

CALVINUS  
PRAECEPTOR ECCLESIAE

Papers of the International Congress  
on Calvin Research

Princeton, August 20-24, 2002

Herman J. Selderhuis, editor



LIBRAIRIE DROZ S.A.  
11, rue Massot  
GENÈVE  
2004

[www.droz.org](http://www.droz.org)

‘EN ESPRIT ET EN VÉRITÉ’?  
LA PART DU RITUEL  
DANS LA CULTURE RELIGIEUSE RÉFORMÉE  
(GENÈVE, XVI<sup>e</sup> SIÈCLE)<sup>1</sup>

Christian Grosse  
Institut d’Histoire de la Réformation

En ce qui concerne la culture réformée de la première modernité, l’historiographie reste aujourd’hui, à bien des égards, prisonnière d’idées introduites au XVIII<sup>e</sup> siècle et dont la diffusion s’étend au cours des deux siècles suivants. L’un des stéréotypes formé à cette époque et depuis généralement partagé voit dans la Réforme un processus de rationalisation et de sécularisation passant en particulier par une rupture avec le rituel. La Réforme se serait opposée en tant que religion du croire et du savoir au christianisme médiéval caractérisé par la cérémonie et la superstition<sup>2</sup>. Profondément ancré dans nos représentations contemporaines de la Réforme, cet *a priori* a longtemps interdit toute enquête historique au sujet de la culture rituelle réformée; il obscurcit aujourd’hui encore l’étude de cette culture. En commençant par proposer quelques voies de réflexion au sujet de la formation de ces stéréotypes, cette contribution voudrait d’une part mettre en évidence la reprise récente d’une investigation historique du rapport entre Réforme et rituel, dans un contexte où les protestantismes de langue française entament une réévaluation de leur propre relation à l’action liturgique, et d’autre part indiquer que loin de rompre avec le rite, la Réforme s’est efforcée de réinventer de nouvelles formes de communication

<sup>1</sup> Cet article est en partie fondé sur ma thèse de doctorat: « Les rituels de la cène. Une anthropologie historique du culte eucharistique réformés à Genève (XVI<sup>e</sup> - XVII<sup>e</sup> siècles », prés. à la Faculté des lettres de l’Université de Genève, sous la dir. du professeur Olivier Fatio, octobre 2001. Je remercie Max Engammare d’avoir relu et corrigé le texte.

<sup>2</sup> « Our modern view of the Reformation rests essentially on the ways in which it was constructed in the nineteenth century out of the characteristic intellectual concerns of that age (nationalism, scientific rationalism, and a preoccupation with evolutionary models of development). The Enlightenment and post-Enlightenment thought first positioned the Reformation as part of a long-term process of rationalization and secularization, whereas post-Enlightenment thought modes failed to understand the essential characteristics of medieval Christianity, especially the medieval notion of the sacramental » (Robert W. SCRIBNER, « The Reformation, Popular Magic, and the ‘Disenchantment of the World’ » (1993), in id., *Religion and Culture in Germany (1400-1800)*, Leiden, Boston, Köln, Brill, 2001, 345-346; voir aussi 361-362).



rituelle avec le divin. Visant ainsi à démontrer qu'une histoire de la ritualité réformée est possible, cette contribution voudrait encourager l'extension de l'étude du rituel dans l'historiographie de la Réforme.

La formation des stéréotypes relatifs à la Réforme sur lesquels l'historiographie a longtemps vécu mériterait une étude approfondie. Seuls quelques jalons de cette histoire seront ici signalés afin de mettre en évidence l'effort d'émancipation du cadre mental hérité des deux derniers siècles auquel les historiens doivent aujourd'hui se livrer. Vers la fin du XVII<sup>e</sup> siècle et plus encore au début du siècle suivant s'amorce, au sein de la Réforme francophone et en particulier parmi les théologiens qui se démarquent de l'orthodoxie, un mouvement de distanciation par rapport à la tradition liturgique héritée de la première moitié du XVI<sup>e</sup> siècle. Dans la critique « éclairée » de cette tradition s'enracine en partie l'image d'une religion réformée à la fois intérieure, raisonnable et presque entièrement dépourvue de rite. Cette image est clairement revendiquée et récupérée à l'intérieur d'un discours apologétique dans les *Réflexions sur les mœurs, la religion et le culte*, que le théologien genevois Jacob Vernet publie en 1769 :

Autant qu'un homme sage doit avoir de dégoût pour une vaine pompe follement destinée à honorer des Idoles; autant doit-on admirer une Philosophie qui a enfin rendu au vrai Dieu de vrais adorateurs qui l'adorent en esprit et en vérité. Autant doit-on être satisfait de voir un Culte qui en donnant peu au sens et beaucoup à la raison, ne laisse pas d'être rendu simple et populaire; culte instructif dans toutes ses parties, qui associe la plus saine Morale avec les plus purs actes de piété; et qui dans le peu de cérémonies symboliques qu'il renferme, peint à nos yeux de grandes vertitez en nous liant du même nœud à l'Auteur d'une si sainte Religion et à nos devoirs\*.

L'image de la Réforme comme religion déritualisée est perpétuée au XIX<sup>e</sup> siècle par les réformés francophones sur deux modes. Chez une partie d'entre eux, la fierté d'un Vernet laisse manifestement place à un sentiment de crise. L'ensemble du siècle est traversé d'écrits qui témoignent du rapport conflictuel que nombre de réformés entretiennent alors avec leurs pratiques rituelles: tout en affichant une fidélité au mot d'ordre selon lequel le culte doit être rendu « en esprit et en vérité » qui leur permet de démarquer ainsi des religions « ritualistes », ils avouent leur difficulté à définir une position sur la question des pratiques liturgiques. Sans cesse, ils font le constat que leur religion serait marquée par une sorte d'anémie rituelle. En 1834, deux ans seulement avant le jubilé de la Réformation, François Chapuis, un futur pasteur, publie un *Essai sur les réformes du culte public* dans lequel il constate que « les ouvrages les plus spéciaux et les plus complets sur la réformation consacrent à peine un article aux Liturgies de cette

\* Maria-Cristina PIRASSI, *De l'orthodoxie aux Lumières. Genève 1670-1737*, Genève, Labor et Fides, 1992, 55-61; id., « De l'instruction à la piété: le débat liturgique à Genève au début du XVIII<sup>e</sup> siècle », in *Edifier ou instruire? Les avatars de la liturgie réformée du XVI<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Ed. Maria-Cristina Pirassi, Paris Champion, 2000, 91-109.

\* A. Geneve, chez Claude Philibert et Bart. Chirol, 1769, 89.

époque: les documents nécessaires sont encore enfouis dans les archives ecclésiastiques ou nationales ». Il ajoute que selon lui, « le culte protestant ne consiste point en observances et en pratique, il est dans les sentiments et les croyances de ceux qui le célèbrent »<sup>5</sup>. Son constat, qui rend compte d'une longue histoire d'occultation du fait rituel à l'intérieur de la conscience collective réformée, est confirmé par un autre futur pasteur genevois, François David, qui, dans son *Histoire des Liturgies du culte chrétien* (1840), observe: « Est-il question de culte, soit dans la conversation, soit dans les livres? Aussitôt on ne manque pas d'avancer que le protestantisme a étouffé les élans de l'imagination, et méconnu ainsi la nature de l'homme et les effets du culte »<sup>6</sup>. En 1841, un réformé français formule un programme de modifications liturgiques destinées à réveiller la ferveur religieuse et propose qu'à cette fin les cultes réformés ménagent davantage de place à l'expression artistique. En écho à ses prédécesseurs genevois, il reconnaît la difficulté de la tâche en notant: « Toutes les fois que j'ai eu occasion, dans des conversations religieuses avec des gens d'églises ou des laïques de notre communion, de faire des observations sur l'importance du culte extérieur, j'ai trouvé les réponses extrêmement faibles, et rencontré chez des gens obligés par leur état d'avoir plus de lumière que le commun des hommes, des préjugés et une ignorance complète du vrai but des Beaux-Arts dans le culte religieux »; il poursuit en regrettant la « haine du Culte extérieur » qui, selon lui, aurait été poussée plus loin par Calvin et Knox que par Luther et Zwingli<sup>7</sup>. Auteur d'une *Liturgie à l'usage des Églises réformées*<sup>8</sup> et animateur d'un « courant liturgiste qui fit un peu scandale » à son époque<sup>9</sup>, le pasteur Eugène Bersier rappelle pour sa part, en 1878, « la sécheresse et la froideur qu'on [...] a souvent reprochées » au culte réformé et déplore notamment que « la prédication y joue tellement le rôle principal qu'il se résume presque exclusivement dans le sermon »<sup>10</sup>. Dressant à la fin du siècle l'inventaire des égarements de son Eglise en matière liturgique, Emile Doumergue suggère de mettre un terme au processus d'érosion rituelle que vivrait la religion réformée en restaurant un « type réformé » fidèle aux origines<sup>11</sup>.

<sup>5</sup> François CHAPUIS, *Essai sur les réformes du culte public*, Genève, de l'imprimerie Ch. Gruaz, 1834, 20.

<sup>6</sup> François DAVID, *Histoire des Liturgies du culte chrétien*, Genève, imprimerie de Ferdinand Ramboz, 1840, 24.

<sup>7</sup> C. A. MULLER, *Des Beaux-Arts et de la langue des signes dans le culte des Églises chrétiennes réformées, avec quelques considérations sur les causes de l'irrégularité et de l'intolérance*, Paris, C. A. Muller Ed., Valence, Nîmes, Toulouse, Marc-Aurèle Frère, Genève, Ab. Cherbuliez et C<sup>e</sup>, 1841, 3 et 47-48.

<sup>8</sup> Paris, Librairie Sandoz et Fischbacher, 1874.

<sup>9</sup> Emile G. LEONARD, *Le Protestant français*, Paris, PUF, 1953, 183.

<sup>10</sup> Article « Culte », in *Encyclopédie des Sciences Religieuses*, publ. sous la dir. de F. Lichtenberger, t. 3, Paris, Librairie Sandoz et Fischbacher, 1878, 530.

<sup>11</sup> « Au point de vue strictement liturgique nous en sommes arrivés à un désordre regrettable » constate ainsi Emile DOUMERGUE, avant de proposer que « toutes les réformes, au lieu d'altérer le type réformé, doivent avoir pour but de le restaurer » (*Essai sur l'histoire du culte réformé principalement au XVII<sup>e</sup> et au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Librairie Fischbacher, 1890, 164 et 293).



La même relation troublée au rituel s'observe encore largement au XX<sup>e</sup> siècle. Louis Emery observe ainsi que «partout, dans le protestantisme, on sent – ou du moins on doit sentir – le besoin de donner au culte public plus d'attrait, plus de variété, plus de vie, de manière à ce qu'il réponde mieux aux besoins de notre époque»<sup>12</sup>. «De nos jours les protestants médisent volontiers de leur culte et de leur église», s'apitoie pour sa part L. F. Choisy en 1926<sup>13</sup>. Au retour d'un voyage en Angleterre où il a assisté à des cultes anglicans, le pasteur Ernest Christen avoue en 1945 avoir été «saisi par la beauté [du] ritualisme et [du] mysticisme» qui imprègnent ces cultes et il se souvient par contraste de «la complainte de tant de protestants réformés au sujet de la froideur de leurs cultes»<sup>14</sup>. Retrouvant ainsi les termes mêmes du pasteur Bersier, il trace la continuité du rapport conflictuel que la Réforme entretient avec ses pratiques rituelles.

Parallèlement à ce courant qui, en soulignant le caractère déritualisé de la Réforme, veut y voir la source d'une crise culturelle, un autre courant revendique hautement ce caractère et l'érige en catégorie de classification des religions. On sait qu'en tant que discipline académique, l'histoire des religions prend naissance dans des terres et des milieux protestants. La première chaire d'histoire des religions instituée hors d'une faculté de théologie, l'a été à Genève<sup>15</sup>. En France, l'émergence de cette discipline, apparaît comme une «entreprise protestante». Instituée par Jules Ferry, la chaire d'histoire des religions est occupée par le pasteur Albert Réville, qui préside six ans plus tard, dès sa création, la section des sciences religieuses de l'École pratique des Hautes Etudes. La *Revue de l'histoire des religions*, fondée en 1880, qui s'efforce de promouvoir la laïcisation de la recherche et de l'enseignement sur les questions religieuses, est longtemps dirigée par son fils, le pasteur Jean Réville, élève du théologien libéral genevois Auguste Bouvier<sup>16</sup>. La «science des religions» que l'on tente alors d'édifier dans ces milieux véhicule une conception typiquement protestante où se distingue d'un côté des religions caractérisées par le rituel, l'idolâtrie, la magie et la superstition et de l'autre des religions caractérisées par la foi et la morale. Dans ses *Prologomènes de l'histoire des religions*, Albert Réville oppose ainsi le «ritualisme» qu'il définit comme une «tendance qui consiste à attacher une très grande valeur à l'accomplissement des cérémonies symboliques», au «puritanisme ou spiritualisme» qui chercherait à «réagir contre

cette importance aisément superstitieuse attribuée aux symboles matériels». Ces deux tendances, qu'il considère comme «également naturelles», recourent à ses yeux l'opposition du catholicisme et du calvinisme: «le catholique pieux, ajoute-t-il ainsi, trouvera son édification, sa nourriture religieuse dans l'opulent symbolisme de son église, tandis que le calviniste s'en détourne avec un sentiment de répulsion pénible, comme s'il assistait à une profanation»<sup>17</sup>. Dans un article qu'il consacre en 1895 aux figures d'Erasme et de Luther, Jean Réville construit le même type d'opposition en affirmant que «l'expérience acquise en trois siècles prouve que partout où les institutions et les cérémonies [de l'église romaine] ont été maintenues, elles ont continué à susciter les superstitions et les abus contre lesquels s'élevait la Réforme»<sup>18</sup>.

Cette opposition se retrouve chez d'autres auteurs protestants dont les écrits ont été beaucoup plus influents. Proposant dans *The Religion of the Semites* (1889), l'une des premières théories générales du rituel à partir d'une lecture sociale, William Robertson Smith, professeur d'arabe écossais, fils d'un pasteur presbytérien, compare la religion des tribus sémites à celle des hébreux, et conclut que la première serait magique tandis que la seconde serait éthique<sup>19</sup>. Son analyse s'insère précisément dans un contexte où le retour de l'Église anglicane vers certaines formes de ritualisme se heurte à une forte opposition presbytérienne qui voit dans cette évolution une régression vers des formes archaïques de religion<sup>20</sup>. Pour lui comme d'ailleurs pour nombre d'anthropologues de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, «la magie était aux Hébreux ce que le catholicisme était aux protestants: un culte ridicule et irrationnel, des rites dépourvus de sens, dont les participants attendaient des résultats sans qu'il y eût une expérience intime de Dieu»<sup>21</sup>. Les thèses de Robertson Smith, approuvées par la *Revue de l'histoire des religions* en ce qui concerne la distinction entre des religions fondées sur le rite et celles qui sont fondées sur la foi<sup>22</sup>, exerceront une

<sup>17</sup> Albert REVILLE, *Prologomènes de l'histoire des religions*, Paris, G. Fischbacher, 1881, 175.

<sup>18</sup> Jean REVILLE, «Erasme et Luther. Esquisse d'histoire et de psychologie religieuse», in *Revue de l'histoire des religions*, 32 (1895), 169.

<sup>19</sup> Mary DOUGLAS, *De la souillure* (1967), Paris, François Maspero, 1981, 39-40, 77-78; Catherine BELL rappelle que Robertson Smith a étudié la religion des sémites à partir d'un texte fictif qu'il a pris pour un témoignage authentique (*Ritual. Perspectives and Dimensions*, New York, Oxford, Oxford Univ. Press, 1997, 49, 261-262).

<sup>20</sup> Michel STAUSBERG, «Rituel et religion», in *Théories de la religion. Diversité des pratiques de recherche, changements des contextes socio-culturels, requêtes réflexives*, Pierre Gisel et Jean-Marc Tétaz (éd.), Genève, Labor et Fides, 2002, 110-113.

<sup>21</sup> Mary DOUGLAS, *De la souillure*, 39.

<sup>22</sup> «L'auteur insiste ensuite, à juste titre, sur le fait que dans les anciennes religions le point important n'est pas le mythe, mais le rite; pas la croyance, mais les pratiques. L'observateur moderne, accoutumé pour ce qui le regarde personnellement à envisager la religion comme une foi, habitué à trouver dans la croyance la raison d'être et l'explication du rite, est trop porté à oublier que les religions antiques n'avaient pas de credo; elles consistaient entièrement en institutions et en pratiques» (S. Arthur STRONG, «Les Conférences de M. Robertson Smith sur la Religion des Sémites», in *Revue de l'histoire des religions*, 21/3 (1890), 313-314.

<sup>12</sup> Louis EMERY, *Introduction à l'étude de la théologie protestante*, Lausanne, F. Rouge, Paris, Libraire G. Fischbacher, 1904, 212.

<sup>13</sup> Louis-Frédéric CHOISY, *Le culte protestant. Réflexions et suggestions*, Genève, 1926, 1.

<sup>14</sup> Ernest CHRISTEN, *Route ouverte. Réflexions et suggestions*, Genève, Labor et Fides, [1945], 75. Dans une brochure (non datée), il fait l'éloge du culte protestant pour se dresser contre les lieux communs à son sujet qu'il reprend en introduction: «Le culte protestant, une grisaille!... Dépouillé, dans ses formes comme dans ses murailles; on n'y voit rien, il ne s'y passe rien» (*Le culte protestant. La valeur religieuse de ses éléments constitutifs*, Genève, Labor et Fides, sans date, 7).

<sup>15</sup> Philippe BORGEAUD, «Qu'est-ce que l'histoire des religions?», in *Equivoque*, 21 (1999), 67-83.

<sup>16</sup> Patrick CABANEL, «L'institutionnalisation des 'Sciences religieuses' en France (1879-1908). Une entreprise protestante», in *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français*, 140/1 (1994), 33-80.

large influence, en particulier sur Frazer, Durkheim et Freud<sup>23</sup>. Sous une forme analogue, on les retrouve aussi chez Max Weber. Dans *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, il conclut que le dogme de la prédestination a conduit la Réforme, dans sa version calviniste à rejeter tout recours extérieur face à la providence divine. « Ainsi, poursuit-il, dans l'histoire des religions, trouvait son point final ce vaste processus de "désenchantement" [*Entzauberung*] du monde qui avait débuté avec les prophéties du judaïsme ancien et qui, de concert avec la pensée scientifique grecque, rejetait tous les moyens magiques d'atteindre au salut comme autant de superstitions et de sacrilèges. Le puritain authentique allait jusqu'à rejeter tout soupçon de cérémonie religieuse au bord de la tombe: il entrait ses proches sans chant ni musique, afin que ne risquât de transparaître aucune "superstition", aucun crédit en l'efficacité salutaire des pratiques magico-sacramentelles<sup>24</sup>. Chez Max Weber, rationalisation et rupture avec le rituel vont de pair avec le processus de désenchantement. Comme l'a souligné Robert W. Scribner, cette thèse constitue un exemple de la manière dont certaines préoccupations propres au XIX<sup>e</sup> siècle ont été projetées sur l'analyse historique de la religion à l'époque de la Réforme<sup>25</sup>.

Jusqu'à récemment, l'historiographie s'est contentée le plus souvent de reproduire l'opinion commune<sup>26</sup>, quand elle ne passe pas simplement la question des rituels sous silence pour concentrer son attention sur l'histoire de la théologie, maintenant ainsi l'idée que la Réforme constitue avant tout une religion du croire et de l'intériorité<sup>27</sup>. Chez les historiens genevois et plus généralement protestants règne l'idée que les réformés ont rationalisé le culte chrétien et, d'un point de vue plus général, qu'ils ont privilégié une communication avec le divin, qui se passerait de la médiatisation du rituel et serait davantage individuelle que collective. Sous la plume volontiers apologétique d'Eugène Choisy, il n'y a dans le culte protestant « rien qui parle au sentiment et à l'imagination;

tout est dominé par le principe rationnel de l'autorité de la Parole de Dieu<sup>28</sup>. Invité au début des années 1960 à décrire « la vie religieuse dans les pays protestants de langue française à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle », Paul Geisendorf explique que le silence des historiens à ce sujet vient de ce que les sources protestantes sont le plus souvent muettes sur ce point. Selon lui, « ce silence tient précisément à la nature même de la Réforme et avant tout au fait que celle-ci a voulu supprimer tout intermédiaire obligé et presque toute institution entre le Créateur et sa créature; pour elle, l'homme est seul en face de son Dieu dans le silence et le secret de son cœur<sup>29</sup>. Dans le même sens, Emile G. Léonard avait écrit, dix ans auparavant, que si l'on veut « donner forme protestante » au salut par la foi, « il faut dire "par la foi individuelle en Jésus-Christ" et insister sur ce mot d'individuel. Devant Dieu, ajoute-t-il, le catholicisme ne place pas tellement, en pratique, l'individu que l'humanité, sous sa forme chrétienne d'Eglise. [...] C'est dans l'opposition à ce salut par l'Eglise que la notion protestante du salut par la foi directe et personnelle en Jésus-Christ prend sa valeur et son originalité<sup>30</sup>. A la « crainte du formalisme » qu'identifiait Emile G. Léonard chez les protestants français<sup>31</sup>, répond l'idée avancée, par Pierre Chaunu, que « le non-acte, l'acte en creux » serait « typiquement réformé », que le protestant se définit par son refus du geste<sup>32</sup>.

Depuis quelques années, et en particulier après la suggestion émise par Natalie Z. Davis en 1981 de reconsidérer les thèses de Max Weber au sujet des conceptions réformées du sacré<sup>33</sup>, on assiste cependant à une progressive réévaluation du rapport que la Réforme a entretenu avec le rituel. Les certitudes fondées sur des stéréotypes du XIX<sup>e</sup> siècle théorisés par Max Weber ont aujourd'hui cédé la place à un large débat. Globalement, on pense désormais moins en termes de rupture qu'en termes de réajustements: la Réforme a davantage réinterprété que rejeté la culture rituelle léguée par le christianisme médiéval. Tout en maintenant le modèle général d'une civilisation occidentale marquée par une progressive sortie du rituel initiée au cours de la période moderne, notamment par la Réforme, Peter Burke rappelle qu'après une phase de rejet du cadre liturgique médiéval, les réformateurs ont rapidement comblé le vide qu'ils avaient ainsi créé; il montre de plus qu'un processus de redéfinition des formes, des fonctions et du sens du rituel a lieu également au sein de l'Eglise

<sup>23</sup> Philippe BORGEAUD, « Le couple sacré/profane. Genèse et fortune d'un concept "opérateur" en histoire des religions », in *Revue de l'Histoire des Religions*, 211/4 (1994), 394.  
<sup>24</sup> Max WEBER, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Press Pocket, 1990, 117. Voir aussi du même: *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard, 1996, 177-240, 378-409. Sur le rapport entre Réforme et rituel chez Max Weber, voir notamment, Catherine BELL, *Rituel*, 178-180.

<sup>25</sup> Robert W. SCRIBNER, « The Reformation », 362.

<sup>26</sup> « Il existe un large consensus, note ainsi Jérôme Cottin, tendant à prouver que Calvin n'a rien compris à l'image et, partant, à tout ce qui s'y rattache de près ou de loin: la sacramentaire, la liturgie, l'art ou l'esthétique. Le consensus est fort ancien, et largement partagé par les représentants de la tradition calviniste » (*Le regard et la Parole. Une théologie protestante de l'image*, Genève, Labor et Fides, 1994, 285).

<sup>27</sup> Dans la tradition historiographique de la Réforme, « l'étude des idées et des doctrines est privilégiée », observe ainsi Bernard ROUSSEL (« Des rituels luthériens à la liturgie réformée », in *Edifier ou instruire?*, 19). Les usages eucharistiques des réformés n'ont pas retenu l'attention des historiens, constate également Jan R. LUTH (« Communion in the Churches of the Dutch Reformation to the Present Day », in *Bread of Heaven. Customs and Practices Surrounding Holy Communion. Essays in the History of Liturgy and Culture*, Ed. Charles Caspers, Gerard Lukken, Gerard Rouwhorst, Kampen, Kok Pharos Publ. House, 1995, 99).

<sup>28</sup> Eugène CHOISY, *La théocratie à Genève au temps de Calvin*, Genève, Ch. Egginann et Compagnie, Editeurs, 1897, 238.

<sup>29</sup> Paul GEISENDORF, « La vie religieuse dans les pays protestants de langue française à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle », in *Colloque d'histoire religieuse* (Lyon, octobre 1963), Grenoble: imprimerie Allier, 1963, 97-98.

<sup>30</sup> Emile G. LEONARD, *Le Protestant français*, 138.

<sup>31</sup> *Ibid.*, 184.

<sup>32</sup> Pierre CHAUNU, *Eglise, culture et société. Essais sur Réforme et Contre-Réforme, 1517-1620*, Paris, S.E.D.E.S., 1981, 290-298.

<sup>33</sup> Natalie Z. DAVIS, « The Sacred and the Body Social in Sixteenth-Century Lyon », in *Past and Present*, 90 (1981), 59.



catholique et relève la nécessité de comprendre le rôle du XVIII<sup>e</sup> siècle dans l'émergence au sein de la civilisation occidentale d'un sentiment anti-rituel. Le processus de sortie d'un mode de communication rituel apparaît ainsi plus complexe que ce que les thèses weberiennes laissent entendre<sup>33</sup>. Edward Muir rappelle que les mouvements sociaux qui ont conduit une partie des sociétés européennes à adopter officiellement les idées protestantes ont épousé des formes rituelles. Il montre également que la Réforme se présente comme une tentative de repenser le rituel davantage en termes de représentation que de présentation<sup>34</sup>. Pour Philippe Buc, le rôle historique de la Réforme réside dans une distinction plus nette des fonctions spirituelles et temporelles des rituels qu'aurait payé la voie à une interprétation politique de ces derniers<sup>35</sup>. Récusant fermement l'opposition traditionnelle entre une religion médiévale caractérisée par le rituel et une religion réformée anti-rituelle, Robert W. Scribner se garde prudemment de qualifier la nature du réaménagement du rapport au geste religieux accompli par la Réforme; la démonstration qu'il donne des diverses formes de recours à l'action rituelle dans les sociétés protestantes allemandes de la période moderne, vise avant tout chez lui à reconstituer, à partir d'une étude de type ethnologique des pratiques religieuses, une image plus contrastée de la manière dont les sociétés protestantes ont tenté de médiatiser par le rituel leur rapport au sacré<sup>36</sup>.

Comme le suggère Robert W. Scribner, il est sans doute un peu tôt pour substituer aux thèses de Max Weber un autre système d'explication également cohérent. Plutôt que d'une relecture des doctrines protestantes relatives aux sacrements et aux cérémonies, à la manière de Peter Burke et de Philippe Buc, il semble que le renouvellement de l'interprétation historiographique ne puisse venir que de la mise en relation de ces doctrines avec des reconstitutions des pratiques religieuses réformées aussi minutieuses que le permettent les sources disponibles. Par touches successives, souvent à partir de documents essentiellement normatifs, des travaux qui vont dans ce sens commencent à voir le jour<sup>37</sup>.

<sup>33</sup> Peter BURKE, « The Repudiation of Ritual in Early Modern Europe », in *The Historical Anthropology of Early Modern Italy: Essays on Perception and Communication*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, London [etc.], 1987, 223-238.

<sup>34</sup> Edward MUIR, *Ritual in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1997, 155-228.

<sup>35</sup> Philippe BUC, *The Dangers of Ritual. Between Early Medieval Texts and Social Scientific Theory*, Princeton, Oxford, Princeton Univ. Press, 2001, pp. 164-176 (en français: *Dangereux rituel. De l'histoire médiévale aux sciences sociales*, Paris, PUF, 2003, 199-213).

<sup>36</sup> Robert W. SCRIBNER, « The Reformation »; dans le même volume voir également: « The Impact of the Reformation on Daily Life » (1990), 275-301. Voir également, du même, « Ritual and Popular Religion in Catholic Germany at the Time of the Reformation », et « Ritual and Reformation », in id., *Popular Culture and Popular Movements in Reformation Germany*, London, Ronceverte, The Hambledon Press, 1987, respectivement, 17-47, et 103-122.

<sup>37</sup> René BORNET, *La réforme protestante du culte à Strasbourg au XVI<sup>e</sup> siècle (1523-1598): approche sociologique et interprétation théologique*, Studies in Medieval and Reformation Thought, vol. 28, Leiden, E. J. Brill, 1981; Bodo NISCHAN, « The Fractio Panis: a Reformed Communion

Ces études paraissent à un moment où à l'intérieur même des Eglises réformées d'expression francophone, un réajustement du rapport au rite commence à s'opérer. « Par bien des côtés, admet ainsi Pierre Gisel, se dit [...], ou se cherche, dans le protestantisme européen d'aujourd'hui, une attitude plus positive à l'égard des rites et des gestes, comme des images et des symboles d'ailleurs ». Symptomatique de la situation intermédiaire dans laquelle se trouve vraisemblablement une partie des Eglises protestantes aujourd'hui par rapport à cette question, est le bilan qu'Henry Mottu livre en 1995: s'il voit le protestantisme comme « une religion prophétique, anti-ritualiste » et s'il reprend l'interprétation weberienne – sur un mode interrogatif qui laisse cependant entendre une distance –, il observe que « la tendance globale du protestantisme contemporain va plutôt, si l'on se place sur le plan pratique, vers une extension de la ritualité »<sup>38</sup>.

« Voici les deux points de toute notre religion », lance Calvin à ses auditeurs genevois lors d'un sermon: « C'est de savoir comment Dieu doit être honoré et servi, et puis de savoir comment nous pouvons nous présenter devant lui, et

Practice in Late Reformation Germany », in *Church History*, 53 (1984), 17-29; Bernard ROUSSEL, « Comment faire la cène? Rite et retour aux Ecritures dans les Eglises réformées du Royaume de France au XVI<sup>e</sup> siècle », in *Les retours aux Ecritures, fondamentalismes présents et passés*, C. Patlagean et A. Le Boulluec (éds), Louvain-Paris, Peeters, 1993, 195-216; id., « Faire la Cène » dans les Eglises réformées du Royaume de France au seizième siècle (ca 1555-ca 1575) », in *Archives de sciences sociales des religions*, 85 (1994), 99-119; id., « Ensevelir honnêtement les corps: Funeral Corteges and Huguenot Culture », in *Society and Culture in the Huguenot World, 1559-1685*, Raymond A. Mentzer et Andrew Spicer (éd.), Cambridge [etc.], Cambridge Univ. Press, 2002, 193-208; id. (en collaboration avec Christian Grosse, Françoise Chevalier et Raymond A. Mentzer), « Anthropologie historique: les rituels réformés (XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles) », in *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français*, 148 (2002), 979-1009; Max ENGAMMARE, « Liturgies protestantes du mariage au XVI<sup>e</sup> siècle: de l'engagement mutuel à la cléricisation », in *Revue de théologie et de philosophie*, 122 (1990), 43-65; id., « L'inhumation de Calvin et des pasteurs genevois de 1540 à 1620. Un dépouillement très poétique et une pompe funèbre protestante qui se met en place », in *Les funérailles à la Renaissance*, textes éd. Par Jean Balsamo, Genève, Droz, 2002, 271-293; Marianne CARBONNIER-BURKARD, « La cène dans le 'prêche' réformé (XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> s.) », in *L'eucharistie: célébrations, rites, piétés*, Conférences Saint-Serge, XLI<sup>e</sup> semaine d'études liturgiques, Paris, 28 juin-1<sup>er</sup> juillet 1994, A. M. Triacca et A. Pistoa (éd.), Roma, Edizione Liturgica, 1995, 133-147; Susan C. KARANT-NUNN, *The Reformation of Ritual. An Interpretation of Early Modern Germany*, London, New York, Routledge, 1997; Karen E. SPIERLING, *A Child's Place in the Community Reformed Infant Baptism in Sixteenth-Century Geneva*, Unpubl. Ph.D. Diss., University of Wisconsin-Madison, 2001; Christian GROSSE, « La coupe et le pain de la discorde: émergence d'une orthodoxie rituelle au début du XVII<sup>e</sup> siècle », in *Edifier ou instruire?*, 33-55; Margo TODD, *The Culture of Protestantism in Early Modern Scotland*, New Haven and London, Yale Univ. Press, 2002.

<sup>38</sup> Pierre GISSEL, « Pourquoi porter un regard plus positif sur les rites et les gestes? Quelques éléments d'une évolution récente en protestantisme », in *Les cahiers protestants*, 6 (1995), 5.

<sup>39</sup> Henry MOTTU, « Rites », in *Encyclopédie du Protestantisme*, publ. sous la dir. de Pierre Gisel, Paris, Editions du Cerf, Genève, Editions Labor et Fides, 1995, 1338-1354. Du même auteur sur le sujet, voir également: *Le geste prophétique: pour une pratique protestante des sacrements*, Genève, Labor et Fides, 1998.

qu'il nous accepte et avoue pour ses enfants, que nous le retenions pour notre Père et que par ce moyen nous soyons pleinement certifiés de notre salut<sup>41</sup>. Quelle est la juste manière de rendre le service divin? Voilà, aux yeux de Calvin, l'une des questions essentielles qui se pose aux chrétiens. Cette affirmation indique assez clairement que la Réforme ne s'oppose pas au rituel en tant que tel. Elle se présente au contraire comme une entreprise de redéfinition de ce qu'elle considère comme le juste service divin. Dès lors, une analyse de la «manière»<sup>42</sup> qu'elle a instaurée, de la forme rituelle que prend ce culte, s'impose à la fois comme légitime et comme nécessaire. Une description, même sommaire, du système rituel de la réformée de la cène à Genève au XVI<sup>e</sup> siècle, c'est-à-dire de l'ensemble des pratiques qui entrent dans la préparation et la célébration de la communion, permet, je crois, non seulement d'établir la légitimité de cette approche, mais encore de nous apprendre davantage sur la culture religieuse réformée que l'analyse de ses seules doctrines.

Le système rituel de la cène s'inscrit dans l'organisation du temps liturgique qu'impose les quatre célébrations annuelles de la cène. On sait que Jean Calvin, au moment où il rédige son *Institution de la religion chrétienne*, à Bâle en 1535, imagine une communion hebdomadaire: liturgie de la cène et liturgie de la pré-dication se confondent<sup>43</sup>. Sur ce point, les ordonnances ecclésiastiques adoptées à Genève en 1541 passent un compromis entre la pratique d'inspiration bernoise alors en vigueur dans la ville (trois cènes annuelles: Pâques, Pentecôte, Noël) et l'exigence calvinienne selon laquelle la cène doit être administrée plus régulièrement: une quatrième célébration, fixée au premier dimanche de septembre, introduit un élément de régularité tout en maintenant dans le calendrier liturgique genevois un lien avec les événements de la vie de Jésus considérés comme marquant du point de vue de l'histoire du salut<sup>44</sup>. Instauré à titre provisoire («pour à présent»), cette fréquence quadri-annuelle de la cène détermine rapidement le rythme que prend le large éventail d'activités destinées à la préparation de l'événement. Dans ces conditions, la réforme du calendrier devient difficile et celui-ci se maintient, pour l'essentiel, durant tout l'Ancien Régime<sup>45</sup>.

<sup>41</sup> G. Baum, E. Cunitz and E. Reuss (eds), *Joannis Calvinii Opera quae supersunt omnia*, (59 vol., C. A. Schwetschke et fils, Brunswick, Berlin, 1863-1900), 50, c. 406 (par la suite: CO).

<sup>42</sup> Rappelons que ce mot fait partie de l'ensemble des termes, avec en particulier celui de «forme», qui désignent dans le vocabulaire réformé du XVI<sup>e</sup> siècle, ce que l'on appellera ensuite la liturgie; le titre de la liturgie eucharistique est ainsi le suivant: «La manière de célébrer la cène» (CO, 5, cc. 193-194).

<sup>43</sup> Jean CALVIN, *Institution de la Religion Chrétienne*, publ. par Jean-Daniel Benoît, Vrin, Paris, 1953-1963, 5 vol., IV, XVII, 43.

<sup>44</sup> *Registres de la Compagnie des Pasteurs de Genève* (publ. par Jean-François Bergier, Robert M. Kingdon et al., Droz, Genève, 1964-2001, 13 vol. [par la suite: RCF]), 1, 9.

<sup>45</sup> Sur le calendrier liturgique réformé, voir notamment: Marianne CARBONNIER-BURKARD, «Jours de fêtes dans les Églises réformées de France au XVII<sup>e</sup> siècle», in *Études théologiques et religieuses*, 68 (1993/3), 348-350; John Calvin, *Sermons on the Acts of the Apostles*, Willem BALKE et Wilhelmus H. Th. MOEH (éd.), (Supplementa Calviniana, vol. VIII), Neu-

Entre chaque célébration de la cène, le temps liturgique est scandé par l'alternance des services divins dominicaux et du catéchisme avec les services quodotiens et le culte hebdomadaire de prière. Chaque culte, y compris les célébrations eucharistiques, répond à une forme adaptée de la liturgie du service dominical. Dans leur ensemble, ces cultes sont destinés à animer un processus permanent de sanctification, à la fois par le contact avec la parole divine et par la prière. À l'approche de chaque célébration de la cène, ce processus est vivifié par une série de pratiques ritualisées de préparation qui forment la partie la plus dense du système rituel de la cène. L'événement liturgique de la cène s'insère ainsi dans le cadre d'une intense activité para-liturgique en dehors de laquelle son sens ne peut être saisi. L'analyse de la signification de la célébration eucharistique oblige donc à comprendre comment le système rituel de la cène s'articule à l'enchaînement des thèmes que développe la liturgie de la communion.

Le temps liturgique de la cène s'ouvre véritablement le dimanche précédent la cène, appelé parfois le «dimanche d'annonce». Inspirée par Guillaume Farel qui voyait dans cette annonce un moyen d'exhorter les fidèles à «prier [le] seigneur, et demander sa grace pour saintement et dignement» participer à la cène<sup>46</sup>, cette pratique est confirmée et explicitée aussi bien par les ordonnances ecclésiastiques, que par *La forme des prières et chant ecclésiastiques*, le formulaire liturgique calvinien introduit à Genève en 1542<sup>47</sup>. Ces documents caractérisent la période ouverte par l'annonce comme un temps de préparation à la cène. Si cette préparation cible en particulier les enfants et les étrangers, plus susceptibles de conserver des croyances «superstitieuses» ou d'ignorer les fins auxquelles, selon la doctrine reçue dans la cité, la cène a été instituée, chaque fidèle est en réalité concerné par cette mise en condition de recevoir la communion: «le Dimanche devant que la Cène soit célébrée, on le denonce au peuple: premierement afin que chacun se prepare et dispose à la recevoir dignement, et en telle reverence qu'il appartient», souligne ainsi *La forme des prières*<sup>48</sup>. Ce système est conçu autant afin d'assurer la décence de la célébration que pour prévenir les conséquences d'une participation à la cène en état d'indignité: il s'agit ainsi de garantir, selon les termes des ordonnances ecclésiastiques, «que nul n'en approche à sa condamnation»<sup>49</sup>.

Dans les faits, le processus de préparation instauré par les ordonnances et par le formulaire liturgique s'avère beaucoup plus riche et complexe que ce qu'en laissaient entendre ces documents. Sur le plan de l'instruction, plusieurs procé-

kirchener Verlag der Erziehungsvereine, Neukirchen-Vluyn, 1994, IX-XI; Maria-Cristina PITASSI, «Entre liberté et nostalgie: Noël à Genève aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles», in *C'est la faute à Voltaire, c'est la faute à Rousseau*, Recueil anniversaire pour Jean-Daniel Candaux, Ed. Roger Durant, Genève, Droz, 1997, 321-330.

<sup>46</sup> Guillaume FAREL, *La maniere et facon qu'on tient es lieux que Dieu de sa grace a visités*, Ed. Jean-Guillaume Baum, Strasbourg, Treuttel et Wurtz, Paris, J. Cherbulier, 1959, 50.

<sup>47</sup> CO, 6, cc. 161-210.

<sup>48</sup> *Ibid.*, cc. 193-194.

<sup>49</sup> RCP, 1, 9.



dures sont instaurées, certaines débouchant sur d'importants rituels. La semaine de préparation à la cène correspond souvent à une période d'intensification de l'explication homilétique de la cène. Les sermons du dimanche d'annonce peuvent ainsi donner lieu parfois à une instruction renforcée: « Nous avons dimanche prochain à recevoir la Cène », rappelle ainsi Calvin dans une de ses prédications avant de regretter que « combien que nous devions estre exhortez à estre préparez, cela n'avoit point esté touché de matin »; rattrapant le temps perdu, il invite ses auditeurs à entrer dans leur conscience afin de vérifier s'ils se trouvent dignes d'être reçus à « ceste sainte table »<sup>50</sup>. Dans ces sermons orientés vers la célébration prochaine de la cène qu'il prononce régulièrement lors du dimanche d'annonce<sup>51</sup>, Jean Calvin développe les thèmes de l'exhortation liturgique qui est prononcée par le ministre juste avant la communion<sup>52</sup>. Si les sermons de la semaine précèdent la célébration s'inscrivent en général dans le fil de la *lectio continua*, il arrive fréquemment qu'avant la cène de Pâques, conformément à la volonté des magistrats<sup>53</sup>, Jean Calvin prêche au sujet de la Passion<sup>54</sup>. Pour sa part, l'ordonnance fondant en 1559 le Collège de Genève prévoit que « la semaine devant la Cène quelqu'un des ministres de la parolle de Dieu face une petite declaration de la sainte Cène en la salle commune, exhortant les auditeurs à la crainte de Dieu et à concorde »<sup>55</sup>. Le samedi, à la veille de la célébration, les sermons de Jean Calvin abordent également des thèmes eucharistiques<sup>56</sup>. Pour le jour même de la communion, le formulaire liturgique recommande que le ministre « en touche en la fin du sermon, ou bien, si mestier est, en fait le sermon entièrement, pour exposer au peuple ce que nostre Seigneur veult dire et signifier par ce mystere et en quelle sorte il le nous fault recevoir »<sup>57</sup>. Bien qu'elle s'inscrive dans la continuité du processus d'édification par le communautaire suivi de la Bible que construit la succession des sermons, la semaine de préparation à la cène se présente donc comme un temps où la prédication s'articule davantage à des thèmes eucharistiques et où l'appel à la sanctification se fait plus pressant qu'à l'ordinaire.

Pour les enfants qui ont atteint l'âge de raison et qui sont parvenus au terme de leur instruction religieuse, la préparation de la cène coïncide avec leur intégration rituelle à la communauté eucharistique. Les ordonnances ecclésiastiques prévoient en effet que « quand un enfant sera suffisamment instruit pour se

<sup>50</sup> CO, 50, cc. 413-414.

<sup>51</sup> *Supplementa Calviniana*, 8 vol., Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins, 1936-2000, 7, 32-40, 48-56, 8, 1-8, 9-17, 97-103, 223-234, 381-390.

<sup>52</sup> CO, 6, cc. 198-200.

<sup>53</sup> « Que les predicans tout au long de la semaine devant pasques ayent à prescher la passion » (*ibid.*, 21, c. 332, 21 mars 1544).

<sup>54</sup> *Supplementa Calviniana*, 7, LIII.

<sup>55</sup> *Sources du Droit du Canton de Genève*, publ. par Emile Rivoire et Victor van Berchem, 4 vol., Aarau, H. R. Sauerländer et Cie, 1927-1935 (par la suite: *SD*), 3, 94.

<sup>56</sup> *Supplementa Calviniana*, 2, 395-396, 5, 190-191; CO, 27, cc. 640-652.

<sup>57</sup> CO, 6, cc. 196-197.

passer du catéchisme, qu'il recite sollemment la somme de ce qui y sera contenu, et ainsi qu'il face comme une profession de sa crestienté en présence de l'église »<sup>58</sup>. Se substituant à partir de 1556 à la séance de catéchisme lors du dimanche d'annonce<sup>59</sup>, cette cérémonie de confirmation se présente sous la forme d'un interrogatoire qui suit *grosso modo* un formulaire rédigé par Jean Calvin en 1551 et intégré depuis lors aux éditions du psautier huguenot<sup>60</sup>. Elle vient conclure une période, initiée par le baptême, durant laquelle l'enfant se trouve dans une situation de liminarité par rapport à la communauté eucharistique: après la confirmation et la participation à la première cène, l'enfant peut être considéré comme un chrétien accompli.

De nombreuses autres formes d'examen ponctuent également la semaine de préparation de la cène. Des visites domestiques sont instaurées à l'initiative des ministres en 1550<sup>61</sup>. Conçues dans un premier temps pour permettre de vérifier l'état d'instruction des domestiques, ces visites, qui ont lieu annuellement avant la cène de Pâques à partir de 1561<sup>62</sup>, élargissent rapidement leur champ de compétence. L'ensemble des membres de chaque foyer est ainsi interrogé par une sorte de Consistoire itinérant puisque les visiteurs se composent d'un ministre et d'un ancien, souvent accompagné d'un responsable du quartier (dizeniers). De plus, les interrogatoires ne portent pas seulement sur des questions de foi, mais concernent également les mœurs. Avant chaque communion pascale, l'ensemble de la population est ainsi soumise à enquête. Des dizaines de fidèles sont exhortés à améliorer leur instruction, à corriger leur conduite, parfois invités à se rendre en Consistoire pour témoigner des progrès accomplis. Ces visites font participer l'ensemble de la population genevoise à l'examen de conscience et au cheminement pénitentiel sur lesquels repose le processus de préparation à la cène.

Les institutions genevoises ne manquent pas de prendre également part à ce processus. Dès 1541, un « jour des censures »<sup>63</sup>, qui a lieu au sein de la Compagnie des pasteurs « devant chaque cène »<sup>64</sup>, est créé par les ordonnances ecclésiastiques. Au cours de ces censures, les pasteurs examinent réciproquement leurs mœurs et leur doctrine. Plusieurs conflits qui déchirent la Compagnie sont alors réglés, parfois par la déposition de l'un ou l'autre des ministres<sup>65</sup>. Mais

<sup>58</sup> *RCP*, 1, 9.

<sup>59</sup> Archives d'Etat de Genève (par la suite: AEG), RC 51, ff. 268v-269 (19 août 1556).

<sup>60</sup> Au sujet de ce formulaire, intitulé « La maniere d'interroger les enfans qu'on veut recevoir a la cene de nostre Seigneur Jesus Christ », voir Rodolphe PETER, « L'abécédaire genevois ou catéchisme élémentaire de Calvin », in *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, 45 (1965), 385-401.

<sup>61</sup> AEG, RC 44, f. 306v, 20 janvier 1550, f. 352v (3 avril 1550).

<sup>62</sup> Les ordonnances ecclésiastiques de 1561 règlent définitivement le fonctionnement de ces visites (CO, 10a, cc. 116-117).

<sup>63</sup> *RCP*, 1, 5.

<sup>64</sup> Cette précision est apportée par les ordonnances ecclésiastiques de 1576 (*SD*, 3, 323).

<sup>65</sup> Voir par exemple l'affaire du ministre Jean Ferron (*RCP*, 1, 58 et ss.) ou l'affaire du ministre Philippe d'Ecclesia (*ibid.*, p. 58, 146-148).



ce « jour des censures » offre également aux pasteurs l'occasion de se réunir pour un repas qui donne à cette journée une dimension rituelle. Progressivement, cette pratique s'étend à l'ensemble des institutions genevoises. En 1557, les magistrats instaurent également des censures destinées à leur permettre de se corriger mutuellement et de régler éventuellement leurs conflits avant la célébration de la cène<sup>66</sup>. À partir de 1563, le personnel judiciaire est également soumis à censure<sup>67</sup>, puis la procédure s'étend à l'Hôpital général<sup>68</sup>, au Consistoire<sup>69</sup> et au Collège de Genève<sup>70</sup>. L'ensemble de ces censures fait ainsi entrer les institutions genevoises dans la dynamique de l'examen de conscience et de la pénitence qui préside à la préparation de la cène.

Sans doute est-ce cependant au sein du Consistoire que le travail préparatoire se fait le plus intense. Dès la première année d'activité de l'organe disciplinaire, les magistrats ordonnent qu'avant la cène de Pâques, celui-ci tienne deux séances (mardi et jeudi) au lieu de l'unique séance (jeudi) hebdomadaire en temps ordinaire, « afin de fere preparé les ignorans pour recepvoier la Sainte Cene »<sup>71</sup>. Cette décision ordonne pour longtemps une pratique qui implique que durant les semaines précédant les célébrations de la cène, le Consistoire traite en moyenne le double du nombre d'affaires qu'en temps ordinaire. Pour tous ceux qui sont convoqués aux deux séances de cette semaine, il est clair que le temps de la préparation à la cène constitue un temps de pénitence<sup>72</sup>. Ceux qui ont été exclus de la cène doivent se rendre en Consistoire afin, selon les cas, d'y produire les signes de leur amendement, de montrer qu'ils ont progressé dans la maîtrise d'une instruction religieuse élémentaire ou encore d'attester de leur réconciliation avec un adversaire. Lorsque leur démarche se conclut par le pardon prononcé par le Consistoire au nom de l'Eglise, ils parviennent ainsi à mettre un terme à une période, envisagée comme un temps de pénitence, durant laquelle ils se trouvaient en marge de la communauté eucharistique.

Pour bon nombre d'entre eux, cette procédure n'a d'autres témoins que les ministres et les anciens réunis en Consistoire. Dans les cas de péchés scandaleux, elle prend une dimension publique. En d'autres termes, lorsque la faute offense

<sup>66</sup> SD, 3, 52 (10 décembre 1557), 54 (17 décembre 1557), 249 (29 janvier 1568).

<sup>67</sup> *Ibid.*, 3, 249 (29 janvier 1568), 262 (14 avril 1568).

<sup>68</sup> AEG, RC 65, f. 16v-17 (19 janvier 1570).

<sup>69</sup> SD, 3, 281 (30 janvier 1570). Cette décision est intégrée aux ordonnances ecclésiastiques en 1576 (*ibid.*, p. 331).

<sup>70</sup> *Ibid.*, 3, 106 (15 mai 1573). Sur les censures au Collège, voir également : Louis BINZ, « Coup d'œil sur l'histoire du Collège », in *Le Collège de Genève 1559-1959. Mélanges historiques et littéraires*, Genève, Alexandre Jullien, 1959, 22.

<sup>71</sup> AEG, RC 35, f. 549 (4 avril 1542).

<sup>72</sup> Sur la dimension pénitentielle de l'activité consistoriale, voir les articles très éclairants de Charles PARKER (« The Rituals of Reconciliation: Admonition, Confession and Community in the Dutch Reformed Church », in *Penitence in the Age of Reformation*, Katharine Jackson Luialdi et Anne T. Thayer (éd.), Aldershot, 2000, 101-115 ; « Pilgrim's Progress: Narratives of Penitence and Reconciliation in the Dutch Reformed Church », in *Journal of Early Modern History*, 5/3 (2001), 222-240).

l'Eglise, voire le divin lui-même, la requête du pardon doit être faite devant le témoignage de l'assemblée paroissiale. L'infidélité à la foi de l'Eglise de Genève constitue de façon emblématique la faute la plus scandaleuse. Aussi fait-elle tous les jours l'objet d'une cérémonie de réparation publique, élaborée à partir du rituel judiciaire de l'amende honorable et réglée par une ordonnance à partir de février 1560. Ce texte stipule que « ceux qui pour sauver leur vie se seront desdits, et auront renoncé la pure foy de l'Evangile, ou qui après avoir receu ici la sainte Cene seront retournez aux abominations de la Papauté : au lieu qu'il leur estoit comandé de faire amende honorable, qu'ils se viennent presenter au temple, pour recognoistre et confesser leur faute et en demander pardon à Dieu et à son Eglise. [...] Et finalement qu'ils soyent reconciliez à l'Eglise de laquelle ils s'estoyent retranchez par leur cheute »<sup>73</sup>. Accomplis tout au long de l'année, les rituels de réparation publique de l'infidélité se produisent néanmoins plus fréquemment à l'approche des célébrations eucharistiques<sup>74</sup>. Ils soulignent ainsi l'aspect pénitentiel du processus de préparation à la cène et rappellent qu'en tant que confession de foi collective et publique, la communion requiert l'unité religieuse de la communauté qui la célèbre.

Apaisées par l'intervention du Consistoire, soit en séance, soit par délégation d'arbitres, les querelles font également l'objet de réconciliations publiques, en particulier lorsqu'elles ont revêtu une dimension scandaleuse. Variant autour d'un modèle commun à partir des caractéristiques que présente chaque conflit et directement inspiré des pratiques sociales traditionnelles de rétablissement de la paix entre individus ou clans en conflit, ce rituel de réconciliation intervient également à tout moment de l'année, mais avec plus de régularité avant la communion. L'un des premiers compte-rendu de ce rituel à figurer dans les registres du Consistoire en donne une description très précise qui à ce titre mérite d'être largement citée :

Vendredi dernier jour d'augstz 1543 au temple de la Magdeleine: Monsieur le Sindique Checand et Monsieur Calvin. Reconsiliacion. Se presentarent devant eux Ypolite Revit, orfevre, d'une part et Noble Bartholomie, relexie [veuve] de Richardet, femme de Noble Jehan Achard, de l'autre part. A cause des injures proferés par lad. Noble Bartholomie contre led. Ypolite luy disant « traystre », « meschant » et autres injures et le veulant prouver par bons témoigns. [...] Et ayant oyes les parolles plusieurs, on les exhorta de se pardonner l'ung l'autre pour saintement recepre la sainte Cene de Nostre Seigneur et pour vivre en paix et bonne charité les ungs avec les autres. A quoy respondirent tous deux qu'il en estoyent contents et qu'il n'en fust jamais plus parler et mettre tous en corceance et se sont pardonnés l'ung l'autre et touchés en signe de bonne paix de cy en avant. Lesquelles choses sus fayctes,

<sup>73</sup> CO, 10a, cc. 123-124.

<sup>74</sup> Le « livre des excommuniés » (AEG, R. Consist. Ann. 5), qui permet notamment d'établir quand les sentences de réparations publiques sont prononcées montre qu'elles le sont en grande majorité à l'époque des cènes de Pâques et de Pentecôte, et dans une moindre mesure vers les cènes de septembre et de Noël.

led. Revit demande estre mis en escriptz affin que au temps advenir s'en puisse ayder. Et lad. Noble Bartholomee az dict qu'elle le tenoy pour homme de bien et jamays plus ne fere semblant desdites sus proferees parolles<sup>75</sup>.

Après le rappel des faits, l'exhortation que Jean Calvin et le syndic lancent aux parties indique clairement le lien qui existe entre cette cérémonie de réconciliation et la célébration de la cène: le rétablissement de relations de charité entre des adversaires en conflit vise à les replacer dans l'état de «sainteté» nécessaire pour prendre part salutairement à la communion. La cène réformée requiert donc de ses participants qu'ils se présentent dans un état rituel conforme à son sens. Célébration de l'unité qui anime l'assemblée cultuelle dans la même foi envers son sauveur, elle exige des communicants qu'ils adoptent entre eux une conduite reflétant cette unité. Elle engendre ainsi autour d'elle-même d'autres rituels produisant cette mise en condition. La description de la réconciliation intervenue entre Hippolite Revit et Bartholomé d'Orsières montre que la cérémonie répond à une codification très précise. Célébrée devant un temple, à la sortie du sermon, elle invite le divin et les paroissiens à témoigner des engagements pris par les parties; celles-ci prononcent une formule de serment qui comprend l'oubli du passé, le pardon mutuel et la promesse de vivre à l'avenir en charité; une poignée de main, signe d'une relation de confiance, scelle ce serment<sup>76</sup>.

D'autres éléments concourant à former le système rituel de la cène pourraient être mentionnés<sup>77</sup>. Ceux qui l'ont été suffisent il me semble à montrer comment ce système, orienté vers la préparation de l'événement eucharistique, s'articule étroitement à la liturgie de la cène. Dans le sermon cité plus haut, Jean Calvin rappelle à ses auditeurs les principaux objets de ce processus de préparation qui doit les mettre en condition de recevoir la cène:

<sup>75</sup> *Registres du Consistoire de Genève au temps de Calvin*, publ. par Thomas A. Lambert et Isabella M. Watt, tome I (1542-1544), Genève, Droz, 1996, 255 (30 août 1543).

<sup>76</sup> Sur l'activité de pacification réalisée par les Consistoires réformés ainsi qu'au sujet des rituels auxquels ces activités donnent lieu, voir en particulier: Raymond A. MENTZER, «Le consistoire et la pacification du monde rural», in *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français*, 135 (1989), 373-389; Charles H. PARKER, «The rituals of reconciliation», Herman ROODENBURG, «The Hand of Friendship: Shaking Hands and Other Gestures in the Dutch Republic», in *Cultural History of Gesture from Antiquity to the Present Day*, Jan Bremmer et Herman Doodenburg (éd.), Cambridge, 1991, 152-189; Heinrich Richard SCHMIDT, «Pazifizierung des Dorfes - Struktur und Wandel von Nachbarschaftskonflikten vor Berner Sittenrichtern 1570-1800», in *Kirchenzeitung und Sozialdisziplinierung im frühneuzeitlichen Europa*, Zeitschrift für Historische Forschung, Beiheft 16, Heinz Schilling (éd.), Berlin, Duncker & Humblot, 1994, 91-128.

<sup>77</sup> On pourrait ainsi décrire par exemple plus précisément l'ensemble des procédures d'instructions individualisées que le Consistoire met en place, les réconciliations et les amendes honorables confinées au sein de l'organe disciplinaire, les mesures qui suspendent certaines activités, comme l'exercice de la justice, durant la semaine précédant la cène et dans les jours qui suivent, ou encore les interventions du Consistoire qui répriment comme particulièrement scandaleuses les inconduites qui se produisent durant le temps de préparation de la cène.

Qu'un chacun regarde bien quand nous approcherons de ceste sainte table, d'estre tellement fondez en nostre Seigneur Jesus Christ, qu'ayans renoncé à toutes vaines illusions de Satan, toutes les tromperies qu'il nous met devant les yeux, à fin de nous destourner de la grace de Dieu: que nous embrassions Jesus Christ avec le merite de sa mort et passions: que nous cognoissions que c'est là où nous avons l'accomplissement de justice et de salut. Et au reste, puis que nostre Seigneur nous a appelez pour estre membres de son corps, que nous soyons unis ensemble: que nous taschions de glorifier Dieu comme d'un cœur et d'une bouche: et puis que nous vivions avec nos prochains en vraye union, comme une main taschera de servir au pié et que la main servira à l'œil. Ainsi donc que nous ayons ceste fraternité pour recommandée en telle sorte que nous monstions que nous ne voulons pas nous separer comme pour deschirer Jesus Christ par pieces: mais que nous desirons qu'il nous unisse tellement que non seulement il vive en nous, et nous en luy: mais qu'il nous gouverne par son saint Esprit, en telle sorte qu'un chacun tasche de le servir et honorer en premier lieu, et puis de s'employer au service de ses prochains, selon le moyen qu'il aura<sup>78</sup>.

Le premier objet de la préparation réside donc dans la foi: le fidèle doit s'assurer qu'il renonce à toute autre forme de confiance que celle qu'il place dans la promesse de salut obtenue par le sacrifice de Jésus en faveur des hommes. Le second objet concerne, on l'a vu, la charité. Or, foi et charité forment précisément les deux éléments centraux de l'exhortation liturgique que le ministre prononce juste avant d'administrer la communion. Commentant l'appel paulinien à l'examen de conscience, la liturgie explique que chaque fidèle est ainsi invité à vérifier «s'il a fiance en la misericorde de Dieu, et cherche entierement son salut en Jesus Christ: et renonçant à toute inimitié et rancune, à bonne intention et courage de vivre en concorde et charité fraternelle avec ses prochains»<sup>79</sup>. Sur le fond, il y a donc convergence entre les thèmes autour desquels s'organisent le système rituel de la cène et ceux que développe sa liturgie.

Cette convergence s'observe cependant également, et peut-être de manière plus significative encore, sur le plan de la forme. Le cheminement pénitentiel dans lequel le Consistoire cherche à engager chaque pécheur qu'il s'efforce de corriger reproduit à l'échelle individuelle le parcours qu'accomplit l'ensemble de l'assemblée cultuelle lors chacune des célébrations du service divin. La liturgie ordonne en effet une succession d'étapes qui dessinent une trajectoire pénitentielle. L'invocation initiale, la première exhortation et la confession des péchés placent les partenaires de la relation rituelle qui s'instaure l'un en face de l'autre («Mes freres, qu'un chacun de vous se presente devant la Face du Seigneur») et définissent leurs identités respectives. Mis en présence la «sainte Majesté» d'un Dieu créateur du monde et seul recours des hommes («Notre aide soit au Nom de Dieu, qui a fait le Ciel et la terre»), les fidèles sont appelés à se reconnaître comme pécheurs («qu'un chacun de vous se presente [...] avec

<sup>78</sup> CO, 50, c. 414.

<sup>79</sup> CO, 6, c. 198.



confession de ses fautes et pechez». L'acte collectif de «vraie repentance» que constitue la confession des péchés (elle est prononcée par le ministre officiant qui demande au préalable à chacun de suivre «de son cœur [ses] paroles»<sup>80</sup>), les met en condition de communiquer avec leur dieu, que ce soit par le chant, la prière, l'action de grâce ou la lecture et le commentaire de sa parole. La liturgie et la plupart des rituels de préparation à la cène adoptent formellement la même démarche pénitentielle: la reconnaissance d'une faute (de quelque ordre qu'elle soit), qui renvoie en dernier lieu au caractère essentiellement pécheur de l'homme, ouvre à une demande de pardon; la confession liturgique des péchés débouche ainsi sur une première courte requête («Veuillez donc avoir pitié de nous, Dieu et Pere tresbening»), puis sur la longue prière d'intercession qui conclut le sermon, de même que la reconnaissance d'une faute en Consistoire implique la demande du pardon de l'Eglise.

La convergence de ces démarches apparaît de façon tout à fait frappante dans le cas des rituels de réparation publique. Ces derniers interviennent durant les cultes, précisément entre la fin du sermon et le début de la grande prière d'intercession. Leur propre dynamique pénitentielle s'inscrit ainsi à l'intérieur de celle de la liturgie. L'aveu de la faute scandaleuse qu'ils comprennent prolonge ainsi à un niveau individuel la confession collective des péchés qui ouvre le culte. La demande de pardon par laquelle ils se terminent est quant à elle en quelque sorte reprise collectivement par la prière d'intercession et le Notre père (ou sa paraphrase) que le ministre officiant prononce au nom de l'assemblée cultuelle: cette prière s'adresse en effet au divin notamment en faveur de tous ceux qui vivent des épreuves et, à partir de 1552, elle comprend un paragraphe qui concerne en particulier ceux qui se sont rendus coupables d'infidélité et qui sont contraints d'accomplir le rituel de réparation publique.

Le riche éventail des rituels qui viennent se greffer au processus de préparation de la cène, de même que la cohérence thématique et formelle qu'ils présentent entre eux, montrent clairement que la Réforme est loin de rompre avec le rituel en tant que tel. Devant un tel constat, plusieurs directions de recherche me paraissent se dégager. En premier lieu, l'inventaire de l'ensemble des rites adoptés par les sociétés réformées permettrait de restituer toute sa complexité à la culture rituelle qu'elles instaurent. En second lieu, il me paraît nécessaire d'identifier les pratiques héritées du christianisme médiéval, que la culture religieuse réformée a à la fois perpétuées et réinterprétées. Cette approche permettrait d'évaluer plus finement aussi bien les innovations introduites par la Réforme que les compromis qu'elle passe avec certaines traditions. Analysant la manière dont le nouveau baptême réformé se met en place à Genève, Karen Spierling parvient ainsi à distinguer les éléments, comme l'exorcisme, que la Réforme rejette, et ceux, comme le parrainage, qu'elle récupère du christianisme médiéval réinterprète conformément au sens qu'elle

<sup>80</sup> CO, 6, cc. 173-174.

attribue à ce rituel<sup>81</sup>. En troisième lieu, il faudrait penser les pratiques ritualisées des réformés dans leur ensemble. Je n'ai discuté ici que ceux qui font immédiatement système avec la célébration de la cène, mais il conviendrait de réfléchir en termes de culture rituelle pour examiner comment les pratiques religieuses réformées s'articulent les unes aux autres, tant du point de vue des représentations qu'elle véhicule que du point de vue des formes qu'elle emprunte, dans la direction récemment ouverte par l'article que Bernard Roussel a consacré aux liens qui existent entre la cène et les funérailles réformées<sup>82</sup>. Enfin, il serait sans doute utile d'analyser d'une façon plus systématique que je ne l'ai fait ici, comment se sont formés et diffusés les stéréotypes relatifs au rapport que la Réforme a entretenu avec le rituel, à partir desquels la culture religieuse réformée a longtemps été envisagée. Au prix de ces différentes enquêtes, l'historiographie me paraît se mettre en position de dépasser, comme l'y invitait Robert W. Scribner, les thèses weberiennes au sujet de la Réforme et, par là, non seulement de comprendre mieux la culture religieuse que cette dernière a élaborée, mais aussi le rapport difficile et ambigu que la civilisation moderne continue d'entretenir avec la question rituelle.

<sup>81</sup> Karen E. SPIERLING, *A Child's Place in the Community*.

<sup>82</sup> Bernard ROUSSEL, «Ensevelir honnêtement les corps».