Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 148 (2016)

Heft: 4

Artikel: Une troisième voie entre le "modèle" genevois de discipline ecclésiastique et celui de Jean Morély?

Autor: Grosse, Christian / Fornerod, Nicolas

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-685911

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 14.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 148 (2016), P. 713-731

UNE TROISIÈME VOIE ENTRE LE « MODÈLE » GENEVOIS DE DISCIPLINE ECCLÉSIASTIQUE ET CELUI DE JEAN MORÉLY ?

Guillaume Houbraque et son traité sur la correction des vices et l'excommunication (1567)

CHRISTIAN GROSSE ET NICOLAS FORNEROD [1]

Résumé

Cet article analyse un court traité consacré par le pasteur réformé français Guillaume Houbraque à la discipline ecclésiastique et à l'excommunication. Ce texte rare n'a jamais fait l'objet d'un examen approfondi. Or, rédigé en 1567, dans le contexte des controverses provoquées par le traité De la discipline et police Chrestienne *(1562) de Jean Morély, il éclaire l'existence, au sein des Églises réformées françaises durant cette période, d'une troisième voie, peu examinée par l'historiographie, entre le « modèle » genevois de discipline ecclésiastique et les idées de Morély en la matière. Ni aussi « aristocratique » qu'à Genève, ni aussi « démocratique » que chez Morély, cette troisième voie considère que si la discipline doit être exercée par le Consistoire, l'assemblée paroissiale doit pouvoir consentir à ses décisions et possède par conséquent un droit d'intervention dans la procédure.*

Il sera question ici d'un texte aussi bref que rare : constitué de 38 pages, le *Traitté, monstrant comme il faut proceder à la correction des vices, et scandales: et à l'excommunication, en l'Eglise Chrestienne*, a été rédigé par le ministre réformé Guillaume Houbraque et publié en 1567, à Orléans [2], par l'imprimeur

[1] Une première version de cette étude a été élaborée et présentée par Christian Grosse le 13 mars 2015 lors de la journée d'étude « Les frontières de la dissidence. Énonciations et pratiques du dissentiment religieux à l'époque confessionnelle : études de cas et parcours de recherche », organisée par l'Institut d'Histoire de la Réformation (Université de Genève). Le présent article en offre une version remaniée, notamment sur la base des suggestions que Nicolas Fornerod a faites en tant que répondant, et reflète l'état de la réflexion commune qui s'est engagée depuis entre les deux cosignataires.

[2] *TRAITTE,* || *MONSTRANT COM-* || *ME IL FAVT PROCE-* || *DER A LA CORRECTION* || *des vices, & scandales: & à l'ex-* || *communication, en l'Egli-* || *se Chrestienne,* || Par Guillaume Houbraque Mini- || stre de la parole de Dieu. || PSAL. 50. || Mais Dieu a dit au meschant: à quoy t'ap- || partient-il de raconter mes ordonnan- ||

Louis Rabier, formé à Genève auprès de Conrad Badius et qui a exercé son ministère à Orléans, puis à Montauban[3]. Ce traité n'est connu qu'en quatre exemplaires[4], dont celui qui est conservé à la Société de Lecture de Genève correspond selon toute vraisemblance au volume que le ministre parisien Marin Delamare a transmis à Théodore de Bèze, en 1567[5], en même temps qu'un bref traité sur le jeûne, également rédigé par Houbraque et aujourd'hui relié avec le traité sur l'excommunication dans l'exemplaire de la Société de Lecture[6].

Avec ce traité, on est en présence d'un document mineur : peu diffusé si l'on en juge par le nombre d'exemplaires conservés, il ne semble pas avoir suscité de large discussion ni donc avoir exercé une influence étendue ; il est, de plus, resté largement ignoré des historiens[7], ne retenant que l'attention des historiens du livre, qui ne se sont pas penchés sur son contenu[8]. Ce document constitue cependant un témoignage original sur les débats qui ont agité les Églises réformées en France et en Suisse, de la deuxième moitié des années 1550 à la fin des années 1560, au moment où ces Églises commencent à être « dressées » dans le royaume de France et où le « modèle » genevois calviniste ne s'est pas encore imposé nettement comme norme générale au sein de ces Églises[9]. De manière plus précise, il donne surtout un nouvel éclairage sur

ces? pourquoy prens-tu mon alliance en ta || bouche? & tu as hay la correction, & as || reietté mes paroles derriere-toy. || A ORLEANS, || De l'imprimerie de Loys Rabier. || M. D. LXVII.

[3] E. Forestié Neveu, *Un chapitre de l'histoire de l'imprimerie à Montauban, Louis Rabier, imprimeur du roi de Navarre à Montauban*, Montauban, Forestié Neveu, 1872 ; L. Desgraves, « L'imprimeur Louis Rabier. D'Orléans en Béarn (1563-1606) », *in* : M. Bardon *et al.* (éds), *De l'histoire de la Brie à l'histoire des réformes : mélanges offerts au chanoine Michel Veissière*, Paris, Fédération des Sociétés historiques et archéologiques de Paris et de l'Ile-de-France, 1993, p. 101-109. Notons que Louis Desgraves n'a pas repéré le traité en question parmi les ouvrages imprimés à Orléans par Rabier.

[4] Genève, Société de Lecture : Th 48 ; Oxford, Bodleian Library : recueil n° 113 Th BS ; Bibliothèque nationale de France : BN, D2 8401 et D2 8400 ; Paris, Bibliothèque Mazarine : 26112 (3). Le *Universal Short Title Catalogue* ne connaît pas l'exemplaire de la Société de lecture (http://ustc.ac.uk/index.php/record/8546).

[5] *Correspondance de Théodore de Bèze*, recueillie par Hippolyte Aubert, publ. par H. Meylan, A. Dufour *et al.*, 41 vol., Genève, Droz, 1960-2016, t. 8, p. 22-27.

[6] *Traitté du jusne, enseignant comment, quant, et pourquoy, il faut que les vrays Chrestiens jusnent*, À Orleans, De l'Imprimerie de Loys Rabier, 1567.

[7] La seule mention est due à Philippe Denis, qui juge le texte un peu trop sommairement. Voir plus bas à ce sujet.

[8] J.-F. Gilmont, « Éloi Gibier, éditeur de théologie réformée : nouveau complément à la bibliographie de ses éditions », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 47/2 (1985), p. 398.

[9] Sur les rapports entre ce modèle et les formes institutionnelles spécifiques que prennent les Églises réformées en France, voir en particulier R. M. Kingdon, *Geneva and the Consolidation of the French Protestant Movement 1564-1572. A Contribution to the History of Congregationalism, Presbyterianism, and Calvinist Resistance Theory*, Genève, Droz, 1967 ; B. Roussel, « "Colonies" de Genève ? Les premières années de vie commune des églises réformées du royaume de France (ca 1559-ca 1571) », *Bulletin de*

les polémiques déclenchées par l'ouvrage de Jean Morély, *De la discipline et police Chrestienne* (Lyon, 1562), qui a cristallisé ces débats. Il permet en particulier de constater que les positions et les tendances qui se dessinent à l'intérieur de ces débats sont plus complexes que ce qui a été longtemps affirmé par une historiographie trop dépendante du récit historique relatif à cette période produit depuis Genève.

Durant cette période, les structures ecclésiastiques réformées n'ont pas encore pris leurs formes définitives et la définition normative de leur cadre institutionnel est encore relativement ouverte. L'exemple genevois est influent, porté qu'il est notamment par les pasteurs formés dans l'espace suisse romand [10]. Élaboré dans le contexte d'une cité-Église où règne l'unité religieuse, il n'est cependant pas exportable en tant que tel dans le contexte plus large et pluri-confessionnel du royaume de France. D'autres modèles sont également disponibles et ont aussi exercé une influence, comme les structures adoptées dans le Pays de Vaud sous domination bernoise [11] – un territoire à l'intérieur duquel sont actifs des pasteurs, parfois d'origine française, qui circulent entre cet espace réformé et le royaume de France : l'exemple le plus connu des liens ainsi créés est bien sûr celui de Pierre Viret, envoyé en France après avoir été banni de Lausanne et avoir trouvé refuge à Genève [12] ; Guillaume Houbraque en est cependant un autre exemple.

Rédigé par le théologien et fils du médecin ordinaire du roi, Jean Morély, le traité *De la discipline et police Chrestienne*, publié anonymement à Lyon en 1562, a eu pour effet de polariser les positions des acteurs de ces débats. Proche un temps de Pierre Viret, qu'il est allé visiter à Lausanne et auquel il a soumis son ouvrage avant que le réformateur d'Orbe ne quitte Genève pour se rendre en France, Morély systématise dans son livre des idées qui ont pris forme dès le milieu des années 1550, selon Jean Rott et Philippe Denis qui ont étudié l'ouvrage de près [13]. Il donne ainsi consistance à un courant qui pense la structure ecclésiastique à partir d'une conception dans laquelle

la Société d'histoire et d'archéologie de Genève 26/27 (1996/1997), p. 1-13 ; P. Conner, « Huguenot Identities During the Wars of Religion : The Churches of Le Mans and Montauban Compared », *Journal of Ecclesiastical History* 54/1 (2003), p. 23-39 ; R. A. Mentzer, « The Genevan Model and Gallican Originality in the French Reformed Tradition », *in* : M. P. Holt (éd.), *Adaptations of Calvinism in Reformation Europe. Essays in Honour of Brian G. Armstrong*, Aldershot, Ashgate, 2007, p. 147-164.

[10] R. M. Kingdon, *Geneva and the Coming of the Wars of Religion in France, 1555-1563*, Genève, Droz, 2007 (1956).

[11] G. S. Sunshine a en particulier souligné cette influence (*Reforming French Protestantism. The Development of Huguenot Ecclesiastical Institutions, 1557-1572*, Kirksville (Missouri), Truman State University Press, 2003, p. 3-4).

[12] B. Roussel, « Pierre Viret en France (septembre 1561-août 1565) », *BSHPF* 144 (1998), p. 803-839.

[13] P. Denis, J. Rott, *Jean Morély (ca 1524-ca 1594) et l'utopie d'une démocratie dans l'Église*, avant-propos de B. Roussel, Genève, Droz, 1993. Sur l'affaire Morély, voir aussi : R. M. Kingdon, *Geneva and the Consolidation of the French Protestant Movement*, *op. cit.*

prévaut l'autonomie de l'Église locale, en tant que communauté dans laquelle s'exerce l'essentiel des fonctions et des pouvoirs ecclésiastiques et où la souveraineté s'incarne dans l'assemblée paroissiale. Si le rejet d'une structure hiérarchique dominée par un évêque, voire par l'une des Églises, fait largement consensus au sein des Églises réformées françaises alors même que s'expérimente la structure qu'elles vont adopter en consistoires locaux, colloques de circonscription, synodes provinciaux et nationaux, la question des organes qui détiennent le « pouvoir des clefs », c'est-à-dire qui exercent la discipline ecclésiastique, et celle des modalités de l'élection des ministres, font davantage l'objet de polémiques. La part qui revient à l'assemblée paroissiale sur ces deux plans est au cœur de la controverse.

L'affaire Morély

Dans ce contexte, la prise de position de Morély théorise la perspective que l'on a pris l'habitude de désigner comme « congrégationaliste », en faisant de l'assemblée paroissiale l'instance centrale de l'exercice de ces fonctions. La publication de son ouvrage suscite une virulente réaction du côté des tenants du « modèle » genevois, dans lequel le pouvoir des clefs se concentre dans les mains du Consistoire et où l'élection des ministres procède par cooptation, suivie d'une validation par les magistrats du candidat ainsi retenu. Elle se greffe en outre sur des rapports déjà tendus entre Morély, d'une part, et le milieu genevois entourant Jean Calvin et Théodore de Bèze, d'autre part, depuis que des propos tenus par le premier en 1561 ont répandu le soupçon d'une approbation par les seconds de la conjuration d'Amboise.

Le 25 avril 1562, le synode national des Églises réformées de France, réuni à Orléans en présence de Théodore de Bèze, s'accorde à juger que le livre de Morély contient « une mauvaise Doctrine et tendant à la dissipation et confusion de l'Église »[14]. Le synode s'est déroulé sous la présidence d'Antoine de La Roche Chandieu, le même qui publiera, en 1566, à la demande du synode provincial de Paris, assemblé en février 1565, une réponse longuement argumentée aux thèses de Morély, dont le nom est passé sous silence, dans *La confirmation de la discipline ecclesiastique*[15]. Plusieurs synodes, jusqu'à celui de Vertueil, réuni en septembre 1567, réitéreront la condamnation des thèses de

[14] Denis et Rott, *op. cit.*, p. 59.

[15] [Antoine de Chandieu,] *La confirmation de la discipline ecclesiastique, observée ès Eglises reformées du royaume de France. Avec la response aux objections proposées à l'encontre*, [Genève], [Henri II Estienne], 1566; Denis et Rott, *op. cit.*, p. 59. Voir dernièrement sur l'auteur : S. K. Barker, *Protestantism, Poetry and Protest. The Vernacular Writings of Antoine de Chandieu (c. 1534-1591)*, Farnham-Burlington, Ashgate, 2009.

Morély. Dans l'intervalle, celui-ci est également excommunié à Genève et son livre condamné à être publiquement brûlé [16].

À partir de là, l'ensemble du débat semble se réduire aux partisans de l'une ou de l'autre position, écartant la possibilité de tendances intermédiaires. Tout se passe comme si le durcissement des fronts avait obligé tous les acteurs à prendre position de manière tranchée, conduisant à leur suite les historiens à les ranger dans l'un ou l'autre camp. De plus, la nature politique du débat, qui était en effet essentielle puisque s'y jouait la capacité des Églises à se doter de structures unifiées et à organiser leurs forces au moment où se déclenchaient les guerres de Religion, a produit une focalisation sur les questions de structures ecclésiastiques, et a renvoyé au second plan le problème plus technique des compétences qui reviennent à l'assemblée paroissiale dans l'exercice concret de la discipline ecclésiastique – problème qui fait précisément l'objet d'une bonne partie des développements du *Traitté* d'Houbraque. Or, sur ce terrain-là, semble bien se dessiner une forme de « voie moyenne », issue d'une tradition autonome peu repérée, dont ce texte ne constitue pourtant que l'une des expressions.

Pour discerner cette voie moyenne, il faut rappeler comment Morély envisage la procédure disciplinaire pour la comparer ensuite aux mécanismes mis en œuvre à Genève et confronter ces deux modèles aux propositions avancées par Houbraque. Ces dernières seront ensuite rapprochées de textes normatifs adoptés par certaines Églises de France, d'Angleterre et du Béarn, pour montrer que les propositions d'Houbraque ne sont pas isolées et évaluer ainsi la consistance de cette troisième voie.

La discipline ecclésiastique selon Morély et les Genevois

Très attaché à l'idéal d'unité du « corps mystique de l'Église » [17], que la discipline a selon lui pour mission de réaliser [18], mais dépourvu de toute fonction ecclésiastique, comme le lui rappellera Calvin en lui conseillant de ne pas se mêler de ce qu'il ne connaît pas, Morély imagine une forme de contrôle sur les mœurs et les croyances de nature très communautaire, à tous les échelons de la procédure. L'assemblée paroissiale, réunissant l'ensemble de ceux qui ont adhéré localement à la confession de foi, éventuellement répartie par quartiers dans les grandes villes, y forme l'organe central de la prise de décision. En matière de discipline, Morély souligne que « ceste puissance et souveraineté d'excommunier et retrancher du corps du Seigneur, d'ouvrir les cieux et les clorre, lier et deslier, et la jurisdiction spirituelle appartient proprement à

[16] Denis et Rott, *op. cit.*, p. 59-60.

[17] [Jean Morely], *De la discipline et police Chrestienne*, À Lyon, Par Ian de Tournes, 1562, p. 55.

[18] Denis et Rott, *op. cit.*, p. 112-115.

l'Église»[19]. Par «Église», il faut entendre selon la définition à la fois mystique et concrète qu'il en donne, non pas un organe ecclésiastique «imaginaire et representatif», mais, «l'union certaine d'Ames bien heureuses esleues en Jesus Christ devant tous siecles à la vie eternelle, assemblees pour la predication de la parole, et administration des Sacremens»[20].

En vertu de cette ecclésiologie, quand des décisions doivent être prises au sein de ces assemblées, les fidèles opinent les uns après les autres, en commençant par les plus anciens, qui sont aussi, selon Morély, les plus sages, jusqu'aux plus jeunes parmi ceux qui ont atteint l'âge de discernement. Lorsque la surveillance disciplinaire porte sur un point de doctrine, la procédure imaginée par Morély – qui peut aller, avec le soutien du magistrat, jusqu'à la peine de mort[21] – implique qu'une fois que les ministres ont donné leur avis, l'assemblée locale se prononce «en toute modestie, par elevation des mains». Ainsi, «ce qui auroit esté approuvé le plus universellement par l'Eglise [...] seroit tenu et arresté», pour autant cependant que les Églises voisines soient encore consultées, de manière à trouver conseil auprès d'elles[22].

Au contraire, dans le modèle genevois, tel qu'il est réglé par les ordonnances ecclésiastiques de 1541, l'exercice de la discipline demeure sous le contrôle exclusif du Consistoire. Si, comme dans toutes les Églises réformées, le premier stade de la procédure disciplinaire est conçu comme une responsabilité collective, incombant à chaque chrétien tenu de corriger son prochain lorsqu'il chute dans le péché, l'intervention du Consistoire, à partir du moment où le pécheur s'obstine dans son péché ou que celui-ci revêt un caractère scandaleux, marque clairement à Genève un seuil, à partir duquel le Consistoire prend le relais et reste ensuite maître de l'ensemble de la procédure. L'excommunication majeure, dans les rares cas où elle est prononcée, est bien annoncée à l'assemblée paroissiale pendant le culte, mais seulement à titre d'information: cette communication ne confère à cette assemblée aucun droit d'intervention sur la sentence consistoriale[23].

Une telle possibilité, même si elle reste limitée, existe toutefois au sein des Églises réformées de France avant que l'excommunication ne soit proclamée.

[19] [Morély], *op. cit.*, p. 156.

[20] *Ibid.*, p. 61-62. Sur les différences d'interprétation entre les théologiens zurichois et genevois au sujet du terme d'«Église», dans la procédure disciplinaire, voir: R. M. Kingdon, «La discipline ecclésiastique vue de Zurich et Genève au temps de la réformation: l'usage de Matthieu 18,15-17 par les réformateurs», *RThPh* 133 (2001), p. 343-355.

[21] [Morély], *op. cit.*, p. 96.

[22] *Ibid.*, p. 116-117. Sur les conceptions de Morély en matière de discipline ecclésiastique, voir Denis et Rott, *op. cit.*, en particulier p. 176-191.

[23] On ne s'étend pas ici sur le modèle genevois de procédure disciplinaire, qui ne forme pas l'objet central de ce texte. Pour une analyse plus approfondie, voir: C. Grosse, *Les rituels de la cène. Le culte eucharistique réformé à Genève (XVIe-XVIIe siècles)*, Genève, Droz, 2008, p. 337-423.

L'exclusion d'un membre de la communauté requiert en effet «le consentement tacite de l'Église» avant de devenir effective, ce qui signifie qu'il est loisible à un particulier de soumettre au jugement du consistoire les raisons qui le conduisent à s'y opposer. En 1564, Antoine Du Pinet décrit la procédure en ces termes dans *La Conformité des Eglises reformée de France et de l'Eglise primitive en police et ceremonies*:

> Aujourd'huy, és Eglises reformées, où l'excommunication a lieu, elle se fait publiquement par la voix du Ministre, et du consentement tacite de l'Eglise. Je diz notamment du consentement de l'Eglise, pource que pendant qu'on publie les noms de ceux que l'Eglise doit admonester, et les causes pourquoy ils doyvent estre admonnestez, est loysible à chascun qui trouveroit les causes qu'on publie, trop frivolles, ou non recevables, pour proceder à l'excommunication, aller declarer son intention au Consistoire, pour en demourer satisfaict. Mais si après qu'on a fait cinq ou six, ou dix Monitions publiques, et que personne ne s'y est opposé, on procede lors à l'excommunication du consentement de l'Eglise, à la forme et maniere que dessus[24].

Si un espace d'intervention est ici ouvert, les membres de l'assemblée ne sont pas pour autant activement sollicités au cours du processus à se manifester en cas d'objection. C'est à eux qu'il revient de prendre l'initiative d'une telle démarche.

Guillaume Houbraque: des loyautés difficilement conciliables ?

À première vue, le *Traitté* de Guillaume Houbraque semble «très calvinien», comme l'a conclu un peu rapidement Philippe Denis, l'historien qui s'est penché le plus en détail sur la vie de ce dernier et qui le considère comme comptant «parmi les partisans les plus résolus de la discipline ecclésiastique à la genevoise»[25]. Une lecture superficielle peut en effet laisser penser que le traité a été rédigé comme une défense du modèle genevois en matière de discipline ecclésiastique dans le contexte des polémiques déclenchées par le livre de Morély.

Cette interprétation trouve un fondement dans ce que l'on sait du parcours et des idées d'Houbraque[26]. Converti à la Réforme et reçu au ministère à

[24] A. du Pinet, *La conformité des Églises reformées de France et de l'Eglise primitive en police et ceremonies, prouvée par l'Escriture, concile, docteurs, decrets et canons anciens*, Lyon, Jean Martin, 1564, p. 112.

[25] P. Denis, *Les Églises d'étrangers en pays rhénans (1538-1564)*, Paris, Les Belles Lettres, 1984, p. 500.

[26] P. Denis, *Les Églises d'étrangers en pays rhénans*, *op. cit.*; Id., «Houbraque», *in*: J.-P. Kintz (éd.), *Nouveau dictionnaire de biographie alsacienne*, Strasbourg, Fédération des Sociétés d'histoire et d'archéologie d'Alsace, 1984->, n° 17, p. 1675-1676. L'orthographe du nom de Guillaume Houbraque varie; on trouve notamment: Houlbraque, Olbrac, Houbray, Aulprecht.

Lausanne en 1548, Houbraque se distingue tout au long de sa carrière par une fidélité rigoureuse à la théologie de Calvin. Après avoir exercé ses fonctions de pasteur dans diverses paroisses du Pays de Vaud[27], il devient le fer de lance de la conquête du village de Lignières, dans le district de Neuchâtel, aux idées de la Réforme : son activisme et la résistance catholique qu'il rencontre lui valent un procès. Farel et Calvin, qui soutiennent son action, préfèrent alors l'évacuer et le recommandent à l'Église réformée française de Francfort, où il arrive en juillet 1556[28].

Dans cette nouvelle charge, il est à la fois l'oreille et le porte-parole de Calvin. Entretenant avec ce dernier une correspondance soutenue, il l'informe des querelles qui déchirent cette Église. En 1556, il est attaqué, en même temps que Calvin, sur la question de la prédestination. Deux ans plus tard, un conflit portant précisément sur la question de la discipline ecclésiastique le met aux prises avec le ministre François Perrussel[29], qui était lié avec Sébastien Castellion : contre Perrussel, qui voudrait voir les sanctions ecclésiastiques relever de la compétence des magistrats, Houbraque défend la pratique en vigueur à Genève, qui réserve l'excommunication au Consistoire. Dans ce conflit, il suit une stratégie déterminée conjointement avec Calvin. La collaboration et la confiance entre les deux hommes sont alors sans failles. Lorsque le dénouement de ce conflit oblige Houbraque à quitter Francfort, c'est parce qu'il s'est montré plus intransigeant sur les positions défendues par Calvin, que ce dernier ne le suggérait lui-même ![30]

Installé ensuite auprès de la communauté réformée française de Strasbourg, il reste en étroit contact avec Calvin, organise sur ses conseils la restauration de la discipline au sein de cette Église et défend une stricte orthodoxie sur la question de la prédestination vis-à-vis des ministres luthériens qui dominent dans la ville alsacienne. À nouveau plus rigide que son maître lui-même sur ce point, il refuse de signer la *Formule de concorde de Strasbourg*, imposée à tous les ministres de la ville, dans laquelle Calvin ne trouvait pourtant « rien d'ouvertement impie », et il est par conséquent démis de ses fonctions en août 1563[31].

[27] H. Vuilleumier, *Histoire de l'Église réformée du Pays de Vaud sous le régime bernois*, 4 vol., Lausanne, éd. de la Concorde, 1927-1933, t. 1, p. 435 et 641 ; *Guillaume Farel (1489-1565). Biographie nouvelle*, écrite d'après les documents originaux par un groupe d'historiens, professeurs et pasteurs de Suisse, de France et d'Italie, Neuchâtel ; Paris, Delachaux & Niestlé, 1930, p. 633 ; P. Denis, *Les Églises d'étrangers*, *op. cit.*, p. 341 ; M. Calame, *Les Consistoires de la paroisse de Crissier*, Faculté des Lettres de l'Université de Lausanne, Lausanne, 1996 (mémoire de licence dactylographié), p. 54.

[28] *Guillaume Farel (1489-1565)*, *op. cit.*, p. 633-636 ; P. Denis, *Les Églises d'étrangers*, *op. cit.*, p. 341-342.

[29] Sur ce franciscain converti à la Réforme, voir : P. Denis, *Les Églises d'étrangers*, *op. cit.*, p. 187-189.

[30] *Ibid.*, p. 354-379.

[31] *Ibid.*, p. 122-145. Sur cet épisode, voir aussi : B. Nicollier-De Weck, *Hubert Languet (1518-1581). Un réseau politique international de Melanchton à Guillaume d'Orange*, Genève, Droz, 1995, p. 61-64, 73-75.

Bien que son parcours et ses prises de position le situent dans une ligne clairement calviniste, on sait aussi qu'Houbraque a été proche de Morély. Lorsque ce dernier rapporte à Calvin, en 1553, bien avant qu'ils ne s'opposent l'un à l'autre, la libération miraculeuse de plusieurs prisonniers réformés, il signale que parmi ceux-ci se trouve «Olbracus noster», indiquant par là qu'Houbraque entretient alors des liens étroits avec Morély aussi bien qu'avec Calvin. De plus, cette année-là, Morély et Houbraque ont tous deux résidé en Angleterre et s'y sont donc peut-être rencontrés[32].

Dès lors, quand quelques années plus tard les rapports entre Calvin et Morély se détériorent à la suite de la publication du traité *De la discipline et police Chrestienne*, la position d'Houbraque s'avère compliquée. En 1566, alors même qu'il fait l'objet de condamnations répétées non seulement en France, mais aussi à Genève, Morély énumère dans une lettre à Hugues Sureau du Rosier les soutiens sur lesquels il pense pouvoir compter et indique que «Houlbraque est nostre»[33]. À la fin de cette même année, Houbraque préside une commission, comprenant des ministres, un ancien, ainsi qu'Odet de Coligny, cardinal de Châtillon, chargée par la reine de Navarre, Jeanne d'Albret, d'examiner les idées de Morély qu'elle a engagé comme précepteur de son fils, Henri de Navarre; il adresse des remontrances à Morély, mais contresigne aussi à cette occasion un document qui atteste l'orthodoxie de la foi de ce dernier en matière de prédestination[34]. Il semble que ce soit cette position intermédiaire alliant, d'une part, une fidélité éprouvée à Calvin et à sa théologie et, d'autre part, une réelle proximité avec Morély, qui ait amené Jeanne d'Albret à considérer Houbraque comme une personnalité susceptible de contribuer à établir au sujet de Morély le jugement équilibré qu'elle appelait de ses vœux.

La voie proposée par Houbraque en matière de discipline ecclésiastique

Quoiqu'il en soit, le *Traitté* d'Houbraque apparaît moins strictement «calvinien» que ce qu'une lecture sans doute un peu rapide a fait conclure à Philippe Denis[35]. Houbraque a-t-il cherché à ciseler une voie de compromis possible entre les positions de Morély et de Calvin sur la discipline ? Les idées des deux auteurs exercent en tout cas une influence certaine sur le texte. On constate en premier lieu que les positions défendues par Morély déterminent

[32] Denis et Rott, *op. cit.*, p. 31.

[33] *Ibid.*, p. 289, 303; *Correspondance de Théodore de Bèze*, *op. cit.*, t. 7, p. 229-230.

[34] *Correspondance de Théodore de Bèze*, *op. cit.*, t. 8, p. 214, 225; Denis et Rott, *op. cit.*, p. 65-66, 298-299, 311; Kingdon, *Geneva and the Consolidation of the French Protestant Movement*, *op. cit.*, p. 87-91.

[35] Denis, *Les Églises d'étrangers*, *op. cit.*, p. 500.

la manière dont la procédure disciplinaire est thématisée par Houbraque. Avant d'aborder la question de l'objectif que poursuit cette discipline – défendre l'honneur divin –, perspective dans laquelle Calvin se plaçait également, et celle de la rigueur de l'ostracisme dans lequel l'excommunié doit être tenu, Houbraque pose le problème, situé sur le terrain ecclésiologique, mais de nature politique, de l'organe qui, dans l'Église, a autorité pour prononcer l'excommunication. Il adopte à cet égard l'approche que Morély avait retenue. Le problème est en effet formulé d'emblée dans les mêmes termes que ceux employés par Morély. La procédure appliquée pour parvenir à la décision de l'excommunication soulève en effet aux yeux des deux auteurs la question de la nature du «régime»[36], c'est-à-dire de la structure qui régit l'Église et de la répartition des pouvoirs en son sein. S'efforçant de la définir, Houbraque pense dans les catégories aristotéliciennes et fait, comme Morély, intervenir, dès le début de son traité, les notions de «monarchies», d'«aristocratie» et de «démocratie». Il parvient ainsi à la conclusion que «l'Église est un régime mixte et meslé»: monarchique parce qu'il repose sur la royauté du Christ; aristocratique, parce que le Consistoire y exerce sa juridiction «au nom et sous l'authorité, et selon les loix et ordonnances du monarque»; enfin, démocratique, parce que rien ne s'y décide «sans le consentement du corps de l'Église»[37].

La conception de l'Église comme «régime mixte» rapproche nettement Houbraque de Morély, tandis que Calvin, qui «connaît la théorie du gouvernement mixte, [...] n'en fait pas usage dans l'ecclésiologie»[38]. Mais si l'on examine plus précisément le mécanisme des décisions que l'Église prend en matière de discipline ecclésiastique, le système envisagé par Houbraque est moins radicalement «démocratique» que chez Morély. Certes, Houbraque commence par poser clairement le principe selon lequel «cest exercice de discipline et puissance d'excommunier, n'est pas donné à un particulier, quelque lieu, degré ou vocation qu'il ait en l'Église: mais est donné à tout le corps de l'Église»[39]. Il ne cache cependant pas que cette affirmation est loin de résoudre le problème, puisqu'il y a, reconnaît-il, de la «difficulté, [...] à cause que diversement on entend ce mot d'Église»[40]. Mais, alors que Morély confie la correction des mœurs à «l'assemblée ordinaire de l'Église» et lui reconnaît le droit de «remonstrer» directement les pécheurs[41], Houbraque centre pour sa part l'exercice de la discipline ecclésiastique sur le Consistoire, tout en réservant au «corps de l'Église» un rôle dans la procédure.

Envisagé comme «la plus saine partie de l'Église», le Consistoire a en charge l'instruction et le jugement des cas, puisqu'il est «esleu et ordonné par

[36] Houbraque, *Traitté*, *op. cit.*, p. 11.
[37] *Ibid.*, p. 11-12.
[38] Denis et Rott, *op. cit.*, p. 145.
[39] Houbraque, *Traitté*, *op. cit.*, p. 8.
[40] *Ibid.*, p. 19.
[41] Denis et Rott, *op. cit.*, p. 187, 190.

l'Eglise pour cognoistre et juger des causes Ecclesiastiques»[42]. Houbraque introduit cependant aussitôt une nuance en précisant qu'il «ne faut pas si estroictement entendre par l'Eglise le consistoire, que toute l'Eglise ne doive en public estre advertie du fait de celui qu'on doit excommunier»[43]. La procédure qu'il propose ne comprend pas seulement un droit d'information de «tout le corps de l'Eglise». Cette communication, qui doit avoir lieu trois fois au cours du culte dominical, «ou plus si on voit bon estre»[44], implique de la part de l'assemblée paroissiale un véritable droit de regard et même de révision des démarches entreprises par le Consistoire. En annonçant les démarches disciplinaires du tribunal ecclésiastique à tout le corps de l'Église, le ministre devrait en effet, selon Houbraque, «adjouster que s'il y a quelque particulier ou plusieurs de l'Eglise qui ayent quelque chose à dire, pourquoy ils ne peuvent consentir à l'excommunication qu'ils ayent à le venir proposer au consistoire [...] afin que la liberté soit gardee à toute l'Eglise, et à chacun particulier»[45].

Le caractère «mixte» du gouvernement ecclésiastique fonctionne ainsi, comme le souligne Houbraque, au cœur même de la procédure disciplinaire:

> Et d'autant aussi, qu'en affaires de grande importance, quel est entre tous le faict d'excommunication, il faut rapporter au peuple l'estat de la cause pour avoir son consentement et advis, comme sainct Paul fait quand il escrit à toute l'Eglise de Corinthe, qu'estans d'accord et conjoincts en esprit avec lui au nom et sous l'authorité de Jesus Christ le Monarque, ils excommuniassent le meschant de parmi eux: à ceste cause on peut dire que l'Eglise est en partie democratie, tellement que le Consistoire qui est comme l'aristocratie, ne fait rien sinon au nom et sous l'authorité, et selon les loix et ordonnances du monarque. Et sans le consentement du corps de l'Eglise, duquel il exerce l'authorité.[46]

C'est donc précisément dans le «consentement» donné par le peuple aux décisions prises par le Consistoire auquel revient exclusivement l'instruction – ou la «cognoissance» – des cas, que réside ce caractère «mixte». Cela requiert également que la procédure conserve toujours une dimension publique, conforme aux coutumes de l'Église primitive[47].

Houbraque admet que cette procédure comprend un risque: le consentement obligatoire peut en effet conduire ceux qui partagent les mêmes vices que celui qui est excommunié, à se solidariser avec lui en refusant leur consentement, provoquant ainsi un possible schisme dans l'Église. Lorsqu'il réaffirme très nettement que «le consentement et approbation de l'Eglise est requise pour excommunier suivant la sentence du Consistoire», il ajoute par conséquent que si ce risque est avéré, il vaut mieux renoncer à l'excommunication, en

[42] HOUBRAQUE, *Traitté*, *op. cit.*, p. 19.
[43] *Ibid.*, p. 22.
[44] *Ibid.*, p. 25.
[45] *Ibid.*, p. 24-25.
[46] *Ibid.*, p. 13-14.
[47] *Ibid.*, p. 21-22.

s'en remettant à Dieu plutôt que de renoncer à « suivre l'ordonnance de nostre Seigneur »[48]. C'est dire qu'il n'envisage pas seulement la validation populaire des décisions disciplinaires arrêtées par le Consistoire comme un principe abstrait, mais qu'il prend concrètement la mesure de toutes ses conséquences éventuelles.

Une voie moyenne partagée

Publié dans une ville où Morély a connu des partisans, dont Hugues Sureau du Rosier[49], à un moment particulièrement délicat où, dans un contexte tendu à la veille de la deuxième guerre de Religion, les dissensions provoquées par la publication de l'ouvrage de Morély menacent la cohésion des Églises réformées[50], le *Traitté* de Guillaume Houbraque pourrait avoir été rédigé comme une tentative de conciliation entre les positions de Morély et le modèle genevois afin de surmonter ces divisions. C'est cependant loin d'être sûr, d'autant que sa publication est intervenue bien tard. Il est plus vraisemblable qu'il ait été écrit pour justifier les positions prises par son auteur dans les remous de cette affaire à laquelle il a été étroitement mêlé et pour rappeler l'existence d'une tradition qui laissait aux membres des congrégations locales la possibilité de manifester leur éventuelle opposition dans le cadre de la procédure disciplinaire. Plus qu'un geste d'apaisement, le traité d'Houbraque pourrait ainsi bien avoir été publié pour préserver la flexibilité existant dans la pratique de l'excommunication au sein des Églises réformées au moment où Chandieu venait de faire paraître sa *Confirmation de la discipline ecclesiastique*.

L'interprétation de I Cor. 5 que donne le synode de La Rochelle en avril 1571 en réponse à ceux qui considèrent que l'excommunication « doibt estre faicte par toute l'Église, et non par le seul consistoire » pourrait même laisser croire que sa position a été entendue : « l'excommunication ne se doit faire de l'authorité particulière des pasteurs et anciens, sans l'advis et exprès consentement de toute l'Église ». Si les modalités de ce consentement ne laissent que peu de marge à l'assemblée, celle-ci n'en doit pas moins être semoncée, pendant les trois dimanches consécutifs lors desquels elle est informée tant des causes que de la procédure, « que là où on cognoistra que l'on luy [celui qui encourt l'exclusion] eust faict tort, ou qu'il donnast quelque espoir de résipiscence, l'on le face sçavoir à ceux qui ont la conduicte de l'Église pour y rémédier ou pour en délibérer, et à faute de ce passer oultre ». Si nul ne conteste le bien-fondé de l'exclusion, le ministre peut alors déclarer « du commun accord et

[48] *Ibid.*, p. 25-26.

[49] R. H. Kingdon, *Geneva and the Consolidation of the French Protestant Movement*, *op. cit.*, p. 83-84.

[50] A. Jouanna *et al.*, *Histoire et dictionnaire des guerres de religion*, Paris, R. Laffont, 1998, p. 157-159.

consentement de toute l'Église testifié par ce long silence» la personne en cause retranchée du corps de l'Église[51].

Quoi qu'il en soit, les circonstances étroites de la rédaction du traité d'Houbraque ne doivent pas faire perdre de vue que les conceptions qu'il exprime ne sont pas purement théoriques et qu'elles reflètent davantage que les seules opinions de son auteur. Celles-ci entrent en effet en résonance avec un environnement de textes plus étendu, dans lesquels se rencontrent des idées analogues. En d'autres termes, la voie moyenne qu'Houbraque s'efforce de définir constitue bien l'écho d'un courant ou d'une sensibilité plus large dont les idées passent plutôt par des textes normatifs ou liturgiques que par des traités. Il ne s'agit pas ici de dresser un portrait complet et précis de cette tradition parallèle, qui mériterait une étude en soi, mais seulement de repérer quelques-uns des textes dans lesquels se rencontrent des conceptions analogues à celles défendues par Houbraque.

Le système disciplinaire qu'il décrit rejoint ainsi, sur des points très concrets, celui que les réformés exilés à Londres avaient mis en place dans les années 1550. C'est plus précisément dans les textes rédigés en collaboration étroite par les ministres qui encadrent ces communautés d'exilés pour rendre compte de leurs pratiques, c'est-à-dire dans les écrits de Valérand Poullain et surtout dans ceux de Jean a Lasco, qui a exercé une forte influence sur l'organisation de plusieurs Églises en France au cours des premières années où elles se mettent en place, que se décèle une convergence avec les idées d'Houbraque. En 1556 paraît à Emden, une traduction française de la *Forma ac ratio* de Jean a Lasco[52] qui décrit les usages de ces Églises *a posteriori*, puisque leur existence a cessé avec l'arrivée au pouvoir de Marie Tudor, à la mort du roi d'Angleterre Édouard VI[53].

[51] Ce document émanant du synode de La Rochelle, où furent présents Bèze et Chandieu, a été publié par Denis et Rott, *op. cit.*, p. 322. La discipline ecclésiastique de 1571-1572 ne revient toutefois pas sur le caractère explicite de l'invitation faite à l'assemblée au cours de la procédure de se manifester dans le cas où il y aurait matière à objection : « Et cependant lesdites publications tant du retranchement que de la reconciliation sera loisible à ceux du peuple qui n'y consentiront de la faire entendre au Consistoire en toute sainte liberté, lequel Consistoire en jugera. Et le silence des autres sera tenu pour consentement. Et en cas d'opposition et mescontentement ne sera proceddé au retranchement que par l'advis du Colloque, tenant neantmoins la suspension son entiere vigueur» (G. S. Sunshine, « French Protestantism on the Eve of St-Bartholomew : The Ecclesiastical Discipline of the French Reformed Churches, 1571 1572 », *French History* 4/3 (1990), p. 365). Houbraque a-t-il lui aussi participé au synode, comme l'affirme Louis Aubert dans *Guillaume Farel : 1489-1565*, *op. cit.*, p. 635, n. 7 ? Son nom ne figure en tout cas ni dans les actes ni dans la liste des signataires de la Confession de foi.

[52] Jean a Lasco, *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 Édouard. VI. de ce nom, l'an apres l'incarnation de Christ. 1550*..., traduit de Latin en François, [Emden], Gilles Crematius, 1556.

[53] Sur les Églises d'exilés en Angleterre, voir : A. Pettegree, *Foreign Protestant Communities in Sixteenth-Century London*, Oxford, Clarendon Press, 1986 ; sur Jean a Lasco et ses ordonnances ecclésiastiques et textes liturgiques, voir en particulier,

Dans ce texte, Jean a Lasco, qui a été superintendant de ces Églises d'exilés, expose avec beaucoup de détails les procédures disciplinaires qui ont été suivies pour corriger les pécheurs au sein de ces communautés. Si les mesures prises à l'encontre de ces derniers restent sous le contrôle des «Ministres et anciens», l'intervention, sous différentes formes, du corps ecclésiastique dans son ensemble, est rendue possible à plusieurs étapes de la procédure. Ainsi, avant que ne tombe la sentence d'excommunication, les efforts entrepris par les ministres et anciens pour corriger le pécheur sont annoncés à diverses reprises «le jour du dimanche en plein sermon». Cette annonce, qui doit permettre à chacun de prier en faveur de l'amendement du pécheur, est d'abord anonyme, mais si ce dernier s'obstine dans son impénitence, son péché «avec toutes ses circonstances, est publiquement accusé»[54]. Un ultime délai lui est cependant encore accordé pour s'amender et éviter ainsi l'excommunication. Lorsque celle-ci est finalement prononcée, une dernière possibilité est encore laissée aux membres de l'assemblée cultuelle d'intervenir pour suspendre la procédure, s'ils jugent qu'ils sont en mesure d'induire le pécheur à pénitence. L'absence d'une telle intervention équivaut à une approbation collective de la sanction. Selon les termes de Jean a Lasco, la procédure est réglée de la manière suivante:

> Et ordonne on encor un jour, auquel ces freres denoncez (si ce pendant ilz ne se repentent) seront finalement excommuniez, devant toute l'Eglise, avec dueil publique d'ycelle. Et le Ministre de rechef exhorte en la chaire, l'Eglise: Que si encor il y a quelcun, qui pense faire quelque chose pour revoquer à penitence les freres denoncez, qu'on ne cesse point, mais qu'on s'employe à cela autant qu'il sera possible, afin que toute l'Eglise, ne soit contrainte de plorer en excommuniant son frere. Et si d'avanture il semble encor à aucun de l'Eglise, que c'est mal fait d'excommunier ces freres denoncez, yceux ce pendant monstrent par la parolle de Dieu, devant le jour de l'excommunication, l'occasion de leur conseil, en cest endroit aux Anciens, ou à aucuns d'eux particulierement, ou à tous ensemble en leurs assemblées: autrement les Ministres et Anciens, recevront le silence publique de l'Eglise comme un consentement tacite, et ainsy finalement ilz poursuyvront à l'excommunication, avec le dueil de l'Eglise.[55]

Nous ne sommes donc pas ici en présence du modèle élaboré par Morély, où l'assemblée paroissiale est investie d'une souveraineté qui s'exerce sur l'ensemble de la procédure disciplinaire. Dans le modèle décrit par Jean a Lasco, cette procédure est dirigée par les ministres et les anciens réunis au sein du Consistoire, mais elle demeure soumise à un droit de regard collectif. L'idée

dernièrement: J. Becker, *Gemeindeordnung und Kirchenzucht. Johannes a Lascos Kirchenordnung für London (1555) und die reformierte Konfessionsbildung*, Leiden, Brill, 2007; M. S. Springer, *Restoring Christ's Church. John a Lasco and the* Forma ac ratio, Aldershot-Burlington, Ashgate, 2007; et sur Valérand Poullain: K. Bauer, *Valérand Poullain. Ein kirchengeschichtliches Zeitbild aus der Mitte des sechzehnten Jahrhunderts*, Elberfeld, Chr. Buyer, 1927.

[54] J. a Lasco, *op. cit.*, f. 169r°.

[55] *Ibid.*, f. 169v°-170r°.

centrale, fortement exprimée dans tous les textes de Poullain et d'a Lasco, est ici que l'impénitence obstinée fait scandale et qu'en faisant scandale, elle blesse la communauté dans son ensemble. C'est parce que le corps ecclésiastique est remis en cause dans ses fondements, c'est-à-dire comme communauté de salut, capable de remettre le pécheur dans la voie du salut en l'engageant à se repentir, que lui revient ce droit de regard sur la procédure disciplinaire. Ces mêmes communautés exilées en Angleterre ont mis au point une cérémonie de pénitence publique assez élaborée, dans laquelle on retrouve les mêmes caractéristiques d'appel à la communauté et de validation par cette dernière des mesures prises par les instances ecclésiastiques[56].

Morély de même qu'Houbraque ont pu assister aux pratiques adoptées par ces communautés au cours de leur séjour en Angleterre en 1553. Il est donc vraisemblable que cette expérience a influencé les conceptions de la discipline ecclésiastique qu'ils exposent, avec des différences, dans les années 1560. Dans tous les cas, quand Houbraque écrit que l'Église doit être informée de l'impénitence du pécheur afin qu'elle soit par la même occasion «admonestee de gemir et plorer sur la dureté du povre pécheur», il fait directement écho au «deuil» que l'Église doit ressentir et exprimer devant l'impénitence, selon les termes mêmes d'a Lasco.

Cette influence se vérifie également dans les «Disciplines» adoptées localement par certaines des Églises réformées françaises, en particulier en Normandie[57].

En l'espace de quelques mois, durant la même année 1563, deux «Disciplines» sont promulguées, d'une part à Saint-Lô, en mai 1563, d'autre part à Bayeux, entre mars et avril 1563. Or, dans le premier cas, il est indiqué, à propos des tâches qui reviennent aux «Anciens ou Surveillans», qu'ils «s'enquerront

[56] Ces points sont plus amplement développés dans C. Grosse, «La "réparation publique" réformée: ritualisation et dé-ritualisation de la pénitence dans les Églises calvinistes (XVIe– XVIIIe siècle)», *in*: H. J. Selderhuis, A. Huijgen (éds), *Calvinus Pastor Ecclesiae. Papers of the Eleventh International Congress on Calvin Research*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2016, p. 29-50.

[57] Sur ces textes normatifs, pour la période qui nous concerne, voir: M. Reulos, «L'histoire de la Discipline des Églises réformées françaises, élément de l'histoire de la Réforme en France et de l'histoire du droit ecclésiastique réformé», *in*: *La Storia del Diritto nel quadro delle Scienze storiche*, Florence, Olschki, 1966, p. 533-544; R. M. Kingdon, «"Disciplines" réformées du XVIe siècle français: une découverte faite aux États-Unis», *BSHPF* 130 (1984), p. 69-86; B. Roussel, «La Discipline des Églises réformées de France en 1559: un royaume sans clergé», *in*: M. Magdelaine *et al.* (éds.), *De l'Humanisme aux Lumières, Bayle et le protestantisme. Mélanges en l'honneur d'Élisabeth Labrousse*, Paris, Voltaire Foundation, 1996, p. 169-191; Id., «Les Disciplines ecclésiastiques et la première culture des Réformés», *in*: I. Zinguer, M. Yardeni (éds), *Les deux réformes chrétiennes. Propagation et diffusion*, Leiden-Boston, Brill, 2004, p. 77-109; G. S. Sunshine, «French Protestantism on the Eve of St-Bartholomew», *art. cit.*, p. 340-377; *L'organisation et l'action des Églises réformées de France (1557-1563). Synodes provinciaux et autres documents*, édition présentée et annotée par P. Benedict et N. Fornerod, Genève, Droz, 2012.

prudemment et soigneusement si aucuns font quelque desordre en l'Eglise et tascheront de les reduire à bon chemin ou par admonition privée, ou par reprehension convenable faite au Consistoire, ou mesme, s'il est besoin, par correction et chastiment d'excommunication faite par l'advis de tout le senat ecclesiastique»[58]. Le terme de «sénat» renvoie ici semble-t-il à un consistoire envisagé comme une assemblée plus élargie, mais ne se confondant en tout cas pas avec l'assemblée paroissiale[59]. Le fonctionnement disciplinaire qui est réglé par ce texte est donc dans l'ensemble conforme au modèle genevois: il est contrôlé par un groupe restreint.

Dans le second cas, en revanche, on entend, dans la description de la procédure disciplinaire, un écho assez évident des usages propres aux communautés exilées en Angleterre, codifiées dans les textes de Valérand Poullain et d'a Lasco:

> Des Censures [...]. Singulierement, les ministres et anciens veilleront sur les scandales de l'Eglise et seront diligens de s'enquerir. [...] Si aucun estoit trouvé rebelle et incorrigible apres avoir esté adverti par plusieurs fois et par diverses personnes, l'Eglise seroit advertie de prier pour luy et aussi de l'admonester chacun en son particulier; et si apres avoir fait prieres publiques deux fois pour le moins à jours divers il demeuroit rebelle, le Consistoire le pourra juger digne d'excommunication; mais il ne pourra estre rejetté sans l'avoir communiqué à toute l'Eglise, à laquelle sera donné encores temps pour l'admonester et aussi pour s'opposer, si elle void qu'il y ait causes raisonnables, apres lequel temps, s'il n'y a cause juste pour l'empescher, sera retranché du corps de l'Eglise.[60]

Si ces deux «Disciplines» partagent une partie de leur texte, elles divergent cependant sur certains points, reflétant ainsi le fait que les Églises locales françaises bénéficient encore, au début des années 1560, d'une marge d'autonomie relativement importante[61]. Cette autonomie se vérifie notamment dans des aspects de la procédure suivie par la discipline ecclésiastique qui peuvent paraître à première vue assez techniques et passer par conséquent inaperçus[62]. Le détour par les développements qu'Houbraque consacre à l'excommunication et par les pratiques des réformés exilés en Angleterre, montre pourtant que derrière la dimension technique des différences qui existent entre les réglementations de Bayeux et de Saint-Lô, se cache une tendance qui présente une relative cohérence. Ces différents témoignages confirment en effet l'existence

[58] *L'organisation et l'action des Églises réformées*, *op. cit.*, p. 304.

[59] B. Roussel, «La Discipline des Églises réformées de France en 1559», *art. cit.*, p. 178-179.

[60] *L'organisation et l'action des Églises réformées*, *op. cit.*, p. 291-292.

[61] *Ibid.*, p. 280-282; voir à ce sujet: P. Conner, *art. cit.*

[62] Alors qu'ils se sont livrés à une comparaison rigoureuse des textes de Bayeux et de Saint-Lô et à une confrontation de ces derniers textes avec les précédents genevois et anglais, Philip Benedict et Nicolas Fornerod n'ont ainsi pas mis en évidence les écarts qui existent entre les «Disciplines» de Bayeux et Saint-Lô sur ce point de la procédure disciplinaire.

d'une voie moyenne entre le modèle qui a été progressivement mis au point à Genève et celui que Morély a conçu. Cette voie moyenne partage le souci de concilier le contrôle que le Consistoire exerce sur la procédure disciplinaire avec le maintien d'une responsabilité collective en la matière, qui se traduit par la nécessité de prévoir un « consentement » de l'assemblée paroissiale à la conduite par le Consistoire de cette procédure, notamment dans sa phase finale durant laquelle des sanctions sont mises en œuvre. Cette voie moyenne cherche en d'autres termes à donner dans le déroulement de cette procédure une traduction concrète à la conviction, sur laquelle tous tombent d'accord, que l'attention portée à la foi et aux mœurs des membres de la communauté ecclésiastique incombe à chacun d'entre eux, en vertu de la charité chrétienne. Ceci a également pour conséquence aussi bien d'aggraver la responsabilité de l'impénitent – puisque tout est mis en œuvre pour éviter d'en venir à la séparation – que de mettre en avant l'acuité de la blessure qu'inflige au corps de l'Église « endeuillée » le recours à l'excommunication. Dans cette logique, l'excommunication ne pouvait revêtir qu'une dimension communautaire plus forte et renforcer au final le sentiment d'appartenance des fidèles à la congrégation, ce qui suppose aussi une prise en considération des risques de division qu'aurait pu faire peser sur la communauté la pratique d'une exclusion trop systématique.

Le fait que la « Discipline » de Bayeux ait pu être adoptée sans que ce point des modes de fonctionnement qu'elle réglait n'ait suscité de polémique, et le fait que Guillaume Houbraque ait de son côté pu défendre une conception analogue, quatre ans plus tard, sans que sa carrière n'en souffre par la suite, laisse penser que davantage d'options ou de solutions en matière d'ecclésiologie, et plus particulièrement de discipline, existaient, dans ces années, à l'intérieur de l'Église réformée, que la dureté de la polémique entre Morély et les partisans du modèle genevois ne l'a longtemps fait penser.

Il est du reste fort possible que le modèle de procédure proposé par Houbraque corresponde à une pratique encore en vigueur en 1567 dans certaines Églises réformées de France. On trouve en effet un témoignage important de la persistance de cette manière d'envisager l'excommunication sous la plume de Pierre Viret, dans le règlement sur la Discipline qu'il rédige entre 1568 et 1570, à l'intention des Églises du Béarn. La position de Viret sur la forme qu'il convient de tenir lors de la procédure d'exclusion est d'autant plus intéressante que la question de l'excommunication, qui a été au cœur du conflit qui l'a opposé aux autorités bernoises lors de la crise de 1558-1559, et dont il estimait qu'elle ne devait en aucun cas être traitée inconsidérément, ne pouvait que le toucher de près. Or une comparaison entre la teneur de l'article du synode de Pau tenu en avril 1568, qui confie cette charge à Viret, et celle du texte de la Discipline que le Réformateur soumet deux ans plus tard au synode de Lescar fait précisément ressortir une différence significative. On reconnaît sans peine dans la première la stricte application du modèle genevois :

> Devant qu'excommunier les scandaleux ou rebelles, on devra les publier par trois jours solennels, et sera le peuple exhorté de les admonester n'estre contumaces ou rebelles à l'Eglise. Ce fait, s'ils persévèrent en leur endurcissement, seront declarés excommuniés et, pour l'exemple du peuple, sera declaré ce que c'est que d'estre livré à Satan et rejetté hors de l'Eglise. De quoi M. Viret a été prié de dresser quelque forme[63].

Dans sa « forme », Viret s'en distingue sur un aspect important qui regarde précisément le degré d'implication de la communauté dans le processus d'exclusion : au moment où le nom de la personne mise en cause est « nommée publiquement en l'Eglise par deux ou trois dimanches, ou plus ou moins », non seulement chaque individu doit être « admonesté, pour l'honneur qu'il doit à Dieu et le devoir qu'il a à l'Eglise et le soing qu'il doit avoir du salut de son frere desvoyé, de prier Dieu pour lui, afin qu'il le reduyse en la voye, et à faire tout devoir à le remettre au bon chemin par bonnes remonstrances, admonitions, et exhortation », mais encore

> ce faisant l'Eglise, ayant ouy les causes par lesquelles l'excommunication s'en doibt ensuyvre, elle doit estre admonestée que s'il y a aucun qui ne les trouve raisonnables et suffisantes, ou qu'il y ait quelque chose à remonstrer là-dessus, qu'il le face, afin que puis après le tout soit parfaict par le commun consentement de toute l'Eglise, les causes ayant esté trouvées legitimes, et que par aucune juste raison personne n'y ait peu contredire[64].

Il est révélateur de constater que Viret et Houbraque, qui figurent parmi les principaux soutiens sur lesquels Morély a cru pouvoir compter, ont partagé la même conception de la manière dont l'assemblée des fidèles devait être associée au processus d'excommunication. Voilà qui pourrait bien laisser penser que, sur cette question particulière à tout le moins, l'auteur du traité *De la discipline et police Chrestienne* a pu radicaliser la position qui était la leur concernant l'implication de l'ensemble de la communauté dans le mécanisme d'exclusion.

Le *Traitté* de Guillaume Houbraque n'a pas fait date dans l'histoire de l'Église réformée, sans doute à cause de sa faible diffusion et parce qu'il n'avait ni l'ampleur, ni l'ambition des ouvrages de Morély, de Calvin ou de Théodore de Bèze publiés à cette époque. Ouvrage de circonstance, il présente néanmoins davantage d'intérêt que son classement trop rapide par Philippe Denis parmi les textes de l'obédience calviniste stricte ne l'a laissé croire, en tant que témoignage de cette période particulière de l'histoire de ces Églises, en France, où le débat ecclésiologique demeurait encore relativement ouvert. Les nécessités des guerres de Religion ont ensuite imposé à ces Églises une structure plus hiérarchisée, plus cléricale, de nature à lui permettre d'organiser

[63] H. Meylan, « Un texte inédit de Pierre Viret : le règlement de 1570 sur la discipline », *RThPh* 11/3 (1961), p. 210.

[64] *Ibid.*, p. 217-218.

ses forces et de consolider sa cohérence dans ce contexte d'affrontement. Passé cet épisode de relative ouverture, pendant lequel Guillaume Houbraque a pris une position qui représente un écart – fort modéré au demeurant – par rapport à la fidélité calviniste sourcilleuse qu'il a toujours professée auparavant, cette nécessité s'impose à lui comme aux autres.

Durant le reste de sa carrière il demeure en effet entièrement au service de l'Église réformée, dans un parfait accord avec les pasteurs et théologiens genevois. Après avoir vraisemblablement pris part au synode national de La Rochelle en 1571[65], il fuit le massacre de la Saint-Barthélemy en transitant par Strasbourg, avant d'être nommé pasteur à Heidelberg, sans doute dès 1573[66], puis à Frankenthal dans le Palatinat dès le mois d'octobre 1577[67]. La fin de sa vie est moins bien documentée: il semble s'être retiré à Sedan à 1579[68], et avoir peut-être exercé encore ses fonctions de pasteur à Dreux en 1584[69]. Durant les dernières années de sa vie, il est en correspondance avec Théodore de Bèze, auquel il lui arrive aussi de transmettre ses salutations par le biais d'un autre ministre[70]. Aucune ombre ne s'est glissée dans leurs relations: Guillaume Houbraque est resté dans le rang d'une Église où le modèle genevois de procédure disciplinaire s'est imposé.

[65] *Guillaume Farel: 1489-1565*, *op. cit.*, p. 635, n. 7.

[66] O. Labarthe, «Jean-François Salvard, ministre de l'Évangile (1530-1585). Vie, œuvre et correspondance», *in*: *Polémiques religieuses: études et textes, Mémoires et documents publiés par la Société d'histoire et d'archéologie de Genève*, t. 48, Genève, Jullien-Champion, Paris, 1979, p. 355; Denis, *Les Églises d'étrangers*, *op. cit.*, p. 138-139; *Correspondance de Théodore de Bèze*, *op. cit.*, t. 15, p. 93-97.

[67] *Das Kirchenbuch der französischen reformierten Gemeinde zu Heidelberg 1569-1577 und Frankenthal in der Pfalz, 1577-1596*, A. von den Velden éd., Weimar, Hof-Buchdruckerei, 1908, p. 19.

[68] *Ibid.*, p. 35.

[69] *Correspondance de Théodore de Bèze*, *op. cit.*, t. 25, p. 348.

[70] *Ibid.*, t. 15, p. 93-97; t. 18, p. 6-7.