

CHRISTIAN GROSSE

LIEUX DE SANCTIFICATION

La sacralité liturgique des temples réformés genevois (XVI^e-XVII^e siècle)¹

Rendre compte de la perception réformée du rapport entre espace et sacralité nécessite de commencer par restituer une définition réformée de ce qui peut être considéré comme «sacré»². Or aborder cette question oblige à faire face à un lourd héritage historiographique légué par le XIX^e et le début du XX^e siècle. Cristallisé notamment dans la pensée de Max Weber, cet héritage ancre encore dans les consciences contemporaines l'idée que la Réforme a été un acteur central d'un processus de désacralisation. Bien que cette idée continue à déterminer souvent la manière dont la Réforme est envisagée³, l'historiographie réagit aujour-

¹ Ce texte est paru initialement sous le titre de *Places of sanctification : the liturgical sacrality of Genevan reformed churches, 1535-1566*, in *Sacred space in early modern Europe*, W. Coster et A. Spicer (éd.), Cambridge University Press, Cambridge 2005, pp. 60-80, et sa version française est publiée ici avec la permission de l'éditeur. Il a été revu et complété pour la présente édition.

² Il convient de rappeler ici que «le sacré», comme substantif et par conséquent comme catégorie générale, constitue une invention de l'histoire des religions, en tant que discipline académique, forgée entre la fin du XIX^e siècle et le début du siècle suivant, et plus spécifiquement dans le cercle des durkheimiens. Le terme substantivé n'appartient donc pas plus au vocabulaire des réformés que de leurs contemporains catholiques. L'histoire de cette notion a été amplement étudiée; voir en particulier: F.-A. Isambert, *L'élaboration de la notion de sacré dans l'école durkheimienne*, in «Archives de sciences sociales des religions» 26(1976), pp. 35-76; P. 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), pp. 387-418; J. Bremmer, 'Religion', 'Ritual' and the Opposition 'Sacred vs. Profane'. *Notes Towards a Terminological 'Genealogy'*, in *Ansichten griechischer Rituale. Geburtstags-Symposium für Walter Burkert*, sous la dir. de F. Graf, B.G. Teubner, Stuttgart, Leipzig 1998, pp. 9-32; A.L. Molendijk, *The notion of the 'Sacred'*, in P. Post and A.L. Molendijk (éd.), *Holy Ground. Re-inventing ritual space in modern western culture*, Peeters, Leuven 2010, pp. 55-89; J.Z. Smith, *Topographie du sacré*, in id., *Magie de la comparaison et autres études d'histoire des religions*, Labor et Fides, Genève 2014, pp. 103-121.

³ Ainsi, selon A. Cabantous, les écrits de J. Calvin «évacuent non seulement la sacralité du bâtiment, mais aussi celle du culte, voire de la plupart des sacrements»; ils «permettent aux premiers théologiens réformés de conforter le sacré comme catégorie éphémère, singulière, peut-être aléatoire, s'effaçant derrière la spiritualité» (*Entre fêtes et clochers. Profane et sacré dans l'Europe moderne. XVI^e-XVIII^e siècle*, Fayard, Paris 2002, pp. 58-59).

rd'hui contre les simplifications qu'elle implique en montrant que la conception réformée de l'idée de «sacré» représente un problème encore largement ouvert⁴. Remettant en cause les idées weberiennes à ce sujet, Natalie Z. Davis avait souligné, dès 1981, dans une enquête où la question de l'espace prenait une importance particulière, que la Réforme n'avait pas simplement assimilé sacré et transcendance, mais avait plutôt redéfini la manière dont la sacralité devait être «présente au monde»⁵. La voie était ainsi ouverte à un travail de relecture qui se poursuit aujourd'hui. Dans le prolongement de la perspective dessinée par cet ensemble de travaux, ce texte voudrait montrer que le réaménagement liturgique des églises héritées du Moyen Âge auquel procède la Réforme genevoise à partir de 1535 ne constitue pas une entreprise de désacralisation, mais répond à une volonté de réordonner les formes de la «présence du sacré au monde». Une telle démarche doit cerner au préalable, au moins à grands traits⁶, la conception réformée de la sacralité, pour indiquer ensuite comment cette conception se répercute dans la théologie et surtout dans l'organisation liturgique concrète de l'espace culturel.

Afin de saisir ce que la sacralité pouvait signifier pour le commun des fidèles genevois au XVI^e siècle, il faut commencer par repérer l'usage du terme de «sacré» dans les documents qui lui étaient les plus directement accessibles, ceux qui encadrent la dévotion ainsi que l'instruction religieuse: le formulaire liturgique (*La Forme des prières et chants ecclésiastiques*, 1542⁷) et le *Catéchisme de l'Eglise de Genève*

⁴ R.W. Scribner, *Religion and Culture in Germany (1400-1800)*, Brill, Leiden [etc.] 2001, pp. 275-301, 85-103, 346-365, 323-345; L. Besserman (éd.), *Sacred and Secular in Medieval and Early Modern Cultures*, Palgrave Macmillan, New York 2006; A. Walsham, *The Reformation and 'the disenchantment of the world' reassessed*, in «The Historical Journal» 51, 2(2008), pp. 497-528.

⁵ N.Z. Davis, *The Sacred and the Body Social in Sixteenth-Century Lyon*, in «Past and Present» 90(1981), p. 59. Pour elle, les calvinistes «thought in terms of a new measure, redefining how the holy should be present in the world».

⁶ L'étude systématique de l'usage que la théologie réformée fait de catégories telles que «sacré», «sainteté», «pureté», «pollution», auxquelles elle associe celle de «décence», de «dignité» ou d'«honnêteté» n'a pas été menée à ce jour à ma connaissance. En préambule à la présente étude, on se contentera donc d'indiquer rapidement un certain nombre de pistes.

⁷ G. Baum, E. Cunitz and E. Reuss (eds), *Joannis Calvini Opera quae supersunt omnia*, 59 vol., C.A. Schwetschke et fils, Brunswick, Berlin 1863-1900, t. 6, cc. 173-202 (par la suite: CO).

(1542)⁸. Dans ces documents, «saint» et «sacré» sont le plus souvent employés sous leur forme adjectivale et apparaissent comme interchangeables («ton saint Evangile» ou «ton sacré Evangile»)⁹. Le premier est cependant nettement plus courant que le second. On en repère essentiellement trois usages. Est «saint» – outre le divin lui-même dans sa trinité («ton saint Nom», «ton saint Esprit», Jésus comme «le saint pain celeste») – ce qui émane directement de lui: la parole divine («tes saintz commandemens», «ta sainte doctrine», «ton saint Evangile», «ses saintes promesses») et les sacrements («sa sainte Cene», «ce saint Sacrement»). Relevons à cet égard que la liturgie comme le Catéchisme insistent non seulement sur la sacralité de la cène, mais aussi et surtout sur le fait qu'elle requiert par conséquent une protection rituelle particulière: la formule liturgique d'excommunication avertit en effet les excommuniés «qu'ilz ayent à s'abstenir de ceste sainte Table de paour de polluer et contaminer les viandes sacrées»¹⁰. Ces textes associent donc en premier lieu la sainteté au divin, c'est-à-dire à quelque chose de séparé du monde temporel. Ainsi Jean Calvin indique-t-il à ses auditeurs lors d'un sermon que le «mot de *Saint de Dieu*, emporte que nostre Sei-gneur Jesus Christ, comme Mediateur, devoit estre separé du rang com-mun des hommes»¹¹. Cette définition du sacré correspond à celle que l'historiographie a généralement retenue comme typiquement réformée. Mais en même temps, ces textes font apparaître qu'une forme de contact avec cette sainteté transcendante demeure possible. La protection rituelle particulière que requiert la célébration de la cène indique en effet qu'il y a, durant cette célébration, communication avec cette sainteté. Du point de vue réformé, le service divin, et en particulier les sacrements, établit donc une liaison des croyants avec le sacré.

⁸ O. Fatjo (éd.), *Confessions et catéchismes de la foi réformée*, Labor et Fides, Genève 1986, pp. 25-110.

⁹ Cette équivalence est générale à l'époque moderne: A. Cabantous, *Entre fêtes et clochers*, p. 22; D. Julia, *Sanctuaires et lieux sacrés à l'époque moderne*, in A. Vauchez (éd.), *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires. Approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, Ecole française de Rome, Rome 2000, p. 245.

¹⁰ *CO*, 6, c. 198. Le catéchisme fait écho à ces paroles liturgiques: «Elève: Mais de la cène, il faut bien que le ministre regarde de ne la bailler à un homme qu'on connaît en être du tout indigne. Maître: Pourquoi? Elève: Parce que ce serait polluer et déshonorer le sacrement» (*Confessions et catéchismes*, cit., p. 105).

¹¹ *CO*, 46, c. 739 (sermon sur *Marc*, I, 23-27 et *Luc*, IV, 33-36).

La sainteté connaît au moins deux autres formes de présence ici-bas. Récité lors de chaque culte, le Credo engage les fidèles à affirmer qu'ils croient en «la sainte Eglise» et en la «communion des saints». Attentif à éclairer chaque mot du Symbole des apôtres, le Catéchisme explique que l'expression d'Eglise «sainte» désigne l'ensemble de «ceux que Dieu a élus», c'est-à-dire qu'il «justifie et purifie à sainteté et innocence»¹². Une forme de sainteté prend donc forme dans la réalité sociale, puisqu'il existe un groupe d'hommes que leur élection a séparés des autres hommes. Immergé dans l'ensemble de la société, mais difficilement identifiable à cause du caractère impénétrable des décrets divins, ce groupe détient sa sainteté davantage comme une virtualité que comme un acquis: «Mais cette sainteté que tu attribues à l'Eglise, est-elle maintenant parfaite?», poursuit le catéchisme; «Non pas, cependant qu'elle bataille en ce monde», répond l'élève qui ajoute qu'«il y a toujours des reliques d'imperfection, lesquelles ne seront jamais ôtées, jusqu'à ce qu'elle soit pleinement conjointe à son Chef Jésus-Christ, duquel elle est sanctifiée»¹³. La réalité sociale abrite ainsi une sainteté en quelque sorte inachevée, à édifier.

Enfin, la sainteté a également une dimension morale. Dans la prière d'intercession, le ministre prie pour que l'Eglise serve son Dieu «en toute sainteté et honnêteté» ou pour que les pasteurs soient capables de ramener les «ouailles esgarées» de manière qu'«elles profitent et accroissent en luy à toute justice et sainteté»; par l'exhortation eucharistique, l'Eglise s'engage à «vivre doresnavant saintement et selon Dieu»¹⁴. A travers ces textes, que rejoignent ceux du catéchisme¹⁵, la sainteté apparaît plutôt comme un but à atteindre que comme un état; dans le monde temporel, elle ne s'accomplit pas, elle s'esquisse sous la forme de la «décence», de la «dignité» et de l'«honnêteté». Il s'agit donc là encore, d'une réalité à édifier.

La liturgie et le catéchisme indiquent ainsi que la notion de sainteté est davantage pensée dans une relation au temps qu'à l'espace. L'ascension interdit en effet sa localisation. Sur ce point, le catéchisme est

¹² *Confessions et catéchismes*, cit., p. 48.

¹³ *Ibi*, p. 49.

¹⁴ *CO*, 6, cc. 176 et 198.

¹⁵ *Confessions et catéchismes*, cit., pp. 44 et 54.

très clair: Jésus «est-il monté en telle sorte qu'il ne soit plus en terre?», demande le maître. «Oui», répond l'élève, «car puisqu'il a fait tout ce qui lui était enjoint du Père et qui était requis à notre salut, il n'était plus métier qu'il conversât au monde». «Mais», interroge le maître, «Jésus-Christ, montant au ciel, s'est-il tellement retiré du monde qu'il ne soit plus avec nous?». «Non», nuance l'élève, «car il a dit le contraire: c'est qu'il sera près de nous jusqu'à la fin. Est-ce de présence corporelle qu'il demeure avec nous?», reprend le maître. «Non», conclut l'élève, «car c'est autre chose de son corps qui a été élevé en haut (*Lc 24-51*), et de sa vertu laquelle est partout répandue (*Ac 2.23*)»¹⁶. Présente au monde non comme une réalité matérielle et localisée, mais comme une «vertu», la sainteté divine anime un processus de sanctification. En ce sens, elle se situe dans une durée. Elle constitue un idéal vers lequel le chrétien tend en se séparant du monde par le renoncement à ses passions.

A cet égard, les écrits théologiques de Jean Calvin sont plus explicites. Une forme de sainteté y est reconnue à l'homme; elle repose justement sur le lien qui l'unit à son Dieu¹⁷. Or ce lien l'oblige à s'engager dans la voie de la sanctification: «Nous sommes consacrez et dédiez à Dieu, écrit Jean Calvin, pour ne plus rien penser d'oresnavant, parler, méditer, ne faire, sinon à sa gloire. Car il n'est licite d'appliquer chose sacrée à usage profane»¹⁸. Le chrétien constitue donc, avec l'Eglise et le culte qu'elle célèbre, l'un des modes de présence du sacré au monde. Cependant, de même que la sainteté de l'Eglise n'est jamais parfaite, de même, il n'est pas question pour l'homme d'atteindre à la sainteté ici-bas. Le processus de sanctification ne s'achève qu'au-delà du jugement dernier: «de ceste sanctification, le commencement tant seulement en apparoist icy; la fin et l'accomplissement en sera entier, quand Christ, le saint des saints, l'aura remplie du tout de sa sainteté»¹⁹.

Les éléments de cette définition sommaire de la conception réformée de la sainteté se retrouvent dans le discours que Jean Calvin tient au

¹⁶ *Confessions et catéchismes*, cit., p. 45.

¹⁷ «Quand nous oyons qu'il est fait mention de la conjonction de Dieu avec nous, il nous doit souvenir que le lien d'icelle est sainteté» (*Institution de la religion chrestienne*, publ. by J.-D. Benoît, Vrin, Paris 1953-1963, 5 vol., III, VI, 2 [par la suite: *IRC*]).

¹⁸ *Ibi*, III, VII, 1.

¹⁹ *Ibi*, IV, VIII, 12.

sujet des lieux de culte. Rares et peu prolixes, ses prises de position sur la question opèrent pour l'essentiel un transfert autour de la notion de sainteté: elle n'est plus liée à un lieu, mais s'attache aux fidèles et à leur Eglise. Dans un passage souvent cité, il avertit ses lecteurs de ne pas considérer les églises comme «propres habitacles de Dieu» et de ne pas leur attribuer «quelque sainteté secrète». Le rejet de toute localisation de la sainteté est ainsi nettement affirmé. A la conception sacralisée du lieu de culte se substitue une vision du croyant comme véritable lieu de communication avec le divin: «Car si nous sommes les vrais temples de Dieu, il faut que nous le prions en nous, si nous le voulons invoquer en son vray temple»²⁰. Cette idée est reprise par le catéchisme et par de nombreux sermons qui insistent sur le fait qu'en tant que «sanctuaires et temples» du divin²¹, les chrétiens doivent protéger la sainteté dont ils sont investis: «Quand nous voudrions avoir la paillardise en horreur, il nous faut venir à ce principe, Que nos corps sont temples du S. Esprit. Celuy donc qui se mesle en telle pollution, il dechasse Dieu et le bannit de soy, et prophane le temple auquel sa majesté réside»²². L'assemblée des chrétiens réunis à des fins culturelles instaure également le lieu d'une présence divine, non pas matérielle, mais à la fois spirituelle et sociale²³, en vertu d'une promesse, comme le rappelle la liturgie: «Nous sommes instruitz, par la doctrine de [Jésus] et de ses Apostres, de nous assembler en son Nom, avec promesses, qu'il sera au milieu de nous»²⁴. C'est précisément dans sa dimension fonctionnelle, comme lieu abritant l'assemblée des chrétiens autour de leur dieu, que le temple trouve, aux yeux de Jean Calvin, sa véritable justification: «Or, comme Dieu ordonne à tout son peuple de

²⁰ *Ibi*, III, XX, 30.

²¹ *CO*, 27, sermon sur Deut. 16, 13-17, 8 novembre 1555.

²² *CO*, 49, cc. 624, sermon sur I Cor. 3, 8-9. Voir aussi: *Confessions et catéchismes*, cit., p. 68.

²³ «Vous vous arrêtez trop aux murailles, cherchant l'Eglise de Dieu en la beauté des édifices, pensant que l'union des fidèles soit là contenue» (*IRC*, épître «Au roy de France», p. 42). Selon B. Reymond, «L'espace liturgique est formé de toute la communauté célébrante» (*Les chaires réformées et leurs couronnements*, in «Etudes théologiques et religieuses» 74, 1(1991), p. 47); dans le même sens, B. Roussel rappelle que «le lieu de la cène, ce n'est pas un édifice, mais l'assemblée des fidèles» («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), p. 105).

²⁴ *CO*, 6, c. 175.

faire des prières en commun, aussi est-il requis que pour ce faire il y ait des temples assignés»²⁵. Dans la terminologie réformée, le terme d'«église» désigne d'ailleurs plus rarement le lieu de culte, pour lequel celui de «temple» est employé, que la réunion des fidèles pour la communication avec le divin, selon les instruments qu'il a institués à cette fin: prédication et sacrements²⁶.

A partir de la perspective fonctionnelle et plus précisément culturelle adoptée par Jean Calvin, se reconstruit progressivement, à l'intérieur du discours réformé, une requalification de l'espace liturgique par la notion de sacré. Dans l'*Anatomie de la messe et du messel*, Agostino Mainardo (vers 1487-1563) parvient à cette requalification en partant du sens que prend l'acte de consécration. Pour lui, «la chose qui est consacrée, demeure la mesme qu'elle estoit premièrement, et n'est point changée en sa substance: ains seulement est dédiée, ou bien députée à quelque usage saint et sacré». Parce qu'ils sont destinés au service divin, le temple comme le chrétien doivent donc être considérés comme consacrés. C'est leur finalité, comme lieu de communication avec une présence divine, qui leur confère ce caractère.

«Une maison est consacrée à Dieu quand elle est deputée et ordonnée à quelque usage saint, comme pour prescher la sainte parole, pour administrer les Sacremens, et pour faire les prieres publiques. Ainsi un homme est consacré à Dieu, quand il est dedié et député à l'usage sacré de son service, qui est une chose sacrée»²⁷.

Chez le théologien zurichois Rudolf Wirth (1547-1626), la raison d'être des temples réside également dans leur finalité culturelle, comme lieu abritant «le Verbe [de Dieu], ses sacrements, la présence de son esprit, ses dons et la communication de sa grâce». C'est son usage à des fins culturelles qui détermine les règles gouvernant sa construc-

²⁵ IRC, III, XX, 30.

²⁶ W. Richard, *Untersuchungen zur Genesis der reformierten Kirchenterminologie der Westschweiz und Frankreich, mit besonderer Berücksichtigung der Namengebung*, A. Francke AG Verlag, Bern 1959, pp. 72-85.

²⁷ *Anatomie de la Messe et du Messel*, [J. Crespin, Genève] 1577), pp. 167-168; sur cet auteur et ce texte, voir: R.A. Pierce, *Agostino Mainardo, Pier Paolo Vergerio, and the Anatomia missae*, in «Bibliothèque d'humanisme et Renaissance» 55, 1(1993), pp. 25-42.

tion²⁸. Cette redéfinition de la position réformée au sujet des lieux de culte, qui réinvestit la notion de sacré, est officialisée par la Confession helvétique postérieure, rédigée par Heinrich Bullinger et adoptée par la plupart des Eglises réformées de Suisse, dont celle de Genève, en 1566. Rappelant la conviction de ses adhérents selon laquelle «Dieu n’habite point ès temples faits de main d’homme», cette confession ajoute cependant que «les lieux dediez à Dieu et à son service *ne sont point profanes, mais sacrez* à cause de la parole de Dieu et l’usage des choses saintes auquel ils sont employez»; par conséquent, «ceux qui les fréquentent y doivent converser en toute modestie et reverence, se souvenans qu’ils sont en un lieu saint, en la presence de Dieu, et de ses saints Anges»²⁹. A deux reprises, cette déclaration doctrinale des Eglises réformées de Suisse affirme donc sans ambiguïté le caractère sacré des lieux de culte. Par rapport aux prises de positions de Jean Calvin, il ne fait pas de doute qu’un pas a été franchi³⁰.

La Confession helvétique postérieure témoigne du fait qu’à l’intérieur d’un discours réformé très absorbé par la dénonciation, comme superstitieuse, de la localisation du divin dans le monde matériel, une réflexion sur les édifices religieux en tant qu’espaces liturgiques a bien été élaborée. Cette réflexion parvient à restituer à ces édifices une charge spécifiquement réformée de sacralité en la faisant dépendre, non du bâtiment lui-même, mais à la fois de l’assemblée qui s’y réunit et des actes liturgiques qui s’y accomplissent. C’est, du point de vue de cette doctrine, le culte qu’il abrite qui sépare le temple de tout autre édifice: il le consacre comme lieu dédié au service divin. Se tenant au plus près de cette définition, le théologien Bénédict Pictet (1655-1724) ira même jusqu’à circonscrire le caractère sacré du temple à la durée du culte qui y est célébré³¹. Contrairement donc aux idées générale-

²⁸ R. Hospinianus (R. Wirth), *De origine, progressu, usu et abusu templorum, ac rerum omnium ad templa pertinentium*, Samuel de Tournes, Genève 1681 (1587), p. 41; sur cet auteur: R. Bodenmann, «Que penser des Catholiques?» *Enquête menée dans les écrits du protestant Rudolf Wirth (1547-1626)*, in G. Bedouelle et F. Walter (éd), *Histoire religieuse de la Suisse. La présence des catholiques*, Cerf, Editions Universitaires Fribourg, Paris-Fribourg 2000, pp. 141-158.

²⁹ *Confessions et catéchismes*, cit., p. 289.

³⁰ Cet écart est également souligné par A. Spicer, *Calvinist churches in early modern Europe*, Manchester University Press, Manchester-New York 2007, pp. 10-13.

³¹ «On doit regarder les lieux, où se font les Assemblées Chrétiennes, comme saints, par

ment reçues, la Réforme ne rejette donc pas absolument l'idée d'une sacralité associée aux temples, mais elle l'envisage comme coïncidant étroitement avec la communication liturgique que l'Eglise entretient avec son dieu. Si l'on veut saisir pleinement cette conception, c'est donc à la lumière de l'usage que les réformés ont fait de ces édifices qu'il faut l'éclairer.

Les premiers lieux de cultes utilisés par les activistes évangéliques genevois³², entre 1532 et 1535, étaient profanes: de grandes pièces à l'intérieur de maisons privées, un jardin à l'extérieur des murs, plus exceptionnellement une place publique³³. Quelques témoins donnent des détails sur la manière dont ces lieux étaient aménagés pour pouvoir recevoir ces cultes. On sait ainsi que lors de la première communion évangélique célébrée à Genève, le 10 avril 1533, le prédicateur se tenait «près d'une table»³⁴. Réunissant plus de cinquante personnes dont beaucoup de femmes dans un jardin peu éloigné d'une des portes de la ville, cette cène «inaugurale»³⁵ adopte déjà une disposition que l'on reconnaîtra par la suite comme typiquement réformée: il y a tout lieu de penser que le meuble auprès duquel se trouve le prédicateur est bien une table de communion et que l'espace est par conséquent orienté vers les deux modes de communication avec le divin que sont la parole et les sacrements. Cette disposition répond probablement à une volonté d'affirmer une rupture avec la conception catholique des lieux de culte, puisqu'au cours de cette célébration, le prédicateur prend soin de

rapport à l'usage auquel ils sont destinés, et cela seulement pendant le tems, qu'ils sont employez à cet usage» (*Dissertation sur les temples, leur dédicace et plusieurs choses qu'on y voit, avec un Sermon*, Fabri et Bavillot, Genève 1719, p. 299).

³² Le terme de «réformé» n'apparaissant qu'à la fin des années 1540, les militants de la cause évangélique se désignent durant les premiers temps plus volontiers par les termes d'«évangélistes» ou d'«évangéliques» (W. Richard, *Untersuchungen*, cit., pp. 8-60).

³³ V. van Berchem, *Le premier lieu de culte public des évangéliques à Genève*, in *Bulletin de la Société d'Histoire et d'Archéologie de Genève*, 3(1912), pp. 312-340; Id., *Une prédication dans un jardin (15 avril 1533). Episode de la Réforme genevoise*, in *Festschrift Hans Nabholz, A. C. Grivel, Lesman & Co, Zurich 1934*, pp. 151-170; *Registres du Conseil de Genève*, publ. par E. Rivière, V. van Berchem et P. Gardy, 10^e vol., 1510, Genève 1900, t. 12, p. 184.

³⁴ V. van Berchem, *Une prédication*; A. Froment, *Les actes et gestes merveilleux de la cité de Genève*, Fick, Genève 1854, p. 48; J. de Jussie, *Le levain du calvinisme ou commencement de l'herésie de Genève*, publ. par A.-C. Grivel, Julien, Genève 1865, p. 64; M. Roset, *Les chroniques de Genève*, publ. par H. Fazy, Georg, Genève 1894, pp. 168-169.

³⁵ Je reprends une expression de Bernard Roussel («Faire la Cène», cit., p. 102).

rappeler à ses auditeurs que du point de vue évangélique, les églises ne sont pas «laz mayson de Dieu»³⁶.

Un peu moins d'une année plus tard, les cultes de la communauté évangélique se sont transportés à l'intérieur des murs de la ville, dans une maison que venait d'acquérir un noble local, par ailleurs citoyen de Berne. Des témoignages nous renseignent assez précisément sur la manière dont l'intérieur de ce bâtiment a été arrangé pour accueillir les célébrations évangéliques du service divin. Selon l'un d'eux, il y avait, à l'occasion d'un baptême célébré en février 1534, plus de 300 personnes assemblées,

«en une grant salle, laquelle [...] avoit esté alongée au moien de certaines haiz et postaus, faisant le separement de deux chambres, lesquelz avoient esté oustez, et avoit audict lieu des sieges faitz expressement pour asseoir ceulx qui y viennent ouyr les predications. [...] Illec fut faicte predication par un nommé Viret, estant assiz sur ung siege plus hault que les autres, et auprès de luy estoient assiz deux hommes, l'ung cà et l'autre là, lesquelz il ouit nommer [Guillaume] Pharel et [Antoine] Froment, aussi prescheurs»³⁷.

Cette description livre deux aspects importants de l'aménagement des premiers espaces liturgiques, auxquels se conformeront les lieux de culte réformés par la suite. D'une part, en soulignant que le lieu de culte se présente comme une «salle», elle souligne que l'assemblée occupe un espace unique, dépourvu de toute distinction entre une partie réservée aux laïcs et une autre réservée au clergé, et orienté vers un seul centre liturgique, constitué par le point légèrement surélevé d'où prêche le prédicateur (Pierre Viret). D'autre part, elle signale l'installation de «sièges», à propos desquels un autre témoin indique également qu'ils sont été «faictz expressement» pour être placés là³⁸. Cela prouve que le culte évangélique, alors encore semi-clandestin, se déroule pourtant déjà dans une sorte d'auditoire assez vaste. La présence des sièges accentue la fonction de la salle comme lieu de communication avec le divin par le biais de sa parole qu'exposent les prédicateurs et

³⁶ V. van Berchem, *Une prédication*, cit., p. 167.

³⁷ *Procès de Baudichon de la Maison Neuve, accusé d'hérésie à Lyon, 1534*, publ. par J.-G. Baum, Fick, Genève 1873, pp. 112-113.

³⁸ *Ibi*, p. 111.

distingue nettement ce lieu des églises médiévales équipées, on le verra plus loin, seulement d'un nombre restreint de places assises.

Peu de temps après le transfert des cultes dans cette salle, les évangéliques s'arrogent, par la force, un lieu de culte public dont on ne sait malheureusement pas comment il a été adapté à leurs exigences liturgiques³⁹. Cette première victoire, qui officialise l'existence d'une Eglise dissidente au sein de la société genevoise, accélère le processus de conquête des esprits par les nouvelles idées religieuses et de transformation des lieux de culte. L'adoption définitive de la Réforme, accomplie en plusieurs étapes – de l'interdiction officielle de la messe, le 10 août 1535⁴⁰, à la confirmation de cette décision par l'assemblée des citoyens (le Conseil général) le 16 mai 1536⁴¹ – se déroule dans le contexte d'une fête iconoclaste⁴², au cours de laquelle le parti évangélique pérennise sa victoire en convertissant l'espace religieux: les églises sont systématiquement vidées de leur mobilier liturgique, en particulier des autels, et de leurs images; ustensiles, vêtements et décors liturgiques sont également emportés⁴³. Mis à part les destructions, peu d'aménagements des églises de la ville paraissent avoir été réalisés dans l'immédiat afin de les adapter au nouveau culte. Une fois l'espace libéré de l'essentiel des «superstitions papistes», on se contente de «nettoyer» ces églises⁴⁴. On peut cependant supposer que des tables de communion ont fait très tôt partie du mobilier des édifices convertis au nouveau culte.

³⁹ V. Van Berchem, *Le premier lieu de culte*, cit., pp. 22-23; *Registres du Conseil*, cit., t. 12, pp. 493-5.

⁴⁰ *Ibi*, t. 13, pp. 281-2.

⁴¹ *Ibi*, pp. 576-7.

⁴² C. Eire, *War against the Idols. The Reformation of Worship from Erasmus to Calvin*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, London 1986, pp. 122-151.

⁴³ *Registres du Conseil*, cit., t. 13, pp. 279-386; M. Roset, *Les chroniques*, cit., pp. 200, 214-215; J. de Jussie, *Le levain*, cit., pp. 152-155; A. Froment, *Les actes*, cit., p. 144; P. Geisendorf, *Les annalistes genevois du début du dix-septième siècle. Savion – Piaget – Perrin. Etudes et textes*, SHAG, Jullien, Genève 1942, pp. 443-448; L. Mottu-Weber, *Dans les coulisses de la réforme: les recettes extraordinaires du trésorier Pertemps, 1535-1536*, in «Revue du Vieux Genève» 17(1987), pp. 4-10.

⁴⁴ Archives d'Etat de Genève (par la suite: AEG), Finances M23bis, f. 85v, août 1536. Sur l'ensemble des événements liés à la conversion de la ville à la Réforme, voir: C. Grosse, *Les rituels de la cène. Le culte eucharistique réformé à Genève (XVI^e-XVII^e siècles)*, Droz, Genève 2008, pp. 43-113.

Ce n'est qu'avec la fin des années 1530 que les magistrats de la ville initient la réorganisation des églises conservées pour abriter les services divins. Le 18 mars 1539, soit à un moment où ni Jean Calvin ni Guillaume Farel ne sont à Genève, ils ordonnent, sur proposition des ministres, de restaurer ces bâtiments et de les équiper de «ce que seraz necessayre». Entre autres éléments manquant dans les temples, cette décision mentionne des bancs⁴⁵. Peu après, des travaux commencent au temple de la Madeleine, par la construction d'une chaire en pierre rapidement achevée et située au milieu d'une des parois de l'édifice dans sa largeur⁴⁶. Très probablement, des bancs sont installés à la même époque⁴⁷; en tout cas, de nouveaux vitraux, portant les armoiries de la ville, sont insérés dans les fenêtres du temple⁴⁸. Durant l'été 1541, les autorités décident d'entreprendre des travaux dans la cathédrale Saint-Pierre en vue d'abattre le jubé séparant le chœur de la nef, de déplacer les stalles des chanoines qui se trouvaient dans le chœur⁴⁹ et d'installer une nouvelle chaire⁵⁰.

Au retour de Jean Calvin à Genève, le visage des temples genevois et en particulier celui de la Madeleine et de la cathédrale Saint-Pierre, a sans aucun doute beaucoup changé. Il est vraisemblable que des bancs ont été installés partout. Cette exigence n'apparaît en effet plus par la suite. Même si les églises médiévales du diocèse de Genève, y compris celle de la Madeleine, n'étaient pas dépourvues de ce mobilier⁵¹, leur présence était loin d'être systématique. Sur ce point, Jean

⁴⁵ CO, 21, c. 245.

⁴⁶ AEG, R.C. 33, f. 367 v, 6 décembre 1539 et Finances P4, 7 février 1540; C. Martin, *La restauration du temple de la Madeleine*, in «Genava» 2(1924), p. 170.

⁴⁷ AEG, Finances P4, 6 janvier 1540.

⁴⁸ AEG, Finances P4, 16 janvier 1540.

⁴⁹ C. Charles, *Stalles sculptées du XV^e siècle. Genève et le duché de Savoie*, Picard, Paris 1999, pp. 59-62.

⁵⁰ AEG, R.C. 35, f. 245, 27 juin 1541; R.C. 35, f. 301, 29 août 1541. Sur la cathédrale, voir spécifiquement: C. Martin, *Saint-Pierre: ancienne cathédrale de Genève*, Kündig, Genève [1911] et plus récemment: M. Lovibond, *Les premiers dispositifs réformés à Saint-Pierre de Genève*, in «Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français» 152, 3(2006), pp. 407-418.

⁵¹ Bien que l'objectif des autorités ecclésiastiques du diocèse, au XV^e siècle, consistait à débarrasser les églises des bancs, nombre d'exceptions étaient tolérées, notamment pour la noblesse et les personnes âgées ou malades; la Madeleine accueillait ainsi dès la moitié du XV^e siècle des bancs, sauf dans la partie centrale de la nef (L. Binz, *Un évêque italien réforme les bancs d'église du diocèse de Genève (1443-1446)*, in M. Fol, C. Sorrel et H. Viallet (éd.), *Chemins d'histoire*

Calvin peut observer à son retour un changement important. Il reste cependant beaucoup à faire. Pendant deux ans, les priorités semblent pourtant être davantage à la réorganisation institutionnelle de l'Eglise qu'à l'adaptation des temples au nouveau culte. Une nouvelle structure paroissiale est notamment instaurée: aux sept paroisses que comptait la ville médiévale se substituent à partir de novembre 1541 trois paroisses, centrées autour des temples de Saint-Gervais, de la Madeleine et de Saint-Pierre⁵². Dès 1543 et jusqu'en 1547, on assiste à une véritable campagne de transformation des temples de la ville et des villages dépendant de Genève.

Les premiers travaux concernent la cathédrale. Prise le 29 août 1543, la décision de construire une chaire à Saint-Pierre donne l'impulsion initiale de cette campagne⁵³. Elle indique que le projet d'installation d'une chaire adopté deux ans plus tôt n'avait pas été mis en exécution. La nouvelle chaire construite en 1543 est adossée à un pilier, à la croisée du transept, c'est-à-dire dans ce qui constituait le chœur à l'époque où un jubé séparait le chœur de la nef⁵⁴. Ces travaux se poursuivent en 1544 avec, notamment, le recouvrement des images par un badigeon blanc uniforme⁵⁵. Le mobilier de la cathédrale est également modifié. Les magistrats ayant décidé de s'obliger à une présence régulière aux cultes «pour donner bon exemple aut peuple d'aller au sermon», une partie de la cathédrale leur est réservée⁵⁶. A partir du mois de décembre

alpine. Mélanges dédiés à la mémoire de Roger Devos, Association des Amis de Roger Devos, Annecy 1997, pp. 49-57).

⁵² Cette nouvelle structure paroissiale est officialisée par les ordonnances ecclésiastiques adoptées le 21 novembre 1541 (*Registres de la Compagnie des Pasteurs de Genève*, publ. by J.-F. Bergier, R.M. Kingdon *et al.*, Droz, Genève 1964-2012, 14 vol. [par la suite: *R.C.P.*], t. 1, p. 5). Sur la réorganisation des paroisses genevoises à l'époque de la Réforme, voir dernièrement: E.A. McKee, *The Pastoral Ministry and Worship in Calvin's Geneva*, Droz, Genève 2016, pp. 47-60 et A. Spicer, *Parish Churches in Geneva and the Swiss Romande*, in Id., (éd.), *Parish Churches in the Early Modern World*, Routledge, Farnham 2016, pp. 147-178.

⁵³ AEG, R.C. 37, f. 207.

⁵⁴ W. Deonna, *Le mobilier de la cathédrale Saint-Pierre à Genève*, in «Genava» 28 (1950), pp. 53-55.

⁵⁵ AEG, R.C. 38, f. 187v, 6 mai 1544. Toutes les images de la cathédrale n'ont cependant pas été supprimées à ce moment-là; d'autres blanchiments ont lieu en 1556 (AEG, R.C. 52, f. 163, 21 décembre 1556) et en 1643 (W. Deonna, *Cathédrale Saint-Pierre de Genève. La peinture*, in «Genava» 29(1951), pp. 56-87).

⁵⁶ *Sources du droit du Canton de Genève*, publ. by E. Rivoire et V. van Berchem, 4 vol., Sauerländer et Cie, Aarau 1927-1935, t. 3, p. 470.

1546 et jusqu'au mois d'octobre 1547, certaines stalles ayant appartenu aux chanoines sont transférées dans cette partie de la cathédrale pour former un ensemble de sièges destinés aux autorités⁵⁷.

A Saint-Gervais, la progression des travaux suit une évolution analogue à celle qui s'observe à Saint-Pierre. La volonté exprimée par les autorités en 1543 de procéder à d'importantes transformations reste d'abord quasiment sans lendemain⁵⁸. Malgré une nouvelle initiative dans ce sens en 1544⁵⁹, les travaux ne commencent qu'en 1546, à la suite d'une intervention de Jean Calvin⁶⁰. En l'espace d'une année, une nouvelle chaire, munie d'un dais, est élevée en remplacement de l'ancienne qui est offerte aux paroissiens d'un village; elle est placée contre un pilier situé, comme à la Madeleine, au milieu du temple dans sa largeur⁶¹; les pierres tombales sont retirées⁶² et le sol couvert d'un plancher⁶³; les murs sont en partie blanchis⁶⁴; des stalles sont disposées contre un côté de l'ancien chœur, à la droite du prédicateur, en quatre rangées; elles sont destinées, comme à Saint-Pierre, aux autorités⁶⁵; les anciennes chapelles qui faisaient face à la nouvelle chaire et celles qui la jouxtaient sur la gauche et la droite sont transformées pour accueillir des bancs, tandis que les autres sont fermées ou converties en vestibules⁶⁶.

⁵⁷ AEG, Finances P5, 7 avril 1547, mai 1547, 29 septembre 1547, 15 octobre 1547, 2 novembre 1547; W. Deonna, *Le mobilier de la cathédrale*, cit., pp. 65-66; C. Charles, *Stalles*, cit., pp. 84-85, 139.

⁵⁸ AEG, R.C. 38, f. 14v, 21 décembre 1543; Finances M27, f. 144v, Finances O2, f. 81, 30 janvier 1544; N. Schätti, *Le temple réformé (XVI^e - XVII^e siècle)*, in A. Winiger-Labuda et al., *Les monuments d'art et d'histoire du canton de Genève*, t. 2: *Genève, Saint-Gervais: du bourg au quartier*, Société d'Histoire de l'Art en Suisse, Berne 2001, p. 144.

⁵⁹ AEG, R.C. 38, f. 187v, 6 mai 1544.

⁶⁰ AEG, R.C. 41, f. 89, 11 mai 1546.

⁶¹ AEG, Finances P5, 18 décembre 1546, 21 décembre 1546; Nicolas Schätti, *Le temple réformé*, cit., p. 146.

⁶² AEG, R.C. 41, f. 257v, 7 décembre 1546, Finances P5, 31 décembre 1546.

⁶³ AEG, Finances P5, 31 décembre 1546, 5 janvier 1547.

⁶⁴ AEG, Finances P5, 4 janvier 1547. En 1566, les magistrats ordonnent de recouvrir les parties qui ne l'ont pas été en 1547 (AEG, R.C. 61, f. 8v, 18 février 1566). Le temple est par la suite reblanchi en 1584, 1690, 1691, 1719, 1773 (A. Guillot, *Le temple de Saint-Gervais à Genève. Notice historique*, "Atar", Genève 1903, pp. 39, 42; N. Schätti, *Le temple réformé*, cit., p. 144, n. 249).

⁶⁵ AEG, Finances P5, 27 janvier et 5 février 1547; C. Charles, *Stalles*, cit., pp. 139-141.

⁶⁶ N. Schätti, *Le temple réformé*, cit., p. 145.

Dans le même temps, le temple de Madeleine subit de nouvelles interventions. Constatant qu'il risque de tomber en ruine, les magistrats entreprennent en 1545 des travaux de réparations⁶⁷. Les parois sont systématiquement blanchies⁶⁸, les vitraux réparés⁶⁹, la façade du bâtiment ravalée⁷⁰; une chapelle est peut-être obstruée⁷¹. L'ensemble des interventions dure jusqu'en novembre 1547⁷².

En 1548, les trois temples paroissiaux de la ville ont par conséquent acquis l'essentiel des structures et de l'apparence générale qu'ils conserveront durant tout l'Ancien Régime. Deux éléments viennent seulement perturber par la suite, de manière significative, leur nouvel équilibre: des armoires sont disposées en 1549 à proximité des chaires dans les trois temples pour recevoir les registres de baptême et de mariage que tiennent les pasteurs⁷³; par ailleurs, dès le milieu du XVI^e siècle et plus fréquemment au siècle suivant un ensemble de galeries, parfois élevées sur deux étages comme à la Madeleine, vient à la fois enrichir le nombre de places disponibles et modifier la dynamique de l'espace à l'intérieur des temples⁷⁴. L'adaptation au nouveau culte des églises de la campagne genevoise commence à la même époque qu'en ville, mais se prolonge plus longtemps puisqu'en 1555, Jean Calvin constate encore que ces bâtiments nécessitent des réparations⁷⁵. Les transformations sont parfois effectuées à la requête de ceux qui encadrent les paroissiens, comme les gardes du village de Jussy qui demandent en

⁶⁷ AEG, R.C. 39, f. 120, 2 février 1545.

⁶⁸ AEG, Finances M30, f. 17, 12 juin 1545, f. 20, 24 juillet 1545, f. 28v, 1^{er} octobre 1545, f. 60, 19 juillet 1546, f. 66, 17 septembre 1546, f. 68v, 24 septembre, f. 80v, 21 janvier 1547; Finances P5, 17 septembre 1546; R.C. 40, f. 358v, 26 janvier 1546. Le temple est à nouveau blanchi en 1611 (*R.C.P.*, t. 11, p. 62 et n. 86, 7 juin 1611).

⁶⁹ AEG, Finances M30, f. 21, 31 juillet 1545, f. 69, 4 septembre 1545, f. 76v, 22 décembre 1546; Finances P5, 22 décembre 1546.

⁷⁰ AEG, Finances M30, f. 42v, 20 février 1546.

⁷¹ AEG, Finances P5, 29 septembre et 2 novembre 1547.

⁷² AEG, Finances P5, 17 et 21 septembre, 11 novembre 1547; Finances M30, f. 97v, 19 août, f. 99, 8 septembre, p. 99v, 17 septembre, f. 101v, 26 septembre 1547.

⁷³ AEG, R.C. f. 290v, 23 décembre 1549.

⁷⁴ W. Deonna, *Le mobilier de la cathédrale*, cit., p. 53. Sur l'importance des galeries et leur usage pour désengorger les temples réformés, voir P. Chareyre, *Accueillir, ordonner: tribunes et cabinets dans le temple de La Calade à Nîmes*, in «Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français» 152, 3(2006), pp. 419-440.

⁷⁵ AEG, R.C. 49, f. 178v, 9 septembre 1555.

1544 «qu'on leur face une chayre»⁷⁶. Dans l'ensemble, quatre objectifs dictent les travaux: si l'entretien des édifices constitue une préoccupation prioritaire, l'apport de la Réforme à ces églises se situe principalement dans l'édification de nouvelles chaires⁷⁷, dans l'installation de bancs⁷⁸ et de nouvelles cloches pour appeler les fidèles au culte⁷⁹.

Au terme de cette vaste campagne, l'aspect des temples genevois a été profondément bouleversé. Bien que les réformés genevois continuent d'habiter des églises édifiées à d'autres fins cultuelles que les leurs⁸⁰, ils en ont subverti de façon déterminante le sens, produisant ainsi «une situation de tension entre la symbolique architecturale du bâtiment et la visée majeure du culte qui s'y déroulait désormais»⁸¹. Les transformations qu'ils ont imposées à ces édifices, brouillant les structures qui les organisaient, explicitent leur nouvelle identité confessionnelle et témoignent d'un nouveau rapport à la sacralité. A l'extérieur, les croix qui identifiaient les églises comme des lieux saints ont pour la plupart disparu dès 1537⁸². En 1556, la foudre qui s'abat près de la croix du clocher de Saint-Pierre, déclenchant un important incendie, est interprétée comme un avertissement divin rappelant «que c'estoit honte que telle croix et comme marque ou enseigne de la diablerie

⁷⁶ *Registres du Consistoire de Genève au temps de Calvin* (publ. par T. A. Lambert et I. Watt, sous la dir. de R. M. Kingdon, 10 vol., Droz, Genève 1996-2016), t. 1, p. 313.

⁷⁷ Ainsi les magistrats ordonnent-ils en 1544 que soit donnée aux paroissiens du village de Vandœuvres «une chiere pour le sermon» (AEG, R.C. 38, f. 337, 22 août 1544). La même année, le ministre du village de Jussy se plaint de la passivité de ses paroissiens auxquels il avait demandé de «fere fayre une chayre» (AEG, R.C. 39, f. 53v, 1^{er} décembre 1544; rappelons que cette chaire proviendra en 1546 du temple de Saint-Gervais). On demande également une chaire pour le village de Lancy en 1547 (AEG, R.C. 42, f. 55, 11 mars 1547). Sur les chaires réformées, voir: B. Reymond, *Les chaires réformées*, cit., pp. 35-49.

⁷⁸ AEG, R.C. 36, f. 117, 11 septembre 1542, R.C. 61, f. 137v, 17 janvier 1567.

⁷⁹ AEG, R.C. 40, f. 202v, 3 juillet 1545; R.C. 41, f. 242, 15 novembre 1546; R.C. 42, f. 55, 11 mars 1547.

⁸⁰ La construction de nouveaux temples ne débute qu'au XVII^e siècle et ne concerne d'abord que les villages environnant Genève: le premier est celui de Gy, édifié en 1611. Un nouveau temple, celui de la Fusterie, n'est édifié en ville qu'en 1715 (C. Martin, *Le Temple-Neuf de Genève. Notice historique et descriptive*, s.n., [Genève] 1910; W. Deonna, *Les arts à Genève, des origines à la fin du XVIII^e siècle*, in «Genava» 22[1942], pp. 321-322; E. de Montmollin et F. Delor, *Temple de la Fusterie, temple neuf. Premier temple protestant construit en ville de Genève*, Fondation des Clefs de St-Pierre, Genève 1990).

⁸¹ B. Reymond, *L'architecture religieuse des protestants. Histoire – Caractéristiques – Problèmes actuels*, Labor et Fides, Genève 1996, p. 52.

⁸² AEG, R.C. 30, f. 247v, 2 juin 1537; P. Geisendorf, *Les annalistes*, cit., p. 476.

papalle fut là laissée»⁸³. L'événement provoque une nouvelle opération de suppression des croix qui dominaient encore certains temples⁸⁴. Au début des années 1560, ces édifices affichent par l'absence de ce signe sur leurs clochers la volonté réformée de rupture avec le culte «idolâtre». Les armoiries de la ville qui parfois ornent dorénavant les vitraux contribuent également à indiquer leur nouvelle identité: au lieu d'apparaître comme séparés du monde profane, ils sont assimilés à la communauté qui y célèbre le service divin. Ils indiquent que le *corpus christianum* se confond avec le *corpus politicum*.

A l'intérieur des églises, la disparition des autels, statues, reliquaires ainsi que de la plupart des images peintes et des tombes signifie que le temple n'est plus considéré comme un lieu saint, où la proximité avec le divin serait plus étroite⁸⁵. A ces éléments architecturaux correspondent les conduites rituelles: aucun rite d'entrée ni de sortie ne protège en effet les temples réformés⁸⁶. «Et si quelqu'un fait priere quand il est entré dedans l'église», raconte l'observateur catholique Antoine Cathelan, «il est montré au doigt et demouqué, et tenu pour un Papiste et idolatre»⁸⁷.

⁸³ AEG, R.C., f. 255v, 10 août 1556. Le chroniqueur M. Roset se fait l'écho de cette interprétation: «Chacun disoit que Dieu avoit fait cest œuvre voulant purger ceste Eglise de telz reliquas» (*Les chroniques*, cit., p. 387).

⁸⁴ *Ibi*, pp. 387-388.

⁸⁵ L'enterrement de certains morts dans les églises est réintroduit à Genève et dans le Pays de Vaud à partir du XVII^e siècle; il répond à des exigences de distinction sociale et de révérence de la mémoire de certaines personnalités. Mais cet usage n'est pas sans poser des problèmes, comme le montre l'érection en 1659 d'une cloison devant le tombeau du duc de Rohan, pour empêcher que l'on prie devant le tombeau (W. Deonna, *Cathédrale Saint-Pierre de Genève. Les monuments funéraires*, in «Genava» 29 [1951], pp. 132-138). Sur cette question, voir également: M. Engammare, *L'inhumation de Calvin et des pasteurs genevois de 1540 à 1620. Un dépouillement très prophétique et une pompe funèbre protestante qui se met en place*, in J. Balsamo (éd.), *Les funérailles à la Renaissance*, Droz, Genève 2002, pp. 271-293; M. Grandjean, *Les temples vaudois. L'architecture réformée dans le Pays de Vaud (1536-1798)*, Bibliothèque historique vaudoise, Lausanne 1988, pp. 509-526; pour les usages des réformés écossais et hollandais: A. Spicer, «Defyle not Christ's kirk with your carrion»: *burial and the development of burial aisles in post-Reformation Scotland*, in B. Gordon and P. Marshall (éd.), *The Place of the Dead. Death and Remembrance in Late Medieval and Early Modern Europe*, Cambridge Univ. Press, Cambridge [etc.] 2000, pp. 149-169; id., «Rest of their Bones»: *fear of death and Reformed burial practices*, in W.G. Naphy and P. Roberts (éd.), *Fear in Early Modern Society*, Manchester Univ. Press, Manchester, New York, 1997, pp. 167-183.

⁸⁶ B. Roussel, *Comment faire la cène? Rite et retour aux Ecritures dans les Eglises réformées du Royaume de France au XVI^e siècle*, in C. Patlagean et A. Le Boulluel (éd.), *Les retours aux Ecritures, fondamentalismes présents et passés*, Peeters, Louvain-Paris 1993, p. 198.

⁸⁷ [A. Cathelan], *Passevent Parisien respondant à Pasquin Rommain. De la vie de ceux qui*

L'un des éléments les plus frappant de la nouvelle apparence que revêtent les églises de Genève réside dans l'extrême dépouillement de leurs décors. «Quand [les Papistes]», relève ainsi Jean Calvin, «entrent en nos temples, ils sont si esbahis qu'il leur semble qu'ils soyent tombez des nues, ou qu'ils soyent entrez en un monde nouveau. Quoy, en l'Eglise, (disent-ils), qu'il n'y ait point d'images»⁸⁸. Uniformément enduits d'un badigeon de couleur blanchâtre, les murs des temples ne portent probablement aucune inscription avant le XVII^e siècle, lorsque les murs commencent à porter des versets bibliques ou le Décalogue⁸⁹. On peut reconnaître dans ce dépouillement, avec Lee Palmer Wandel, l'expression d'une esthétique nouvelle⁹⁰. Cette esthétique se fonde sur l'idée que c'est dans la simplicité de sa Parole et de ses sacrements que la «majesté» divine se communique aux chrétiens; tout ajout d'origine humaine, entaché de péché, obscurcit et souille nécessairement cette communication. Valeur centrale de cette esthétique, la simplicité est ainsi associée à la notion de pureté. Pour Guillaume Farel, comme pour Jean Calvin, le culte, axé sur la prédication et la célébration des sacrements, constitue le seul ornement que puissent revêtir les temples. Le premier écrit ainsi:

«Et que l'Eglise soit ornée et parée de Jesus Christ et de sa parole Evangélique et de ses saints Sacremens. Ce grand soleil de justice Jesus Christ et sa lumière évangélique, n'ont point affaire de nos flambes fumantes, et de nos

son allez demourer à Geneve, au pais jadis de Savoye: et maintenant souz les Princes de Berne, et se disent vivre selon la reformation de l'Evangile, fait en forme de dialogue. A l'enseigne de la Vigne, Paris 1556, f. 15v. Ceux qui continuent à prier en entrant dans les temples sont convoqués devant le Consistoire (AEG, R. Consist. 12, f. 136, 30 décembre 1557).

⁸⁸ CO, 49, c. 613.

⁸⁹ Le temple du village de Jussy porte sur l'une des parois un verset du psaume 119 (C. Bonnet, *L'Eglise de Jussy*, in «Genava», nouvelle série 25(1977), p. 87). En 1639, il est envisagé d'afficher dans tous les temples de la campagne un tableau du Décalogue (AEG, Cp. Past. R. 8, f. 383, 9 août 1639). Sur ces décors dans les temples du Pays de Vaud: M. Grandjean, *Les temples vaudois*, cit., pp. 367-374, 429-449, 527-532; B. Reymond, *Temples de Suisse romande. A la découverte d'un patrimoine*, Cabédita, Yens s./Morges 1997, pp. 45-46; l'affichage des Tables de la loi dans les temples réformés est courant en Angleterre, en France, en Hollande, en Hongrie ou dans les temples huguenots d'Allemagne (J. Pannier, *Les Tables de la loi*, in «Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français», 1925, pp. 235-237, 1927, p. 415, 1928, pp. 61-62, 1932, pp. 37-38; A. Spicer, *Calvinist churches*, cit., pp. 38, 114, 124-125, 173, 177-178, 198, 212; N. Yates, *Liturgical Space. Christian Worship and Church Buildings in Western Europe 1500-2000*, Ashgate, Aldershot 2008, pp. 47-48).

⁹⁰ L.P. Wandel, *Voracious Idols and Violent Hands. Iconoclasm in Reformation Zurich, Strasbourg, and Basel*, Cambridge Univ. Press, Cambridge 1995, pp. 194-195.

cierges et chandelles. Que la vraie predication ordonnée de Dieu, la nous manifeste, et les saints Sacremens en leur simplicité, et que cela nous serve de toute magnificence»⁹¹.

Et le second, comme en écho au premier:

«Quand je considère à quel usage les temples sont dediez et ordonnez, il me semble que c'est chose mal seant à leur sainteté, qu'on y mette d'autres images que celles que Dieu a consacrées par sa parole, lesquelles ont sa vraie marque imprimée. J'enten le Baptisme et la sainte Cene du Seigneur, avecques les ceremonies»⁹².

On retrouve ici l'idée que la sainteté ne réside pas dans les lieux où le culte s'accomplit, mais dans le culte lui-même. Partagée par l'ensemble des courants réformés⁹³, cette esthétique du dépouillement est érigée en affirmation dogmatique par la confession helvétique selon laquelle

«il faut rejeter bien loin des temples, et lieux d'oraison des Chrestiens, toute pompe et excès d'habits et ornemens, tout orgueil et tout ce qui est mal seant et contraire à l'humilité, discipline et modestie chrestienne. Ainsi, poursuit la confession, le vrai ornement des temples ne gist point en yvoire, en or ni pierres precieuses: mais en la frugalité, tempérance, piété et toutes vertus de ceux qui conversent au temple»⁹⁴.

Mais l'uniformité blanche pour tout décor qu'adoptent les temples réformés ne reflète pas seulement une esthétique de la simplicité proprement réformée; elle assume également à une fonction liturgique très précise. La profusion ornementale caractéristique des églises «papistes» est en effet perçue comme dispersant l'attention des fidèles et constituant par conséquent un obstacle à leur concentration. «Cet éclat extérieur des temples», relève ainsi le zurichois Rudolph Wirth, «entrave la dévotion et détourne les yeux et les esprits de ceux qui les

⁹¹ G. Farel, *Du vray usage de la croix de Jesus Christ...*, [1560], Fick, Genève 1865, p. 157.

⁹² *JRC*, I, XI, 13.

⁹³ Voir par exemple L. Lavater, *Die Gebräuche und Einrichtungen der Zürcher Kirche*, Erneut herausgegeben und erweitert von J.B. Ott, übersetzt und erläutert von G. A. Keller, Theologischer Verlag, Zürich 1987, p. 35.

⁹⁴ *Confessions et catéchismes*, cit., pp. 289-90.

regardent des pensées spirituelles»⁹⁵. Au contraire, l'absence de décors doit contribuer à ce que l'attention des fidèles converge en direction de ce qui se dit et se fait durant le culte. «Que tes yeux soient fixés sur [le pasteur], pour être plus attentif à la prédication de la parole de Dieu», recommande ainsi un traité de préparation à la communion du XVII^e siècle⁹⁶. Pour Jean Calvin aussi, ce dépouillement doit avoir pour effet de concentrer toute l'attention sur le culte: «nos yeux doivent [y] être si attentifs, et tous nos sens si bien affectés, qu'il ne soit plus question d'appéter images forgées à la fantaisie des hommes»⁹⁷.

En évitant de produire la moindre stimulation visuelle, la nudité des murs contraint les fidèles à ne voir d'autre image que celle que produit le culte, en particulier les sacrements, en tant que «signes visibles»⁹⁸. Loin d'exprimer l'idée de l'éloignement et du caractère abstrait du divin⁹⁹, le dépouillement du décor constitue donc un procédé liturgique destiné à engager le fidèle dans une démarche spirituelle. A cette démarche contribue également beaucoup la luminosité des temples: débarrassés des vitraux qui les obscurcissaient, et équipés de vitres transparentes, ils sont baignés d'une lumière interprétée comme une forme spécifique de présence divine¹⁰⁰. Induisant une forme d'ascèse de la communication liturgique avec le divin, l'aménagement liturgique des temples doit donc conduire le fidèle à rechercher dans l'assemblée et le culte qu'elle rend l'attestation d'une présence divine réelle, mais spirituelle. Il constitue en ce sens un dispositif contribuant au processus d'élévation spirituelle qui sous-tend toute la progression de la liturgie réformée et qui culmine, lors des célébrations de la cène, dans l'exhortation au *sursum corda*, l'élévation des cœurs que le ministre lance juste avant la communion:

⁹⁵ R. Wirth, *De templis*, cit., p. 39.

⁹⁶ J. de Focquembergues, *Le voyage de Beth-el, ou les devoirs de l'âme fidèle en allant au temple*, Stoër, Genève 1665, p. 17.

⁹⁷ *IRC*, I, XI, 13.

⁹⁸ Comme l'a noté J. Cottin, J. Calvin «souligne à plusieurs reprises l'aspect proprement iconique du sacrement. Celui-ci est "signe visible", "forme visible", "parole visible". [...] Le sacrement est donc iconique, il est une image au sens plein, symbolique, du terme; il est le prototype de toute image» (*Le regard et la Parole. Une théologie protestante de l'image*, Labor et Fides, Genève 1994, pp. 296-297).

⁹⁹ S. Karant-Nunn, *The Reformation of Ritual. An Interpretation of Early Modern Germany*, Routledge, London-New York 1997, p. 191.

¹⁰⁰ L.P. Wandel, *Post tenebras lux: lumière et présence dans les temples réformés*, in «Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français» 152, 3(2006), pp. 375-390.

«Pour ce faire eslevons noz espritz et noz cœurs en hault, où est Jesus Christ en la gloire de son Pere, et dont nous l'attendons en nostre redemption. Et ne nous amusons point à ces elemens terriens et corruptibles, que nous voyons à l'œil, et touchons à la main pour le chercher là, comme s'il estoit encloz au pain ou au vin»¹⁰¹.

Les temples genevois aux murs blanchis reflètent ainsi clairement une conception réformée de la communication avec le divin: au lieu d'être médiatisée par la réalité matérielle, elle s'inscrit dans le temps, comme un processus d'élévation ou de sanctification.

La nouvelle manière de structurer l'espace et l'orientation générale qu'elle donne aux bâtiments religieux modifient également en profondeur leur sens. A un lieu morcelé par une multitude de chapelles et d'autels, qui attiraient à elles autant de dévotions privées, succède un lieu unifié, convergeant autour d'un seul centre culturel. Cette égalisation de l'espace reflète une société ecclésiale unifiée où, avec la disparition de toutes les confréries, la sociabilité religieuse n'a plus d'autre champ d'expression que le foyer familial et l'assemblée paroissiale. De plus, cet espace égalisé supprime la séparation du chœur et de la nef, marquée parfois comme à Saint-Pierre par le jubé¹⁰². Éliminant ainsi la distinction spatiale entre un ordre sacré et un ordre profane, il reflète le «christianisme sans clerc»¹⁰³ adopté par la Réforme. L'abolition de l'ancien ordre ecclésiastique se donne à voir avec particulièrement d'évidence à Saint-Pierre: l'assemblée culturelle y occupe en effet précisément, après la destruction du jubé et la réinstallation des stalles, la surface dans laquelle s'étendait avant la Réforme le chœur de l'église, réservé aux clercs¹⁰⁴.

¹⁰¹ CO, 6, c. 200.

¹⁰² Depuis le début du XIV^e siècle, l'église de Saint-Gervais n'a plus de jubé (P. Broillet et N. Schätti, *Les remaniements de l'église paroissiale au début du XIV^e siècle – La reconstruction de l'église paroissiale (après 1431 – après 1449)*, in A. Winiger-Labula et al., *Genève, Saint-Gervais*, cit., p. 115. En l'état des connaissances actuelles, il semble qu'il n'y ait pas eu de jubé non plus dans l'église de la Madeleine (C. Martin, *La restauration du temple de la Madeleine*, «Genava» 2(1924), p. 167-176 et C. Bonnet et al., *Eglise de la Madeleine*. Genève, Apas, Genève 1992).

¹⁰³ B. Roussel, «Faire la Cène», cit., p. 108-109.

¹⁰⁴ Ailleurs, quand un jubé existait dans l'église médiévale, les réformés ont souvent abandonné le chœur pour n'occuper que la nef: B. Reymond, *L'architecture des temples réformés: une approche typologique*, in «Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français» 152, 3(2006), p. 338.

De plus, à la perspective en long dans laquelle s'inscrivaient les églises, avec le maître-autel en point de fuite, se substitue également une disposition «en large», axée en direction d'un centre liturgique. Désormais, c'est la relation entre la chaire et les bancs qui structure l'espace. Pour tous les observateurs, mais aussi pour les réformés genevois eux-mêmes, cette relation constitue la marque caractéristique du nouvel aménagement des temples. «C'est tout un comme dedens un college ou escolle, tout y est plain de bancz, et une chaire au milieu pour le precheur», note ainsi Antoine Cathelan dans les années 1550¹⁰⁵. Pour sa part, Théodore de Bèze souligne la fidélité de ces temples à la simplicité de l'Église primitive puisqu'on n'y trouve, rappelle-t-il, «seulement une chaire, et beaucoup de chaises et des bancs»¹⁰⁶. Aux jours de communion, ce mobilier est complété par deux tables de communion, disposées «pres de la chaire»¹⁰⁷. Le lieu de culte s'organise donc comme un espace de communication orienté vers le centre de gravité que constituent la prédication et la cène.

Cet ordonnancement de l'espace vise notamment à assurer les meilleures conditions d'audition possible au plus grand nombre de participants¹⁰⁸. L'installation d'abat-voix et des bancs en forme d'amphithéâtre répond à la même exigence. Mais la solution passe également par le renforcement de la surveillance disciplinaire pendant les services divins afin d'imposer le silence. La «bonne police» qui doit gouverner le déroulement de ces services, comprend entre autres, estime Jean Calvin, «le silence, qui doit estre pour donner audience à la Parolle»¹⁰⁹. Légalisant cette discipline, les ordonnances sur les églises de la campagne stipulent que «durant le sermon chascun donne bonne audience et qu'il ne se fasse aulcune dissolution ny scandale»¹¹⁰. Dans un contexte où ce silence est difficile à faire respecter, comme le prouvent les plaintes répétées des ministres, les bancs visent à imposer aux

¹⁰⁵ [A. Cathelan], *Passevent Parisien*, cit., f. 15.

¹⁰⁶ *Le passavant de Theodore de Beze. Epître de Maître Benoit Passavant à Messire Pierre Lizet où il lui rend compte de sa mission à Genève et de ses conversations avec les Hérétiques* (trans. par I. Liseux, Paris 1875), pp. 56-57.

¹⁰⁷ *R.C.P.*, t. 1, p. 9, 20 novembre 1541.

¹⁰⁸ B. Reymond, *Les chaires*, cit., p. 39.

¹⁰⁹ *IRC*, IV, X, 29.

¹¹⁰ *R.C.P.*, t. 1, p. 15, 16 mai 1547.

fidèles une ascèse de l'écoute à ce qui se passe durant le culte. Contraints à l'immobilité et au silence, ils sont placés dans cette attitude d'obéissance et de renoncement que la liturgie requiert de leur part avant la participation à la communion: «nostre Seigneur», rappelle-t-elle, «nous a donné ce desir et affection, de renoncer à noz propres desirs, pour suyvre sa justice et ses saintz commandemens»¹¹¹. Les murs blanchis des temples tout comme les bancs remplissent donc une véritable fonction liturgique: ils constituent autant de dispositifs techniques destinés à soutenir les fidèles dans un effort d'abstraction d'eux-mêmes pour s'élever vers le divin.

La configuration que dessine la répartition des bancs dans les temples genevois et la manière dont les fidèles s'y distribuent donnent également sens au temple. La disposition «en large» n'implique pas que la chaire s'oppose aux bancs; elle est au contraire intégrée dans l'auditoire créé par ces derniers puisqu'ils ne font pas seulement face à elle, mais l'entourent également de part et d'autre. De plus, comme elle est adossée dans chaque temple à un pilier et qu'elle s'avance par conséquent dans la nef, une partie des sièges trouve encore à se répartir derrière elle. La chaire ne constitue pas donc un côté de l'espace cultuel, mais son véritable cœur¹¹². Cet aménagement a un sens liturgique. Il reflète en effet à l'intérieur de l'espace cultuel la promesse divine, rappelée par la liturgie, selon laquelle le Christ se trouverait «au milieu» de ceux qui se réunissent pour le prier. S'il n'est pas sacré de lui-même, l'espace liturgique réformé s'ordonne donc de manière à entretenir la conviction que lors des cultes, les fidèles se réunissent autour d'une présence spirituelle du divin¹¹³.

A l'intérieur du temple, les fidèles se tiennent dans un rapport d'égalité spirituelle vis à vis de ce «milieu». Ainsi Jean Calvin rappel-

¹¹¹ CO, 6, c. 199.

¹¹² Ce dispositif est différent du «schéma organisationnel type» des temples réformés qui émerge à la fin du XVI^e siècle, où la chaire «apparaît plutôt comme un élément appartenant thématiquement au côté du quadrangle choral occupé par le banc des anciens». Dans ce quadrangle, ce sont les tables de communion et les fonts baptismaux qui constituent le «centre architectonique de l'édifice et non la chaire» (B. Reymond, *L'architecture*, cit., pp. 142-147).

¹¹³ L'iconographie zurichoise de la cène suggère également, selon L.P. Wandel, la présence du Christ parmi ceux qui se réunissent autour de la table de communion (*Envisioning God: Image and Liturgy in Reformation Zurich*, in «Sixteenth Century Journal» 24, 1[1993], p. 39).

le-t-il dans un sermon «que quant à nostre Salut, et quant au Royaume de Dieu, qui est spirituel, il n'y point de distinction ne de différence entre l'homme et la femme, entre le serviteur et le maistre, entre le povre et le riche, le grand et le petit»¹¹⁴. L'aménagement des temples genevois donne ainsi réalité au sacerdoce universel qui fait de chaque chrétien le destinataire, à égalité avec tous les autres, de la promesse de Salut. Faisant corps avec le Christ, l'assemblée cultuelle représente une expression locale et temporelle d'une Eglise qui rassemble tous les disciples du Christ. Il y a là une dimension fortement communautaire que l'organisation intérieure du temple vient souligner puisqu'en entourant la chaire, les fidèles se font face les uns les autres. Leurs regards ne convergent pas seulement en direction du ministre qui officie, mais aperçoivent aussi le corps de cette Eglise dont ils font partie.

Dans le même temps, cette Eglise existe pourtant aussi comme une réalité sociale. Jean Calvin ne manque pas de le souligner. Dans le même sermon, il poursuit:

«Mais cependant si faut-il qu'il y ait quelque ordre entre nous. [...] Il faut qu'un homme en sa maison instruisse ses enfans, et qu'ils luy soyent sujets; il faut que les serviteurs aussi reconnoissent leur degré et condition: et que chacun s'employe en ce à quoy il est appelé»¹¹⁵.

Or les catégories et les fonctions qui structurent cette réalité sociale organisent également la répartition des fidèles dans le temple. Les hommes sont en principe séparés des femmes qui prennent place dans le temple avec les plus jeunes enfants. Au devant de la chaire, rapporte ainsi Anthoine Cathelan, se trouve «les bancs plus bas pour les femmes

¹¹⁴ *CO*, 49, c. 719. Dans un autre sermon, prononcé le 11 avril 1555, Calvin souligne qu'il «n'y a point d'acception de personne envers Dieu» et développe ce point: «Dieu choisit les siens, sans qu'ils le puissent prévenir par aucun merites: et cependant après qu'il les a marquez du nombre de son troupeau, il les advoue, il les aime comme ses enfans, et ses domestiques, voire sans regarder de quelle nation ils sont, ne de quel estat: s'ils sont riches ou povres, s'ils sont en credit, s'il y a quelque grace et dexterité, s'il y a autre chose. Dieu donc a comme les yeux fermez à toutes ces considerations qui nous sont tant recommandees: car il ne regarde sinon l'integrité du cœur» (*CO*, 25, cc. 640-641).

¹¹⁵ *Ibidem*.

et petis enfans: et tout autour les plus hault pour assoyr les hommes»¹¹⁶. Jusqu'en 1545, rien n'indique qu'un ordre se soit introduit dans les places qu'occupent les hommes. La décision que prennent les autorités cette année-là de s'attribuer des places réservées à Saint-Pierre et à Saint-Gervais inaugure un processus au cours duquel le même privilège est accordé à d'autres personnes investies de charges publiques ainsi qu'aux représentants de l'Eglise¹¹⁷. Au terme de ce processus, la population qui prend place dans les temples se trouve étroitement encadrée. A Saint-Pierre, par exemple, les autorités occupent dans l'abside des stalles en gradin surélevées par rapport au sol de l'ancien chœur; en face et derrière la chaire s'assoient les ministres et les anciens. A ces places réservées, s'ajoutent dès 1542, des sièges situés près de la chaire et destinés à des individus que le Consistoire contraint à venir s'instruire par la prédication ou à faire pénitence de leurs fautes¹¹⁸.

Cette division de l'espace est en partie liée à des exigences de contrôle: elle permet de placer l'assemblée cultuelle sous la surveillance des autorités civiles et ecclésiastiques tout en conférant à ces dernières un certain prestige. Mais elle place également l'assemblée face à un ordre que la liturgie présente comme divinement institué. Après avoir rappelé la promesse selon laquelle le Christ se trouverait «au milieu» de ceux qui prieraient en son nom, le ministre prie d'abord «pour tous princes et seigneurs [...] et singulièrement pour les seigneurs de ceste Cité». La prière précise que Dieu leur a «commis le regime de [sa] justice» afin que «reconnoissant en vraye Foy Jesus Christ [...] estre le Roys des roys, et Seigneur sur tous seigneurs», ils «cherchent de le servir et exalter son Regne». L'autorité des magistrats et leur place dans le temple est ainsi justifiée par la volonté divine, mais limitée et orientée par cette volonté. Le ministre prie ensuite «pour tous ceulx que [Dieu

¹¹⁶ [A. Cathelan], *Passevent Parisien*, cit., f. 15.

¹¹⁷ AEG, R.C. 53, f. 36, 4 mars 1557; R.C. 55, f. 77v, 3 août 1559; R.C. 63, f. 27v, 26 mars 1568; R.C. 69, f. 75, 20 avril 1574; R.C. 79, f. 43v, 23 mars 1584; *R.C.P.*, 6, p. 14, 16 mai 1589.

¹¹⁸ *Registres du Consistoire*, t. 1, p. 22, 30 mars 1542; AEG, R.C. 67, f. 198, 12 décembre 1572; R.C. 68, f. 69v, 20 mars 1573; R.C. 72, f. 113v, 19 août 1577; Jur. Pen. A, n° 2, f. 61, 21 novembre 1559; PC1ère série n° 1552, 12 septembre 1569. Sur ces rituels de pénitence, voir C. Grosse, *La «réparation publique» réformée: ritualisation et dé-ritualisation de la pénitence dans les Eglises calvinistes (XVI^e-XVIII^e siècle)*, in H.F. Selderhuis et A. Huijgen (éd.), *Calvinus Pastor Ecclesiae. Papers of the Eleventh International Congress on Calvin Research*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2016, pp. 29-50.

a] ordonné Pasteurs à [ses] fidèles». Dans ce cas aussi, il rappelle la source divine de leur fonction, sa limite et son orientation (Dieu leur a «commis la charge des âmes et la dispensation de [son] sacré Évangile» afin qu'ils aient «toujours ce but, que toutes les paouves ouailles errantes et esgarées, soient recueillies et reduictes au Seigneur Jesus Christ, principal Pasteur»). Enfin, le ministre prie en faveur de «tous hommes généralement» et distingue notamment, à l'intérieur de cette catégorie générale, «ceux que [Dieu] visite et chastie, par croix et tribulation», c'est-à-dire, entre autres, les pénitents auxquels une place près de la chaire est attribuée, et ceux qui sont «icy congregez», c'est-à-dire l'assemblée cultuelle en présence de laquelle il officie. En adressant au divin une requête particulière pour chacune de ces catégories, la prière liturgique ordonne la société chrétienne selon différentes «vocations» d'origine divine. Or cet ordre peut être lu par chaque participant au culte dans la manière dont cette société prend place dans le temple¹¹⁹.

La répartition des fidèles dans le temple produit ainsi une représentation simultanée des deux niveaux de réalité dans lesquels s'inscrit l'assemblée cultuelle: elle est une société à la fois temporelle, divisée en catégories sociales, et spirituelle, liée dans un rapport d'égalité au divin. Entre ces deux niveaux existe une relation de tension. Fondée sur une communauté de foi dans le Christ et sur la charité qui découle de ce lien, la société spirituelle constitue en effet l'idéal vers lequel la société temporelle doit tendre. Par l'ensemble de son déroulement, la liturgie s'apparente à un serment que l'assemblée cultuelle fait de poursuivre cet idéal. Avant de prendre la communion, les fidèles s'engagent à examiner s'ils ont «fiance en la miséricorde de Dieu» et s'ils ont «bonne intention et courage de vivre en concorde et charité fraternelle avec [leurs] prochains»¹²⁰ et Pierre Viret rappelle, dans un sermon prêché un jour de cène que «quand nous venons communiquer aux sacrements, nous venons faire serment public de vouloir servir et obéir

¹¹⁹ Sur l'évolution de la répartition sociale des fidèles dans les temples genevois, voir C. Grosse, *Le corps social en représentation : égalité, luttes de préséance et politisation de l'espace liturgique dans les temples de Genève (XVI^e-XVIII^e siècle)*, in L. Croq et D. Garrioch (éd.), *La religion vécue : les laïcs dans l'Europe moderne*, Presses universitaires de Rennes, Rennes 2013, pp. 165-182.

¹²⁰ CO, 6, c. 198.

à notre Dieu»¹²¹. L'espace liturgique inscrit ainsi l'assemblée cultuelle dans un processus de sanctification.

Dans l'ensemble, on peut donc dire que l'aménagement réformé des églises de Genève répond très étroitement à des exigences liturgiques. L'espace cultuel comme le déroulement des services divins visent à produire les mêmes effets. Encadrant la communication avec le divin, ils signifient que celui-ci est réellement présent parmi ceux qui se réunissent à des fins cultuelles. Conjointement, ils travaillent donc clairement à mettre l'assemblée cultuelle en présence d'une forme de sacralité. Ce faisant, ils canalisent une certaine perception de cette présence non comme une réalité locale mais comme une réalité spirituelle, à rechercher non seulement dans la foi, mais aussi dans les paroles bibliques et liturgiques prononcées au cours du culte et dans l'assemblée réunie dans le temple. Ils invitent ainsi les fidèles à s'engager dans un effort à la fois d'élévation et de renoncement à soi. Le temple réformé constitue en ce sens moins un lieu «sacré» qu'un espace privilégié de sanctification.

Abstract

This essay focuses on the Genevan Reformation in an attempt to better understand the Reformed view of the relationship between place and sacrality. Doctrinal sources and archival documents show the extent to which the organisation of the Reformed churches mirrored/met the liturgical requirements of their congregations and attested to their equality, while also reflecting the social and political categories into which they were divided. Both the place of worship and the conduct of services were intended to convey a perception of the presence of the holy, not as a local, but as a spiritual, internal, reality. The Reformed temple is thus shown to have been less a holy place than a privileged venue for sanctification.

¹²¹ C. Schnetzler *et al.*, *Pierre Viret d'après lui-même*, Bridel et Cie, Lausanne 1911, p. 199.

