

Chapitre 3

Contestations et affirmation, 1640-1661

Durant les vingt années qui séparent le synode national de Charenton (1641) et le dernier synode national tenu à Loudun (1660), l'Académie de Saumur acquit une grande notoriété dans l'Europe calviniste, rivalisant presque avec celle des académies de Genève et de Leyde. Elle doit cette notoriété aux controverses qui accompagnèrent la diffusion de la nouvelle doctrine théologique enseignée à partir de 1633 par les trois professeurs de théologie, Louis Cappel, Moïse Amiraut et Josué de La Place. On peut suivre, dans le *Registre de l'Académie*, les pressions qui s'exercèrent sur l'Académie et les principaux épisodes de ce qui allait être connu comme les « controverses saumuriennes » ou encore comme la « querelle de l'universalisme conditionnel ».

Le synode de Dordrecht et les origines de la doctrine de Saumur.

La nouvelle doctrine théologique de Saumur, qui allait atteindre son épanouissement au cours des vingt années suivantes, a son fondement dans l'enseignement assuré par John Cameron et Louis Cappel, durant les années de crise de la décennie 1620.

À Saumur, jusqu'à la nomination, en 1618, de John Cameron à la chaire de théologie en remplacement de Gomar appelé à Leyde, l'enseignement des « lieux communs », c'est-à-dire des principaux points de la doctrine réformée, était essentiellement défensif : le manuel utilisé était la *Scholastica et methodica locorum* du théologien hollandais Lucas Trelcat le jeune, qui procédait à une réfutation, point par point, des controverses du jésuite Robert Bellarmine.

Dès les thèses inaugurales sur la nature et la grâce qu'il soutint en 1618, Cameron entreprit de réexaminer le dogme de la prédestination, dogme qui venait de faire l'objet de débats au sein des églises réformées et qui allait être l'occasion de la réunion du synode de Dordrecht. Réuni de novembre 1618 à mars 1619, ce synode, auquel participaient des délégués de toutes les églises de la confession réformée, à l'exception des églises françaises, s'était réuni pour condamner la doctrine du théologien de Leyde, Arminius, et de ses disciples. Les arminiens, dans leur « Remontrance » aux églises réformées, rejetaient l'idée que Dieu avait, de toute éternité, prédestiné à la damnation la majeure partie des hommes et décrété de ne sauver que quelques élus. Une telle doctrine, avançaient-ils, revenait à faire de Dieu la cause de la damnation de l'homme. Les « Remontrants » affirmaient que la volonté de Dieu était de prédestiner l'humanité au salut, que cette volonté était antécédente à la venue du Christ et que Dieu ne damnait que ceux qui résistaient à l'action de sa grâce. Après de longs débats, le synode condamna comme hérétiques les positions arminiennes. À quelques nuances près, les Canons adoptés à Dordrecht réaffirmèrent une version rigide du dogme.

Les formules adoptées à Dordrecht se caractérisent par une vision quasiment juridique de la Providence divine. La prédestination y est conçue en termes de décrets, faisant de Dieu une sorte de législateur suprême décidant de « déshériter » toute la descendance d'Adam en châtiment de la Faute commise, puis de racheter par la mort du Christ, un petit nombre d'« élus » à qui il donnait la foi.

Pour John Cameron, au contraire le mystère de la prédestination ne résidait pas dans une chronologie des décrets divins, mais dans le don de la foi et l'action de la grâce sur l'homme. Il développa cette idée dans ses cours et dans une « conférence » qu'il eut avec le théologien de Sedan Tilenus en 1620, où il s'efforça de montrer que cette façon de concevoir le dogme était la seule manière de convaincre les arminiens de leur erreur.

Comme l'a montré Walter Rex, la pensée théologique de Cameron innovait par sa conception psychologique de l'acte de foi. Pour Cameron, la foi n'était pas déclenchée en l'homme par la transformation de la volonté et de l'entendement sous l'effet de la grâce, comme le voulaient les théologiens partisans d'une prédestination rigide, mais elle naissait en l'homme lorsque sa raison, éclairée par l'Esprit Saint, créait en lui le désir de se tourner vers Dieu. À la lumière de la foi répondait celle de l'Écriture par laquelle Dieu communique sa promesse de salut. Pour Cameron, tout homme pouvait y avoir accès si Dieu lui accordait sa grâce. La théologie de Cameron se voulait une théologie du salut et non de la damnation, mais le salut restait conditionnel à l'action de la grâce sur l'entendement de l'homme.

L'Écriture et son message étaient aussi au centre des préoccupations du collègue de Cameron, Louis Cappel, qui enseignait l'hébreu à Saumur depuis 1616. Cappel avait lui-même pris ses distances par rapport à la doctrine communément reçue par les théologiens réformés. Des recherches que Cappel avait entreprises au cours de son enseignement, il avait conclu que le texte hébreu de l'Ancien Testament, tel qu'il était ponctué et transmis par la tradition rabbinique, résultait d'une codification tardive (la Massore). Il publia ses premières recherches dans un traité intitulé *Arcanum punctationis*, paru en Hollande en 1624. Pour des hébraïsants orthodoxes, comme les Hollandais Buxtorf, père et fils, mettre en question l'« antiquité » du texte hébreu de l'Ancien Testament, était porter atteinte à son inspiration divine et à son autorité.

Pour Cappel au contraire, le fait que l'Ancien Testament avait une histoire, qu'il avait subi des altérations au cours de sa transmission, n'enlevait rien à son caractère divinement inspiré. Dans l'optique de Cappel, l'inspiration était celle du sens que Dieu inscrit dans la lettre du texte et non celle de la lettre par elle-même. En 1632, l'année précédant sa nouvelle nomination, Cappel publia un traité, le *Myrothreum Evangelicum*, dans la préface duquel il exposait la méthode qu'un théologien devait suivre dans l'exégèse de l'Écriture sainte : l'exégète doit partir à la recherche de la source biblique, établir le texte original, à l'aide de ses connaissances philologiques et de son savoir historique. « Ad fontes » : c'est l'esprit de l'humanisme. Dans un second temps, a lieu la lecture proprement théologique : le théologien en utilisant sa raison guidée par l'Esprit Saint, et en respectant l'analogie de l'Écriture, l'unité de son message, fera apparaître le sens spirituel du texte, la promesse de salut qu'il contient.

La théologie de Cappel est une théologie de l'action de la grâce sur l'esprit de l'homme qui lui permet de saisir la vérité révélée. Comme Cameron, Cappel était persuadé du pouvoir révélateur de la raison éclairée par l'Esprit saint. Elle constitue, pour reprendre le titre du seul traité qu'il rédigea en français, le « pivot » de la foi.

Cappel et Cameron furent les inspirateurs de la conception de la théologie qui caractérise la tradition enseignée à Saumur durant toute cette période, une théologie dont l'objet n'était pas de formuler une théorie sur la nature de Dieu et sur ses décrets, mais de rendre compte de la rationalité du donné de foi dans la conscience et l'Écriture.

Les enjeux de la théologie de Saumur.

C'est en juin 1633 que Louis Cappel, Moyse Amyraut et Josué de La Place furent officiellement nommés professeurs par les pasteurs et anciens de la province d'Anjou, Touraine et Maine, réunis en synode à Saumur. Le cours qu'ils commencèrent à enseigner dès le début de l'année universitaire reposait sur un programme établi sur trois ans, programme dont une version imprimée fut publiée en 1643.

Le cours reprenait et développait de façon systématique l'approche à la théologie de Cameron et celle de Cappel à l'exégèse. Dans ce cours, l'exposition de la doctrine s'appuyait

sur une exégèse de textes sacrés pour développer une théologie du salut. Comme l'écrit François Laplanche, le cours constituait une « mise en ordre des énoncés bibliques », mais cela dans une perspective résolument sotériologique.

Dès 1634, on trouve cette théologie du salut clairement définie par Moyse Amyraut, dans des thèses qu'il fit soutenir ainsi que dans un traité en français qu'il fit paraître la même année. Les thèses *De tribus fœderibus* de 1634 défendent l'idée que Dieu, avant la Chute, avait conclu avec l'homme une « alliance de nature », et que la promesse de rachat était déjà présente dans l'échange entre Dieu et Adam au troisième chapitre de la Genèse. Dans son *Brief Traitté de la prédestination et de ses principales dépendances*, paru la même année, chez Desbordes et Lesnier, Amyraut réaffirmait la conception de Cameron d'une prédestination universelle, conditionnelle au salut.

L'un des principaux objectifs de la théologie de Saumur, telle qu'elle s'est développée à travers les thèses et les écrits des trois professeurs, a été d'adapter le langage de la dogmatique réformée de façon à répondre aux nouveaux besoins spirituels des réformés.

À l'Académie, une nouvelle génération de pasteurs allait être formée qui, en abandonnant l'engagement politique de certains de leurs prédécesseurs, allait se consacrer à la tâche de guider la spiritualité des fidèles. Le fait qu'Amyraut ait choisi d'écrire son traité sur la prédestination en français (1634), et qu'il ait utilisé le sermon pour faire connaître sa doctrine, témoigne aussi d'une volonté de toucher le plus grand nombre possible de fidèles et pas uniquement de s'adresser aux théologiens professionnels. La doctrine enseignée à Saumur avait une visée apologétique : faire pièce à la stratégie de « conciliateurs » comme Brachet de la Milletière, qui, encouragé par le Cardinal Richelieu, faisait du rejet de la doctrine réformée sur la prédestination, une condition d'un rapprochement entre les deux confessions. Les arguments qu'ils employaient semailent le doute dans l'esprit de certains réformés. Amyraut déclare, dans la préface des sermons qu'il prêcha et publia en 1636, qu'il avait rédigé son *Brief Traitté* pour tenter de lever les doutes d'un « homme de qualité...menaçant assez apparemment...du changement [de religion] arrivé depuis ». Il déclarait que « la doctrine de la prédestination, telle qu'elle était enseignée dans nos églises lui faisait horreur ».

Plus fondamentalement, la doctrine de Saumur avait une visée profondément pastorale : apporter une réponse d'espoir à la crise identitaire que connaissaient les réformés dans les années qui suivirent la « Paix d'Alès ».

On ne saurait en effet sous-estimer cette crise identitaire, crise collective, mais vécue aussi comme une remise en question personnelle de leur propre foi par de nombreux réformés. Les défaites subies par le camp protestant à la fin des années 1620 avaient mis fin aux espoirs d'une conquête non seulement politique, mais aussi religieuse du Royaume. Le militantisme réformé ne s'était pas relevé de ces défaites et les valeurs religieuses elles-mêmes en avaient subi le contrecoup. Le doute s'était installé dans l'esprit de certains; d'autres avaient le sentiment d'avoir trahi la foi de leurs ancêtres. Pour tous se posait la question du sens des événements passés et de ce que réservait l'avenir à la foi réformée : Dieu avait-il voulu punir, pour leur arrogance, ceux qui croyaient appartenir aux élus ? Le « *petit troupeau* » des réformés avait perdu confiance en sa vocation historique. Devait-il se retrancher dans la pratique rituelle et/ou se réfugier dans l'illusion messianique, comme l'avait fait le peuple d'Israël en exil ?

L'enseignement d'Amyraut et de ses collègues partait du constat que des temps nouveaux commençaient pour les réformés français et il reflétait la conviction que la vocation du théologien était, comme le déclara le Conseil en mai 1637, d'offrir « la consolation des consciences et l'édification des âmes chrétiennes » et non d'entretenir le rêve de la vocation historique du « petit troupeau » des réformés.

Dans ses formulations les plus souples et les moins académiques, dans les écrits français d'Amyraut notamment, la théologie de Saumur tentait de redonner une dimension spirituelle à la foi réformée, en mettant l'accent sur le témoignage de l'Esprit Saint et sur la conversion intérieure. Dans la doctrine des trois alliances – celle d'un pacte originel qui fondait l'alliance de Dieu avec les Israélites et celle qu'avait scellée le sacrifice du Christ, l'ordre du salut conçu comme un ordre autonome par rapport au cours de l'Histoire. Pour la théologie de Saumur, la Providence divine avait été révélée aux hommes dans l'histoire, mais n'agissait pas par l'histoire.

L'Académie face aux controverses.

Les controverses autour de la théologie de Saumur débutèrent en 1635-1636 à la suite de la publication du *Brief Traitté* en 1634. Elles étaient le fait des pasteurs de La Rochelle, Philippe Vincent et Guillaume Rivet seigneur de Champvernon, et du pasteur de Lusignan, Du Soul. Dans les synodes provinciaux de Poitou et de Saintonge, ils critiquèrent l'Académie et dénoncèrent son enseignement. Une députation vint demander à Amyraut de ne plus publier des nouveautés concernant le dogme de la prédestination. Mais Amyraut avait obtenu l'approbation du Conseil et le soutien des pasteurs parisiens. Passant outre, il fit imprimer ses *Six Sermons*. Vincent et Champvernon en appelèrent à la Compagnie des pasteurs genevois, ainsi qu'au pasteur de Sedan, Pierre du Moulin qui, dans un *Examen* de la doctrine d'Amyraut qu'il fit circuler en manuscrit, demanda la convocation d'un synode national et exigea une renonciation publique du théologien et de l'Académie, à ce qu'il appelait « ce décret imaginaire de première et universelle miséricorde ».

En 1637, le Synode national qui se réunit à Alençon convoqua Amyraut et consacra plusieurs séances à examiner ses écrits ainsi qu'un traité latin dans lequel le pasteur de Blois, Paul Testard, défendait l'universalisme conditionnel. On interrogea Amyraut « sur ce qu'il avait dit que ce qui a mû Dieu de créer le monde, c'était l'exercice de sa bonté ». Amyraut s'en expliqua et accepta aussi de corriger certaines de ses expressions : il avait voulu dire que Jésus Christ était mort « suffisamment » et non « généralement » pour tous les hommes. Après des débats longs et procéduriers, qui, comme l'écrit B. Armstrong, tournèrent au procès en hérésie, le synode déclara qu'on laissait à Amyraut « la liberté de sa créance », mais exigea « qu'il se tînt en silence » sur les points controversés. Amyraut s'y engagea, à la condition que « les étrangers n'écrivissent point sur ces matières ». Les décisions du synode furent transcrites dans le *Registre*, mais accompagnées d'un rappel à l'ordre des églises de Saintonge et du Poitou qui, pour faire pression sur l'Académie, n'avaient pas versé les arrérages qui lui étaient dus.

Les adversaires d'Amyraut ne purent se satisfaire de n'avoir pas obtenu de lui une rétractation publique. Dès 1638 les pasteurs de Saintonge et notamment Philippe Vincent revinrent à la charge dans des écrits auxquels Amyraut prit le parti de répondre, estimant que les décisions du synode n'étaient pas respectées. L'orage menaçait lorsque parut en 1641, la première partie du recueil des thèses qui avaient été soutenues à l'Académie depuis 1633. En diffusant dans le monde calviniste la doctrine de Saumur, cette publication contribua à porter le débat au sein de « l'internationale réformée » et à lui donner une nouvelle dimension.

La seconde phase de la querelle se caractérise, en effet, par l'entrée en scène de théologiens de l'étranger qui rendit vaine la tentative faite par le synode d'Alençon pour apaiser les esprits. À la requête de son frère Guillaume de Champvernon, le théologien André Rivet alors professeur à Leyde, entreprit d'examiner la conformité de la doctrine d'Amyraut avec celle de Calvin dont le théologien de Saumur se réclamait. Un collègue de Rivet,

Frederik Spanheim, entreprit une critique systématique des doctrines de la grâce universelle dans des disputes publiques et dans les thèses qu'il fit soutenir à Leyde. Comme l'a montré F. P. van Stam, la rivalité entre les établissements, les antagonismes de personne et les questions de prestige jouèrent un rôle dans ce développement de la querelle : Guillaume Rivet avait été le rival malheureux de Cameron en 1618. Dans une *Justification* qu'il fit paraître plus tard en 1648, il se montre injustement sévère à l'égard de celui-ci. Quant à André Rivet, il avait épousé la sœur de Pierre du Moulin et le clan Rivet-Du Moulin exerçait une grande influence au sein des églises réformées des Pays-Bas.

Un partisan d'Amyraut, David Bondel, dans l'histoire de la querelle qu'il fit paraître, à Amsterdam en 1655, sous le titre d'*Actes authentiques*, déclare non sans raison que « rien d'abord ne s'offrait de plus commode que de lui mettre à dos (il parle d'Amyraut), les trois facultés de Leyde, Franeker et Groningue » pour « l'accabler de leur censure » et condamner l'Académie. Dans les dix années qui suivirent le synode d'Alençon, en effet, les attaques se multiplièrent et visèrent toute l'école théologique de Saumur.

Le collègue d'Amyraut, Josué de la Place, dans des thèses qu'il avait fait soutenir en 1640, sur l'état de l'homme après la Chute (*De statu hominis lapsi ante gratiam*), avait mis en doute un autre dogme de l'orthodoxie. Pour La Place, affirmer que les hommes, dès leur naissance étaient tenus directement coupables du péché d'Adam par le Créateur, était contraire à la justice et à la bonté divine. Une telle doctrine ne pouvait que conduire au fatalisme et au désespoir. La nature de l'homme portait certes la marque du péché originel et l'humanité payait le prix du châtement d'Adam, mais sans en être directement responsable.

Cette conception de La Place se situait dans la continuité de la doctrine de l'universalisme conditionnel, car elle mettait l'accent sur l'offre de salut faite à l'humanité par le sacrifice du Fils.

Les thèses de La Place marquèrent le début d'une campagne des rivaux et adversaires des théologiens de Saumur qui visait à décourager les églises d'inscrire des proposants à l'Académie. En 1643, le synode de Poitou refusa de nommer pasteurs trois d'entre eux qui avaient soutenu leurs thèses sous la présidence de La Place. À l'instigation du théologien de Montauban, Antoine Garissole, le synode national, qui se réunit à Charenton en 1644-1645, condamna la doctrine de la « non imputation » du péché originel. Conscient de la menace qui pesait sur toute l'Académie, La Place s'abstint de défendre ses thèses. Son enseignement, après Charenton, porte sur la critique du socinianisme, et les textes qu'il échangea avec Garissole ne circulèrent qu'en manuscrit. Il les fit publier à son propre compte, l'année de sa mort en 1655. La soumission de La Place ne mit pas fin à la campagne.

En 1646, le synode provincial de Saintonge, refusa de reconnaître les qualifications du proposant Jacques Papin qui avait soutenu des thèses sur « l'esprit de servitude » (*De spiritu servitutis*), sous la présidence d'Amyraut.

La campagne n'épargna pas Cappel. Dès 1643, Cappel avait tenté de trouver en Hollande un éditeur pour sa *Critica Sacra*, la somme de ses recherches philologiques sur l'Ancien Testament. Les imprimeurs de Saumur ne disposaient pas de fontes d'hébreux en quantités suffisantes. Il demanda conseil à Johan Polyander, qui était chargé d'enseigner le Nouveau Testament à Leyde. Mais encouragés par les saintongeais et par les théologiens de Montauban, les pasteurs de Bâle et de Zurich intervinrent pour faire obstacle à la publication de l'ouvrage. En 1647, les églises suisses décidèrent d'interdire à leurs proposants d'étudier à Saumur.

La riposte de l'Académie et le compromis de Thouars.

Dès 1643, le Conseil conscient que la procédure suivie par le Poitou dans le cas des trois proposants visait non seulement «le cas particulier de ces jeunes gens, mais aussi tout le corps des proposants... et généralement toute l'école qui, par cette procédure, est taxée et décriée » avait décidé d'en appeler au Synode national.

Malgré le revers subi à Charenton, le Conseil persuada le synode d'Anjou d'intervenir en faveur des proposants de l'Académie auprès du synode du Poitou. L'année suivante, le même synode d'Anjou donna son approbation à Amyraut pour un court traité qui parut sous le titre de *Fidei Mosis Amyraldi circa errores Arminianorum Declaratio* (Saumur, Lesnier, 1646) et dans lequel il se défendait de l'accusation d'arminianisme. En 1648, le Conseil obtint l'approbation des examinateurs désignés par ce même synode à la réplique d'Amyraut aux thèses de Spanheim, qui parut sous le titre de *Specimen animadversionum in Exercitationes de gratia universali* (Saumur, Lesnier, 1648). Les pasteurs de l'église parisienne de Charenton, avec qui l'Académie entretenait des relations suivies, furent sollicités pour venir à la défense de la doctrine de Saumur. Jean Daillé et ses collègues, Mestrezat et Le Faucheur firent circuler des mémoires où ils défendaient l'orthodoxie de l'Académie et tentaient d'apaiser les esprits. Les pasteurs parisiens craignaient que la querelle ne menace d'étouffement un établissement qui desservait les provinces du Nord et qu'ils subventionnaient majoritairement.

« Ce n'est pas moi qui trouble Israël » écrivait André Rivet à Claude Sarrau en août 1646. Cela ne l'empêcha pas de revenir à la charge dans un *Synopsis de natura et gracia excerta Mosis Amyraldi* (Amsterdam 1648), dont un chapitre entier était consacré à la critique de la doctrine de Cameron. La controverse constituait une des formes par lesquelles s'exprimait la recherche théologique à l'époque, mais comme souvent dans ce genre de débats, la question de fond tournait au conflit entre personnalités et établissements rivaux.

En 1649, dans deux courts écrits proches du libelle, Vincent et Amyraut firent part publiquement de leurs griefs mutuels. La montée des tensions personnelles et la rivalité manifeste entre l'Académie de Montauban et celle de Saumur, exacerbée par l'intervention des théologiens de Leyde et de Genève, inquiétèrent les églises. La crainte d'une scission entre des provinces voisines conduisit le Duc de Thouars et Prince de Tarente, Henri de la Tremoille, à intervenir pour mettre fin à la querelle.

Henri Charles de la Tremoille appartenait à l'une des dernières grandes familles aristocratiques restées fidèles au protestantisme : le grand-oncle d'Henri Charles était Guillaume d'Orange, son grand-père le Duc de Bouillon. Sa mère, Marie de la Tour d'Auvergne, était une fervente calviniste : elle estimait Rivet qui avait été chapelain de la famille et appréciait Amyraut qui avait prêché à Thouars. Il est probable que c'est le pasteur de Thouars, Jean Chabrol, à qui les deux principaux protagonistes avaient adressé leurs doléances en 1649, qui encouragea la Duchesse de la Tremoille à demander à son fils de s'interposer. Le Prince de Tarente imposa aux antagonistes, sinon la réconciliation, du moins le silence. Guillaume Rivet, Vincent et Amyraut signèrent un acte solennel qui fut diffusé dans les églises. Selon David Blondel, Amyraut s'engagea à ne plus « disputer, de vive voix ou par écrit, des matières contestées et de moyenner en tant qu'en lui sera, envers ses collègues qu'ils garderont le même ordre... ». De leur côté, Guillaume Rivet et Philippe Vincent promirent de « s'employer dans la province de Saintonge à procurer la paix et à ce qu'elle ne porte aucune plainte au synode national ».

L'Acte de 1649 était un acte de circonstance : l'agitation frondeuse gagnait le Royaume. Le temps n'était pas propice à des querelles publiques qui risquaient de semer la zizanie dans le corps des réformés. Cet acte constitue un des derniers témoignages du prestige des grandes familles protestantes et de l'influence qu'elles exerçaient sur les églises

réformées. Au cours de la décennie suivante, séduits par les promesses de la Monarchie, la plupart de ces grands aristocrates protestants, y compris Henri Charles, se convertirent au catholicisme.

En 1647, dans une lettre qu'il écrivit à un gentilhomme réformé membre du Conseil de l'Académie, Philippe Vincent expliquait ainsi l'opposition de la Saintonge à Saumur : « nous n'estimons pas juste de les confier (les étudiants) à un professeur qui malgré nous, combien que stipendié par nous, leur donne une tradition que nous ne pouvons pas approuver ». Et il ajoutait : « De plus, nous en craignons encore plus la faction que les dogmes ». La querelle de l'universalisme portait sur deux conceptions différentes du rôle du théologien dans l'église : les adversaires des « novateurs » de Saumur avaient tous participé aux luttes politiques des premières décennies de l'Édit de Nantes. Ils appartenaient à une génération qui voyait dans le théologien, à la fois un chef naturel de l'église et un défenseur de l'orthodoxie. Leur acharnement contre la théologie enseignée à Saumur avait une dimension tout autant politique que doctrinale. Ils avaient été témoins des conflits auxquels l'arminianisme avait donné lieu aux Pays-Bas et ils craignaient que l'innovation théologique ne conduise au schisme ou au séparatisme.

Frederik Spanheim décéda en 1649, André Rivet et Philippe Vincent en 1651. La disparition de ces témoins engagés du combat politique mené par les réformés hollandais et français à l'époque précédente, explique, sans aucun doute, la mise en veilleuse de la querelle de l'universalisme conditionnel à l'époque suivante. Mais le politique ne disparut pas pour autant de la scène théologique. Au tournant du siècle, les événements d'Angleterre firent ressurgir, chez les réformés français, des attitudes que l'« accommodement » du protestantisme français à sa situation minoritaire paraissait avoir fait disparaître.

L'Académie et les conséquences de la Révolution anglaise.

En 1649, la nouvelle de l'exécution du roi Charles I, par les révolutionnaires anglais, scandalisa la grande majorité des élites réformées. Claude Saumaise, Louis du Moulin et Alexandre Morus publièrent des traités où ils condamnaient le régicide. Mais à mesure que la « Nouvelle Armée » remportait des succès et que des sectes indépendantes se développaient en Angleterre, plusieurs virent dans les événements d'Angleterre, l'annonce d'un temps nouveau où le « peuple des élus » se mettrait en marche vers la Jérusalem terrestre. Le millénarisme politique des radicaux anglais, les « Indépendants », leur conviction qu'ils pouvaient construire la nouvelle Jérusalem, tirait son inspiration des livres prophétiques de la Bible. Il est difficile de mesurer l'étendue de l'influence des idées millénaristes sur les attitudes réformées, mais il est certain que l'exemple anglais donna naissance à des courants contestataires du système ecclésial et du statu quo politique dans lequel le protestantisme français paraissait s'être laissé enfermer.

Bien avant la Révolution anglaise, Amyraut avait tiré la leçon des troubles des années 1620. Dans un *Traité des religions contre ceux qui les estiment toutes indifférentes*, paru en 1631, il avait défendu l'idée que les sujets devaient obéissance au Souverain comme étant le représentant de Dieu sur terre. Au plus fort de la querelle avec les pasteurs du Poitou et de Saintonge, en 1647, il avait fait paraître un autre ouvrage intitulé *Apologie pour ceux de la religion sur les sujets d'aversion que plusieurs pensent avoir contre leurs personnes et leur créance*, où il se montrait critique à l'égard de l'aventure politique des décennies passées. Le loyalisme politique d'Amyraut était en harmonie avec sa doctrine théologique dont l'un des principaux thèmes était l'affirmation d'une distinction fondamentale entre le temps de l'histoire et le temps du salut. Mais le loyalisme prôné par Amyraut avait aussi une

dimension politique : dans l'esprit d'Amyraut, être fidèle au Roi et obéir à ses lois, constituait pour les réformés le meilleur moyen, de protéger les libertés dont la Monarchie s'était déclarée garante. Les événements de La Fronde poussèrent Amyraut à faire paraître une édition augmentée de son *Traité des religions*. Elle parut en 1652, l'année de l'Édit de Saint-Germain, édit qui, en rétablissant les églises réformées dans certains de leurs droits en récompense de leur loyauté, parut confirmer la justesse des vues d'Amyraut.

En Angleterre, le prophétisme politique était en train de donner naissance à de multiples sectes indépendantes. L'idée d'une église formée d'une association de congrégations locales se gouvernant elles-mêmes sans avoir à rendre compte à une autorité supérieure, avait de l'attrait pour des protestants français regroupés autour de leurs chefs de familles et gouvernés, dans leur vie religieuse de tous les jours, par leur consistoires et leurs pasteurs. Pour Amyraut au contraire, c'était précisément parce que certains pasteurs avaient accaparé le droit de légiférer sur les questions de doctrine, que l'Académie avait subi les attaques dont elle avait été l'objet. L'Académie avait défendu son droit à l'autonomie en matière d'enseignement, mais dans le respect de l'autorité des synodes.

Fort de la légitimité nouvelle que lui conférait le succès de son *Traité des religions* et conscient du risque que présentait l'exemple anglais, Amyraut rédigea un traité *Du Gouvernement de l'Église contre ceux qui veulent abolir l'usage et l'autorité des synodes* qui parut à Saumur en 1653. Il y défendait l'institution synodale qui constituait à ses yeux, la garantie de l'unité du protestantisme français. « Sans l'autorité des synodes provinciaux et nationaux », écrit-il dans ce traité, « il n'y a état... où des églises particulières ne soient dans un inévitable danger de tomber... en raison des dissentiments des docteurs et des pasteurs, dans une étrange difformité ».

L'année suivante, il fit paraître un autre traité intitulé *Du Règne de mille ans ou de la prospérité de l'église*, qui critiquait le prophétisme : il y montrait que les prophéties bibliques ne pouvaient être interprétées comme des promesses ou des annonces de l'avènement de la Jérusalem terrestre.

Les controverses théologiques de la décennie précédente avaient fait d'Amyraut le porte parole de l'Académie et confirmé son ascendance sur elle, non sans créer du ressentiment parmi certains de ses membres qui étaient opposés à ses positions politiques.

L'opposition à Amyraut se déclara en 1655, lorsque se posa la question de la succession de Josué de La Place qui souhaitait démissionner. Le pasteur Isaac d'Huisseau contesta la nomination des deux candidats proposés par Amyraut, Desloges et Du Soul, qui étaient soutenus par une majorité de membres du Conseil. À lire le *Registre* de la fin de l'année 1655, la contestation de d'Huisseau portait sur les capacités des candidats et sur la procédure suivie pour leur nomination. Les véritables dimensions du conflit sont occultées par le *Registre*, mais elles apparaissent clairement à la lecture du recueil publié à Saumur en 1659, par le consistoire, sous le titre de *Pièces authentiques et décisives de la question à qui doivent être impliqués les troubles de l'église réformée de Saumur ...* ». Le recueil met en lumière ce qui inspirait l'attitude de d'Huisseau et de ses partisans. Un des témoignages du recueil rapporte une vive discussion qui eut lieu entre le pasteur et le théologien au sujet des Indépendants anglais : Amyraut « les ayant appelés par quelque ironie le peuple des Saints du Souverain, le sieur d'Huisseau releva ces paroles...et dit qu'ils étaient aussi bien le peuple des Saints du Souverain qu'aucunes églises ou aucunes personnes... » Sur quoi Amyraut, « ayant allégué les paroles de Milton au commencement du livre intitulé Défense du peuple d'Angleterre », d'Huisseau répliqua « que les synodes n'étaient point nécessaires pour le gouvernement de l'Église ». En se portant à la défense des Indépendants anglais et en soutenant les idées congrégationalistes, d'Huisseau défendait aussi la liberté de pensée au sein de l'Académie et la séparation des deux domaines, celui de l'Académie et celui de l'église locale sur lequel Amyraut, exerçait aussi son ascendant.

Le défi de d'Huisseau donna lieu à diverses réactions qui témoignent de l'échauffement des esprits que causaient chez les réformés les événements d'Angleterre. À Saumur, des factions se formèrent au sein de l'église et des libelles furent publiés de part et d'autre, où les uns et les autres s'attaquaient en public, sous le regard narquois des catholiques de la ville. Amyraut et le Conseil obtinrent du consistoire qu'il exclut quatre de ses membres dont trois siégeaient au Conseil et exigèrent la démission de d'Huisseau.

En 1657 et en 1658, le synode de la province confirma les mesures prises par le consistoire. Le synode national allait se réunir à la fin de l'année 1659 et les opposants au Conseil et au consistoire portèrent plainte contre ce qu'ils considéraient comme un abus de pouvoir.

Les événements de 1655-1659 permettent de juger de quel statut l'Académie jouissait dans les églises réformées du Royaume après deux décennies de controverse durant lesquelles elle avait affirmé son identité. Le synode national, en effet, confirma, « l'entière liberté » qu'avait l'Académie de choisir ses professeurs de théologie, mais en y ajoutant la condition qu'elle procède « toujours en cela, suivant son ancienne coutume ». Par contre, le synode national donna raison à d'Huisseau et à ses partisans contre les décisions du consistoire et des deux synodes provinciaux. Le synode condamna sévèrement la publication des *Pièces authentiques* et rendit le pasteur « avec honneur, à son église de Saumur ». Les représentants des églises signifiaient par là que l'autonomie dont jouissait l'Académie dépendait du respect des consciences.

Les décisions du synode national eurent aussi un effet salutaire, en rappelant à l'Académie sa vocation de défendre la liberté de parole « entre gens de probité et d'intégrité » et en encourageant un esprit d'ouverture qui porta ses fruits durant la décennie suivante. Lorsque le synode eut terminé ses travaux, des commissaires se rendirent à Saumur pour examiner le fonctionnement de l'Académie. Leur jugement fut transcrit dans le Registre : « nous avons reçu une joie singulière de voir un si beau et bon nombre de jeunes hommes voués au service de la maison de Dieu...et avons reçu toute sorte de satisfaction de leur respectueuse modestie et déférence aux avertissements de leurs supérieurs... ».

En 1660 commence une période où par son rayonnement, l'Académie fit de Saumur, la capitale du protestantisme français.

Texte © J. P. Pittion