

Herman J. Selderhuis / Arnold Huijgen (eds.)

Calvinus Pastor Ecclesiae

Papers of the Eleventh International Congress
on Calvin Research

V&R Academic

Reformed Historical Theology

Edited by
Herman J. Selderhuis

in Co-operation with
Emidio Campi, Irene Dingel, Elsie Anne McKee,
Richard Muller, Risto Saarinen, and Carl Trueman

Volume 39

Herman J. Selderhuis / Arnold Huijgen (ed.)

Calvinus Pastor Ecclesiae

Papers of the Eleventh International Congress on
Calvin Research

Vandenhoeck & Ruprecht

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek
The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie;
detailed bibliographic data available online: <http://dnb.d-nb.de>.

ISSN 2198-8226
ISBN 978-3-525-55202-5

You can find alternative editions of this book and additional material on our Website: www.v-r.de

© 2016, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Theaterstraße 13, D-37073 Göttingen/
Vandenhoeck & Ruprecht LLC, Bristol, CT, U.S.A.
www.v-r.de

All rights reserved. No part of this work may be reproduced or utilized in any form
or by any means, electronic or mechanical, including photocopying, recording, or any information
storage and retrieval system, without prior written permission from the publisher.

Printed in Germany.

Typesetting by Konrad Triltsch GmbH, Ochsenfurt

Printed and bound by Hubert & Co GmbH & Co. KG, Robert-Bosch-Breite 6, D-37079 Göttingen

Printed on aging-resistant paper.

Contents

Preface 9

Part I. Plenary Papers

Peter Opitz
Calvin in the Context of the Swiss Reformation. Detecting the Traces . . . 13

Christian Grosse
La ‘réparation publique’ réformée: ritualisation et dé-ritualisation de la
pénitence dans les Eglises calvinistes (XVIe–XVIIIe siècle) 29

Jung-Sook Lee
‘True Repentance’ in the Consistorial Discipline in Geneva and Its
Relevance to the Korean Church 51

Elsie Anne McKee
Sermons, Prayers, and Detective Work in Calvin’s Pulpit Ministry 65

Johanna Rahner
New Challenges for Catholic Scholarship on Calvin? The Present Status
and Future Trends 95

Herman J. Selderhuis
‘We Are Always Heading Towards Death’ John Calvin on Death and
Dying 109

John L. Thompson
Second Thoughts about Conscience. Nature, the Law, and the Law of
Nature in Calvin’s Pentateuchal Exegesis 123

Piotr Wilczek	
The Polish Reception of John Calvin's Works. In the Context of the History of Christianity in Poland	147

Part II. Seminars

Max Engammare	
Joannis Calvini Opera (1552–2014)	165

Anthony N.S. Lane	
Calvin's Use of Cyril of Alexandria	181

Petr Škubal	
Y a-t-il une exégèse réformée des Prophètes?	213

Part III. Short Papers

Forrest Buckner	
Calvin's Non-Speculative Methodology. A Corrective to Billings and Muller on Calvin's Divine Attributes	233

Amy Nelson Burnett	
Exegesis and Eucharist. Unexplored Connections Between Calvin and Oecolampadius	245

Esther Chung-Kim	
John Calvin on Poverty and Wealth	261

Patrizio Foresta	
'In eorum locum substituti' (<i>Inst.</i> 3.24.7). Substitutionstheologische Elemente in Calvins <i>Institutio religionis christianae</i> (1559).	273

Aurelio Garcia	
A Reformer's Twilight. Character and Crisis in Calvin's Dedicatory Preface to his Commentary on Genesis (1563), and in Beza's Preface to Calvin's Commentary on Ezekiel (1565).	287

Pierrick Hildebrand	
Bullinger and Calvin on Genesis 17. The Covenant Conditions	297

R. Ward Holder	
Of Councils, Traditions, and Scripture. John Calvin's Antidote to the Council of Trent	305
Luka Ilić	
Calvin, Flacius, Nidbruck, and Lutheran Historiography	319
Sun-kwon Kim	
L'union mystique chez Calvin	333
Jeannette Kreijkes	
The <i>Praefatio in Chrysostomi Homilias</i> as an Indication that Calvin Read Chrysostom in Greek	347
Jonathan Lett	
'God in Three Persons, Blessed Trinity!' Pneumatology and Participation in the Theology of John Calvin	355
Karin Maag	
Calvin's Impact in Elizabethan England	365
Balázs Dávid Magyar	
'The City of Geneva Ought to Be as a Burning Lamp to Give Light' Portraits of Genevan Family Life in John Calvin's Sermons on Ephesians	375
Joe Mock	
Justification, Sanctification, and Participation in Christ. A Comparison between Calvin and Bullinger	387
Wim Moehn	
'Repos' Focus on a Neglected Lemma in Calvin's Sermons	399
Jeannine Olson	
A Struggle against Democracy in Reformed Churches. Beza and Nicolas Des Gallars Collaborate against John Morély	409
György Papp	
Aspects of Calvin's Use of Chrysostom-Quotations Concerning the Free Will. How Did Calvin Quote Chrysostom in the Chapters Concerning the 'Free Will' of His Institutes?	423

Herman A. Speelman

Calvin on Confession. His Struggle for a New Form of Discipline and our
Struggle to Understand his View 435

David M. Whitford

The Moste Folyshes Fable of the Worlde. Preaching the Maudlin 449

About the Authors 465

Preface

Whereas there may have been some fear that after the 2009 Calvin-year, interest in the study of Calvin would diminish or even fade away, the eleventh International Congress on Calvin Research, held August 24–28, 2014 in Zurich, proved the exact opposite. The papers presented in the plenary sessions, the seminars and shortpaper sessions demonstrated that the interest in Calvin research is even growing and that there is still much to be discovered. In fact, we as editors had the unpleasant task to refuse some of the presented manuscripts, not for lack of quality, but to keep the size of this volume acceptable.

We wish to thank Wouter Beinema and Jaco van Rossum for their assistance in preparing the manuscript, and the Theological University Apeldoorn for financial support. Once again it was a pleasure to work with publishing house Vandenhoeck & Ruprecht, for which we express our appreciation.

Like the titles of all previous congress volumes, the present title has been taken from one of the letters to John Calvin, though not from a single letter in particular, since Calvin was addressed as ‘pastor ecclesiae’ very often and by many colleagues. This is also the position in which he passed away, 450 years before this congress in Zurich took place.

Herman Selderhuis
Arnold Huijgen

Part I. Plenary Papers

Peter Opitz

Calvin in the Context of the Swiss Reformation

Detecting the Traces

Introduction

It is traditional for the first lecture at the International Calvin Congress to be given by the host institution. Research at the Institute for Swiss Reformation History at the University of Zurich focuses on the Swiss Reformation, and with our common interests in sources and perspectives in mind, it seems only right to launch the Calvin Congress here in Zurich by looking at our subject through that particular lens. To do so means considering Calvin as a Reformer and pastor who lived and worked in the political and intellectual field of the Swiss Reformation.

This approach is not entirely new. Yet many studies of Calvin start with the *Genevan* Reformer or limit their view to the city of Geneva, failing to acknowledge the immediate communication context into which Calvin was immediately adopted when he entered the political arena of the Protestant part of the Swiss Confederation. When it comes to Zurich and especially to Zwingli and the 'Zwinglians', Calvin is often presented as if he were dealing and negotiating with a distant and foreign communication partner, as remote as, if not even more remote than, Saxony.

Calvin could be very critical of the Zwinglians, and indeed of Zwingli himself. When the overzealous Zwinglian André Zébédée (who was from the Low Countries, not from Zurich) wrote that to expect a greater figure than Zwingli in the present century would be a sin, Calvin's polemical repost placed Luther much higher than the Swiss Reformer (Blanke: 1960, 21). Influenced by Luther's polemics, Calvin held that Zwingli, while a pioneer in the fight against superstition in the celebration of the Lord's Supper, went too far and thereby also denied a positive effect by the Eucharist.

As a consequence, Calvin scholar Francois Wendel (1963, 36f.) concluded, 'that one cannot under these conditions speak of any dependency of Calvin upon Zwingli is clear enough.' Wendel continued, however, in the next sentence, 'It is

indeed quite incomprehensible how certain contemporaries such as Bolsec and Westphal could have been so blinded (...) as to present Calvin as a successor of Zwingli, especially in what had to do with the doctrines of predestination and the Eucharist.' What if Calvins enemies knew him better than a historian centuries later does?

Therefore, I would like to take you with me on four forays into some Zurich sources, asking what they can tell us about Calvin. While the exchanges between Calvin and Heinrich Bullinger that resulted in the Consensus Tigurinus in 1549 are well known, here our attention will be turned in particular to the early Calvin and his hidden relationship with Zwingli, the 'pioneer' of the Swiss Reformation (and of the global Reformed Reformation), whom Calvin never had the chance to meet.

1. First Foray: Guillaume Farel and His Network

Our first foray begins at the Reformation memorial in Geneva. We spy the great Reformer John Calvin, and to his right we find the beginnings of Calvin's post-history: Theodore Beza, his successor, and next to Beza John Knox, who symbolizes the transition of the Genevan Reformation into the Anglo world. But the Reformation narrative does not begin with Calvin. Looking to Calvin's pre-history, we see his best friend, Guillaume Farel, standing on his left. On a dramatic July night in 1536 Farel had famously adjured Calvin to risk the curse of God or stay and serve as Geneva's reformer.

Yet, Farel's significance should not be limited to this historical act alone. For decades Farel wrestled through any number of struggles alongside Calvin and stood in solidarity with his friend his entire life long. In 1549, he travelled with Calvin to Zurich to put his name to the Consensus Tigurinus; in 1553 he was present when Servetus was executed. Calvin addressed Farel as his '*très chère frère et singulier ami*' (very dear brother and singular friend),¹ and in his dedication of his commentary on Titus to Farel and Viret, recorded on 3 December 1549, he wrote of a 'holy connection' between Farel, Viret and himself.

In a letter written one week later Farel added the Zurich Reformer as a fourth member of that sacred union (CO 13.477f; CO 13.496). That addition is highly revealing. Hidden in the gestalt of Farel lies the Swiss Reformation and a sense of its influence on Calvin's works and thought.

1 CO 11.42. See: Lange van Ravenswaay: 1983, 63–72. Due to the limited space, it is not possible to list all the important secondary literature on the topics to which I will refer. The works listed will give the reader access, however, to particular points of interests.

When Calvin met Farel, the latter was Zwingli's missionary to the French-speaking regions of Switzerland. As a reformer Farel bore the deep imprint of Zwingli and that mark never entirely left him, even as he agreed with Calvin on eucharistic discipline and adopted Calvin's understanding of the Lord's Supper. That Farel's *Sommaire* (Hofer: 1980) is no more than a French summary of Zwingli's *Commentarius* should come as no surprise. Let us visit some of the stations of the influences upon Farel.

In December 1523, after he had turned to the Reformation, Farel travelled to Basel. From there, Farel, who thought of himself as a 'jeune néophyte' (see Farel: 1930, 106), visited Zwingli in Zurich (see Pfister: 1947) to ask him for advice and direction. Despite the language barrier, a friendship between the two men was launched and with it a relationship between the Zurich Reformer and the French.

On 23 February 1524 we find Farel back in Basel, where he employed thirteen theses in a disputation with the Catholic clergy of the city² in consort with Oecolampadius, who had been in Basel since autumn 1522 and who completed the translation of the theses into German. Oecolampadius presented the thirteen theses to the city council of Basel, and, finally, sent them to Zwingli, writing in an accompanying letter that he wanted to let his 'spiritual father' know of their content.³ The erection of these theses on foundations provided by Zwingli's theology was the work of not only Farel but also Oecolampadius. The latter had begun to correspond with Zwingli on 10 December 1522, shortly after he arrived in Basel. 'Whoever loves Christ', he had written, 'cannot do other than to also love Zwingli because he carries forth the things of Christ with such zeal and accuracy'.⁴

A close association and friendship soon sprang up between the Basel and Zurich Reformers. Oecolampadius appears to have requested Zwingli's opinion on all topics, writing to Zwingli, 'I consider everything that comes from you good, even when you are tough on me, because I am sure that you belong to Christ, and he is working though you'.⁵ The two men attended the Colloquy of Marburg

2 First thesis: 'Absolutissimam nobis praescrpsit Christus vivendi regulam, cui nec addere licet, nec detrachere.' Second thesis: 'Sola nobis a deo praecepta ex fide fieri possunt, ut impium sit alicui factioni se adigere, aut sub aliis quam Christi praeceptis degere ...'. Herminjard: 1866, 91.

3 'Hulricho Zwinglio, ecclesiasto Tigurino, Oecolampadius et Bonifacius [Bonifacius Wolfhart, ca. 1490–1543] gratiam optant et pacem in Christo. En tibi schedam conclusionum a Gallo illo latine apud nos disputatam et ab Oeclampadio in maxima christianorum in vernacula interpretatam.' Egli: 1879, 218 f.

4 'Nam dum mihi de te tot praedicantur bona, quae absque singulari voluptate audire non possum, agnosco ego meam ignaviam. Et velim nolim animo trahor, me tibi commendem et insinuem, ut tua fragrantia refociller uberius ... aut quis non amaret eum, qui Christi negocium tanta diligentia agit? Qui oves suas tanta fide pascit? Qui lupis tam metuendus est, qui se murum opponit pro domo Israel, qui nobis priscos illos religionis cultores verbo et moribus exprimit? ...', Z 7.635.

5 'Omnia enim tua boni consulo, etiamsi severiter mecum ageres; persuasum enim mihi est, quod Christi sis et ille per te operetur.' Z 8.345.

together. Differences of theological opinion did not disturb this friendship; such disagreement was rather an essential part of their relationship.

Let us return to Farel's travels. After his time in Basel, from April 1525 until October 1526 he stayed in Strasbourg, where he interacted closely with Wolfgang Capito and Martin Bucer. At that time, both Capito and Bucer were also in intense contact with Zwingli, whom they sought out on their own initiative. Just how close Capito's theological development and perspective were to Zwingli's approach can be discerned even from 1516 on and is obvious in Capito's commentary on Habakkuk and Hosea.⁶ As a preacher in Basel, Capito launched his own *lectio continua*, the consecutive interpretation of a single biblical book, a few months before Zwingli did so in Zurich (Stierle: 1974, 55, 176f). Capito also convinced Bucer of Zwingli's doctrine of the Lord's Supper (Kittelsohn: 1975, 147), and as a result Bucer stood at Zwingli's side in Marburg in 1529. Their common ground did not end with eucharistic teaching, however, for Capito and Zwingli held foundational theological accents in common, accents that they did not share with Luther.

Martin Bucer, too, perhaps the deepest and most direct influence on Calvin, carried clear traces of Zwingli in his fundamental theology. Both Capito and Bucer described the Zurich Reformer as the 'apostle' of the Strasbourg church,⁷ and Bucer would subsequently request Zwingli's opinion on all of his actions and writings (Lang: 1972, 99). The index of the *Huldrych Zwingli Werke* tells of fifty-nine letters written by Bucer to Zwingli, in addition to seventy-three letters written together with Capito to Zwingli before Zwingli's early death (Locher: 1979, 458).

The Reformers whom Farel visited in Basel, Zurich and Strasbourg convened several times. Bucer, Capito and Zwingli also all took part in the Reformation disputation held in Berne in January 1528. After Zwingli's death, in 1531, Capito travelled through the Swiss Confederation, a journey that in January 1532 enabled him to compose the Berner Synodus. Capito had been entrusted with producing not simply a church ordinance for Berne, but also a key feature of the architecture of the Reformed Church after the defeat of Kappel (Locher: 1988).

Geneva would never have been reformed without the Reformation in Berne. Farel, who had also been present at the Berne Disputation, translated into French the theses debated at Berne. Subsequently, he served as Reformer of the region we now call Western Switzerland and reported in his letters to Zwingli on the

6 See: Heimbucher: 2008; for Bucer: 'Certus enim sum: qui evangelium tam doces fortiter et vivis adeo sincere, citra delectum nulloque personarum respectu quemlibet proximum non verbo tantum et lingua, sed opere et veritate diligis, quantumvis sit terrae filius nulloque nobilius merito.' Z 7.454.

7 '(...) nostrae ecclesiae velut apostolus es' Capito in a letter to Zwingli, Z 11.772. Bucer: 1960, 237. See also Z 8.279.

progress of the Reformation in these lands. On 1 October 1531, shortly before Zwingli's death, Farel wrote to Zwingli, 'I would like you to partake in my work and its fruit: I hear from Geneva that they are seriously considering Christ, and people say that they, if Fribourg allows it, will quickly accept the Gospel.'⁸ Not only was Farel significantly involved in the Geneva Reformation by May 1536, but he also called Calvin to be his co-worker in the most westerly city within the Swiss Reformation's direct sphere of influence.

Even though necessarily brief, this first foray enables us to note that the reformations in the cities in which Calvin spent time—Basle, Geneva and Strasbourg—were all decisively shaped from the beginning by the reformation that originated in Zurich. Calvin entered this network of communication when he fled from France. Therefore, it is not surprising that the names Farel, Viret, Bullinger and Bucer so often appear as Calvin's correspondents. We know of 115 letters from Calvin to Bullinger and of 162 from Bullinger to Calvin between 1538 and Calvin's death. After Farel and Viret, Bullinger is in third place in terms of surviving correspondence with Calvin, and in first place among Reformers who were not Calvin's immediate colleagues in Geneva.

The thoughts and actions of almost all of Calvin's allies and of his important partners in dialogue were deeply shaped by the Swiss Reformation. These individuals certainly had their personal opinions, and, yes, they could quarrel. That Bucer and Bullinger argued about how to deal with the question of the Lord's Supper in relation to Luther as he aged and the Wittenberg Reformation is well known. Their difference of opinion was as much concerned with how to deal with Luther in light of the political context as with theological formulations. Their differing stances did not change the fact that they understood themselves to be bound together and to belong to the Swiss and southwest German Reformation, and not to the Wittenberg Reformation. The political prerequisites for their sense of common purpose were shaped by the confederation known as the 'Christliches Burgrecht', created on Zwingli's initiative.

One final example of this interconnectedness and common purpose will suffice: in 1536, the year in which Calvin's *Institutio* first appeared, a large volume with the correspondence between Oecolampadius and Zwingli was also published. The book contained, among other things, a description of Zwingli's life written by his old friend Oswald Myconius and a life of Oecolampadius written by Wolfgang Capito and Simon Grynaeus.⁹ Calvin had attended Grynaeus' lectures on Romans and would dedicate his own commentary on Romans published in

8 'Apud Gebennenses non nihil audio de Christo meditari, et, si per Friburgenses liceret, aiunt excipiendum prompte evangelium.' Z 11.631.

9 Ioannis Oecolampadii et Huldrici Zwingli epostolarum libri quatuor (...) Basel 1536 [ZBZ 5.29].

1539 to the theologian (CO 10b.402–406). Martin Bucer wrote a foreword to this volume and therein defended Zwingli's doctrine of the Lord's Supper. The book documents that this circle of authors was conscious of a bond and a common theological basis. It speaks from within the communication network formed by Reformers who were influenced by Zwingli and Oecolampadius after 1531.

2. A Second Foray: The Expulsion from Geneva and Its Context

How did the network that Calvin entered in 1536 function? How did Calvin act within that network? What was the role of Zurich? Our second and third forays will seek to respond to these questions by engaging a range of examples. In this case, I have chosen themes for which research often focuses on Calvin alone: church discipline and philological biblical exegesis.

We begin with a letter that Calvin sent from Geneva to Heinrich Bullinger in Zurich on 21 February 1538. Together with his friend Farel, Calvin had tried to introduce reformed church ordinances to Geneva but had encountered both obstacles and resistance, and the Genevan city council eventually decided to expel both Reformers from the city. In this hopeless situation, Calvin poured out his heart to the Zurich Antistes and asked Bullinger for a meeting in order that they might discuss excommunication from the Lord's Supper as a necessary means of church discipline: 'If we would just be given the gift of one day to talk! (...) in my opinion, we will not have a solid church, in any case, if we do not implement Apostolic church discipline again.'¹⁰

Why did Calvin choose to write such a letter to Bullinger in particular? He would certainly have known that Bullinger was no proponent of excommunication in Zurich. To answer that question, we need first to take a step back. When Farel and Calvin proposed in their articles on the church ordinances for the Genevan Church that excommunication from the Lord's Supper be employed, they were not the first in the Swiss Confederation to voice support for such a measure.

Fourteen years earlier, in his theses of 1523, Zwingli had emphasized the importance of the practice of excommunication according to the Bible: as a means for the Christian community to exclude intractable sinners, and not, as had previously been the case, as a civil punishment for financial debts (Z 2.277–288). But he had provided no detailed or concrete notion of how such ex-

10 'Utinam vero dies unus ad liberam commentationem nobis daretur (...) Hoc tamen obiter indicabo, mihi videri, nos diuturnam ecclesiam non habituros, nisi restituta in integrum antiqua illa, hoc est, apostolica disciplina, quae apud nos in multis partibus desideratur. Nondum extorquere potuimus, ut pura sanctaque reduceretur excommunicationis observatio.' CO 6.154.

communication should be implemented. Zwingli held it crucial that the local Christian church community have the final word.¹¹ Zwingli seems to have sought, unsuccessfully, to introduce the practice of excommunication to the new Zurich church order drawn up very soon after (Z 4.31–34; Egli: 1973, 451–453, no. 944). Accepting the decision of the Zurich council, he then changed his mind. Now he was convinced that circumstances in Zurich were comparable not with the experiences of the first Christians in Jerusalem but with the situation of Israel. Like Old Testament prophets, the Reformers were not tasked to gather a small circle of real Christians and exclude all others, but rather were responsible for preaching God's word to the whole nation, allowing the Spirit to do what is alone the work of the Spirit.

But the matter was far from settled. The question of excommunication was inevitably posed again in each newly reformed municipality of the Swiss Confederation (Egli: 1899, 99–121). At the so-called 'Burgtag' held in Aarau in September 1530, with delegations from the Reformed municipalities of Zurich, Berne, Basel, Schaffhausen, St Gall, Mühlhausen, Biel, and Constance, Oecolampadius proposed excommunication be adopted as a communal practice.¹² The decision was postponed several times, until finally, at the assembly known as the 'Christliches Burgrecht', held on 16 November 1530 in Basel, the delegates decided that each city could introduce excommunication as appropriate to its own circumstances (see Z 11.131; and Kessler: 1902, 355). Here, then, was a typically Swiss solution. That method corresponded with the form of decision making in church affairs that Zwingli had championed with the concept of the synod. While the Reformed cities were to remain in contact and meet regularly, they also had the right to go their own way, following their own understanding of God's Word. From the start the Swiss Reformation had been characterized by an acknowledged and accepted degree of pluralism. Disagreement about the praxis of excommunication was therefore no obstacle to continued mutual support and solidarity among the Swiss Reformers. When Oecolampadius wrote to Zwingli on 26 October 1530, after Zurich had rejected the use of excommunication, he voiced no resentment, writing instead, 'our love is holier than to let this create the slightest distance between us.'¹³

When we return to Calvin's letter to Zurich of February 1538 but now set that text against this Swiss background, an explanation for Calvin's writing to Bullinger seems obvious: like Oecolampadius before him, Calvin also sought Zur-

11 'Haec, inquam, excommunicationis potestas non est magistratus; nam totius ecclesiae est', Z 3.879. See also Z 3.807.

12 'Oratio de reducenda excommunicatione', Staehelin: 1939, 507. Strickler: 1876, 787. See: Staehelin: 1939, 506–527. See: Staehelin, *Das theologische Lebenswerk Oekolampads*, 506–527.

13 'charitas nobis sanctor est, ut propterea vel tantillum ab eis alienemur' Oekolampadius, letter to Zwingli, 7 November 1530, Z 11.227 (no. 1130).

ich's support and backing, even for a measure that Zurich did *not* adopt. Calvin thus demonstrated that he did not consider his reformation in Geneva an isolated ministry and that it was not his intention to build a church according to his personal ideas and precepts alone; rather, he sought to act within the framework of the Swiss Reformation. He not only wanted Zurich's approval; he also needed that endorsement for political reasons. And he had good reason to expect that Zurich would support him even for a cause that did not follow official practice in Zurich. A comment by Beza in his Latin life of Calvin is in accord with this interpretation: Beza noted that when facing criticism of the Genevan ordinance on excommunication, Calvin had cited the support for his position found in the writings of 'the most learned men of the age', namely Oecolampadius, Zwingli, Zwick, Melancthon, Bucer, Capito and Myconius.¹⁴ It is thus hardly surprising that after they were expelled from Geneva, Calvin and Farel immediately went to Zurich, where a synod of the Swiss Reformed churches was taking place.

In all, Calvin travelled five times to Zurich for conversation with Bullinger. That Bullinger was never in Geneva is not a sign of Calvin's greater ecumenical effort, but simply a consequence of contemporary political and intellectual power structures. On the occasion of the Reformers' stay in Zurich following their expulsion from Geneva, Bullinger took the opportunity to reprimand the two eager-minded Genevan Reformers, warning them to have rather more patience with the population (Stam: 2003). And fifteen years later, in the midst of the critical situation he faced in Geneva in 1553, Calvin was able to gain the support of Zurich for his position on discipline in relation to the Lord's Supper, even though such sanctions were not practiced in Zurich (CO 14.696–703).

3. A Third Foray: The 'hebraica veritas' and Its Experts

Our third foray brings us to an older Calvin and to the subject of exegesis. Calvin is known as one of the first exegetes of his time to have resolutely rejected allegorical interpretation of scripture as a method. Calvin's approach was founded on the idea of the 'Hebrew truth' (*hebraica veritas*). In the 1550s Calvin worked on exegetical lectures on the Psalms, from which his commentary on the Psalms finally emerged in 1557 (Opitz: 2008a). In his preface, Calvin praised Martin Bucer as an exemplary exegete. Bucer's comprehensive commentary on the Psalms lay on Calvin's desk, but what else would have been found there? Calvin gives us little specific information, for he was always very reluctant to reveal the sources that had helped him to formulate his ideas, but we have clues in

¹⁴ CO 21.133. The French version states that Calvin has 'always estimated and honoured' ('*toujours estimee et honorée*') the Zurich church (CO 21.25).

his repeated references to rabbinic commentators, particularly David Kimchi and Abraham Ibn Ezra. But we might well wonder whether Calvin's command of Hebrew was sufficient to allow him to read the Bomberg Bible and Jewish commentaries on the Psalms.

Calvin had, however, the ideal colleague in the printer Robert Estienne (Robertus Stephanus), who had come to Geneva from Paris and had proven skills in printing Greek and Hebrew Bible texts. Estienne's Protestant leanings had made his position in France precarious—the *Biblia sacrosancta*, which he printed in Paris in 1545, was prohibited in France the following year—and he determined to flee to Geneva. Once there, he placed himself in the service of the Reformation—and in the service of Calvin. In Geneva he printed a range of resources that included the *Lexicon hebraicum* of 1548 that drew on David Kimchi's *Book of Roots* (Opitz: 2008b).

While still in Paris, Robert Estienne had already had contact with leading figures in the Zurich church. His *Biblia sacrosancta*, which he brought with him to Geneva, was translated and adapted by Leo Jud, Theodor Bibliander and Konrad Pellikan, all of whom had worked directly alongside Zwingli (see Gordon: 2014). A decade later, the large *Biblia sacra latina* of 1556/57 appeared simultaneously with Calvin's commentary on the Psalms. The Bible contained a detailed index, annotations for the Old Testament with different translations, variants in the Hebrew verbalisms, and theological comments. Estienne wrote in his preface that he had used a transcript of a lecture by François Vatable as one source, but noted that he had drawn also on comments in another scholarly translation.¹⁵ Which might that have been?

Konrad Pellikan (1478–1556), whom we have just met, was amongst the best and most renowned Hebraists in all of Europe. Present at the beginnings of the reformation in Basel, in 1525 Pellikan was called to the *Lectorium* in Zurich. He was a friend and associate of Zwingli who had taught Old Testament before him (see: Z 14.871–899; Migsch: 2009), but he was also acquainted with Calvin as part of the network of Swiss Reformers. In February 1538, Farel passed on personal greetings to him.¹⁶ Pellikan also translated into Latin rabbinic commentaries on the Old Testament books, including works by David Kimchi and Abraham Ibn Ezra (Zürcher: 1975; Hobbs: 1999). Pellikan wrote in his diary, published as the *Chronicon*, that Robert Estienne from Geneva had visited him for eight days at the beginning of December 1549, and that Estienne had urgently requested his

15 *Biblia sacra latina, juxta veterem et S. Pagnini Veteris Testamenti, Theod. Bezae Novi Translationem cum notis Fr. Vatabli, etc.* Geneva 1556/1557; in the preface (Ad lectorem): 'Adiectae sunt annotationes cum ex aliorum translatione, tum vero ex Commentariis Hebraeorum ab ipso Vatablo diligenter excusis: quae commentarii vice lectoribus esse poterunt.'

16 'Salutant te fratres omnes, Calvinus praecipue', CO 6.156 (no. 94).

translation of the rabbinic texts. Pellikan agreed and Estienne finally sent his assistant Thomas Courtean to Zurich to bring Pellikan's texts to Geneva.¹⁷

It would be surprising if these texts had not found their way onto Calvin's desk. And precisely during this period, Calvin was writing his commentary on the Psalms and citing rabbinic scholars—without mentioning who had helped him to read them.

As our example suggests, the communication network of the Swiss Reformation greatly aided the interaction of humanist education and Reformed Bible exegesis. Without this network, Calvin's exegesis is simply unthinkable. In his interpretation of the Letter to the Romans, Calvin wrote in his famous preface, he had gone his own way only after learning from Simon Grynaeus of Basel and from Bullinger of Zurich. It seems clear that he had profited from the Old Testament scholarship undertaken in Zurich as well.

In an article on the 'Ecole Rhénane' (Roussel: 1988), the 'Rhine school of exegesis', Bernard Roussel has pointed to the exegetical network formed by Upper Rhine theologians. The Swiss sources remind us, however, that the River Rhine is fed by the Lake of Zurich (e.g. Opitz: 2008c).

4. A Fourth Foray: Calvin's *Institutio* of 1536

How did Calvin, with his roots in France, gain access to the Swiss Reformation communication network? Every Calvin biography tells us that Farel convinced Calvin to stay in Geneva to help build up the Genevan Reformed church. However, Farel alone did not have the competence to appoint Calvin to that position. Calvin was only called to Geneva because not just Farel but also other Swiss Reformers with authority and status, and above all Heinrich Bullinger, saw Calvin as suitable for the task in hand. It was above all essential that Calvin's teaching fit within the framework established by the First Helvetic Confession, the *Confessio Helvetica prior* (Saxer: 2006), the common confession adopted by the Swiss and southwest German Reformers in Basel in January 1536. That theological statement was indebted to Zwingli's basic insights and bore the imprint of Oecolampadius and, above all, Bullinger. Simon Grynaeus, already encountered here as professor of Greek in Basel, was one of the authors of the confession, and Strasbourg Reformers Wolfgang Capito and Martin Bucer were also involved in

17 'totus sum in iudaicis stoliditatibus nunc talmudicis, postquam transtuli integre tres eorum celebres Rabbinos in toto Biblia, rogatu Roberti Stephani, cui omnia Genevam misi, apud quem utilius resident quam meum, quibus usus sit suo tempore ad studiosorum profectum.' Riggenbach: 1877, 180.

its drafting—here, then, we find the entire circle of theologians who had stood at Zwingli's side in Marburg.

The background to the confession was made up of the Swiss Reformers' well-known rejection of Luther's understanding of the Lord's Supper, Luther's refusal to accept the Swiss as 'brothers', and the internal disagreement among Swiss and southwest German Reformers as to how to deal with this situation and its political consequences. While texts with varying interpretations of the Lord's Supper had been generated within the circle of Swiss and southwest German theologians, the common foundations of the 'Reformed' community were so strong that its members would not have considered its integrity threatened by differences of opinion on this issue, just as that community could also withstand differences over the practice of excommunication (Saxer: 2006, 52f).

The First Helvetic Confession's teaching on the Lord's Supper clearly goes beyond that of Zwingli's *Commentarius*. It builds on the later Zwingli, e.g. his *Fidei expositio* (1531) and was strongly influenced by Bullinger and Zwingli's younger colleagues. Bullinger always defended Zwingli, and he had to. Nevertheless, while evidently he did not feel the *Commentarius*'s doctrine on the Lord's Supper essentially wrong, he did view it as insufficient, as did also both Zwingli himself and, later, Calvin.

Calvin's criticism of Zwingli's doctrine of the Eucharist did not apply to what the First Helvetic Confession of 1536 teaches. Calvin himself said that he had read only Zwingli's early writings on the subject, and he criticized those 'Zwinglians' who wanted to stand by that early account at any price (Blanke: 1960, 31). While such Zwinglians existed, even Zwingli himself was not among them.

On first holding Calvin's *Institutio* in their hands—the first edition appeared in March 1536, two months after the First Helvetic Confession—Swiss Reformers Leo Jud and Konrad Pellikan would have been surprised and elated. This unknown French theologian was presenting Swiss doctrine precisely and succinctly.¹⁸ Leo Jud, for one, may well have been struck by the similarities between the pattern of reasoning in the *Institutio* of 1536 and that in his own Zurich Catechism of 1534, a German text that had not been translated into Latin.

We have a clear indication that Calvin immediately sent a copy of his work to Bullinger, and the only imaginable reason for him to do so was surely to introduce himself into the circle of Swiss and southwest German Reformers. While we do not know specifically of Bullinger's reaction, we can surmise that he would have been somewhat reserved, for he was in the midst of his conflict with Bucer, and Calvin seemed to side with the Strasbourg Reformer. Calvin's proximity to

18 Conrad Pellikan to Vadian: 'tam apertam et solidam veritatem ut contemni nequeat', Arbenz/Wartmann: 1903, 326; Leo Jud: CO 11.358–360.

Bucer was not reason, however, for the Zurich Reformer to prevent Calvin becoming a pastor in Geneva.

Which elements of Swiss doctrine did Calvin present in his *Institutio* of 1536? That question deserves a detailed answer, but we can list at least some of those points here.¹⁹

Unlike Luther, Calvin placed at the centre of his doctrine neither individual salvation nor comfort for the conscience when facing the wrath of God and struggling with the devil. Instead, he started in a typical humanist manner, with the place of man in creation and the range of human knowledge, as had Zwingli before him (OS 1.37; Z 3.638–640). The *Institutio* of 1536 was already mainly concerned with the honouring of God (OS 1.38; Z 3.911,30) and with God's rightful claim for his creation, including humankind. Man is defined as created in God's image, which in turn defines the purposes of human life, where true and false religion are encountered and true worship is a spiritual act and can encompass the struggle against idols and the veneration of images (OS 1.37f; 42–49). Calvin's text focuses on the church on earth, which is chosen by God and lives according to God's will (OS 1.42; 86–89). He talks of Christ not only as a personal redeemer but also as the Lord and 'captain' (dux) (Z 3.696) of the church and the world, who makes a 'covenant' with humankind (OS 1.40, 81, 84). The *Institutio* points to the Holy Spirit, who draws humankind to God, creates faith and awakes love towards God and humankind, indicating the close connection between what later would be termed justification and sanctification, as well as the doctrine of the 'internal testimony of the Holy Spirit' (OS 1.85.86f.; see Z 3.252; 265). As a consequence, faith is not only an act of trust in God's 'promissio'; it is also an inchoate movement towards God and God's holiness, an action that implies and gives birth to true repentance and the 'mortification' of the body. Such accents were particularly strong in the Swiss Reformation and part of Zwingli's teaching (OS 1.172; Z 2.480,6–11; 630, 3–11). And in some respects their presentation in Calvin's *Institutio* is more precise than in the writings of the Zurich Reformers.

In his discussion of the doctrine of the sacraments in the *Institutio* of 1536, Calvin uses terms also employed by the Swiss Reformers, speaking of the 'Lord's Meal', the 'Lord's Supper' and the 'Eucharist' (OS 1.136). He does not write of the 'Sacrament of the Altar', the standard expression for Luther. According to the *Institutio*, the Lord's Supper celebration is a symbolic act, with the sacraments 'external signs' and 'exercises',²⁰ and that celebration provides an *analogy* between a human action and a spiritual thing (OS 1.138; 150; Z 6.5, 157f). The

19 Unfortunately, the editors of Calvin's *Opera selecta* were not at all familiar with the writings of the Zurich reformers, as every glance at the footnotes reveals all too clearly; Calvin: 1936.

20 'signum externum', OS 1.118; 'exercitia', OS 1.119, 'quae putat sacramenta talia esse signa, ut, cum exerceantur in homine, simul intus fiat, quod sacramentis significetur.' Z 3.761,2f.

formulation in the *Institutio* of 1536 is quite similar to that in Zwingli's *Fidei expositio*, the First Helvetic Confession, and the much-later *Heidelberg Catechism*.²¹ The *Institutio* further stressed that the Lord's Supper was a memorial meal in commemoration of the death of Christ, which happened once and for all times (OS 1.137; 145; see Z 3.804f). The sacrament 'does not bring about that Christ becomes the bread of life for us, but rather it calls us to remember that he became the bread of life for us'.²²

The sacrament is a 'spiritual' communion with Christ by faith, as described in John 6 and by Augustine.²³ The Lord's Supper is at the same time a confession, in which we are bound as a community and made one body (OS 1.145, Z 3.807; 4.5, 161). All of the points included by Zwingli in his doctrine of the Eucharist were gathered together in the *Institutio* of 1536.

Similar thoughts and formulations can also be found in Luther's writings, particularly in his early works. Calvin's theological proximity to the Swiss Reformation becomes very clear, however, when we compare the key aspects of his *Institutio* of 1536 with the quite different foci of Luther's thought at that time, as manifest in Luther's personal 'confession', the Schmalkald Articles of 1537 (strikingly consistent with ideas at the heart of Luther's earliest writings as a reformer, for example *De virtute indulgentiarum* of 1518) with its climax in individual confession and absolution. We should not then be at all surprised to learn that the Swiss Reformers counted Calvin as one of their own.

Certainly the *Institutio* of 1536 judges Zwingli's doctrine of the Eucharist to be inadequate. Like Luther, Bucer and Bullinger, Calvin put much more weight on the faith-strengthening aspect of the Lord's Supper than did Zwingli's *Commentarius* (OS 1.122; but: Z 6.5, 158f). Yet, at the same time Calvin clearly maintained that the body of the resurrected Christ sits at the right hand of God, just as Zwingli always claimed (OS 1.140, 142). In addition, Calvin labelled proponents of the ubiquity of the body of Christ 'pigheaded' and 'obstinate sophists' and proposed that they tended to lapse into the Marcionite heresy (OS 1.140f). Even without mentioning Luther's name, Calvin passed judgment on the Wittenberg Reformer that was notably more harsh than any judgment he made of Zwingli.

An obvious question remains: how had Calvin come by all these ideas before 1536? We must not underestimate the size of Calvin's library even prior to 1536.

21 On the Heidelberg Catechism see: Opitz: 2013.

22 'Sacramentum ergo non panem vitae Christum esse facit, sed quatenus in memoriam nobis revocat panem esse factum (...) eius panis gustum et saporem nobis praebeet', OS 1.138; 'ut mortem Christi, quam pro nobis pertulit, in memoriam revocemus', Z 3.345,37; 'Gustus olefactusque et ipsi huc advocator', Z 6.5, 160,16; cp. Z 5.584f; 681; Z 6.5, 156–160.

23 OS 1.138f; see Z 3.782–786; Calvin agrees with Zwingli that John 6 can be applied to the Lord's Supper.

In 1536, Luther's early works had already been famous for fifteen years, and Zwingli's *Commentarius* for eleven years. And Oecolampadius, Bullinger, Bucer, and Capito had all written significant works in Latin that had also reached France years earlier.

In addition, the Swiss Reformers had a special bond with France. They were able to fall back on their communication network. Swiss humanists studied in Paris, including Pierre Viret, Conrad Gessner, Heinrich Glarean, and Conrad Grebel, the first Anabaptist. And the Swiss Reformers corresponded with French scholars. Not by chance did Zwingli dedicate his *Commentarius* to the French king. Jacques Lefèvre d'Étaples wrote to Zwingli because he wanted to acquire the Zurich Reformer's latest work as quickly as possible (see: Herminjard: 1866, 206–209). Calvin's remark that Zwingli's doctrine of the Lord's Supper had many adherents in France is an indication that the works of the Zurich Reformer were read in Calvin's native land.

What connected Calvin, Farel and the Swiss Reformers from the start was the influence of a biblical, Christocentric humanism promoted by figures like Erasmus and Lefèvre d'Étaples. Even if Luther's writings had helped the Swiss Reformers to interpret fully Paul's letters in light of the distinction between justification by works and justification by faith, these Reformers read their Bible as independent intellectuals. Sometimes they arrived at conclusions that were not those of Luther but were close to the ideas of others with whom they shared a common humanistic background. Zwingli seems to have been the first humanistic intellectual to take the path from Erasmus to his own understanding of the Reformation, but he was immediately followed by others.

The older Calvin grew, the more explicitly he avowed his allegiance to Zwingli. Calvin mentions Zwingli fourteen times in his works by name, and his remarks become increasingly positive. In his dispute with the Lutheran polemicist Westphal, he explicitly sided with the Swiss Reformer: 'Zwingli and I have made some pretty good progress in Christ's school in that we have learnt to surrender all of our wits in obedience to faith' (CO 9.93f).

None of Calvin's theological insights had not already been discussed among the Swiss Reformers in the years before Calvin started to write his *Institutio*. After fleeing France, Calvin entered into that existing network and took up a position in these existing discussions that was shaped by his experiences in France and his personal insights. Not without reason, 'Calvinism' has been called Switzerland's most successful export. And there are good grounds for labelling that product 'Made in Switzerland.'

Bibliography

- Z = Huldreich Zwingli: Sämtliche Werke 1905–2013, Corpus Reformatorum 88–108; Berlin/Leipzig/Zürich.
- ARBENZ, Emil/WARTMANN, Hermann (eds) (1903), *Die Vadianische Briefsammlung der Stadtbibliothek St. Gallen*, vol. 5/2, St. Gallen: Fehr.
- BLANKE, Fritz (1960), *Calvins Urteile über Zwingli*, in: Fritz Blanke, *Aus der Welt der Reformation*, Zurich: Zwingli Verlag.
- BUCER, Martin (1960), *Grund und ursach auß gotlicher schrifft der neuwerungen an dem nachtmal des herren...*, in: Robbert Stupperich (ed.) *Martin Bucer Deutsche Schriften*, vol. 1, Frühschriften 1520–1524, Gütersloh/Paris: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn.
- CALVIN, Johannes (1936), *Institutio 1536. Calvini opera selecta*, vol. 1, ed. Peter Barth and Wilhelm Niesel, Munich: Kaiser.
- EGLI, Emil (1879), *Aktensammlung zur Geschichte der Zürcher Reformation in den Jahren 1519–1533* Zurich: Schabelitz 1879, rept. Darmstadt 1973.
- (ed.) (1899), *Analecta Reformatoria. Dokumente und Abhandlungen zur Geschichte Zwinglis und seiner Zeit*, vol. 1, Zurich: Zürcher & Furrer.
- GORDON, Bruce (2014), *Remembering Jerome and Forgetting Zwingli. The Zurich Latin Bible of 1543 and the Establishment of Heinrich Bullinger's Church*, in: *Zwingliana* 41, 1–33.
- FAREL, Guillaume (1930), *Guillaume Farel (1489–1565) écrite par un groupe d'historiens ...*, Neuchâtel/Paris: Delachaux & Niestlé.
- HEIMBUCHER, Martin (2008), *Prophetische Auslegung. Das reformatorische Profil des Wolfgang Fabricius Capito ausgehend von seinen Kommentaren zu Habakuk und Hosea*, Frankfurt am Main: Lang.
- HERMINJARD, A.-L. (1866), *Correspondance des Réformateurs dans les pays de langue française*, vol. 1, 1512–1526, recueillie et publiée par A.-L. Herminjard, Geneva: Georg.
- HOBBS, R. Gerald (1999), *Conrad Pellican and the Psalms. The Ambivalent Legacy of a Pioneer Hebraist*, in: *Reformation and Renaissance Review* 1, 72–99.
- HOFER, Arthur-Louis (ed.) (1980), *Guillaume Farel, Sommaire et brève déclaration (1525)*, Neuchâtel: Éditions “Belle Rivière”.
- KESSLER, Johannes (1902), *Sabbata*, ed. Hist. Verein des Kts. St. Gallen, St. Gallen: Fehr.
- KITTELSON, James M. (1975), *Wolfgang Capito. From Humanist to Reformer*, Leiden: Brill.
- LANG, August (ed.) (1972), *Der Evangelienkommentar Martin Butzers*, Aalen: Scientia.
- LANG VAN RAVENSWAAY, M.J. (1983), *Calvin und Farel—Aspekte ihres Verhältnisses*, in: P. Barthel (ed.), *Actes du Colloque Guillaume Farel. Neuchâtel, 29 septembre–1er octobre 1980*, vol. 1, Geneva: *Revue de théologie et de philosophie*.
- LOCHER, Gottfried W. (1979), *Die Zwinglische Reformation im Rahmen der europäischen Kirchengeschichte*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- (ed.) (1988), *Der Berner Synodus von 1532. Ed. u. Abh. zum Jubiläumsjahr 1982*, vol. 2, Studien und Abhandlungen, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- MIGSCH, Herbert (2009), *Noch einmal: Huldreich Zwinglis hebräische Bibel*, in: *Zwingliana* 36, 41–48.

- OPITZ, Peter (2008a), Calvin als Ausleger der Psalmen, in: E. Busch (ed.), Calvin-Studienausgabe, vol. 6, Der Psalmenkommentar. Eine Auswahl, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1–16.
- (2008b), Calvin as Bible Translator. From the Model of the Hebrew Psalter, in: Herman J. Selderhuis (ed.), Calvinus sacrarum literarum interpres: Papers of the International Congress on Calvin Research Emden 2006, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 9–26.
- (2008c), The Exegetical and Hermeneutical Work of John Oecolampadius, Huldrych Zwingli and John Calvin, in: Magne Saebø (ed.), Hebrew Bible/Old Testament. The History of its Interpretation (HBOT), vol. 2, From the Renaissance to the Enlightenment, Reformation (M. Fishbane, J.L. Ska), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 407–451.
- (2013), Der Heidelberger Katechismus im Licht der ‘Schweizer’ Katechismustradition(en), in: Matthias Freudenberg/Marius J. Lange van Ravenswaay (eds), Geschichte und Wirkung des Heidelberger Katechismus. Vorträge der 9. Internationalen Emder Tagung zur Geschichte des reformierten Protestantismus, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie, 9–35.
- PFISTER, Rudolf (1947), Die Freundschaft zwischen Guillaume Farel und Huldrych Zwingli, in: Zwingliana 8/7, 372–389.
- RIGGENBACH, Bernhard (ed.) (1877), Das Chronikon des Konrad Pellikan, ed. Bernhard Riggenbach, Basel: Bahnmaier.
- ROUSSEL, Bernard (1988), De Strasbourg à Bâle et Zurich: une école rhénane d'exégèse (ca 1525–ca 1540), in: Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses 68, 19–39.
- (2008), The Exegetical and Hermeneutical Work of John Oecolampadius, Huldrych Zwingli and John Calvin, in: Hebrew Bible/Old Testament. The History of its Interpretation (HBOT), vol. 2, From the Renaissance to the Enlightenment, Reformation (M. Fishbane, J.L. Ska), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 407–451.
- SAXER, Ernst (ed.) (2006), Die Confessio Helvetica prior, in: Reformierte Bekenntnisschriften, vol. 1/2, ed. im Auftrag des Rates der EKD von Heiner Faulenbach und Eberhard Busch, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 44–68.
- STAEHELIN, Ernst (1939), Das theologische Lebenswerk Oekolampads, Leipzig: M. Heinsius nachfolger.
- STAM, Frans P. van (2003), Das Verhältnis zwischen Bullinger und Calvin während Calvins erstem Aufenthalt in Genf, in: Peter Opitz (ed.), Calvin im Kontext der Schweizer Reformation, Zurich: Theologischer Verlag, 25–40.
- STIERLE, Beate (1974), Capito als Humanist, Heidelberg: Gütersloher Verlagshaus Mohn.
- STRICKLER, Johannes (1876), Die Eidgenössischen Abschiede aus dem Zeitraume von 1529 bis 1532, bearbeitet von Johannes Strickler (Der amtlichen Abschiedesammlung vol. 4, part 1b), Lucern: Meyer.
- WENDEL, François (1963), Calvin. Origins and Development of His Religious Thought, New York: Harper & Row.
- ZÜRCHER, Christoph (1975), Konrad Pellikans Wirken in Zürich, Zurich: Theologischer Verlag.

La ‘réparation publique’ réformée: ritualisation et dé-ritualisation de la pénitence dans les Eglises calvinistes (XVIe–XVIIIe siècle)

La question de la pénitence et de son inscription dans un processus ritualisé incluant non seulement la confession des péchés, mais également l’expression de la repentance et un pardon prononcé individuellement ou collectivement, de manière privée ou publique, a depuis longtemps retenu l’attention non seulement des historiens, mais aussi des anthropologues, sociologues et philosophes. En consacrant sa thèse, interrompue par sa mort au combat en 1915, au péché et à l’expiation dans les ‘sociétés primitives’, le sociologue Robert Hertz avait déjà abordé la question dans le cadre d’une réflexion plus générale sur l’interdit (tabou), en se demandant dans quelle mesure les notions de péché et d’expiation devaient être envisagées comme des ‘institutions sociales’ partagées par toutes les sociétés humaines ou plutôt comme des créations récentes de l’histoire humaine, spécifiquement attribuables au christianisme.¹ Cette question est également venue se placer au cœur des préoccupations de Michel Foucault, qui, dès *L’histoire de la folie à l’âge classique* (1972), mais bien plus nettement à partir de *Surveiller et Punir* (1975) et de *L’histoire de la sexualité* (1976) a fait de ‘l’acte verbal’ de l’aveu, précisément tel qu’il a été réinterprété par le christianisme, un élément central de la dynamique de subjectivation individuelle propre à l’histoire occidentale.² Les historiens ont de leur côté très largement documenté l’évolution de la pénitence, de l’examen de conscience et de la confession des péchés dans leurs dimensions doctrinales, rituelles et sociales.³

En ce qui concerne les Eglises réformées du XVI^e siècle, on dispose certes d’éclairages importants au sujet de la polémique contre le sacrement de pénitence

1 Hertz: 1988; sur les retouches effectuées par Mauss dans ce texte à partir du manuscrit laissé par Hertz, voir: Bert: 2012, 224–229.

2 La question a été développée par Michel Foucault notamment dans ses conférences et ses enseignements; voir notamment: Foucault: 2012; Foucault: 2013; sur la question voir également: Chevallier: 2011.

3 La littérature est par conséquent très abondante sur le sujet; voir en particulier: Lea: 1968; Delumeau: 1992; Delumeau: 1983; Vogel: 1969; Tentler: 1977; Groupe: 1983; Jackson Lualdi/Thayer: 2000; Boer: 2001; Thayer: 2002; Rittgers: 2004; Firey: 2008.

et la confession auriculaire (Droz: 1970), des travaux sur la reconstitution d'une théologie réformée positive sur la question⁴ ainsi qu'un certain nombre d'excellentes études locales sur les formes et les fonctions des rites, notamment en Ecosse (Todd: 2002), en Hollande (voir en particulier: Parker: 2000; Parker: 2001), et en France (voir en particulier Mentzer: 2000). Nous sommes en revanche moins bien renseignés sur la manière dont des rites pénitentiels se sont introduits dans la culture réformée.

C'est cette question que ce texte voudrait contribuer à mettre davantage en lumière, en insistant sur une phase initiale, comprise *grosso modo* entre 1540 et 1570. On peut en effet observer à cet égard, durant cette période, à la fois des tâtonnements, des hésitations, voire des réticences au sujet de la confession des péchés et de la pénitence. Dans une première phase domine clairement une remise en cause polémique de la confession auriculaire et du caractère sacramental de la pénitence. L'obligation faite aux Chrétiens de procéder à un aveu systématique des péchés au prêtre est dénoncée comme une tyrannie morale et psychologique et comme une tâche impossible à réaliser, aussi bien par Luther que par Écolampade et de manière plus forte encore par Zwingli, qui développent les critiques émises précédemment par Erasme. Cette phase essentiellement critique, ouverte par la protestation véhémement de Luther dans ses *95 Thèses* contre le système de l'indulgence qui trahit l'esprit de la pénitence (Kaufmann: 2014, 135–138), laisse en héritage aux Protestants une limite vis-à-vis des possibilités de reconstruction d'une conception positive de la question et de l'élaboration de formes rituelles nouvelles: le caractère exhaustif et sacramental de l'aveu des péchés demeurera par exemple toujours exclu. En même temps cependant, le principe de la confession des péchés est loin d'être rejeté, ni par Luther, ni par ses émules, et une tendance s'observe, nette mais peu perceptible du fait même de cette critique, vers la construction d'un rite relativement cohérent, souvent liturgiquement encadré, d'aveu et de pénitence publique. Cette tendance s'affirme à cette époque simultanément au sein de plusieurs Églises réformées locales (en particulier à Genève, en Angleterre, en Ecosse et en France), de sorte qu'il paraît possible de conclure que le rite de pénitence publique a joué à ce moment-là un rôle sans doute plus central que ce que l'on a admis jusqu'à présent dans la formation de ces Églises.

Ces processus contemporains et localisés de construction d'un nouveau rite s'enracinent à l'origine tous dans une matrice commune, que l'on trouve dans les réflexions sur la discipline ecclésiastique, l'excommunication et l'usage de la pénitence et de la réconciliation publique des excommuniés, entamées dans un premier temps par Écolampade à Bâle, puis adoptées, approfondies et élargies

4 Pitkin: 2004; Denis: 1983; sur les sources bucériennes de cette théologie, voir: Burnett: 1991; Burnett: 1994.

par Martin Bucer à Strasbourg. Tandis que ce dernier étend progressivement ses conceptions de la discipline ecclésiastique, le thème de la pénitence publique se place au cœur de ses écrits sur le sujet. Il passe ainsi, entre 1520 et les années 1530, d'une position essentiellement critique à une justification théologique puis à une réflexion plus pratique sur la confession des péchés et la pénitence. Dans le même temps, il approfondit les fondements scripturaires de ces pratiques. Bucer apparaît à cet égard comme un médiateur qui a rendu possible le passage collectif d'une posture avant tout polémique à une approche plus positive et constructive de la question. Cette évolution lui permet de réintroduire dans les pratiques des Eglises qui sont en train de se séparer du christianisme médiéval, des usages qui restent souvent contestés et dont les sources scripturaires apparaissent encore pour beaucoup comme incertaines (VanderSchaaf: 1977; Burnett: 1991; Brunett: 1994; Spijker: 1996, 182–185, 309–313, 450–451; Graham: 1996). S'il en réclame la réintroduction, c'est donc au prix d'un travail de réinterprétation de cette pratique, au terme de laquelle la pénitence ne constitue plus un instrument de salut et de compensation des fautes dans l'économie des rapports avec le divin, mais vise plutôt à restaurer l'unité de l'Eglise, en particulier dans la perspective de la célébration de la communion.⁵

On sait que ni Ecolompade, ni Bucer n'ont été en mesure de mettre en œuvre dans toute son étendue le programme de discipline ecclésiastique qu'ils avaient imaginé. En revanche, il est aussi certain que leurs réflexions ont exercé une influence tout-à-fait importante et celles de Bucer plus directement. En effet, le processus réformé de reconstruction d'un rituel de pénitence publique se développe dans un premier temps, dans deux directions, à Genève, d'une part, et au sein des Eglises de réfugiés à Londres, d'autre part. Or ces deux traditions trouvent leur point d'origine à Strasbourg: d'un côté, dans l'influence qu'exerce Bucer sur Calvin durant le séjour de ce dernier dans la ville alsacienne, et d'un autre côté, dans l'influence de Bucer sur Jan Laski, après son départ pour l'Angleterre en août 1549.

Après avoir subi à Bâle, alors qu'il rédigeait l'*Institution de la religion chrétienne*, l'influence des idées d'Ecolompade et de Mélanchthon, en particulier sur la question de la discipline ecclésiastique et de l'excommunication,⁶ Calvin fait en 1537–1538 une première expérience de mise en application de ses idées à Genève, qui échoue précisément sur le terrain de la discipline. C'est alors qu'il se rend à Strasbourg, où il mûrit ses doctrines au contact de Bucer. A son retour à Genève, il négocie avec les magistrats de la cité le texte des ordonnances ecclésiastiques qui entrent en vigueur à la fin de l'année 1541 et jettent ainsi les fondements non

5 Pour ceci plus spécifiquement: Burnett: 1991, 451; Burnett: 1994, 76, 126, 195.

6 A Bâle, la pensée de Calvin sur la question de la repentance est influencée en particulier par Melanchthon: Pitkin: 2004.

seulement de l'Eglise calviniste genevoise, mais aussi, plus spécifiquement, de l'exercice de la discipline ecclésiastique au sein de cette Eglise. Cependant, malgré la proximité des idées de Bucer et de Calvin, en particulier sur le thème de la discipline ecclésiastique, ces ordonnances ne contiennent aucune disposition faisant écho aux formes rituelles de pénitence publique sur lesquelles Bucer travaillait au même moment.⁷

Il est vraisemblable que cette absence s'explique par l'extrême prudence avec laquelle Calvin avance à Genève après son retour. La mise en place des institutions et des procédures disciplinaires prévues par les ordonnances ecclésiastiques n'apparaît-elle pas déjà parfois, aux yeux des Genevois si sourcilleux au sujet des prérogatives du magistrat, comme une manière de restaurer les anciennes pratiques de l'Eglise papiste? Le parallèle entre l'examen des consciences et des conduites auquel se livre le Consistoire avant les célébrations de la cène et la confession auriculaire en usage à l'époque où Genève était soumise aux prêtres vient ainsi immédiatement à l'esprit du chroniqueur et ancien magistrat François Bonivard: 'Au lieu que les Papistes devant que recevoir leur Sacrement sont astraincts à confesser entierement leurs pechez à un Prebstre auriculairement', écrit-il, les ministres genevois 'ne attendent pas que l'on se presente à eux, ains sçavent un chascun sa regie à luy commise par le public, laquelle est partie en diverses dixaines; se font accompagner par les Dixeniers de mayson en mayson, demandant à tous ceux d'un mesnage rayson de leur foy et apres s'ils sentent qu'il il haie quelque desroy en la mayson, ou en general ou en particulier les admonestent à resipiscence afin qu'ils ne reçoivent le Sacrement indignement' (Bonivard: 1865, 115).

Si Calvin ne se précipite donc pas pour imposer aux Genevois incorrigibles (Grosse: 2006) une pénitence publique, un rituel de ce type voit pourtant progressivement le jour. Le processus a été très laborieux.⁸ Sa particularité réside dans le fait qu'à Genève, le rite religieux de pénitence se constitue à partir d'une transformation de l'amende honorable judiciaire, elle-même issue, au Moyen Âge, d'une mutation des pratiques monastiques de pénitence (voir à ce sujet: Koziol: 1992; Mansfield: 2005; Moeglin: 1997). A partir de l'amende honorable s'élabore ainsi à Genève une peine spécifiquement ecclésiastique appliquée dans les cas de péchés 'scandaleux', en particulier la rébellion à l'encontre d'un ministre, le blasphème, la paillardise et, surtout, l'infidélité confessionnelle, c'est-à-dire la participation à des cultes 'papistes'. A partir de la deuxième moitié des années 1540, on commence par transférer simplement l'amende honorable, qui conserve initialement la même forme rituelle, des espaces civils où elle est ordinairement accomplie, aux espaces religieux. L'amende honorable passe donc

7 Pour le texte des ordonnances ecclésiastiques, voir: Bergier: Registres, I, 1–13.

8 Je reprends et résume ici les éléments exposés dans Grosse: 2008, 452–466.

d'abord sous sa forme habituelle de l'Hôtel de ville à l'église. Elle perd cependant ensuite l'un de ses traits caractéristiques: les fidèles auxquels elle est imposée cessent peu à peu de porter la torche allumée, comme ils le font lorsqu'ils sanctionnés par la justice. Le nouvel usage fait l'objet d'une formalisation officielle en deux étapes. Calvin obtient d'abord, en 1558, l'approbation par les magistrats d'un édit qui oblige les 'renonciateurs', c'est-à-dire ceux qui ont abjuré ou participé à un culte papiste, à faire 'au sortir du temple' une 'réparation publique pour donner exemple aux autres'. Avec l'expression de 'réparation publique', cette décision officialise la terminologie qui va s'imposer à Genève pour désigner la pénitence publique (AEG: 54. f. 272v-273 1er septembre 1558). Dans un deuxième temps, un édit approuvé le 9 février 1560 et dont les dispositions seront ensuite intégrées textuellement aux ordonnances ecclésiastiques, précise à la fois l'usage et la rupture qu'elle implique avec les formes de peines judiciaires puisqu'elle ordonne, qu'au lieu qu'il estoit commandé [aux renonciateurs] de faire amende honorable, qu'ils se viennent présenter au temple, pour recognoistre et confesseur leur faute et en demander pardon à Dieu et à son Eglise' (CO 123-124). Tandis que disparaît dans le texte de cet édit toute référence à la justice—les formulations précédentes maintenaient que le pénitent était astreint à crier merci 'à Dieu et à la justice'—le rituel est désormais bien décrit à la fois comme une 'confession' et comme une demande de 'pardon'. Tous les éléments de la pénitence y sont donc réunis. De plus, à partir de 1560, le partage des compétences entre magistrats et consistoire est beaucoup plus clairement établi en ce qui concerne la condamnation à la réparation publique: cette compétence appartient dès lors exclusivement au Consistoire, qui prend seulement soin d'en informer le magistrat. La réparation publique prend alors définitivement le caractère d'un rituel ecclésiastique et vient compléter l'éventail des corrections disciplinaires à disposition du Consistoire.

Pour achever le processus de mise en place de la pénitence publique, telle qu'elle se constitue à Genève, il ne manque plus qu'à lui donner une forme liturgique. C'est chose faite dès 1560, puisqu'on trouve, dans le recueil des *Soixante cinq sermons de Jean Calvin sur l'harmonie ou concordance des trois Evangélistes*, publié en 1562, mais réunissant des prédications prononcées deux ans plus tôt, des indications tout à fait précises sur la manière dont le rite de la réparation publique se déroule, du moins lorsqu'il s'impose à des 'renonciateurs'. A la fin du 33^e sermon, on lit en effet une description détaillée de 'la protestation solennelle de la repentance que devoient faire deux hommes pour avoir fait abjuration de la verité de Dieu'. La cérémonie comporte, dans le prolongement du sermon, une exhortation qui a valeur d'instruction adressée à toute l'Eglise, une admonestation spécifiquement adressée aux pénitents et une demande de pardon avec 'protestation publique de (...) repentance' que ces derniers font à

genoux.⁹ Selon ces indications, la cérémonie ne les contraint pas à confesser explicitement leur faute, celle-ci ayant été décrite dans la remontrance prononcée par l'officiant, mais l'édit du 9 février 1560 stipulait expressément que les pénitents doivent 'reconoistre et confesser leur faute'. Quoi qu'il en soit, le culte se poursuit ensuite normalement avec les prières qui succèdent ordinairement au sermon.

La deuxième tradition prend forme en Angleterre, et, plus précisément, au sein des Eglises d'exilés français et hollandais, placées sous la direction du superintendant Jean Laski, à l'époque du règne d'Edouard VI. Dans ce contexte, on voit en effet émerger, en quelques années seulement, une liturgie de pénitence publique, plus élaborée que celle qui s'était constituée à Genève.

Selon toute vraisemblance, c'est Laski lui-même qui en est l'auteur. La chronologie peut cependant prêter sur ce point à confusion, puisque le texte de cette liturgie paraît avant la première édition de la *Forma ac ratio* de Laski, publiée à Francfort en 1555 (sur ce texte: Becker: 2007, 27–39; Springer: 2007). Nous verrons comment ce formulaire liturgique s'est construit, mais il faut d'abord insister sur le fait que sa rédaction par Laski indique que cette tradition se rattache aussi à l'influence de Bucer. On conserve du formulaire liturgique de la pénitence publique une première trace écrite en 1551. Or Bucer est en Angleterre depuis l'été 1549 et il a été directement impliqué dans le recrutement de Laski pour diriger les Eglises d'exilés en Angleterre. Au moment où, investi de la fonction de superintendant de ces Eglises, Laski s'attelle à préparer les documents qui vont permettre d'organiser ces Eglises, dont ceux qui vont y régler l'exercice de la discipline ecclésiastique, il s'adresse directement à Bucer en lui demandant de lui envoyer un projet de discipline (Van 't Spijker: 1996, 457). On sait de plus qu'en matière de discipline ecclésiastique, Laski partage beaucoup des idées de Bucer, avec lesquelles il était entré en contact dès 1544–1545 (Springer: 2007, 96). La distance qu'il a prise avec certaines positions adoptées par le réformateur strasbourgeois en Angleterre sur d'autres questions n'a modifié ni son admiration pour le savoir de Bucer, ni leur proximité de vue sur la discipline ecclésiastique (Pettegree: 1986, 46–76). Cette connivence théologique se vérifie aussi sur le terrain de la pénitence. Bucer avait encore accompli des progrès sur la forme rituelle de la pénitence, peu avant son départ forcé de Strasbourg, qui l'a empêché de les mettre en œuvre.¹⁰ C'est donc à Laski que reviendra de poursuivre l'effort. Il y a ainsi une filiation forte entre Bucer et cette deuxième tradition qui se concrétise en Angleterre.

9 Soixante cinq Sermons de Jean Calvin sur l'harmonie ou concordance des trois Evangelistes, Genève: Conrad Badius, 1562; cf. CO 46.410–412.

10 Burnett: 1994, 195. Sur l'influence de Bucer en Angleterre et notamment sur Laski, voir aussi Vanderschaaf: 1977.

Lorsqu'on regarde les textes dans lesquels s'opère l'élaboration liturgique du rituel pénitentiel en Angleterre, on constate que les premières traces s'en repèrent dans des textes du ministre de la communauté des réformés français de Glastonbury, Valérand Poullain (sur ce ministre, voir: Bauer: 1927), et en particulier dans sa *Liturgia sacra*, publiée en 1551.¹¹ Cette *Liturgia sacra* se présente comme un document assez composite. Les formulaires liturgiques qu'il contient sont pour la plupart repris de la liturgie utilisée par la communauté des réfugiés français à Strasbourg, dirigée un temps par Calvin (Bauer: 1927, 159; Springer: 2007, 50), comme Poullain le reconnaît lui-même très explicitement dans sa préface (Martin: 1915, 12–13). Cela ne pouvait en revanche pas être le cas de la liturgie pénitentielle, qui ne figurait ni parmi les actes codifiés par un formulaire dans les documents de la communauté des réfugiés français de Strasbourg, ni parmi les formulaires liturgiques genevois. La cérémonie pénitentielle que décrit la *Liturgia Sacra* de 1551 reflète donc un usage local adopté par les Eglises d'exilés à Londres et à Glastonbury. Comme cette description se retrouve dans les formulaires liturgiques et disciplinaires de l'Eglise des exilés hollandais,¹² puis, dans les différentes versions de la *Forma ac ratio* de Lasco, notamment la version latine (Lasco: 1555, 368–395) et la version française (Lasco: 1556, 170–183), on peut conclure que ce dernier est l'auteur de cette liturgie pénitentielle et que Valérand Poullain l'a intégrée dans un formulaire qui contenait, pour le reste, des textes d'origine essentiellement strasbourgeoise. Cette attribution est confirmée par la première traduction française de la *Liturgia sacra* qui ajoute en effet sous le titre 'De la pénitence publique des pecheurs repentans avant qu'ilz ayent esté excommunié', 'Par monsieur Ian à Lasco Superintendent des Eglises estrangieres à Londres'.¹³

Ce qu'il y a cependant d'intéressant dans l'histoire de la mise au point de cette cérémonie pénitentielle en Angleterre, c'est que les documents portent la trace d'une élaboration difficile, qui s'est sans doute heurtée à des résistances. On peut observer cette évolution dans trois publications, qui paraissent dans un délai assez bref:

11 *Liturgia sacra, seu ritus ministerii in ecclesia peregrinorum profugorum propter Evangelium Christi Argentinae*, Londini: per Stephanum Mierdmannu, 1551, f. 12v°–16v° et Pollanus: 1970, 241–263.

12 *De Christlicke ordinancie der Nederlatscher ghemeynten Christi die vanden Christelicken Prince Co. Edewaerd van VJ. in't iær 1550. te Londen inghestelt was. De welcke met de bewillinghe der Dienaren ende ouderlinghen der feluer, te trooste ende nutte aller ghelouueghen, ghetrauwelick met alder nersticheit t'samen gheuoecht ende wtghestelt sijn.* Doer Marten Microen (1554), Ghedruckt buyten Londen: Doer Collinus Volckwinner, 158–176.

13 *L'ordre des prieres et ministere ecclesiastique, avec la forme de penitence pub. & certaines prieres de l'eglise de Londres, et la confession de foy de l'eglise de Glastonbury en Somerset* (1552), Londres, s.n., 43.

1. *L'ordre des prieres et ministere ecclesiastique, avec la forme de penitence pub. & certaines prieres de l'eglise de Londres, et la confession de foy de l'eglise de Glastonbury en Somerset*, A Londres: [S. Mierdman?], 1552
2. *Doctrine de la penitence publique. Et la forme d'icelle ainsi comme elle se pratique en l'Eglise des estrangers à Londres, devant qu'on vienne à l'ex-communication. Ensemble aussi la forme d'administrer la sainte Cene*, [Londres, s.n. (Thomas Gaultier)], 1552¹⁴
3. Jean Laski, *Toute la forme et maniere du Ministere Ecclesiastique, en l'Eglise des estrangers, dressee à Londres en Angleterre, par le Prince tresfidele dudit pays, le Roy Edouard VI. de ce nom, l'an apres l'incarnation de Christ*. 1550, traduit de Latin en François, [Emden], Gilles Crematius, 1556 [traduction française de la *Forma ac ratio*]

Dans toutes ces éditions, il est prévu que la cérémonie pénitentielle s'inscrive dans le prolongement du sermon et que, lorsqu'il y a pénitence publique, la prédication soit en partie consacrée à la question de 'la repentance de ceux qui choient en l'Eglise de Jesus Christ'. De plus, d'une édition à l'autre, la justification de la cérémonie pénitentielle prend de l'ampleur, comme si son introduction avait effectivement suscité des réticences, voire des résistances. Dans la *Doctrine de la pénitence publique* apparaît ainsi, à la fin de la liturgie pénitentielle, un paragraphe, absent de *L'ordre des prieres et ministere ecclesiastique*, qui défend cette pratique, non seulement en regard des objectifs de la discipline ecclésiastique en général, mais aussi par rapport aux usages catholiques. Il insiste ainsi sur le fait que 'l'usage legitime de la penitence et discipline ecclesiastique' est non seulement utile à l'édification de l'Eglise et à la 'consolation de tout frere delinquant', mais qu'il se distingue aussi de 'ces marques exterieures, qu'on a de coustume de mesler avec la penitence publique [et qui] ne sont point du tout sans superstition'.¹⁵

Dans la version française de la *Forma ac ratio*, ce paragraphe est repris et complété pour souligner de manière plus forte ce qui sépare le rite pénitentiel réformé des pratiques catholiques de la pénitence. Mais, de manière plus nette encore, cette justification est, dans cette traduction, intégrée à la liturgie pénitentielle elle-même. *Toute la forme et maniere du Ministere Ecclesiastique* prévoit

14 Il faut noter que ce document, long de moins de trente folios, et dont Honders n'a pas tenu compte, ne comprend que la description de la liturgie pénitentielle et celle de la cène; la jonction de ces deux éléments indique cependant assez clairement que la pratique pénitentielle était envisagée avant tout dans la perspective de la préparation du rituel eucharistique. Philippe Denis (1984, 187–189) attribue ces deux derniers documents à François Pérussel, un autre ministre des exilés français en Angleterre, sans toutefois indiquer sur quelles informations il se fonde.

15 *Doctrine de la penitence publique*, f. Biv^o.

en effet que le sermon qui précède la cérémonie soit raccourci, 'afin qu'on puisse faire devant l'Eglise quelque petit tractation de la discipline publique' (Lasco: 1556, f. 171v). Cette intervention prend la forme d'une instruction dans laquelle, selon la liturgie, 'le ministre traicte un peu de la penitence publique de l'Eglise de Christ. Et en peu de parolles, il monstre la source d'ycelle aux saintes escritures' (Lasco: 1556, f. 171v–172). L'une des questions qui fait débat et qui mérite justification est donc celle des autorités scripturaires qui légitiment le rétablissement, au sein des Églises d'obédience réformée, d'un rite de pénitence publique. Comme l'admettait déjà Bucer, ces fondements scripturaires paraissent en effet incertains.

D'une édition à l'autre, le dispositif rituel de la pénitence se précise aussi. Si la structure liturgique n'est pas modifiée—à part l'ajout de l'instruction dont il vient d'être question—un ensemble de détails ajoutés vient cependant accentuer progressivement le caractère dramatique de la cérémonie. La *Doctrine de la penitence publique* insistait déjà davantage que *L'ordre des prieres et ministration ecclesiastique*, sur la dimension 'publique' du rite. Le texte de 1556 décrit quant à lui de manière plus minutieuse la scène de la pénitence. Il souligne ainsi que, 'Le frere denoncé est mis *au regard* de toute l'Eglise. Et les Ministres et Anciens de l'Eglise sont *autour de luy, la face tournée vers l'Eglise*' (je souligne) (Lasco: 1556, f. 174). Plus loin, il indique aussi que la scène pénitentielle constitue à ce moment-là le cœur de l'assemblée cultuelle, puisque le pénitent, est, selon le texte, 'mis au mylieu de vostre assemblee' (Lasco: 1556, f. 174). Placé dans cette position, celui qui est amené à confesser ses péchés adopte, comme le soulignent les différentes exhortations qui émaillent cette cérémonie, une posture pénitente, qui est en réalité celle de tout chrétien, et qui doit par conséquent être assumée par l'assemblée cultuelle dans son ensemble.

Si la *Forma ac ratio*, dans ses éditions latine et française de 1555 et 1556, achève donc, en ce qui concerne la première période de l'histoire des Eglises de réfugiés français et hollandais à Londres, le processus de formation d'une liturgie pénitentielle, il est vraisemblable que l'essentiel de ce processus et des débats qu'il a provoqués, s'est concentré sur l'année 1552. La *Forma ac ratio* témoigne donc, à cet égard comme sur d'autres plans, *a posteriori* des pratiques des Eglises d'exilés, une fois ces Eglises dispersées après la mort d'Edouard VI et l'accession de Mary Tudor au trône d'Angleterre (sur ces pratiques, voir Becker: 2007, 344–507).

Il est à cet égard frappant de constater qu'au même moment, les mêmes questions se posent aux ministres de Neuchâtel en Suisse romande. Ces derniers consultent en effet, en 1552 justement, ceux de Genève pour savoir si la pénitence publique est 'conforme à la Parole du Seigneur' ('an haec disciplinae ratio consentanea sit verbo Domini'). Les mêmes doutes qui avaient conduit les responsables des Eglises exilés à renforcer la justification des nouveaux usages pénitentiels à l'intérieur même du rite traversaient donc les esprits de leurs confrères

neuchâtelois. La réponse collective des pasteurs genevois, reportée dans le registre de la Compagnie alors même qu'à Genève un rituel pénitentiel n'est pas définitivement instauré, consiste à soutenir la conformité de la pénitence 'publique devant l'assemblée' avec les évangiles, en particulier avec les épîtres de Paul (I. Tim. 5:20; II Cor. 2:7, 12:21) et avec les usages des Chrétiens des premiers siècles. Les ministres genevois considèrent même cet usage comme constituant un aspect central de la discipline et ils sont ici en phase avec les positions de Bucer. Ils marquent cependant aussi leur préoccupation, présente dans les textes des réfugiés en Angleterre, mais sur laquelle ils appuient avec davantage d'insistance, que la 'modération' gouverne l'emploi de cette pratique, pour éviter de plonger le pénitent dans le désespoir (Bergier: Registres, 142–143; CO 14.345–346).

Des deux traditions que l'on vient d'identifier et de décrire, on peut trouver deux prolongements qui se situent dans un temps relativement court. D'une part, il apparaît clairement que la description assez détaillée du rite, tel qu'il s'est fixé à Genève en 1560, dans les *Soixante cinq sermons de Jean Calvin sur l'harmonie ou concordance des trois Évangélistes*, publiés en 1562, était destinée aux lecteurs français, puisque les Églises réformées du royaume de France mettent au point, en ces mêmes années, leur propre rite de pénitence publique. Dès le premier synode, réuni en 1559, un article disciplinaire est adopté qui indique que la 'satisfaction publique'—terme utilisé dans les arrêts des synodes pour désigner ce qu'à Genève on appelle la 'réparation publique' et en Angleterre la 'pénitence publique'—est effet en usage dans ces Églises.¹⁶ Plusieurs décisions prises au cours des synodes tenus dans les années 1560 en règlent l'usage, définissant plus précisément les types de péchés pour lesquels le délinquant peut être contraint à effectuer une telle 'satisfaction'.¹⁷ Ces décisions ne mentionnent cependant jamais la façon dont le rite se déroule et il est dans ces conditions très probable que la pratique française se cale en la matière assez directement sur celle qui a été édictée à Genève (sur le rite de pénitence publique en France, voir Mentzer: 2000).

D'autre part, l'élaboration parallèle d'un rite pénitentiel à Genève et en Angleterre, dans les Églises de réfugiés, a eu sans doute une influence directe sur la rédaction par John Knox et d'autres ministres écossais du *Order of Excommunication and of Public Repentance*, adopté par l'assemblée générale de l'Église réformée d'Ecosse en 1569. John Knox avait pu observer les pratiques genevoises durant son séjour dans la ville entre 1554 et 1556, c'est-à-dire à l'époque où la formation d'un rite religieux de pénitence publique, autonome par rapport au rite

16 Article XXXII: 'Ceux qui auront été excommuniés viendront au Consistoire demander d'être réconciliés à l'Église, laquelle jugera alors de leur pénitence; et s'ils ont été publiquement déclarés excommuniés, ils feront aussi pénitence publique. S'ils n'ont été publiquement excommuniés, ils la feront seulement devant le Consistoire' (Aymon: 1710, I.2 6).

17 Aymon: 1710, I.2 18, 21, 25–26, 28–29, 33–35, 40, 60, 75 (Synodes de Poitiers, 1560, d'Orléans, 1562, Lyon, 1563, Paris, 1565, Vertueil, 1567).

judiciaire de l'amende honorable, y était engagée. L'Eglise des réfugiés anglais établis à Genève entre 1555 et 1560, s'est dotée d'une confession de foi, d'une liturgie et d'une discipline. Ces textes, rassemblés dans *The forme of prayers and ministration of the sacraments* et imprimés en 1556 à Genève,¹⁸ ont cependant été rédigés au début de l'année précédente, à Francfort (Martin: 1915, 86), c'est-à-dire précisément là où était imprimée au même moment la *Forma ac ratio* de Jean Laski et la deuxième édition de la *Liturgia Sacra* de Valérand Poullain, toutes deux munies, comme on l'a vu, d'une liturgie pénitentielle. Marquant une certaine indépendance tant vis-à-vis de Calvin que par rapport à Laski, *The forme of prayers and ministration of the sacraments* prévoit certes l'exercice d'une 'discipline publique' ('publike Discipline') au sein de l'Eglise anglaise de Genève, mais ne comporte pourtant pas de liturgie pénitentielle (Laing: 1846–1864, 4.204). L'expérience des divisions que les Eglises d'exilés avaient connues à Francfort, entre autres sur des questions de discipline, et l'absence à Genève d'un rite de pénitence définitivement constitué et officiellement approuvé, a vraisemblablement incité à une certaine prudence, indication supplémentaire au sujet du fait que l'introduction de cette cérémonie était partout délicate (sur les communautés d'exilés à Francfort, voir notamment Denis: 1984, 305–378 et Pettegree: 1996, 55–85).

Les choses se sont cependant passées autrement en Ecosse à partir de la création de l'Eglise réformée en 1560. C'est en effet dans ce contexte, que le rite pénitentiel réformé a été appelé à connaître son développement le plus significatif. Le processus se déroule en deux étapes. Dans un premier temps, le *First Book of Discipline*, rédigé notamment par Knox et publié en 1560, comporte un 'Ordre for Publict Offendaris' dans lequel une cérémonie de pénitence publique est brièvement décrite (Laing: 1846–1864, 2.231–233, 228). Dans un second temps, en 1569, l'assemblée générale de l'Eglise adopte et fait publier, le 'Ordre of Excommunication and of Publict Repentance', qui contient une justification et une description beaucoup plus détaillée de cette pratique, déclinée sous la forme précise d'une liturgie (Laing: 1846–1864, 6.447–470 et plus particulièrement 455–460; sur ce document, voir: Graham: 1996, 44–45). Dans sa structure, la forme de cette liturgie pénitentielle apparaît comme étant si proche de celles qu'utilisaient les réfugiés français et hollandais de Londres, que l'on peut, comme l'affirme Michael S. Springer, parler d'une influence directe (Springer: 2007, 144–145). C'est cependant en Ecosse que le rite pénitentiel a été appelé, comme l'ont montré Margo Todd et Jane Dawson, à connaître à la fois la forme la plus dramatique et l'application la plus systématique et la plus durable. C'est dans le cadre de cette

18 The forme of prayers and ministration of the sacraments, etc. used in the Englishe Congregation at Geneva: and approved, by the famous and godly learned man, John Calvyn, Geneva, John Crespin, 1556.

Eglise, que la retenue concernant la ritualisation de cette pratique, que l'on a observée partout, et qui était spécifiquement mentionnée dans *La doctrine de la pénitence publique* de Valérand Poullain comme signe distinguant l'usage réformé de ses antécédents catholiques, a le plus nettement cédé: si les usages liturgiquement codifiés en Ecosse ressemblent beaucoup à ceux des exilés français et hollandais en Angleterre au début des années 1550, la réalité des pratiques y a connu une amplification sans précédent, avec la création par exemple d'un 'stool of repentance' et l'obligation faite aux pénitents de revêtir un costume spécial, de porter sur un écriteau le nom de son péché ou de demander à ceux qu'il croise sur le chemin le menant au temple de prier pour lui (Todd: 2002, 95–181; Dawson: 2009, 123–136, en particulier 125–131).

Par le biais des deux traditions que l'on vient de décrire, avec leurs avatars français et écossais, se dessine un rite, qui, dans l'ensemble, présente effectivement, comme on peut le constater par le tableau comparatif (cf. Appendix), une remarquable cohérence. Dans tous les cas, ce rite prend place à l'intérieur de la liturgie ordinaire puisqu'il intervient toujours à la suite du sermon. Toutes les Eglises réformées concernées ont donc refusé de constituer ce rite en une cérémonie autonome, séparée du contexte cultuel. On retrouve donc partout le souci de lui conserver un caractère communautaire, qui indique que dans la pénitence publique, conformément aux idées de Bucer, c'est en réalité moins le destin spirituel d'un individu qui se joue, que la capacité de l'Eglise à fonctionner comme communauté de sanctification et à se représenter à elle-même en tant que telle. Le rite doit donner la démonstration d'une efficacité collective à remettre le pécheur, c'est-à-dire tout un chacun, dans la voie de la conversion, du retour en grâce et donc de la réintégration dans la communauté de sanctification. Célébré dans le cadre de l'assemblée, et non en dehors d'elle, le rite montre que cette assemblée constitue un espace sacré dans le sens où c'est en son sein que s'opère le travail de la grâce divine, qui rend l'accomplissement du cheminement pénitentiel possible (Grosse: 2005).

La nécessité d'instruire les fidèles est aussi largement partagée. Si les différents textes qui règlent cette cérémonie réservent tous à cette instruction une place spécifique—dans le sermon qui précède la pénitence ou dans une partie de la liturgie pénitentielle—cette explication se déploie également dans tous les cas tout au long de cette cérémonie, aussi bien dans les prières que dans les exhortations qui la scandent. Elle porte de plus partout sur deux points principaux: une justification de la pratique appuyée sur les Ecritures et une exposition de la doctrine du péché et de la gratuité de la grâce divine, à propos de laquelle les textes des liturgies de la pénitence se montrent très insistants. La faute qui est avouée par le pénitent ne constitue, selon ces textes, que l'expression individuelle d'une nature pécheresse qui concerne l'humanité toute entière; l'individu pénitent, certes isolé par le rite, représente en réalité cette nature dans son ensemble: 'sans

exception de personne, nous sommes tous enclos soubz péché', dit ainsi très fortement la *Doctrine de la pénitence publique*,¹⁹ dans le péché du pénitent, nous 'contemplerons (...) nostre péché et propre nature', souligne pour sa part *L'ordre des prieres et ministere ecclesiastique*.²⁰ C'est à cet égard que la dimension communautaire du rite prend tout son sens. Mais les textes liturgiques ne se contentent pas de relever ainsi la portée générale du péché confessé par le pénitent. Ils invitent également l'assemblée cultuelle à s'associer activement à sa confession: 'puis que nous sommes tous enclos soubz peché', poursuit ainsi *L'ordre des prieres et ministere ecclesiastique*, 'il fault bien que nous confessons aussi que nous eussions fait les mesmes faultes que nous voyons és autres' (Pollanus: 1970, 249). Cette participation collective à l'aveu individuel ne prend d'ailleurs pas seulement une forme verbale: en prescrivant que l'assemblée s'agenouille (cf. Appendix) pendant la cérémonie, les formulaires liturgiques de Poullain et Laski contraignent la communauté des fidèles à adopter elle-même la posture du pénitent. Il faut à ce sujet se souvenir encore que l'aveu auquel se livre le pénitent fait directement écho à la confession collective des péchés—'nous confessons et recognoissons sans feintise, devant ta sainte Majesté, que nous sommes paovres pecheurs, conceuz et nez en iniquité et corruption, enclins à mal faire, inutiles à tout bien...'—prononcée par le ministre en ouverture de chacun des cultes dans toutes les communautés réformées qui sont ici étudiées. La dynamique liturgique elle-même, dans laquelle la pénitence publique est inscrite, fait ainsi coïncider la confession individuelle du pénitent et la confession collective. Tout cela indique donc clairement qu'à l'époque où les réformés forgent en divers lieux leurs pratiques pénitentielles, l'aveu ne constitue pas encore un mécanisme de subjectivation individuelle au sens où l'entendait Michel Foucault: la faute avouée définit moins le pénitent lui-même, que l'humanité en général.

S'il existe une réelle unité rituelle entre les différentes liturgies étudiées, un certain nombre de nuances se laissent cependant aussi découvrir entre la version genevoise et les déclinaisons anglaises. Notons à ce propos que ces écarts ne sont pas perçus par les auteurs des liturgiques comme problématiques: 'la Foy de l'Eglise n'est point violée par diversité de ceremonies (supposé qu'elles ne soyent telles, qu'elles engendrent superstition)', rappelle en effet Poullain dans la préface de *L'ordre des prieres et ministere ecclesiastique*.²¹ A Genève, la cérémonie exprime une retenue dans le déploiement rituel conforme à ce que les ministres de la ville recommandaient dans leur réponse aux pasteurs neuchâtelois en 1552. La liturgie genevoise est en effet nettement plus sobre et plus ramassée. Autre différence importante: la pénitence intervient dans ce cas entre le sermon et la prière

19 *Doctrine de la pénitence publique*, 1552, f.*4r°.

20 *L'ordre des prieres et ministere ecclesiastique* (1552), f. 46r°; Pollanus: 1970, 249.

21 *L'ordre des prieres et ministere ecclesiastique* (1552), f. iiiiiv°; Pollanus: 1970, 45.

d'intercession qui lui succède d'ordinaire immédiatement. A Genève, où aucune formule d'absolution n'est prononcée, c'est donc cette prière qui signifie la réintégration du pénitent dans la communauté de sanctification: elle a en effet pour fonction, en l'occurrence, d'insérer le parcours particulier de ce dernier parmi l'ensemble de ceux dont la foi est mise à l'épreuve et pour lesquels le ministre officiant prie à ce moment-là. Le rite de pénitence y est ainsi davantage inséré au mouvement que la liturgie dessine dans son ensemble. Sur ce point, il semble que l'usage genevois ait inspiré la pratique écossaise, qui suit le même ordre.²²

En terre anglaise, la dernière partie du rite, considérablement développée, se distingue de la pratique genevoise. La confession des péchés qu'effectue le pénitent y est directement articulée à un serment d'obéissance, c'est-à-dire un engagement solennel à se soumettre à l'avenir à l'action correctrice de l'Eglise. A la suite de ce serment, la cérémonie de réconciliation est très ritualisée: les formulaires liturgiques prévoient en effet que les pasteurs et les anciens, ou l'entourage du pénitent, lui serrent la main et l'embrassent et, ainsi, selon la version française de la *Forma ac ratio*, qu'ils 'tesmoignent leur réconciliation avecques luy et de toute l'Eglise' (Lasco: 1556, f. 183r^o). Il faut dire que, comme à Genève, cette ritualisation très marquée est conditionnée par la structure liturgique puisqu'elle en épouse également la dynamique. La réconciliation intervient en effet après une formule d'absolution qui reproduit en réalité celle qui, selon les liturgies des communautés d'exilés en Angleterre, est prononcée en début de culte. Même s'ils prennent donc des formes différentes, l'ensemble des rites de pénitence qui sont analysés ici mettent en œuvre le même principe selon lequel la réintégration du pénitent passe par une cérémonie qui l'amène à se réinscrire individuellement dans le cheminement spirituel que toute l'assemblée accomplit dans le déroulement même de la liturgie.

Quoi qu'il en soit des différences que l'on peut constater entre ces liturgies pénitentielles, on ne peut manquer d'être frappé par la concordance chronologique de leur mise en place. Celle-ci correspond dans tous les cas à une période d'installation des Eglises concernées. Tout se passe comme si le rite pénitentiel avait servi, de manière particulièrement critique durant cette phase, à la fois à mettre en scène l'efficacité spirituelle des Eglises réformées, c'est-à-dire à fournir la démonstration visible que c'est en leur sein que se joue véritablement la conversion des fidèles comme fruit de l'action de la providence divine, et à dessiner les limites doctrinales et morales de la communauté: les deux grands 'scandales' que répare la pénitence publique sont effectivement, d'une part, toutes les formes d'infidélité, que ce soit la propagation d'hérésie ou la participation à des actes rituels papistes, et, d'autre part, les crimes de mœurs, et en particulier les

22 Selon 'l'Ordoire of Excommunication and of Publick Repentance', la pénitence publique intervient 'after the sermon, and before the Prayeris and Psalme' (Laing: 1846-1864, 6.455).

crimes sexuels. Mieux que par les procédures disciplinaires conduites par les consistoires, avec les techniques administratives de contrôle et les sanctions qui sont à leur disposition, c'est peut-être par le biais de la ritualisation publique de la pénitence que s'est forgée, au cours de cette phase d'installation, la cohérence idéologique et morale des communautés réformées. L'importance de l'enjeu se mesure en tout cas à l'intensité du travail de justification de ce rite et à la ténacité dont les ministres ont dû, dans différents contextes, faire preuve pour obtenir la mise en place de ce rite.

Cependant, si l'on considère la situation en France et en Suisse romande, on observe que des signes d'érosion du rituel pénitentiel se manifestent dès les guerres de Religions et en particulier aux lendemains de la Saint-Barthélémy. Les Eglises de France et de Genève commencent alors à atténuer la rigueur de la pénitence publique en envisageant des exceptions à son application dans les cas d'infidélité religieuse. Ceux qui n'assument pas de charge dans l'Eglise sont ainsi autorisés par le synode de Nîmes, en mai 1572, à se repentir de leur infidélité, 'seulement dans le Consistoire, et cela encore sans les nommer et sans qu'ils se tinssent debout' (Aymon: 1710, I.2 120). On craignait alors que l'humiliation publique de ceux qui avaient abjuré leur foi alors qu'ils étaient exposés à une forte contrainte n'empêche leur retour dans l'Eglise réformée. A Genève, dans les mêmes circonstances, les magistrats remettent également en cause l'application stricte du rite, en particulier dans sa dimension publique, mais les ministres parviennent à défendre l'usage établi (Fazy: 1879, 59–60).

Si les pasteurs genevois parviennent à ce moment-là à maintenir la pratique dans toute sa rigueur, à plus long terme, il apparaît que l'on admet de plus en plus souvent que les fidèles ne fassent plus réparation au temple, en présence de toute l'assemblée, mais seulement devant le Consistoire, voire seulement face à un ou plusieurs pasteurs. Au XVII^e siècle, la pratique devient par conséquent variable. La pénitence publique continue à être en usage au début du siècle, mais assez tôt, se dessine, à Genève comme en France, une tendance à la privatisation du rite et cette tendance se renforce durant la deuxième moitié du siècle. En 1670, Pierre Bayle abjure le catholicisme devant quelques personnes seulement, dont des ministres. Elisabeth Labrousse signale que cet usage est alors courant (Labrousse: 1985, 77–78). Dès l'année suivante, le Consistoire de Genève constate lui-même que la pratique s'est finalement imposée de faire faire les réparations publiques en son sein seulement et non plus publiquement au temple (Registre du Consistoire, 12 janvier 1671, cité par Ritter: 1916–1917, 11.78). Quelques années plus tard, dans les circonstances de la Révocation de l'Edit de Nantes qui attire à Genève beaucoup de réfugiés, dont un certain nombre ont apostasié pour se protéger (voir à ce sujet: Reverdin: 1985), cette évolution est progressivement entérinée. Dès 1685, la Compagnie des pasteurs autorise, 'pour des raisons d'Etat', les réfugiés s'établissant dans la ville et qui 'ont changé de religion', à ne faire

réparation de leur abjuration qu'auprès d'un pasteur (AEG, C Past. R. 15, 175, 25 décembre 1685). Discutée à nouveau dix ans plus tard (AEG, R. Consist 68, f. 155, 16 janvier 1696), cette décision est finalement avalisée, en 1708, par le Consistoire qui permet à ceux qui désirent faire réparation à être 'reçus par les Pasteurs des quartiers *en particuliers*' (je souligne).²³ Par la suite, la pratique continue à varier et les réparations s'effectuent soit devant le Consistoire, soit en la seule présence de ministres. La dérogation dont Jean-Jacques Rousseau, autorisé à revenir à la foi réformée devant seulement 'cinq ou six membres' du Consistoire, s'est vanté dans ses *Confessions* d'avoir bénéficié de manière exceptionnelle, était en fait entrée dans l'usage depuis longtemps déjà (Rousseau: 1959, 392–393). Dans tous les cas, la réparation n'a plus lieu en public: une privatisation de la pratique s'est donc inscrite peu à peu dans les mœurs.

L'évolution du rite de pénitence publique dans l'Eglise de Neuchâtel, est particulièrement révélatrice de ce qui se joue sur un plan plus général. Le maintien de cette pratique est pour Jean-Frédéric Ostervald, le rénovateur de cette Eglise au début du siècle des Lumières, un véritable cheval de bataille. S'exprimant en 1705, il note pourtant que le rite n'est plus en usage à Neuchâtel depuis 80 ans.²⁴ Malgré cela, il parvient à inscrire dans la liturgie révisée qu'il publie en 1713 un formulaire spécifique décrivant 'La manière de recevoir à la Paix de l'Eglise ceux qui font Pénitence Publique'.²⁵ Ostervald y suit plutôt le modèle des liturgies mises au point dans les communautés d'exilés en Angleterre des années 1550, puisque la cérémonie qu'il définit intervient après la prière d'intercession et qu'elle comprend surtout une formule d'absolution. Mais cette entreprise ressemble décidément à une tentative désespérée. Le rite rencontre en effet, depuis le début du siècle, une large opposition qui mobilise aussi bien la population que les magistrats. Moins de deux ans après la publication de la liturgie révisée, Ostervald continue cependant à batailler pour défendre la pénitence publique. Dans une lettre adressée à Jean-Alphonse Turretini, il se livre à cette fin à un intéressant état des lieux de la pratique dans les Eglises réformées qui établit que ces cérémonies, 'sont en usage en Ecosse, dans les Vallées [du Piémont], dans les Eglises valonnes des Pays-Bas, dans quelques Eglises d'Allemagne, et (...), dans celles de Pologne et de Hongrie'. En revanche, elles sont supprimées à 'Genève, Berne, Zurich et [dans] toute la Suisse protestante' (Budé: 1887, II.132–133, 6 avril 1715).

23 AEG, R. Consist. Ann. 1, 171. Pour tout ceci, voir aussi: Grosse: 2010.

24 'Pour la pénitence publique, on la pratiqua, il y a quatre vingt ans, envers un nommé Raymond d'Anonai, qui avoit blasphémé d'une manière atroce jouant à la paume. Mais depuis, elle n'est plus esté en usage, pour quel crime que ce soit' (Bibliothèque de Genève, Archives Tronchin, vol. 52, 192, lettre à L. Tronchin, 25 juillet 1705).

25 La liturgie ou la maniere de celebrer le Service Divin, qui est établie dans les Eglises de la Principauté de Neufchatel et Vallangin (1713), A Basle, chez Jean Pistorius, 119–120 (pour une brève présentation de ce document: Grosse: 2013).

Dans cette même lettre, il rapporte que les magistrats neuchâtelois, 'ont bien parlé entre eux d'abolir les Penitences publiques; ils en parlent même assez ouvertement'. Même s'ils 'n'ont pas encore fait la demande' explicitement, ils travailleraient, craint Ostervald, 'sourdement à l'avancer' (Budé: 1887, II.133–134, 6 avril 1715). Il faut croire que la résistance d'Ostervald, qui avoue que ce projet d'abolition du rite lui 'perce le cœur plus qu'aucune chose l'ait jamais fait' (Budé: 1887, II.132, 6 avril 1715), a été suffisamment virulente pour permettre à la pratique de se maintenir un certain temps. En 1737, il s'évertue encore à défendre dans *De l'exercice du ministère sacré*, cet usage comme étant 'ce qu'il y a de meilleur et de plus conforme à l'Ordre Ancien dans notre Discipline' (Ostervald: 1737, 207). Huit ans après sa mort, et malgré une ultime protestation de la part des pasteurs, la pénitence publique est toutefois définitivement rejetée et remplacée par une cérémonie de repentance effectuée à huit clos, au sein du Consistoire (Clerc: 1959, 14; Allmen: 1947, 98; Robert: 2014, 449–453).

Cette décision, imposée contre la résistance de l'Eglise, a manifestement une dimension politique. En renfermant le rituel de pénitence dans le cadre des institutions ecclésiastiques, les magistrats contribuent à reléguer la vie religieuse dans le domaine privé, et affirment au contraire leur souveraineté sur la sphère publique et sur l'ensemble des sanctions qui ont un effet sur le statut public de leur sujet. L'humiliation 'devant la face de l'Eglise'²⁶ n'est à ce titre plus acceptée. Le retrait de la pénitence à l'intérieur de l'espace clos et confidentiel du Consistoire participe du processus de distinction de l'identité religieuse et de l'identité civique des contemporains (voir, récemment: Binoche: 2012). Mais la pénitence publique est aussi rejetée pour des raisons plus anthropologiques. Ce rituel appartenait à une époque où la représentation de l'homme était essentiellement déterminée par l'idée de péché, comme l'exprime si fortement la confession qui ouvre tous les cultes réformés et qui a été citée plus haut. Son rejet appartient en revanche à une période où émerge une conception plus optimiste de l'humanité et de sa dignité, notamment dans la relation au divin. L'homme est alors davantage conçu comme capable de contribuer également à son salut, moins nettement dépendant de la grâce divine. Les versions révisées des liturgies réformées qui paraissent au début du siècle des Lumières enregistrent d'ailleurs cette évolution en atténuant la radicalité des formulations adoptées par Calvin lorsqu'il avait rédigé la confession des péchés introduisant les cultes réformés (Grosse: 2013). Dans ce contexte, l'humiliation publique heurte toujours plus les sensibilités.

Cette évolution se traduit avec éclat à Genève, dans les années 1760, par une violente polémique à laquelle, non plus Rousseau, mais Voltaire est mêlé, contre l'obligation qui est faite aux fidèles de s'agenouiller en Consistoire pour réparer

26 La liturgie ou la manière de célébrer le Service Divin (1713), 119.