

Une théologie pour des temps nouveaux

L'élaboration de l'orthodoxie réformée

Durant la période de transition que connaît la réforme calviniste, entre la seconde moitié du 16^e siècle et la seconde moitié au 17^e siècle, les théologiens enseignant dans les académies où sont formés les pasteurs, se voient confier par les synodes des églises réformées la tâche de définir la doctrine et de fixer l'orthodoxie. La pensée théologique de Calvin, telle qu'elle se déploie dans son *Institution de la Religion Chrétienne*, ses traités d'exégèse, ses écrits de controverse, ainsi que dans ses paraphrases et ses sermons se prêtent difficilement à un enseignement scolastique. La théologie de Saumur appartient à cette période de transition durant laquelle les principaux thèmes de la pensée théologique de Calvin font l'objet d'une systématisation et d'une mise en forme à des fins d'enseignement dans les académies réformées françaises et étrangères.

La théologie de Saumur participe ainsi au mouvement général d'élaboration de l'orthodoxie réformée entrepris par les églises dès le tournant du seizième siècle. Ce mouvement répondait à deux nécessités principales, uniformiser les confessions de foi en définissant les croyances fondamentales de l'Église réformée et différencier la doctrine calviniste de la doctrine luthérienne. Les églises nées de la réforme calvinienne avaient en effet élaboré séparément leurs confessions de foi et, si les principaux points de la foi calviniste étaient bien représentés dans chacun de ces textes, les formules utilisées pouvaient différer. D'autre part, la Réforme protestante en se scindant en plusieurs mouvements avait donné naissance à deux confessions différentes, l'une de tradition luthérienne, l'autre d'obédience calviniste, chacune cherchant à définir par le biais de la controverse entre théologiens, leur spécificité doctrinale.

Deux dogmes constituaient les principaux points d'achoppement entre doctrine luthérienne et doctrine calviniste, l'eucharistie et la prédestination. Sur l'eucharistie, les luthériens, tout comme les calvinistes, rejetaient la doctrine catholique de la transsubstantiation, mais admettaient par contre la présence réelle. Sur la question de la prédestination, le *Formulaire de Concorde* luthérien, adopté en 1580, avait résolu les débats internes au sein des églises luthériennes, ce qui n'était pas le cas des églises réformées. Le fait qu'au début du 17^e siècle, les églises réformées ne disposaient pas d'un tel instrument doctrinal explique la vigueur des débats qui eurent lieu sur la question de la prédestination au synode de Dordrecht de 1618-1619. Ce sont ces débats et les décisions du synode qui conduisirent John Cameron et Moyse Amyraut à faire de la prédestination une des questions centrales de leur enseignement.

La question de la prédestination telle que l'envisage toute la théologie de l'époque est héritée de Saint Augustin. La pensée de ce Père de l'Église sur la grâce et le libre-arbitre a eu un effet déterminant sur toute la théologie de l'époque et, en ce sens, la doctrine de Saumur doit être située dans la perspective du retour à l'augustinisme qui a lieu aux débuts de l'époque moderne. Cet augustinisme est celui des écrits contre Pélage. Si dans le traité *De Libero Arbitrio* (achevé en 395 AD), Saint Augustin considère que l'origine du salut (l'*initium salutis*) dépend du libre-arbitre, dès le *De Diversis Questionibus ad Simplicianum* (commencé en 396), la lecture du chapitre 9 de l'Épître aux Romains le conduit à l'idée d'une prédestination au salut sans considération des mérites. La controverse contre Pélage fixe la doctrine augustinienne sur la grâce et le libre-arbitre : dans le "*De peccatorum meritis et remissione libri III*" et le "*De spiritu et litera*" (412), le salut dépend d'une grâce spéciale et distincte de celle normalement présente à l'homme.

La théorie aristotélicienne de la causalité adoptée par la théologie scolastique contribua à élaborer plus avant la doctrine de la grâce en mettant l'accent sur la question de l'opération de la grâce sur les facultés de l'homme et en partant du principe que le salut de l'homme ne peut être pensé que dans le cadre de l'exercice de ses facultés naturelles.

Thomas d'Aquin (†1274) introduisit la distinction entre la grâce qui opère (*operans*) et la grâce qui coopère (*cooperans*). Dans le premier cas, la volonté divine agit directement sur la volonté humaine, dans le second, la volonté de l'homme répond à la grâce divine et coopère avec elle pour produire des actes de vertu. La doctrine connut une redéfinition avec Dun Scot. Pour Dun Scot (†1308), la volonté humaine se détermine d'elle-même et n'est pas déterminée par son objet, à moins que la volonté divine ne s'impose à elle. Les débats entre thomistes et scotistes se poursuivirent au quinzième siècle.

À l'époque même où les églises protestantes élaboraient leur propre doctrine, ces débats furent l'occasion des controverses « De auxiliis » entre plusieurs théologiens catholiques. Ces controverses opposèrent le jésuite Lessius au théologien de Louvain Bañus, puis à la suite de la publication par le jésuite Molina de son traité *Concordia Liberii Arbitrii Cum Gratiae Donis* en 1588, l'auteur du traité au dominicain Bañes. Entre Lessius et Bañus, le débat portait sur la question de l'héritage du péché d'Adam et la régénération. Pour Bañus, à l'opposé de Lessius, la Chute avait totalement corrompu la nature de l'homme et son état dépravé le rendait incapable de salut. Seule l'intervention d'une grâce surnaturelle permettait au pécheur, l'homme, de retrouver l'état d'Adam avant le péché originel. Le débat entre Molina et Bañes portait sur le rôle de l'omniscience divine dans le choix de Dieu d'accorder sa grâce salvatrice. Pour Molina, par sa *scientia media*, Dieu sait quel usage l'homme ferait de la grâce qui lui serait donnée pour agir et, selon cette connaissance, il la lui accorde ou ne l'accorde pas. Pour Bañes, grâce à sa prescience, Dieu sait comment l'homme agira et il lui accorde ou non la grâce efficace qui le conduit à agir. L'enjeu fondamental est celui de la part du libre-arbitre humain et de la grâce dans un acte bon et juste aux yeux de Dieu.

Une commission papale *De auxiliis* se réunit de 1602 à 1607. La question ne fut pas résolue et un décret de l'Inquisition de 1611 imposa le silence sur les questions débattues.

La pensée de saint Augustin a eu une influence profonde sur les réformateurs en plaçant la toute puissance de la grâce au centre de la doctrine de la prédestination. L'augustinisme de Luther et de Calvin était radical : *sola fide*, la foi seule sauve ; *sola gratia*, seule la grâce est nécessaire et elle ne dépend pas des mérites, de la contrition ou des œuvres. Si ces positions fondamentales constituaient un renversement des conceptions des scolastiques, cela ne signifie pas toutefois que la dogmatique protestante, notamment la dogmatique réformée, n'ait pas été influencée par les débats entre théologiens catholiques.

« Le vent souffle où il veut » (Jean c. 3 v. 8) : pour la théologie réformée, Dieu accorde sa grâce à qui il veut. Comme l'homme perçoit les effets du vent, de même l'homme perçoit les effets de la grâce, mais comme pour le vent, l'homme ne peut résister à l'opération de l'Esprit, ni connaître la raison et l'étendue de son action. De ce principe fondamental découlent deux questions auxquelles la dogmatique réformée du début du dix-septième siècle a tenté d'apporter des réponses. Il s'agissait d'une part de décider si Dieu élit l'homme sur la base de sa foi ou si la foi est accordée aux élus seulement. Comme dans le cas des controverses *de auxiliis*, cela entraînait deux conceptions différentes de la prescience divine et de l'ordre supposé des décisions, des « décrets » divins par lesquels Dieu se détermine à sauver telle ou telle de ses créatures. L'autre question avait trait au don de la grâce, considéré non du point de vue de l'essence divine, mais de celui de la nature de l'homme : quelle était la conséquence du péché d'Adam sur sa descendance et l'état de l'homme après la Chute et comment la grâce agissait-elle sur la nature humaine pécheresse ? Ces deux questions sont au centre des débats qui eurent lieu entre théologiens réformés sur le dogme de la prédestination.

Le processus visant à expliciter et clarifier les principaux points de la doctrine réformée sur la prédestination, avait débuté durant la seconde moitié du 16^e siècle, avec les théologiens Théodore de Bèze, Lambert Daneau à Genève et Amandus Polanus à Bâle qui entreprirent la mise en forme de la doctrine calviniste. Ils rédigèrent des traités où le dogme est élaboré par une méthode dialectique, méthode appliquée aussi par le théologien luthérien Philippe Melanchthon, dans son traitement des lieux communs. Cette méthode consistait à poser une série de questions sur les points communs de doctrine pour les résumer sous forme de définitions et de distinctions. Aux yeux de ces dogmatistes, cette manière de procéder présentait l'avantage de permettre à la fois d'enseigner l'essentiel de la doctrine et de réfuter les thèses des adversaires. Chez Théodore de Bèze, cette méthode était inspirée par l'aristotélisme scolastique, comme chez Melanchton, mais la mise en forme du dogme reflétait également cette influence du juriste de Lambert Daneau.

Chez Bèze comme chez Daneau, cette méthode est particulièrement apparente dans leur traitement de la question de la prédestination et l'exposition de la doctrine s'y rapportant. Dans des textes influents, parce que destinés à former des théologiens, la prédestination est expliquée en termes de décrets divins. À la différence de leurs contemporains luthériens, pour les théologiens calvinistes, la cause première de l'élection et de la réprobation des hommes ne peut être qu'un acte absolu de Dieu dépendant uniquement de ses décrets immuables. La prédestination est donc ce décret éternel de Dieu, antécédent à toute autre cause (« antegrediens » disent les textes latins), par lequel Dieu proclame sa gloire en sauvant les uns par sa grâce en Christ et en damnant les autres par la condamnation d'Adam. Avec Théodore de Bèze et Lambert Daneau, la prédestination devient «le sommet de toute la théologie».

Le Synode de Dordrecht

À partir des années 1604-1605, la doctrine de la prédestination, telle qu'elle a été élaborée par les théologiens genevois, suscite des débats de plus en plus intenses dans le cadre de l'enseignement théologique et au sein des églises réformées des Pays-Bas et entre les théologiens enseignant à l'Université nouvellement fondée à Leyde. Ces débats allaient aboutir à la naissance d'un courant opposé aux doctrines genevoises, inspiré par le Recteur de l'Université, Jacob Arminius, qui y enseignait la théologie. Arminius avait été désigné pour répondre à un ouvrage d'un autre théologien Koornhert qui critiquait la doctrine de Bèze, mais fut séduit par les idées qu'il était chargé de réfuter. Dans son *Oratio* de 1606, prononcé devant le Sénat de l'Université à l'occasion de sa démission du poste de recteur, Arminius dénonça ce qu'il considérait comme les effets néfastes que la conception genevoise de la prédestination avait sur l'esprit des fidèles. Il s'ensuivit une controverse entre Arminius et l'autre professeur de théologie à Leyde Franciscus Gomar. En 1610, un an après le décès d'Arminius, devant les États généraux de Hollande, les partisans d'Arminius défendirent ses positions en les présentant sous la forme de cinq thèses dans des «Remontrances», auxquelles leurs adversaires répondirent par des « Contre-remontrances ». Le débat menaçant de diviser les églises hollandaises, elles décidèrent de réunir un synode national pour le résoudre.

Le synode s'ouvrit le 13 novembre 1618 à Dordrecht. Devant le défi porté par les Arminiens qui visait le dogme fondamental de la prédestination, les églises réformées de Genève, de Brême et de Hesse, ainsi que l'église anglicane et l'église d'Écosse envoyèrent des représentants au synode. Le synode de Dordrecht devint donc une sorte de concile des églises réformées. Les seules églises à ne pas être représentées au synode étaient les églises réformées françaises à qui la monarchie interdit d'envoyer des députés.

Après des débats qui durèrent jusqu'au 25 mai 1619, le synode condamna les thèses

arminiennes et définit contre ces thèses la doctrine jugée orthodoxe déclinée en cinq articles. Traditionnellement ces articles sont désignés par le sigle TULIP formé des premières lettres des articles. Les cinq articles de doctrine portent successivement sur 1. La prédestination, l'élection et la réprobation, 2. La mort de Jésus-Christ et la rédemption des hommes, 3. La corruption de l'homme, 4. Sa conversion à Dieu et 5. La persévérance des saints. Dans chaque article, la doctrine reçue est divisée en un certain nombre d'énoncés, qui sont suivis de ceux des erreurs condamnées.

Le point de désaccord fondamental entre les arminiens et leurs adversaires portait sur l'étendue du rachat de l'humanité par le sacrifice du Christ. Le synode rejeta comme hérétique la thèse arminienne selon laquelle le Christ par sa mort avait offert à l'humanité toute entière la possibilité de salut. Il condamna les erreurs de ceux qui enseignaient «...que la volonté de Dieu de sauver ceux qui croiront est le total et l'entier décret de l'élection au salut » et que «l'élection de Dieu à la vie éternelle est de plusieurs sortes, l'une générale et indéfinie, l'autre particulière et définie.». Toutefois, certaines des délégations présentes au synode, notamment les théologiens anglais et ceux de Brème, dans leurs jugements qui sont inclus dans les Actes du Synode à la suite des Canons, prirent une position plus nuancée en insistant sur la « suffisance » du sacrifice du Christ pour expier « de soi et de sa nature » tous les péchés des hommes.

Sur le péché d'Adam, le synode évita de trancher nettement entre ceux qui jugeaient que la Chute était le moyen que Dieu avait choisi pour atteindre son but (les « supralapsaires ») et ceux qui pensaient que Dieu avait choisi d'élire certains au salut après qu'il eut prévu qu'Adam pécherait (les « infralapsaires »). Mais tout en se prononçant pour une double prédestination d'élection et de réprobation – le choix absolu et gratuit de Dieu de sauver certains (l'élection) et de condamner les autres (la réprobation) - le synode inclina du côté des infralapsaires en affirmant que ce double « décret » de Dieu visait l'ensemble des descendants d'Adam entièrement corrompus par le péché originel. De même sur la conversion des élus, le synode, tout en affirmant que la grâce agissait irrésistiblement et infailliblement sur le cœur de l'homme, sans qu'il soit en son pouvoir d'y participer, déclara que son opération ne se faisait pas «comme sur des souches » et n'abolissait pas la volonté.

Les canons adoptés par le synode Dordrecht ne faisaient aucun cas des raisons profondes, exprimées à plusieurs reprises par les Remontrants dans leurs thèses et qui expliquaient leur opposition à une doctrine dont la double prédestination et l'action irrésistible de la grâce formaient le socle. Ces raisons déjà avancées par Arminius étaient de nature essentiellement pastorale : n'était-il pas vain de prêcher l'Évangile si Dieu avait de toute éternité décidé de damner la plupart des pécheurs et de ne sauver que les élus ? La double prédestination ne pouvait que mener certains à être « en crainte du désespoir » et les conduire au « stoïcisme » et même à l'« athéisme ».

Comme l'a montré Walter Rex, à Dordrecht, les seuls à saisir la force de ces objections et à les prendre en compte dans leurs thèses furent les théologiens « libéraux » d'Angleterre et de Brème. Ils acceptaient qu'« il n'y a homme qui ne puisse être vraiment et sérieusement appelé par les Ministres de l'Évangile, à la participation à la rémission des péchés et à la vie éternelle » par le sacrifice du Christ. Certes contre les Arminiens qui distinguaient entre l'élection générale au salut, offerte à tous et l'élection particulière de ceux qui avaient la foi, ils reconnaissaient que « jamais l'Écriture ne fait mention de divers degrés ou espèces d'élection ». Mais sur la façon dont les théologiens orthodoxes expliquaient la Providence en termes de décrets divins, ils exprimaient leurs réserves en soulignant, à l'aide d'une distinction héritée de la scolastique, qu'elle entretenait une confusion entre causalité divine et temporalité : «À peine, écrivaient-ils, peut-on distinguer par ordre du temps l'œuvre de Dieu convertissant l'homme et l'action de l'homme se convertissant à Dieu. Il faut toutefois par ordre de causalité que l'œuvre de Dieu précède et que l'action suive ».

L'enjeu fondamental des débats de Dordrecht était d'ordre à la fois doctrinal et ecclésial. Le Synode constitue un tournant dans l'histoire de la Réforme dans la mesure où ses Canons furent reconnus par toutes les églises réformées et admis comme le formulaire de la doctrine orthodoxe. Mais si, pour la première fois, les Canons définissaient ce qui constituait une hérésie doctrinale, le synode, néanmoins n'excluait pas la possibilité pour les théologiens d'utiliser leur propre méthode et leur propre langage théologique dans leur explication et dans leur enseignement de l'orthodoxie. Il est significatif de ce point de vue que les *Actes* du Synode traduits et publiés en 1624 par Jean de Nérée comportent à la suite des Canons, les « Jugements » des diverses délégations.

Jusqu'à la convocation du synode, les arminiens purent bénéficier de la protection de l'Avocat des États de Hollande, Johan van Oldenbarnevelt, qui fonda une église arminienne à La Haye. Mais Oldenbarnevelt voulut s'opposer aux visées politiques du Stathouder Maurice de Nassau. Il fut arrêté et décapité en 1619. À la suite du synode de nombreux pasteurs arminiens furent exclus du ministère et les partisans d'Oldenbarnevelt, parmi eux Hugo Grotius, durent s'exiler. Mais dès 1624, la situation politique ayant changé, lorsque parut l'édition de Jean de Nérée, une forme de tolérance envers les Arminiens était rétablie aux Pays-Bas.

Saumur et la réception des Canons de Dordrecht par les églises françaises

Les théologiens français n'avaient pas pu participer au synode. Au synode national d'Alès qui se réunit en 1620, les députés des églises, sous l'impulsion de Pierre du Moulin, élu modérateur du synode, les députés adoptèrent un *Formulaire de serment* par lequel ils déclaraient approuver « les dogmes et toutes les choses » décidées à Dordrecht, comme conformes à « la parole de Dieu et la Confession de nos églises ». Le Formulaire condamnait la doctrine d'Arminius « parce qu'elle fait dépendre de la volonté de l'homme les décrets de l'élection de Dieu ». Le pasteur de Saumur, Samuel Bouchereau, qui était aussi membre du conseil académique, signa le Formulaire.

En 1620, l'Académie de Saumur avait deux professeurs de théologie. Le premier, Louis Cappel, nommé en 1614 enseignait l'hébreu et l'Ancien Testament. Le second, John Cameron qui venait d'être nommé en 1618, était chargé d'un cours sur les lieux communs et de donner des *prælectiones* sur « les lieux de plus notable et célèbre difficulté du Nouveau Testament » (*Registre*, f°37 r^o). Avec ces deux professeurs, l'exégèse des textes bibliques dans leur langue originale était placée au centre de l'enseignement théologique à Saumur.

Comme le rappelle la Préface aux œuvres de Cameron rassemblées par les soins de Cappel et publiées à Genève sous le titre de *Ta Sōzomena* en 1642, Cameron avaient commencé à enseigner son cours sur les lieux communs, alors même que se réunissait le synode de Dordrecht. Il n'avait pas encore abordé le lieu commun de la prédestination dans le programme de son cours.

Les troubles de 1621 et l'occupation de Saumur par les troupes royales contraignirent les deux professeurs à quitter la ville et à mettre fin à leur enseignement. Deux thèses de théologie sous la présidence de Cameron étaient prévues pour l'année 1621 et avaient été imprimées, mais il est probable que les soutenances publiques ne purent avoir lieu. C'est donc dans ses thèses inaugurales « De gratia et libero arbitrio », ainsi que dans une controverse qu'il eut avec le théologien arminien de Sedan Tilenus, *Amica collatio de gratiae et voluntatis humanae concursu in vocatione ...* publiée à Leyde en 1622 pour le libraire de Saumur Benoît Mignon, que l'on peut trouver précisée sa doctrine du concours de la grâce divine avec la volonté humaine. La publication de l'*Amica Collatio* était en cours lorsque la Faculté de théologie de Leyde adressa à Cameron une lettre publique. Les théologiens de Leyde

demandaient à Cameron qu'il ajoute une préface ou un avertissement et déclare qu'il souscrivait à tous les points énoncés dans les Canons de Dordrecht. Ce qui était visé, c'était la conception que se faisait Cameron de l'action « morale » et non pas « physique » de la grâce. La réponse de Cameron ne fut publiée que trois ans plus tard et son décès mit temporairement fin aux controverses qui s'amorçaient.

Dans la décennie de troubles civils et religieux qui suivit ceux de 1621, l'unité des églises réformées françaises fut mise à rude épreuve par les tendances politiques opposées qui s'affrontaient au sein des réformés. En outre, l'Académie de Saumur mit longtemps à se relever de la démission de Duplessis Mornay, de l'occupation militaire de la ville et de la terrible épidémie de peste qui suivit. En 1626, Le conseil académique était toujours à la recherche de professeurs de théologie. Louis Cappel, de retour à Saumur, et Moyse Amyraut qui avait suivi les cours de Cameron, assuraient cet enseignement par intérim.

Ce n'est qu'en 1633 que Josué de La Place, Louis Cappel et Moyse Amyraut, nommés à chacune des trois chaires, purent établir un programme de cours commun. Ce programme publié plus tard, en 1643, sous forme de livret destiné aux étudiants, marquait une rupture avec la conception du rôle de la théologie qui présidait à l'enseignement donné dans les autres académies réformées, notamment à Montauban et à Sedan. Les thèses soutenues dans ces académies pendant les premières décennies du siècle témoignent en effet d'une orientation clairement polémique. Durant cette période, les réformés avaient dû faire face à un déferlement d'ouvrages de controverses catholiques dénonçant le « venin de l'hérésie ». La question de l'Église était au centre de ces controverses. Pour le catholicisme, il n'y a pas de salut hors d'elle : *extra Ecclesiam, nulla salus*. À la demande des synodes nationaux de cette première période, la théologie réformée avait pour objet principal de réfuter la doctrine catholique sur la « vraie Église », sur ses marques et sur son magistère, et notamment sur le pouvoir sacramentaire du prêtre, l'efficacité des sacrements et la doctrine de la transsubstantiation. L'apologétique réformée de cette période est donc essentiellement défensive. La théologie telle que Josué La Place, Cappel et Amyraut la définissaient pour leur programme de cours se voulait au contraire une théologie positive. Le cours avait pour objet de démontrer la vérité des dogmes protestants par des arguments développés à partir de preuves tirées de l'Écriture et soumises à l'exégèse philologique et à la critique historique.

Saumur et la prédestination : théologie positive et apologétique

Ce plan et cette méthode sont clairement mis en évidence dans la première et seconde partie des *Theses Theologicae* rassemblées et publiées en deux volumes en 1641 et 1645 : le cours couvre successivement l'Écriture et la Révélation, Dieu et la Trinité, La Providence et l'état de l'homme après la Chute, les Trois Alliances et la Venue du Christ., l'Incarnation et l'Union hypostatique, la Passion et la descente aux Enfers. Une note page 44 du second volume signale qu'à ce point du cours, il était prévu que les thèses traitent du Sacerdoce et du Sacrifice du Christ et de son Intercession. Mais dit la note, comme ces points avaient déjà traité « quelques années, auparavant dans une thèse unique », les thèses qui suivirent furent consacrées au Purgatoire, aux « indulgences » et au châtimement des péchés. Les thèses reprennent ensuite l'ordre prévu pour traiter successivement de la Foi, de l'élection et de la réprobation et de la persévérance des saints, thèmes qui ont trait à la question de la prédestination. Ce n'est qu'à partir de 1645 que le cours de théologie, comme le montre le troisième volume des thèses, paru en 1651, traite des principaux points de controverse avec la doctrine catholique : Amyraut préside alors à une série de thèses sur les sacrements et la transsubstantiation, sur l'Église et sur son gouvernement, tandis que Cappel sur les ministres du culte, le culte et la liturgie. La Place n'est pas présent dans cette série : il avait entrepris ses

disputationes sur la divinité du Christ contre les Sociniens qui ont été publiées en recueil la même année en 1651.

L'interruption du plan du cours qui eut lieu entre en 1643 et 1644 ne s'explique pas uniquement par un souci de ne pas exacerber les controverses auxquelles avaient donné lieu, au sein des églises réformées, du synode national d'Alençon en 1637 à celui de Charenton en 1641, controverses qui remontent à la publication par Amyraut en 1634 de son ouvrage en français intitulé *Brief traité de la prédestination et de ses principales dépendances*.

Au contraire, les années 1643 à 1646 sont celles où Amyraut publie sa *Défense de la doctrine de Calvin sur le sujet de l'élection et de la réprobation* et tout un ensemble de paraphrases ou de sermons qui lui permettent de répandre plus largement ses vues sur le sujet. Il y a donc de la part d'Amyraut, une entreprise délibérée d'apologétique française, entreprise à laquelle participent ses collègues, puisqu'en 1643, Cappel fait paraître son traité *Le pivot de la foi et religion* et La Place *La Suite de l'examen des raisons pour ou contre le sacrifice de la messe*. Cette entreprise trouve son point culminant dans la publication en 1652 par Moyse Amyraut d'une seconde édition de son *Apologie pour ceux de la Religion. Sur les sujets d'aversion que plusieurs pensent avoir contre leurs personnes et leur créance*.

Si dans le cours et les thèses, les démonstrations des vérités de foi et l'exégèse biblique visent à assurer la formation théologique des pasteurs, l'apologétique française de Saumur s'adresse, elle, à l'ensemble des fidèles réformés. Dès les années 1630 en effet, Amyraut et ses deux collègues avaient pris conscience de la crise identitaire qui affectait les réformés après la « Paix d'Alès » et avait mis fin au rêve d'une religion réformée qui continuerait à prospérer dans le Royaume, sinon à le conquérir. Enfermés dans un statut de plus en plus minoritaire, les fidèles et notamment parmi eux, les élites étaient de plus en plus nombreux à s'interroger sur le sens de leur adhésion aux croyances réformées. Une nouvelle campagne de conversions, amorcée sous l'impulsion de Richelieu et devenue de plus en plus intense, visait à semer le doute dans les esprits. Elle tentait de convaincre les réformés du profit spirituel que tirait le croyant de sa participation au « sacrifice de la messe » et de leur donner en horreur la doctrine calviniste de la réprobation du pécheur. Dans son *Discours en forme de Dialogue entre un Père et son fils*, paru en 1629 et republié en 1658, Josué de la Place met en scène les sollicitations des convertisseurs et la tentation de nicodémisme à laquelle elle donnait lieu chez certains fidèles : « Puis donc que, nous diront-ils, nous n'avons pas encore commis le péché contre le Saint-Esprit, nous pouvons frapper à la porte de la miséricorde de Dieu, puisqu'elle est ouverte sous l'Évangile à tous les pécheurs. Or nous espérons d'être de ce nombre car dès que l'orage sera passé, nous retournerons dans le sein de la vraie Église ». Or dans la préface des sermons qu'il prêcha et publia en 1636, Amyraut explique qu'il a rédigé son *Brief Traitté* pour tenter de lever les doutes d'un « homme de qualité...menaçant assez apparemment...du changement [de religion] arrivé depuis » et qui déclarait que « la doctrine de la prédestination, telle qu'elle était enseignée dans nos églises lui faisait horreur ».

L'apologétique de Saumur sur la prédestination avait une visée profondément pastorale : soulager les doutes des fidèles et leur redonner la confiance en leur appartenance à la communauté des justes et en la Providence divine qui veillait sur eux.

Par-delà les conflits de personnes qui jouèrent un rôle chez Guillaume et André Rivet et de ce que Bayle appelle la « rage » de controverse manifeste chez les théologiens universitaires de l'époque, l'opposition que rencontra l'enseignement de Saumur s'explique par des raisons d'ordre ecclésiastique. Les théologiens de Hollande avaient été témoins du rétablissement de l'arminianisme qui consacrait le schisme au sein de la réforme dans les Pays-Bas. Ils craignaient que le schisme ne s'étende aux églises françaises. Ceux de Genève, haut lieu du calvinisme, voyaient dans la doctrine de Saumur une contestation à l'autorité qu'ils continuaient d'exercer. L'opposition que rencontrèrent les doctrines de Saumur traduit,

quant à elle, de la part des théologiens du Midi une vision différente des enjeux auxquels avaient à faire face les réformés. Dans des régions comme le Poitou et le Languedoc où leurs communautés étaient solidement implantées, nombreuses et moins isolées, les réformés avaient le sentiment d'être les héritiers d'une tradition historique suffisamment forte pour résister aux pressions qui pouvaient s'exercer sur eux. On ne peut expliquer autrement la violente polémique à laquelle se livra le théologien de Montauban, Antoine Garissoles, contre les idées de La Place sur une question apparemment aussi abstruse que celle du péché originel.

Garissoles était le modérateur du synode national de Charenton en 1645 qui condamna les thèses de La Place. C'est à lui qu'il revenait de répondre au nom du synode à la harangue du commissaire royal Abimelec de Cumont. Dans cette réponse, il n'hésite pas à rappeler avec force que la Confession de foi des églises réformées datait de cent ans et que ce serait une imposture que de la modifier en y supprimant toute référence jugée offensante à l'Église catholique. Garissoles exprimait ainsi ouvertement la conviction, partagée par de nombreux réformés du midi, qu'il était de leur devoir de maintenir à tout prix la foi de leurs aïeux. Pour Garissoles, comme pour les adversaires poitevins et saintongeais de Saumur, le questionnement des dogmes qu'avaient entrepris Cappel, Amyraut et La Place apparaissait comme un signe de faiblesse, et sinon une trahison, du moins une atteinte aux fondements historiques et religieux de l'identité réformée. Et on ne peut nier, d'ailleurs, qu'une fois passé le traumatisme de la Révocation, le cheminement de la doctrine de Saumur sur la Prédestination et la Révélation dans les milieux du Refuge allait ouvrir la voie au rationalisme déiste d'un Isaac Jaquelot et d'un Jean La Placette. On peut voir, dans l'opposition que rencontrèrent ces « rationaux » de la part de deux figures du Refuge aussi opposées que Pierre Jurieu, le militant et le partisan de la Révolution anglaise et Pierre Bayle, le sceptique et le défenseur des droits inviolables de la conscience, l'héritage paradoxal de la défense des valeurs réformées traditionnelles qui inspirait les adversaires des « novateurs » de Saumur.

Le caractère novateur de la théologie de Saumur

La théologie de Saumur innove en effet par sa conception du dogme de la prédestination, mais ne se limite pas à cela. Son traitement du dogme ne peut se comprendre sans tenir compte des conceptions que se faisaient les théologiens de l'Académie de la Révélation, de l'action de la grâce sur les facultés de l'homme et en premier lieu de leur méthode.

Méthode et objet de la théologie.

La méthode s'inspire des distinctions introduites à Dordrecht par les théologiens d'Angleterre sur la manière de traiter le dogme de la prédestination. La méthode de Saumur, écrit Louis Cappel à son collègue genevois Théodore, « est tout du long dans les Actes du Synode de Dordrecht, en l'explication des docteurs d'Angleterre et de Brême ». Elle reprend, mais en la généralisant à l'ensemble des dogmes, la distinction introduite par les théologiens anglais entre temporalité et causalité. Pour les théologiens de Saumur, il ne peut y avoir que des rapports d'analogie entre causalité et temporalité divines et causalité et temporalité humaines. Le discours de la théologie se doit de tenir compte des limites que le langage humain impose à toute conceptualisation du donné de foi. L'explication des vérités de dogme constitue bien l'objet propre de la théologie, mais elle a pour fin de donner au fidèle non seulement des raisons de croire, mais aussi et surtout des certitudes de foi.

Ces certitudes naissent des témoignages de la promesse de salut qui sont recueillis dans l'Écriture. La théologie de Saumur se présente comme une « mise en ordre des énoncés bibliques », pour reprendre l'heureuse formule de F. Laplanche. Il ne s'agit pas de

« rationaliser » la Révélation, comme tentent de le faire les Sociniens de l'époque que Josué de La Place réfute dans ses *Disputationes* de 1649, mais de montrer qu'elle est l'instrument choisi par Dieu pour dévoiler sa Providence aux hommes et pour sceller avec eux son alliance dans l'Histoire. Cette « mise en ordre » du donné de foi révélé dans l'Ecriture ne prend donc pas pour point de départ une définition de l'essence de Dieu et de ses attributs, mais Sa présence dans l'Histoire. La théologie de Saumur n'est pas une théologie naturelle. Elle se propose de montrer comment la promesse de salut se révèle dans l'Ecriture et de faire apparaître son intelligibilité. C'est ce projet qui organise le cours de théologie selon un plan, dès 1633, et que l'on trouve en résumé dans la *Brevissima Synopsis ad usum accomodata Disputationum*, parue en 1643.

L'Ecriture et la Révélation.

Dans ses thèses *De origine et necessitate Scripturæ*, Louis Cappel explique que notre raison humaine nous conduit à connaître Dieu de deux façons, l'une « naturelle » (*altera naturalis*) qui nous fait comprendre que Dieu est l'auteur et la cause de la Création, l'autre « surnaturelle » par laquelle Il se révèle lui-même dans le Verbe (*altera supernaturalia (sic) qua Deus in Verbo se illi revelavit*). Toute l'œuvre de Cappel vise à montrer comment par l'exercice de notre raison naturelle dans l'exégèse, nous pouvons accéder à la Parole de Dieu inscrite dans l'Ecriture et à en saisir le sens.

Le point de départ de l'exégèse de Cappel se situe dans une réflexion sur la nature des écrits scripturaires. Ces écrits sont des documents qui nous sont parvenus à travers l'histoire. Cette transmission a laissé des traces. Si notamment le texte hébreu de l'Ancien Testament présente plusieurs lectures possibles selon les manuscrits, il s'agit d'en identifier les causes pour les réconcilier. C'est à l'identification de ces variantes et à la recherche de leurs causes que Cappel a consacré son œuvre majeure, fruit de plus d'un quart de siècle de recherche et d'enseignement, la *Critica Sacra* de 1650.

La Critique telle que la conçoit Cappel ne met pas en cause la véracité de l'Ecriture comme le veulent les « pyrrhoniens » et ne prend pas pour hypothèse une falsification du texte de l'Ancien Testament par les Juifs. La ponctuation vocalique a certes été introduite pour faciliter la lecture par les Massorètes durant l'exil, comme il le démontre dans son *Arcanum Punctuationis* de 1626. Alors que se perdait la transmission orale, il fallait fixer la lecture des manuscrits où était transcrit le texte sacré par l'introduction des *matres lectionis*, ces voyelles associées à des consonnes et la guider par des notes inscrites en marge du texte manuscrit connues sous le nom de *qere-ketib* (littéralement « lu-écrit »), notes qui, par la suite, ont été accidentellement mêlées au texte. L'exégèse philologique et historique doit s'efforcer d'épurer les écrits scripturaires pour remonter à leur source la plus pure dont découle leur clarté et véracité (*semper purius ex ipso fonte bibuntur aquæ*).

Dans une préface ajoutée à son édition du *Myrothecium Evangelicum* de John Cameron parue en 1632 et reprise dans l'édition de 1677, Cappel explique que trois choses servent à saisir le sens originel « appelé grammatical » : bien mesurer le poids des mots, faire ressortir leur sens propre et authentique, l'expliquer simplement et clairement. La découverte du sens grammatical constitue la condition nécessaire mais non suffisante de la découverte du sens théologique. Car dans l'explication du sens théologique, rien ne doit être en désaccord « avec l'esprit et l'intention de l'esprit sacré, avec la totale analogie de la foi et du reste de l'Ecriture ». L'Ecriture est inspirée et elle recèle en elle sa propre règle d'interprétation (*Scriptura sui ipsius interpretres*). « C'est pourquoi, écrit Cappel, si un sens, quel qu'il soit, s'accorde avec tous les autres sens véritables, et ne répugne pas, mais au contraire convient à l'analogie de toute l'Ecriture, il est pleinement et indubitablement vrai ».

La typologie.

La voie d'accès à l'Écriture n'est pas celle de l'allégorie, de la tropologie et de l'anagogie, qui enseigneraient, comme le veulent les scolastiques, comment croire, comment agir et vers quoi nous diriger (*quod credas allegorias docet, quod agas tropologia, quo tenere anagogia*). Cette voie est celle de la grammaire et de l'analogie par laquelle nous accédons au sens proprement théologique, l'annonce de la venue du Christ et de notre rédemption par son sacrifice. Cette annonce est cachée dans l'Ancien Testament, dévoilée dans le Nouveau et c'est la typologie qui nous le fait découvrir.

Le langage de l'Ancien Testament, écrit Cameron dans une de ses *Prælectiones* est un langage figuré. La similitude qui existe entre les œuvres de Dieu fait que certaines d'entre elles sont comme des types naturels : ainsi Dieu créa la lumière et cette création est une figure de la lumière qui dissipe les ténèbres de notre âme. Mais il y a des événements ou des personnages qui ont été instaurés par Dieu précisément comme des types qui préfigurent le Christ et sa venue.

L'exégèse typologique de l'Ancien Testament courante chez Calvin et les autres Réformateurs n'a été réellement pratiquée à Saumur que par Josué de la Place dans ses *Disputationes* sur la divinité du Christ contre les Sociniens qui la niait. La Place s'efforce de montrer que dans plusieurs lieux de l'Ancien Testament Dieu se désigne lui-même par les mots d'« ange (de l'Alliance) ». Dans la *Disputatio VIII*, il interprète le premier verset du chapitre 3 de Malachie (« je vais vous envoyer mon ange qui préparera ma voie et l'Ange d'alliance...viendra dans son temple ») comme préfigurant Jean Baptiste (l'ange messager), annonciateur de la venue du Christ (l'Ange d'alliance).

La Foi et la double illumination.

L'Écriture est inspirée, l'Esprit de Dieu l'éclaire et la révèle. Dans la Foi, nous découvrons cette Révélation mais il faut pour cela, écrit Cameron, que notre entendement soit éclairé par la grâce. À l'illumination de l'Écriture répond l'illumination de notre entendement. Cette conception originale de l'action de la grâce sur l'entendement qui met l'accent sur le rôle du témoignage intérieur a joué un rôle fondamental dans le développement de la théologie de Saumur. C'est dans les thèses I et II de l'*Amica Collatio cum Tileno* de l'année 1620 que l'on trouve la formulation la plus claire de l'idée. La Foi y est définie comme la connaissance de Dieu qui entraîne instamment l'assentiment (*vehemens assensus*) de l'entendement humain (*mens*) à la vérité révélée. Comme l'a montré Walter Rex, Cameron refuse de voir dans la conversion du pécheur touché par la grâce une sorte de détermination aveugle. Sa psychologie qui rompt avec la hiérarchie établie traditionnellement entre les facultés est une psychologie de la conscience et lui permet de donner son plein statut au témoignage intérieur. Dans un second texte intitulé *Responsio ad Epistolam Viri Docti*, Cameron revient sur ce point : le témoignage de l'entendement attire la volonté comme l'aimant le fer (*non minus trahit voluntatem quam magnes ferrum*). L'entendement ne détruit pas la volonté, il la respecte et la rehausse (« *conservat et ornat* »). Son action n'est pas « physique », mais « éthique » dépendant du jugement et la raison (*pendens iudicio & ratione*).

L'histoire du salut : les trois alliances.

Le projet de Dieu pour sa créature se déploie dans l'histoire. Nous sommes tous les mêmes au regard éternel de Dieu, mais dans l'ordre du temps, Dieu a conclu avec les hommes deux alliances, l'alliance de la grâce et l'alliance de la Loi qu'il renouvelle dans une troisième par le Christ. Un texte d'Amyraut, sa *Paraphrase sur l'Épître aux Romains* (chapitre 9, verset 8) parue en 1644, éclaire cette position fondamentale de la doctrine de Saumur : « Il y a aussi deux sortes de gens qui se disent enfans de Dieu sous deux diverses alliances. Comme de ces

deux femmes d'Abraham, il y en avoit une qui estoit légitimement épousée & l'autre concubine seulement. De ces deux alliances, il y en a une que Dieu a établie absolument pour durer toujours, l'autre n'a esté contractée que par dispensation seulement. Comme de ces deux femmes, l'une estoit la maistresse & l'autre servoit, De ces deux alliances, l'une est la principale & tient, comme l'on parle lieu de fin, l'autre n'a esté établie que pour luy servir, car c'est à l'Évangile que les vrais usages de la Loy se rapportent... Comme l'une a esté conjointe avec Abraham longues années avant qu'il pensast se conjoindre à la seconde... et néanmoins la seconde a enfanté longtemps avant la première. Ainsi de ces deux alliances, la Promesse de l'Évangélique avoist esté donnée quatre cent trante ans avant l'établissement de la Loy ; & bien que Dieu n'ait établi la Loy que par occasion... si est-ce que (néanmoins) ceux qu'elle a enfantés, ont, quant à l'ordre du temps, précédé la vocation des enfans qui ont esté engendrés à Dieu par l'entremise de l'autre... ». La promesse de l'Évangile a été donnée dès la création de l'Humanité mais elle ne se réalise pour ceux à qui Dieu donne la Foi dans la troisième alliance scellée par le sacrifice du Christ: « Dans la naissance d'Esau et de Jacob, Dieu nous a encore donné une très expresse portraiture de la liberté dont il use en la dispensation de cette grâce qui nous rend capables de nous ranger à l'Évangile de Christ ».

La prédestination et la foi.

La promesse du salut est donc « universelle et commune à tous les humains », mais cette promesse n'est efficace qu'à condition que les hommes aient la foi. Cette doctrine de Saumur a reçu le nom d'universalisme conditionnel ou hypothétique. « L'Écriture Sainte mêle comme si ce n'était qu'un même conseil en égard [des prédestinés] la prédestination conditionnelle au salut avec l'élection absolue à la foi », écrit Amyraut dans le *Brief Traitté de la prédestination*. Et il ajoute que « pour ce qui les concerne, bien que l'une soit conditionnelle, elle est pourtant aussi certaine comme si elle était absolue, à cause de la certitude infaillible et absolue de l'événement de l'autre dont elle dépend ».

La prédestination reste néanmoins un mystère et ce n'est que par « anthropopeia », dans les limites du langage humain qu'on peut la présenter en ces termes. Comme l'a expliqué Amyraut en défendant la doctrine de Saumur devant le synode d'Alençon, distinguer divers décrets de Dieu est une façon de « s'accommoder à la manière et à l'ordre que tient l'esprit humain », car ces décrets « ont été formés en Dieu en les mêmes moments, sans aucune succession de pensée, en ordre de priorité ou postériorité, la volonté de ce souverain et incompréhensible dessein n'étant qu'un seul acte éternel en lui... ».

Pour Amyraut, la prédestination conditionnelle au salut est l'expression de la miséricorde divine et l'élection absolue à la foi qui en découle « une certitude infaillible » qui est source de consolation et de paix dans l'âme du fidèle. Cette certitude n'abolit pas la réalité quotidienne du péché dans la vie de la personne, mais elle l'appelle à sanctifier sa vie, à reconnaître comme l'écrit encore Amyraut, dans le *Brief Traitté de la Prédestination*, « en sa volonté et en toutes ses affections, une véhémence charité envers celui qui est auteur de cette paix et envers les hommes ses semblables, tout cela mêlé d'une vive et profonde espérance d'une autre vie que la terrienne ». Dans l'accent qu'elle met sur l'espérance du fidèle et sur la miséricorde divine, la doctrine d'Amyraut exprime un « humanisme confidentiel », pour citer ce qu'écrit A.-M. Schmidt de la doctrine de Calvin sur la prédestination. Amyraut fait sienne la pensée de Calvin pour qui la foi est une confiance « fondée sur la promesse gratuite donnée en J. Christ...révélée à notre entendement et scellée en notre cœur par le Saint Esprit ».

Le péché et la nature humaine.

La doctrine d'Amyraut sur la prédestination ne peut être séparée de celle de Josué de la Place sur le péché d'Adam et ses conséquences sur l'homme. À la suite de Calvin, La Place distingue entre les conséquences physiques du péché originel (la mort) et ses conséquences

morales, la corruption de l'homme qui le conduit nécessairement à pécher. La Place dans ses thèses *De Statu hominis lapsi* de 1639, insiste sur la distinction entre le châtement qui s'applique au seul Adam, puisque c'est lui seul qui a commis la faute et la conséquence de cette faute pour ses descendants, une disposition inévitable à pécher (un *habitus*). On pourrait voir dans cette distinction, la transposition du principe du droit ancien selon lequel le châtement de certains crimes avait pour conséquence collatérale la perte du patrimoine familial par ses descendants.

La Faute a donc eu pour conséquence « une mutation et dépravation universelles de toutes nos facultés morales (*universalis omnium facultatum moralium mutatio et depravatio*). La Place dans divers écrits qu'il échangea avec Garissoles et dont plusieurs restèrent manuscrits, rejette l'idée que le péché d'Adam nous est directement imputé dès notre naissance. L'imputation ne peut être que médiate, elle consiste en cette tache indélébile qui marque pour toujours notre nature. Affirmer le contraire, répugnerait (*repugnere videatur*) à la justice, la sagesse et la bonté de Dieu, ces vertus de Dieu si manifestes dans l'Écriture et si évidentes à la droite raison (*De Imputatione Primi Peccati Adami...Disputatio*, 1655).

S'il est vrai, précise La Place dans sa *Disputatio*, que nous sommes les fils lointains (*fili remoti*) d'Adam, il n'est que l'intermédiaire lointain par lequel nous est transmis le péché habituel. Comme Amyraut, La Place entend faire porter à la personne la réalité du péché. C'est le péché tel que nous le commettons qui est la cause proche de notre condamnation (*condamnationis nostrae causa proxima*). Mais c'est pour cela aussi que lorsque la foi en Christ nous est donnée, nous sommes immédiatement unis au Christ et que nous devenons ses proches enfants (*fili proximi*). Car entre le Christ et nous, il ne peut alors y avoir d'intermédiaire (*ut inter Christum et fidelem intermedius nemo sit*).

La distinction qu'établit La Place entre péché habituel et péché réel réapparaît sous une autre forme dans une thèse de Moyse Amyraut sur le baptême (*De Pædobaptismo*), où il considère la condition des jeunes enfants avant et après le baptême et la distingue de celle des adultes. Le baptême des enfants contrairement à ce qu'affirme la doctrine catholique ne peut abolir la corruption de notre nature corrompue qui est le lot de tout être humain. Mais leur condition est bien différente de celle des adultes, car ils n'ont pas la capacité de saisir ce don de Dieu par « cet acte de l'esprit » (*actu mentis*) qui reçoit le don de Dieu, la foi qui sauve. Pour les enfants, comme pour les païens, ce n'est pas un péché de ne pas avoir la foi dans la mesure où la capacité de croire ne leur est pas donnée (*non credere enim, si cui to piston* (« le croire ») *non præsentatur, non vitio vertitur*). Dans son infinie sagesse, Dieu adopte les enfants et diffère leur sanctification jusqu'au temps où ils pourront saisir ou rejeter le don de la foi.

Portée historique de la théologie de Saumur.

Dans ses principes généraux comme dans ses formules doctrinales, la théologie de Saumur s'engage dans la voie d'une redéfinition du sens de l'engagement religieux des réformés qui tient compte des nouvelles conditions politiques et religieuses où se trouvent placées leurs églises à partir des années 1630. Cette redéfinition met l'accent sur la force du témoignage personnel dans la conscience religieuse et sur la spiritualité religieuse comme ressort de cet engagement. Elle propose aux fidèles une autre façon, non légaliste de confesser leur foi. L'enseignement de la théologie se concentre sur les vérités considérées comme nécessaires et décisives pour le salut individuel, dans le souci de fournir aussi aux fidèles une grille pour une lecture confiante de l'Écriture. Le « petit troupeau » des héritiers de la Réforme française est appelé, sans renoncer à son héritage historique, à se considérer principalement comme appartenant à une « citoyenneté du ciel ». De ce point de vue, il est significatif que les pasteurs parisiens Charles Drelincourt et Jean Daillé, qui ont soutenu la théologie de Saumur dans la période où elle était la plus contestée, ont tous deux prêché une

série de sermons sur le thème de la « bourgeoisie du ciel », où ils commentent le chapitre trois de l'Épître aux Éphésiens.

Le souci qu'ont eu les théologiens de Saumur de susciter une nouvelle prise de conscience individuelle et collective chez les fidèles pour qu'ils puissent mieux résister aux tentatives de subversion, les a conduit à faire porter la responsabilité principale de ces tentatives au clergé catholique et à voir dans la Couronne le principal protecteur des libertés protestantes. L'absolutisme politique d'Amyraut s'est fourvoyé dans cette illusion et a laissé les générations qui ont suivi dans cette voie, désorientées devant la montée en puissance de l'oppression.

A plus long terme, il serait erroné de voir dans le droit à l'examen du dogme que les théologiens de Saumur réclamaient pour défendre leur méthode, l'origine de l'idée de libre examen. Il reste que l'idée de la « droite raison » interprétée hors du contexte où elle est utilisée par les théologiens de Saumur, a pu ouvrir la porte aux déistes du siècle suivant qui ont fait de la raison le critère de la vérité de la croyance chrétienne. Quant aux recherches exégétiques de Cappel, elles ont contribué au tournant du siècle avec l'oratorien Richard Simon, au développement de la critique historique de l'Ancien Testament. Si Richard Simon utilise les conclusions de Cappel de l'Ancien Testament pour justifier le rôle que le catholicisme assigne à l'autorité de la Tradition, au siècle suivant l'historicité de la Bible a fourni des arguments polémiques à l'irréligion.

Texte © Jean-Paul Pittion.