

Les aspects désacralisants de la théologie de Moïse

Amyraut

Antoine Fleyfel

DANS **ÉTUDES THÉOLOGIQUES ET RELIGIEUSES** 2010/1 **Tome 85**, PAGES 45 À 59
ÉDITIONS **INSTITUT PROTESTANT DE THÉOLOGIE**

ISSN 0014-2239

DOI 10.3917/etr.0851.0045

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-etudes-theologiques-et-religieuses-2010-1-page-45?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Institut protestant de théologie.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur [cairn.info/copyright](https://shs.cairn.info/copyright).

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

LES ASPECTS DÉSACRALISANTS DE LA THÉOLOGIE DE MOYSE AMYRAUT

Antoine FLEYFEL montre que Moïse Amyraut joue un rôle original dans le paysage philosophique et exégétique du XVII^e siècle. Par sa critique désacralisante de l'« histoire sacrée », la figure emblématique de l'Académie réformée de Saumur apporte une contribution proprement théologique au processus de sécularisation qui trouve son expression décisive dans la séparation entre l'État et la religion.*

I. INTRODUCTION

La notion de l'« histoire sacrée » au XVII^e siècle suppose une compréhension du monde à partir de catégories surnaturelles. Malgré la diversité des points de vue, les idées directrices de cette histoire sacrée sont communes à la majorité des théologiens de ce siècle, qu'ils soient catholiques ou protestants¹. Elles peuvent se résumer par les notions de divinité de l'Écriture, de prophétisme, d'inspiration, de Loi divine, de miracle, d'élection, de statut de la langue hébraïque, etc. La désacralisation de cette histoire a surtout été menée par des lectures philologiques et historiques du texte biblique, qui interprètent ses textes à partir de méthodes qui s'appuient sur des données naturelles, c'est-à-dire relevant de l'histoire profane ou de sciences profanes,

* Antoine FLEYFEL est docteur en philosophie de l'Université de Paris I et doctorant en théologie à l'Université de Strasbourg.

¹ Pour une vision d'ensemble des catégories de l'histoire sacrée au XVII^e siècle, consulter François LAPLANCHE, *L'Écriture, le sacré et l'histoire, érudits et politiques protestants devant la Bible en France au XVII^e siècle*, Amsterdam/Maarssen, Holland University Press (diffusion en France : Presses Universitaires de Lille), 1986.

plutôt que de la théologie et d'une compréhension surnaturelle du monde relevant de la foi. Si Érasme de Rotterdam est à mentionner en tant qu'initiateur d'une lecture humaniste de la Bible qui accorde beaucoup d'importance au *Grammaticus*, Cappel, Hobbes et Spinoza peuvent être cités à cet égard en tant qu'exégètes ayant contribué, chacun à sa manière, à la désacralisation de l'histoire sacrée à travers leurs exégèses scripturaires. Moÿse Amyraut s'inscrit dans ce mouvement désacralisant de l'histoire sacrée au XVII^e siècle, et l'importance de l'examen de sa pensée réside dans la particularité de sa contribution : c'est à partir de la théologie plutôt que de l'exégèse que la désacralisation amyraldienne s'effectue.

Quatre éléments de la théologie d'Amyraut se constituent en instances critiques de l'histoire sacrée. Premièrement, sa théologie naturelle et sa conception de la prééminence de l'état de nature. Ce n'est plus l'Écriture qui est première pour la compréhension de l'homme, mais un état qui précède le donné de la révélation biblique et qui échappe à la Bible. L'Écriture – et surtout l'Ancien Testament (sur lequel s'appuie fortement l'histoire sacrée) – succède à l'état et à l'alliance naturels. Deuxièmement, son insistance sur les pouvoirs divins du roi, qu'il fonde sur le droit de nature et non sur l'Écriture, écarte la Bible du cours des événements politiques, et la réduit à une sphère qui concerne la foi et la communauté croyante. L'histoire sacrée ne touche plus à l'histoire du monde dans toutes ses dimensions, mais juste à l'Ancien Israël et à l'Église. Celui-ci est fortement critiqué au nom de l'éthique amyraldienne et de ses considérations sur l'immoralité de beaucoup d'actions menées par des personnages de l'Ancien Testament. Troisièmement, par sa critique de l'Ancien Testament et par l'insistance sur son obscurité, Amyraut n'envisage plus l'Écriture en tant qu'unité spirituelle, morale et littéraire, mais en tant que livre comportant deux entités différentes, où l'Ancien Testament est subordonné au Nouveau. C'est seulement à la lumière de la nouvelle alliance que l'ancienne peut être adéquatement comprise. À la différence des écrits vétérotestamentaires, les écrits néotestamentaires sont des écrits spirituels qui ne s'intéressent pas au pouvoir politique et qui soulignent la séparation des deux royaumes spirituel et temporel. Favoriser l'aspect spirituel du Nouveau Testament tout en considérant l'Ancien Testament (qui mélange les deux pouvoirs) comme secondaire, critique les arguments de ceux qui, dans leur manière d'envisager l'histoire sacrée, justifient le mélange et la confusion du théologique et du politique. Quatrièmement, la critique du prophétisme (considéré comme irrationnel) et l'insistance sur la supériorité de l'apostolat (considéré comme rationnel), touchent d'une manière directe à la conception prophétique de l'histoire. Amyraut considère la prophétie inutile pour son temps.

Le théologien de Saumur inscrit sa théologie politique dans le cadre du *sensus clarior* saumurois. Comme l'exégète Cappel qui n'hésite pas à intro-

duire des éléments extrabibliques (surtout historiques) pour aboutir à un sens plus clair de l'Écriture, Amyraut n'hésite pas à utiliser des éléments de droit et d'éthique qui critiqueront à plus d'un titre la morale vétérotestamentaire. L'un de ses axiomes principaux consiste à dire que « la clarté de l'Écriture ne peut être affirmée que si l'exégète subordonne l'obscurité de l'Ancien Testament à la clarté du Nouveau² ». Une autre directive majeure de l'école de Saumur est l'existence du protestantisme français. Il faut que soit justifiée son existence au sein du royaume de France. La meilleure manière de le faire consiste à souligner la séparation entre le politique et le religieux, et à fonder les pouvoirs divins du roi à partir du droit naturel et non à partir de la religion, ce qui faisait échapper le roi à la tutelle de la papauté. Cette solution permettait à Amyraut de justifier l'existence des protestants dans le royaume de France sans s'attaquer au pouvoir royal, ce qui serait de mauvais augure. Un autre combat est livré contre le prophétisme anglais qui propose un modèle politique imbu de théologie, et une conception théologique apocalyptique et millénariste qui va à l'encontre de la compréhension qu'a Amyraut de la révélation chrétienne. C'est ce qui mènera le théologien de Saumur à s'attaquer à l'Ancien Testament qui est le livre de prédilection de ces mouvements et à le considérer comme inférieur au Nouveau. Souligner son obscurité et sa subordination au Nouveau Testament saperait toutes les prétentions de ces courants dont les idées commencent à traverser la Manche pour entrer en France par le biais des marins et des commerçants. Face à l'agitation apocalyptique du protestantisme anglais et des autres formes de protestantisme européen qui lui sont liées, Amyraut propose une religion rationnelle, qui a comme fondement une alliance de nature, une éthique et une morale qui devançant les alliances bibliques.

II. LA DOCTRINE DES TROIS ALLIANCES

Cette doctrine des trois alliances n'est explicitée par Amyraut que dans les *Syntagma thesium* dont il est le co-auteur avec Josué de La Place et Louis Cappel³. Elle subordonne l'Ancien Testament (l'alliance légale) au Nouveau (l'alliance de grâce), et considère l'alliance naturelle comme parfaite en son ordre. L'existence des alliances légale et de grâce présuppose l'alliance de nature ; elles ont comme but la réparation de la nature blessée par le péché originel. D'après ce schéma, il est clair que l'alliance légale prend du recul

² *Ibid.*, p. 715.

³ Cf. Jean de LA PLACE, Louis CAPPEL et Moÿse AMYRAUT, *Syntagma thesium theologiarum in Academia salmuriensi variis temporibus disputatarum, sub praesidio... Ludovici Cappelli, Mosis Amyraldi, Josuae Placaei. Editio 2da, quarta parte disputationum priore auctior*, Saumur, apud J. Lesnerium, 1665, p. 213-225.

par rapport aux deux autres alliances. C'est l'alliance la moins importante qui pose un problème à la réflexion d'Amyraut, car elle mélange le temporel et le spirituel. Dieu en est le souverain suprême, c'est une théocratie. En outre, d'un point de vue éthique, c'est une alliance qui va parfois à l'encontre du droit naturel, puisque Dieu y permet dans certains cas des actes immoraux, comme la polygamie par exemple. L'ancien Israël est une communauté à la fois religieuse et politique, son chef religieux est en même temps son chef politique⁴. Ses lois et préceptes religieux sont en même temps ses lois politiques⁵, ce qui implique que le péché à la valeur d'un crime. À ces éléments qui se caractérisent tous par le souci amyraldien de séparer le pouvoir politique du pouvoir religieux, le théologien de Saumur ajoute l'argument de l'obscurité de l'Ancien Testament, principalement lié à sa critique du prophétisme.

L'alliance de grâce, celle contenue dans le Nouveau Testament, est la clef herméneutique de la compréhension de l'alliance légale. Amyraut la préfère pour deux raisons : elle contient la doctrine de la justification par la foi, et elle distingue le politique du religieux. La première raison relève de la dogmatique protestante, et de toute la polémique qui a opposé les protestants aux catholiques durant le xvi^e siècle, alors que la deuxième raison s'inscrit dans le cadre susmentionné du souci d'Amyraut concernant l'existence du protestantisme français. Cette alliance de grâce n'a pas besoin d'une autre alliance pour l'expliquer, elle se suffit à elle-même, elle est claire. C'est à ce niveau-là que l'alliance légale lui est inférieure. Et puisque ces deux alliances s'opposent, c'est l'aspect politique de l'Ancien Testament qui est écarté.

Ces réflexions ont plusieurs effets désacralisants sur l'histoire sacrée. La divinité de l'Écriture est affaiblie parce que, selon la réflexion d'Amyraut, la Bible ne se compose pas d'une vision théologico-politique uniforme. Il s'y trouve même une contradiction dans sa manière d'aborder le rapport du politique au religieux. Là où l'Ancien Testament paraît mélanger politique et religion et contenir des éléments amoraux, le Nouveau Testament sépare la politique de la religion et contient la morale à suivre. La notion de l'inspiration en est même affectée, surtout qu'elle est intimement liée à la divinité de l'Écriture. Comment Dieu peut-il être à la source de l'inspiration d'un seul et

4 « Ainsi que je l'ay remarqué ailleurs, plusieurs leur ont attribué une espèce de Sacerdoce suréminent, qui leur donnoit quelque autorité dans l'administration des choses divines... [Après l'exil] les Grand Sacrificateurs, comme Chefs du Conseil Public, avoient la présidence de l'État et de la Religion tout ensemble », Moysse AMYRAUT, *Du Gouvernement de l'Église contre ceux qui veulent abolir l'usage et l'autorité des synodes*, Saumur, I. Desbordes, 1653, p. 49).

5 « Aussi dans les livres de Moysse, les loix politiques sont tellement meslées avec les cérémonielles dans le Lévitique, et les lois cérémonielles avec les politiques dans les Nombres, et dans le Deutéronome, qu'il paroist bien que Dieu a voulu que l'on entendist que ce ne sont que les parties d'un seul et mesme contract. Et quant à la Loy Morale, c'est le fondement des deux autres », *ibid.*, p. 50-51.

même livre qui contient des contradictions aussi flagrantes, liées au problème théologico-politique et à la morale. On peut difficilement considérer, en suivant la réflexion d'Amyraut, que la Bible est inspirée du début jusqu'à la fin, selon la manière qu'a l'histoire sacrée de comprendre la question.

Ces deux critiques restent intrabibliques puisque c'est au nom du Nouveau Testament que l'Ancien est critiqué. Toutefois Amyraut va pousser sa critique encore plus loin en parlant de l'alliance naturelle qui précède les deux autres alliances. L'alliance légale et l'alliance de grâce n'ajoutent rien à l'alliance de nature. La théologie morale d'Amyraut illustre bien la question. Aux trois alliances correspondent trois lois. Il y a l'alliance naturelle à laquelle correspond la loi naturelle, il y a l'alliance légale à laquelle correspond la loi légale et il y a l'alliance de grâce à laquelle correspond la loi de grâce. Amyraut affirme que la loi naturelle qui est présente chez tout homme est toujours valable et répétée malgré et à travers la condition déchuée de l'humanité. Et si la loi mosaïque renouvelle « les instructions de la nature⁶ », la morale évangélique les couronne : « Les objets qui nous attirent à la pratique de la morale sont par la Révélation du christianisme devenus plus beaux et plus lumineux⁷. » Il est vrai qu'Amyraut mentionne les premiers parents de l'humanité, et fait donc référence à la Bible, mais toute la réflexion qu'il va mener sur cet état naturel de l'existence qui précède le péché n'a pas grand-chose à voir avec le donné biblique. D'ailleurs, en parlant du droit naturel, sa référence ne se fonde pas explicitement sur le premier couple humain, mais plutôt sur la première communauté humaine. Dans un de ses ouvrages, Amyraut soutient que le « premier droit de tous est celui de la Nature : c'est le fondement sur lequel les autres sont édifiés, et comme la source dont ils découlent⁸ » ; il dit aussi : « Pour ce que nous sommes hommes avant que d'être chrétiens, les sentiments de la Nature précèdent en nous les créances de la Foy⁹. » La communauté humaine naturelle précède la communauté religieuse qui lui est subordonnée. Cette communauté ou société naturelle n'est pour Amyraut que la famille qui a été détruite par le péché originel. C'est pour cette raison que les polices et les États existent, afin de pouvoir rétablir autant que possible cet ordre (il y a là une double priorité sur le droit religieux : le droit de nature et le pouvoir politique). Amyraut envisage ainsi une première communauté humaine et la comprend indépendamment d'une référence au donné biblique. Et si c'est le péché originel qui a détruit la famille, sa désacralisation se situe aussi au niveau de sa compréhension de la première communauté humaine qu'il comprend d'une

6 Moïse AMYRAUT, *La Morale chrestienne à Monsieur de Villarnoul*, t. 1, Saumur, I. Desbordes, 1652, p. 267.

7 *Ibid.*, p. 15-16.

8 Moïse AMYRAUT, *Apologie pour ceux de la Religion*, Saumur, J. Lesnier, 1647, p. 289.

9 *Ibid.*

manière qui dépasse les données bibliques relatifs à l'histoire d'Adam et Ève. De plus, il est difficile de trouver dans les récits de la Bible faisant référence à la première communauté humaine d'avant le péché, tous les préceptes moraux qu'il élabore dans son gros ouvrage en six tomes intitulé « *La morale chrestienne*¹⁰ » (1652-1660).

Les conséquences de ces réflexions se résument par le fait que ce n'est plus ce que la Bible annonce comme révélation qui se trouve au centre de l'anthropologie d'Amyraut ; cette dernière échappe parfois à l'anthropologie biblique et à l'histoire sacrée, et se situe au niveau d'un état de nature qui précède et l'ancienne et la nouvelle alliance. La morale amyraldienne n'est pas toujours tributaire du donné biblique qui est à ce niveau second par rapport à la morale naturelle. La Bible perd ainsi du terrain en matière d'absoluité et d'autorité. Les données naturelles telles qu'Amyraut les comprend la précédent.

Enfin, parler d'un état naturel débouche sur une théologie naturelle. Amyraut se réfère volontiers à Rm 1, 20¹¹ pour montrer que bien avant la révélation biblique, les hommes pouvaient connaître Dieu ainsi que le bien et le mal si leur raison s'y appliquait convenablement. La connaissance de Dieu n'est pas exclusive à la Bible. Il est vrai qu'Amyraut dit que c'est à cause du péché que l'homme ne peut reconnaître Dieu à travers la nature, mais il dit aussi qu'une saine utilisation de la raison ne peut qu'aboutir à une confession naturelle de Dieu et de la morale. L'admission d'une connaissance naturelle de Dieu et de la morale situe encore une fois la Bible au second plan.

Somme toute, par sa réflexion sur l'état de nature, Amyraut écarte la Bible en tant qu'élément unique pouvant expliquer les origines premières de l'homme et de la nature. Il y a un donné qui précède, et qui est perceptible par la raison utilisée d'une manière adéquate. Les pouvoirs politiques des gouverneurs sont fondés par le droit de nature : ils sont divins, et ils échappent à l'emprise de la religion.

III. LA DIVINITÉ DU POLITIQUE ET SON EMPRISE SUR LE RELIGIEUX

Amyraut fonde le pouvoir politique sur une conception extrabiblique du divin. Face aux revendications qui veulent fonder les pouvoirs du roi ou des magistrats à partir de la Bible (et parfois, sur le modèle du peuple hébreu), Amyraut fonde les pouvoirs du roi à partir du droit naturel. Il effectue une double manœuvre, parce qu'il préserve d'une part les prestiges divins de la royauté (ses pouvoirs ont leur

10 Pour une vision d'ensemble des six volumes de *La Morale chrestienne*, lire le résumé qu'en fait AMYRAUT au t. VI, p. 762-822.

11 « Ce qu'il a d'invisible depuis la création du monde se laisse voir à l'intelligence à travers ses œuvres, son éternelle puissance et sa divinité [...] » (*Bible de Jérusalem*, Paris, Cerf, 1955).

origine en Dieu), mais qu'il affirme d'autre part que ces pouvoirs ne passent pas par les autorités religieuses, ce qui évite au roi la soumission à la papauté. C'est surtout à la lumière du contexte français de l'époque qu'il faut comprendre ces réflexions. En protestant français soucieux de la survie de sa communauté au sein du royaume catholique, il veut échapper au pouvoir de l'Église catholique qui vise la disparition de la communauté protestante, et dire au roi que ses pouvoirs sont absolus, divins, et que c'est à lui de gérer son royaume, au-delà du pouvoir des autorités religieuses. Ces dernières ne seraient pas plus divines que son autorité royale divine. En tant que roi, c'est Dieu en personne qui l'investit du pouvoir politique absolu pour gérer son royaume, pouvoir qui dépasse tout autre pouvoir.

Avant d'aborder la question du droit naturel du roi, Amyraut commence par traiter de questions pratiques et historiques : il admet que le roi ait le droit de chercher à propager sa religion, à condition de ne pas le faire par contrainte, et sans aller « au-delà des termes de la douceur et de la raison¹² ». Il admet aussi le fait que le roi tienne à l'unité religieuse de son royaume, et qu'il veuille écarter toute religion qui nuise à la paix intérieure. Mais une fois que la religion réformée s'est installée, et qu'elle est devenue une réalité historique et démographique, le roi devrait prendre son existence en considération et agir à partir de ces nouvelles données. Le zèle catholique ne devrait pas l'emporter sur la paix civile de son royaume, surtout que la paix religieuse est nécessaire à une action politique saine et à un renforcement de la France.

Au-delà de la question pratique et historique, il existe pour Amyraut un fondement philosophico-politique de la question des pouvoirs divins. Déjà, en parlant de la vénération des Français pour leurs rois, il dit : « Car mesmes les Écrivains Étrangers nous ont rendu ce témoignage que nous aimons et vénérons nos Princes plus que ne le font les autres nations comme reconnoissans en eux l'image expresse de la divinité, de qui seule nous sommes persuadés qu'ils ont reçue leur puissance¹³. » Par cette simple constatation, le théologien veut souligner l'éminence de la place qu'occupe le roi pour les Français, et le fait que son pouvoir est fondé par la divinité dont il reflète l'image.

Mieux, la foi ne peut qu'aboutir à une soumission totale au pouvoir politique du roi. Elle ne peut prétendre à un pouvoir supérieur à lui, parallèle ou égal. En effet, Amyraut s'adresse au roi en disant : « Particulièrement recommandez par la Religion, qui nous enseigne de vénérer votre Majesté comme la vive image de Dieu entre nous, tenir, après ceux de la divinité, vos commandements pour inviolables, dépendre entièrement de votre autorité¹⁴. »

12 Moïse AMYRAUT, *Apologie pour ceux de la Religion*, op. cit., p. 474.

13 Moïse AMYRAUT, *Discours de la souveraineté des roys*, Charenton, L. Vendosme, 1650, p. 178-179.

14 Moïse AMYRAUT, *Harangue faite à sa majesté à Compiègne le 16 septembre 1631*, s. l., 1631, p. 6.

Au niveau temporel, rien ne doit venir s'interposer entre le roi et Dieu qui l'investit de ses pouvoirs. Tout ce qui est dans la société doit être sous son emprise, même la religion.

Malgré cette emprise totale de la politique sur la religion dans la personne du roi, la religion garde une certaine autonomie. Elle n'a pas le droit d'intervenir dans les questions temporelles ou de revendiquer un pouvoir politique, mais le politique n'a de même pas le droit de s'imposer dans le domaine religieux, où chacun est libre de vivre sa propre foi (tout cela à condition que la religion ne nuise pas à la paix intérieure de l'État). On est donc devant deux sociétés se préoccupant chacune de ses propres affaires.

Comme la puissance politique n'a rien à voir en la société religieuse, pour donner des loix aux consciences des hommes, mais a elle-mesme à s'assubjectir à celles lesquelles Dieu y a establie : aussi n'a la puissance spirituelle rien à partager avec la séculière establie pour la conduite du monde : mais a elle mesmes à s'y assubjectir de sa part, sans prétendre aucune prérogative dessus les Rois, et les Magistratures ; Nous a quant et quant appris qu'en l'une et en l'autre les particuliers doivent en toute submission obéyr aux constitutions qui y sont faites par l'une et par l'autre de ces puissances¹⁵.

Amyraut poursuit sa réflexion en s'appuyant sur sa théorie des trois alliances. Comme l'alliance de la nature précède les deux autres alliances bibliques, ainsi en est-il du droit de nature (où se trouve la source du pouvoir politique) qui précède tout droit, « pour que nous sommes hommes avant que d'être Chrestiens, les sentiments de la Nature précèdent en nous les créances de la Foy¹⁶ ». Ainsi, les droits de la communauté religieuse se trouvent subordonnés à ceux de la communauté naturelle, celle qui précède toute distinction confessionnelle. Cette communauté humaine naturelle n'est autre que la famille qui a été corrompue par le péché originel. Cet état des choses a nécessité l'existence d'une « police », d'un pouvoir qui gère cette communauté et qui puisse aider les gens à vivre dans une société. Sans cette police ou cet État, la vie sociale est impossible.

La religion vient en troisième place après l'état naturel et le pouvoir politique. Plus que dans le point précédent, le religieux est mis à l'écart au profit du pouvoir politique, ce pouvoir que nul n'a le droit de dépasser puisqu'il est voulu par Dieu.

Alors, pas plus que les groupes religieux ne peuvent violer le droit naturel des parents sur les enfants, ils ne sont autorisés à violer la "police" des

¹⁵ Moÿse AMYRAUT, *Traité des religions*, Saumur, C. Girard et D. de l'Épinière, 1631, p. 211-212.

¹⁶ Moÿse AMYRAUT, *Apologie pour ceux de la Religion*, op. cit., p. 41.

États : il est vrai que ces “polices” ne sont pas identiques au droit naturel, mais leur fin, l’organisation de la vie sociale, les rattache étroitement à une dimension essentielle, ou naturelle, de l’existence humaine : la sociabilité ; les détruire ou les heurter, c’est aller contre le dessein du Créateur s’exprimant pas l’aspiration humaine à la vie en société¹⁷.

Le théologien de Saumur n’hésite pas à appuyer sa réflexion sur une démonstration biblique. Il se fonde sur l’Ancien Testament en parlant de l’honorariat des parents et du respect des droits d’autrui, et sur le Nouveau pour évoquer la soumission au pouvoir des Magistrats¹⁸.

Le fait de parler d’un état naturel, celui de la première communauté qui est humaine avant d’être religieuse, qui précède l’état religieux, écarte l’emprise de l’Écriture qui voit, selon la logique de l’histoire sacrée, la réalisation anthropologique de l’être humain dans son être religieux, dans cette existence tournée vers Dieu. L’idéal humain ou l’apogée de son existence, l’homme ne les vit plus sous l’égide de l’alliance. Il est vrai que l’alliance est réparatrice, mais avant de pécher, l’homme vivait dans un état idéal, dans un état pur, qui a été corrompu par le péché originel. Amyraut lègue au pouvoir politique le devoir de réparer ce péché et de ramener autant que possible l’homme à son état originaire et pur. L’accès premier à l’homme social ne relève plus de l’explication biblique des origines, mais d’une compréhension politique.

La Bible n’a plus ainsi l’exclusivité du divin, puisque le pouvoir politique participe au divin, dans le sens où le divin prend place en la personne du roi. Et la divinité du politique précède la divinité de l’Écriture, et lui est supérieure, dans le sens où la religion succède à l’état naturel de l’homme qui nécessite une organisation politique. Cette logique s’oppose à toute revendication théologique d’un pouvoir politique, parce que le pouvoir divin donné au politique précède le pouvoir divin ou la présence divine contenue dans l’Écriture. La Bible ne jouit plus du privilège d’ancienneté, du livre qui décrit les origines premières de l’homme. D’un point de vue temporel, elle est soumise au politique, d’où la critique qu’adresse Amyraut à l’Ancien Testament qui justifie le mélange des deux pouvoirs. Sa théologie ne voudrait garder de l’Écriture que ce qui est spirituel (principalement le Nouveau Testament), or ce n’est pas du tout la logique de l’histoire sacrée pour qui la Bible est une unité et un double appui, spirituel et temporel.

Cette critique de l’histoire sacrée se poursuit par une critique encore plus pointue de l’Ancien Testament. Plus ce livre est discrédité, plus il est subordonné au Nouveau, plus l’histoire sacrée perd de son autorité.

17 François LAPLANCHE, *op. cit.*, p. 397.

18 Cf. Moïse AMYRAUT, *Apologie pour ceux de la Religion*, *op. cit.*, p. 43-44.

IV. AMYRAUT ET L'ANCIEN TESTAMENT

Confronté au problème de la révolution anglaise qui véhicule un protestantisme bien différent de celui qu'il professe, confronté aussi au problème de la survie d'un protestantisme français entouré d'hostilités catholiques, soucieux enfin du *sensus clarior* saumurois, Amyraut n'hésite pas à rabaisser l'Ancien Testament, source à ses yeux de confusions et de maux théologico-politiques. Souligner les problèmes éthiques qu'il pose, indiquer l'obscurité de son prophétisme face à la clarté de l'apostolat néotestamentaire, le subordonner au Nouveau Testament, écarter son modèle politique en faveur de l'alliance de grâce qui ne s'intéresse qu'au salut des âmes, etc., tout cela va dans le sens des visées d'Amyraut.

Le problème principal qu'il voit dans l'Ancien Testament est celui de la prophétie qui en fait, selon lui, un livre obscur. C'est dans le cadre de sa comparaison des deux Testaments que se clarifie la compréhension qu'Amyraut a de la prophétie. Le Nouveau Testament est un écrit apostolique, ce qui le situe à un rang supérieur à l'Ancien Testament qui est un livre prophétique. L'inspiration des prophètes est une inspiration « extatique » alors que l'inspiration des apôtres est une inspiration « douce ». Il fonde sa démonstration sur deux versets de Paul : « Comment le ministère de l'Esprit n'en connaîtrait-il pas davantage ? Si en effet le ministère de la condamnation fut glorieux, combien le ministère de la justice ne l'emporte-t-il en gloire » (2 Co 3, 8-9). Amyraut retient de ces deux versets que le ministère de l'apôtre est supérieur à celui de Moïse, le plus grand des prophètes, puisqu'il a vu Dieu face à face. D'ailleurs, le rôle de l'apôtre est supérieur à celui du prophète, parce que le premier dévoile le message obscur annoncé par le deuxième dans le livre de l'Ancien Testament¹⁹. La prophétie ne peut être comprise et éclaircie qu'à partir de l'apostolat. Sans le Nouveau Testament, l'Ancien reste obscur, et la prophétie, qui en elle-même n'est pas inutile, demeure insuffisante, puisque son sens ne vient au jour que par le travail herméneutique de l'apôtre.

Il s'ensuit que le mode par lequel les prophètes entrent en relation avec Dieu est médiat (par opposition au mode immédiat des apôtres).

Ou bien ils ont senti des inspirations extraordinaires de l'Esprit, ou Dieu s'est révélé à eux par des songes, ou il leur a présenté extérieurement quelques visions, ou il leur a fait entendre quelques voix des cieux, ou il leur a envoyé des Anges, ou enfin par quelque autre voie rare et inusitée il leur a déclaré sa volonté, et leur a donné le commandement de l'annoncer²⁰.

19 Cf. Moïse AMYRAUT, *Six livres de la vocation des pasteurs*, Saumur, J. Lesnier, 1648, p. 155-159.

20 *Ibid.*, p. 127.

Cette médiateté prophétique a comme conséquence un doute dans le message proclamé, une diversité d'interprétation de leurs paroles obscures. Amyraut va même jusqu'à la qualifier d'« agitation des facultés²¹ », au cours de laquelle « l'obscurité des prédications [...] ne s'arrête pas méthodiquement sur un sujet, mais court impétueusement à divers objets, pour en peslesmeler les idées²² ». S'oppose à la médiateté de la prophétie, l'immédiateté de l'apostolat qui est rationnelle, et durant laquelle les facultés humaines restent intactes : « Ils posent l'état de leurs questions, ils établissent leur doctrine, ils la soutiennent d'allégations et d'argumens, ils répondent aux objections de leurs adversaires, ils vont au devant de celles qu'on peut leur faire, et les résolvent quelques fois très méthodiquement²³. » En bref, la prophétie est considérée comme fantaisiste, imaginative et irrationnelle, du moment que l'apostolat est considéré comme rationnel.

Un dernier obstacle reste à franchir pour Amyraut, celui de la vocation prophétique au sein des premières communautés chrétiennes. Selon Amyraut, Paul résout ce problème par sa description de la hiérarchie des dons en Ep 4, 11, où il donne la priorité à l'apostolat. Amyraut en conclut à l'inutilité de la prophétie qui n'a plus aucune raison d'exister, puisque le Nouveau Testament la clarifie et l'explique. Il exclut aussi l'utilité de la prophétie pour son temps présent, puisqu'il considère que les prophéties proclamées dans le Nouveau Testament, telles celles de l'Apocalypse, se sont complètement réalisées au début de l'histoire de l'Église, et jusqu'au IV^e siècle. Ainsi, toute prédication vétérotestamentaire ayant été réalisée, il n'est plus besoin d'avoir des prophètes.

Toutes ces réflexions s'opposent à la vision prophétique de l'histoire, celle qui attendait la réalisation des prophéties bibliques. La réflexion d'Amyraut veut que toutes ces espérances prophétiques soient vaines. Il n'y a pas lieu de se fonder sur les prophéties de l'Ancien Testament pour essayer de comprendre la situation actuelle des Églises, puisque ces prophéties sont déjà expliquées, clarifiées et réalisées par le Nouveau. L'histoire ne va plus être le lieu de la réalisation des prophéties bibliques qui devraient lui donner la plénitude de son sens. L'histoire va devenir une histoire politique, au sein de laquelle l'homme, responsable de son destin, ne sera plus le jouet d'une providence qui a déjà tout tracé. Amyraut a ainsi une compréhension désacralisée du monde et de la société, une vision séculière qui n'est pas sans s'inscrire fortement dans tout le mouvement de la désacralisation et de la sécularisation de l'Occident. La foi est réduite à la sphère personnelle (ou communautaire ecclésiale), du moment que le temporel est exclusivement régi par le pouvoir de l'État²⁴.

21 *Ibid.*, p. 158.

22 *Ibid.*

23 *Ibid.*, p. 152-153.

24 Conscient du fait que le royaume dans lequel il vit est catholique, Amyraut n'exclut pas la foi personnelle du roi ou des magistrats, mais insiste sur le fait que dans le domaine politique, le pouvoir doit agir pour le bien des sujets de son empire, abstraction faite de leur appartenance religieuse.

Si la critique qu'Amyraut adresse au prophétisme sert d'argument positif pour l'existence du protestantisme français, elle est aussi une attaque qu'il adresse au prophétisme anglais. Effectivement, parmi toutes les attentes de la venue du royaume de Dieu dans l'Europe du XVII^e siècle, la plus fervente est celle de la nation anglaise, saturée d'eschatologie, et s'identifiant avec le peuple de l'ancienne alliance. On s'attendait à la proximité de la fin de ce monde²⁵, annoncée par plusieurs événements, dont la destruction de l'antéchrist (le pape) et la conversion des juifs qui entraîneraient la venue du royaume de Dieu. Il faut y ajouter un millénarisme croissant dans beaucoup de communautés réformées. Non seulement on attendait la fin, mais on faisait aussi des calculs qui précisaient le moment de cette fin. Pour ce faire, on s'appuyait sur des passages prophétiques et apocalyptiques de l'Écriture. La fin du monde était annoncée à diverses dates, et malgré la divergence des dates de la venue du royaume, les protestants millénaristes étaient d'accord pour dire que c'est durant le XVII^e siècle que quelque chose allait se passer et qu'il y aurait une forte propagation de la foi chrétienne telle qu'ils la professaient²⁶. En Angleterre, à la révolution, c'est même l'autorité politique qui se préparait à la venue du royaume de Dieu, en se considérant comme le nouvel Israël. On favorisait une diversité des Églises car,

[l]'uniformité des croyances conduisait droit à l'hypocrisie et ne pouvait que produire des mauvais chrétiens, non des « saints ». La venue du règne se trouvait étroitement liée ainsi à l'idée de rassemblement volontaire : hors des *gathered churches*, communiant entre elles, mais indépendantes les unes des autres, pas de Nouvelle Jérusalem à espérer²⁷.

On observe le repos sabbatique d'une façon rigoureuse, de manière à ce que seuls circulent ceux qui ont une sérieuse raison d'État pour le faire. Des jeûnes relevant de la tradition de l'Ancien Testament sont mis en pratique²⁸, et tout ce qui est considéré comme païen est écarté. Même les prénoms donnés montrent la force de l'identification entre Israël et l'Angleterre.

La théologie politique d'Amyraut s'oppose à ces conceptions prophétiques d'outre-Manche et à leurs implications pour la notion d'histoire sacrée. Puisque la prophétie est obscure et inutile, tout l'effort prophétique anglais est vain. Le mélange théologico-politique opéré par ce prophétisme poussera Amyraut à prendre position contre la révolution anglaise où les lois religieuses deviennent des lois d'État. Enfin, en tant que royaliste et en raison

25 Bien qu'il ait existé plusieurs interprétations et compréhensions de cette fin, toutes convergeaient pour dire qu'elle était proche. Ces espoirs se fondaient sur des interprétations des livres bibliques, ainsi que sur des événements historiques qui, pour certains, étaient considérés comme annonçant la venue du royaume de Dieu. Voir François LAPLANCHE, *op. cit.*, p. 417-426.

26 Cf. François LAPLANCHE, *op. cit.*, p. 419.

27 *Ibid.*, p. 423.

28 Cf. *ibid.*, p. 421-437.

de sa théorie politique des pouvoirs divins du roi, il ne pouvait pas se sentir à l'aise face à cette mise à l'écart de la royauté. Cette raison l'a poussé à saluer la fin de la révolution anglaise et la restauration du pouvoir royal²⁹.

La dévalorisation du prophétisme n'est pas le seul élément qui permet à Amyraut de déprécier l'Ancien Testament et de le subordonner au Nouveau. Le théologien de Saumur poursuit son attaque de la Bible hébraïque, au nom de son éthique, en dénonçant les aspects temporels et immoraux qu'elle contient.

Toujours dans le sillage de la réticence d'Amyraut face au mélange du spirituel et du temporel dans le livre de l'Ancien Testament, les promesses vétérotestamentaires qui correspondent à des bénédictions et à des malédictions temporelles, sont un argument de plus pour rabaisser l'Ancien Testament face au Nouveau qui ne promet que des bénédictions spirituelles.

Pour ce qui est de la Loy mesme qui fut publiée en Sinai, à prendre les choses à la lettre simplement, elle ne proposoit point à ceux qui l'observeroient d'autres bénédictions ny à ceux qui la transgresseroient d'autres malédictions sinon temporelles et qui regardoyent la vie d'ici-bas. [...] Il n'y a que le seul peuple chrétien avec lequel Dieu ait dressé des alliances spirituelles³⁰.

La séparation des deux ordres reste claire dans la pensée d'Amyraut, nul mélange n'est admis : chaque fois qu'il y a une hésitation entre ce que propose l'Ancien Testament et le Nouveau, c'est au Nouveau, livre spirituel par excellence, qu'il faut se fier ; chaque fois qu'un cas contradictoire se présente, face à la valeur spirituelle du Nouveau Testament, l'Ancien se trouve mis à l'écart, privé de son autorité ou de son utilité.

Amyraut ira parfois plus loin en considérant l'Ancien Testament comme un livre plein d'immoralités³¹. Dans son volumineux ouvrage « *La Morale chrestienne* », il distingue trois formes d'immoralité : la cruauté, l'impureté et le mensonge.

29 AMYRAUT dédie au roi Charles II, après la restauration anglaise, sa *Paraphrasis in psalmos Davidis*, où on peut lire : « Car j'ai toujours résisté de vive voix (il importe ici de se répéter) aux pensées et aux paroles de ceux qui ont voulu remettre les Monarques dans le rang ; en toute occasion, j'ai toujours servi et défendu dans mes écrits, par arguments ou par témoignages scripturaires, le droit des rois, qui transcende la puissance des lois humaines, contre les calomnies et les dénigrements des factieux », *Paraphrasis in psalmos Davidis*, épître dédicatoire, p. 30.

30 Moyse AMYRAUT, *La Morale chrestienne*, Saumur, t. IV, 1654, p. 37-38.

31 Cette affirmation n'a pas à être comprise de manière absolue. Amyraut ne rejette pas tout l'Ancien Testament. Il estime sa valeur, ainsi que l'enseignement moral qu'il contient et l'apport de la foi. Sans oublier aussi la grande estime qu'il a pour les Psaumes qu'il recommande aux chrétiens. Seuls certains passages de l'Ancien Testament lui semblent immoraux et c'est surtout en raison de l'importance des personnages mentionnés dans les passages qu'il tient pour immoraux qu'Amyraut formule un jugement si sévère sur ce livre.

L'Ancien Testament lui apparaît comme un livre cruel. Refusant de lire certains passages d'une manière symbolique ou allégorique à la manière des Pères de l'Église ou comme l'autorisait dans certains cas son collègue Louis Cappel, il est scandalisé face à la cruauté qu'il y trouve. L'un des passages principaux qu'il condamne est celui du supplice que le roi David inflige aux Ammonites. Le récit de 1 Ch 20, 3 précise que le supplice a été effectué « avec des scies, des herses de fer et des haches ». Pour Amyraut, la réaction de David est injustifiable. Au nom de la morale naturelle, il ne peut pas l'accepter. Ces châtiments n'étant pas non plus prescrits par la loi de Moïse, Amyraut affirme que la cruauté de David³² doit être condamnée au même titre que l'adultère qui lui est reproché dans un autre passage biblique. Ces critiques peuvent être adressées à tout pouvoir qui voudrait se fonder sur ces passages de l'Ancien Testament pour justifier un acte de torture ou un acte cruel. La morale d'Amyraut ne peut pas concevoir une violence qui se justifierait à partir de la religion.

Amyraut voit dans l'Ancien Testament des impuretés graves qui lui semblent contraires à la loi naturelle telle qu'il la conçoit. Ces impuretés sont évidemment d'ordre sexuel ; trois sont particulièrement importantes à ses yeux. La première est la paillardise et concerne l'union de Juda et Tamar qui est prise pour une prostituée (Gn 38, 15). La deuxième est l'inceste commis dans cette union. La troisième affecte la monogamie ; la famille compte beaucoup pour Amyraut, c'est la première communauté humaine, le fondement de tout droit, loi et morale naturels. La monogamie est une évidence naturelle, elle n'a pas à être mise en cause, d'autant qu'elle est aussi enseignée par l'Ancien Testament. Le premier couple humain dont parle le livre de la Genèse n'est-il pas monogame ? Fort de ces convictions, le théologien de Saumur n'excuse pas la polygamie des Patriarches, d'autant qu'il considère que « la voix de la Nature estoit toujours assez claire et assez résonnante en cela pour se faire ouïr, si on y eust été assez attentif, à travers les empeschements que luy donnoyent les vicieuses coutumes des peuples³³ ».

Enfin, Amyraut perçoit l'Ancien Testament comme un livre de ruse et de mensonge. Face à la vérité que proclame le livre du Nouveau Testament, il ne peut accepter les mensonges qu'il pense trouver dans le livre de l'ancienne alliance. Il en dresse « une liste, qui occupe dix pages du quatrième volume de la *Morale*, et ne compte pas moins de dix-huit cas [...]. Il n'ose condamner "de grands et réputés personnages", que le Saint-Esprit ne blâme pas d'avoir menti. Toutefois, il ne les loue pas pour éviter d'en faire des exemples, et ne les justifie pas : "Dans toutes ces situations, on admettra que la loi de nature n'avait pas prévu de telles exceptions." ³⁴ »

32 Cf. *Ibid.*, p. 627.

33 *Ibid.*, p. 472.

34 François LAPLANCHE, *op. cit.*, p. 510.

En somme, l'Ancien Testament est pour Amyraut un livre obscur qui ne se clarifie et ne se comprend que par le Nouveau. Ses aspects prophétiques et les éléments d'immoralité qu'il contient sont caducs. Il n'est plus un fondement moral ni un exemple politique ; il est subordonné au Nouveau Testament et secondaire par rapport à la loi naturelle qu'il défigure parfois. La critique de l'Ancien Testament formulée par Amyraut est l'une des critiques les plus dures adressées à ce livre d'un point de vue théologique et croyant au cours du XVII^e siècle.

V. CONCLUSION

L'œuvre théologique d'Amyraut est une puissante critique de l'histoire sacrée. Sa critique du sacré et de ses manifestations sociales et temporelles est tellement agressive qu'il n'en conserve que peu de manifestations extérieures, celles d'une communauté ecclésiale qui doit surtout se soucier d'elle-même, et dont l'activité *ad extra* se limitera au témoignage ou à la conversion par la persuasion. Cela ne veut pas dire que le caractère sacré de la Bible est complètement écarté pour Amyraut, ou que la foi en la parole divine dans l'histoire des hommes n'existe plus. Toutefois, cette sacralité scripturaire telle que l'histoire sacrée la comprenait au XVII^e siècle est fortement réduite, surtout qu'une partie considérable du sacré, celle liée à l'autorité au sein de la cité, passe du côté du politique. Dieu reste le fondement de tout pouvoir, mais tout pouvoir n'est pas religieux et ne passe pas forcément par la religion. La sacralité de Dieu va rester la même, mais son rapport avec l'homme ne nécessitera plus forcément la médiation religieuse ; un rapport immédiat s'établit désormais dans le cadre de l'état naturel de l'homme, du droit naturel, de la loi naturelle et de l'alliance naturelle.

La pensée d'Amyraut est une pensée désacralisante et sécularisante qui sape plus d'un fondement théologique traditionnel du christianisme. Mais s'il mine certains fondements du sacré religieux, c'est au profit d'un sacré naturel, c'est-à-dire correspondant à la nature de l'homme à l'écart des religions. Ce sacré naturel trouve chez Amyraut sa pleine réalisation dans la politique. Par cette perte de terrain du sacré religieux, le *sensus clarior* saumurois est bien honoré par Amyraut, lequel confirme que le vrai sens de l'Écriture consiste, entre autres, en une séparation claire et nette entre le politique et le religieux.

Antoine FLEYFEL