Pratiques scientifiques et orthodoxie réformée

La désacralisation de l'Écriture entre XVI^e et XVIII^e siècles selon les travaux de François Laplanche

Scientific Practices and Reformed Orthodoxy. The Desacralization of Scripture between the 16th and 18th Century. According to the Work of François Laplanche

Prácticas científicas y ortodoxia reformada. La desacralización de las Escrituras entre los siglos XVI y XVII según las investigaciones de François Laplanche

Dominique Julia

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/26178>

DOI : 10.4000/assr.26178

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 20 octobre 2014

Pagination : 193-211

ISBN : 978-2-7132-2433-1

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Dominique Julia, « Pratiques scientifiques et orthodoxie réformée », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 167 | juillet-septembre 2014, mis en ligne le 20 octobre 2017, consulté le 22 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/26178> ; DOI : 10.4000/assr.26178

Dominique Julia

Pratiques scientifiques et orthodoxie réformée.

La désacralisation de l'Écriture entre XVI^e et XVIII^e siècles selon les travaux de François Laplanche

Il est toujours difficile de parler d'un ami, qui plus est, d'un compagnon qu'on a côtoyé pendant de nombreuses années dans cette étrange institution qu'est le CNRS, qui laisse à ses membres une très grande liberté mais qui n'a pas en réalité de lieu propre. Ce que je retiens de la figure de François Laplanche (F. L. *sq.*) qui nous a quittés le jour de Pâques 2009, c'est à la fois l'immense modestie du vrai savant, la très grande générosité avec laquelle il dispensait son savoir, prodigieux et rare, qui lui permettait de traverser des champs entiers de disciplines que peu d'historiens ont la capacité ou même l'envie de parcourir. Ce savoir s'alliait à l'extrême clarté du pédagogue et je me souviens avec bonheur d'une école doctorale organisée à Conques par ce qui s'appelait un GDR, dirigé alors par Claude Langlois, à laquelle nous participions tous les deux et au cours de laquelle ses exposés lumineux m'avaient éclairé et instruit sur des champs intellectuels que je ne fréquentais guère. Je suis en effet davantage un historien des pratiques sociales qu'un historien des idées ou des doctrines. La difficulté pour moi se redouble donc puisque tout se passe comme si j'avais été invité à parler une langue ou à traiter d'objets qui me sont largement inconnus ou sont très éloignés de mes champs d'observation. Relire l'œuvre de F. L. c'est d'abord être stupéfait par la rectitude du parcours et le mûrissement progressif d'un très grand livre : *L'Écriture, le sacré et l'histoire* paru en 1986. En prenant plus exactement connaissance de ce dernier, je me demande s'il a reçu réellement l'accueil qu'il méritait.

La cohérence d'un parcours

La rectitude du parcours, c'est évidemment l'intérêt précoce, dès les années 1950, manifesté par F. L. pour l'École de théologie de Saumur. Le livre *Orthodoxie et prédication. L'œuvre d'Amyraut et la querelle de la grâce universelle* paraît seulement en 1965 aux Presses universitaires de France dans la collection « Études d'histoire et de philosophie religieuses » publiée par la Faculté de théologie protestante de Strasbourg que dirige Roger Mehl. Or il s'agit d'une thèse

de théologie soutenue à la Faculté de théologie catholique d'Angers en mars 1955 soit dix ans auparavant, et dans un article de 1985, F. L. fait même remonter la rédaction à douze années de la publication, ce qui nous mène en 1953¹. Il y a donc là un bel exemple d'œcuménisme dans la publication, même si l'auteur, pour se conformer à la perspective de la collection, a amputé la thèse primitive des chapitres qui concernaient la théologie catholique romaine : « il désire », dit-il, se limiter à « une étude strictement historique », ce qui rejoint ici « une requête de l'œcuménisme qui nous veut mieux informés les uns des autres pour une charité plus attentive et un dialogue plus juste² ». Dans sa conclusion, il fait le bilan des fruits qu'il espère avoir obtenus de sa recherche. Du côté de l'histoire, il lui semble avoir démontré que Amyraut n'accorde aucune concession dogmatique (il n'est plus un « libéral ») et demeure à l'intérieur de l'orthodoxie réformée : celui-ci a ressenti très vivement les difficultés inhérentes aux exposés dogmatiques qui enseignent que le décret de prédestination est antérieur à la prévision de la chute originelle, d'où le choix de l'universalisme hypothétique. Dès ce moment, F. L. relie cette position théologique à la situation particulière dans laquelle se trouvent les protestants français, contraints à argumenter un sentiment contre les arminiens et les sociniens mais aussi contre les polémistes catholiques dans leur propre pays : il s'agit d'enrayer le mouvement des conversions. Du côté de la théologie, il note l'attachement d'Amyraut à la tradition calviniste confondue avec l'autorité de l'Église elle-même. Il relève surtout l'écart de la position d'Amyraut par rapport à la théologie contemporaine réformée, où le primat de la parole de Dieu l'emporte sur toute tradition humaine, la fidélité à la Réforme étant moins littérale que spirituelle. Le théologien catholique qu'est aussi F. L. y voit le germe d'un rapprochement avec les autres confessions chrétiennes, la dernière phrase du livre soulignant que « l'échec » de la tentative d'Amyraut montre, « par contraste, que l'œcuménisme contemporain s'engage sur une voie plus sûre, quoique longue et difficile, quand il regarde l'investigation patiente du donné biblique comme la porte étroite qui conduit à l'unité³ ».

Dès ce premier livre, en tout cas, on saisit que F. L. est un acteur engagé dans le temps présent et que les évolutions de la théologie contemporaine l'intéressent tout autant que les configurations théologiques qu'il repère dans le passé. Dès ce moment, on perçoit aussi son refus de penser l'histoire en termes de personnages qui seraient des « précurseurs », ou comme la recherche généalogique d'« ancêtres » de tel ou tel courant, et on le voit très attentif aux conditions de production des textes qu'il étudie. Les notices biographiques qu'il rédige pour ce volume sur les auteurs qu'il étudie ont une fonction bien précise : restituer le contexte exact dans lequel ils écrivent, les situer au plus près de leur rédaction,

1. F. L., 1985 : 478.

2. F. L., 1965 : 8.

3. *Ibid.*, 342.

afin de s'interdire toute histoire linéaire des « progrès » de telle ou telle théologie qui procéderait par une sorte d'engendrement. On le voit déjà attentif à reconstituer le milieu historique précis dans lequel s'élabore un travail. Dans son grand livre sur *L'Écriture, le sacré et l'histoire*, paru en 1986⁴, F. L. a gardé cette pratique d'écriture qui consiste à présenter la biographie d'un auteur avant de développer l'exposé de ses principes théologiques ou de ses méthodes exégétiques : mais la notice a changé de dimension et de nature. Il s'agit moins de retracer l'itinéraire individuel que de reconstituer le réseau intellectuel dans lequel celui-ci s'insère : chaque acteur se trouve pris à l'intérieur d'une configuration où interviennent les pôles universitaires qu'il a fréquentés, les échanges entretenus avec tel professeur, tel pasteur, tel érudit à travers de multiples correspondances mais aussi par l'envoi de disciples qui communiquent lettres, manuscrits et livres. L'École de Saumur se constitue en un temps où les gazettes savantes imprimées ont moins de poids que les relations scripturaires. L'outil biographique est, dès lors, devenu un instrument de connaissance pour situer précisément les positions occupées par chacun des acteurs dans un champ déterminé, et percevoir, à partir d'elles, comment s'organisent les prises de position, les oppositions, les discordances ou les accords. F. L. estime que sans une connaissance fine de l'ensemble des relations, aucune synthèse historique n'est possible.

Le *Dictionnaire des Sciences religieuses au XIX^e siècle (1800 à 1914)* qui est publié sous sa direction en 1996 dans la collection du *Dictionnaire du Monde religieux dans la France contemporaine* entre tout à fait dans cette perspective⁵. D'une part, F. L. savait tout le bénéfice que la communauté scientifique pourrait tirer d'un tel répertoire biographique : il avait d'ailleurs eu dès 1960 une sorte de devancier à ce dictionnaire avec l'index biobibliographique qu'Émile Poulat avait inséré à la suite de l'édition du manuscrit inédit de Félix Sartiaux et Albert Houtin sur Loisy⁶. L'introduction lumineuse que F. L. a donnée à son *Dictionnaire biographique* des spécialistes des sciences religieuses au XIX^e siècle indique bien la fonction qu'il lui assigne : elle retrace les grandes lignes des évolutions qu'il discerne au long du XIX^e siècle jusqu'à la crise moderniste qui la clôt⁷. Le *Dictionnaire* pouvait ainsi être le socle des livres à venir. C'est dans la même période d'ailleurs que F. L. propose un livre de synthèse, paru en 1994, *La Bible en France entre mythe et critique XVI^e-XIX^e siècles*⁸ avant de fournir en 2006 *La crise de l'origine* qui s'intéresse à la *Science catholique des Évangiles et l'histoire au XX^e siècle*⁹.

4. F. L., 1986.

5. F. L., 1996.

6. É. Poulat, 1960.

7. F. L., 1996 : V-XXXV.

8. F. L., 1994.

9. F. L., 2006.

Ces remarques préliminaires amènent ainsi à préciser ce qui fait l'originalité de l'œuvre de F. L. : c'est qu'elle prend en effet délibérément pour objet la très longue durée. Celle-ci est naturellement liée à la spécialisation de l'auteur dans l'analyse historique d'une discipline théologique, l'exégèse biblique. Celle-ci entretient un rapport constant au Texte originel et l'historien, de quelque période qu'il traite, ne peut s'exonérer de connaître les interprétations patristiques et médiévales de la Bible, pas plus qu'il ne peut ignorer ou s'exiler complètement des débats théologiques contemporains qui s'exercent dans chaque confession chrétienne, comme aussi dans le judaïsme, et entre elles, débats où est engagée la propre historicité de l'auteur. Ce qui est nouveau et sépare sans doute la thèse de théologie de 1955 et l'ouvrage de 1986 comme les suivants, c'est l'élargissement du regard. Ce qui intéresse F. L. ce sont les conditions de production de l'exégèse, le rapport que celle-ci entretient, dans chaque confession, avec l'orthodoxie ecclésiale, les relations qui peuvent être repérées avec les changements culturels ou politiques. Comme il l'écrit en conclusion de son livre *La Bible entre mythe et critique*, il a souhaité montrer comment l'exégèse « s'était constituée en figures successives, impossibles à isoler des transformations de la culture et des mouvements politiques et sociaux. Ce choix supposait l'extension de l'enquête à une durée suffisamment longue pour qu'apparaisse proprement une "histoire", c'est-à-dire une description des changements survenus »¹⁰.

Les directeurs de la monumentale *Histoire du christianisme* ne se sont donc pas trompés en confiant à F. L. la responsabilité du volume 14 intitulé *Anamnésis* qui propose à la fois une relecture distanciée de la somme historiographique qui vient d'être publiée entre 1990 et 2000, et une analyse de l'univers social, culturel et religieux du monde juif contemporain de Jésus, c'est-à-dire un *amont* de l'*histoire* du christianisme. Il était, en tant qu'historien de l'exégèse, doublement préparé à cette mission, et par le rapport entretenu avec l'origine et par le fait que l'historien de l'exégèse est un historien des pratiques de lecture : lui-même d'ailleurs, s'est livré, avec une extraordinaire intelligence, à la tâche, souvent décriée, mais combien utile, de constituer un index à la fois thématique et chronologique qui est un merveilleux instrument de travail. On imagine assez le temps qu'il a passé à cette tâche à la fois modeste et éclairante, où se manifeste son talent pédagogique¹¹. C'est dire à quel point le terme de *service* avait une signification pour lui.

10. F. L., 1994 : 207.

11. F. L., 2001. L'index occupe les pages 553-742. Dans un bref sous-chapitre du même volume, intitulé « la Bible dans l'histoire du christianisme », le directeur du volume propose une brève synthèse sur les variations historiques de l'interprétation de la Bible.

L'Écriture, le sacré et l'histoire

On n'aborde qu'avec crainte et tremblement le monument que constitue *L'Écriture, le sacré et l'histoire. Érudits et politiques protestants devant la Bible au XVII^e siècle*. 733 pages d'une impression serrée, puisque les pages comptent plus de 4 400 signes, plus de 3 900 notes réparties sur près de 200 pages, 66 pages de description des sources manuscrites et imprimées et de bibliographies dont on est sûr qu'elles ont été lues très attentivement et analysées en profondeur, comme le démontre le texte. L'auteur s'est rendu dans les grandes bibliothèques de l'Europe où il pouvait faire son miel des traités théologiques ou des correspondances entre réformés, de Genève et Lausanne à Leyde en passant par Bâle, Amsterdam et Oxford, sans oublier toutes les ressources de la capitale française, en particulier les procès-verbaux des synodes des Églises réformées françaises conservés à la Bibliothèque de la Société de l'Histoire du protestantisme français. Il faut dire d'emblée la très grande liberté de lecture que manifeste l'auteur à l'égard de la bibliographie antécédente : il n'hésite pas à critiquer la conclusion de tel ou tel auteur, à exprimer et à expliquer ses désaccords. Il ne partage pas l'avis d'Élisabeth Labrousse sur la vision du passé qu'entretiennent les huguenots français à partir de 1640 : elle n'est pas seulement due aux « retombées » de la Révolution anglaise ; elle est déjà prête lors des négociations entre Henri IV et les assemblées protestantes pour parvenir à la promulgation de l'Édit de Nantes, chez les huguenots politiques. F. L. fait remarquer que Amyraut a eu accès aux papiers de La Noue, et que le pasteur de Charenton Jean Daillé a été le chapelain de Duplessis Mornay et le précepteur de ses petits enfants¹². De la même façon, il critique l'analyse de Georges Huppert sur l'historiographie du XVI^e siècle, lui reprochant d'imaginer les historiens plus irrégieux qu'ils ne le sont en réalité et il rappelle que la controverse confessionnelle entretient, de part et d'autre de la frontière confessionnelle, une vision prophétique¹³. Voici enfin un dernier exemple à propos du retrait par Richard Simon d'un manuscrit confié à la veuve d'un imprimeur parisien, Olivier de Varennes et qui était intitulé *Additions aux Recherches curieuses sur la diversité des langues et religions d'Edward Brerewood*, F. L. se montre sceptique sur les conclusions récentes qu'ont tirées Jacques Le Brun et John Woodbridge dans l'édition du texte de Brerewood et ajoute : « J'avoue, comme le Père Auvray, ne pas y voir très clair en cette affaire ». On ne saurait mieux marquer la probité de l'auteur, dans ses remarques, où il justifie toujours son argumentation¹⁴.

La première comparaison qui vient à l'esprit quand on a lu le livre de F. L. c'est celle du *Mythe de Croisade* d'Alphonse Dupront, même si les approches des deux auteurs sont radicalement différentes. Ce rapprochement, qui peut

12. F. L., 1986 : 105.

13. *Ibid.*, 179-180.

14. *Ibid.*, 566-567 ; voir également la note 240, p. 961. L'auteur se réfère à l'introduction de Jacques Le Brun et John D. Woodbridge à Richard Simon, 1983.

paraître peu pertinent, à première vue, naît de l'ampleur de l'arc chronologique couvert par les deux auteurs, et du type d'objet auquel ils s'attachent. Dupront s'intéresse à la persistance et à la récurrence du désir de Croisade dans l'Occident chrétien depuis le Moyen Âge jusqu'au ^{xx}^e siècle et montre que cette mystique s'est entièrement nourrie de l'apocalyptique vétéro-testamentaire. F. L. ne semble pas avoir lu le *Mythe de Croisade* qui n'existait, au moment où il écrivait, qu'en un très petit nombre d'exemplaires dactylographiés. Il ne peut non plus citer *Du Sacré* paru seulement en 1987, mais il a lu un nombre suffisant de textes de Dupront et utilise ceux qui servent sa démonstration sur le prophétisme. Ainsi cite-t-il l'article « Croisade et eschatologie » à propos des moments de fièvre eschatologique en chrétienté : « Tout l'eschatologisme occidental, jusque dans ses formes les plus modernes, se nourrit de l'Ancien Testament. Rien que de naturel quant à l'imprégnation prophétique, mais il y a, dans l'eschatologie, une nécessité du Dieu Père, souverainement puissant, présent, le Dieu du retour au Père, avec le moindre rôle du Fils. Ainsi c'est une religion du Père et du règne, dont l'eschatologie sert la manifestation, comme une exigence des profondeurs. Ce que n'a cessé de faire, plus ou moins consciemment, la croisade, dans son existence historique de guerre sainte ou de besoin collectif de guerre sainte ¹⁵. » L'histoire qu'écrit F. L., très différente dans sa méthode, est au contraire l'histoire d'une lente désacralisation du livre saint et de l'épuisement du prophétisme lus à travers le prisme de l'École théologique de Saumur au cours de la première moitié du ^{xvii}^e siècle, grosso modo des années 1620 aux années 1670. La très grande force de la démonstration – et ce qui lui donne son caractère inébranlable – est la décision de forer en profondeur dans la production saumuroise pour reconnaître à travers son analyse et apprécier une mutation culturelle majeure dans l'ensemble de l'Europe. De ce point de vue, F. L. est doublement pionnier. Tout d'abord en ce que, historien et catholique, il travaille au cœur de l'histoire des théologies réformées. Même si le mouvement historiographique des cinquante dernières années montre que l'histoire religieuse s'est largement déconfessionnalisée, le courant de la plus grande pente menait généralement les historiens d'origine catholique à travailler plutôt sur le catholicisme et ceux qui étaient issus des confessions protestantes à étudier plus volontiers les Réformes, à plus forte raison lorsqu'il s'agissait de construire l'histoire des théologies. Or, le projet de F. L., seconde audace, est autre : il entreprend de faire l'histoire d'une pratique de lecture savante, en l'occurrence l'exégèse biblique inscrite au cœur d'une théologie, comme l'histoire d'une science qu'il réintègre à l'intérieur de l'ensemble de la culture, de la société et des événements d'une période donnée. De ce point de vue, il a été un lecteur très attentif d'Alexandre Koyré, de Gaston Bachelard et de Michel Foucault. Il n'écrit pas une histoire classique des idées, mais une histoire de *pratiques savantes* de lecture, en cherchant à décortiquer ce qui est

15. Texte cité, *ibid.*, p. 156 et extrait d'A. Dupront, 1960 : 182. Le texte a été repris avec des modifications dans Alphonse Dupront, 1987 : 296.

nouveau et se dit encore dans l'ancien. En mettant au cœur de son propos l'analyse des *méthodes* employées par l'École théologique de Saumur il élimine le « brouillard impressionniste » qu'il déteste ¹⁶, et suit pas à pas l'effort tenace des exégètes dans leur souci de construire une *perspicuitas Scripturae* qui puisse répondre aux controversistes catholiques qui en affirmaient au contraire l'obscurité.

La recherche de F. L. naît d'abord d'un étonnement : la rapidité avec laquelle se déclenche une crise de la conscience protestante au XVIII^e siècle. Entre le moment où les cités helvétiques adoptent la *Formula Consensus Ecclesiarum Helveticae* en 1675 (à laquelle adhère Genève en 1678), formule qui condamne toutes les erreurs de Saumur, et les ruptures qui se produisent à l'orée du XVIII^e siècle, un quart de siècle seulement s'est écoulé. Pour comprendre et résoudre l'énigme de l'abandon d'une dogmatique, il fallait inscrire cette mutation de la conscience protestante – qui est un changement de son rapport à l'Écriture – dans la longue durée. L'hypothèse centrale de F. L. est qu'une orthodoxie ne se délite pas sous la seule poussée des forces *externes* mais parce qu'elle est déjà corrodée de l'*intérieur*. Hypothèse forte qu'il démontre en focalisant l'analyse sur l'École théologique saumuroise et le premier XVII^e siècle. Mais le travail qu'effectuent les théologiens de Saumur n'est lui-même compréhensible que dans leur propre rapport et à la Réforme et à l'humanisme. Du même coup s'explique l'ampleur du volume qui, en réalité, court des Réformes jusqu'à la religion des Lumières ¹⁷.

L'académie de Saumur

Le choix de privilégier Saumur ne s'est pas fait au hasard et n'a rigoureusement rien à voir avec les origines angevines de F. L. En dépit du fait que les matricules universitaires des académies protestantes sont perdus, l'auteur arrive, à partir des recueils de thèses imprimées ou manuscrites, à partir surtout de l'excellente édition de la matricule de l'Académie de Genève par Suzanne Stelling-Michaud ¹⁸, à calculer une proportion des anciens étudiants de Saumur parmi les pasteurs français, vers 1660, proportion qu'il estime à un minimum de 20 % en raison des lacunes de la documentation et il montre qu'à la génération suivante, vers 1685, ce pourcentage est descendu à 13 %, ce qui indique la perte de prestige de l'Académie au moment de la Révocation. Il a aussi l'ingéniosité de reconstituer l'ampleur possible du public accueilli à partir du mobilier du temple et de la longueur des bancs affectés aux étudiants en théologie. Au total, le « triumvirat » saumurois, comme l'appelle F. L. – c'est-à-dire Louis Cappel, John Cameron et Moyse Amyraut – aura vraisemblablement formé de 350 à 400 étudiants, du début de l'enseignement de Cappel (1613) à la mort d'Amyraut ¹⁹ (1664).

16. F. L., 1985 : 483.

17. F. L., 1986 : 31-36.

18. Suzanne Stelling-Michaud, 1959-1980.

19. F. L., 1986 : 524.

Au-delà de cet aspect universitaire que souligne en même temps l'importance de la *peregrinatio academica* puisque nombre d'étudiants sont aussi passés à Genève, le poids des publications des théologiens de la mouvance saumuroise dans l'ensemble de la production des théologiens protestants est impressionnant : elle représente, à elle seule, entre 29 et 31 % des livres (toutes catégories confondues : recueils des sermons, livres de dévotions, traités) et l'auteur souligne à ce propos que la part de l'érudition parmi les théologiens non saumurois est très mince : la pesée globale masque donc de fortes disparités et minimise la portée réelle de l'école théologique de Saumur²⁰. Très attentif d'ailleurs à l'histoire du livre, de sa production et de ses modes de circulation, il note soigneusement les dates et les lieux des réimpressions européennes d'un ouvrage et suit tout particulièrement les avatars des éditions du maître livre de l'un de ses héros, Louis Cappel : achevée en 1634, la *Critica sacra* n'est publiée qu'en 1650 à Paris après des échecs successifs à Paris même (du fait des hébraïsants du Collège Royal) à Genève, à Caen, Leyde et Zurich, ce qui manifeste une résistance très forte aux thèses de théologien-philologue²¹.

Mais, au-delà de cette analyse purement quantitative, l'auteur démontre que l'espace propre de Saumur franchit les frontières européennes. Il s'attache à deux phénomènes contrastés : d'une part, la géographie théologique protestante au XVII^e siècle qui manifeste que l'influence de l'académie angevine s'exerce tout particulièrement au nord de la Loire, tandis que les Églises du sud lui sont hostiles : même s'il est difficile de savoir les sentiments exacts des synodes des Cévennes, de l'Auvergne, de Provence ou du Dauphiné, en revanche les synodes du Poitou, Saintonge, hauts Guyenne, haut et bas Languedoc résistent nettement aux positions saumuroises et il semble que les régions à forte densité protestante soient les plus réfractaires, tout comme d'ailleurs l'ensemble des Églises calvinistes européennes où le magistère moral de André Rivet à Leyde comme celui de Pierre du Moulin à Sedan comptent²².

Saumur est en réalité en osmose constante avec la capitale par ses relations étroites avec le consistoire de Charenton, avec les laïcs protestants, érudits, membres de la noblesse ou officiers d'État appartenant aux cours parlementaires, et proches du pouvoir mais aussi par la circulation des étudiants étrangers qui, venant de Londres, d'Amsterdam ou de Leyde transmettent des manuscrits, des correspondances ou des livres et passent par la capitale avant de poursuivre leur *peregrinatio academica* vers les pays de la Loire. En ce temps où les gazettes savantes imprimées ne sont pas nombreuses, c'est par leur intermédiaire que se déroulent les échanges scientifiques et F. L. fait tout son profit des correspondances publiées (ainsi celle de Rivet avec Sarrau) comme de celles qui sont restées manuscrites

20. *Ibid.*, 526.

21. *Ibid.*, 224-229 et 549-550.

22. *Ibid.*, 11-16, 304-306 et 524-525.

pour montrer l'insertion de Saumur dans une *République des lettres* non seulement parisienne (avec les cabinets des érudits et juristes gallicans) mais aussi par les relations entretenues avec ce qu'il appelle joliment « l'internationale calviniste »²³. La puissance de la démonstration réside dans la tension, constamment maintenue, entre l'observatoire national de l'étude, Saumur, complété par le pôle de la Capitale et de Charenton, et les échos que les innovations saumuroises provoquent en forme d'approbations mais aussi de résistances dans tout l'espace européen de Londres et Leyde à Genève, Bâle et les Églises helvétiques, avec des références à l'Allemagne luthérienne, et sans jamais oublier que le champ de la théologie calviniste est en permanence traversé et combattu par les controversistes et exégètes catholiques, au premier chef les jésuites, mais aussi les oratoriens²⁴. C'est justement un oratorien hébraïsant, Jean Morin, qui facilite la publication à Paris de la *Critica Sacra* de Cappel chez Sébastien Cramoisy, l'éditeur principal des jésuites – non sans y opérer des coupures²⁵. Les oratoriens ont d'ailleurs installé, à quelques kilomètres de Saumur, l'une de leurs maisons d'études : à Notre-Dame des Ardilliers, grand lieu de pèlerinage fréquenté par le roi et sa cour, mobile encore à cette époque²⁶, bastion intellectuel catholique dressé contre l'Académie réformée.

F. L. rappelle d'ailleurs longuement que les deux principaux héros de son livre, Cappel et Amyraut, se sont formés à Oxford et à Leyde, hauts lieux d'étude qui ont recueilli l'héritage humaniste de la philologie : Cappel est à Oxford au moment où plusieurs groupes de *scholars* préparent l'*Authorized Version* de la Bible en anglais et où se développent des études de l'arabe, cependant qu'à Leyde il a rencontré Erpenius avec lequel il entretiendra par la suite des relations étroites et qui lui apporte sa réflexion sur les langues et sur le parti que l'on peut tirer du rapprochement des langues orientales et de la démonstration de leurs affinités²⁷. Du même coup, l'intérêt de l'ouvrage est de manifester comment un champ d'étude – ici l'exégèse biblique et la théologie – se transforme et se déforme sous l'effet des pratiques qui y sont investies entre les XVI^e et XVIII^e siècles. Nous sommes aux antipodes d'une *Dogmengeschichte* puisqu'il s'agit de s'interroger sur les conditions historiques de production d'un discours et de son inscription à l'intérieur d'une chronologie et d'un espace spécifiques.

Opérations scientifiques et délitement de l'orthodoxie

Le cœur de la thèse de F. L. est en effet une analyse au microscope des méthodes exégétiques à l'œuvre chez Cappel et Amyraut qui opèrent chacun, au

23. *Ibid.*, 25-37.

24. *Ibid.*, 299-327.

25. *Ibid.*, 227-229.

26. B. Maes, 2002.

27. F. L., 1986 : 186-190.

sein de l'orthodoxie réformée une véritable révolution galiléenne, l'un du côté de la critique textuelle, l'autre du côté de la théologie politique. L'auteur, à propos des textes qu'il étudie, se place au point nodal de l'articulation entre exégèse et théologie soulignant le double front sur lequel se battent les Saumurois : d'une part l'exégèse et la controverse catholique qui affirment l'obscurité de l'Écriture et la nécessité d'un recours aux quatre sens ; d'autre part la scolastique protestante qui identifie l'Écriture à la Parole de Dieu, insiste sur son inspiration *verbale* et n'hésite pas, pour les besoins de la polémique interconfessionnelle à gauchir les traductions.

Contre les arminiens, les Saumurois défendent l'autorité divine de l'Écriture, mais celle-ci doit être démontrée par des preuves raisonnables. C'est en réalité l'assouplissement de la théologie de l'inspiration qui va autoriser l'exégète-philologue à travailler sur le texte. En distinguant une inspiration prophétique – révélation par extase, visions ou songes – et l'inspiration des autres auteurs sacrés (soit de l'Ancien soit du Nouveau Testament) qui n'est pas verbale mais est une assistance divine pour écrire, il devient possible d'étudier grammaticalement le texte et d'ouvrir une liberté de travail sur celui-ci. C'est Louis Cappel qui va le plus loin dans cette direction puisque, même dans les écrits prophétiques, il est possible de faire le partage entre l'inspiration « révélatrice » et l'inspiration pour écrire, les prophètes ayant écrit *après coup*. Cette théologie de l'inspiration débouche sur l'articulation stricte entre sens grammatical et sens théologique, l'interprétation ne pouvant s'effectuer qu'à partir d'une lecture *préalable* du texte, grammaticale, qui cherche à expliquer les énoncés énigmatiques, ambigus et contradictoires par le contexte et les situations d'énonciation. C'est ensuite que le sens théologique s'impose pour faire coïncider l'Écriture aux affirmations de la foi²⁸.

Il n'est donc pas interdit d'appliquer l'héritage de la philologie humaniste du XVI^e siècle au texte sacré. Mais c'est justement elle qui fait entrer le texte sacré dans la *temporalité*, puisque le texte est susceptible d'une histoire démontrable. Le travail des Saumurois désacralise aussi bien le texte massorétique cher à l'orthodoxie réformée que la Vulgate et la Septante défendues par les catholiques. En démontrant dès 1624 dans son *Arcanum punctuationis revelatum* que les points-voyelles du texte de la Massore sont tardifs, Cappel ouvre le champ d'une histoire textuelle puisqu'aucune version ne peut être tenue pour originelle et que chacune est susceptible d'une histoire qui procède non par une chaîne ininterrompue de témoins mais par *traces* ou absence de traces, la multiplicité des indices convergents autorisant une conviction fondée en raison. La démonstration sur les points-voyelles s'est faite à partir du témoignage des grammairiens juifs, le recours à l'histoire et aux écrits extrabibliques (Philon d'Alexandrie, Flavius Josèphe) et les caractéristiques propres à la grammaire hébraïque. Il en découle que la ponctuation, tardive, n'est pas inspirée. À la critique de Jean Buxtorf II, hébraïsant

28. *Ibid.*, 196-208.

de Bâle, qui lui reproche de mettre la Parole de Dieu sous la sujétion de la raison humaine, Cappel oppose le principe de totalité : ce n'est pas au niveau d'un terme, mais au niveau de la totalité de la série des termes et de leur structure que le sens peut être atteint ; les corrections textuelles n'ont pour but que la production d'un sens conforme à la doctrine scripturaire dans son ensemble et la restitution du sens vrai et originaire. Dès cette première polémique, on voit se profiler l'essentiel de la novation saumuroise, une inversion du rapport à l'origine : ce n'est pas le texte le plus ancien qui est le plus digne de vénération, c'est ce qui se trouve être *le plus vrai* qui est l'origine pure. La *perspicuitas Scripturae*, fondée sur la *Scriptura sola*, n'est pas donnée ; elle se construit par toute une série d'opérations de l'exégèse : les corrections textuelles auxquelles il se livre en touchant au texte sacré sont un acte religieux qui repose sur l'axiome : *omne verum a Deo*²⁹.

Ces conclusions sont encore plus nettes dans la *Critica sacra* de Cappel. De la recension et de la comparaison systématiques de toutes les différences textuelles entre les versions hébraïques, araméennes, grecques, latines (Vulgate de Saint Jérôme), et du tableau de toutes les causes possibles de différences – additions, omissions, permutations, transpositions – Cappel conclut à des régularités : c'est selon les mêmes lois que se produisent les dérives entre le codex source et le codex utilisé par chaque traducteur, les Massorètes n'ayant été que les éditeurs d'une version *particulière* du texte hébraïque qu'ils utilisaient et sur lequel ils exerçaient leur jugement critique. Le retour à l'origine se trouve donc tout à la fois reculé, puisque la recherche linguistique montre qu'il n'y a pas d'*ipsissimus textus hebraicus*, et construit. Même si Cappel maintient que c'est la Massore qui doit servir de texte de référence par rapport auquel seront introduites toutes les corrections, même s'il ne détruit pas complètement le mythe de l'hébreu comme langue mère d'origine divine – il la situe non dans la lignée abrahamique mais dans celle de Cham puisque l'hébreu est un parler chananéen³⁰ –, il accorde au philologue-exégète une très grande liberté fondée sur le fait que Dieu ne peut se contredire ni contredire la raison. Il est donc habilité, selon des principes stricts, à ponctuer autrement que les Massorètes, à choisir une *lectio* différente dans la Septante ou la Vulgate, à éclairer par des langues voisines les obscurités sémantiques de l'hébreu, à recourir aux textes et à l'histoire extrabibliques, toutes opérations justifiées par la nécessité d'aboutir au sens *verior, planior, commodior*, en définitive et en dernier ressort le plus conforme à la doctrine scripturaire³¹.

Cette *Critica sacra* s'énonce encore selon les règles herméneutiques de la tradition patristique – l'Ancien Testament est éclairé par le Nouveau ; le sens figuré doit l'emporter sur le sens littéral en cas d'ambiguïté, de contradiction ou

29. Voir la démonstration de F. L., 1986 : 211-229.

30. *Ibid.*, 249.

31. *Ibid.*, 229-244.

de fausseté –, la théologie peut parfois bousculer la grammaire, comme le démontre l'analyse extrêmement fouillée que F. L. consacre aux commentaires des versets 13 à 15 du chapitre 52 et de l'ensemble du chapitre 53 d'Isaïe, notant bien évidemment les remarques de Cappel sur la liaison des idées, le contexte, le vocabulaire et la syntaxe, mais aussi les modalités par lesquelles la théologie contrôle l'exégèse, particulièrement en ce qui concerne le langage sur Dieu et dans le goût marqué pour la typologie, dès lors que celle-ci est conforme à l'analogie de la foi³². Cette théologie est une théologie résolument biblique qui repose sur l'universalisme hypothétique et l'affirmation des trois alliances : Dieu étant le *Summum Bonum*, ses desseins ne peuvent être arbitraires ni despotiques : le salut et la damnation sont décidés selon que la condition de foi se trouve réunie ou non en l'homme. Au-delà de l'amour *antecedens* (qui justifie) et de l'amour *consequens* (qui rétribue en glorifiant), il existe entre Dieu et l'homme déchu (parce que nous héritons de la faute d'Adam) un amour qui se noue par une alliance. À la différence de la scolastique réformée qui ne voit que deux alliances, celle du pacte de nature scellé entre Dieu et Adam (et renouvelé par le Décalogue) et le pacte surnaturel qui est la promesse de rédemption, se réalisant par degrés, Cappel sépare nettement en deux l'histoire du peuple de Dieu par l'événement de grâce qu'est l'incarnation, ce qui établit une discrimination entre les fidèles de l'Ancien Testament, fidèles d'avant la vocation efficace au salut, et fidèles qui ont suivi la venue du Christ, c'est-à-dire d'après cette vocation efficace³³.

Cette même théologie des trois alliances sert à Amyraut pour fonder les bases de sa théologie politique qui vise des fins pratiques³⁴. Tout l'intérêt de l'étude de F. L. est de manifester l'ancrage historique de cette théologie, sa relation étroite avec un moment particulier du XVII^e siècle. Il s'agit, d'une part, de conforter définitivement la situation des protestants français face à Richelieu en un temps de conquête de la Réforme catholique, mais aussi au moment des troubles de la Fronde, et surtout face aux événements d'Angleterre où le pullulement des écrits prophétiques commence à déferler sur la France, et où le régicide, attentat sacrilège, risque de faire taxer les protestants de « républicains », fauteurs de troubles. L'auteur montre très bien que la théologie politique d'Amyraut est déjà formée *avant* les événements d'Angleterre, mais qu'elle se radicalise progressivement sous la pression des événements³⁵. Pour rendre compte des inquiétudes d'Amyraut, il cite un extrait, un peu postérieur – la lettre date de 1667 – d'une épître de l'évêque d'Avranches, Pierre-Daniel Huet, à Samuel Bochart, pasteur de Caen : « D'où vient que vous instruisez toutes vos femmes à jargonner des controverses, à citer à tort et à travers l'Apocalypse, et à éblouir et étourdir leurs voisines catholiques de discours et de termes dont vous leur avez rempli la

32. *Ibid.*, 257-275.

33. *Ibid.*, 278-280.

34. *Ibid.*, 440-453.

35. *Ibid.*, 413-440.

mémoire et qu'elles n'entendent pas³⁶. » Cette appréciation d'un évêque catholique face au prophétisme populaire dit bien que celui-ci n'est pas réservé à l'Angleterre ou aux Provinces-Unies, et souligne que les ébranlements provoqués par le millénarisme anglais, sont sources d'alarmes : le péril est à la fois *politique* puisque les huguenots du Midi se sont révoltés et que des contacts ont été pris avec des agents secrets de Cromwell, et *doctrinal* puisqu'une propagande écrite, avec des textes traduits, se diffuse. Un texte retrouvé dans les papiers Conrart à la Bibliothèque de l'Arsenal et intitulé *Relation véritable et désintéressée de l'estat de la religion d'Angleterre en 1659* dit bien les antipathies que le milieu protestant, parisien et saumurois (l'auteur est anonyme) éprouve face aux sectes d'Angleterre ; ainsi sa peinture des quakers, ou trembleurs, surnom dû au tremblement qui saisissait les membres de la secte au cours de leurs premières réunions : « ils sont gens de peu et possédés d'une espèce de mélancolie noire, dont le faible est de se croire si fort illuminés et remplis du Saint-Esprit qu'ils ne peuvent errer ; leurs sermons ne sont qu'une espèce de galimatias, ou tissu de passages de l'Écriture, avec peu de jugement. Ils reconnaissent en général que les livres sont divinement inspirés mais ils s'assurent bien plus sur l'esprit et sur la lumière sur lesquels ils font rouler tous leurs discours ; d'où vient aussi qu'ils trouvent à dire aux ministres qu'ils sont préparés et payés pour prêcher, au lieu qu'entre eux, le premier venu monte sur un siège et sans étude dispense gratuitement ce qu'il a reçu gratuitement³⁷. » Amyraut est certainement assez bien informé par ses amis parisiens et a senti très tôt le danger, puisque dans le *Discours de la souveraineté des Rois*, il souligne que « maintenant on débite des manifestes au nom d'une grande nation, on emprunte pour les autoriser cet auguste nom de Parlement, et le venin qu'ils épandent gâte un grand nombre de gens, [et] il est à craindre qu'avec le temps, ils ne fassent une secte considérable³⁸ ». Il y a donc, face à « Messieurs les Millénaires », comme il les appelle, un devoir de théologien, ministre de l'Évangile, de reprendre et de corriger en rappelant les règles d'interprétation des prophéties³⁹.

La théologie politique d'Amyraut s'est cependant constituée avant les événements des années 1640 et 1650. Elle se situe au carrefour de plusieurs courants. En amont, elle hérite d'abord de la pensée politique des huguenots d'État et des apologistes protestants, étroitement liée au gallicanisme politique et à l'érudition historique. Michel de l'Hospital fondait la tolérance civile des religions sur la justice et la prudence politique, la distinction entre les deux domaines, religieux et politique, étant dictée par la nécessité du maintien de l'État, la tranquillité publique, et le respect de la conscience des sujets⁴⁰. Amyraut ne récuse pas cet

36. *Ibid.*, texte cité p. 421. La lettre de Huet à Bochart date du 10 mai 1667.

37. *Ibid.*, 257-275.

38. Amyraut, 1650 : 437 (texte cité de F. L., 1986).

39. *Ibid.*, 437-440.

40. *Ibid.*, 122-125 et 392-393.

héritage lorsqu'il évoque l'existence de deux morales, distinguant, d'une part, pour le souverain, les devoirs de la personne qui peut, en tant que catholique, vouloir l'expansion de sa confession, et les devoirs du souverain qui doit préférer la paix civile, et faisant le partage entre le devoir de chrétien et le devoir de sujet ⁴¹. Ensuite, Amyraut s'est aussi nourri de la pensée politique de Jean Bodin (et de celle, postérieure, de Charles Loyseau) sur la perfection de la monarchie française : le roi est la vivante image de Dieu, et comme il n'y a aucun intermédiaire temporel entre eux, c'est à Dieu seul que le roi, soumis aux lois divines et naturelles doit rendre compte de sa conduite ⁴². Mais Amyraut veut fonder plus largement les bases de la tolérance en rappelant la valeur universelle du droit naturel. Il a lu et médité le *De jure belli et pacis* de Grotius (1625) qui assimile le droit naturel à une loi de la raison qui détermine la moralité des actions, assignant à chacune une nécessité ou une indignité morale selon qu'elle est ou non conforme à sa nature rationnelle propre, ce qui entraîne par conséquent sa préoccupation ou son interdiction par l'auteur de la nature ⁴³. F. L. démontre de manière très claire la forte articulation chez Amyraut entre la priorité ontologique, chronologique et éthique qu'il accorde au droit naturel et la théologie des trois alliances qu'il développe à la suite de Cameron et dont le caractère propre est d'être conditionnelles et non absolues. Il n'est pas au pouvoir de Dieu de renverser les lois que lui-même a établies. L'alliance *de nature* entre le Dieu créateur et rémunérateur et Adam innocent a sa propre fin en soi, n'a nul besoin de secours surnaturel et tire son efficacité de la parole externe de Dieu. L'alliance *légal*e se noue par la médiation de Moïse : de part en part temporelle, elle s'adresse à l'humanité pécheresse, ici réduite au peuple d'Israël et concerne ses lois morales, cérémonielles et politiques ; l'esprit de Dieu agit dans l'âme des juifs pour les conduire à l'obéissance, par la persuasion où ils sont de la récompense temporelle ou du châtiment promis, mais l'esprit de servitude dans lequel ils se trouvent ne fournit aucun appui à la volonté ou à l'action. Enfin l'*alliance de grâce* ou pacte évangélique s'adresse à l'ensemble de l'humanité pécheresse et lui promet le salut éternel. L'alliance légale n'a pas, comme les deux autres, de fin en soi : elle est entièrement subordonnée à l'alliance de grâce dont elle n'est qu'un type, une préparation ⁴⁴. Du même coup, ce dispositif théologique ne laisse subsister, en régime chrétien, que l'alliance de nature et l'alliance de grâce. Les fins de la société politique et de la société religieuse sont distinctes, tout comme les moyens mis au service de ces fins : la police des États n'est que la continuation du droit naturel pour réparer les dégradations induites par le péché originel.

F. L. fait bien mesurer la nouveauté et la portée du dispositif d'Amyraut. D'une part, il s'agit pour lui de pérenniser la situation juridique dans laquelle

41. *Ibid.*, 401-403.

42. *Ibid.*, 393-394.

43. *Ibid.*, 383-386.

44. *Ibid.*, 386-388.

se trouve le protestantisme français : aucun conflit religieux ne doit pouvoir engendrer de violence ni de troubles de la paix civile. Il se propose en réalité de rendre impossible une révocation de l'État de Nantes (qui, n'étant pas loi fondamentale du royaume, est justement révocable) : celui-ci est consacré par le droit naturel, la parole du roi se trouvant engagée vis-à-vis de ses sujets protestants. D'autre part, la théologie des trois alliances débouche sur une dévalorisation de l'Ancien Testament. L'alliance légale est marquée par la confusion des rôles où Dieu tient le rôle du *magistrat politique* et autorise ce qu'il ne peut interdire. Cette confusion dans le rôle des personnes comme dans l'exécution des lois civiles mêlées aux lois cérémonielles disqualifie l'Ancien Testament comme régulateur de l'éthique chrétienne (même si les chrétiens ne sont pas dispensés d'observer le Décalogue qui ne fait qu'énoncer les prescriptions de la loi naturelle). Par rapport à la clarté du Nouveau Testament qui enseigne sans ambiguïté la justification par la foi, distingue le spirituel du temporel, n'est pas prophétique et où Jésus déclare à Pilate « Mon royaume n'est pas de ce monde » en refusant d'être défendu par les armes, l'Ancien Testament est *obscur*, et il l'est non pas du fait d'une analyse grammaticale mais dans son *contenu* même. Les passages indubitablement messianiques (ceux qui émeuvent ou étonnent) doivent être entendus *spirituellement* et non dans un rapport étroit avec les événements qui atteignent l'Église au XVII^e siècle. La Bible ne donne aucune chronologie pour la fin des temps : de la sorte, Amyraut disqualifie complètement le prophétisme. Il n'y a pas de Révélation au-delà de l'Écriture et nul n'est habilité à la compléter⁴⁵. Il ne peut non plus y avoir de politique tirée des modèles vétéro-testamentaires et bien des aspects de la morale de l'Ancien Testament sont contraires au droit naturel (polygamie, divorce, etc.). Amyraut va jusqu'à écrire : « Le Vieux Testament contient aussi une infinité de belles choses et qui peut donner une grande consolation. Et néanmoins il est certain qu'il y a beaucoup d'endroits qui étonnent plus qu'ils n'instruisent et qui donnent davantage d'admiration que de consolation à l'esprit⁴⁶. »

C'est seulement sur le long terme que peuvent se lire les effets des pratiques introduites par les théologiens de Saumur. Les limites de cette contribution ne permettent pas de suivre les analyses que F. L. leur consacre, dans la dernière partie de son ouvrage. Alors même que leur système demeure pleinement et solidement arrimé et articulé à l'orthodoxie réformée, Cappel et Amyraut la minent et conduisent à une désacralisation de l'Écriture par un double éloignement : éloignement de l'origine puisque la disqualification de l'Ancien Testament⁴⁷, son « étrangeté » le transforme en objet d'histoire et ouvre la voie à une recherche historique qui, au XVII^e siècle, n'est encore que fragmentaire ; éloignement de la

45. *Ibid.*, 442-462.

46. Texte tiré de Amyraut, 1659 : 351, et cité par F. L., 1986 : 508.

47. F. L. fait justement remarquer que le seul livre de l'Ancien Testament paraphrasé par Amyraut est le livre des Psaumes dont il recommande la lecture au chrétien.

fin des temps par la récusation catégorique du prophétisme et du millénarisme. Les failles ouvertes rejoueront à la génération suivante dans le débat qui se noue autour du prophétisme cévenol entre Bayle et Jurieu ⁴⁸. L'observation au microscope à laquelle s'est livré F. L. fait émerger un continent englouti et saisit un changement majeur de l'histoire occidentale : la mutation du statut de la Bible dans le champ culturel. L'historiographie des Lumières a trop souvent méconnu leur origine religieuse et c'est l'immense mérite de l'auteur que d'en avoir fait une éclatante démonstration, avec une érudition qui est toujours mise au service des hypothèses formulées.

L'histoire cachée du christianisme

Au terme de cette lecture trop brève où je n'ai, en réalité, fait que paraphraser l'auteur, on demeure saisi par l'intelligence pénétrante avec laquelle il conduit, pas à pas, son lecteur, si celui-ci veut bien accepter d'entrer dans l'écheveau complexe des phénomènes que le chercheur débrouille et analyse en traversant les champs de la théologie, de la philosophie, de l'histoire, du droit et de la politique. Cette écriture de l'histoire est en même temps l'écriture d'un croyant, notre contemporain. Dans ses ouvrages universitaires, il n'estimait pas nécessaire de proclamer à son de trompe sa foi, ni non plus de s'évertuer à la cacher : il jugeait qu'il y avait d'autres lieux (institutions ou revues confessionnelles) où il pouvait s'exprimer librement sur ces sujets et, avec sa discrétion ordinaire, il ne souhaitait pas pratiquer un mélange inopportun des genres. C'est dans la page ultime de la *Crise de l'origine* (2006), par la médiation d'une citation de Paul Ricœur, qu'il laisse affleurer ses convictions sur l'avenir des religions chrétiennes ⁴⁹. Dans *L'Écriture, le sacré et l'histoire* (1986), à la page pénultième, il se livre à une brève réflexion théologique, dans un commentaire de l'axiome de Cappel *omne verum a Deo* :

« La découverte croissante de l'humanité de la Bible ne tranche pas le lien du croyant à la Parole originaire, elle oblige seulement à la concevoir autrement. La Parole de Dieu ne parvient jusqu'à nous que dans les réponses humaines qu'elle a suscitées au cours du temps, réponses actives dont les couches rédactionnelles de l'Écriture marquent les rythmes et les reprises. Alors l'axiome de Cappel s'éclaire d'une nouvelle lumière : retracer, par les patiences de l'exégèse, le réseau des actes d'écriture qui ont constitué la Bible, le Livre par excellence, c'est seulement décrire en l'homme le travail de la foi. Si l'on admet, comme l'avait audacieusement affirmé Richard Simon que le scribe *aussi* est un prophète, ce travail de la foi inscrit en l'homme la présence de la Parole originaire. L'Origine alors n'est pas perdue, mais sa trace ne se conserve que dans la longue mémoire des

48. *Ibid.*, 667-673.

49. F. L., 2006 : 604.

hommes, dont les textes sacrés constituent comme les “archives”. L'exégète qui reconstitue la vérité de ces textes, dans un effort, probe, informé, ouvert à la critique d'autrui se propose-t-il un autre but que d'offrir à ses lecteurs une possibilité d'écouter la Parole, pleinement croyante et pleinement humaine⁵⁰. »

Mais le Dieu de Laplanche est un Dieu caché, tout comme celui d'Amyraut. Dans l'introduction au volume 14 *Anamnèsis* qui clôt l'*Histoire du Christianisme* évoquée plus haut, il commente le chapitre de ce volume où Émile Poulat a écrit un « plaidoyer pour une histoire cachée du christianisme » :

« Où s'écrit en définitive l'histoire du christianisme ? Il existe une “histoire cachée” de la société religieuse, tout autant irréductible à la simple anamnèse scientifique qu'à l'image historique que cette société a construite d'elle-même, ladite image fût-elle “révélée”. Échappant pour une part à la “critique”, la “mystique”, nous est-il expliqué, ne devient pas pour autant propriété de l'institution, car elle lui échappe⁵¹. »

Dominique JULIA
CARE/CRH
CNRS/EHESS
dominique.julia@sfr.fr

Bibliographie

- AMYRAUT Moyse, 1650, *Discours de la souveraineté des Roys*, Charenton, L. Vendosme.
–, 1659, *Morale chrestienne*, t. V, Saumur, Desbordes.
- CASTELLI Enrico, 1960, *Umanesimo e esoterismo*, Actes du cinquième congrès international des études humanistes, Oberhofen (Suisse), Padoue, CEDAM.
- DUPRONT Alphonse, 1960, « Croisade et eschatologie », in Castelli E., *Unanesimo e esoterismo, Atti del V° Convegno di Studi Umanistici*, Padoue, p. 175-198.
–, 1987, *Du Sacré Croisades et pèlerinages Images et langages*, Paris, Gallimard.
- LAPLANCHE François, 1965, *Orthodoxie et prédication : L'œuvre d'Amyraut et la querelle de la grâce universelle*, Paris, Presses univ. de France (études d'histoire et de philosophie religieuses publiées sous les auspices de la Faculté de théologie protestante de Strasbourg, n° 59).
–, 1985, « Tradition et modernité au XVII^e siècle. L'exégèse biblique des protestants français », *Annales ESC*, vol. 40, n° 3, p. 463-488.
–, 1986, *L'Écriture, le sacré et l'histoire. Érudits et politiques protestants devant la Bible en France au XVII^e siècle*, Amsterdam, A. P. A.
–, 1994, *La Bible en France ente mythe et critique XVI^e-XIX^e siècle*, Paris, Albin Michel.
–, 1996, *Les Sciences religieuses au XIX^e siècle (1800-1914)*, n° 9, Paris Beauchesne, coll. « Dictionnaire du monde religieux contemporain » sous la direction de Jean-Marie Mayeur et Yves-Marie Hilaire.

50. F. L., 1986 : 732.

51. F. L., 2001 : 14.

- , 2001, *Histoire du christianisme des origines à nos jours, XIV : Anamnèsis (origines – perspectives – Index)*, Paris, Desclée.
- , 2001, « Regards croisés sur vingt siècles de christianisme », *Histoire du christianisme des origines à nos jours, XIV : Anamnèsis (origines – perspectives – Index)*, Paris, Desclée de Brouwer.
- , 2006, *La crise de l'origine. La science catholique des Évangiles et l'histoire au XX^e siècle*, Paris, Albin Michel.
- MAES Bruno, 2002, *Le roi, la Vierge et la nation : pèlerinages et identité nationale entre guerre de Cent Ans et Révolution*, Paris, Publisud.
- POULAT Émile, 1960, *Alfred Loisy sa vie, son œuvre par Albert Houtin et Félix Sartiaux manuscrit annoté et publié avec une bibliographie Loisy et un index bibliographique*, Paris, Éditions du Centre national de la recherche scientifique.
- SIMON Richard, 1983, *Additions aux « Recherches curieuses sur la diversité des langues et religion » d'Edward Brerewood*, édition critique avec introduction et notes par Jacques Le Brun et John D. Woodbridge, Paris, Presses univ. de France.
- STELLING-MICHAUD Suzanne et Sven, 1959-1980, *Le livre du recteur de l'Académie de Genève (1559-1878)*, en 6 vol., Genève, Droz.

Pratiques scientifiques et orthodoxie réformée. La désacralisation de l'Écriture entre XVI^e et XVIII^e siècles selon les travaux de François Laplanche

L'œuvre de François Laplanche prend délibérément pour objet la longue durée : l'exégèse biblique entretient un rapport constant au Texte originel et l'historien ne peut s'exonérer de connaître les interprétations patristiques et médiévales de la Bible. L'histoire d'une pratique de lecture savante est ici réintégrée à l'intérieur de l'ensemble de la culture, de la société et des événements d'une période donnée. Prenant pour centre d'analyse les théologiens calvinistes de Saumur vers 1620-1670, François Laplanche montre que, tandis que leur système demeure arrimé à l'orthodoxie réformée, ils la minent et conduisent à une désacralisation de l'Écriture par un double éloignement : éloignement de l'origine puisque la disqualification de l'Ancien Testament le transforme en objet d'histoire ; éloignement de la fin des temps par la récusation catégorique du prophétisme et du millénarisme.

Mots clés : exégèse biblique, Académie de Saumur, Critica sacra.

Scientific Practices and Reformed Orthodoxy. The Desacralization of Scripture between the 16th and 18th Century According to the Work of François Laplanche

The work of François Laplanche deliberately deals with long duration: biblical exegesis maintains a constant relationship to the original Text and the historian cannot exempt himself from knowing the patristic and medieval interpretations of the Bible. The history of scholarly reading is here reinstated within the culture, society and events of a given period. Taking as the center of his analysis the Calvinist theologians of Saumur around 1620-1670, François Laplanche shows that, while their system remains linked to reformed orthodoxy, they are undermining it and go towards a

desecration of Scripture via a double remoteness: remoteness from the origin since the disqualification of the Old Testament transforms it into an historical object; remoteness from the end of time via the adamant disqualification of prophecy and millenarianism.

Key words: biblical exegesis, Academy of Saumur, Critica sacra.

Prácticas científicas y ortodoxia reformada.

La desacralización de las Escrituras entre los siglos XVI y XVII según las investigaciones de François Laplanche

La obra de François Laplanche toma deliberadamente como objeto la larga duración: la exégesis bíblica establece una relación constante con el Texto original y el historiador no puede eximirse de conocer las interpretaciones patrísticas y medievales de la Biblia. La historia de una práctica de lectura erudita es aquí reintegrada al interior del conjunto de la cultura, la sociedad y los hechos de un período dado. Tomando como centro de análisis los teólogos calvinistas de Saumur hacia 1620-1670, François Laplanche muestra que, mientras que su sistema permanece cerca de la ortodoxia reformada, la socavan y llevan a una desacralización de las Escrituras a través de un doble alejamiento: alejamiento del origen, dado que la descalificación del Antiguo Testamento la transforma en objeto de la historia, y alejamiento del fin de los tiempos a través de la recusación categórica del profetismo y del milenarismo.

Palabras clave: exégesis bíblica, Academia de Saumur, Critica sacra.