

Spinoza, lecteur de Castellion?

Autor(en): **Barilier, Étienne**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **50 (2000)**

Heft 2

PDF erstellt am: **19.04.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381601>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

SPINOZA, LECTEUR DE CASTELLION? *

ÉTIENNE BARILIER

Résumé

Sur deux points importants, la pensée de Castellion a préfiguré celle de Spinoza : l'auteur du De arte dubitandi et celui du Tractatus theologico-politicus partagent une conception éthique de la religion et une conception critique de l'Écriture. Pour l'un et l'autre, éthique et critique procèdent d'une même exigence de concorde et de paix. Spinoza, sur le terrain critique, ira beaucoup plus loin que Castellion. Ce dernier, en revanche, a proposé une vision «christique» du bien et du mal que presque tous ses contemporains et successeurs ont ignoré, mais qui peut nous inspirer aujourd'hui.

Pour exprimer ce qui, à mes yeux, fait l'essentiel de la pensée de Castellion, je voudrais partir de l'hypothèse que cette pensée, dont il est si difficile de suivre à la trace la descendance directe, a trouvé un écho perceptible dans le *Tractatus theologico-politicus* de Baruch Spinoza. Je n'oublie pas la masse des événements historiques et intellectuels qui séparent Sébastien Castellion, chrétien réformé du XVI^e siècle, de Baruch Spinoza, juif franc-tireur du XVII^e. J'ai conscience qu'en l'espace d'une centaine d'années, l'histoire des idées a été marquée par des percées aussi décisives que celle de Hobbes ou de Descartes. Mais je crois que la confrontation de Castellion et de Spinoza n'est pas tout à fait arbitraire ni stérile.

Évidemment, si l'on veut prétendre que Castellion «inspira» Spinoza, si peu que ce fût, il faudrait établir au moins deux choses. D'abord, sur le plan purement matériel et historique, que Spinoza a effectivement lu Castellion. Ensuite et surtout, sur le plan intellectuel et spirituel, que des éléments essentiels de la pensée de l'écrivain réformé se retrouvent peu ou prou chez l'auteur du *Tractatus theologico-politicus*.

Or les deux entreprises apparaissent hasardeuses. D'une part, il faut avouer que Spinoza ne cite jamais Castellion – alors qu'une traduction espagnole de *L'Institution chrétienne* de Calvin figurait en bonne place dans sa bibliothèque.

* Cet article reprend le texte d'une conférence prononcée à Genève, en décembre 1999, à l'invitation de l'Institut d'Histoire de la Réformation, après la publication de la traduction en français, par Étienne Barilier, du *Contra libellum Calvini* de Sébastien Castellion.

D'autre part et surtout, la perspective intellectuelle et spirituelle du *Tractatus theologico-politicus* paraît terriblement éloignée de celle du *De arte dubitandi*.

Néanmoins, certaines convergences sont frappantes. Et je crois surtout que la confrontation de ces deux pensées peut permettre de dégager dans celle de Castellion, fût-ce *a contrario*, des traits essentiels. Je me propose en somme de regarder l'auteur du *Contra libellum Calvini* au miroir de Spinoza.

Mais Spinoza, lui, a-t-il lu Castellion? C'est plus que probable, même s'il ne l'a jamais cité. D'abord parce que la Hollande joua un rôle éminent, et tout à fait particulier, dans la diffusion des œuvres du penseur réformé. De son vivant déjà, Castellion correspondit avec des Hollandais, et des copies de certaines de ses œuvres circulaient à Amsterdam¹. Le *De haereticis non puniendis* fut traduit en hollandais peu après sa mort². C'est d'ailleurs dans la bibliothèque de l'église remontrante de Rotterdam que Bruno Becker a retrouvé en 1938 le manuscrit de cet ouvrage³. D'autres textes de Castellion furent également traduits dans les années suivantes. C'est au point qu'on put parler, dans la Hollande des années 1580, de «Castalionistes»⁴, et d'une véritable «Castalio-Renaissance», selon le mot de Hans R. Guggisberg⁵.

Ensuite, au début du XVII^e siècle, lorsqu'intervint la fameuse querelle des Arminiens et des Gomaristes, Castellion servit d'argument aux Arminiens. Et c'est à cette époque, en 1612, que son manuscrit du *Contra libellum Calvini* fut à la fois édité en latin et traduit en néerlandais, par les soins de Reiner Telle, qui traduisit également Guichardin et Servet (*De Trinitatis erroribus*)⁶. La préface de l'éditeur de 1612 est d'inspiration incontestablement arminienne. En outre, une partie du *De arte dubitandi* fut éditée dès 1613, et cette publication, comme celle du *Contra libellum Calvini*, fit alors grand bruit⁷.

L'importance de Castellion dans les débats religieux, philosophiques et politiques du XVII^e siècle hollandais ne fait donc pas de doute. Et dans une certaine mesure, ce phénomène abolit la distance temporelle. Lorsqu'un ouvrage est considéré comme un brûlot, lorsqu'un Arminius, accusé de le lire et de le faire lire, doit s'en défendre publiquement, cet ouvrage a beau être vieux d'un demi-siècle ou davantage, il est contemporain. Il est *présent*.

Mais Spinoza? Comment aurait-il eu accès aux œuvres dont nous parlons? On pourrait se contenter de dire qu'elles étaient trop *présentes*, justement, pour

¹ Cf. H. R. GUGGISBERG, *Sebastian Castellio*, Göttingen, 1997, p. 270.

² Le traducteur en était Dirk Coornhert, homme politique, théologien et poète, de tendance anti-calviniste et pélagienne. Cf. l'introduction au *De haereticis non puniendis*, Genève, Droz, 1971, p. 10. Cf. aussi L. KOLAKOWSKI, *Chrétiens sans Église*, Paris, Gallimard, 1969, p. 72-77.

³ Cf. *De haereticis* cit., p. VIII.

⁴ Cf. H. R. GUGGISBERG, *op. cit.*, p. 273.

⁵ Cf. H. R. GUGGISBERG, *op. cit.*, p. 270.

⁶ Cf. K. O. MEINSMA, *Spinoza et son cercle*, Paris, Vrin, 1983, p. 40 sq.

⁷ Cf. H. R. GUGGISBERG, *op. cit.* p. 276.

qu'un philosophe n'en ait pas eu vent, et ne s'y soit pas intéressé de près. Mais nous avons plus précis : la relation très proche qui unit Spinoza aux Collégiants, ces assemblées de croyants cultivés qui, dès les années 1630, se réunissaient pour commenter en toute liberté les Écritures, hors de toute structure ecclésiastique⁸. Or ces hommes avaient un goût prononcé pour les écrits anti-trinitaires, notamment ceux de Servet et de Lelio Sozzini ; le socinianisme, presque directement issu de Castellion⁹, était alors bien implanté en Hollande. Mais il y a mieux. On a le témoignage que Castellion lui-même était un des auteurs sulfureux que pratiquaient alors les Collégiants¹⁰.

Or Spinoza, qui s'était lié à certains de ces hommes dès 1654¹¹, se rapprocha d'eux davantage encore en 1656, après son exclusion de la communauté juive d'Amsterdam. Il entretenait avec eux de larges échanges sur des sujets théologiques et philosophiques¹². Plusieurs d'entre eux devinrent ses amis¹³. Il est vrai que certains spécialistes de Spinoza nient toute influence des milieux collégiants sur sa pensée. Mais ils sont rares. En général, cette influence est admise¹⁴.

L'importance de Castellion dès le début du XVII^e siècle en Hollande, l'étroitesse des relations entre Spinoza et un groupe d'hommes dont cet auteur était un des porte-drapeau : voilà qui rend hautement vraisemblable l'hypothèse que Spinoza ait lu Castellion. Dans de telles conditions, la charge de la preuve serait plutôt à ceux qui soutiendraient l'hypothèse inverse.

Mais cela posé, il faut en venir à l'essentiel : y a-t-il parenté de *pensée*, ou filiation de pensée entre les deux hommes? Il me semble à tout le moins que Castellion et Spinoza partagent *une conception éthique de la religion*, ainsi qu'*une conception critique de l'Écriture*. Et que cette double conception, ou plutôt la conception unique dont sont issues à la fois l'affirmation d'un «Dieu éthique» et l'approche critique de l'Écriture, est centrale chez ces deux penseurs, même si elle ne va pas jouer le même rôle dans leur pensée.

Dans le *Contra libellum Calvini*, la primauté absolue de l'éthique est présente à chaque fois que notre auteur définit ce qu'il entend par «doctrine», c'est-à-dire à chaque fois qu'il parle articles de foi : «La *doctrine* de la piété : aimer ses ennemis, faire du bien à ceux qui nous font du mal.»¹⁵ «La saine

⁸ Cf. K. O. MEINSMA, *op. cit.*, p. 113 sq.

⁹ À travers Fausto Sozzini, oncle de Lelio, que l'auteur du *Contra libellum Calvini* avait connu à Bâle.

¹⁰ Cf. L. KOLAKOWSKI, *Chrétiens sans Église*, p. 166, ainsi que la note 29, p. 238.

¹¹ Cf. K. O. MEINSMA, *op. cit.*, p. 152.

¹² Cf. K. O. MEINSMA, *op. cit.*, p. 122, 189.

¹³ Notamment Balling et Jelles. Cf. K. O. MEINSMA, *op. cit.*, p. 153. Sur ces deux personnages, cf. L. KOLAKOWSKI, *op. cit.*, p. 206-225.

¹⁴ Cf. L. KOLAKOWSKI, *op. cit.*, p. 206 sq.

¹⁵ Cf. S. CASTELLION, *Contra libellum Calvini* (désormais abrégé *CLC*), trad. fr. E. Barilier, Zoé, 1998, p. 100.

doctrine : Paul la définit comme la doctrine qui rend les hommes sains, c'est-à-dire doués de charité, d'une foi non feinte et d'une conscience pure.»¹⁶ Et bien sûr le fameux : «Tuer un homme, ce n'est pas défendre une *doctrine*, c'est tuer un homme.»¹⁷ Lorsque Castellion s'écrit ailleurs : «Mais aujourd'hui les hommes, oubliant les mœurs et la sainteté de la vie, ont pris l'habitude de ne juger que la *doctrine*»¹⁸, il prend alors le mot dans son sens habituel, non éthique, mais c'est pour le dévaluer.

Toutes ses définitions ou ses exclamations ne disent donc qu'une chose : le cœur de la religion (sa vraie, sa seule «doctrine»), n'est précisément pas la doctrine, mais l'amour et le refus de tuer.

Le *De arte dubitandi* sera plus explicite encore : «La meilleure *doctrine* est celle qui rend les hommes meilleurs» ; «On reconnaît l'arbre à ses fruits et la *doctrine* aux mœurs qu'elle produit.»¹⁹ Bref, la pierre de touche de la religion, c'est l'éthique. Pour faire court, on dira que le Dieu de Castellion est aimé comme le Bien avant d'être conçu comme le Vrai.

Cette vision de la religion se retrouvera chez divers penseurs du XVII^e siècle, notamment Grotius et Ludovic Meyer, grand ami de Spinoza, et permettra l'établissement progressif de ce que la critique moderne a appelé le «credo minimum»²⁰ : la foi dans un Dieu de bonté et de justice, dont le culte se confond avec la pratique de la vertu.

Mais le moins qu'on puisse dire est que cette vision éthique se retrouve chez le Spinoza du *Tractatus theologico-politicus*. Voici par exemple une des affirmations liminaires de l'ouvrage : «Je montre que la parole révélée de Dieu consiste non pas en un certain nombre de livres mais en un concept simple [...] : obéir à Dieu d'une âme pure, pratiquer la justice et la charité.»²¹ Ou encore : «Il faut juger la foi de chacun à partir des œuvres seulement : sont-elles pieuses ou non?»²² Ces affirmations sont reprises avec plus d'énergie encore dans le chapitre XIV : «Toute la loi y [dans l'Écriture] consiste en ce seul commandement : l'amour envers le prochain.»²³ ; «D'où il suit [...] qu'on ne peut considérer personne comme un fidèle ou comme un infidèle que selon ses œuvres : si ses œuvres sont bonnes, même s'il s'écarte des autres fidèles sur des points de dogme, il est cependant un fidèle ; à l'inverse, si ses œuvres sont mauvaises et qu'il s'accorde avec eux en paroles, il est cependant un infidèle.»²⁴

¹⁶ CLC, p. 264.

¹⁷ CLC, p. 161.

¹⁸ CLC, p. 275-276.

¹⁹ Cf. *De arte dubitandi* (désormais abrégé *DAD*), Leiden, E. J. Brill, 1981, p. 26 et 115 ; *De l'art de douter et de croire...*, trad. fr. Jeheber, 1953, p. 45 et 165.

²⁰ Cf. J. LAGRÉE, *La raison ardente*, Paris, Vrin, 1991, notamment p. 58-59, 177 sq.

²¹ Cf. SPINOZA, *Œuvres III, Traité théologico-politique* (désormais abrégé *TTP*), Paris, P.U.F., 1999, p. 71.

²² *TTP*, Préface, p. 73.

²³ *TTP*, ch. XIV, «La foi, les fidèles, les fondements de la foi», p. 469.

²⁴ *TTP*, ch. XIV, p. 471.

C'est exactement l'idée de «religion éthique» au nom de laquelle on disqualifie l'idée de punition des hérétiques, puisque les «points de dogme» sont secondaires et résolument subordonnés à la pratique de la charité et de l'amour.

La parenté, sinon la filiation, est incontestable. Et c'est le moment d'ajouter que le *Contra libellum Calvini* et le *Tractatus theologico-politicus* présentent un étrange point commun qui les rapproche encore davantage. Selon K. O. Meinsma, le biographe de Spinoza et de son «cercle», les circonstances qui ont immédiatement précédé la parution du *Tractatus theologico-politicus* et qui ont sans doute conféré à sa préface un ton virulent et amer, sont des circonstances aussi violentes que précises : le 15 octobre 1669, après un long procès en hérésie, l'ex-pasteur Johannes Koerbagh mourait dans une prison sordide après avoir subi diverses tortures. Or le crime de cet homme était d'avoir professé une théologie hétérodoxe, fortement marquée par les vues de Spinoza lui-même ²⁵.

C'est ainsi que l'idée d'une religion éthique prenait, pour l'auteur du *Tractatus theologico-politicus* comme pour celui du *Contra libellum Calvini*, une sorte d'urgence existentielle. La préface du traité de Spinoza, qui dénonce l'obéissance aveugle à des «pasteurs» animés par la soif de vengeance et de puissance ²⁶ rappelle étrangement la préface du *Contra libellum Calvini*, ainsi que ses dernières pages. Chez l'un et l'autre, les mêmes terribles causes ont produit les mêmes effets de pensée. Et qui sait, peut-être s'y ajoute-t-il, chez le second, le souvenir d'une lecture, ravivé par un présent douloureux.

Venons-en cependant à la seconde conception commune aux deux hommes (ou plus exactement au second volet de leur conception commune) : l'approche critique de l'Écriture, ou si l'on préfère, la désacralisation de la lettre, laquelle exige d'ailleurs une maîtrise et une connaissance approfondie de cette lettre.

Ce thème apparaît relativement peu dans le *Contra libellum Calvini*. On y trouve certes l'affirmation générale que la lettre trouve sa fin dans l'esprit ²⁷ ; on y trouve aussi la fameuse distinction entre hérésie et blasphème, distinction qu'autorise une étude de la racine grecque du mot hérésie ²⁸. Mais c'est surtout dans le *De arte dubitandi* que Castellion affronte vraiment le problème de la sacralité de la lettre et annonce sa solution aux contradictions du texte biblique.

Il ne propose rien de moins que de segmenter, ou de feuilleter la Parole en différentes sous-paroles d'inégale sacralité. «Il faut d'abord savoir», écrit-il, «que dans les Écritures saintes existent quatre sortes de textes» : la révélation proprement dite, la prophétie, la connaissance et la doctrine ²⁹. La révélation et la prophétie, il les identifie à la «parole même de Dieu». La «connaissance»,

²⁵ Cf. K. O. MEINSMAN, *op. cit.*, p. 333-377.

²⁶ *TTP*, Préface, p. 65.

²⁷ *CLC*, p. 247.

²⁸ *CLC*, p. 271.

²⁹ *DAD*, p. 39 (tr. fr., p. 63).

elle, a valeur de «témoignage», et la «doctrine» correspond à l'«opinion humaine»³⁰. Cette stratification permet de révoquer en doute de nombreux passages de l'Écriture qui posent problème à l'homme raisonnable, ce qui n'est déjà pas rien. Mais en outre, même la Révélation, la partie la plus évidemment sacrée de cette Écriture, lorsqu'elle présente des contradictions, peut et doit être examinée en tenant compte «des circonstances de temps, de lieu, de personnes, d'occasions et de causes»³¹.

Autrement dit, la lecture critique est nécessaire pour fournir à la Révélation même un sens qui soit en accord avec les exigences de la raison. Il faut s'arracher à la lecture purement littérale, sous peine de tomber dans l'absurdité. Exemple, Matthieu et Marc font dire à peu près la même phrase au Christ au moment de la Cène. Mais Luc lui fait dire une phrase fortement différente. *Ergo*, à moins de traiter l'un ou l'autre évangéliste de menteur, l'Écriture ne reproduit pas les paroles même du Christ, dans leur littéralité³².

Castellion, dont il est opportun de se souvenir qu'il est l'auteur d'une double traduction de la Bible, en latin et en français, peut être considéré comme l'ancêtre de la critique biblique telle qu'un Richard Simon la pratiquera de façon systématique au siècle suivant (à ses périls, d'ailleurs), dans son *Histoire critique du vieux Testament* ; une critique parfaitement informée de la lettre, mais au service de l'esprit.

Selon Richard Simon, «Il [Castellion] ne fait aucune difficulté de corriger quelquefois le texte hébreu selon les règles de la critique, qu'il observe assez judicieusement en plusieurs endroits. C'est pour cette raison qu'il remarque librement les passages qu'il croit être défectueux, auxquels il tâche de remédier le mieux qu'il lui est possible»³³. Richard Simon va jusqu'à prendre la défense de Castellion contre ceux qui l'accusaient d'avoir infléchi sa traduction du début de la Genèse dans un sens antitrinitaire³⁴.

Quant à Spinoza lecteur et critique de la Bible, on sait assez que toute l'entreprise du *Tractatus theologico-politicus* vise à disqualifier le littéralisme en démontrant que l'Écriture relève de «modes de penser imaginatifs» plutôt que rationnels³⁵. Or, pour servir sa démonstration, Spinoza cite souvent directement le texte hébreu ; il se penche sur le problème de sa vocalisation³⁶, source de difficultés et d'équivoques, et voue une grande attention à des mots précis, lorsqu'il s'agit de prouver, par exemple, que la loi divine est tout

³⁰ DAD, p. 39 (p. 64.).

³¹ DAD, p. 40 (p. 65)

³² DAD, p. 45 (p. 71).

³³ Cf. R. SIMON, *Histoire critique du Vieux Testament*, Genève, Slatkine Reprints, 1971, p. 326.

³⁴ *Op. cit.*, p. 325.

³⁵ Cf. J. LAGRÉE, *La raison ardente*, p. 270.

³⁶ TTP, ch. VII, «De l'interprétation de l'Écriture», p. 303.

intérieure, et que les «cérémonies» de la religion sont sans nécessité³⁷. On sait aussi qu'il établit avec soin que Moïse n'est pas l'auteur du Pentateuque (et c'est peut-être ce qui dans son ouvrage suscitera le plus de scandale).

Il est vrai que des remarques sur la non-mosaïcité du Pentateuque avaient déjà été formulées, avant Spinoza, par Uriel da Costa, Hobbes, La Peyrère³⁸ et... Castellion³⁹. Mais Spinoza est de loin le plus systématique, le plus impitoyable et le plus inquiétant dans l'administration de la preuve. Et de façon générale, on dira non sans raison que l'auteur du *Tractatus theologico-politicus* va infiniment plus loin que ses prédécesseurs, puisque sa démonstration vise à rien de moins qu'à libérer totalement la philosophie de la théologie, et à donner à la Raison la pleine maîtrise de l'accès à la vérité de l'Être. Contrairement à Hobbes, Spinoza récuse l'idée même de miracle, attribuant tous les récits miraculeux à une ignorance des causes naturelles⁴⁰; d'autre part il soumet les prophètes à une critique psychologique destructrice⁴¹. Sous sa plume, ce n'est plus seulement la lettre de l'Écriture qui est dépassée, c'est l'idée même de «Révélation» qui devient sans emploi – même si la figure du Christ, dans la mesure même où le message de Jésus est exclusivement éthique, garde une place privilégiée⁴².

Spinoza va beaucoup plus loin que ses prédécesseurs, c'est évident. Et surtout, son travail sur l'Écriture vise moins à purifier celle-ci qu'à l'écarter définitivement du champ philosophique. À cet égard, il prend, avec un Castellion, des distances infranchissables.

Mais il reste vrai qu'il prolonge une percée inaugurée par l'auteur du *De arte dubitandi*. Il pousse à ses dernières conséquences l'entreprise de désacralisation de la lettre sacrée. Dès le moment où l'Écriture sainte est soumise à la critique textuelle, dès le moment, surtout, où sa validité est soumise à l'accord de la raison (cette raison à laquelle Castellion chante un hymne fervent, en la qualifiant de *filia Dei*), elle est susceptible d'être radicalement dévaluée au nom de cette même Raison. Avec, à l'horizon, ce fameux «athéisme» dont ses contemporains accusèrent Spinoza.

De Castellion à Spinoza, la route est longue, mais elle est droite. La phrase du *Tractatus theologico-politicus* : «Salomon, Isaïe, Josué, etc., bien que prophètes, furent cependant des hommes et nous devons juger que rien d'humain ne leur était étranger»⁴³, fait un écho direct à celle du *De arte dubitandi* : «Qu'ils [les apôtres] n'aient pas tout écrit sous la révélation de l'esprit saint, mais que certaines parties procèdent de leur mémoire, d'autres de leur intel-

³⁷ *TTP*, ch. V, «Raison des cérémonies et foi aux récits», p. 211.

³⁸ Cf. les notes au *TTP*, p. 740, n. 4.

³⁹ Cf. F. BUISSON, *Sébastien Castellion*, Paris, Hachette, 1892, t. I, p. 312, note 1, citant le *Moses latinus*, p. 531.

⁴⁰ *TTP*, ch. I, «De la prophétie», p. 99.

⁴¹ *TTP*, ch. II, «Des prophètes», p. 115, 119.

⁴² Cf. notamment *TTP*, ch. IV, «De la loi divine», p. 197.

⁴³ *TTP*, ch. II, p. 131.

ligence, c'est ce qui ressort de leurs écrits mêmes.»⁴⁴ Ou encore, la phrase de Castellion dénonçant ceux qui s'accrochent mordicus à la lettre⁴⁵ anticipe sur celle de Spinoza sur les adorateurs du «papier et de l'encre noire, en place de la parole de Dieu»⁴⁶.

Cependant, ce qui paraît surtout rapprocher nos deux auteurs, ce n'est pas tellement qu'ils aient contribué tous deux à la désacralisation du texte biblique. Ce n'est pas non plus tellement qu'ils aient tous deux soutenu l'idée d'une religion éthique. C'est que chez l'un comme chez l'autre, ces deux attitudes n'en font qu'une seule. Autrement dit, ce qui leur est commun, c'est la conscience aiguë que *la primauté de l'éthique exige la critique des textes et ne peut être établie sans elle*.

La raison en est à la fois simple et profonde : la critique textuelle de la Bible et la relativisation de ses contradictions n'ont au fond qu'un seul but et qu'un seul sens : faire cesser la haine et la violence. «J'avertis tout d'abord d'une chose», écrit Castellion. «Aussi longtemps que les hommes se buteront à la lettre des textes, comme ils l'ont fait jusqu'à présent, ils n'obtiendront rien de plus qu'ils n'ont fait jusqu'à ce jour, et c'est de se déchirer mutuellement au point de s'entre-détruire.»⁴⁷ Et Spinoza : «[...] les hommes, afin de vénérer davantage l'Écriture, s'efforcent de l'expliquer de telle sorte qu'elle paraisse contredire absolument la nature et la raison». Du coup, ils font consister la religion dans la «défense d'inventions humaines» et dans «la propagation de la haine la plus insensée.»⁴⁸

La critique de la Bible, donc la recherche, pour le texte sacré, d'un sens raisonnable, à hauteur d'homme, n'a d'autre but que de désamorcer les querelles meurtrières menées au nom d'interprétations qui se donnent pour le sens littéral, et qui sont à la fois contradictoires et sacralisées. La critique est donc une œuvre morale, engagée afin que triomphe un Dieu identifié aux seuls commandements d'amour et de justice. Le texte biblique conquiert un sens «raisonnable» quand il ne donne plus aucune chance à la haine. Quand le Dieu qu'il propose s'identifie à l'amour. Si donc le sens littéral de tel ou tel passage est contraire à ce qu'on peut attendre *raisonnablement* d'un texte sacré, c'est-à-dire l'appel à l'amour, ce sens doit être impérativement dépassé, il ne peut qu'être dépassé.

C'est ce principe exactement que va mettre en pratique un Pierre Bayle dans son *De la tolérance, commentaire philosophique*. Bayle, à propos du fameux «Contrains-les d'entrer» de l'Évangile, aura la formule qui résume notre propos : «Tout sens littéral qui contient l'obligation de faire des crimes

⁴⁴ DAD, p. 43 (p. 68).

⁴⁵ DAD, p. 55 (p. 85 (trad. modifiée) ; cf. aussi p. 37 (p. 61).

⁴⁶ TTP, ch. XII, «La Parole de Dieu», p. 431.

⁴⁷ DAD, p. 55 (p. 85).

⁴⁸ TTP, ch. VII, «De l'interprétation de l'Écriture», p. 279.

est faux ⁴⁹. Or Bayle est redevable à Castellion, même s'il ne le dit guère, et redevable à Spinoza, même s'il s'en défend.

L'entreprise critique indissociable de l'entreprise éthique. Voilà donc le noyau commun à la pensée de Castellion et de Spinoza. J'ose donc suggérer qu'une lecture du premier par le second n'est pas improbable.

Cela dit, ce qui différencie le second du premier n'est pas seulement une plus grande radicalité, et la substitution de la philosophie à la théologie. C'est aussi que la perspective de Spinoza, dans le *Tractatus theologico-politicus* – comme le titre de cet ouvrage l'indique assez – est beaucoup plus *politique* que celle de son prédécesseur.

Le but de Spinoza est de montrer que les divergences d'opinion religieuses et la liberté de philosopher ne sont pas nuisibles à la paix civile. Et que l'essentiel est d'ôter aux institutions ou aux autorités religieuses tout pouvoir d'intervenir dans les affaires de l'État ⁵⁰. Mieux, que la religion elle-même (la vraie religion, celle de la charité) ne peut être solidement établie que par l'autorité de l'État ⁵¹. Spinoza se préoccupe si prioritairement de la paix civile et de la «République» qu'il lui subordonne sa conception de la religion : «Rien n'est plus sûr pour la république que de restreindre la piété et la religion au seul exercice de la charité et de l'équité» ⁵².

Castellion, lui, n'a pas de théorie de l'État ou de la République. Il réfléchit en théologien, ou, disons, en simple croyant, et se contente de réclamer que les Églises n'usent pas du pouvoir temporel qui est encore le leur pour punir de mort les hérétiques. Certes, il parle souvent dans le *Contra libellum Calvinii*, des «magistrats», c'est-à-dire des représentants du pouvoir civil, pour souligner qu'ils n'ont pas le devoir ni le droit de punir les âmes et qu'ils ne détiennent pas les prérogatives de Dieu. Mais il ne démêle pas vraiment les deux pouvoirs, religieux et civil. À plus forte raison, il n'anticipe évidemment en aucune manière sur la notion d'un État laïque. Il ne cherche qu'à purifier la religion et à empêcher qu'elle recoure à la violence ou au meurtre.

Le XVII^e siècle n'est décidément pas le XVI^e. Spinoza s'est en outre abreuvé à d'autres sources qu'à celles de la réflexion théologique ; lecteur de Machiavel, il fut un penseur de l'État autant que de la religion. À cet égard, la différence est si marquée, entre nos deux auteurs, qu'elle ne s'explique que par l'existence de chaînons intermédiaires.

Le principal d'entre eux, c'est sans doute Hugo Grotius, qui fut, au début du XVII^e siècle, le grand penseur du *jus circa sacra*. Son traité de 1614 intitulé précisément *De imperio Summarum Potestatum circa sacra* ⁵³ (que Spinoza

⁴⁹ Cf. P. BAYLE, *De la tolérance*, commentaire philosophique, Paris, Agora, 1992, p. 85.

⁵⁰ *TTP*, ch. XVIII, «Enseignements politiques», p. 595-599.

⁵¹ *TTP*, ch. XIX, «Le droit des affaires sacrées», p. 609-613.

⁵² *TTP*, ch. XIX, p. 653.

⁵³ Cité in J. LAGRÉE, *La raison ardente*, p. 228.

possédait dans sa bibliothèque) manifeste déjà le refus de soustraire la sphère du religieux à l'autorité politique. Et dans *De jure belli et pacis*, si Grotius consacre des pages émouvantes et, à certains égards, très castellionniennes, à démontrer que le pouvoir ecclésiastique ne saurait s'arroger le droit de punir les hérétiques⁵⁴, ce n'est plus seulement ou plus tellement parce que l'hérésie n'est pas le blasphème, c'est aussi et surtout parce que l'Église ne saurait posséder les pouvoirs de l'État. Spinoza ne fera que tirer des conséquences plus radicales encore de cette affirmation, et donner plus définitivement à la théologie son congé politique.

Après avoir rappelé ce qui, dans la visée du *Tractatus theologico-politicus*, était profondément étranger à Castellion, donc indiqué tout ce qui, présent chez Spinoza, est encore absent chez Castellion, il me paraît très important de signaler un aspect de la pensée de notre auteur qui ne réapparaît pas chez Spinoza. Je veux tout simplement parler de la sensibilité à la souffrance humaine. Certes, prise en elle-même, la sensibilité à la souffrance n'est pas une pensée. Mais elle n'est pas sans conséquences pour la pensée.

La présence et le souci de la souffrance physique sont manifestes dans le *Contra libellum Calvini*, mais elles ne le sont pas moins dans d'autres écrits du penseur réformé. Dans le *Contra libellum Calvini*, contentons-nous d'évoquer deux passages : «Je ne suis qu'horreur du sang.»⁵⁵ ; «L'émotion d'un homme, voilà bien qui est humain, et non bestial.»⁵⁶ À quoi il faut ajouter cette remarque, tirée du *De haereticis*, et qui montre un Castellion sensible à l'humiliation, à l'abaissement, à la dégradation que provoque la torture : «[Servet] fut tant ému de l'horreur du feu, qu'il fianta en ses chausses»⁵⁷.

Mais il y a du même coup *pensée* de cette souffrance et de cette humiliation, au sens où Castellion, immédiatement, la rapporte aux angoisses, à la peur, à la sueur de sang du Christ⁵⁸. Quant au cri de Servet, «misericordia, misericordia», il le rapproche, plus qu'implicitement, du : «Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné», s'écriant : «Sa cause était donc juste puisqu'il implorait la miséricorde de Dieu.»⁵⁹ Réflexion qui va loin. Elle laisse entendre que l'homme réduit à sa faiblesse extrême, à sa solitude totale, rejoint en quelque manière la juste cause du Christ, quels que soient par ailleurs ses errements ou ses fautes. C'est dans la douleur et par la douleur que la vérité devient *index sui et falsi*.

⁵⁴ Cf. H. GROTIUS, *Le droit de la guerre et de la paix*, Paris, P.U.F., 1999, p. 504-507.

⁵⁵ CLC, p. 53.

⁵⁶ CLC, p. 302.

⁵⁷ Cf. *De haereticis* cit., p. 270, D 12 (p. 68, D 8 v° de la version latine).

⁵⁸ CLC, p. 303.

⁵⁹ CLC, p. 305.

Cette thématique se retrouve dans d'autres ouvrages de Castellion. On notera la remarquable allusion du *De arte dubitandi* à la faiblesse du Christ ⁶⁰ face à la souffrance suprême. Faiblesse reconnue comme une sorte d'imperfection, si bien que l'imperfection devient Dieu même. On retiendra aussi le texte consacré à réfuter les justifications de la torture judiciaire, texte que Ferdinand Buisson a découvert à la bibliothèque des Remontrants à Rotterdam (les Remontrants, une fois de plus!) ⁶¹.

Mais on se souviendra surtout de la fameuse préface au *Traité des hérétiques* (*De haereticis an sint persequendi*) : «O Christ créateur et Roi du monde, vois-tu ces choses? Es-tu devenu totalement autre que tu n'étais, si cruel et contraire à toi-même? [...] Te trouves-tu, quand on t'y appelle, à cette cruelle boucherie, et manges-tu chair humaine?» ⁶² On voit bien, à des lignes comme celle-ci, que la douleur infligée, c'est l'antéchrist même. Et que l'horreur qu'elle inspire a donc un sens théologique : c'est le mal absolu.

On peut alors songer à la thèse de René Girard : dans toute l'histoire humaine, les victimes ont toujours été coupables ; dans le judéo-christianisme seul, elles sont innocentes. Mais on peut alors ajouter que si la douleur infligée n'a plus valeur de punition d'un mal, c'est en elle que reflue désormais le mal. Et que par conséquent toute institution, toute doctrine (toute idéologie, dirions-nous aujourd'hui) qui conduit à infliger la douleur est une figure du mal absolu. S'il ne faut pas punir l'hérésie par le glaive, si l'hérésie n'est pas un blasphème, c'est en dernière analyse parce qu'en tant que telle, elle n'inflige pas la souffrance à autrui, au contraire des instances qui la répriment.

J'ai rappelé que le *Tractatus theologico-politicus* avait été écrit, ou du moins achevé dans des circonstances finalement assez proches de celles qui présidèrent à la rédaction du *Contra libellum Calvini*. Et j'ai pu rêver que peut-être Spinoza, à la pensée du martyr de Koerbagh, s'était souvenu de Servet, et de l'ouvrage de Castellion. Il n'empêche que cette considération de la douleur infligée, de la douleur comme mal absolu, n'est pas vraiment présente dans la *réflexion* de Spinoza. De même ne sera-t-elle guère présente dans le *De la tolérance* de Pierre Bayle, alors même que ce penseur aura été, lui aussi, frappé dans sa chair, au travers de son frère Jacob Bayle, pasteur qui mourut en prison à force de mauvais traitements, suite à la Révocation de l'Édit de Nantes ⁶³.

Cette vision «christique» du monde, cette certitude que la douleur infligée est la marque même du mal absolu n'existe guère au XVI^e siècle, à ma connaissance, sinon peut-être chez le seul Bartolomé de Las Casas.

⁶⁰ DAD, p. 124 (p. 177).

⁶¹ Cf. F. BUISSON, *Sébastien Castellion*, t. II, p. 101-102.

⁶² Cf. S. CASTELLION, *Traité des hérétiques*, Genève, 1913, p. 32-33.

⁶³ Cf. E. LABROUSSE, *Pierre Bayle*, La Haye, 1963, I, p. 199-200.

Un tel rapprochement, peut-être surprenant au premier abord, n'est pas étonnant à la réflexion : de même que la souffrance de Servet, par-delà son hérésie, évoque pour Castellion la passion du Christ lui-même, la souffrance des Indiens, quoique non chrétiens, répète pour Las Casas la crucifixion de Dieu. Je crois que cette parenté de réaction s'explique par une même cause profonde. La Réforme et la conquête de l'Amérique ont ouvert les yeux des plus sensibles à l'existence d'une *altérité non diabolique*. Jusque là, sous le règne d'une chrétienté à la fois unitaire et localisée, l'altérité avait toujours été le blasphème ou le diable. Désormais, elle acquiert une présence trop irréfutable, et son visage est trop manifestement humain. Et comme l'implique la thèse de René Girard, si l'altérité n'est plus le diable, si la victime est innocente, alors le diable est celui qui nie l'altérité, et veut l'anéantir.

Cette vision nouvelle – car encore une fois, c'est bien d'une vision qu'il s'agit, et non de la simple réaction horrifiée d'une sensibilité trop exquise – fut exceptionnelle au seizième siècle. Elle le fut à peine moins dans les siècles suivants. Peut-être commence-t-elle de prendre en cette fin de vingtième siècle sa nécessaire dimension politique et sociale. Les Droits de l'Homme, et singulièrement le «droit d'ingérence» ne sont fondamentalement rien d'autre (ou ne devraient être rien d'autre) que la contestation du droit qu'un État s'arroge d'infliger la souffrance à ses propres citoyens, et d'anéantir leur altérité, qu'elle soit raciale, religieuse ou sociale.

Castellion a-t-il inspiré Spinoza? Ce serait trop dire. Mais il a contribué à le rendre possible. L'intuition et l'élaboration d'une «religion éthique», articulée à la revendication d'une lecture critique de l'Écriture, sont centrales chez l'un comme chez l'autre, même si elles ne sont pas ordonnées aux mêmes fins – car, répétons-le, ce qui sépare le *Tractatus theologico-politicus* du *De arte dubitandi*, c'est tout ce qui sépare la philosophie de la théologie, la pensée du bien de l'État de la pensée du salut des âmes, et surtout la *ratio sive deus* de la *ratio filia Dei*. C'est tout ce que Castellion ne pouvait *pas encore* penser.

Mais étrangement, c'est aussi ce que Castellion a commencé de penser (l'intuition que la douleur infligée est le mal absolu, l'absolu du mal), et que Spinoza n'a pas repris. Or cette pensée-là est non seulement le complément indispensable de la vision éthico-critique du monde, mais elle en est sans doute la justification première et dernière.

Oui, la vision éthique, la vision critique et la vision christique, si l'on peut risquer l'expression, constituent une trinité. Éthique et critique n'ont de sens, en dernier ressort, que s'il s'agit pour nous de diminuer dans le monde la part du mal que l'homme fait à l'homme, parce qu'on y a vu le mal *absolu*. Voilà pourquoi Castellion demeure essentiel. Voilà pourquoi, dans l'histoire de la pensée, il est irremplaçable, et mérite, au double sens du terme, notre reconnaissance.