

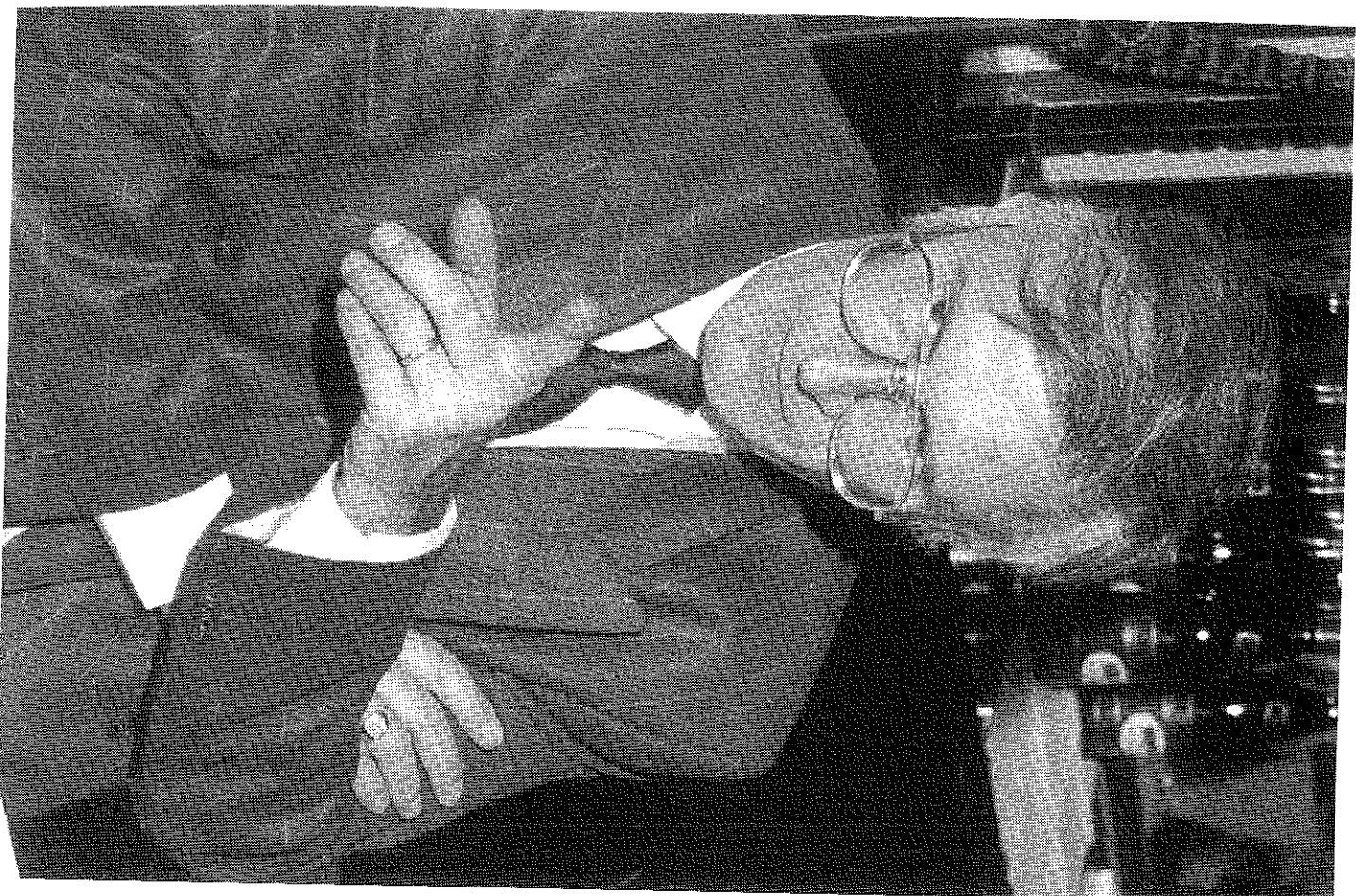
Sous la direction de :
Michel Porret, Jean-François Fayet et Carine Fluckiger.
Avec la collaboration de Jasna Adler et Mauro Cerutti

GUERRES ET PAIX

* * * *

Mélanges offerts à Jean-Claude Favez

*



Jean-Claude Favez (photographie anonyme).

Imprescriptibilité ou pardon ?

Sceller la réconciliation dans l'amnésie : les clauses d'«oubliance»

des paix de religion du XVI^e siècle

Christian GROSSE (*Université de Genève*)

Lorsqu'un acte nie l'essence de l'homme, la prescription qui tendrait à l'absoudre au nom de la morale contredit elle-même la morale. N'est-il pas contradictoire et même absurde d'invoquer ici le pardon? Oublier ce crime gigantesque contre l'humanité serait un nouveau crime contre le genre humain. V. JANKÉLEVITCH¹.

On mesure à l'ampleur qu'a pris le débat international provoqué par l'arrestation du général Augusto Pinochet, l'intensité de l'exigence de sanction judiciaire à l'encontre des auteurs des crimes les plus graves, de lutte contre l'impunité et de rejet de l'oubli, qui anime à l'heure actuelle l'opinion publique². Cette exigence dépasse désormais les frontières des Etats qui ont été le théâtre de la perpétration de ces crimes et transcende la notion de victime puisque celle-ci n'existe plus dans sa relation exclusive à son bourreau, mais s'identifie à l'humanité comme principe ontologique fondé en particulier sur l'idée de dignité. L'affirmation de cette nouvelle sensibilité intervient il est vrai à un moment où l'opinion publique internationale est mieux sensibilisée aux enjeux de l'impunité et familiarisée avec les notions de «crime contre

¹ *L'imprescriptible. Pardoner? Dans l'honneur et la dignité*, Paris, Seuil, 1986, p. 25. Je remercie Olivier de Frouville et Nicolas Fomerod pour les éléments bibliographiques qu'ils m'ont suggéré ainsi que Michèle Ischi et Georges Grosse pour leurs patientes relectures.

² Parmi les prises de position collectives qui ont nourri ce débat et qui reflètent ces exigences on peut citer l'«Appel contre l'impunité», signé le 18 novembre 1998 par plus de cent trente avocats, professeurs de droit, recteurs d'académie et juges français, selon lequel «la réconciliation nationale invoquée par un Etat qui a fait, notamment, le choix de ne pas juger ses anciens bourreaux, ne peut avoir pour conséquence la disparition des crimes internationaux commis par ces derniers»: le principe de justiciabilité universelle doit ainsi faire obstacle à l'oubli des crimes, *Le Monde*, 20 novembre 1998, p. 3.

l'humanité», de «crime de guerre» et d'«imprescriptibilité» par la création successive des tribunaux internationaux «ad hoc» sur l'ex-Yougoslavie (créé par la résolution 827 du Conseil de Sécurité du 25 mai 1993), et sur le Rwanda (créé par la résolution 955 du Conseil de Sécurité, le 8 novembre 1994), ainsi que par l'adoption, le 18 juillet 1998 à Rome, des Statuts de la Cour Pénale Internationale. L'arrestation de l'ancien dictateur chilien fait également resurgir les débats qui ont agité les sociétés d'Amérique latine, tiraillées, depuis la fin des régimes militaires qui les ont gouvernées durant les années 1970-1980, entre les exigences de la réconciliation nationale et du maintien de la cohésion sociale dans l'oubli des crimes passés d'une part, et celles de vérité et de mémoire que portent les victimes de l'autre. De fait, ces sociétés ont pour la plupart cherché jusqu'à présent à trouver un équilibre, qui se révèle fragile, entre travail de mémoire et exigence de justice, en autorisant parfois l'établissement de la vérité, mais en garantissant en général, par l'amnistie, l'impunité des responsables des crimes les plus graves. L'arrestation de l'un des plus emblématiques d'entre eux inféctait donc une évolution historique qui avait abouti à constituer l'oubli comme l'un des fondements des démocraties de cette région³. L'ensemble de ces événements donne aux principes contenus dans les Statuts du Tribunal militaire international de Nuremberg (8 août 1945), une nouvelle réalité. Il semble qu'à partir du moment où les concepts intimement liés d'«imprescriptibilité» et de «crime contre l'humanité» étaient conjointement fondés en droit par ces Statuts et qu'une dimension infamante leur était attachée⁴, ils aient à la fois cristallisé les espoirs de réhabilitation et de réparation des victimes et incarné dans le droit international la conscience collective d'une société désormais mondialisée⁵: l'exigence de justice et le rejet de l'oubli des crimes les plus graves comptent maintenant parmi les valeurs

³ En Argentine, au Brésil, en Uruguay, au Paraguay, au Salvador et au Chili, c'est l'amnistie des crimes qui a généralement prévalu après que des enquêtes ont eu lieu dans certains de ces pays. Emblématique de cette politique d'oubli sont les lois du «point final» (décembre 1986) et du «devoir d'obéissance» (juin 1987) adoptées en Argentine. En Uruguay, un référendum du 16 avril 1989 tentait de remettre en cause la «loi de caducité de l'action préventive de l'Etat» mais était rejeté par 60% des votants (pour l'ensemble de ces situations voir Emmanuel Decaux, «Droit international et expériences nationales», *Non à l'impunité. Oui à la justice*, publication de la Commission Internationale des Juristes, Genève, 1992, pp. 42-48).

⁴ «Les Etats parties à l'Accord de Londres du 8 août 1945 ont voulu conférer au crime contre l'humanité non seulement un caractère imprescriptible mais aussi un caractère infamant» (*Rapport intermédiaire sur la question de l'impunité des auteurs des violations des droits de l'homme, établi par MM. Gausset et Joiner, en application de la résolution 1992/23 de la Sous-Commission, Conseil Economique et Social des Nations Unies (cote E/CN.4/Sub.2/1993/6), 19 juillet 1993, p. 25*).

⁵ Le préambule de la Convention sur l'imprescriptibilité des crimes de guerre et des crimes contre l'humanité (adoptée par l'Assemblée générale des Nations Unies, dans sa résolution 2391 du 26 nov. 1968), se prévalait ainsi déjà de l'«opinion publique mondiale» pour asseoir l'affirmation de l'imprescriptibilité des crimes de guerre et des crimes contre l'humanité.

dans lesquelles de larges secteurs cette société se reconnaissent. L'adhésion à de nouveaux seuils de tolérance qui s'appliquent à la mémoire du passé devient l'expression de l'appartenance à cette société. Le devoir du souvenir, en exorcisant le passé, c'est-à-dire le crime des origines (que ce soit celui des dictateurs d'Amérique latine ou celui du régime nazi), permet à cette société mondialisée de se projeter dans un avenir qu'elle affirme vouloir différent, caractérisé par la formule «plus jamais ça»⁶.

Des problèmes et des dilemmes tout à fait analogues se sont posés aux sociétés occidentales du XVI^e siècle. Elles se sont trouvées confrontées à un phénomène d'éclatement confessionnel d'une ampleur et d'une profondeur inédites dans leur histoire, qui rendait caduques les solutions répressives traditionnellement appliquées à l'hérésie⁷. Incapables de remédier à ces divisions religieuses, elles ont été plongées dans des guerres civiles qui rompaient, par leur violence inouïe et leur caractère fratricide⁸, avec les règles reconnues de la guerre «honorable». Ainsi, contraintes de faire leur deuil de l'espoir d'une réconciliation autour de l'idéal médiéval d'unité chrétienne, elles tentent, au sortir des guerres de religion qui les déchirent, de restaurer une unité civile en gelant par le droit le rapport de force confessionnel: telle est globalement la politique de ces paix de religion ou «édits de pacification» qui, dans toute l'Europe, au cours du XVI^e siècle, visent à mettre un terme à l'affrontement religieux armé⁹. Il s'agit alors parallèlement de rendre possible une forme de réconciliation par-delà la division confessionnelle et de prévenir toute résurgence des conflits en tarissant les sources de tension qui ne sont pas d'ordre théologique. Les paix de

⁶ «Nunca Mas» constitue par exemple le titre du rapport rendu en septembre 1984 par la Commission nationale argentine sur les personnes disparues.

⁷ «Partout, l'éclatement confessionnel y pose de fait les mêmes problèmes insolubles: d'un côté, l'extirpation militaire ou judiciaire de l'«hérésie» s'avère impossible ou désastreuse — l'Eglise persécutée trouvant dans ses martyrs une raison supplémentaire de résister — de l'autre, les tentatives de conciliation et de discussions pacifiques au niveau national aboutissent à des impasses, voire à des résultats opposés à ceux qu'attendaient leurs promoteurs politiques; enfin, le Concile universel, trop longtemps ajourné, ne répond pas une fois qu'il est assemblé aux exigences d'ouverture et d'impartialité qu'émettent les protestants». Olivier Christin, *La paix de religion. L'autonomisation de la raison politique au XVI^e siècle*, Paris, 1997, p. 21.

⁸ Ainsi sont-elles perçues à la fois par le protestant Agrippa d'Aubigné («Le père étrangle au lit le fils, et le cerceuil/ préparé par le fils sollicite le père; le frère avant le temps hérite de son frère», *Les Tragiques*, éd. par Frank Lestringant, Paris, Gallimard, 1995, livre I, v. 212-214) et par le catholique Ronsard («Ce monstre [l'opinion] arme le fils contre son propre père, /Le Fere factieux s'arme contre son frere, /La seur contre la seur, et les cousins germains /Ausang de leurs cousins veulent tremper leurs mains: /L'oncle hait son neveu, le serviteur son maistre: /La femme ne veut plus son mary reconnoistre», *Discours des misères de ce temps*, Paris, Société Les Belles Lettres, 1949, v. 159-164).

⁹ «Tour à tour, les cantons suisses (1531), l'Empire (1555), la France (1563) puis au rythme mouvenement des guerres de religion jusqu'à l'édit de Nantes de 1598), la Pologne (1573), les Pays-Bas (1576), sans compter des territoires moins importants ou marginaux (Syrie, Transylvanie) vivent de telles tentatives», Olivier Christin, *La paix de religion*, p. 20.

religion instituent des systèmes de partage du pouvoir politique et de l'espace, et proscrivent en particulier toutes les formes de vengeance ou de provocation. Plusieurs de ces paix de religion ajoutent à ces dispositions pratiques un pardon général ou «loy d'oubliance du passé»¹⁰, couvrant d'un voile d'amnésie l'ensemble des événements et des actes directement liés au conflit. Contrairement donc à la tendance qui se renforce dans nos sociétés contemporaines, le XVI^e siècle compte sur une combinaison proprement chrétienne du pardon et de l'oubli pour rétablir la cohésion sociale et politique, c'est-à-dire, pour reprendre les termes du XVI^e siècle, la paix, l'union et la concorde.

La première paix de Kappel (26 juin 1529), qui fait figure de première paix de religion en Europe, instaure cette logique complémentaire du pardon et de l'oubli en stipulant d'une part que l'«aigreur et inimitié, animosité, division et troubles, et ce qui s'est passé entre les susdites Parties (...), devront être pardonnées et quittées» et, d'autre part, que les «paroles choquantes et injurieuses dont on s'est servi jusqu'à présent de part et d'autre au sujet de la religion (...), lesquelles ont donné naissance à cette division, on devra désormais s'en abstenir entièrement des deux côtés et les abolir pour jamais, en sorte que dès à présent et pour l'avenir, il n'en soit plus parlé»¹¹. En France, l'édit d'Amboise du 19 mars 1563, qui met un terme à la première guerre de religion, inclut pareillement des clauses d'amnistie (article 4) et d'oubli (article 5): l'ensemble des événements liés à cette guerre y sont déclarés choses «éteintes, comme mortes, ensevelies et non advenues»¹². Ces dispositions se retrouveront dans chacun des édits qui ont conclu les périodes d'affrontement armé jusqu'à l'édit de Nantes. Leur évolution montre que la royauté cherche à affiner sa politique d'oubli en tenant compte de l'expérience acquise lors des précédentes pacifications: d'un édit à l'autre, de nouvelles dispositions s'ajoutent pour améliorer l'instrument légal réglementant l'étendue et les modalités de l'amnistie et de l'oubli. A partir de la paix de Saint Germain (8 août 1570), la clause d'oubli trouve une formulation définitive, ne variant ensuite que pour s'adapter aux circonstances immédiates; l'édit de Nantes reprendra la formule quasiment textuellement. La proscription du passé s'y fait plus précise puisqu'il est explicitement interdit

¹⁰ L'expression se trouve sous la plume de Pierre de Bloy, *La conférence des édits de pacification des troubles esmeus au Royaume de France pour le fait de la Religion...*, Grenoble, Jean Nicolas, 1659, p. 104. Olivier Christin remarquait déjà que les pactes, d'amitié conclus dans certaines villes de France à l'automne 1567, «rappellent les serments d'amnistie et d'amnésie prononcés dans les cités de la Grèce antique au lendemain de guerres civiles (Stasis)». *La paix de religion*, p. 126.

¹¹ *Documents d'histoire suisse. 1517-1648*, par Michel Salamin, 1971, p. 28-29 et Abraham Raich, *Histoire de la Réformation de la Suisse*, t. II, Genève, 1727, p. 543-4. La deuxième paix de Kappel, du 20 novembre 1531, concluait avec les mêmes dispositions d'oubli: «Moyennant tous ces articles, la paix, l'union et la concorde seront entièrement rétablies entre les cantons et le passé sera entièrement oublié de part et d'autre, sans qu'on puisse jamais se le reprocher les uns aux autres», *Documents d'histoire suisse*, p. 37.

¹² André Stegmann, *Edits des guerres de religion*, Paris, Vrin, 1979, pp. 35-36.

d'en «renouveler la mémoire» et que toute poursuite en justice des actes commis à l'occasion des troubles est exclue¹³. L'édit de Beaulieu (6 mai 1576) ajoute l'interdiction des modalités rituelles de perpétuation de la mémoire, dont on sait l'importance pour les contemporains de cette civilisation de l'«écrit rare»¹⁴ où le rite constitue un véritable média, puisqu'il ordonne «de ne faire aucune procession, (...) et autres actes qui puissent ramener la mémoire des troubles»¹⁵. Les clauses d'amnistie se précisent également à partir de la paix de Saint Germain avec l'extension de la liste des crimes qu'elles couvrent et surtout avec la cassation des jugements prononcés à l'encontre des huguenots, leur élimination des registres judiciaires et la destruction de toute forme de support, en particulier les «marques, vestiges et monuments, livres et actes diffamatoires» portant diffamation des huguenots¹⁶. Ce type de mesures répond à une demande formulée par les assemblées réformées, en particulier après les massacres de la Saint Barthélemy¹⁷, et traduit un souci général, tant sur le plan des instruments légaux que de leur application, de réhabilitation de la mémoire des parties lésées d'une manière ou d'une autre au cours du conflit. Elles marquent par ailleurs la volonté de garantir l'oubli du passé dans un avenir de longue durée puisqu'il s'agit de faire disparaître les traces des blessures et des crimes récents dont on craint que le souvenir pourrait provoquer une résurgence du conflit. Les édits de pacification cherchent à formuler un compromis difficile entre les exigences de réhabilitation de certaines parties et la volonté royale de proscrire toute vengeance. La réparation accordée aux victimes n'est en réalité consentie que dans la mesure où elle participe à l'entreprise de restauration de la situation antérieure au conflit que les édits de pacification visent à réaliser.

¹³ *Ibid.*, p. 69.

¹⁴ Michèle Fogel, *Les cérémonies de l'information*, Paris, Fayard, 1989, p. 17.

¹⁵ André Stegmann, *Edits des guerres de religion*, p. 109.

¹⁶ «Et pour éteindre et assourdir autant que faire se pourra la mémoire de tous troubles et divisions passées, avons déclaré et déclarons toutes sentences, jugements, arrêts et procédures, saisies, ventes et décrets faits, et donnés contre lesdits de la religion prétendue réformée, tant vivant que mort, depuis le temps de notre dit très honoré seigneur et père le roi Henri, à l'occasion de ladite religion, tumultes et troubles depuis advenus, ensemble l'exécution d'iceux jugements et décrets, dès à présents cassés, révoqués et annulés: lesquels à cette cause nous voulons être rayés et ôtés des registres de nos cours tant souveraines qu'intérieures, comme aussi toutes marques, vestiges et monuments desdites exécutions, livres et actes diffamatoires contre leurs personnes, mémoires et postérité, ordonnés le tout être ôté et effacé», *ibid.*, p. 76-7.

¹⁷ L'assemblée de Montauban du 25 août 1573 demande «que pareillement toutes déclarations, ordonnances et reiglemens faits contre ceux de ladite religion depuis le 24 août seront cassés, révoquez, et déclarez de nul effect et vailleur. Et pour esteindre la mémoire desdits jugemens, arrests, exécutions d'iceux, ensemble lesdites déclarations, ordonnances et reiglemens soient rayez et ostez de tous registres des cours tant souveraines que subalternes. Et iceux jugemens, arrests, exécutions, déclarations, ordonnances et reiglemens estre cassés et effacés. Soient aussi abattus tous monuments, marques, vestiges, desdites exécutions, avec les livres et actes diffamatoires contre les personnes, mémoire et postérité desdits defuncts exécutez», Eugène et Emile Haag, *La France protestante*, t. X (pièces justificatives), Genève, Slatkine reprints, 1966, p. 116.

Faisant abstraction du conflit, ces édits idéalisent le passé en prétendant « remettre le royaume en sa première dignité et splendeur »¹⁸.

Ces dispositions ont fait rapidement l'objet de mesures administratives visant à en garantir l'application, selon des critères juridiquement définis. Quelques mois après l'adoption du premier édit de pacification, le roi ordonne aux commissaires chargés de leur mise en œuvre de veiller à distinguer les cas où les délits ont été commis « du fait de la religion », pour lesquels les procédures seront étendues ou réservées à la justice retenue du roi (« s'il vous appert qu'il ne soit question que du fait de la religion, port d'armes, ou autres cas commis durant les guerres dernières, aboly par ledit traité de paix, passerez outre à l'exécution que dessus »), des autres cas pour lesquels la justice suivra son cours¹⁹. Sur ce point de l'application des édits, l'expérience a également permis de préciser les concepts légaux servant à la distinction entre les crimes couverts par l'abolition et ceux qui en sont exempts. Tandis que la paix de Bergerac (17 septembre 1577) définissait les circonstances permettant d'établir cette distinction²⁰, l'édit de Nantes, reconnaissant par son article 86 que de la recherche de tous les crimes « pourrait advenir renouvellement de troubles », stipule que « seulement les cas execrables demeureront exceptés de ladite abolition : comme ravissements et forçements de femmes et filles, brülements, meurtres, et voleries faites par profition, et de guet à pens, hors des voyes d'hostilité, et pour exercer vengeances particulières, contre le devoir de la guerre »²¹.

La clause d'oubli vient par ailleurs, à partir de la paix de Saint Germain, se placer en tête du dispositif : suivant immédiatement le préambule, son sens se dégage mieux de la proximité qu'elle entretient avec ce dernier. Celui-ci vise à rendre explicite deux fondements de la paix. Il relève tout d'abord la nature contractuelle de l'ensemble du texte, le présentant comme un accord résultant des négociations menées avec les représentants des différentes parties au conflit : le pardon et l'oubli que prononce le roi sont par conséquent l'expression et l'authentification par l'autorité royale d'un accord entre les parties en

¹⁸ Voir à ce sujet Marianne Carbonnier-Burkard, « Les préambules des édits de pacification (1562-1598) », in *Caxister dans l'intolérance. L'édit de Nantes (1598)*, Michel Granjean et Bernard Roussel (éd.), Genève, 1998, p. 83.

¹⁹ Antoine Fontanon, *Les Edicts et ordonnances des rois de France*, t. 4, Paris, 1611, p. 274.

²⁰ « Et quant à ce qui a été fait ou pris hors la voie d'hostilité ou par hostilité contre les règlements publics ou particuliers des chefs et des communautés et provinces qui avaient commandement, en pourra être fait poursuite par la voie de justice. Ordonnons aussi que punition soit faite des crimes et délits commis entre personnes de même parti en temps de troubles, réves et suspensions d'armes, si ce n'est en actes commandés par les chefs d'une part et d'autre, selon la nécessité, loi et ordre de la guerre : et quant aux levées et exactions de deniers, ports d'armes et autres exploits de guerre faits d'autorité privée, et sans aveu, en sera fait poursuite par la voie de justice », André Stegmann, *Edits des guerres de religion*, p. 144.

²¹ Roland Mousnier, *L'assassinat d'Henri IV*, Paris, 1964, p. 318.

faveur d'un pardon et d'un oubli réciproques. Le préambule signifie ensuite l'esprit dans lequel s'inscrit l'ensemble du texte et montre à quels objectifs répondent les points de son dispositif. Il en ressort clairement deux priorités dépendantes l'une de l'autre : selon la paix de Saint Germain, il s'agit « pacifier par notre douceur, l'aigreur de cette maladie, en rappelant et *réconciliant* les volontés de nosdits sujets à une *union*, et à la reconnaissance qu'ils doivent tous à notre *obéissance*, à l'*honneur* de Dieu, bien, salut et conservation de cestuy notre Royaume »²². Pardon et oubli font partie d'une économie d'échange entre la royauté et ses sujets : s'ils apparaissent comme l'instrument de la réconciliation à l'intérieur du royaume, le rétablissement des rapports politiques d'allégeance et religieux de révérence qui ordonnent le royaume est aussi condition de leur octroi. Ils sont au cœur du système de pacification tel qu'il est prévu par les édits. Par eux, la royauté se pose non seulement en garante de l'accord entre les parties, mais au travers de sa justice, elle affirme également sa compétence légitime et unique à relire le passé et à en dire le sens. L'étude des procès instruits sur la base de la clause d'oubli de l'édit de Nantes par la chambre de l'édit du Parlement de Paris, entre 1600 et 1610, le montre. En déparageant les cas qu'elle considère comme étant couverts par cette clause et ne pouvant par conséquent faire l'objet de poursuites, des autres pour lesquels elle ordonne des sentences de réparation, cumulant ainsi une jurisprudence qui définit l'étendue de l'oubli, la justice applique une politique royale de mémoire sélective, guidée par des priorités qui sont celles de la réconciliation : elle a tendance à la fois à élargir le spectre des crimes à oublier et à rétablir la mémoire des victimes, en ordonnant les mesures financières ou symboliques de réparation de leur honneur. Elle dicte ainsi une mémoire autorisée des guerres de religion²³.

Pierre de Beloy (1540-v.1613), conseiller du roi et avocat général au parlement de Toulouse, se fait, avec sa *Conférence des edicts de pacification*, à la fois l'apologue de l'action pacificatrice d'Henri IV, au centre de laquelle il place le pardon, et l'interprète de ces édits²⁴. Dans son commentaire des deux premiers articles de l'édit de Nantes, il explique que le régime de l'oubli constituait la seule alternative à la politique de « vengeance et punition severe » et d'« expiation » traditionnellement appliquée à l'hérésie, celle-ci ayant démontré qu'elle « roïdit davantage » ceux qui sont cause du mal « et les obstime par le desespoir de leur salut ». L'oubli résulte donc avant tout d'un pragmatisme politique instrumentalisant une culture chrétienne du pardon. Les guerres de religion avaient plongé la France dans un tel enchaînement de vengeances et « haines irreconciliables », que

²² André Stegmann, *Edits des guerres de religion*, p. 33 (je souligne).

²³ Diane C. Margolf, « Adjudicating memory: law and religions difference in early Seventeenth-Century France », in *Sixteenth Century Journal*, XXVII/2, 1996, pp. 399-418.

²⁴ Pierre de Beloy, vante en introduction « le grand nombre de personnes de toutes qualitez, à qui il [Henri IV] a pardonné » (*Conférence des edicts de pacification*, p. 42). Toutes les citations suivantes sont tirées des pages 98 à 131 du même ouvrage.

«les ordonnances et lois [étaient] abolies» et qu'il n'était «plus question de parler ny d'invoquer Dieu»: l'ordre politique et religieux était ainsi anéanti. Or, selon Pierre de Beloy, c'est le mérite de la politique appliquée par Henri IV, que d'être parvenu à rétablir cet ordre en donnant l'exemple du pardon. Ce faisant, cette politique se met en conformité avec la volonté divine, s'inspirant directement de la supplique que prononce le chrétien dans le Notre Père, «prière que nous luy faisons journellement, Qu'il nous remette nos offenses, ainsi que nous remettons à ceux qui nous ont offensés; reservans à sa justice la vengeance du crime». Le commentaire que Pierre de Beloy ajoute à la prière du Notre Père («reservans à sa justice la vengeance du crime»), signale à la fois la nature du pouvoir judiciaire royal et le contexte religieux dans lequel le pardon prend sa signification. A l'image de la justice divine, celle du roi retient le droit de juger des causes en dernier ressort. Le pardon royal restaure cette prérogative en bannissant la justice privée²⁵. Mais le commentaire montre surtout que le pardon royal n'est pensé qu'articulé à la perspective du jugement dernier, de sorte qu'il est proclamé avec l'assurance qu'une forme de justice divine demeure qui sanctionne aux derniers temps. L'oubli fait donc fond sur la garantie que représente la mémoire divine des péchés. Les clauses d'oubli s'inscrivent dans une culture religieuse qui, malgré les déchirements confessionnels, reste ancrée dans cette croyance qu'un jugement divin est réservé à chaque homme par-delà sa mort.

Les sociétés du XVII^e siècle font en réalité continuellement appel à cette culture chrétienne du pardon et de l'oubli pour produire le règlement des conflits. Les populations urbaines de la fin du Moyen Âge sont en effet familiarisées avec la mise en œuvre de procédures de pacification et l'intervention d'institutions, généralement municipales, fonctionnant souvent en parallèle, voire en concurrence avec les instances judiciaires. Leur rôle consiste à apaiser les tensions sociales à la fois en proposant des modalités d'arbitrage des différends et en cherchant à réconcilier les esprits. Disparaissant progressivement à partir du XV^e-XVII^e siècle, au moment où les Etats renforcent le monopole de la justice dans le règlement des conflits et que s'affaiblissent les structures municipales, ces procédures et ces institutions témoignent de l'existence d'un savoir-faire de la conciliation qui véhicule des valeurs propres à cette culture du pardon. Comme les liens d'«amitié» entre les bourgeois et à enrayer les cycles de vengeance privée. De plus, les cérémonies de réconciliation auxquelles elles aboutissent, comprenant souvent une forme d'amende honorable, s'inspirent des aspects rituels du sacrement de pénitence: de même que le pécheur doit confesser ses fautes pour

en obtenir l'absolution par le prêtre, de même l'amende honorable, humiliation comprenant la reconnaissance des torts infligés, est le prix du pardon qu'accorde la communauté civile à l'individu fautif²⁶.

Ces procédures sont à la même époque également mises en œuvre à Genève²⁷. Elles y sont renforcées à l'occasion des luttes entre la commune et le duc de Savoie: en prenant en 1527 la décision de créer «un conseil de paix afin d'appointer et mettre paix sur les questions, différens et plays ayans lieu entre les bourgeois et habitans de la cité»²⁸, le magistrat genevois cherchait, selon le chroniqueur François Bonivard, à contourner le tribunal du duc de Savoie et, dans une moindre mesure, les cours de l'Evêque de Genève²⁹. Ce savoir-faire de la conciliation n'opère cependant pas seulement au niveau des relations interpersonnelles, mais également en vue de la pacification des conflits collectifs. L'histoire de la première moitié du XVII^e siècle genevois est scandée par le rythme des troubles civils et des pacifications, qui se produisent tous les dix ans, voire deux à trois fois par décennie (pour les plus importantes: 1533, 1536, 1539, décembre 1547-janvier 1548, décembre 1548, 1553, 1554). Ce cycle de crises et d'accords fragiles dévoile une société coutumière des conflits et des déchirements, dans laquelle la réconciliation scellée par le pardon et l'oubli constitue un mode de production du consensus restaurant régulièrement l'unité du corps social. Alors que s'intensifiaient, en pleine période de Carême, au mois de mars 1533, les provocations du

²⁶ Pour l'ensemble de ces procédures, voir Nicole Gonthier, *Cris de haine et rites d'unité. La violence dans les villes. XIII^e-XV^e siècles*, Turnhout, 1991 et les articles de la même, «Faire la paix: un devoir ou un délit? Quelques réflexions sur les actions de pacification à la fin du Moyen-Âge» (pp. 37-54), de Xavier Rousseaux, «Entre accommodement local et contrôle étatique. Pratiques judiciaires et non-judiciaires dans le règlement des conflits en Europe médiévale et moderne» (pp. 87-107) et de Catherine Clemens-Denys, «Entre justice subalterne et infjustice, les apaiseurs des Flandres des origines au XVIII^e siècle ou la conciliation au service de la cité» (pp. 257-271), in *L'infrajudiciaire du Moyen Âge à l'époque contemporaine*, sous la dir. de Benoît Gannot, Dijon, 1996.

²⁷ Les statuts de la confrérie de Saint Antoine de Padoue, adoptés le 12 juin 1502, mettent par exemple en place une procédure de conciliation: «Item que nulz des commanceurs confreres et bochiers de ladicte bocherie de Longemale ne doige pourter ne pourchasser le dommage ne le deshonneur l'ung de l'autre. Et s'il en y a nulz qui aye debat ne rancune l'ung à l'autre, que le prieur qui pour lors sera avecques ses conseilliers soit tenuz de son povoir de les accorder et fere boyre ensamble», *Les sources du droit du canton de Genève*, [S.D.G.] publ. par Emile Rivore et Victor Van Berchem, t. II, Arax, 1930, p. 159.

²⁸ *Journal du syndic Jean Balard*, éd. par J.-J. Chapomière, Genève, 1854, p. 115. La décision de créer ce «Conseil de paix» a été prise le 15 juillet mais confirmée en Conseil Général le 17 novembre 1527 (S.D.G., t. II, p. 249-251).

²⁹

«L'on eut aussy regard à la reformation de la justice, pour ce qu'il y avoit tant de Cours que le paouvre peuple en estoit mangé, assavoir celles du Vidomme, de l'official et du Conseil Episcopal. L'on tascha, pource que l'on ne les ouisoit abatre par force, cela faire par famine, car il fut ordonné que ceux qui auroient des procès, se deussent soumettre amablement à l'arbitrage des Syndics et du Conseil. L'on laissa encore avoïr ung peu de causes aux Cours de l'Evêque, de crainte de l'irriter, mais le Chastelain du Vidomme eut alors faries et ne gaignoit rien. (...) Et ainsi fut, peu à peu, Monsteur de Savoie, deslogé de Genève», François Bonivard, *Les chroniques de Genève*, Genève, 1841, pp. 140-150.

²⁵ «Si on permet aux particuliers injuriez et mal traitez en la sedition, de venger leurs injures (...) cette aigreur ne prendroit jamais fin, à cause que par telle licence on donneroit sujet aux autres de faire encor pis, et d'attenter quelque nouveau mestair, aiguillonnez à la revanche, et provoquez à continuer le mal». Brisant le cycle des vengances privées, le roi se fait selon Pierre de Beloy le «restaurateur de la justice».

parti évangélique genevois contre les catholiques, le magistrat tentait d'apaiser les esprits par le pardon mutuel et imposait à chaque membre du Conseil des Deux-Cents de prêter serment devant Dieu « que toutes iras, rancunes, injures et malveillances (...), tant batteries que outrages et reprouches faictz d'ung coustel et d'autre, soyent touttellement pardonnés, (...) Item que nulz ne soit osé ny si ardys de renouveler ny faire debat, noise, emotion que ce soit contre l'accord, paix et appoinctement sus faict » et que tous devront « dès icy en avant vivre en bonne paix et union soubt l'observance des commandemens de Dieu »³⁰. Dans un serment similaire prêté par les membres du Conseil des Deux-Cents le 2 février 1554 figure non seulement cette formule de pardon mutuel mais également une « loy d'oubliance » puisque les citoyens s'engagent à « laisser caller toutes amnes et initiatives que l'on porroit avoir l'ung contre l'autre sans jamais s'en souvenir »³¹. Loin d'être une formule stéréotypée, la clause d'oubli représente une garantie contre le renouvellement des poursuites dont se prévalent les parties en conflit : interrogé au sujet de ses projets de vengeance contre un adversaire, le conseiller Ami Perrin répond que l'on « ne luy devoit plus ramentevoir cela, veu que paix hayoit esté faicte entreux »³².

Pardon et oubli apparaissent comme des nécessités découlant de l'injonction divine à aimer son prochain et par conséquent à vivre dans la paix et la charité. Tous les discours, qu'ils soient d'origine civile ou religieuse, se rejoignent dans l'exhortation à respecter cette injonction. Ils constituent le creuset culturel dans lequel opèrent les modalités concrètes de la pacification. Justifiant dans un préambule une série de mesures de police générale adoptées en 1506, le Conseil de Genève explique qu'elles visent à « entretenir [le peuple] en bonne amour et vraye fraternité, [...] afin que pex soit tout jours entre le dit peuple, comme nostre Seigneur dit à ces apostres : « Pex soit aveque vous ». Qual[r] où pex est, Dieu est »³³. De même, pour le chroniqueur François Bonivard, les commandements divins peuvent se résumer à cette exigence puisqu'ils « consistent principalement en deux, c'est d'aimer Dieu plus que soy mesme, et son prochain comme soy mesme »³⁴. La pacification apparaît comme une préoccupation essentielle des autorités : par leur serment, les dizentiers chargés de la surveillance des quartiers s'engagent par exemple à « entretenir bonne paix et union entre les bourgeois et habitans »³⁵. Par leurs écrits ou leur prédication, les

³⁰ *Registres du Conseil de Genève*, t. XII, Genève, 1936, p. 250-1 (30 mars 1533).

³¹ Archives d'Etat de Genève (AEG), RC (Registres du Conseil) 47, f. 216, vendredi 2 février 1554.

³² François Bonivard, *De l'ancienne et nouvelle police et source d'icelles*, p. 60.

³³ *S.D.G.*, t. II, p. 175.

³⁴ François Bonivard, *De l'ancienne et nouvelle police et source d'icelles*, Genève, 1847 p. 23.

³⁵ *S.D.G.*, t. III, p. 241 (édits sur les offices, adoptés en Conseil Général, le 29 janvier 1568). De même à la campagne, les gardes de Satigny sont chargés entre autres de réprimer les « rancunes et haynes les ungs contre les autres ». *Registres du Consistoire de Genève au temps de Calvin*, publ. par Thomas A. Lambert et Isabella M. Watt, sous la dir. de Robert M. Kingdon, t. I (1542-1544), Genève, 1996, p. 126.

ministres relayent également sans cesse cette exhortation. Guillaume Farel insiste sur la nécessité « reconciliation fraternelle quant on a offensé son prochain et qu'il en desplaist : alors on vient demander pardon l'ung a l'autre », ajoutant que « nostre seigneur defendant hayne et rancune nous commande ainsi faire [...] nous dominant à entendre que nous sommes tous freres, ayant ung pere celestiel »³⁶. A l'occasion des conflits, comme en janvier 1548, les ministres exhortent en Conseil les citoyens « d'havoyer la crainte de Dieu » et demandent qu'en conséquence « toutes rancunes soient mises bas et qui soyt faicte une bonne reconsiliation d'amitié »³⁷. En d'autres circonstances, du haut de la chaire, ils tentent d'insuffler dans l'assemblée un esprit de réconciliation, comme Jean Calvin, qui explique, que « si nous avons souffert quelque injure et opprobre, [il faut] oublier le mal, voire pour ne point hayr noz ennemis, combien qu'il semble que nous en ayons juste occasion, pour nous faire couper broche à ce qui pourroit inciter à mal d'avantage et enflammez noz passions [...] ainsi taschons de nous reconcilier avec noz ennemis »³⁸. L'exhortation à la réconciliation débouche ainsi logiquement sur l'oubli, instrument d'un pardon qui rétablit la charité dans les rapports sociaux des chrétiens.

Cette exhortation à la réconciliation par le pardon et l'oubli s'intensifie à plusieurs reprises au cours de l'année au moment où approche la célébration eucharistique : les semaines qui la précèdent, et en particulier la dernière, consacrées à la préparation de l'événement, apparaissent en effet comme un temps de réconciliation et de rétablissement de la concorde au sein de la communauté : son unité est une condition de son union salutaire avec le Christ. Ces semaines donnent parfois lieu à des cérémonies de réconciliation comprenant la proclamation du pardon, voire de l'oubli. En décembre 1548, alors que le conflit avec la famille de son opprostant Ami Perrin menace à nouveau la cité de divisions, Jean Calvin rappelle « que le temps se approche de la cenne » et se plaint « qui a beaucoupz de gens de la ville qui se abstienne de recevoir la sainte Saine de nostre Seigneur » à cause de la « rancune qu'il[s] hont contre luy ». Après une confrontation entre les deux adversaires, à la suite de laquelle Ami Perrin déclare qu'il « ne veut mal à personne et qui pardonne à ceulx qui luy hont fait tortz », le Conseil s'empresse de donner à cette réconciliation des formes solennelles en ordonnant qu'il « soit faictes esleccavions des mains en signe de vraye pardonance les ungs avec les autres et de bonne amytié et que aussi il soit apresté le soupper et que messieurs du Conseilz souppent tous ensemble [avec les ministres] et que les signes de vraye amytié soyent apparente devant

³⁶ Guillaume Farel, *Summaire et brève declaration*, fac-similé de l'éd. originale, par A. Piaget, Paris, 1935 (pas de pagination).

³⁷ Intervention de Guillaume Farel et de Pierre Viret le 9 janvier 1548 au moment des premières confrontations entre les partisans du conseiller Ami Perrin et ceux de Jean Calvin (RC 42, f. 399v).

³⁸ Jean Calvin, *Predigten über das 2. Buch Samuelis*, Hanns Rückert (éd.), Supplementa calviniana, vol. I, Neukirchen, 1961, p. 371 (sermon du 7 septembre 1562).

chascungz»³⁹. Le pardon est ainsi ritualisé — le «souper» fonctionnant ici de façon analogue à la cène comme repas de réconciliation — pour impliquer l'ensemble des parties et, par-delà le Conseil, toute la communauté, dans une cérémonie de catharsis qui purge le présent du souvenir des haines passées.

Le Consistoire, organe disciplinaire de l'Église genevoise, met constamment en œuvre cette culture de la réconciliation par le pardon et l'oubli. Laisant en général le règlement de la dimension matérielle du conflit à la justice⁴⁰, il tente d'agir sur la dimension affective du différend, exhortant les adversaires à abandonner leurs sentiments de «haine», «rancune», «malveillance», «envie», afin de restaurer entre eux des rapports de fraternité. Cette part de l'activité disciplinaire est soutenue par le rappel récurrent des devoirs du chrétien auquel il revient d'apaiser les conflits et non de les attiser⁴¹. L'obstination dans des sentiments contraires à ce devoir, comportement considéré par le Consistoire comme étant «contrariant a ung bon chrestien»⁴², conduit l'individu à se définir en quelque sorte lui-même comme étant en marge des valeurs qui fondent la cohésion sociale, comme ces deux femmes menacées, si elles ne s'accordent, d'être «proclamées comme indignes de la compaignie des chrestiens pour ce qu'elles ont continué en rancune par quatre ans»⁴³. Rejeter la réconciliation conduit par conséquent fréquemment à l'exclusion de la célébration eucharistique, voire au bannissement⁴⁴. Nombreux sont les exemples d'adversaires qui se réconcilient sous cette pression, en émettant parfois des réserves significatives, comme Claude Tappugnier, qui ne souscrit au pardon qu'avec l'assurance de la réciprocité⁴⁵. Cette pression ne suffit pourtant pas toujours à faire admettre à tous le principe du pardon: Louis de la Tour le réduit à néant lorsqu'il prétend «que s'il pouvoyt ballé [donner] ung parrelle coupt que ledit Byolley luy a ballé, en apres il luy pardonneratz»; il est alors exhorté par le Consistoire à «laisser toutes vengences»⁴⁶.

³⁹ AEG, RC 43, f. 265 (14 décembre 1548), et f. 267v-268 (18 décembre 1548).

⁴⁰ Exhortant Estienne Domemy et Claude Delestra à la réconciliation, le Consistoire précise «toutesfois que quant y auront quelque chose a suyvre en droyt l'on les y laisse» (AEG, R. Consist. 6, f. 20v, 2 avril 1551).

⁴¹ Le Consistoire reproche ainsi au secrétaire Rovey que, se trouvant en un «desbas» entre plusieurs personnes, «au lieux d'y apayser, y si mesloie» (AEG, R. Consist. 7, f. 131, 26 janvier 1553).

⁴² AEG, R. Consist. 12, f. 40, 6 mai 1557.

⁴³ AEG, R. Consist. 20, f. 13, 11 mars 1563.

⁴⁴ Constatant les nombreux conflits qui agitent les membres de la famille de Martin le Borallier, le Consistoire «leur remonstre encour ung bon coupt et si ne se chastient l'on les ramoyera par devant Messieurs et prerat on Messieurs d'en vuyder la ville» (AEG, R. Consist. 8, f. 34v, 22 juin 1553).

⁴⁵ Claude Tappugnier affirme vouloir «vivre en paix avec eulx [sa femme et Memnet Juillard] et leur pardonner les injures par cy-devant fayctes et qu'il le layssent et il les layssera» (*Registres du Consistoire de Genève au temps de Calvin*, p. 340, 27 mars 1544).

⁴⁶ AEG, R. Consist. 2, f. 91, 18 novembre 1546. Dans le cas de Jean Maury, le fait de refuser de pardonner entraîne la suspension de la cène: elle lui est «de plus fort deffendue d'autlant mesmes qu'il a dict qu'il ne pardonneroit a celui qui l'a accusé» (AEG, R. Consist. 16, f. 235v, 19 décembre 1559).

Il est cependant des circonstances où le pardon prend un relief particulier et révèle le fond spirituel sur lequel se déploient son sens et ses enjeux. La réconciliation devient en effet, à l'article de la mort, une nécessité impérieuse dont dépend le destin de l'individu dans l'au-delà. Le *vade-mecum* du pasteur, que le ministre Charles Perrot laisse à son successeur, indique combien cette préoccupation était centrale dans ces instants fatidiques: appelé au chevet des malades, il leur faisait réciter le Notre Père, tâchant de «leur faire embrasser la remission de leur pechie [péché] en vraye repentance et foy», enfin il les exhortait «a se reconclier si d'aventure il y avoit eu quelque rancune en eulx aux autres»⁴⁷. Certains témoignages montrent que le moment de la mort donne effectivement lieu à un travail de réconciliation: la femme de Andry Ducq est interrogée par le Consistoire pour avoir refusé de se rendre auprès de celle de Pierre Villars qui «estant presque a la mort l'a envoyé querre pour se volloit reconceillier avecq elle»⁴⁸. La supplique de la femme de Pierre Villars comme la priorité que le pasteur accorde à la réconciliation au chevet des malades signalent que les ministres aussi bien que les fidèles considéraient que l'octroi du pardon divin est lié à la capacité de l'individu de reproduire ce pardon dans ses relations au prochain. Tel est le sens de la remontrance adressée par le Consistoire à Blaise Combet, selon laquelle «Dieu ne luy pardonneroit point s'il ne pardonnoit à ceulx que luy vouloient mal»⁴⁹. La formule résume l'économie générale selon laquelle fonctionne le pardon: celui qui pardonne s'ouvre la perspective du pardon divin⁵⁰; inversement, celui qui refuse de pardonner s'expose au jugement divin. Ce système de correspondances arme l'individu qui pardonne de l'assurance en l'existence d'une justice différenciée. Dans la relation de réciprocité qu'implique le pardon comme élément de la pacification, cette assurance pallie le risque d'une rupture de la réciprocité par l'une des parties. C'est la foi en une justice spirituelle conservant mémoire des fautes et des outrages qui conditionne le pardon et rend possible l'oubli, comme en témoigne Bartholomie d'Orsière, qui certifie qu'elle «pardonne pour l'amour de Dieu» mais ajoute aussitôt, se prévalant de cette assurance, qu'elle «laisse la vengeance a Dieu»⁵¹. Le pardon ne se réduit donc pas à l'oubli, mais joue d'une tension entre mémoire divine et oubli humain. La même tension articule d'ailleurs également la

⁴⁷ Publié par Thomas A. Lambert, *Preaching, praying and policing the Reform in Sixteenth-Century Geneva*, thèse dactyl., University of Wisconsin-Madison, 1998, pp. 547-548 (appendice 4). Le texte date du milieu des années 1560.

⁴⁸ AEG, R. Consist. 3, f. 140, 15 septembre 1547.

⁴⁹ AEG, R. Consist. 15, f. 83v, 11 mai 1559.

⁵⁰ En théologie protestante Dieu n'est pas engagé par les actes humains: le pardon divin ne devrait donc pas être automatiquement acquis du simple fait qu'un individu démontre sa propre faculté à pardonner. Ce type de remontrance montre pourtant que, de la théologie à la réalité de la pratique disciplinaire en Consistoire, il y a parfois de sensibles écarts.

⁵¹ *Registres du Consistoire de Genève au temps de Calvin*, p. 280, 28 août 1543. De même Claude Curret accepte de se réconcilier après un long conflit avec son frère en précisant «qu'il layssoyt la vengeance à Dieu», *ibid.*, p. 206, 22 mars 1543.

relation du chrétien au pardon divin. Du haut de sa chaire, Jean Calvin rappelle en effet qu'il existe une forme de contrat entre l'homme et Dieu: « nous demandons bien que la mémoire de nos pechez soit effacée, mais nous ne tenons point le moyen. Car voila que Dieu nous diet⁵² que si nous voulons estre absolz en son jugement, il fault que chacun de nous se condampne; si nous voulons qu'il oblie nos fautes, il fault que nous en ayons memoire⁵³. L'effacement des péchés, ou le pardon divin, dépend de la repentance des hommes, c'est-à-dire de leur faculté à se souvenir de leurs transgressions et à en ressentir un regret. L'oubli n'est pas absolu, il est corrélatif à la capacité de l'individu, au moment de son examen de conscience, de faire un travail de mémoire sur ses fautes.

L'examen du cadre culturel dans lequel s'inscrivait au XVI^e siècle une pratique de la réconciliation par le pardon et l'oubli replace l'exigence de mémoire et de justice qui anime nos sociétés contemporaines dans un contexte historique large. La disparition de plusieurs éléments qui composaient ce cadre culturel a contribué à rendre aujourd'hui plus difficile la mise en œuvre de ces formes de réconciliation. La marginalisation des instances de médiation a ainsi consolidé une culture de la sanction judiciaire au détriment de l'arbitrage comme voie de règlement des conflits. Toute une série de concepts qui constituaient l'armature chrétienne dans laquelle le pardon prenait sens ont à la fois vieilli et perdu de leur cohérence. La notion de « fraternité », qui reste par exemple inscrite dans la devise de la République française, apparaît comme le parent pauvre de la trilogie qu'elle forme avec celle de « liberté » et d'« égalité »⁵⁴. Le terme de pardon lui-même semble devenir plus désuet⁵⁵. Emblématique de cette évolution est en particulier la notion si centrale dans la culture chrétienne de « prochain », qui a quasiment disparu du vocabulaire contemporain. Elle définissait l'idée d'une unité de l'identité humaine dans la relation à une même divinité et impliquait ainsi les devoirs de charité et de pardon comme principe des relations sociales au sein de la société chrétienne. Son effacement au cours du processus de laïcisation de la société a laissé le champ libre à la notion de dignité. Celle-ci exprime aujourd'hui l'idée d'une unité de la nature humaine qui transcende l'individu et lui confère par là même une forme de sacralité. En ce sens, elle consolide la conviction que le jugement des individus qui se rendent responsables d'atteintes caractérisées aux droits fondamentaux de l'homme constitue un devoir au regard de la conscience humaine.

⁵² Ce sermon du 13 juillet 1549 commente le livre de Jérémie, chap. 17: 1-4 (« Le peché de Juda est escript de greffe de fer et ongle de diamant, gravé sur la table de leur cueur et es cornes de leurs autelz, si que leurs filz auront memoire de leurs autelz et de leurs boys auprès des arbres feuilluz es haillies montaignes », selon le texte de la Bible d'Olivétan (1535) révisé par Calvin une première fois en 1546).

⁵³ Jean Calvin, *Sermons sur es Livres de Jérémie et des Lamentations*, publ. par Rodolphe Peter, Supplementa Calviniana, vol. VI, Neukirchen-Vluyn, 1971, p. 94.

⁵⁴ Michèle Samson, « Fraternité, RMI et antiracisme », in *Le Monde*, 6-7 décembre 1998, pp. 1 et 13.

⁵⁵ Alfred Grosser, *Le crime et la mémoire*, Paris, 1989, p. 234.

Cet essai ne concerne pas Turenne, mais les pérégrinations de son corps temple de Mars n'est pas une ruine antique au bord du Tibre, mais une magr que église au bord de la Seine.

Le cinquième jour complémentaire de l'an VIII, une salve d'artillerie annonce le début des festivités qui s'étalent sur deux jours, à partir de six heures du matin. Ensuite, d'heure en heure, les canons tonnent pour marquer les « moments qui doivent s'opérer sur ces deux journées ». Ce dernier jour de l'an VIII, à deux heures de l'après-midi, les ministres de l'Intérieur et de la Guerre sont rendus au Musée des monuments français (rue des Petits-Augustins) pour « chercher les restes précieux du brave Turenne ». Dans le Musée, le sarcophage de Turenne gisait au milieu de la salle des monuments du XVII^e siècle. Devant lui, sur un brancard couvert d'une riche draperie, on avait posé l'épée que le grand capitaine portait le jour de sa mort, ainsi que le boulet qui l'avait frappé.

Après le discours d'Alexandre Lenoir, fondateur et administrateur du Musée, le cortège s'est mis en marche. Le cercueil a été placé sur un char triomphal, décoré avec beaucoup de goût et de magnificence, attelé par quatre chevaux blancs. En avant, un cheval pie, semblable à celui que montait Turenne et que connaissait bien son armée, harnaché comme les chevaux l'étaient au XVIII^e siècle, il était conduit par un nègre vêtu de la même manière que le nègre de Turenne. Des guerriers âgés portaient ses armes et entouraient le sarcophage. Quatre généraux républicains escortaient aux quatre coins le cercueil. Les deux ministres terminaient la procession.

Devant un peuple immense rassemblé le long des rues, fermées déjà depuis la veille à la circulation, le cortège s'avança majestueusement par les rues empruntant les rues de Bourgogne et de Varennes, puis suivit le boulevard des Invalides pour rejoindre le temple de Mars. « Oh! qui rendra l'impression de ce moment solennel? qui peindra ces vieux guerriers couverts d'honorables blessures, relevant les cendres d'un de leurs plus grands maîtres? qui rendra cette émotion braves généraux, fières des hommes rendus à l'un de leurs plus beaux modèles

Bronislaw BACZKO (*Université de Genève*)

Turenne au temple de Mars