit la règle : il supprime l'élément de souplesse qu'introduisaient les termes « autant que faire se pourra », enjoint tous les pasteurs de se conformer à la règle et adresse à l'Église de Genève la même exigence³⁶.

C'est cette ultime exigence qui soulève à Genève le plus de difficultés. Messieurs les Pasteurs et Professeurs l'abordent la mémoire char-

³⁰ R.C.P., t. VIII, p. 6 (18 janvier 1600). Cette décision est confirmée le 12 décembre suivant : « il seroit à désirer que les pasteurs des villages, nos freres, distribuassent eux mesmes la coupe en l'administration de la sainte cene aussi bien que le pain, pour estre les gardes du lieu qu'on y employe le plus souvent gens mal advenans ou mesmes non hors de tout blasme ou tache » (R.C.P., VIII, 51).

³¹ Voir J. Aymon, *Tous les synodes nationaux*, cit., t. I, p. 57.

³² Synode national de Lyon (août 1563), *ibidem*, t. I, p. 35.

³³ Ceux de Vertueil (septembre 1567) et de Montauban (15-28 juin 1594), *ibidem*, t. I, p. 74 et 183.

³⁴ *Ibidem*, t. I, p. 245.

³⁵ *Ibidem*, t. I, p. 387.

³⁶ *Ibidem*, t. II, p. 194. La suppression des termes « autant que faire se pourra » est confirmée par le synode national de Charenton (1^{er} septembre – 1^{er} octobre 1623), en réponse à la requête de certaines Églises qui avaient demandé leur rétablissement (*ibidem*, t. II, p. 244).

gée du lourd passif laissé par le conflit qu'ils ont eu à ce sujet de 1604 à 1605 avec Jacques Royer, ministre de la paroisse de Céligny (située sur les terres dépendant de la souveraineté de Genève). Les tensions surgissent au moment où le ministre fait part, le 20 avril 1604, du « scrupule »³⁷ qui trouble sa conscience sur le point de l'administration conjointe de la cène par les ministres et les anciens. Ce « scrupule » marque une rupture dans l'histoire du débat sur ce point : il requalifie la question en jeu comme nécessaire et donc non indifférente. Dans l'esprit de Jacques Royer, le principe est simple : les *adiaphora* concernent tout ce que les Saintes Écritures n'ordonnent ni n'interdisent, or comme le Christ prescrit selon lui que les sacrements doivent être célébrés par les ministres de la Parole, « *etenim non est res adiaphora : sed necessaria* »³⁸. C'est toute une tradition théologique et liturgique qui en est ébranlée. Que dans l'espace de sa paroisse de campagne, Jacques Royer administre seul la cène, comme d'autres l'ont fait avant lui et le font encore en même temps que lui, qu'il agisse ainsi très vraisemblablement depuis son affectation à Céligny en 1601, ne constitue pas en soi une remise en cause de cette tradition suffisante pour déclencher le conflit. Mais qu'il transforme ce point de la pratique rituelle en objet de dogme, c'est toucher à un fondement. Derrière le « scrupule » qui se fait jour, c'est la véracité et par conséquent la légitimité du rite qui est en jeu. Cette réalité guide la première prise de position de la Compagnie des Pasteurs à ce sujet. Elle accorde à Jacques Royer « qu'il seroit à désirer que le seul pasteur administrât l'un et l'autre » (le pain et le vin), mais souligne qu'« il ne falloit fere grand scrupule sur l'ordre et coustume que nous avons d'employer les gardes ou anciens à l'administration de la coupe »³⁹. Il y a donc consensus sur la pétition de principe du ministre mais désaccord sur le statut de ce principe qui, selon la Compagnie, reste indifférent puisqu'il n'a pas de conséquence sur la signification spirituelle du rituel.

Cette doctrine trace la ligne de conduite de la Compagnie durant la première période de la crise. Il s'agit pour elle d'éviter autant que faire se peut qu'une question d'ordre secondaire devienne objet de polémique. Une relative tolérance à l'endroit de la diversité des pratiques continue donc à dicter son attitude. Passe ainsi la cène de Pentecôte, durant laquelle

³⁷ R.C.P., t. IX, p. 19. On trouvera un récit complet du conflit dans l'introduction du t. IX (p. XII-XVI) et du t. XII (p. XXI-XXII) des R.C.P.

³⁸ *Ibidem*, p. 246 (annexe 17). En décembre 1604, il se montre cependant un peu moins intransigeant sur le caractère nécessaire ou indifférent de la question litigieuse (*Ibidem*, p. 58).

³⁹ *Ibidem*.

le ministre de Céligny a sans doute administré seul la cène, malgré l'union de la Compagnie de se conformer à la pratique genevoise traditionnelle⁴⁰. La semaine suivant la cène, Jacques Royer est en effet sommé « de ne se desunir d'avec la Compagnie en une chose indifférente »⁴¹. L'attitude du ministre de Céligny confirme cependant sa ferme résolution de maintenir son opinion. Parmi les premiers éléments qui contribuent à durcir la position de la Compagnie figure en particulier l'obstination qu'il démontre à justifier et à défendre sa pétition de principe, à l'appui de thèses manuscrites étayées de références à la Bible et aux théologiens réformés⁴², obstination qui révèle aux yeux de ses « frères » sa persistance à considérer la question comme méritant un traitement dogmatique. Son acharnement, les récriminations, « aigreurs », « paroles outrageantes », « mauvaises affections » de part et d'autre qui envainement ses relations avec les autres pasteurs et compliquent l'affaire, mettent à jour l'éclatement à cette occasion de luttes d'influence et d'autorité au sein de la Compagnie qui restaient étouffées du vivant de Théodore de Bèze et qui sont sans rapport direct avec le problème liturgique de fond. Les relations ne se tendent d'ailleurs que progressivement. Toujours soucieuse de prévenir un débordement du conflit, la Compagnie adopte une politique de temporisation qui oscille durant la première année entre la fermeté, le refus systématique de convoquer une dispute publique comme le requiert le fauteur de trouble, et l'apaisement. Des délais sont consentis à Jacques Royer pour qu'il renonce à son « scrupule » et l'accord de principe est répété à la fin de l'année, la Compagnie réaffirmant que « c'est le devoir du pasteur d'administrer les sacrements »⁴³, sans pour autant reconnaître la question comme nécessaire.

Si cette attitude prévaut encore au début de l'année suivante, l'ap-proche de la cène de Pâques et des censures qui la précèdent annoncent un tournant : l'affaire prend une dimension disciplinaire, ouvrant la voie à une possible déposition du ministre. Sous pression, Jacques Royer demande certes « pardon à Dieu, à la Compagnie » et à certains de ses « frères », mais sa position sur le fond ne varie pas⁴⁴. Tandis que la Com-

⁴⁰ *Ibidem*, p. 25 (25 mai 1604).

⁴¹ *Ibidem*, p. 26 (1^{er} juin 1604). Un rapport du Consistoire au Conseil du 8 juillet 1605 ajoute une confirmation à ce constat puisqu'il rappelle qu'on laissa Royer s'attribuer la distribution exclusive des espèces, tenant « cela pour indifférent et sans conséquence jusqu'à ce qu'il y eust autre avis de la Compagnie » (AEG : P.C. 2^e série, n° 1962).

⁴² R.C.P., t. IX, p. 244-49 (annexe 17 : « Thèses de Jacques Royer sur la sainte cène »).

⁴³ *Ibidem*, p. 58 (28 décembre 1604).

⁴⁴ *Ibidem*, p. 76 (22 mars 1605).

pagnie prépare sa défense en rédigeant ses propres thèses et en les soumettant à l'approbation de tous les pasteurs⁴⁵, le Consistoire est saisi et ne parvenant pas à contraindre le ministre à s'y présenter, transmet le dossier au magistrat⁴⁶. Les auditions font alors apparaître que Jacques Royer aligne ses exigences de réforme liturgique sur les pratiques des Églises réformées de France réglementées par les synodes nationaux : elles ne portent plus seulement sur le monopole des pasteurs dans l'administration du pain et du vin, mais concernent désormais aussi l'usage du pain levé et l'exclusion des étudiants en théologie de la célébration des sacrements et de la prédication. La crise atteint un point culminant le samedi 4 mai 1605 lorsque le Conseil donne à Jacques Royer le choix « de se soumettre ou de se retirer »⁴⁷. La journée se déroule dans une certaine confusion : après avoir déclaré durant la matinée « aimer mieux obéir à Dieu qu'aux hommes », dramatisant le conflit à la manière du Calvin de 1538, Jacques Royer est incarcéré ; la mesure vise à l'empêcher de prêcher le lendemain⁴⁸. L'après-midi même, il fait une rétractation publique. L'interdiction de prêcher lui est néanmoins signifiée par le Conseil, qui cherche à mettre un terme au conflit en tentant de provoquer à plusieurs reprises une réconciliation de la Compagnie avec son ministre⁴⁹. L'échec de ces tentatives incite le magistrat à trouver une solution qui permettrait d'éviter la déposition du ministre : une formule lui accordant « gratuitement et honorablement » son congé est finalement mise au point⁵⁰. Les décisions ultérieures des corps ecclésiastiques (Compagnie des Pasteurs et Consistoire) indiquent qu'ils ont cherché à forcer la main du magistrat pour obtenir une déposition pure et simple. La charge de ministre est d'autorité confiée à un autre pasteur par la Compagnie⁵¹, tandis que le Consistoire excommunie Jacques Royer et le déclare indigne du ministère sous réserve d'une approbation de cette sanction par le Conseil⁵². Celle-ci intervient dans les jours suivants, quand il apparaît au magistrat que la voie de la réconciliation n'avait eu

⁴⁵ *Ibidem*, p. 84 et 86 (11 et 15 avril 1605), p. 276-81 (annexe 41).

⁴⁶ AEG : R. Consist. 35, f. 14 et 17v° (26 mars, 4 avril 1605), AEG : R.C. 101, f. 70v° (4 avril 1605).

⁴⁷ AEG : R.C. 101, f. 97v°.

⁴⁸ *Ibidem*, f. 98.

⁴⁹ *Ibidem*, f. 102 (11 mai 1605), R.C.P., t. IX, p. 102-3 (13 mai 1605), L'interdiction de prédication est transgressée par Jacques Royer (*Ibidem*, p. 98-9, 6 mai 1605).

⁵⁰ AEG : R.C. 101, f. 103v°, 106, 106v° (14 et 15 mai 1605).

⁵¹ R.C.P., t. IX, f. 116v°-117v° (31 mai 1605).

⁵² AEG : R. Consist. 35, f. 35 (4 juillet 1605). La sanction est confirmée par la Compagnie des pasteurs le lendemain (R.C.P., t. IX, p. 116).

d'autre résultat que de prolonger le trouble. Le ministre se voit finalement intimé l'ordre de quitter la ville dans les trois jours⁵³. Peu avant la cène de septembre 1605, il est certain que Jacques Royer a quitté les terres genevoises⁵⁴.

Comme le craignait la Compagnie qui prend immédiatement l'initiative de faire entendre sa version des faits à l'extérieur de la cité, l'affaire s'ébruite largement au-delà des murs genevois. À la question rituelle qui était à l'origine du conflit, qui était déjà en discussion au sein des Églises réformées de France, se superpose ainsi une dimension polémique. À peine a-t-il quitté sa paroisse, que Jacques Royer va porter sa défense aux Églises de Berne, Zurich et Bâle⁵⁵, puis à celle de Metz où il réside dès le mois de décembre et où le conflit resurgit quelques années plus tard (dès 1608)⁵⁶. Il parvient en effet à trouver en Lorraine des partisans, notamment en la personne du pasteur Étienne Mozet, auteur en 1613 d'une *Admonition apologétique touchant la droite et légitime administration des Sacrements* : il y rend compte des dissensions provoquées au sein de l'Église réformée de Metz par l'écho du conflit genevois et par les décisions des synodes de France attribuant aux ministres le monopole de l'administration de la cène et prend des positions analogues aux thèses du ministre genevois avec cette différence importante qu'il considère la question comme étant « chose voirement importante » mais non « de l'essence de ce sacrement »⁵⁷. En 1608, Jacques Royer publie sa défense dans un ouvrage qui rassemble les fondements scripturaux et théologiques de sa position, reprend l'argumentaire qu'il avait développé à Genève et rapporte son propre récit des événements⁵⁸. Ce livre, qui circule à Metz, Francfort et Cologne, aurait également eu des lecteurs genevois⁵⁹. Mais il ne permet

⁵³ AEG : R.C. 101, f. 136 (8 juillet 1605).

⁵⁴ R.C.P., t. IX, p. 121-22 (22 août 1605), AEG : R.C. 101, f. 173v°-174 (26 août 1605).

⁵⁵ R.C.P., t. IX, p. 117 et 125-27 (12 juillet et 27 septembre 1605), p. 309-12 (annexe 66). Pour la lettre de la Compagnie qui informe le synode national de La Rochelle, voir *ibidem*, t. X, p. 181-2 (annexe 2).

⁵⁶ *Ibidem*, t. IX, p. 170. Une lettre anonyme de 29 février / 10 mars 1608, envoyée de Metz, informe le pasteur genevois A. de La Faye que « desjà la contagion a occupé quelques uns des membres de nostre corps » (R.C.P., t. X, annexe 51, p. 241). Mais ce n'est qu'à la suite de la décision du synode de Saint Maixent (1609, voir ci-dessus) que l'Église de Metz entre véritablement en conflit sur les mêmes questions.

⁵⁷ É. Mozet, *Admonition apologétique touchant la droite et légitime administration des Sacrements*, s.l., 1613, p. 25.

⁵⁸ *De ministro Eucharistiae scholastica, theologica et orthodoxa tractatio*, s.l., 1608.

⁵⁹ AEG : R. Consist. 38, f. 69v°.

pas à son auteur d'atteindre ce qui semble avoir été l'un de ses principaux objectifs, l'approbation doctrinale de ses thèses par les synodes de l'Eglise de France: celui de Saint Maixent (1609) lui refuse cette légitimation et condamne ses « procédures »⁶⁰.

Dans son ensemble, le conflit qui a opposé la Compagnie des Pasteurs à Jacques Royer démontre que dans les sociétés du XVI^e et du XVII^e siècle, toute modification des aspects extérieurs d'un culte aussi essentiel à la vie collective que la communion constitue un enjeu public et s'opère difficilement sans engendrer des réactions. De par le contact plus étroit que la célébration eucharistique engendre avec le sacré, chaque motif, qu'il soit d'ordre doctrinal ou rituel, est investi d'une forte charge symbolique. La communauté célèbre par le culte une représentation d'elle-même dans l'union avec le corps du Christ, union qui sacralise l'ordre social en signifiant l'idéal vers lequel il tend, le salut des individus qui composent la communauté. De plus, dans un environnement religieux et politique où l'identité s'affirme en termes confessionnels, la liturgie, et en particulier ses modalités pratiques, ou « extérieures », par leur stabilité, incarnent une tradition, une continuité historique qui lie les contemporains aux origines de leur confession. Dans ce contexte, l'innovation est perçue comme un ébranlement qui met nécessairement en jeu à la fois la représentation de la communauté et son histoire. Ce sont ces paramètres qui en dernier ressort ordonnent le positionnement des acteurs dans le conflit.

Ce que redoutait tout particulièrement la Compagnie des Pasteurs, c'est que le « scrupule » du ministre de Céligny, en s'exposant publiquement, ne se généralise dans les consciences des fidèles et ne les éloigne du sacrement en les portant à le considérer comme illégitime. L'ampleur que prennent les événements s'explique notamment par l'effet rétroactif des propositions de réforme de Jacques Royer. En dénonçant la pratique reçue, ses thèses impliquent, comme le souligne un document du Consistoire, qu'« il n'y avait nulle légitime administration de la sainte cène en ceste Eglise depuis septante ans »⁶¹. Elles remettent donc en

⁶⁰ J. Aymon, *Tous les synodes nationaux*, cit., t. I, p. 387 et R.C.P., t. X, p. 280 (annexe 87, pour la lettre qui informe l'Eglise de Metz de cette décision).

⁶¹ AEG: PC, 2^e série, n° 1962. Les positions de Jacques Royer rejoignent ainsi dans leurs conséquences certains arguments développés par la polémique catholique: François Véron (c. 1575-1649), « docteur en théologie, prédicateur et lecteur du Roi es controverses », dénonce par exemple que « divers Ministres usent de diverses paroles, administrans leurs Cenes chacun à sa phantastie »; il en conclut « que toutes les Cenes que vous avez reçues jusques à maintenant de vos Ministres, si hardis que de changer les paroles de Dieu, n'ont esté en aucune façon Sacramens, mais un simple pain commun, et partant n'avez jamais fait la Cene de Jesus Christ, ny mangé

cause la véracité de la cène genevoise telle qu'elle a été célébrée depuis l'institution de la Réforme. Autrement dit, si Jacques Royer a raison contre l'Eglise de Genève, si la question qu'il soulève n'est pas d'ordre indifférent, mais nécessaire, ou déterminant, cela pourrait signifier que la cène n'a jamais été célébrée à Genève fidèlement à l'institution du sacrement par le Christ. C'est en cela exactement que ses propositions pourraient troubler les consciences. La Compagnie reproche en effet en particulier à Jacques Royer le « scrupule qu'il avoit mis au cœur de plusieurs sur le point de la sainte Cene »⁶². Derrière ces propositions, qui impliquent l'existence d'une erreur dans le rituel, c'est le statut de vérité du sacrement eucharistique tel qu'il est accompli à Genève qui fait problème. La Compagnie semble craindre que les fidèles, troublés dans leur conscience par l'éventualité de cette erreur, ne se mettent à douter de la cène. Par ce « scrupule » qui gagnerait les fidèles, n'est-ce pas en fin de compte la vertu salutaire autonome du sacrement qui devient objet de doute? Mais la crainte qu'inspire à la Compagnie la naissance de scrupules dans la conscience des fidèles voile également un autre enjeu: c'est l'autorité des ministres, sur le terrain à la fois de leur doctrine et de leur capacité à administrer le culte eucharistique, qui est remise en cause. Le rétablissement de leur autorité passe par la référence à une source de légitimité. Le conflit avec le ministre de Céligny constitue ainsi l'un des événements importants durant lesquels, au cours du premier quart du XVII^e siècle, se règle l'appropriation de l'héritage laissé par Jean Calvin et Théodore de Bèze: revendiquer la fidélité à leur œuvre est au centre des préoccupations de la Compagnie. Le problème, c'est que, sur le point en discussion, l'héritage est ambigu. A l'argumentation développée par Jacques Royer, fondée notamment sur le catéchisme de Calvin qui prescrit que l'administration de la cène appartient « à ceux qui ont charge publique en l'Eglise d'enseigner »⁶³, la Compagnie oppose les ordonnances ecclésiastiques, approuvées par Calvin, qui attribuent aux anciens et aux diacres la distribution du calice⁶⁴. Pour résoudre cette contradiction, les pasteurs se fondent

la chair du Fils de Dieu, sans quoy vous ne pouvez esperer le salut eternal » (*Notables défauts de la cene des ministres*, Paris, L. Boulanger, 1629, p. 9 et 10). R.C.P., t. IX, p. 115 (5 juillet 1605).

⁶³ Le texte poursuit: « (...) Touchant la cène [notre Seigneur] commande que tous la fassions à son exemple. Or il avoit fait office de ministre pour la donner aux autres » (J. Calvin, *Le Catéchisme de l'Eglise de Genève, c'est-à-dire, le formulaire d'instruire les enfans en la Chrétiété, fait en manière de dialogue, où le Ministre interroge et l'enfant répond* dans O. Fatio (éd.), *Confessions et catéchismes de la foi réformée*, Genève, 1986, p. 104).

⁶⁴ *Sources du droit du Canton de Genève*, cit., t. II, p. 385.

sur la pratique liturgique telle qu'elle existe depuis l'institution de la Réforme à Genève, arguant contre Jacques Royer qu'elle est reçue « dès longtemps entre nous » ; la Compagnie exige du ministre de Céligny qu'il s'y conforme dès lors qu'elle a été suivie « par ses predecesseurs en son Église »⁶⁵. C'est bien la continuité historique des formes extérieures, en d'autres termes la tradition, qui permet en dernier ressort de légitimer la position que défend la Compagnie : ce faisant, celle-ci se pose en garante de cette continuité contre les innovations de Jacques Royer.

Les propositions du ministre de Céligny tendent en outre à modifier la nature des rapports entre laïcs et clergé. Elles impliquent en fait une révision des conceptions ecclésiologiques, et rendent manifeste, dans le rituel, une évolution vers la cléricisation des sociétés réformées. La liturgie devient l'un des terrains où se manifeste une volonté de distinction plus nette du profane et du sacré qui recoupe le renforcement d'une distinction entre laïcs et ministres. Les thèses de Jacques Royer peuvent se résumer en une seule proposition : seuls les ministres ont « vocation légitime » à administrer les sacrements. Cette légitimité est à la fois d'ordre historique et théologique : le Christ a prescrit que seuls ceux qui prêchent, c'est-à-dire les ministres, ont mandat de célébrer les sacrements ; de plus ces derniers constituent des « appendices » de la prédication, il revient donc au prédicateur de les administrer⁶⁶. Cette thèse réduit le sacrement à la prédication et fait ainsi abstraction de l'exis-

⁶⁵ *R.C.P.*, t. IX, p. 20. Cet argument est répété dans la lettre aux Églises réformées de Suisse du 1^{er} octobre 1605 (*R.C.P.*, t. IX, annexe 66, p. 310).

⁶⁶ « Theses. Duo « Sacramenta N.T. ex Christi iussu et instituto ab iis solis legitime administrari possunt, quibus in Ecclesia », publica « Verbi Dei praedicatio legitime demandata est, quales sunt Ecclesiae pastores seu ministri ». Probationes 1. Baptismus ab iis solis est administrandus, qui Verbo Dei praefuturi sunt ex institutione Christi, nempe apostolis, ipse solus Christus, qui inter suos discipulos, verbo administrando praeerat, administrat (*Matt.* 26). Ergo ad eos solos pertinet sacramentorum administratio, qui verbum annuntiant. Quod enim Deus coniungit, separare minime debemus ». 2. « Sacramenta sunt Verbi Dei appendices et sigilla. Ergo, ad quos Verbi Dei praedicatio, tractatioque pertinet, ad eosdem sacramentorum vera et legitima administratio spectat quoque. Qui enim sunt Verbi Dei ministri, iidem sunt (ait Paulus, *I Cor.* 4,1) mysterium, seu sacramentum eiusdem Dei dispensatores quoque, nam cui principale, eidem etiam accessorium tribui debet. 3. Ex tota Actorum apostolorum historia apparet, non alios baptizasse, vel sacram Coenam seu panem Domini fregisse, nisi qui Verbum Dei annuntiabant. Ergo ad eos solos id agere pertinet » (Thèses (autographes) de Jacques Royer sur la sainte cène, *R.C.P.*, t. IX, p. 244-45). Jacques Royer est rejoint sur cette position par Étienne Mozet qui écrit à propos de la prédication et de l'administration des sacrements : « qui ne peut exercer l'un ne peut aussi l'autre » (*Admonition apologétique*, cit., p. 13).

tence d'un discours rituel autonome⁶⁷. Selon cette logique, il n'y a plus de sens que produit par la parole du ministre. Les symboles n'y ont pas de place comme éléments signifiants, ils sont dépouillés de cette fonction qui consiste, comme le reconnaissait Calvin, à rendre intelligible par analogie un sens spirituel que l'intellect ne parvient pas à saisir seul⁶⁸. Le sacrement étant ainsi annexé à la prédication et celle-ci constituant la fonction propre du ministre, les anciens n'ont plus de rôle propre dans le sacrement. Par ailleurs, Jacques Royer considère que la participation des anciens à la distribution des espèces eucharistiques risque d'engendrer une profanation du sacrement. Il relève « les desordres qui adviennent a cause de nostre administration illegitime (...) plusieurs s'approchant de la communion de la Cene comme a un bancquet commun, sans discerner le corps du Seigneur »⁶⁹. Ces propos traduisent une sensibilité sociale, qui est à la fois celle des ministres et plus largement celle d'une élite face à une partie des fidèles, en particulier les ressortissants des paroisses de campagne. Jacques Royer n'est en effet pas le seul à l'exprimer. Il rappelle que son adversaire Simon Goullart (1543-1628) avait de son côté comparé « ceux qui s'approchent de la sainte Cene, [à des gens] qui voudroient manger un morceau de socisse et boire un verre de vin nouveau »⁷⁰. Lorsque le synode d'Alès (octobre 1620) exhorte la Compagnie à abandonner la distribution conjointe par les anciens et les ministres du vin et du pain, il exprime une sensibilité analogue, mais où joue plus précisément la distinction entre laïcs et ministres, puisqu'il considère que « cela avilit la dignité de ce saint Sacrement (...) que [d'utiliser] des personnes qui servent à l'Église seulement à tems et qui sont attachées à d'autres vocations dans le monde »⁷¹. En tenant compte de cette sensibilité générale, on perçoit mieux combien délicate était la position de la Compagnie des Pasteurs durant la crise : les ministres cherchent à défendre une tradition de pratiques liturgiques face à une contestation dont on peut sérieusement

⁶⁷ Ce que René Bornert appelle « un système linguistique particulier » (voir *La réforme protestante du culte à Strasbourg au XVI^e siècle (1523-1598) : approche sociologique et interprétation théologique*, Leiden, 1981, p. 596).

⁶⁸ « Les choses corporelles qui sont présentées dans les sacrements doivent nous conduire par une certaine analogie. Ainsi quand nous voyons que le pain nous est présenté comme le signe du corps du Christ, il faut aussitôt retenir cette similitude, de même que le pain nourrit, soutient et affermit la vie de nostre corps, de même le corps du Christ est la nourriture et la protection de notre vie spirituelle » (cité par F. Wendel, *Calvin. Sources et évolution de sa pensée religieuse*, p. 253).

⁶⁹ « Requête du S. Royer à la Comp. 22^e mars 1605 », BPU : Ms fr. 418, f. 22-23.

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ BPU : Archives Tronchin, vol. 33, f. 166.

penser qu'ils partagent certains présupposés. L'ensemble des positions montre qu'un glissement s'est opéré : l'objet de la discussion ne porte plus sur le sens spirituel du sacrement ; c'est sa « dignité » qui désormais préoccupe, dignité qui se mesure à la moralité de ceux qui participent à sa célébration. Or, selon les thèses de Jacques Royer, seuls les ministres peuvent garantir la préservation de cette dignité. Contre cette pensée, qui, sous prétexte de vouloir protéger le sacrement d'une possible profanation, réintroduit en réalité une forme d'attachement superstitieux aux espèces eucharistiques⁷², les pasteurs genevois fondent leur ligne de défense sur un retour aux sources, dans la fidélité à l'ecclesiologie de Calvin, selon laquelle, écrivent-ils, « les anciens ne sont personnes purement laïques, ains ayant une vocation en l'Eglise »⁷³, ils font de plein droit partie de l'Eglise visible. Une logique d'intégration des différentes composantes de la société ordonne les modalités mêmes de la célébration de la cène qui établissent une hiérarchie de fonctions liant le Christ à la fois aux ministres et aux anciens. Le pasteur tire en effet sa légitimité à diriger l'action de ce qu'il « tient la place de notre Seigneur » ; mais les anciens sont partie prenante de cette structure de représentation du Christ dans le rituel puisque, pour leur part, ils agissent comme la « main » du ministre⁷⁴. Ils gardent ainsi un droit de participation légitime à la célébration eucharistique. Dans l'opposition de ces deux ecclesiologies, ce sont donc deux conceptions de la signification de la cène qui s'affrontent. Selon celle de Jacques Royer, le sacrement eucharistique n'a plus de réelle spécificité par rapport à la prédication ; il s'aligne d'une certaine manière sur le sermon ordinaire où les rôles sont clairement partagés entre le prédicateur qui accomplit l'action et les fidèles qui y assistent en tant que destinataires du discours ; selon celle que défend la Compagnie, la cène garde un langage propre et intègre dans une même communauté célébrante les ministres et les fidèles, tout en maintenant des distinctions de fonction puisque seuls les ministres prêchent.

L'ensemble des problèmes que la crise a fait surgir, et en particulier ceux qui impliquent le remodelage des relations entre laïcs et clergé dans l'administration du rituel, montrent à quel point les questions sou-

⁷² Les thèses de la Compagnie du 15 avril 1605 rappelaient que « la coutume que la coupe ne fust administrée, sinon par les presbires, est procédée de l'opinion que les superstitieux ont heu et ont, que nul ne doit toucher aux vaisseaux du saint ministere », coutume qui a conduit à « la privation de la coupe pour les laïcs » (R.C.P., t. IX, annexe 41, p. 278).

⁷³ R.C.P., t. IX, p. 20.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 276 (annexe 41).

levées par Jacques Royer pouvaient toucher certains aspects cruciaux de l'ordre social et constituer un facteur déstabilisant pour la communauté. La crainte que ses propositions n'entraînent des troubles guide la gestion du conflit par la Compagnie. Cherchant à garder le contrôle des événements, les ministres genevois se préoccupent d'abord, autant que possible, d'étouffer l'affaire ou tout au moins de la maintenir dans l'espace clos que trace le serment de confidentialité auquel sont astreints les membres de la Compagnie. Lorsque celle-ci refuse à Jacques Royer le droit de répondre par écrit à ses thèses, elle l'exhorte de « n'être auteur d'aucun schisme ni division, et ne donner scandale en troublant le repos de ceste Eglise »⁷⁵. Or c'est exactement le chemin inverse que prennent ses initiatives. Il tente, par tous les moyens à sa disposition, de trouver des adhérents à ses thèses. Il se sert de sa chaire, exposant ses positions « publiquement en l'Eglise » de Céligny⁷⁶, cherche à saisir le Conseil des Deux-Cents et se rend « de maison en maison [pour] recommander sa cause, et notamment envers ceux d'entre Messieurs des 200 qui avoyent plus forte voix au [Petit] Conseil »⁷⁷. Certains conseillers semblent s'être montrés disposés à le soutenir. Il est certain en tout cas que des fidèles se sont publiquement exprimés en faveur de ses propositions de réforme⁷⁸. Au sein de la Compagnie des Pasteurs elle-même, des pasteurs ont partagé les opinions de Jacques Royer. Malgré les procédures formelles mises en place pour colmater les failles qui craquaient son unité⁷⁹, les divergences éclatent au grand jour lorsque le ministre Gabriel Cusin (c. 1574-1617), du haut de sa chaire, se prononce en faveur des thèses de Jacques Royer⁸⁰. L'état de tension et de division qui régnait alors se mesure aux propos du pasteur Antoine de La Faye (?-

⁷⁵ R.C.P., t. IX, p. 87 (15 avril 1605).

⁷⁶ *Ibidem*, p. 51 (30 novembre 1604).

⁷⁷ *Ibidem*, p. 103. Jacques Royer aurait même été jusqu'à rechercher en prison l'un des syndics qui y était alors détenu pour le gagner à sa cause. Cette accusation est répétée à plusieurs reprises, voir AEG : R. Consist. 35, f. 26 (23 mai 1605), AEG : R.C. 101, f. 117v° (1^{er} juin 1605). Le rapport du Consistoire au Conseil du 8 juillet suivant précise que Jacques Royer a « incité par sollicitations de porte en porte et de personnes à personnes pour l'emporter, et auroit choisi des personnes pour porter sa cause » (AEG : PC. 2^e sér. n° 1962).

⁷⁸ AEG : R. Consist. 35, f. 28v° (6 juin 1605).

⁷⁹ Le 15 avril 1605, la Compagnie contraind tous les pasteurs à signer un document qui légitime la pratique rituelle orthodoxe à Genève (*ibidem*, p. 86). Selon Jacques Royer, certains ministres auraient manifesté des réticences à cette occasion (*ibidem* et annexe 42).

⁸⁰ AEG : R.C. 101, f. 116v° (1^{er} juin 1605), voir pour confirmation AEG : R.C. 101, 173v° (26 août 1605).

1615) qui aurait alors déclaré « qu'il falloit trancher la teste à M. Royer et à tous ses adherants »⁸¹. Constatant « que la chose est tellement divulguée parmi le peuple, que chacun estant en scrupule attendant la decision de ce different »⁸², la Compagnie décide « qu'on en parle[era] aux chaires en tous les temples, à fin de relever le peuple de tout scrupule de conscience »⁸³. La question liturgique qui constituait le fond du conflit trouvait ainsi, dans la publicité qui lui était finalement faite de part et d'autre et dans la mobilisation des esprits, une dimension civile. Comme l'a constaté Bodo Nischan à propos des réformes liturgiques en Allemagne, les fidèles s'approprient le rituel, perçu comme un espace public où ils affirment leur identité confessionnelle⁸⁴. Toute réforme le concernant apparaît dès lors comme un enjeu à la fois religieux et civil.

Lorsqu'en 1623, près de vingt ans après l'expulsion de Jacques Royer de sa paroisse, se rouvrent à Genève, sous la pression du synode d'Alès, les discussions au sujet de l'administration du vin par les anciens, les divergences perdurent. Le rapport de force par contre s'est nettement modifié. Cédant aux exigences de l'orthodoxie rituelle, le magistrat se montre cette fois, à l'étonnement des membres de la Compagnie, fermement favorable à la réforme attribuant aux pasteurs l'administration exclusive de la cène. Il semble que la distinction des attributions respectives des laïcs et des ministres qu'impliquait cette réforme correspondait alors mieux aux sensibilités dominantes. En 1614, la Compagnie avait noté, parmi un ensemble de propositions de réforme visant à remédier au « désordre qui se remarque en ceste Eglise pendant la celebration de la sainte Cene », que « les anciens du Consistoire d'entre le Magistrat, distribuans la coupe, donnent quelque ombrage aux estrangers, que telle action est demi-politique »⁸⁵. La pratique liturgique genevoise posait ainsi problème tant du point de vue de sa singularité par rapport à celle des autres Églises réformées que du point de vue de la confusion qu'elle semblait engendrer entre le politique et le religieux⁸⁶. Un annaliste genevois remarquait également que

⁸¹ AEG: R. Consist. 35, f. 36v° (11 juillet 1605).

⁸² R.C.P., t. IX, p. 88 (15 avril 1605).

⁸³ *Ibidem*, (25 mai 1605).

⁸⁴ B. Nischan, art.cit., p. 17-29.

⁸⁵ R.C.P., t. XII, p. 18 (15 avril 1614).

⁸⁶ Il faut rappeler à ce sujet que tous les membres du Consistoire étaient également membres des différentes assemblées politiques de la ville et que le Consistoire était présidé par un syndic. Une clarification avait déjà été nécessaire en 1560: pour éviter les confusions entre les institutions civile et ecclésiastique et réaffirmer le fait que le syndic présidait le Consistoire « comme ung des autres anciens » et non en

« plusieurs d'entre les particuliers trouvoyent mauvais que les Anciens exerçassent cest office et en murmuroient »⁸⁷. Durant les discussions qui ont lieu à ce sujet en 1623, c'est dans la bouche des magistrats que l'on trouve les arguments favorables au renforcement de la dignité du rituel eucharistique par l'exclusion des anciens, tandis que la Compagnie s'en tient à son argumentaire traditionnel. Ce sont les magistrats qui font remarquer que les synodes de France exigent de l'Église de Genève, « en l'administration de la Sainte Cene une façon qui ressentit moins le populaire et fut plus ecclésiastique »⁸⁸. Eux encore qui s'effrayent du risque de profanation du sacrement si devaient participer à son administration des personnes qui « peut estre le jour precedent auroi[en]t debat[u] d'un procès, ou disputé en leur boutique »⁸⁹. Cette exigence accrue de préservation de la dignité du rituel eucharistique dont les ministres seraient garants, peut, aux yeux des magistrats qui la forment, servir le prestige d'un sacrement qui est de plus en plus perçu comme une scène de représentation sociale. La communion de même que le culte ordinaire deviennent des lieux où se négocient les hiérarchies sociales, au travers des ordres de préséance et de la répartition des places au temple⁹⁰.

Imposée finalement contre les réticences de la Compagnie qui s'alarmait que « tel changement estoit ici bien dangereux car le peuple ignorant jugera que c'est donner gain de cause à Royer », la décision du Petit Conseil, confirmée en Conseil des Deux-Cents le 4 août 1623⁹¹, achève l'établissement d'une orthodoxie rituelle au sein des Églises réformées; elle enregistre tardivement à Genève la réforme de tous les points de la pratique liturgique qui ont fait problème durant le premier quart du XVII^e siècle. Le dernier dimanche du mois d'août, elle est annoncée au temple de Saint Pierre par le professeur Théodore Tronchin (1582-1627) et mise en application lors de la cène du premier dimanche

tant que syndic, il avait été décidé qu'il ne porterait plus le bâton syndical en exerçant sa fonction de président du Consistoire (*Sources du droit du Canton de Genève*, cit., t. III, p. 100 et 101-102; voir à ce sujet B. Lescaze, « Le bâton syndical de Genève. Sur un insigne du pouvoir au XVI^e siècle », *Genava*, nouvelle série, 20 (1972), p. 217-230).

⁸⁷ P.-F. Geisendorff, *Les annalistes genevois du début du XVII^e siècle*, cit., p. 636.

⁸⁸ AEG: Registres de la Compagnie des Pasteurs, R. 7, f. 58.

⁸⁹ *Ibidem*, f. 57v°.

⁹⁰ Voir par exemple la plainte du châtelain de Bossey, qui en octobre 1633 dénonce le fait que le pasteur du lieu « avoit distribué la Cene ou admis à la communion, le garde qui est un païsan avant que lui » (AEG: R.C.P., R. 8, f. 226, 11 octobre 1633).

⁹¹ AEG: R.C. 122, f. 121-121v°, 122v°-123, 127v° (28, 30 juillet et 4 août 1623).

de septembre, sans provoquer « aucun bruit, ni murmure » dans la cité : à l'exception de l'opposition des ministres, la réforme a manifestement fait l'objet d'un consensus⁹². Au cours de l'automne, le synode national de Charenton se félicite de cette union retrouvée des Églises réformées, en constatant que désormais les ministres de Genève, « s'accordoient avec nous d'un consentement unanime, non seulement dans les points essentiels de notre religion, mais aussi dans toutes les circonstances et cérémonies extérieures »⁹³. Cette orthodoxie retrouvée de la pratique liturgique nourrit en retour la polémique protestante et permet au pasteur de Charenton, Jean Daillé (1594-1670), de défendre l'idée d'une universalité protestante dans un monde où l'Église catholique fait désormais figure d'exception : « de toutes les communions Chrétiennes qui sont aujourd'hui au monde, il n'y a que la Latine seule, où l'on face le Sacrement avecque du pain sans levain »⁹⁴.

À Genève, le véritable épilogue de cette réforme liturgique se situe pourtant au crépuscule du XVII^e siècle : il permet de mieux comprendre une partie des débats du premier quart du siècle relatifs à l'administration du vin par les anciens. Le 9 mars 1693, ceux-ci déclarent « qu'ils ne sont plus dans le dessein de servir à la Table aux saintes Cènes » notamment parce qu'« ils se croyent meprisez dans cet employ, n'estans pas egaux à Messieurs les Pasteurs »⁹⁵. Cette protestation s'inscrit dans le contexte d'une série de conflits de préséance qui opposent les anciens aux ministres durant la dernière décennie du XVII^e siècle, non seulement à la communion, mais également dans les assemblées politiques de la ville⁹⁶. L'année suivante, peu avant la cène de Pâques, prenant acte du mécontentement persistant des anciens, le Petit Conseil les libère de toute contribution active à la communion⁹⁷. Cette décision peut paraître étonnante au regard des réformes de 1623 ; elle n'indique cependant pas que l'Église de Genève a tout simplement passé outre cette réforme en maintenant la participation des anciens. Au contraire, elle confirme que les anciens ne participaient plus directement à l'administration de la coupe depuis 1623. Comme cela se passait également en France, ils se bornaient à verser le vin dans des coupes qu'ils remettaient au pasteur

⁹² P.-F. Geisendorf, *Les annalistes genevois*, cit., p. 636.

⁹³ J. Aymon, *Tous les synodes nationaux*, cit., t. II, p. 244.

⁹⁴ J. Daillé, *Exposition de l'institution de la S. Cène rapportée par Saint Paul en sa I. Epître aux Corinthiens*, Genève, J.-A. et S. de Tournes, 1663, p. 175.

⁹⁵ AEG : Registres de la Compagnie des Pasteurs, R. 17, p. 81.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 32, 33, 40, 41, 43, 45, 46, 47 (20 et 27 mai 1690, 10 juin, 31 octobre, 5 et 6 novembre, 16 et 23 décembre 1692).

⁹⁷ *Sources du droit du Canton de Genève*, t. IV, p. 590-91 (4 avril 1694).

officiant, celui-ci les distribuant ensuite lui-même aux communicants. La pratique liturgique les reléguait ainsi visiblement dans une position subalterne par rapport aux ministres, position qu'ils ne toléraient plus. Leur exclusion définitive du sacrement achève le processus de cléricatisation de la célébration eucharistique et de distinction des fonctions entre laïcs et ministres entamé avec la contestation de Jacques Royer. La signification de la cène s'en trouvait considérablement modifiée puisqu'elle ne ritualisait plus dès lors, dans le manquement conjoint des signes eucharistiques, l'intégration des corps civil et ecclésiastique de la cité.

Christian GROSSE
Université de Genève

- Ridley, Nicholas: 82n
 Rivoire, Émile: 39n
 Robert, Michèle: 93n
 Rondeau, Élisabeth: 123
 Rousseau, Yves: 69n
 Rousseau, Jean-Jacques: 124
 Roussel, Bernard: 9, 10, 33n, 67n
 Royer, Jacques: 10, 11, 33, 42, 43 et n, 44
 et n, 45, 46 et n, 47, 48 et n, 49 et n,
 50, 52, 53, 55
- S
- Sainte-Affrique, Olga de: 123n, 124n
 Sainte Aldegonde, Marix de: 15n
 Sartoris, David: 96n, 97n, 101n
 Saurin, Jacques: 125
 Schieder, Wolfgang: 19n,
 Scribner, Bob: 16n,
 Seeber, Edward D.: 118n
 Sina, Maria Grazia: 107n
 Sina, Mario: 107n
 Solier, Pierre: 116
 Sternhold, Thomas: 77, 89 et n
 Strauss, Gerald: 18,
 Strype, John: 78 et n
 Superville, Daniel de: 125
- T
- Talbot, Charles (duc de Shrewsbury):
 102n, 106 et n
 Thomas, Keith Vivian: 33n
 Toussaint, Daniel: 69n
- Tronchin, Louis: 12, 92 et n, 94n, 95 et n,
 96n, 97 et n, 98 et n, 99 et n, 100,
 101n, 103n, 105n
 Tronchin, Théodore: 53
 Turretini, François: 93n
 Turretini, Jean-Alphonse: 12, 93 et n,
 94n, 95 et n, 96n, 100 et n, 101 et n,
 102 et n, 103n, 104, 106 et n, 107 et n,
 108 et n
 Turretini, Michel: 97n
- V
- Valkhoff, Marius F.: 37n
 Van Berchem, Victor: 39n
 Veit, Patrice: 69n
 Vendosme, Louis: 69n
 Véron, François: 46n, 60n
 Verneuil, Jean: 68n
 Vignier, N.: 69n
 Villers, Philippe de: 68
 Viret, Guillaume: 23
 Viret, Pierre: 25
 Vuilleumier, Henri: 37n
- W
- Wake, William: 114n, 125
 Weiss, Nathanaël: 119n, 120n
 Wendel, François: 40n, 49n
 Werenfels, Samuel: 93n, 101n, 102n
 Whittingham, William: 12, 75, 77
- Z
- Zwingli, Ulrich: 61, 66n

TABLE DES MATIÈRES

Maria-Cristina PITASSI	
Avant-propos	7
Olivier FATIO	
Préface	9
Bernard ROUSSEL	
Des rituels luthériens à la liturgie réformée	15
Christian GROSSE	
La coupe et le pain de la discorde	33
Marianne CARBONNIER-BURKARD	
Le temps de la cène chez les réformés français	57
Francis HIGMAN	
La fortune de la <i>Forme des prières</i> en Grande-Bretagne jusqu'au milieu du XVII ^e siècle	75
Maria-Cristina PITASSI	
De l'instruction à la piété: le débat liturgique à Genève au début du XVIII ^e siècle ...	91
Yves KRUMENACKER	
La liturgie, un enjeu dans la renaissance des Églises françaises au XVIII ^e siècle	111
Bibliographie	127
Index des noms	139