Œuvres

III

TRACTATUS THEOLOGICO-POLITICUS
TRAITÉ THÉOLOGICO-POLITIQUE

ÉPIMÉTHÉE

ESSAIS PHILOSOPHIQUES

Collection fondée par Jean Hyppolite
et dirigée par Jean-Luc Marion

SPINOZA

Œuvres

Édition publiée sous la direction de
Pierre-François Moreau

III
TRACTATUS THEOLOGICO-POLITICUS
TRAITÉ THÉOLOGICO-POLITIQUE

Texte établi
par Fokke Akkerman
Traduction et notes
par Jacqueline Lagrée
et Pierre-François Moreau

Ouvrage publié avec le concours
du Centre national des Lettres

PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

ISBN 213049387 4

Dépôt légal — 1re édition : 1999, septembre
2e tirage : 2005, juillet

© Presses Universitaires de France, 1999
6, avenue Reille, 75014 Paris

Introduction

Le *Traité théologico-politique* paraît à Amsterdam en 1670, chez Jan Rieuwertsz, qui sera plus tard l'éditeur des *Opera posthuma*. Comme son sous-titre l'indique, le livre veut montrer que la liberté de philosopher n'est nuisible ni à la piété ni à la conservation de l'Etat. Il marque donc la première intervention publique de Spinoza dans les domaines de la religion et de la politique, et occupe une place tout à fait particulière dans son œuvre : à la fois parce qu'il s'insère, au moment où il paraît, dans une actualité particulièrement brûlante et parce qu'il concentre en un volume la traversée de plusieurs enjeux théoriques extrêmement différents. La violente polémique qui suit la publication, et qui ne s'éteindra pas, comme aussi les bouleversements apportés par le livre jusque dans les positions de ses adversaires, en sont autant de preuves.

Le contexte est triple : la vie de Spinoza et son milieu, tout d'abord (on le verra par la lettre qui justifie son entreprise) ; mais au-delà la situation des Pays-Bas ; et au-delà encore le dispositif nodal constitué par la philosophie, la politique et l'exégèse au milieu de l'âge classique. Car c'est bien d'un nœud entre ces trois secteurs qu'il s'agit. Et c'est cela qui explique en grande partie les fissures et les éclats provoqués par l'ouvrage.

La situation des Pays-Bas : les Provinces-Unies, comme on dit alors, ont traversé un certain nombre de crises qui leur ont donné une physionomie tout à fait particulière : la guerre de Quatre-Vingts Ans, qui les a libérées de l'oppression espagnole et en a fait (ou refait) un pays indépendant ; les violentes controverses entre les différentes tendances issues de la Réforme, qui ont d'abord abouti à une victoire de l'orthodoxie calviniste, puis à une coexistence des différentes Eglises et sectes, unique en Europe ; enfin les luttes liées à la question du pouvoir, entre la famille d'Orange et les Etats (c'est-à-dire les assemblées qui gouvernent les villes, les provinces et le pays tout entier) ; après la mort de Guillaume II et l'arrivée au pouvoir de Jan de Witt, une période sans stadhouder commence. Dans ce con-

texte se sont développées les sciences, introduites les philosophies de Bacon, de Descartes et de Hobbes ; et les Pays-Bas, par leurs universités, leur climat intellectuel et leur florissante activité d'édition, sont devenus un des principaux centres de la « république des lettres ».

Pourquoi prendre la peine de défendre la liberté de conscience dans un pays qui passe alors pour le plus tolérant d'Europe ? D'abord parce que cette tolérance n'est pas totale : des amis et éditeurs de Spinoza en font l'expérience ; ensuite parce que si l'Etat est tolérant, l'Eglise ne l'est pas ; enfin parce que cette tolérance est menacée — comme la forme même de l'Etat qui la défend. Les calvinistes les plus stricts sont alliés aux orangistes, pour mettre en danger le régime des régents. Certes, au moment où Spinoza écrit, le régime semble encore solide : le grand pensionnaire Jan de Witt dirige une république marchande aux institutions en apparence stables. Deux ans plus tard, l'invasion française, l'assassinat des frères de Witt et la prise du pouvoir par Guillaume III d'Orange en montreront la fragilité.

Mais la situation religieuse et politique des Provinces-Unies, si elle est exceptionnelle, ne peut se comprendre isolément : le TTP intervient aussi dans une situation où se mêlent et deviennent explosives des tendances plus anciennes et plus larges : un certain équilibre (instable) entre politique et théologie, marqué par les polémiques autour du *jus circa sacra* ; du coup un autre, entre Bible et philologie, produit par l'histoire de l'exégèse au XVI^e^ et au XVII^e^ siècle ; enfin un troisième, entre philosophie et théologie, et philosophie et politique, qui a abouti aux synthèses cartésiennes et hobbesiennes et que le TTP va rendre inacceptables.

I. GENÈSE DU *TRAITÉ THÉOLOGICO-POLITIQUE*

Nous disposons de deux documents où Spinoza parle des raisons de rédiger le TTP : le premier (une lettre) date du moment où il se met au travail ; le second (la préface) probablement du moment où il finit. La première et unique mention de la rédaction du livre apparaît

en effet dans une lettre de Spinoza à Oldenburg, de septembre ou octobre 1665[1]. On y trouve articulés le projet sur l'Ecriture et celui sur la liberté de pensée et de parole.

« Je compose actuellement un Traité sur la façon dont j'envisage l'Ecriture et mes motifs pour l'entreprendre sont les suivants :

1. — les préjugés des théologiens ; je sais en effet que ce sont ces préjugés qui s'opposent surtout à ce que les hommes puissent appliquer leur esprit à la philosophie ; je juge donc utile de montrer à nu ces préjugés et d'en débarrasser les esprits réfléchis.

2. — l'opinion qu'a de moi le vulgaire qui ne cesse de m'accuser d'athéisme ; je me vois obligé de la combattre autant que je le pourrai.

3. — la liberté de philosopher et de dire notre sentiment ; je désire l'établir par tous les moyens : l'autorité excessive et le zèle indiscret des prédicants tendent à la supprimer. »

A l'époque où il écrit ces lignes, Spinoza n'a encore publié qu'un seul ouvrage : *Les principes de la philosophie de Descartes*. Encore y expose-t-il non pas sa propre pensée, mais celle d'un autre, bien que ce soit avec une certaine distance, comme l'a signalé Lodewijk Meyer dans sa préface[2]. Le livre est paru en latin en 1663[3], puis dans une traduction néerlandaise de Pieter Balling en 1664[4]. Il a déjà attiré à Spinoza un certain nombre d'accusations, comme on peut le voir par la correspondance échangée avec Blijenbergh[5]. Mais la parution des *Principia* n'est pas la seule source de sa mauvaise réputation auprès des théologiens : sa vie et son milieu alimentent sans doute les rumeurs[6]. On conçoit donc qu'il ait entrepris non pas une tentative

1. Il s'agit de la lettre 30 dans la numérotation désormais usuelle.

2. « Qu'on ne croie donc pas qu'il ait voulu exposer ici ses propres idées ou même des idées qui aient son approbation » *(Au lecteur bienveillant)*.

3. *Renati Descartes Principiorum Philosophiae, Pars I et II more geometrico demonstratae*, Amsterdam, 1663.

4. *Renatus Descartes Beginzelen der Wysbegeerte, I en II Deel, na de Meetkonstige wijze beweezen*, Amsterdam, 1664.

5. Lettres 18 à 24 et Lettre 27 (elles s'échelonnent de décembre 1664 à juin 1665).

6. Le journal de voyage du Danois Ole Borch (1661-1662) signale Spinoza comme un « athée cartésien » (cf. l'étude de W. Klever in *Studia spinozana* 5 [1985], p. 311-325). En 1665, à l'occasion d'une querelle pour le remplacement d'un pasteur, certains habitants de Voorburg dénoncent Spinoza comme « un athée qui se moque de toutes les religions et

de justification, mais une mise au point qui lui permette aussi de combattre les calomnies, tout en traitant pour elle-même la double question que ces calomnies impliquaient : les préjugés des théologiens d'une part, la liberté de penser d'autre part. Cette dernière semble — si on compare la formule de 1665 au sous-titre de 1670 — conçue alors plutôt en rapport à l'Eglise, mais la formulation générale par laquelle commence le troisième point n'exclut pas l'Etat. On peut penser que la dimension juridico-politique, si elle n'est pas en tant que telle exclue de la réflexion, demeure provisoirement en retrait devant l'urgence des attaques proprement religieuses[1].

Pour le reste, on sait peu de chose de la genèse du *Traité théologico-politique*. Les reconstructions qui en ont été tentées demeurent très largement hypothétiques.

a) Certains commentateurs ont avancé que les chapitres centraux viendraient d'une Apologie que Spinoza aurait rédigée en espagnol au moment de sa rupture avec la Synagogue (donc en 1656, ou quelque temps après). Cette thèse ne s'appuie que sur des témoignages tardifs, et n'est étayée sur aucun texte de Spinoza lui-même, ni des éditeurs des *Opera posthuma*[2].

— le premier qui parle de cette Apologie est Salomon van Til, dans le *Voor-Hof*, un pamphlet anti-spinoziste publié en 1694[3], donc dix-sept ans après la mort de Spinoza, vingt-quatre ans après la publication du *Traité*. Selon lui, Spinoza y aurait déjà abordé la question de l'origine des livres de l'Ecriture sainte ; sur le conseil de ses amis, il aurait gardé cet ouvrage en espagnol par-devers lui et

un être nuisible dans cette république » (texte dans Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinoza's in Quellenschriften, Urkunden und nichtamtlichen Nachrichten*, p. 116-119).

1. Mais il est un témoignage qui laisserait penser que Spinoza, dès 1665, parlait déjà du rapport de l'Etat à la religion : c'est la relation que Blijenbergh a fait plus tard de son entretien avec Spinoza — si c'est bien de lui qu'il s'agit. On doit à G. van Suchtelen et W. Klever le repérage de l'allusion dans *De Waerheyt van de Christelijckee Godts-dienst en de Authoriteyt der H. Schriften...* Cf. *Studia spinozana* 4 (1988), p. 317-320.

2. Les phrases où il dit qu'il a réfléchi depuis longtemps à telle ou telle difficulté scripturaire ne constituent pas un témoignage, à moins d'oublier la différence entre réfléchir sur la Bible et écrire une première version du TTP.

3. *Het Voor-Hof der Heydenen, voor alle Ongeloovigen geopent*, Dordrecht, 1694. La référence est p. 5.

en aurait repris des extraits dans le TTP. Le récit de Salomon van Til est repris en 1696 par les *Acta Eruditorum*, puis par Bayle dans l'article « Spinoza » du *Dictionnaire historique et critique* (1697), par Halma dans sa publication néerlandaise de cet article (1698), enfin par Colerus dans sa biographie (1705). Aucun de ces derniers écrits ne constitue un témoignage indépendant[1] : tous viennent, directement ou indirectement, du *Voor-Hof*.

— le second témoignage vient de Stolle et Hallmann, dans leur journal de voyage : ils entendent dire en 1703 par Jan Rieuwertsz (non pas l'éditeur de Spinoza mais le fils de celui-ci) que l'on a publié dans les *Opera posthuma* tout ce que l'on a retrouvé dans les papiers de Spinoza « excepté un gros ouvrage, écrit par Spinoza contre les Juifs et où il les traitait très durement ». Rieuwertsz ne possède plus le manuscrit au moment où il en parle aux voyageurs allemands et ne semble pas dire que le contenu en est passé dans le TTP (il dit seulement qu'il lui est antérieur). On ne peut donc en tirer un argument concernant la genèse de ce dernier.

— enfin Christoph Gottlieb von Murr qui publia en 1802 les *Adnotationes* du Traité y déclare que longtemps auparavant, en 1757, il était allé à Amsterdam à la recherche de ce texte et qu'il ne l'avait pas trouvé.

Tout cela prouve l'existence d'une rumeur, non d'un livre. En tout état de cause, tant que ce livre hypothétique n'aura pas été retrouvé, il est évident qu'il est impossible de le comparer au *Traité théologico-politique*. Evidence qui n'a cependant pas frappé tous les commentateurs puisque certains ont même cru pouvoir congédier des textes existants et disponibles au nom de ce texte indisponible et peut-être inexistant[2].

1. On sait que Halma constitue sur certains points une source indépendante de la biographie de Spinoza. Ce n'est pas le cas sur cette question : il reproduit purement et simplement ce qu'il trouve chez Bayle.

2. Ainsi Madeleine Francès, dans l'introduction qu'elle place en tête de sa traduction de la *Korte Verhandeling*, explique qu'il ne s'agit pas vraiment d'un texte de Spinoza, puisqu'elle n'a pas le même style que les écrits spinoziens de l'époque, c'est-à-dire... l'Apologie (I).

b) On a récemment[1] retrouvé une lettre d'Adrian Paets (conseiller de la ville de Rotterdam) à Arnold Pœlenburg (professeur au séminaire remontrant d'Amsterdam). Cette lettre du 30 mars 1660 mentionne un « libellus theologico-politicus » qui s'oppose aux préjugés des théologiens et qui traite de la différence entre les lois naturelles et les lois constituées.

Là encore nous n'avons pas le texte : nous avons seulement une lettre qui en parle. Le témoignage a, certes, cette fois, l'avantage d'être contemporain de ce dont il parle et fourni par quelqu'un qui a le document en main. Il est regrettable que le nom de l'auteur de ce *libellus* ne soit pas mentionné (Paets déclare le connaître, mais préférer dans les circonstances actuelles le laisser à l'anonymat). La quasi-homonymie du titre suffit-elle à assurer l'identité, au moins partielle, de l'ouvrage? Quant au contenu, il pourrait correspondre au chapitre XVI de notre Traité actuel, à ceci près que le regard de Spinoza y porte beaucoup plus sur le droit que sur les lois.

Que conclure de tout cela? Il serait tentant, si on voulait exploiter à fond ces deux matériaux, d'esquisser ainsi une évolution possible de Spinoza : d'abord l'intérêt scripturaire (*Apologie* — fin des années 50); puis l'intérêt politique (*Libellus* — début des années 60); enfin la synthèse des deux sous la pression des accusations qui aboutissent à la rédaction du TTP (1665-1670).

Cependant l'absence de documentation directe devrait inciter à la prudence devant une telle reconstruction. En outre, l'unité de style du Traité rend peu nécessaire l'appel à une hypothétique rédaction antérieure de certains chapitres. Plus généralement, dans un cas comme dans l'autre, si Spinoza a réutilisé dans le TTP que nous connaissons des écrits antérieurs, c'est pour les intégrer à un nouveau texte, qui a sa cohérence propre. Qui voudrait en affirmer l'incohérence devrait d'abord la démontrer, ce que n'a jamais fait aucun de ceux qui ont tenté de reconstruire son histoire.

Une telle reconstruction se fonde surtout sur l'idée que l'on peut dissocier les éléments constitutifs du Traité et assigner à chacun une

1. En fait la lettre avait été signalée dès 1935 dans un article de l'historienne Cornelia Roldanus, mais elle n'a été étudiée que par H. W. Blom et J. M. Kerkhoven en 1985 (*Studia spinozana* 1).

origine distincte. Sans nier cette possibilité, mais en soulignant qu'il serait nécessaire de disposer de plus de preuves pour reconstituer une véritable chronologie, on peut indiquer une autre voie d'approche : avant le Traité, et sans référence à lui, les occurrences d'une réflexion (et non d'une rédaction) sur les thèmes qu'il abordera ne sont pas rares sous la plume de Spinoza et dans les témoignages le concernant. Tout se passe comme si la méditation sur les relations interhumaines et sur leur dimension religieuse n'avait jamais été absente des préoccupations de Spinoza et de son entourage, sans pourtant prendre d'emblée la forme de l'ouvrage que nous possédons. On rappellera en effet :

— les dépositions à l'Inquisition concernant Prado et Spinoza, qui comprennent des questions sur la loi qu'il faut suivre et des doutes sur la loi de Moïse[1] ;

— les formules de la *Korte Verhandeling* et de la *Réforme de l'Entendement* sur la nécessité du partage de la vérité ;

— enfin la réflexion sur la Bible dans le milieu cartésio-spinoziste, notamment chez Koerbagh et Meyer[2]. Mais chez Spinoza aussi, comme en témoignent les exemples bibliques dans les *Cogitata metaphysica*, et dans la correspondance avec Blijenbergh.

Il faudrait ajouter à cela un certain nombre de témoignages datant des années 60 qui indiquent une préoccupation pour le statut de l'Ecriture et son interprétation chez Spinoza lui-même, mais sans jamais supposer un texte consacré spécialement à ce sujet[3].

Surtout, la Préface du TTP elle-même — et c'est là notre second document — retrace pour le lecteur sinon une genèse, du moins une explication des circonstances et de la nécessité du livre. Certes, il s'agit d'un texte à dimension rhétorique ; mais c'est dans cette dimension que Spinoza a choisi de nous présenter sa démarche : il faut en tenir compte. Les raisons qui sont données pour la rédaction

1. Cf. I. S. Revah : *Spinoza et le dr. Juan de Prado*, Amsterdam, 1959.

2. Cf. J. Lagrée et P.-F. Moreau : « La lecture de la Bible dans le cercle spinoziste », *in* J. R. Armogathe : *Le Grand Siècle et la Bible*, Beauchesne, 1989 (*La Bible de tous les temps*, t. 6).

3. Voir notamment l'assertion de J. P. Beelthouwer concernant les prophètes.

de l'ouvrage renvoient non à la vie personnelle de l'auteur mais d'une part à une nécessité générale des rapports de la piété, de l'Etat et de la philosophie, d'autre part, elliptiquement, à la situation des Provinces-Unies dans la deuxième moitié du XVII^e siècle. Cela signifie non pas que Spinoza veuille ignorer désormais les circonstances de sa propre vie qui lui auraient donné l'occasion de réfléchir au problème, mais sans doute qu'elles n'ont été pour lui que des occasions, précisément, et ne comptent qu'en ce qu'elles lui ont permis de parvenir au problème général du *jus circa sacra*. C'est donc au Traité lui-même qu'il faut demander ses propres raisons.

II. CONTENU ET ENJEUX

Le plan de l'ouvrage est extrêmement rigoureux, et l'ensemble formé par la préface et les vingt chapitres met en place la démonstration des deux thèses formulées dans le sous-titre. Cette démonstration implique donc logiquement deux parties, réparties en quatre groupes de chapitres.

Le traité s'ouvre par une préface qui décrit la situation de la nature historique de l'homme, puis les incertitudes du temps présent ; ensuite la résolution de Spinoza ; enfin le plan des chapitres dans l'ordre. Le dernier paragraphe énonce la soumission aux autorités que l'on trouve aussi à la fin du dernier chapitre.

La première partie répond à la question : la liberté de philosopher est-elle nuisible ou utile à la piété ? La démonstration exige trois moments :

— un premier groupe de chapitres (I-VI) traite des instruments de la révélation : la prophétie et les prophètes, l'élection, la loi divine, les cérémonies, les miracles. L'Ecriture n'est pas l'objet de ces chapitres, mais Spinoza est, d'une part, amené à décrire la situation de l'Etat des Hébreux (chap. V, et, négativement, chap. III) ; d'autre part à citer un certain nombre de textes pour appuyer ses thèses et, à l'occasion de ces citations, à énoncer, pour l'instant de façon empirique, la règle de la *Scriptura sola*.

— un second groupe de chapitres traite de l'Ecriture elle-même.

Le chapitre VII énonce la règle, les chap. VIII à X l'appliquent à l'Ancien Testament et le chap. XI au Nouveau. Lorsqu'ils sont achevés, on sait que l'autorité de l'Ecriture ne peut être interprétée comme on le fait traditionnellement. Le bloc hétérogène formé par les livres saints contient des prophéties, des lois, des récits et des paraboles dont le texte date de périodes diverses, a été altéré, est en partie perdu et en partie insignifiant pour le lecteur d'aujourd'hui. Cependant la même méthode de lecture montre l'existence d'un noyau essentiel inaltérable.

— enfin les chap. XII-XV en tirent les conclusions concernant les rapports entre foi et philosophie. La théologie[1], ou parole de Dieu, qui est ce noyau essentiel contenu dans l'Ecriture mais distinct d'elle, ne peut entrer en conflit avec la philosophie. Il porte non sur des questions spéculatives, mais sur des questions pratiques — auxquelles correspondent seulement des *exigences* spéculatives. La liberté de philosopher ne peut donc nuire à la piété véritable puisqu'elle ne contredit pas ces exigences ; au contraire elle lui est utile puisqu'elle permet à chacun de découvrir ses raisons propres d'adhérer à ce « credo minimal ».

La seconde partie du livre comprend le dernier groupe de chapitres (XVI-XX), qui répondent à la question : la liberté de philosopher est-elle utile ou nuisible à la sécurité de l'Etat ? Pour le savoir il faut d'abord déterminer ce qu'est l'Etat lui-même, et après avoir traité du droit naturel et du fondement de l'Etat, on retrouvera ici de nouveau la problématique de l'Etat des Hébreux — non plus cette fois comme modèle mais comme exemple, aux côtés de ceux, moins utilisés, des Romains et des Macédoniens. L'ensemble des matériaux fournis par la réflexion jusnaturaliste comme par l'expérience historique permet, dans les deux derniers chapitres, de dédoubler la question initiale : le Souverain doit à la fois exercer son

1. Il faut noter une caractéristique constante du lexique de Spinoza dans le Traité : sous sa plume, le terme « théologien » est toujours négatif : il désigne les hommes haineux et sectaires qui dissimulent leurs passions sous le masque de la dévotion. Au contraire le terme « théologie » est toujours positif : il désigne le noyau essentiel de l'Ecriture, qui seul mérite proprement le nom de parole de Dieu. La théologie n'est donc pas l'affaire des théologiens ; elle n'est pas non plus un discours spéculatif.

autorité sur les Eglises et laisser la plus grande liberté, à l'intérieur d'une limite fixée, aux individus. Cette liberté, comme le refus de céder aux exigences des Eglises, assure la plus grande sécurité à l'Etat, alors que sa négation provoque à long terme une situation violente qui entraîne nécessairement sa destruction.

Lorsqu'il arrive à la fin du livre, Spinoza a donc répondu à sa question concernant la double liberté de pensée et de parole, et fourni les deux éléments (elle est sans danger; elle est même nécessaire) aux deux questions (à la piété; à la paix de l'Etat) qu'il avait lui-même distinguées. Mais au fil de cette démonstration, il a été amené à traverser plusieurs champs déjà parcourus par la réflexion théologique et politique, et, dans chacun de ces champs, il a pris position à l'égard des arguments traditionnels, en les complétant et en les modifiant parfois, en les insérant surtout dans une perspective unitaire qui en bouleverse le sens. On peut ainsi indiquer ces différents enjeux :

— l'interprétation de l'Ecriture
— le statut des prophéties, de l'élection et des miracles
— le droit naturel
— la république des Hébreux
— le « jus circa sacra » (c'est-à-dire la question des rapports entre les Eglises et le Magistrat de la société civile).

III. SOURCES ET INSTRUMENTS DE TRAVAIL DE SPINOZA

Il faut se demander comment Spinoza connaît les arguments accumulés par la tradition dans ces champs sectoriels, et où il va chercher les éléments de sa critique, dans la mesure où il indique lui-même que son raisonnement s'appuie parfois sur l'effort de ses prédécesseurs. Les progrès de la recherche dans ce domaine ont été considérables depuis un siècle. Les travaux de Joël et de Gebhardt avaient mis au jour notamment les sources liées à la philosophie juive médiévale. Leopold au début du siècle, Akkerman et Proietti plus récemment, ont souligné l'importance de la littérature latine. D'au-

tres travaux ont montré la signification des polémiques en milieu protestant. Mais la recherche des « sources » peut être génératrice d'illusions. Gebhardt lui-même, dans ses derniers travaux, a — sans le théoriser — déplacé la question sur ce qu'on pourrait appeler le problème des instruments de travail : il ne suffit pas de repérer un texte qui pourrait être une source; il faut aussi se demander comment celui qui le cite parvient à son contenu — et reconnaître que ce n'est pas nécessairement par la lecture de l'original. Le détail de ces problèmes est présenté dans nos annotations mais il est possible d'énoncer ici quelques traits généraux. On distinguera trois registres qui fournissent, de façon diverse, des matériaux à la réflexion de Spinoza :

— la culture classique : plutôt la littérature que la philosophie, plutôt Rome que la Grèce. Les principales références, que l'on retrouvera en notes, viennent de Térence, Tacite, Quinte-Curce. Nous avons analysé ailleurs le rôle qu'elles jouaient, en tant que concentration de l'expérience, dans le système d'écriture de Spinoza[1];

— la Bible et la tradition biblique : il s'agit d'un corpus limité mais très bien exploité. Spinoza utilise le texte de la bible hébraïque dans l'édition Buxtorf, qui, à côté du texte massorétique, fournit les commentaires notamment de Rachi et d'Ibn Ezra. Dans cette édition se trouve également reproduite la préface de la Bible de Bomberg, que le TTP cite deux fois. Quant aux traductions, la principale est celle de Tremellius et Junius, qui avait fourni au XVI^e siècle une version latine de l'Ecriture aux pays calvinistes et, secondairement, celle de Pagnin. Pour le Nouveau Testament, Spinoza utilise l'ouvrage de Tremellius, qui présente sur quatre colonnes le texte grec et la version syriaque et la traduction latine de l'un et de l'autre. C'est avec ces versions que les comparaisons sont le plus fructueuses, et non pas avec la Vulgate, que Spinoza ne possède pas et ne cite pas. On peut dire que pour l'essentiel, lorsqu'il cite l'Ancien Testament, Spinoza fournit des traductions originales, ou au moins choisit entre les traductions disponibles; quand il s'agit du Nouveau Testament

1. P.-F. Moreau, *L'expérience et l'éternité*, PUF, 1994.

au contraire, il s'attache de près à la traduction latine que Tremellius donne du syriaque (ce qui est conforme à son hypothèse concernant le caractère originaire de cette version). Quant aux commentaires et aux interprétations, il n'est pas paradoxal de dire que Spinoza dispose de l'appui d'une tradition riche et complexe dans un très petit nombre d'ouvrages : lorsqu'il cite la tradition talmudique, il ne semble pas qu'il ait (au moins le plus souvent) un recours direct aux traités qu'il mentionne : il utilise ce qu'en dit Rachi, ou bien le *Tiberias* de Buxtorf. Les compléments historiques sont fournis par Flavius Josèphe (en traduction latine) et par un faux attribué à Philon d'Alexandrie (qu'il connaît sans doute de seconde main). Nouvelle confirmation de son faible recours aux matériaux en langue grecque. Quant aux modernes, il connaît Calvin (il possède l'*Institution* dans la traduction espagnole de Cipriano de Valera) et Azariya de'Rossi ainsi que, sans doute, la polémique entre Cappel et Buxtorf; il possède dans sa bibliothèque Hobbes (la troisième partie du *Léviathan* traite déjà un certain nombre des thèmes scripturaires du TTP) et les recherches de La Peyrère sur les préadamites; enfin ses liens avec Lodewijk Meyer sont connus, et celui-ci a publié en 1666 la *Philosophia S. Scripturae Interpres* qui aborde certains des problèmes traités dans le TTP[1];

— une troisième strate de la culture spinoziste est fournie par la lecture des politiques et des historiens. On a déjà cité ceux de l'Antiquité latine; il faudrait ajouter Machiavel — celui des *Discorsi* plutôt que celui du *Prince* —, De la Court et Grotius, de nouveau Hobbes (pour les chapitres de la deuxième partie du *Léviathan*, cette fois) et les ouvrages sur l'histoire des Pays-Bas et de l'Angleterre dont la présence est attestée dans sa bibliothèque[2]. Dans le même ordre d'idées, il faut ranger les livres qui portent sur la polémique qui a agité le XVI^e^ et le XVII^e^ siècle autour du *jus circa sacra*.

Pour fixer les idées, il peut être intéressant de se demander ce qui *n'est pas* dans les sources et les références de Spinoza. On aura ainsi

1. L'œuvre de Meyer est citée dans plusieurs annotations marginales, dont il n'est pas sûr qu'elles remontent à Spinoza lui-même.

2. Cf. notes de la fin du chap. XVIII.

une détermination négative de sa culture, qui est également éclairante — s'il est vrai, selon une formule souvent citée à contresens, que « la détermination est négation ». Il manque les théoriciens politiques et les historiens grecs : Platon, Aristote, Thucydide[1], Polybe. Il manque les traducteurs et interprètes catholiques de l'Ecriture, depuis les pères de l'Eglise jusqu'aux controverses récentes — sauf Pagnin et Pereira, la connaissance que Spinoza possède du christianisme est d'abord d'origine protestante. Il manque enfin (il faut le noter puisque Spinoza n'hésite pas à recourir à la littérature latine) la littérature néerlandaise.

IV. PUBLICATION ET RÉCEPTION

Les travaux de Land (1881), Gebhardt (1925 et *1934[2]), Bamberger (1961), Kingma / Offenberg (1977) et Akkerman (1992) ont assez clairement fait le point sur les méandres de la publication du Traité. On trouvera la mise au point la plus actuelle, ainsi que les bibliographies correspondantes, dans le volume *Les textes de Spinoza : Etudes sur les mots, les phrases, les livres* et dans la notice rédigée ici même par Fokke Akkerman. Résumons simplement les trois grandes variantes :

— une édition in-quarto en 1670 ; rééditée avec des corrections et quelques nouvelles fautes en 1672 et 1677 ;

— une édition in-octavo en 1673, avec des variantes de la page de titre destinées à tromper la censure, mais sans aucune amélioration éditoriale ;

— une édition in-octavo en 1674 qui, comme celle de 1673,

1. Le rapprochement esquissé par L. Strauss, *Religionskritik...*, p. 271, n'est pas probant.

2. La dernière partie du travail de Gebhardt, inachevée à sa mort en 1934, a été préparée pour l'édition par A. S. Oko, mais les circonstances en ont empêché la publication. Elle n'est parue qu'en 1987, donc après les travaux de Bamberger et de Kingma/Offenberg, dont elle ne dépend évidemment pas.

contient aussi la réédition du livre de Meyer : *Philosophia S. Scripturae Interpres.*

Spinoza ne paraît pas s'être préoccupé de ces éditions qui ont suivi la première. Mais il ne s'est pas désintéressé du livre pour autant : il le cite dans le *Traité politique*; il le fait connaître à Oldenburg et en discute avec lui[1]; il répond à la lettre où Lambert de Velthuysen critique ses thèses[2]; mieux : il lui écrit par la suite pour lui demander l'autorisation de publier cette lettre dans une réédition[3]. C'est sans doute en vue d'une telle réédition enrichie, que la mort l'empêcha de mettre en œuvre, qu'il avait préparé un certain nombre de notes dans les marges de son exemplaire[4]. Ces *Adnotationes*, qui nous sont connues par diverses sources et qui posent de difficiles problèmes de lecture et d'authenticité, sont traditionnellement publiées dans toutes les éditions du TTP. On les trouvera ici à la suite des chapitres de l'édition de 1670.

L'ouvrage a très vite fait l'objet d'une traduction française : *La Clef du sanctuaire*[5]; anonyme, elle est attribuée à Gabriel de Saint-Glain et présente la particularité de posséder un certain nombre d'annotations qui ne nous sont connues par aucune autre source. Une traduction anglaise et deux traductions néerlandaises furent également publiées avant la fin du siècle. En même temps se déchaîna une tempête de réfutations qui montre à quel point l'ouvrage avait touché juste. Mais ce n'est pas le lieu ici d'en faire l'histoire. Rappelons simplement, parmi les réfutations, celles de Jacob Thomasius, Régnier de Mansveld, Blijenbergh, Kortholt, etc.[6]. De nombreux synodes condamnèrent le livre et en réclamèrent

1. Lettres 68, 73, 75, 78 (1675-1676).

2. Lettre 42 (Velthuysen à J. Osten, 24 janvier 1671) et 43 (Spinoza à J. Osten).

3. Lettre 69 (sans doute novembre 1675).

4. Dans la lettre 69 à Velthuysen, il dit qu'il se propose « d'éclaircir par des notes certains passages un peu obscurs de [son] traité ». Dans une précédente lettre, à Oldenburg (Lettre 68), il demande qu'on lui signale les passages de son livre qui peuvent arrêter les savants « car j'ai l'intention d'éclaircir ce traité au moyen de quelques notes et de faire tomber, si c'est possible, les préventions qu'on peut avoir contre lui ».

5. Cf. Kingma / Offenberg, p. 17. Le titre exact est : *La clef du santuaire (sic)*.

6. Cf. P. Vernière : *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, Paris, PUF, 1954; K. Gründer et W. Schmidt-Biggemann (éds.) : *Spinoza in der Frühzeit seiner religiösen*

(en vain, d'abord) l'interdiction ; finalement, le 19 juillet 1674, la Cour de Hollande interdit le TTP en même temps que le *Léviathan*, la *Philosophia S. Scripturae Interpres* et le recueil des écrits sociniens (la *Bibliotheca Fratrum Polonorum*). Réfutations et condamnations sont le signe de l'influence de l'ouvrage, dont témoigne largement la littérature clandestine. Sa réception n'a pas cessé aux siècles suivants : dans le premier quart du XX^e^ siècle encore, la violente attaque de Hermann Cohen puis sa critique par Leo Strauss en sont une nouvelle preuve.

* * *

Le texte a été établi par F. Akkerman. La traduction est due à J. Lagrée (chap. IV à VII et XI à XVII) et à P.-F. Moreau (les autres chapitres) ; les *Adnotationes* ont été traduites en commun. Les traducteurs ont rédigé l'ensemble de l'annotation à l'exception de certaines notes dues à F. Akkerman, A. Matheron, W.J. van Bekkum, signalées par les noms de leurs auteurs entre parenthèses. Le texte et la traduction ont été divisés en paragraphes, pour la commodité des références ; il doit être clair pour le lecteur que cette division n'est pas de Spinoza. La pagination de l'édition originale ainsi que celle de l'édition Gebhardt ont été indiquées en marge. On trouvera à la fin du volume quelques appendices destinés à rassembler des informations utiles pour l'ensemble du texte.

Wirkung, Heidelberg, 1984 ; P. Cristofolini : *L'hérésie spinoziste. La discussion sur le Tractatus theologico-politicus*, APA, 1995.

1. Texte des condamnations dans Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinoza's in Quellenschriften, Urkunden und nichtamtlichen Nachrichten*, p. 121-189.

Notice sur le texte latin

Le texte latin du *Tractatus theologico-politicus* nous est parvenu dans plusieurs éditions du XVII^e siècle, qui ont en commun de ne jamais porter le nom de l'auteur, Spinoza, ni le vrai nom de l'éditeur, Jan Rieuwertsz à Amsterdam. Après quelques éditions sous son vrai titre, même celui-ci fut caché derrière des titres fictifs ; c'est ainsi que l'éditeur essayait de se mettre à l'abri des attaques des ecclésiastiques et des interdictions de la part des autorités politiques. Malgré une telle interdiction formelle du livre en 1674 par la Cour de Hollande, Jan Rieuwertsz a continué de faire imprimer et de distribuer le TTP jusqu'à une nouvelle prohibition plus stricte en 1678. Et, même après cette date, le livre en latin ne disparut pas complètement de la circulation. Des traductions, d'abord en français (1678), puis en anglais (1689) et en néerlandais (1693 et 1694) ont renforcé davantage la divulgation du livre et de son message.

Nous présentons d'abord une petite liste des éditions latines du XVII^e siècle, qui se fonde sur l'article de Bamberger de 1961 et la bibliographie de Kingma et Offenberg de 1977 ; les sigles pour désigner les éditions sont aussi empruntés à ces publications.

1669/ 70	T1	première édition ; format in-quarto ; traits distinctifs : nom d'éditeur Künraht ; citation : Johann :; *dedit* avec point sur le i ; date : MDCLXX ; liste de 13 Errata sur la dernière page ; erreur : p. 104 imprimée comme 304.
1672	T2 et T2a	deuxième édition ; format in-quarto ; même page de titre que T1, mais *dedit* sans point sur le i ; même liste des Errata, dont, cependant, 6 ont été corrigés dans le texte ; trois erreurs caractéristiques : p. 42 imprimée comme 24, p. 207 comme 213 et *Cap.* XIV (p. 161) comme *Cap.* XVI. Seule différence entre T2 et T2a : T2 porte sur la page de titre la date MDCLXXII et T2a MDCLXX.

1673	T3	troisième édition ; format in-octavo ; le TTP combiné avec la *Philosophia Sacrae Scripturae Interpres* (1666) en un volume ; trois titres fictifs :
	T3V	a) *Francisci Henriquez de Villacorta Doctoris* [...] *Opera Chirurgica Omnia* [...] Amstelodami Apud Jacobum Paulli 1673.
	T3H	b) *Danielis Heinsii P.P. Operum Historicorum Collectio* [...] Lugd. Batav. Apud Isaacum Herculis. 1673.
	T3S	c) *Totius Medicinae idea nova seu Francisci de le Boe Sylvii* [...] *Opera Omnia* [...] Amstelodami Apud Carolum Gratiani, 1673.
		avec les titres originaux en caractères plus petits :
	T3T	d) *Tractatus Theologico-Politicus* [...] 1673. *Philosophia S. Scripturae Interpres* [...] 1673.
		mise en page anglaise :
1674	T3E	e) *Tractatus Theologico-Politicus, cui adjunctus est Philosophia S. Scripturae Interpres. Ab Authore longé Emendatior.* Anno Dom. 1674.
après 1677	T4	quatrième édition ; format in-quarto ; même page de titre que T1 ; traits caractéristiques : page de titre : Künrath ; citation : Johan :, date MDCLXX ; liste des Errata et les corrections de ceux-ci dans le texte comme T2 et T2a ; erreur : p. 130 imprimée comme 830.
après 1677	T5	cinquième édition ; format in-quarto ; même page de titre que T4 (Künrath, Johan., date MDCLXX) ; omission de la liste des Errata ; 7 Errata de la liste de T1, T2, T2a, T4 ont été corrigés dans le texte ; erreur : p. 192 imprimée comme 92.

La transmission du texte du TTP a été déjà l'objet de plusieurs études, la plus détaillée dans l'édition monumentale de Carl Gebhardt (1925). Pour l'histoire compliquée des diverses éditions du livre au XVII^e siècle, on peut consulter, en outre, les études de J. P. N. Land (1882), de Fritz Bamberger (1961) et la bibliographie de J. Kingma et A. K. Offenberg (1977). De ces recherches, il ressort avec une grande

certitude que Spinoza ne s'est plus occupé des éditions de son livre parues après l'édition originale de 1669 / 1670 (T1 chez Bamberger et Kingma / Offenberg). De même, la traduction néerlandaise de J. H. Glazemaker, publiée en 1693, mais qui avait été achevée au cours de 1670 ou au début de 1671, fut faite, à ce qu'il semble, d'après la première édition[1]. La conclusion qu'il faut tirer de ces faits est donc que toute nouvelle édition du texte latin du TTP doit se fonder exclusivement sur cette édition originale de 1669 / 1670. C'est ce que Gebhardt a fait le premier. Son édition de 1925 nous a procuré un texte et une étude sur le texte, qui furent longtemps décisifs, aussi bien pour les éditions du texte postérieures à la sienne que pour les traductions.

Néanmoins, il y a de bonnes raisons pour tenter, à l'aide des matériaux rassemblés et des résultats obtenus par Gebhardt, mais indépendamment de lui, de donner un texte plus précis et qui s'accorde mieux avec les convictions modernes, en ce qui concerne la technique d'édition et les besoins des érudits d'aujourd'hui. Dans ce but, le texte entier de Gebhardt a été à nouveau collationné avec T1 pour notre édition.

Ainsi il est devenu clair que la publication du TTP en 1669 / 1670 s'est faite avec beaucoup plus de hâte, voire de négligence, que dans le cas des deux autres livres en latin de Spinoza au XVII^e siècle, les *Principia philosophiae* et *Cogitata metaphysica* (1663) et les *Opera posthuma* (1677). Nous savons maintenant qu'en 1675, lorsque Spinoza était en train de préparer l'*Ethica* pour la presse, son manuscrit était copié par un aide, un latiniste compétent, qui rédigeait et établissait le texte d'une façon systématique en matière de ce qu'on appelle les « accidentals », c'est-à-dire l'orthographe, les majuscules, les accents, la ponctuation et la division en paragraphes. Selon toute apparence, la copie mise au net en 1675 fut employée pour l'impression en 1677[2]. Mais en ce qui concerne la parution du TTP, les choses doivent s'être produites d'une autre manière. Ce livre a un aspect complètement différent de celui des *Opera posthuma*. Il y a plus de variation, moins de consistance dans

1. Sur la traduction néerlandaise, v. F. Akkerman, à paraître.
2. V. P. Steenbakkers, 1994, 54-58.

la forme extérieure du livre que dans celle des *Opera posthuma*. On s'est moins éloigné dans le TTP de la manière d'écrire de l'auteur, pour autant qu'on puisse la connaître par les quelques lettres autographes qui ont été préservées. La conclusion pourrait s'imposer que le TTP fut imprimé d'après le manuscrit même de l'auteur, mais il est difficile de le prouver. En tout cas, la rédaction fut exécutée rapidement, en toute hâte, dirait-on.

En ce qui concerne l'orthographe, on trouve dans la première édition du TTP beaucoup d'écarts par rapport à l'orthographe latine considérée aujourd'hui comme « classique », et qui sont de même nature que ceux qu'on rencontre dans les autographes : en ce qui concerne les simples ou doubles consonnes, on lit *suplicium*, *retulit*, *reperi* (pour *repperi*), *repperit* (pour *reperit*), *dificilius*, *literis*, *Accademia* ; il y a confusion des voyelles et diphtongues *e*, *ae*, *œ* : *foelix* (mais aussi *felix* et *faelicitatem*), *fraenare*, *caepit* (pour *coepit*), *faemininum*, *obscaenis*, *seculis*, *Haebraei*, *caeterum* (cette graphie de *ceterum* est assez courante en néo-latin) ; l'incertitude règne aussi quant à *c*, *ch*, *t*, *s* : *spacium* (à côté de *spatium*), *inficias*, *concioni*, *lachrimis*, *charius*, *scismaticos* ; on lit encore *locutus* et *loquutus*, *desumta*, *contemtoribus* à côté des formes avec *-p-*, *eorumdem*, *parenthesim* et *parenthesin*, *Mosem* aussi bien que *Mosen* ; on trouve *destribuere* et *distribuere*, et même *deficile* (pour *difficile*) (à l'inverse on trouve *diffinicio* pour *definitio* dans une édition de Nicolas de Cuse).

A cette orthographe capricieuse correspondent quelques phénomènes grammaticaux non moins « libres » : le datif et l'ablatif du pluriel des mots d'origine grecque *axioma*, *dogma*, *aenigma*, *pathema* se terminent tantôt par *-is*, tantôt par *-ibus* (la désinence en *-is* est d'ailleurs très usuelle dans les textes néo-latins) ; les gérondifs dans la construction absolue avec complément (type *mare conducit ad alendum pisces* (G II 78.32) alternent avec les constructions plus classiques avec l'adjectif en *-ndus*. Chez les latinistes autour de Spinoza, il régnait une grande incertitude à cet égard. Lui-même emploie dans ses lettres autographes dix-neuf fois la construction gérondif avec complément ou adjectif en *-ndus* après *ad* ou *inter*, dont six fois le gérondif et six fois l'adjectif (à sept reprises la différence n'est pas déterminable : *ad hoc observandum*). Pour l'emploi du subjonctif, l'arbitraire règne, à ce qu'il semble, dans les interrogations indirectes et les propositions complétives avec *quod*. Parfois le subjonctif alterne avec un indicatif dans la même période : 188.19-20 *Explicuimus itaque,*

in quo potissimum lex divina consistit, et quaenam sint leges humanae[1]. Du reste, tantôt tout le système des modes et des temps est très soigné et correct, tantôt les règles de la syntaxe latine classique sont grossièrement violées. Mais il faut se rendre compte, d'une part, que les humanistes étaient beaucoup plus libres dans leur syntaxe que dans le choix des mots et, d'autre part, que la latinité de l'antiquité entière a plus de possibilités qu'on ne pense. Spinoza se sert même d'un indicatif dans des propositions après *quin* (564.32 suiv. ; 636.11), d'un subjonctif après *quoniam* (250.30-31) et d'un indicatif dans une proposition consécutive (524.15). Mais au vu de la confusion générale dans ce domaine, il est préférable de laisser la première édition inchangée. D'ailleurs, le subjonctif après *quoniam* et l'indicatif dans la proposition consécutive ne manquent pas dans l'histoire du latin.

Quoi qu'il en soit, sur tous les terrains mentionnés ci-dessus, il ne serait pas difficile de normaliser la langue du livre, sans que le contenu coure le risque de devenir imprécis. C'est ce que nous n'avons pas fait. La grammaire et l'orthographe de la première édition ont été strictement respectées. Si l'on adaptait l'une, sans adapter l'autre, il en résulterait un désaccord dans l'apparence extérieure du livre. Il faut, à notre avis, accepter le fait que le latin du TTP est plus proche de la main du philosophe que celui des autres œuvres, et que les éditeurs et imprimeurs de 1670 se sont moins souciés de polir la langue de Spinoza. La forme extérieure convient en quelque sorte au but de ce livre, qui, outre sa profondeur philosophique et scientifique, comporte aussi un élément d'action politique actuelle. On a parfois caractérisé le TTP comme un pamphlet.

Il était donc préférable de ne pas adapter l'orthographe et la grammaire de la première édition à une quelconque norme, ni à celle des lettres autographes, ni à celle des *Opera posthuma*, ni à celle des éditions modernes des auteurs classiques. Le plus souvent, il s'agit dans le TTP de particularités communes à l'époque, comme la graphie *coelum*, *caeterum*, *spacium*, *obedientia*, *pœnitentia*, etc. Dans quel-

1. Une distinction dans l'emploi du mode dans les propositions interrogatives et les propositions avec *quod* — l'indicatif pour la réalité et le subjonctif pour la possibilité — est faite dans le latin médiéval de Dante, v. A. Marigo, 1968, 314-315.

ques cas, on peut hésiter, par exemple devant les variantes avec *e*, *ae*, *oe*, d'autant plus que Spinoza écrivait *ae* et *oe* en ligature, de telle sorte qu'on ne peut pas les distinguer. On peut donc attribuer ces variantes à l'arbitraire de l'éditeur ou du compositeur. D'ailleurs, elles n'excèdent pas les limites de l'orthographe alors estimées possibles.

D'autre part, le livre contient bon nombre de fautes qui n'appartiennent pas au langage normal de Spinoza ou de ses amis, et qui sont dues à une inattention de l'auteur ou des éditeurs et imprimeurs. J'en ai compté 95 dans le texte latin, mis à part les fautes dans les citations hébraïques et dans les références bibliques. Ces fautes évidentes ont été corrigées dans notre édition. Parmi celles-ci, on trouve des erreurs graves et des coquilles banales. A la première catégorie appartient par exemple la faute *cogitationis* (198.24), où il ressort sans aucun doute du contexte que l'auteur pensait à *cognitionis*. La même faute se présente dans *Adnotatio* 3, où on ne lit *cogitationis* que dans le manuscrit de Marchand, tandis que les autres sources ont la leçon correcte *cognitionis*. Une seconde erreur de ce type se trouve en 104.30, où la première édition donne dans une citation du prophète Zacharie : *et cor suum constituerunt cautum*, une leçon retenue dans toutes les éditions que nous connaissons. Mais le texte de Zacharie ne veut pas dire que leur cœur devenait « prudent », mais « dur ». La *Vulgate* traduit *Et cor suum posuerunt ut adamantem*. Il faut lire à notre avis *cautem* (rocher, pierre) au lieu de *cautum* ; *cautes* et *rupes* apparaissent dans la langue littéraire latine comme métaphores pour la dureté de caractère ou d'attitude ; v. par exemple Virgile, *Enéide* 6, 471. Il va sans dire que cette catégorie de fautes et les corrections sont indiquées dans l'apparat critique. L'autre catégorie est celle des fautes d'impression triviales, qui sont corrigées tacitement dans le texte. Une liste complète de ces coquilles est donnée à la fin de cette notice, de même qu'une liste des erreurs involontaires dans l'édition de Gebhardt. Mais toutes les autres irrégularités et variations de l'édition originale sont retenues dans notre texte. C'est ainsi qu'on y trouve *verumenimvero* à côté de *verum enimvero* et de *verum enim vero*, *supra naturalis* à côté de *supranaturalis* ; en revanche on a accouplé *per plures* et *per magnam*.

Dans dix-sept cas on trouve des fautes dans les références bibliques, qui ont aussi été corrigées dans le texte et indiquées dans l'apparat. Les 25 autres écarts, dans les références bibliques, avec nos

éditions et traductions de la Bible présentent une différence d'un, deux ou trois versets, qui pourrait être attribuée à une différence entre la numérotation des versets de notre Bible et de la Bible (celle de Buxtorf) ou des livres de références que Spinoza utilisait. Dans ces 25 cas nous avons dans notre texte latin maintenu les numéros de T1, alors que dans la traduction les numéros sont mis en accord avec la numérotation des Bibles modernes.

Pour ce qui est de la ponctuation, des majuscules et des accents, le Groupe de Recherches Spinozistes a décidé, après d'amples discussions, de moderniser le texte. Ces moyens typographiques, destinés à faciliter la lecture, ne sont, dans le TTP, ni authentiques (placés par l'auteur), ni systématiques (placés d'une manière consistante), ils sont donc inutiles pour le lecteur moderne. Tout cet appareil de signes présente un autre aspect que celui qu'on trouve dans les lettres autographes de Spinoza. Il a été établi par les éditeurs ou les imprimeurs avec quelque négligence et arbitraire. Nous avons omis les rares accents (un ou deux par page), à l'exception d'un seul en 222.21, où l'accent remplit une fonction réelle[1]. Pour les majuscules, dont certains mots estimés importants sont pourvus, la situation est la même que pour les accents : elles sont beaucoup plus rares que dans les *Opera posthuma* ; apparemment elles ont été placées au hasard. Nous les avons gardées seulement au début de la phrase et pour indiquer les noms propres et les titres des livres.

La ponctuation dans le TTP est assez arbitraire et négligente ; le système en est de nature purement grammaticale, comme il est de règle dans les textes latins de l'époque. Nous avons gardé ce système, ce qui entraîne que toutes les propositions relatives et circonstancielles, explicatives ou déterminatives, sont séparées de la principale par une virgule. Néanmoins le nombre de virgules a été considérablement diminué : en règle générale, on les a omises devant les conjonctions de coordination *et*, *vel*, *aut*, *nec*, ainsi qu'avant et après les propositions infinitives et participiales. Mais on s'est gardé de dogmatisme à cet égard : quand les phrases deviennent trop longues ou que le sens l'exige, on les a retenues même dans ces constructions.

1. Sur les accents dans les textes latins, v. P. Steenbakkers, 1994, 71-101.

Si un changement de la ponctuation originale avait amené une autre interprétation de la phrase, il aurait été nécessaire de l'indiquer dans l'apparat; mais le cas ne se présente jamais.

Quant à la division en paragraphes, l'édition originale est très inégale : dans quelques chapitres elle est raisonnable (ainsi dans les chapitres I, II, VII, XVI, XVII et XX), ailleurs elle manque tout à fait ou presque (dans les chapitres VI, VIII, IX, XI, XII, XIII, XIV, XV). Nous avons divisé tout le texte en paragraphes numérotés. Conserver l'arbitraire de l'édition originale sur ce point n'eût servi à rien. Dans ses lettres autographes, copiées au net, Spinoza a bien soigné cet aspect, soit par un nouvel alinéa, soit par un espace laissé ouvert dans la ligne.

L'apparat critique contient donc en principe tous les lieux où nous avons changé le texte de T1, excepté les petites coquilles sans intérêt. Les éditions postérieures à T1 ne sont citées dans l'apparat que quand elles offrent une correction sensée d'une leçon de T1, ou une nouvelle faute qui a trouvé quelque autorité chez les éditeurs modernes, dont voici un exemple : en 104.25 T1-T4 ont la leçon correcte *scaeva* (sinistres, lugubres), mais T5, suivi par Gebhardt, a la conjecture (ou l'erreur, causée par la prononciation) *saeva*. Pour notre édition nous n'avons pas estimé utile de présenter toute l'histoire du texte dans l'apparat. Les leçons correctes, qui ont été proposées dans quelque édition moderne, et que nous avons adoptées dans le texte, sont naturellement mentionnées dans l'apparat avec le nom (sigle) de l'auteur. Les conjectures inutiles, le plus souvent provoquées par une connaissance insuffisante des possibilités du latin classique ou moderne ou de la langue de Spinoza et de son cercle, ne sont que rarement signalées : en voici quelques exemples : 120.33 *miseriae* (T1) a été changé par les éditeurs en *miseria*, mais le pluriel de ce mot est très commun et le singulier du prédicat est accordé avec le sujet le plus proche; 90.22 *loquor* (T1) : V-L, Ge et Ga écrivent *loquar*, mais les traductions modernes de la Bible que nous avons consultées ont toutes un présent; 94.22 *ipsa* (T1) : Ge voulait lire *ipse*, mais le pronom peut bien se référer à *virtus* et *aptitudo* ou au mot hébreu pour *scientia*; 186.30 *hunc* (T1) : We et Ga voulaient lire *hinc*, mais cf. 194.5 *malum* [...] *quod eum necessario sequeretur*; 258.31 *dictum et Dei verbum* : pour Spinoza un ordre normal, cf. 298.29 *ambiguitas et orationum obscuritas*; il n'y a donc pas de raison pour changer

l'ordre ; 402.22 *necare* (T1) au lieu de *necari* : faute grammaticale de Spinoza, qu'il ne faut pas corriger ; 446.14 *summa* : « l'essentiel », aucune raison pour un pluriel, cf. 446.20 comme synonyme *praecipuum* ; 466.32 les éditeurs modernes veulent lire *hortatus* au lieu de *hortatur* de T1, mais le présent pour les actions de Moïse ou d'autres personnages bibliques est assez normal ; 514.16 *sequitur, quod* [...] *cedere* (T1) : Ge voulait supprimer *quod* et V-L voulaient changer *cedere* en *cedat*, conjectures inutiles, car on trouve des exemples de cette construction dans les textes classiques[1] ; 538.7-12 *consequenter* (T1) : V-L ont voulu corriger en *consequitur*, mais Spinoza n'emploie jamais *consequitur* au sens impersonnel (« il suit »). La phrase continue avec une proposition infinitive, comme si elle dépendait d'un verbe comme *constat* ; 564.16 *Macedonas* (T1) : accusatif de désinence grecque, forme normale chez Quinte-Curce ; 590.18 *animadverteretur* (T1) : pris ici au sens impersonnel, il n'y a pas de raison pour le modifier ; 630.2 les éditeurs depuis Bruder (sauf van Vloten et Land) ajoutent une négation avant *augeri*, mais l'omission de la première négation dans cette construction est possible en bas latin et très commune en néerlandais[2]. 640.15 *reverto* (T1) : la forme active est rare, mais possible, également en latin classique ; 648.2 *vel saltem ad adulandum* (T1) : Gebhardt signale diverses conjectures, *admirandum* (Kirchmann), *aemulandum* (Bernays) ; Wernham propose *laudandum*. Mais au vu du contexte, le sens de *ad adulandum* est tout à fait satisfaisant : la terreur politique crée des héros (*ad imitandum*) ou des flatteurs *(ad adulandum)*. C'est à Tacite que Spinoza emprunte cette manière de penser.

Dans notre édition il n'était pas question de reconstituer le manuscrit perdu de Spinoza. On édite tout simplement le texte de la première édition. Les autres éditions du XVII^e^ siècle n'ont pas davantage de valeur que celles du XIX^e^ et du XX^e^ siècle. Elle peuvent tout au plus offrir des suggestions pour corriger le texte. Leurs fautes ne sont donc pas mentionnées dans l'apparat critique. De même, les fautes typographiques ou les autres erreurs, les corrections

1. V. LHS II, 578.
2. V. LHS II, 517 ; la même construction en 202.20 : *pacem neque quietem habent.*

inutiles (ou les suggestions inutiles pour corriger le TTP, les *« fortasse legendum »*) qu'on trouve çà et là dans les éditions modernes, ne doivent pas surcharger un apparat critique. L'apparat doit être réservé à tout écart du texte de base et à une sélection judicieuse des conjectures et propositions non adoptées.

En ce qui concerne les *Adnotationes*, nous avons fait usage de cinq sources (v. la liste des sources) :

1. L'exemplaire du TTP que Spinoza a donné à Jacobus Statius Klefmannus et qui contient cinq *Adnotationes* écrites par l'auteur dans les marges du livre. Ce sont les numéros 2, 6, 7, 13 et 14. Date indiquée sur la page de titre : le 25 juillet 1676. La dédicace dit : « Nobilissimo D° D.° Jacobo Statio Klefmanno Dono D. Autor, et nonnullis notis illustravit illas que propria manu scripsit Die 25. Julii Anno 1676. »

2. Le manuscrit de Prosper Marchand (1675-1756), dans lequel se trouvent 36 *Adnotationes*; date inconnue, mais dans une lettre du 3 novembre 1711 à Jacob Böhm, Marchand écrit :

« J'ay voulu commencer avant hier à copier les notes Mss du *Tractatus Theologico-Politicus* que Notre cher Ami Mr. Fritsch m'a chargé de lui remettre sur son Exemplaire; Mais je vous avouë que j'ai eté rebutté par des Caractères Hebreux & Syriaques auxquels je ne comprens goute. Dites lui cependant que pour l'amour de lui, je vaincrai ma repugnance, & je ne desespere point d'en venir à bout. »[1]

3. L'édition de Christoph Gottlieb von Murr (1733-1811), qui a 33 notes; date : 1802.

4. Une traduction française de Gabriel de Saint-Glain (ou Saint Glen, vers 1620-1684)[2], qui fut publiée en 1678 à la fin de sa traduction du TTP; 31 *Adnotationes*.

5. Une traduction néerlandaise qui est conservée dans un manuscrit de la Koninklijke Bibliotheek à La Haye; la reliure comprend aussi la *Korte Verhandeling* et le TTP en néerlandais; le traducteur et la date sont inconnus. Elle a 34 *Adnotationes*.

La traduction néerlandaise des *Adnotationes* nous est aussi parve-

1. Citation chez G. Totaro, 1990, 110. Sur Marchand, v. Christiane Berkvens-Stevelinck, 1987.

2. Sur Saint-Glain, v. Madeleine Francès, 1955, 407-420.

nue dans deux autres manuscrits, tous les deux copiés par Johannes Monnikhoff (1702-1787) d'après l'exemplaire cité ci-dessus (v. Gebhardt III, p. 390-394). Un quatrième texte latin est préservé dans un manuscrit de la Biblioteca Marucelliana à Florence. Il dérive de la même source que la version de Marchand (v. Totaro, 1989, et Totaro, 1990-1992).

Il est difficile d'établir les relations et les interdépendances de ces sources. Il va sans dire que les cinq notes autographes de Spinoza dans la copie de Klefmannus possèdent une plus grande authenticité que toutes les autres sources. Pourtant il y a nombre de différences entre ces textes autographes et les mêmes textes dans une ou plusieurs autres sources, qui sont si importantes (surtout dans les numéros 2 et 14) qu'on est tenté de croire qu'elles sont dues à deux rédactions différentes de la part de l'auteur. Et il est logique que Spinoza puisse avoir changé çà et là quelques formulations, parce qu'il doit avoir mis par écrit deux fois ces notes, une fois dans son exemplaire d'auteur et une fois dans l'exemplaire qu'il voulait donner à Klefmannus. Toutefois, on ne peut pas être absolument sûr de cette double rédaction de Spinoza ; d'une part, il n'a jamais eu pour méthode de changer beaucoup ses formulations après qu'elles ont été conçues ; d'autre part, il était toujours prêt à autoriser ses amis à améliorer son style[1]. Il est difficile de s'imaginer pourquoi il aurait voulu remplacer les phrases correctes et précises de l'autographe des *Adnotationes* 2 et 14 par celles qu'on trouve chez Marchand et Von Murr. Ainsi le problème se pose : les versions de Marchand et Von Murr représentent-elles une deuxième (ou une première) rédaction de la main de Spinoza, ou faut-il supposer qu'un tiers a modifié les termes de Spinoza ? On peut remarquer encore que la traduction par Saint-Glain des *Adnotationes* 2 et 14 est pour un certain nombre de variantes plus proche de l'autographe de Spinoza que de la version des sources latines, ce qui signifie que Saint-Glain a traduit d'après un texte antérieur aux modifications.

Dans les autres *Adnotationes* autographes, les n^{os} 6, 7 et 13, les variantes sont si futiles, qu'elles sont plutôt attribuables à la négli-

1. V. Spinoza, *Epistola* 13 ; F. Akkerman, 1980, 37-59, surtout 41-44.

gence ou à la liberté des copistes et des traducteurs. Dans aucune de ces cinq notes, les variantes ne contiennent de l'information essentiellement différente ou supplémentaire.

Pour ce qui est des autres sources, nous avons quelques soupçons à l'égard de l'authenticité des variantes dans les traductions de Saint-Glain. Sa façon de traduire le texte principal du TTP est extrêmement libre, de sorte que sa traduction paraît maintes fois plutôt une paraphrase. De petites amplifications ou des écarts par rapport à son texte de base, ou encore des traductions doubles d'un seul mot, sont si fréquents qu'il ne faut pas s'étonner de la présence de ces mêmes phénomènes dans les *Adnotationes*, ni croire qu'ils sont dus à des variantes voulues par Spinoza.

Mais il y a plus. Les additions plus longues, qu'on rencontre dans le texte français de Saint-Glain par rapport aux sources latines, sont parfois aussi assez suspectes. L'*Adnotatio* 37 chez Saint-Glain n'est pas une vraie traduction des quelques lignes latines qu'on lit dans l'édition de Von Murr, ni une addition à celles-ci, mais une longue paraphrase et élaboration de ces lignes sans que Saint-Glain apporte quelque chose de nouveau. De même dans l'*Adnotatio* 16 les additions de Saint-Glain semblent être nées de son intérêt personnel pour les matières discutées, plutôt que d'un besoin quelconque de Spinoza d'allonger ou d'abréger la notice qu'il avait écrite. En outre, ces additions embrouillent plutôt les énoncés simples et clairs du latin de Spinoza. Dans un cas il s'agit d'une faute autonome du texte français : la phrase qu'on lit chez Saint-Glain : « Car de dire que les Hebreux n'ayent pas voulu marquer dans leurs Annales les temps de la prospérité de leur Republique, à cause que c'estoient des temps de malheur et comme d'interregne, ou qu'ils ayent rayé de leurs Annales les années de servitude, si ce n'est une calomnie c'est une fiction chimérique et une pure absurdité » n'a pas de sens. Il nous semble qu'il faut la corriger comme suit : « Car de dire que les Hebreux n'ayent pas voulu marquer <que> les temps de prospérité de leur Republique, ou qu'ils ayent rayé de leurs Annales les années de servitude, à cause que c'estoient des temps de malheur et comme d'interregne, si ce n'est une calomnie c'est une fiction chimérique et une absurdité. » Sous cette forme, la phrase rend, fût-ce d'une manière libre, les mots latins de Marchand et Von Murr.

Ainsi, les morceaux de texte français pour lesquels il n'existe pas

un équivalent en latin dans les autres sources éveillent parfois quelque méfiance. De même pour les *Adnotationes* 20 et 27 qui ne se trouvent pas du tout dans les sources latines : l'*Adnotatio* 20 nous étonne quelque peu par la véhémence avec laquelle une simple correction du texte biblique — une correction évidente, qui est adoptée par toutes les traductions modernes — est attaquée, alors que, dans le chapitre 9, Spinoza s'oppose fortement à toute sorte de respect superstitieux envers la lettre de la Bible. L'*Adnotatio* 27 paraît suspecte, parce qu'elle ne fait que répéter une phrase que Spinoza avait écrite quelques pages plus haut dans le texte du chapitre XI (412.15) : « ... Christi documenta, quae discipulos in monte docuit » ; mais alors que là le complément déterminatif se réfère aux « Christi documenta », ici, l'*Adnotatio* 27 veut expliquer un peu maladroitement « tota Christi doctrina » (422.8). Saint-Glain, ou un copiste avant lui, donne l'impression d'avoir une passion pour les textes et les problèmes bibliques et de ne pas pouvoir s'empêcher de contribuer aux discussions de Spinoza. C'était Saint-Glain aussi qui ne se gênait pas pour remplacer le verset biblique ornant la page de titre du TTP par un autre verset qu'il trouvait plus à son goût[1]. D'ailleurs, il ne dit nulle part qu'il a emprunté les notes qu'il ajoute à la fin de son livre de 1678 directement et uniquement aux écrits de Spinoza. En tête de ces notes, il écrit simplement : *Remarques Curieuses, Et nécessaires pour l'Intelligence de ce Livre.*

Marchand introduit son manuscrit, qu'il a ensuite incorporé dans son propre exemplaire du TTP, d'une tout autre manière. Il prétend que les notes ont été directement copiées des marges du livre de l'auteur : « [...] Exscriptae ex Exemplari hujusce Tractatus, cujus margini propria manu illas ipse scripserat Autor. »[2] Pourtant il faut nuancer cette affirmation sur quatre points :

1. Quelquefois (*Adn.* 16, 17, 27, 37) le manuscrit de Marchand

1. V. M. Francès, 1955, 407 ; l'épigraphe chez Saint-Glain dit : « Là où est l'Esprit de Dieu, là est la liberté » (Paul, II Cor 3 : 17).

2. Le titre de la publication de Von Murr est similaire, mais encore plus explicite : « ... descriptae ex originali, quod possidebat Ioh. Rieuwertsz, Typographus Ciuit. Amstelodam. » Mais Von Murr a déclaré en 1803 qu'il reçut en 1756 à Amsterdam une copie des *Adnotationes* d'un des héritiers de Jan Rieuwertsz ; v. Von Murr, 1803.

ajoute des morceaux de texte ou même des *Adnotationes* entières en français qui ont été prises dans le livre de Saint-Glain et pour lesquelles le copiste ne disposait apparemment pas d'un original en latin. Quant à la brève notice latine de l'*Adnotatio* 37, qu'il doit avoir lue dans le texte qu'il copiait, tout comme Von Murr, il ne l'a pas copiée en latin, mais l'a remplacée par le texte plus long de Saint-Glain en français, en vertu d'une sorte d'adage qui était en vigueur parmi les copistes et traducteurs de l'époque : le texte le plus long est toujours le meilleur.

2. Dans son manuscrit Marchand a aussi inséré dix corrections du texte du TTP, qui se trouvent tout simplement mêlées aux notes plus longues de Spinoza. Mais ces corrections proviennent-elles de la main de Spinoza ou de la plume de Marchand ou d'un prédécesseur? Voici ce qu'il dit dans la première page de son manuscrit : « Hîc *(sic)* etiam occasione Errata quaedam restituenda curavi. » Von Murr n'a noté que deux de ces corrections, dont une concerne le passage de 84.10 où T1 lit *ubicunque*, corrigé par Marchand et Von Murr en *quandocunque*, une leçon adoptée par toutes les éditeurs depuis Bruder. En soi, la leçon *ubicunque*, au sens temporel, est excellente. La conjonction se trouve trois fois, toujours au sens temporel, dans les comédies de Térence dont une fois (*Hecyra* 130) dans un contexte similaire à celui de Spinoza : « ubiquomque datum erat spatium solitudinis, / ut conloqui mecum una posset. » Pour un autre passage où *ubicunque* est utilisé dans une situation semblable, cf. *Eth.* I, *append.* (G II 77.28-29) : « Porro, ubicunque data fuit occasio... » Dans l'*Ethique* c'est la seule fois où se rencontre *ubicunque*, *quandocunque* ne s'y trouve jamais. Dans le *Traité politique*, *quandocunque* est employé une fois, et *ubicunque* deux fois (G III 283.8 et 360.2), les deux fois dans un sens local (cf. aussi *Ep.* 76, G IV 318.14 et 29). Puisque le sens dans le passage du TTP est nettement temporel et que *ubicunque* pourrait être équivoque, une correction en *quandocunque* par Spinoza semble possible sans être nécessaire. Nous avons retenu la leçon de T1.

3. Trois notes (les numéros 28, 29 et 30) ne contiennent rien d'autre que de simples références à la *Philosophia sacrae Scripturae Interpres* de Louis Meyer (1666). Ce livre de Meyer était réuni, dans une même reliure, avec l'exemplaire du TTP que possédait Marchand. On a longtemps considéré l'*Interpres* comme un livre de Spinoza. Il est invraisemblable que Spinoza lui-même ait voulu

faire référence dans ses notes au livre de son ami, et il ne l'aurait pas fait de cette façon. C'est aussi l'opinion de Gebhardt. En outre Marchand note dans deux de ces trois *Adnotationes* respectivement « margini inscribe » et « Inscribe margini ». Spinoza ne peut avoir écrit ces mots dans la marge de son livre. Quelqu'un d'autre doit donc les avoir notés avec l'intention de les faire insérer dans le livre de Spinoza. Ces trois *Adnotationes* ne se trouvent que chez Marchand.

4. Dans l'*Adnotatio* 26 il y a quelques mots en écriture syriaque. S'il est difficile de croire que Spinoza lui-même ait su écrire et lire ces caractères — sa Bible en syriaque de Tremellius était écrite en écriture hébraïque —, un érudit autre que l'auteur doit avoir introduit ces mots dans la note.

Ainsi avertis, regardons d'un peu plus près les autres notes qu'on trouve dans le manuscrit de Marchand et qui n'ont pas été traduites par Saint-Glain. Ce sont les numéros 18, 33, 35 et 39. On peut supposer sans risque que Saint-Glain n'a pas vu de texte latin de ces notes. Lui aussi était un partisan de cet adage trompeur que nous venons de mentionner.

Depuis le début du XIX^e siècle, lorsqu'on commença à éditer les sources (Von Murr, 1802, Dorow, 1835, Bœhmer, 1852), on a cru que les différences qui existent entre ces textes sont imputables aux phases successives de l'élaboration par Spinoza, qu'il aurait notées dans les marges de plusieurs exemplaires de son livre. De cette façon on a considéré chaque mot de chaque source comme authentique. L'éditeur le plus récent, Carl Gebhardt, a essayé de réunir toutes les variantes en un seul texte accompagné d'un vaste apparat critique[1]. Il a aussi voulu rendre visible sa perspective sur la genèse des *Adnotationes* par un schéma et quelques *stemmata* (v. G III 395), dans lesquels il distinguait quatre phases (« Urschriften »).

A notre avis cette représentation des choses est une construction auxiliaire pour justifier et expliquer les différences des textes qui nous sont parvenus. D'abord on ne peut croire que Spinoza ait écrit ces versions successives dans les derniers mois de sa vie — car

1. Le même point de vue est adopté dans l'article de G. Totaro, 1989, 205-224.

Gebhardt supposait que les notes dans l'exemplaire de Klefmannus (daté du 25 juillet 1676) constituaient la première phase. Et puis, il n'existe pas de trace de ces divers exemplaires que Spinoza aurait complétés de ses remarques. Nos sources (Marchand, Monnikhoff, Von Murr) ne parlent que des notes marginales dans l'exemplaire de Spinoza, que Jan Rieuwertsz Jr. possédait encore au début du XVIII^e siècle[1]. Gebhardt a aussi commis l'erreur de penser que Marchand aurait copié ses notes directement sur l'exemplaire de Spinoza, ce qui n'est pas possible. Le manuscrit de Marchand contient plusieurs fautes graves (nous en avons compté une quinzaine), que Spinoza n'a pu commettre et que le manuscrit a en commun avec Von Murr. D'autre part il y a une trentaine de fautes et lacunes chez Marchand que Von Murr n'a pas et qu'il n'a pu corriger ou combler sans l'aide d'un autre texte que celui de Marchand[2]. La conclusion doit être que ni Marchand ni Von Murr n'ont copié les notes marginales de l'exemplaire même de Spinoza, mais que leurs versions dérivent toutes les deux d'une même copie qui n'était pas sans fautes. Nous ignorons qui a fait cette copie et quand. Et puis, entre l'exemplaire de Spinoza et le manuscrit de Marchand, il doit avoir existé un chaînon de plus qu'entre Spinoza et Von Murr.

Il est peut-être plus prudent de supposer qu'à la mort du philosophe il n'existait, à part l'exemplaire de Klefmannus, que l'exemplaire de Spinoza et que, plus tard, les érudits intéressés ont copié les notes marginales dans leurs propres exemplaires du TTP ou sur des feuilles détachées et qu'ils ont ajouté des choses et commis des erreurs. Les éditeurs du XIX^e et XX^e siècle, et notamment Carl Gebhardt, ont fait preuve de trop de respect pour la lettre d'un texte, principe qui règne parmi les philologues modernes mais qui n'existait guère à l'époque de Spinoza. Les traces d'une certaine liberté envers ses textes abondent sur tout le trajet depuis les premiers brouillons jusqu'aux éditions imprimées[3]. Notamment sur le terrain des notes (marginales), les érudits du XVII^e et du XVIII^e siècle font preuve d'une

1. V. J. Freudenthal, 1899, 226.

2. Par exemple *Adn.* 8 « Euclidis [...] demonstrantur »; *Adn.* 14 : toute référence à Ibn Ezra manque chez Marchand.

3. V. P. Steenbakkers, 1994; F. Akkerman, 1980.

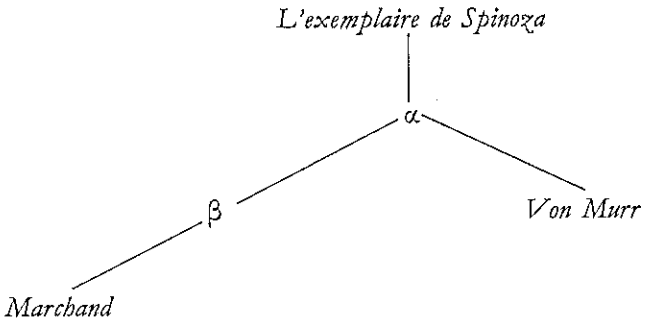
grande activité[1]. Les bibliothèques préservent de gros volumes de leurs *notae*, *animadversiones*, *collectanea*, *miscellanea*, *excerpta*, *adnotationes* et *adversaria*[2]. C'est pourquoi nous croyons que, dans le cas des *Adnotationes* de Spinoza également, c'est une hypothèse plausible que d'autres que l'auteur aient contribué à la forme et au contenu de ces notes. Il serait alors difficile de discerner entre l'authentique et l'apocryphe.

Revenons aux versions latines qui commencent avec le manuscrit de Marchand. Le numéro 18 paraît un peu suspect, car il ne s'insère pas très bien dans le passage auquel il se réfère (qui sont « eux » ?), et il semble que les mots de cette *Adnotatio* ont été répétés d'après une expression similaire que l'on trouve dans la note 16 : « [...] Scripturam magis corrigere quam explicare ». L'*Adnotatio* 33 consiste en citations prises dans d'autres textes de Spinoza, à savoir *Ethica* IV, 73, et démonstr., et *Traité politique* III 6 (G III 286.20-25) ; *Adnotatio* 35 est une citation de Tacite, ici empruntée au TP 7, 14, et *Adnotatio* 39 est une référence peu claire au chapitre XVI du TTP : un renvoi au *jus* dans le chapitre XVI n'est pas très spécifique ; d'autre part, avec la forme *diximus* l'auteur parle au nom de Spinoza. Ainsi, toutes les *Adnotationes* que l'on trouve dans les seules traditions néerlandaise et latine sont des citations ou des références. Recouvrir un texte d'un réseau de citations et de références est typique des érudits de l'époque.

Mis à part les libertés et additions de Saint-Glain, les traductions française et néerlandaise sont plus proches du texte original de Spinoza que les textes latins de Marchand et Von Murr, parce qu'elles n'ont pas la plupart de leurs fautes. Le rapport entre l'original de Spinoza et les deux sources latines pourrait être représenté par le stemma suivant :

1. V. aussi les discussions sur l'exemplaire des *Opera posthuma* avec notes marginales à la Bibliothèque Universitaire de Leyde (v. P. Steenbakkers, 1997).

2. Un bon exemple de ce type d'érudition est Theodorus Janssonius van Almeloveen (1657-1712), récemment étudié par Saskia Stegeman, 1997.



Pour des considérations plus détaillées, nous renvoyons le lecteur à l'article de Akkerman (à paraître). L'unique source sans fautes est l'exemplaire de Klefmannus. Les notes autographes de Spinoza sont tout à fait claires, sensées et correctes. Nous les avons éditées d'après les autographes et avons donné les variantes les plus importantes dans l'apparat critique.

En ce qui concerne les autres notes latines, il a paru nécessaire d'utiliser Von Murr aussi bien que Marchand. Chacun d'eux a des fautes et des lacunes qu'il faut corriger à l'aide de l'autre.

Nous avons indiqué pour chaque *Adnotatio* les sources disponibles et consultées. Pour ces textes, nous avons fourni un apparat critique très limité et avons notamment renoncé à signaler les petites différences dans l'orthographe (en général nous nous en sommes tenus à l'orthographe de Marchand qui est la plus proche de celle du TTP), les variantes insignifiantes dans l'ordre des mots et les libertés des traducteurs. Une traduction ne pouvant être qu'une source secondaire, nous avons mentionné leurs sigles dans l'apparat (mais toujours entre parenthèses) dans les seuls cas où elles indiquent clairement qu'elles suivent le texte latin d'une source spécifique. Comme l'orthographe des noms, les abréviations et les références bibliques varient dans leurs formes extérieures d'une source à l'autre, et parfois d'un passage à l'autre dans la même source, nous les avons normalisées, tout en signalant les variantes des noms dans l'apparat. Nous avons maintenu le nombre et les numéros des *Adnotationes* devenus usuels dans les éditions et traductions modernes. Mais les parties de la traduction de Saint-Glain qui apparaissent en supplé-

ment par rapport aux *Adnotationes* latines ont été reléguées dans les notes en bas de page de la traduction.

Pour l'édition des cinq notes autographes, nous avons pu utiliser les photocopies que la Bibliothèque universitaire de Haïfa a eu la bienveillance de nous envoyer. Le manuscrit de Marchand, la traduction de Saint-Glain et l'édition de Von Murr ont été étudiés dans leurs propres textes. Pour la traduction néerlandaise de la Koninklijke Bibliotheek à la Haye, nous avons profité de l'édition critique très précise de ce texte par le Dr Leen Spruyt (1997).

Appendice

Fautes qui ne sont pas signalées dans l'apparat critique; la correction est entre parenthèses.

I. DANS L'*EDITIO PRINCEPS* (1670)

Les chiffres se réfèrent aux pages et lignes de notre édition.

80.27 modoindicavimus *(modo indicavimus)*
82.27 cognitio-nesupra *(cognitione supra)*
82.34 Prophetaeaudientis *(Prophetae audientis)*
84.30 que *(quae)*
94.19 inullo *(in ullo)*
100.14 & *(doit être mis en italique)*
100.20 ad implebo *(adimplebo)*
104.13 pontentia *(potentia)*
110.17 descententem *(descendentem)*
110.28 quiqnid *(quicquid)*
112.18 postulat; hic *(postulat, hic)*
112.18 osttendere *(ostendere)*
116.13 Achahi *(Achabi)*
118.29 temparamenti *(temperamenti)*
118.30 victoriae; pax *(victoriae, pax)*
122.31 antem *(autem)*
128.7 minor *(miror)*
130.3 Scriprura *(Scriptura)*
146.2 emimeranda *(enumeranda)*
158.18 nationihus *(nationibus)*
170.19 contredita *(concredita)*
174.6 duobis *(duobus)*
174.31 eandum *(eandem)*
184.7 aliotum *(aliorum)*

186.4	summam *(summum)*
188.17	sane mente *(sana mente)*
194.18	adorarandum *(adorandum)*
204.29	id eo *(ideo)*
214.6	aggrejabit *(aggregabit)*
216.28	Patriachae *(Patriarchae)*
220.11	imperatorisu, qamvis *(imperatoris, quamvis)*
248.27	humauum *(humanum)*
262.6	sit *(fit)*
264.27	chronoghraphi *(chronographi)*
270.4	suammitigabunt *(suam mitigabunt)*
282.31-32	vulgatifuerint *(vulgati fuerint)*
316.13	luminus *(luminis)*
346.20	Joajchini *(Jojachini)*
366.15	dicitnr *(dicitur)*
402.32	manifessimas *(manifestissimas)*
428.15	tinfantes *(infantes)*
442.27	truncatum *(truncatam)*
460.16	methaphorice *(metaphorice)*
468.4	per plures *(perplures)*
480.18	suandendum *(suadendum)*
502.13	per magnam *(permagnam)*
508.3	tatione *(ratione)*
516.28	imperum *(imperium)*
524.17	damum *(damnum)*
526.16	jurae *(jure)*
532.2	setvare *(servare)*
536.18	mendatis *(mandatis)*
540.18	damum *(damnum)*
554.6	antem *(autem)*
556.12	eilgendi *(eligendi)*
564.8	sangninis *(sanguinis)*
564.9	darium *(Darium)*
564.24 et 28	Accescit *(Accessit)*
576.19	numera *(munera)*
580.13	magnaquae *(magnaque)*
582.30	tenebautur *(tenebantur)*

586.10 abque *(absque)*
590.6 ab *(ad)*
604.6 pernegant *(pernegant)*
620.29-30 isviam *(is viam)*
644.13 destestari *(detestari)*
648.5 necessaro *(necessario)*

II. DANS L'ÉDITION DE CARL GEBHARDT (1925)

Dans cette liste, les références renvoient aux pages et lignes de l'édition de Gebhardt.

5.7 est *(omisit G)*
10.22 que *(quae)*
16.27 excendentibus *(excedentibus)*
26.3 collegitur *(colligitur)*
39.7 hac *(haec)*
44.32 32. *(, &c. [32. &c.],)*
45.34 directoinem *(directionem)*
50.14 cap. 29. *(cap. 28.)*
51.9 Ninivitas *(Ninivitis)*
51.17 natione *(nationem)*
52.8 dictus *(dictum)*
56.10 est, etiam *(est, ut etiam)*
72.8 praedicat *(praedicit)*
74.34 Egypto *(Aegypto)*
95.13 indegebam *(indigebam)*
111.9 difficultas *(difficultates)*
126.17 17. (vers. 17.)
135.17 praeterea *(praeter ea)*
148.10 apellabo *(appellabo)*
152.23 ero. Nullo *(ero, nullo)*
155.1 20. *(20.).)*
165.13 adulterium *(adulterinum)*
183.10 Exod. 4. *(Exod. 34.)*
194.3 exiqui *(exequi)*
196.10 defendere *(se defendere)*

202.29 amat *(amet)*
204.19 Enea *(Aenea)*
205.30 Expresse *(Expresso)*
206.8 quid *(qui)*
218.33 qui *(quid)*
222.20 vel- *(vel)*
233.27 qui viri *(viri)*
244.30 ira *(irae)*

Liste des sources et des sigles

TRACTATUS THEOLOGICO-POLITICUS

T1 *Tractatus theologico-politicus.* « Hamburgi : apud Henricum Künraht » [0 = Amsterdam : Rieuwertsz], 1670.

Pa *Benedicti de Spinoza Opera quae supersunt omnia.* Ed. H.E.G. Paulus. 2 tomes. Ienae : in bibliopolio academico, 1802-1803.

Gf *Benedicti de Spinoza Opera philosophica omnia.* Ed. A. Gfroerer. Stuttgardiae : typis I. B. Metzleri, 1830. (Corpus philosophorum optimae notae, qui ab restauratione litterarum ad Kantium usque floruerunt; 3 : Scripta Spinozae philosophica omnia continens.)

Br *Benedicti de Spinoza Opera quae supersunt omnia.* Ed. C. H. Bruder. 3 tomes. Lipsiae : Tauchnitz, 1843-1846.

Gi *Spinozae Opera philosophica im Urtext.* Ed. H. Ginsberg. 4 tomes. T. I-III : Leipzig : E. Koschny, 1875-1877; T. IV : Heidelberg : G. Weiß, 1882.

V-L *Benedicti de Spinoza Opera quotquot reperta sunt.* Ed. J. van Vloten & J.P.N. Land. 2 tomes. Hagae Comitum : M. Nijhoff, 1882-1883. Editio altera, 3 tomes, Hagae Comitum : M. Nijhoff, 1895. Editio tertia, 4 tomes, Hagae Comitum : M. Nijhoff, 1914.

Ge Spinoza, *Opera.* Ed. C. Gebhardt. 5 tomes. Heidelberg : C. Winter, 1925 (T. I-IV; réimpr. 1972), 1987 (T. V).

We Spinoza, *The political works : the Tractatus theologico-politicus in part and the Tractatus politicus in full.* Ed. & trans. A. G. Wernham. Oxford : The Clarendon press, 1958.

Ga Spinoza, *Opera / Werke : lateinisch und deutsch.* 1. Band : *Tractatus theologico-politicus.* Ed. G. Gawlick & F. Niewöhner. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1979. Réimpr. 1989.

ADNOTATIONES AD TRACTATUM THEOLOGICO-POLITICUM

Spin. Annotations manuscrites de B. de Spinoza, dans l'exemplaire du T1, donné à Jacobus Statius Klefmannus, maintenant à la bibliothèque de l'Université de Haïfa.

St Gl [Gabriel de Saint-Glen], *La Clef du Santuaire* (traduction française du TTP). Leyde, 1678.

March. Annotations manuscrites de Prosper Marchand : *Animadversiones, seu additiones ad tractatum B. De S. cui titulus est Tractatus theologico-politicus*. Bibliothèque de l'Université de Leyde, collection Marchand, n° 77.

ms KB Annotations manuscrites, anonymes, en néerlandais, dans une traduction néerlandaise inédite du TTP, Koninklijke Bibliotheek (Bibliothèque Royale), La Haye, ms 75 G 15.

Murr *Benedicti de Spinoza Adnotationes ad Tractatum theologico-politicum*. Ed. Chr. Th. de Murr. Hagae-comitum [=Nürnberg?], s.n. : 1802.

Dorow *Benedikt de Spinoza's Randglossen zu seinem Tractatus theologico-politicus*. Ed. W. Dorow. Berlin : W. Logier. 1835.

Bœhmer *Benedicti de Spinoza Tractatus de Deo et homine ejusque felicitate, lineamenta atque Adnotationes ad Tractatum theologico-politicum*. Ed. E. Bœhmer. Halae ad Salam : J.F. Lippert, 1852.

QUELQUES ÉTUDES

Fokke Akkerman, *Studies in the posthumous works of Spinoza. On style, earliest translation and reception, earliest and modern edition of some texts*, Groningue, 1980.

Fokke Akkerman, « Edition et traduction du *Tractatus theologico-politicus* », *in* Fokke Akkerman & Piet Steenbakkers, *Les textes de Spinoza : Etudes sur les mots, les phrases, les livres*. A paraître.

Fritz Bamberger, « The early editions of Spinoza's *Tractatus theologico-*

politicus. A bibliohistorical reexamination », in *Studies in Bibliography and Booklore* V (1961), p. 9-33.

Christiane BERKVENS-STEVELINCK, *Prosper Marchand. La vie et l'œuvre (1678-1756)*, Leyde, 1987.

Madeleine FRANCÈS, « Un gazetier français en Hollande : Gabriel de Saint-Glen, traducteur de Spinoza », in *Revue des sciences humaines*, 1955, p. 407-420.

J. FREUDENTHAL, *Die Lebensgeschichte Spinoza's in Quellenschriften, Urkunden und nichtamtlichen Nachrichten*, Leipzig, 1899.

J. KINGMA et A. K. OFFENBERG, « Bibliography of Spinoza's works up to 1800 », in *Studia Rosenthaliana* XI (1977), p. 1-32. Tirage à part : Amsterdam, Amsterdam University Library, 1977 ; réimpr. corrigée, 1985.

J. P. N. LAND, « Over vier drukken met het jaartal 1670 van Spinoza's Tractatus theologico-politicus », in *Verslagen en Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen*, Afdeeling Letterkunde, Tweede Reeks, Elfde Deel, Amsterdam, 1882, p. 148-158.

L. H. S. LEUMANN-HOFMANN-SZANTYR, *Lateinische Grammatik. Zweiter Band, Syntax und Stilistik*, Munich, 1972.

A. MARIGO, *Dante Alighieri — De vulgari eloquentia*, Florence, 1968.

C. G. VON MURR, in *Intelligenzblatt der Allgemeinen Literatur-Zeitung*, numéro 41 du 26 février 1803, col. 351.

Leen SPRUIT, « I manoscritti nederlandesi delle *Adnotationes* al *Tractatus theologico-politicus* di Spinoza. Edizione critica », in *Spinoziana*. Ricerche di terminologia filosofica e critica testuale. Seminario internazionale, Roma 29-30 settembre 1995, a cura di Pina Totaro, Leo S. Olschki editore, Firenze, 1997, p. 185-231.

Piet STEENBAKKERS, *Spinoza's Ethica from Manuscript to Print. Studies on text, form and related topics*, Utrecht, 1994.

Piet STEENBAKKERS, « A seventeenth-century reader of Spinoza's *Opera posthuma* », in *Nederlands archief voor kerkgeschiedenis / Dutch review of church history* 77 (1997), 62-77.

Saskia STEGEMAN, *Patronage en dienstverlening. Het netwerk van Theodorus Janssonius van Almeloveen (1657-1712) in de republiek der letteren*, Nijmegen, 1996.

Giuseppina TOTARO, « Un manoscritto inedito delle "Adnotationes"

al *Tractatus theologico-politicus* di Spinoza », in *Studia Spinozana* 5 (1989), 205-224.

Giuseppina Totaro, « Note su due manoscritti delle "Adnotationes" al Tractatus theologico-politicus di Spinoza », in *Nouvelles de la République des Lettres* X (1990), p. 107-115.

Notice sur la traduction et l'annotation

Nous avons traduit le plus près possible du texte, en essayant de respecter la cohérence des champs sémantiques. Nous nous y sommes astreints particulièrement pour les mots clefs, soit en les traduisant toujours de la même façon, soit, lorsque ce n'était pas possible, en indiquant au lecteur quels sont les deux ou trois mots français qui, ensemble, couvrent les diverses significations de l'original latin. Nous avons essayé de respecter les jeux de différences qui souvent distribuent les sens d'un groupe de termes (par exemple la série *spiritus*, *mens*, *anima*, *animus*, *cor*). Il est bien clair qu'un tel choix implique un début d'interprétation du texte : encore avons-nous tenté de la réduire au minimum. Les principaux de ces choix sont justifiés en note lors de l'apparition de la première ou de la plus importante occurrence du mot.

Conformément au principe de cette édition, nous avons soigneusement évité tout ce qui pourrait tendre à juxtaposer au *Traité* une interprétation philosophique : le texte se suffit à lui-même. Nous nous sommes contentés de l'éclairer en fournissant au lecteur les informations qui pouvaient faciliter sa lecture : en indiquant les références — bibliques, notamment — quand Spinoza ne les donne pas, en fournissant le passage cité quand il donne seulement la référence, en expliquant le contexte lorsqu'il est nécessaire à l'intelligence de l'exemple. Nous avons aussi effectué quelques rapprochements soit avec des auteurs classiques où Spinoza a pu chercher des matériaux sinon des sources, soit avec ses contemporains afin de faire comprendre (y compris par différence) dans quel horizon se situe sa problématique. Enfin nous avons attaché beaucoup d'importance à la reconstitution des procédures de raisonnement : sources et horizons n'ont de sens que s'ils s'insèrent dans l'ordre des raisons, et c'est ce qui a été le plus souvent négligé dans la lecture du *Traité*. Nous avons donc reconstitué les renvois chaque fois que Spinoza les indique, et essayé de suivre la démarche de ses démonstrations en permettant au lecteur, chaque fois que c'était possible, de revenir aux

arguments précédents pour mieux reconstruire la cohérence de l'ensemble. Nous avons également indiqué, lorsque Spinoza établit une thèse qu'il réutilisera, dans quelle démonstration elle viendra jouer un rôle et, le cas échéant, avec quelle modification.

Lorsque nous avons eu recours à des ouvrages qui se trouvaient dans la bibliothèque de Spinoza, telle que nous la connaissons par l'inventaire notarié dressé après sa mort, nous en avons indiqué le numéro dans le Catalogue publié par la Vereniging het Spinozahuis (noté *Catal.*). Lorsque Spinoza cite la Bible ou d'autres textes, nous nous sommes efforcés de rester le plus près possible de sa propre traduction (car il traduit toujours), quitte à indiquer en note des variantes éventuelles. Dans les notes, nous avons eu recours aux traductions existantes, en les modifiant parfois : pour la Bible, à la traduction de Sacy (son augustinisme la rapprochant des bibles en néerlandais que pouvaient lire les contemporains de Spinoza) ; pour les classiques latins, aux traductions courantes, notamment de E. Chambry (Térence), de V. Crépin (Quinte-Curce), de H. Bornecque (Tacite) ; pour le *Léviathan*, à celle de F. Tricaud ; pour le *Guide des égarés*, à celle de S. Munk ; nous avons utilisé la traduction partielle de M. Francès pour la première partie de l'ouvrage de De la Court, et la nôtre pour celui de L. Meyer.

Nous n'avons pas reproduit dans la traduction française les citations en hébreu, en araméen et en grec qui se trouvent dans le texte latin. Spinoza les traduit toujours et c'est bien évidemment sa traduction qui fait autorité.

Pour transcrire les termes hébreux, nous avons choisi de nous en tenir au système de Spinoza lui-même. Ce système nous est connu à la fois par sa *Grammaire hébraïque* (où il est énoncé en tête de l'exposé) et par sa pratique dans le TTP ; on le trouvera reconstitué en appendice. Il présente quatre caractères : 1°) il est pour l'essentiel cohérent ; 2°) il se passe de signes diacritiques ; 3°) il est fondé sur la phonologie du latin (*u* pour noter le son écrit en français *ou*) ; 4°) il utilise parfois deux consonnes pour noter une unique lettre de l'hébreu. Nous avons conservé la transcription de Spinoza, ne serait-ce que parce qu'il existe plusieurs systèmes de transcription actuels et qu'on n'a pas de raison rigoureuse de préférer l'un d'entre eux. La seule exception a concerné les mots (noms propres pour la plupart) dont une certaine transcription française est devenue tellement courante que son absence sur-

prendrait le lecteur. A l'objection selon laquelle la transcription de Spinoza est faite pour une langue d'arrivée qui est le latin, on peut répondre que la différence avec la prononciation française n'est pas très grande, et qu'il suffit que le lecteur soit prévenu. Reste enfin la transcription des noms propres. Ici la question se complique, car outre le problème de la transcription phonétique proprement dite, il existe souvent des variantes issues de la vocalisation de la Septante ou de la tradition latine (notamment par des lectures chrétiennes qui se sont imposées), et aussi de l'habitude française de francisation des noms propres étrangers. Tout cela fait que le lecteur français actuel attend certaines formes pour des noms très connus et serait surpris si on lui fournissait une simple transcription de l'hébreu. Observons à ce propos que Spinoza :

— utilise en latin la forme reçue dans cette langue lorsqu'il parle par exemple de Moïse ou de Josué ; il n'y a donc pas de raison d'être « plus royaliste que le roi » ;

— hésite quelquefois sur la transcription à donner de certains noms propres (c'est le cas pour Sédécias).

Nous avons donc élaboré une solution de compromis, qui consiste à utiliser les noms modernes quand ils sont absolument connus et que Spinoza utilise les variantes latines plutôt que la transcription phonétique (Moïse, Jérusalem, etc.), et même quand il ne l'utilise pas, si on peut estimer qu'il y a un usage en français ; à recourir à la transcription simple dans les autres cas.

Dans tout ce travail d'annotation, nous reconnaissons volontiers devoir beaucoup au labeur de nos prédecesseurs : éditeurs, traducteurs, commentateurs et auteurs d'index — notamment Joël (cité *Quellen*), Leopold, Gebhardt (en particulier le commentaire publié au t. V des *Opera*, cité *Kommentar*), Strauss, Appuhn, Droetto, Wirzubski, Proietti (cité *Classici*), Akkerman, Totaro / Veneziani (cité *Indici*), Chamla (cité *Indice*). Nous remercions les membres du Groupe de recherches spinozistes, ainsi que Steve Barbone et Lee C. Rice, avec qui de nombreux problèmes textuels ont été discutés et qui ont relu et annoté en partie des états antérieurs de cette traduction ; et en particulier Alexandre Matheron, maître des études spinozistes, qui a entièrement relu la plume à la main la totalité du manuscrit, ainsi que Frédéric Brahami. Mais les fautes — il en reste — sont dues aux seuls signataires.

Notice sur l'établissement du texte hébreu

L'*editio princeps* comprend un certain nombre de citations en hébreu, plus rarement en araméen. Elles proviennent, dans leur très grande majorité, du texte biblique — les exceptions sont empruntées à Maïmonide (chap. V et VII), à Ibn Ezra (chap. VIII), au targum de Jonathan (chap. VIII), au Talmud (chap. X) et à l'éditeur de la Bible de Bomberg (chap. IX). Suivant un principe que l'on peut déduire de ce qu'il énonce au chap. VII concernant l'histoire du texte, Spinoza ne vocalise pas ces citations, sauf rares exceptions. De ce fait il est amené à remplacer la *scriptio defectiva* du texte massorétique par une « graphie pleine », où certaines voyelles sont indiquées par la notation de consonnes.

Après les éditions du XVII^e^ siècle, seuls certains éditeurs ont reproduit ces citations : Bruder, qui a revocalisé toutes les citations bibliques (mais non les autres, y compris quand elles sont étroitement mêlées) ; Ginsberg ; Van Vloten et Land ; Gebhardt ; Niewöhner dans l'édition de G. Gawlick. Ils ont signalé les différences entre le texte biblique usuel et les citations de Spinoza, cherché à améliorer ces dernières en corrigeant des fautes et parfois en les remplaçant simplement par ce texte usuel.

Nous nous sommes tenus le plus près possible du texte de l'édition de 1670. Lorsque cette édition donne une leçon clairement fautive (dénuée de sens, ou comportant visiblement une faute d'impression), nous l'avons corrigée dans le texte en indiquant la version primitive dans l'apparat critique. Lorsqu'elle donne une leçon qui diffère du texte reçu, mais présente un sens, nous l'avons conservée, tout en indiquant la leçon du texte massorétique en bas de page (en suivant le texte de la Stuttgartensia mais sans vocalisation, donc en usant de la graphie pleine lorsque Spinoza l'emploie). Nous n'avons pas indiqué les différences entre graphies pleine et défective. Spinoza cite en général avec exactitude mais il saute les passages qui ne l'intéressent pas, notamment à la fin des versets : nous n'avons pas considéré ces omissions comme des erreurs de citation ; elles sont

donc signalées dans les notes de fin de volume et non dans l'apparat critique.

Nous tenons à remercier W.-J. van Bekkum dont l'important travail préparatoire a beaucoup contribué à la mise au point de cet apparat critique et Jean Margain à la science duquel on ne fait jamais appel en vain.

Abréviations utilisées dans l'annotation

LIVRES DE LA BIBLE

Gn	Genèse
Ex	Exode
Lév	Lévitique
Nb	Nombres
Dt	Deutéronome
Jér	Jérémie
Ps	Psaumes
Prov	Proverbes
Eccl	Ecclésiaste
Par	Paralipomènes
Rom	Epître de Paul aux Romains
Cor	Epître de Paul aux Corinthiens

OUVRAGES DE SPINOZA

KV	Korte Verhandeling
TIE	Tractatus de Intellectus Emendatione
PPC	Principia philosophiae cartesianae
CM	Cogitata metaphysica
TTP	Tractatus theologico-politicus
TP	Tractatus politicus

ABRÉVIATIONS

add.	addidit, addiderunt
edd. cett.	editiones ceterae
edd. recc.	editiones recentiores
edd. vett.	editiones veteres
prop.	proposuit
sugg.	suggessit

SIGLES

T1	editio princeps
T2, T3, T4, T5	editio secunda, tertia, quarta, quinta
Br	Bruder
Gi	Ginsberg
V-L	Van Vloten-Land
Ge	Gebhardt
Ga (Ni)	Gawlick (Niewöhner)
TM	textus massoreticus
Ak	Akkerman

La pagination de l'édition originale est indiquée en marge des pages de gauche, celle de l'édition Gebhardt en marge des pages de droite.
Les divergences dans les références bibliques (cf. plus haut p. 24-25) sont notées par le signe # dans la traduction.

TRACTATUS THEOLOGICO POLITICUS

Continens

Dissertationes aliquot, quibus ostenditur libertatem philosophandi non tantum salva pietate et reipublicae pace posse concedi, sed eandem nisi cum pace reipublicae ipsaque pietate tolli non posse.

Johann. Epist. I. Cap. IV. v. XIII.

Per hoc cognoscimus, quod in Deo manemus et Deus manet in nobis, quod de Spiritu suo dedit nobis.

HAMBURGI,
Apud *Henricum Künraht.* CIↃ IↃCLXX.

TRAITÉ THÉOLOGICO-POLITIQUE

contenant

Plusieurs dissertations qui montrent que la liberté de philosopher non seulement peut être accordée sans dommage pour la piété et la paix de la république, mais aussi qu'on ne peut l'ôter sans ôter en même temps la paix de la république et la piété.

Jean, Epître I, chap. IV, vers. XIII.
Par là nous connaissons que nous demeurons en Dieu, et que Dieu demeure en nous, parce qu'il nous a donné de son Esprit[1].

HAMBOURG
Chez Heinrich Künraht[2]. 1670

Praefatio

[1] Si homines res omnes suas certo consilio regere possent, vel si fortuna ipsis prospera semper foret, nulla superstitione tenerentur. Sed quoniam eo saepe angustiarum rediguntur, ut consilium nullum adferre queant, et plerumque ob incerta fortunae bona, quae sine modo cupiunt, inter spem metumque misere fluctuant, ideo animum ut plurimum ad quidvis credendum pronissimum habent; qui, dum in dubio est, facili momento huc atque illuc pellitur, et multo facilius, dum spe et metu agitatus haeret, praefidens alias, jactabundus ac tumidus.

[2] Atque haec neminem ignorare existimo, quamvis plerosque se ipsos ignorare credam; nemo enim inter homines ita vixit, qui non viderit plerosque in rebus prosperis, etsi imperitissimi sint, sapientia ita abundare, ut sibi injuriam fieri credant, si quis iis consilium dare velit; in adversis autem, quo se vertant, nescire, et consilium ab unoquoque supplices petere, nec ullum tam ineptum tamque absurdum aut vanum audire, quod non sequantur. Deinde levissimis etiam de causis jam meliora sperare, rursus deteriora timere; si quid enim, dum in metu versantur, contingere vident, quod eos praeteriti alicujus boni vel mali memores reddit, id exitum aut foelicem aut infoelicem obnunciare putant, quod propterea, quamvis centies fallat, faustum vel infaustum omen vocant. Si quid porro insolitum magna cum admiratione vident,

Préface[1]

[5]

[1] Si les hommes pouvaient régler toutes leurs affaires suivant un avis arrêté[2], ou encore si la fortune leur était toujours favorable, ils ne seraient jamais en proie à aucune superstition; mais ils en sont souvent réduits à une telle extrémité qu'ils ne peuvent s'arrêter à un avis et que, la plupart du temps, du fait des biens incertains de la fortune, qu'ils désirent sans mesure, ils flottent misérablement entre l'espoir et la crainte; c'est pourquoi ils ont l'âme si encline à croire n'importe quoi : lorsqu'elle est dans le doute la moindre impulsion la fait pencher facilement d'un côté ou de l'autre[3]; et cela arrive bien plus facilement encore lorsqu'elle se trouve en suspens par l'espoir et la crainte qui l'agitent — alors qu'à d'autres moments elle est gonflée d'orgueil et de vantardise.

[2] Cela, j'estime que nul ne l'ignore, bien que la plupart, à ce que je crois, s'ignorent eux-mêmes. Personne en effet n'a vécu parmi les hommes sans remarquer que la plupart, si grande soit leur inexpérience, regorgent tellement de sagesse aux jours de prospérité que ce serait leur faire injure que de leur donner un avis; dans l'adversité en revanche ils ne savent où se tourner[4], ils sollicitent un avis de chacun, et ils n'en trouvent aucun trop stupide, absurde ou vain pour être suivi. Enfin, les plus légers motifs leur redonnent des espérances ou les font retomber dans la peur. Car si, lorsqu'ils sont en proie à la crainte, ils voient arriver quelque chose qui leur rappelle un bien ou un mal passés, ils pensent y trouver l'annonce d'une issue heureuse ou malheureuse et, pour cette raison, bien que déçus cent fois, ils le nomment présage favorable ou funeste. Si, en outre, ils voient avec grand étonnement quelque chose

id prodigium esse credunt, quod deorum aut summi numinis iram indicat, quodque adeo hostiis et votis non piare nefas habent homines superstitioni obnoxii et religioni adversi; eumque ad modum infinita fingunt, et quasi tota natura cum ipsis insaniret, eandem miris modis interpretantur.

[3] Cum igitur haec ita sese habeant, tum praecipue videmus eos omni superstitionis generi addictissimos esse, qui incerta sine modo cupiunt, omnesque tum maxime, cum scilicet in periculis versantur et sibi auxilio esse nequeunt, votis et lachrimis muliebribus divina auxilia implorare, et rationem (quia ad vana, quae cupiunt, certam viam ostendere nequit) caecam appellare humanamque sapientiam vanam; et contra imaginationis deliria, somnia et pueriles ineptias divina responsa credere, imo Deum sapientes aversari et sua decreta non menti, sed pecudum fibris inscripsisse, vel eadem stultos, vesanos et aves divino afflatu et instinctu praedicere. Tantum timor homines insanire facit.

(*)2v [4] Causa itaque, | a qua superstitio oritur, conservatur et fovetur, metus est. Cujus rei si quis, praeter jam dicta, singularia exempla scire desiderat, Alexandrum videat, qui tum demum vates a superstitione animi adhibere coepit, cum primum fortunam timere didicit in Pylis Sysidis (vide Curtii lib. 5. §. 4.); post Darium autem victum ariolos et vates consulere desiit, donec iterum temporis iniquitate territus, quia Bactriani defecerant et Scytae certamen lacessebant, dum ipse propter vulnus segnis jaceret, *rursus* (ut ipse Curtius lib. 7. §. 7. ait) *ad superstitionem humanarum mentium ludibria revolutus, Aristandrum, cui credulitatem suam addixerat, explorare eventum rerum sacrificiis jubet.* Et ad hunc modum perplurima adferri possent exempla, quae quam clarissime id ipsum ostendunt, homines scilicet nonnisi durante metu superstitione conflictari; eaque omnia, quae unquam

d'insolite, ils croient qu'il s'agit d'un prodige qui manifeste la colère des dieux ou de la divinité suprême ; ne pas l'apaiser par des sacrifices et des prières paraît une impiété à des hommes en proie à la superstition et éloignés de la religion[5]. Ils forgent de cette façon d'infinies inventions et ils interprètent la nature de façon étonnante comme si toute entière elle délirait avec eux.

[3] Dès lors qu'il en est ainsi, nous voyons surtout que les plus asservis aux superstitions en tout genre sont ceux qui désirent sans mesure les biens incertains ; et que tous, surtout lorsqu'ils sont exposés au danger et ne peuvent en sortir par leurs propres forces, implorent le secours divin avec des larmes de femme, traitent la Raison d'aveugle (puisqu'elle ne peut leur indiquer une voie certaine vers les vanités qu'ils désirent) et de vaine la sagesse des hommes. Au contraire, dans les délires de l'imagination, dans les songes, dans de puériles sottises, ils croient entendre des réponses divines ; bien plus ils croient que Dieu tient les sages en aversion, et que ses décrets sont inscrits non point dans la pensée, mais dans les entrailles des bêtes ou bien que ce sont les fous, les insensés, le vol des oiseaux qui les révèlent par un instinct et un souffle divins. Tant la peur peut faire délirer les hommes[6].

[4] | C'est pourquoi la cause qui engendre, conserve et [6]
alimente la superstition, c'est la crainte[7]. Si l'on en souhaite des exemples particuliers, outre ce qui vient d'être dit, que l'on pense à Alexandre : il ne commença à consulter superstitieusement les devins que lorsqu'aux Portes de Suse, il apprit à craindre la Fortune (cf. Quinte-Curce, L. V, § 4[8]) ; mais, après avoir vaincu Darius, il cessa de consulter devins et haruspices jusqu'à ce que, de nouveau, effrayé par le danger du moment à cause de la défection des Bactriens et de l'attaque des Scythes, immobilisé lui-même par sa blessure, *il revînt* (ce sont les propres termes de Quinte-Curce, L. VII, § 7) *à la superstition, jouet dérisoire des esprits humains, et ordonnât à Aristandre, à qui il avait confié sa crédulité, de prévoir l'avenir par des sacrifices*. De cette façon on pourrait donner de fort nombreux exemples qui montreraient avec la dernière clarté que les hommes ne sont la proie de la superstition qu'aussi longtemps que dure la crainte : tout le culte qu'ils ont pratiqué sous l'empire d'une

vana religione coluerunt, nihil praeter phantasmata animique tristis et timidi fuisse deliria; et denique vates in maximis imperii angustiis maxime in plebe regnavisse, maximeque formidolosos suis regibus fuisse. Sed quandoquidem haec apud omnes satis vulgata esse existimo, iisdem supersedeo.

[5] Ex hac itaque superstitionis causa clare sequitur omnes homines natura superstitioni esse obnoxios (quidquid dicant alii, qui putant hoc inde oriri, quod omnes mortales confusam quandam numinis ideam habent). Sequitur deinde eandem variam admodum et inconstantem debere esse, ut omnia mentis ludibria et furoris impetus, et denique ipsam non nisi spe, odio, ira et dolo defendi; nimirum, quia non ex ratione, sed ex solo affectu, eoque efficacissimo oritur. Quam itaque facile fit, ut homines quovis superstitionis genere capiantur, tam deficile contra est efficere, ut in uno eodemque perstent; imo quia vulgus semper aeque miserum manet, ideo nusquam diu acquiescit, sed id tantum eidem maxime placet, quod novum est quodque nondum fefellit, quae quidem inconstantia multorum tumultuum et bellorum atrocium causa fuit; nam (ut ex modo dictis patet et Curtius etiam lib. 4. cap. X. optime notavit) *nihil efficacius multitudinem regit quam superstitio*; unde fit, ut facile specie religionis inducatur nunc reges suos tanquam deos adorare, et rursus eosdem execrari et tanquam communem generis humani pestem detestari.

[6] Hoc ergo malum ut vitaretur, ingens studium adhibitum est ad religionem veram aut | vanam cultu et apparatu ita (*)3r adornandum, ut omni momento gravior haberetur summaque observantia ab omnibus semper coleretur, quod quidem Turcis foelicissime cessit, qui etiam disputare nefas habent, et judicium uniuscujusque tot praejudiciis occupant, ut nullum in mente locum sanae rationi, ne ad dubitandum quidem, relinquant.

[7] Verum enimvero si regiminis monarchici summum sit arcanum, ejusque omnino intersit homines deceptos habere,

vaine religion n'est rien que fantômes et délires d'une âme triste et craintive ; enfin c'est lorsque l'Etat traversait les plus grands périls que les devins ont régné avec le plus de force sur la foule, et qu'ils ont été le plus redoutables[9] pour les rois. Mais j'estime que tout cela est assez connu de tous et je n'insiste pas.

[5] Si telle est la cause de la superstition, il suit clairement que tous les hommes y sont en proie par nature (quoi qu'en disent certains, qui croient que ce fait vient de ce que tous les mortels ont une idée confuse de la divinité). Il suit en outre qu'elle doit être extrêmement diverse et inconstante, comme le sont tous les jouets illusoires de l'esprit et tous les élans de la folie ; et enfin qu'elle ne peut se maintenir sans l'espoir, la haine, la colère et la ruse ; tout cela parce qu'elle tire son origine non pas de la Raison mais de la passion seulement, et de la plus efficace de toutes. C'est pourquoi, autant il est facile aux hommes de tomber dans toute sorte de superstition, autant il est difficile d'obtenir qu'ils persistent dans une seule et la même. Bien plus : comme la foule demeure toujours également misérable, elle ne peut jamais rester calme longtemps, et rien ne lui plaît que ce qui est nouveau et ne l'a pas encore déçue. Cette inconstance fut la cause de nombreux tumultes et de guerres atroces — cela ressort de ce qui vient d'être dit, et Quinte-Curce l'a très bien remarqué (L. IV, chap. 10) : *Pour gouverner la multitude, il n'est rien de plus efficace que la superstition.* D'où vient qu'on la pousse très facilement, sous couleur de religion, tantôt à adorer ses rois comme des dieux, tantôt à les exécrer et à les haïr comme le fléau commun du genre humain.

[6] Pour éviter ce mal, on a mis le plus grand soin à parer la religion, la vraie | comme la vaine, d'un culte et d'une [7] pompe qui lui donnent un poids supérieur à tout autre et la fassent toujours respecter de tous avec les plus grands égards. Cela réussit parfaitement chez les Turcs, qui tiennent même la dispute pour sacrilège, et subjuguent le jugement de chacun de tant de préjugés, qu'ils ne laissent dans l'esprit aucune place à la saine Raison, pas même pour formuler un doute[10].

[7] Mais si le plus grand secret du gouvernement monarchique[11] et son intérêt principal consistent à tromper les

et metum, quo retineri debent, specioso religionis nomine adumbrare, ut pro servitio tanquam pro salute pugnent, et ne turpe, sed maximum decus esse putent in unius hominis jactationem sanguinem animamque impendere, nihil contra in libera republica excogitari nec infoelicius tentari potest, quandoquidem communi libertati omnino repugnat liberum uniuscujusque judicium praejudiciis occupare vel aliquo modo coercere; et quod ad seditiones attinet, quae specie religionis concitantur, eae profecto inde tantum oriuntur, quod leges de rebus speculativis conduntur, et quod opiniones tanquam scelera pro crimine habentur et damnantur, quarum defensores et asseclae non publicae saluti, sed odio ac saevitiae adversariorum tantum immolantur. Quod si ex jure imperii non nisi *facta arguerentur et dicta impune essent*, nulla juris specie similes seditiones ornari possent, nec controversiae in seditiones verterentur.

[8] Cum itaque nobis haec rara foelicitas contigerit, ut in republica vivamus, ubi unicuique judicandi libertas integra et Deum ex suo ingenio colere conceditur, et ubi nihil libertate charius nec dulcius habetur, me rem non ingratam neque inutilem facturum credidi, si ostenderem hanc libertatem non tantum salva pietate et reipublicae pace concedi, sed insuper eandem non nisi cum ipsa pace reipublicae ac pietate tolli posse. Atque hoc praecipuum est, quod in hoc tractatu demonstrare constitui; ad quod apprime necesse fuit praecipua circa religionem praejudicia, hoc est, antiquae servitutis vestigia indicare, tum etiam praejudicia circa summarum potestatum jus, quod multi procacissima quadam licentia magna ex parte arripere, et specie religionis multitudinis animum, gentilium superstitioni adhuc obnoxium, ab iisdem avertere student, quo omnia iterum in servitium ruant. Haec autem quo ordine ostenduntur, paucis *jam*

hommes et à masquer du nom spécieux de religion la crainte qui doit les retenir, afin qu'ils combattent pour leur servitude comme si c'était pour leur salut et tiennent non pour une honte, mais pour le plus grand honneur, de gaspiller leur sang et leur vie pour la vanité d'un seul homme[12], on ne peut au contraire rien imaginer, rien essayer de plus funeste dans une libre république ; car il est tout à fait contraire à la liberté commune que le libre jugement de chacun soit subjugué par des préjugés, ou contraint de quelque façon. Quant aux séditions qui s'excitent sous un prétexte religieux, elles prennent naissance seulement de ce qu'on légifère sur des questions spéculatives et de ce qu'on tient des opinions à crime et les condamne comme des méfaits. Leurs défenseurs et leurs partisans sont immolés non au salut public, mais seulement à la haine et à la cruauté de leurs adversaires[13]. Si le Droit de l'Etat énonçait que *seuls les faits peuvent être poursuivis, et que l'on ne punit point les paroles*[14], de telles séditions ne pourraient se glorifier d'une apparence de droit[15], et les controverses ne se transformeraient pas en séditions.

[8] C'est pourquoi, puisqu'il nous est échu cette rare félicité de vivre dans une libre république, où l'on reconnaît à chacun une entière liberté d'exercer son jugement et d'honorer Dieu selon sa propre complexion, et où rien n'est tenu pour plus précieux et plus doux que la liberté, j'ai cru faire œuvre méritoire et utile en montrant non seulement que cette liberté est concédée sans dommage pour la piété et la paix de la république, mais encore qu'on ne peut la supprimer sans supprimer aussi la paix de la république et la piété. C'est le point principal que j'ai voulu démontrer dans ce traité. Pour ce faire, il a d'abord été nécessaire de signaler les principaux préjugés concernant la religion, c'est-à-dire les vestiges de la servitude antique[16], comme aussi les préjugés concernant le droit du Souverain. Beaucoup en effet, avec une licence éhontée, s'efforcent d'arracher la plus grande partie de ces droits et, sous couleur de religion, de détourner du Souverain l'âme de la multitude, qui est encore en proie à la superstition des païens, et par là de tout précipiter de nouveau dans la servitude[17]. Je dirai rapidement dans quel ordre tout cela sera

dicam; sed prius causas, quae me ad scribendum impulerunt,
(*)3v docebo. |

[9] Miratus saepe fui, quod homines, qui se Christianam religionem profiteri jactant, hoc est, amorem, gaudium, pacem, continentiam et erga omnes fidem, plus quam iniquo animo certarent, et acerbissimum in invicem odium quotidie exercerent, ita ut facilius ex his quam illis fides uniuscujusque noscatur; jam dudum enim res eo pervenit, ut neminem fere, quisnam sit, num scilicet Christianus, Turca, Judaeus vel Ethnicus, noscere possis, nisi ex corporis externo habitu et cultu, vel quod hanc aut illam ecclesiam frequentat, vel denique quod huic aut illi opinioni addictus est et in verba alicujus magistri jurare solet. Caeterum vita eadem omnibus est. Hujus igitur mali causam quaerens non dubitavi, quin inde ortum fuerit, quod ecclesiae ministeria dignitates et ejus officia beneficia aestimare et pastores summo honore habere, vulgo religioni fuit; simul ac enim hic abusus in ecclesia incepit, statim pessimo cuique ingens libido sacra officia administrandi incessit, et amor divinae religionis propagandae in sordidam avaritiam et ambitionem, atque ita ipsum templum in theatrum degeneravit, ubi non ecclesiastici doctores, sed oratores audiebantur, quorum nemo desiderio tenebatur populum docendi, sed eundem in admirationem sui rapiendi et dissentientes publice carpendi et ea tantum docendi, quae nova ac insolita, quaeque vulgus maxime admiraretur; unde profecto magnae contentiones, invidia et odium, quod nulla vetustate sedari potuit, oriri debuerunt. Non ergo mirum, quod antiquae religionis nihil manserit praeter ejus externum cultum (quo vulgus Deum magis adulari quam adorare videtur), et quod fides jam nihil aliud sit quam credulitas et praejudicia; at quae praejudica? quae homines ex rationalibus brutos reddunt, utpote quae omnino impediunt, quominus unusquisque libero suo judicio utatur,

montré, mais je vais d'abord indiquer les causes qui m'ont poussé à écrire.

[9] | Je me suis souvent étonné que des hommes qui se [8]
vantent de professer la religion chrétienne, c'est-à-dire l'amour, la joie, la paix, la maîtrise de soi-même et la bonne foi envers tous[18], rivalisent d'iniquité et exercent chaque jour la haine la plus violente les uns contre les autres, de sorte qu'on reconnaît la foi de chacun par cette haine et cette iniquité plutôt que par les autres sentiments. Les choses en sont maintenant venues au point que l'on ne peut reconnaître si quelqu'un est chrétien, turc, juif ou païen, si ce n'est par l'aspect extérieur du corps et par le vêtement, et en sachant quelle Eglise il fréquente, à quelle opinion il se range, dans les mains de quel maître il jure[19]. Pour le reste, ils mènent tous une vie semblable.

Cherchant la cause de ce mal, je n'ai pas douté qu'il tire naissance de ceci : la religion s'est réduite pour le peuple à tenir les ministères de l'Eglise pour des dignités, à considérer les charges ecclésiastiques comme des bénéfices, et à professer le respect le plus grand pour les pasteurs. Dès que cet abus a commencé dans l'Eglise, un immense désir d'administrer les charges sacrées s'est aussitôt emparé des plus méchants et l'amour de propager la divine religion s'est transformé en ambition et en avarice sordide. Le temple même a dégénéré en théâtre, où l'on écoutait non plus des docteurs de l'Eglise mais des orateurs, qui, tous, avaient le désir non d'instruire le peuple mais de le subjuguer d'admiration pour eux, de reprendre publiquement ceux qui ne partageaient pas leurs opinions et de n'enseigner que des choses nouvelles et inaccoutumées, ce que le vulgaire admirerait le plus. C'est de là qu'ont pu tirer naissance de grandes controverses, l'envie, la haine, que le passage des années fut impuissant à calmer.

Il ne faut donc pas s'étonner si rien n'est demeuré de l'antique religion que le culte extérieur (par lequel le vulgaire paraît aduler Dieu plutôt que l'adorer) et si la foi n'est plus que crédulité et préjugés. Et quels préjugés ? Ceux qui transforment les hommes d'êtres rationnels en bêtes brutes, empêchent chacun d'user librement de son jugement et de

et verum a falso dignoscat, et quae veluti ad lumen intellectus penitus extinguendum data opera excogitata videntur. Pietas, proh deus immortalis, et religio in absurdis arcanis consistit, et qui rationem prorsus contemnunt et intellectum tanquam natura corruptum rejiciunt et aversantur, isti profecto, quod iniquissimum est, divinum lumen habere creduntur. Sane si vel luminis divini scintillam tantum haberent, non tam superbe insanirent, sed prudentius Deum colere discerent, et ut jam odio, amore contra inter reliquos excellerent; nec tam hostili animo eos, qui cum ipsis non sentiunt, persequerentur, sed eorundem potius (siquidem ipsorum saluti, et non suae fortu-
(*)4r nae timent) misererentur. Praeterea si | lumen aliquod divinum haberent, id saltem ex doctrina constaret; fateor eos nunquam satis mirari potuisse Scripturae profundissima mysteria, attamen, praeter Aristotelicorum vel Platonicorum speculationes, nihil docuisse video; atque his, ne gentiles sectari viderentur, Scripturam accomodaverunt. Non satis his fuit cum Graecis insanire, sed prophetas cum iisdem deliravisse voluerunt; quod sane clare ostendit eos Scripturae divinitatem nec per somnium videre. Et quo impensius haec mysteria admirantur, eo magis ostendunt se Scripturae non tam credere quam assentari; quod hinc etiam patet, quod plerique tanquam fundamentum supponunt (ad eandem scilicet intelligendum ejusque verum sensum eruendum) ipsam ubique veracem et divinam esse; id nempe ipsum, quod ex ejusdem intellectione et severo examine demum deberet constare, et quod ex ipsa, quae humanis figmentis minime indiget, longe melius edoceremur, in primo limine pro regula ipsius interpretationis statuunt.

[10] Cum haec ergo animo perpenderem, scilicet lumen naturale non tantum contemni, sed a multis tanquam impietatis fontem damnari, humana deinde commenta pro divinis documentis haberi, credulitatem fidem aestimari, et

distinguer le vrai du faux, et paraissent inventés exprès pour éteindre tout à fait la lumière de l'entendement. La piété, par Dieu immortel ! et la religion consistent en mystères absurdes, et ceux qui méprisent la Raison, ceux qui rejettent et condamnent l'entendement comme une nature corrompue, ceux-là justement (voilà le vrai scandale) passent pour posséder la lumière divine. Vraiment, s'ils possédaient une étincelle de cette lumière divine, ils ne déraisonneraient pas avec tant de morgue, mais ils apprendraient à honorer Dieu de façon plus sage, et ils l'emporteraient sur tous les autres par l'amour comme ils l'emportent aujourd'hui par la haine. Ils ne mettraient pas tant d'hostilité à poursuivre ceux qui ne pensent pas comme eux, ils en prendraient plutôt pitié, si du moins c'était pour le salut de ceux-là qu'ils éprouvaient des craintes et non point pour leur propre fortune. | En outre, s'ils [9] possédaient quelque chose de la lumière divine, cela du moins se connaîtrait à leur doctrine. Je reconnais qu'ils ont une admiration sans borne pour les mystères les plus profonds de l'Ecriture, cependant je vois qu'ils n'ont rien enseigné d'autre que les spéculations des platoniciens et des aristotéliciens ; et pour ne pas paraître suivre les opinions des païens, ils ont adapté l'Ecriture à ces spéculations[20]. Il ne leur a pas suffi de déraisonner avec les Grecs[21], ils ont voulu faire délirer les prophètes avec eux, ce qui prouve clairement qu'ils n'ont pas vu, même en rêve, la divinité de l'Ecriture. Plus bruyamment ils admirent ces mystères, plus ils montrent qu'ils ont pour l'Ecriture moins de foi que de complaisance[22]. On le voit encore à ceci : la plupart supposent comme fondement (pour comprendre l'Ecriture et en extraire le sens vrai) qu'elle est partout vérace et divine ; cela même qu'on devrait établir après l'avoir comprise au terme d'un examen sévère, et que nous montrerions bien mieux par elle-même, sans recourir à des fictions humaines, eux le prennent d'emblée comme règle de son interprétation.

[10] Voilà donc ce que je retournais en moi-même : non seulement la lumière naturelle est méprisée, mais beaucoup la condamnent comme une source d'impiété ; on prend des inventions humaines pour des œuvres divines, on confond la

controversias philosophorum in ecclesia et in curia summis animorum motibus agitari, ac inde saevissima odia atque dissidia, quibus homines facile in seditiones vertuntur, plurimaque alia, quae hic narrare nimis longum foret, oriri animadverterem, sedulo statui Scripturam de novo integro et libero animo examinare, et nihil de eadem affirmare nihilque tanquam ejus doctrinam admittere, quod ab eadem clarissime non edocerer. Hac igitur cautione methodum sacra volumina interpretandi concinnavi, et hac instructus quaerere ante omnia incepi, quid esset prophetia? et qua ratione Deus sese prophetis revelaverit? et cur hi Deo accepti fuerint? num scilicet propterea, quod de Deo et natura sublimes habuerint cogitationes? an vero propter solam pietatem? Postquam haec novi, facile determinare potui prophetarum authoritatem in iis tantum pondus habere, quae usum vitae et veram virtutem spectant, caeterum eorum opiniones nos parum tangere. His cognitis quaesivi deinde, quid id fuerit, propter quod Hebraei Dei electi vocati fuerint? Cum autem vidissem hoc nihil aliud fuisse, quam quod Deus ipsis certam mundi plagam elegerit, ubi secure et commode vivere possent, hinc didici leges Mosi a Deo revelatas nihil aliud fuisse quam jura singularis Hebraeorum imperii, ac proinde easdem praeter hos neminem recipere
(*)4v | debuisse; imo nec hos etiam, nisi stante ipsorum imperio, iisdem teneri. Porro, ut scirem, num ex Scriptura concludi posset humanum intellectum natura corruptum esse, inquirere volui, num religio catholica sive lex divina per prophetas et apostolos universo humano generi revelata alia fuerit quam illa, quam etiam lumen naturale docet? et deinde num miracula contra naturae ordinem contigerint, et num Dei existentiam et providentiam certius et clarius doceant quam res, quas clare et distincte per primas suas causas intelligimus? Sed cum in iis, quae Scriptura expresse docet, nihil reperissem, quod cum intellectu non conveniret, nec quod eidem repugnaret, et praeterea viderem prophetas nihil docuisse nisi res admodum simplices, quae ab unoquoque facile percipi poterant,

crédulité avec la foi; les controverses des philosophes sont agitées dans l'Eglise et au Sénat, avec les plus grands mouvements de l'âme. Et je remarquais qu'en prenant naissance elles engendrent les plus cruelles des haines et des discordes (par lesquelles les hommes en viennent facilement aux séditions), et de nombreux autres maux qu'il serait trop long de rapporter ici. C'est pourquoi je décidai sérieusement d'examiner à nouveau l'Ecriture d'une âme pure et libre, de n'en rien affirmer et de n'en rien admettre comme constituant sa doctrine qui ne soit clairement énoncé par elle. Avec cette précaution, j'ai formé une méthode pour interpréter les Livres saints, et, instruit par elle, j'ai commencé par rechercher en premier lieu les points suivants[23] :

— qu'est-ce qu'une prophétie?

— de quelle façon Dieu s'est-il révélé aux prophètes[24]?

— pourquoi ceux-ci ont-ils été choisis par Dieu? Est-ce parce qu'ils ont eu des pensées sublimes sur Dieu et la nature? ou est-ce plutôt à cause de leur seule piété[25]?

Ce point réglé, j'ai pu facilement déterminer que l'autorité des prophètes n'est d'un grand poids que dans les questions qui regardent l'usage de la vie et la vertu vraie; et que pour le reste, leurs opinions nous importent peu. Une fois cela connu, j'ai cherché ensuite pour quelle raison les Hébreux[26] ont été appelés élus de Dieu. J'ai vu que la seule raison était que Dieu leur avait choisi une certaine région du monde où ils puissent vivre en sécurité et commodément : | j'ai alors compris que les [10] lois révélées par Dieu à Moïse ne constituaient rien d'autre que le Droit de l'Etat des Hébreux, et de lui seul — et donc que personne ne devait les accepter en dehors d'eux : bien plus, qu'eux-mêmes n'étaient obligés par ces lois que pour la durée de leur Etat[27].

En outre, pour savoir si l'on peut conclure de l'Ecriture que l'entendement humain est corrompu par nature, j'ai voulu rechercher si la religion universelle, c'est-à-dire la loi divine révélée par les prophètes et les apôtres au genre humain tout entier, est différente de celle qu'enseigne aussi la lumière naturelle[28]; et ensuite, si les miracles se produisent contre l'ordre de la nature et s'ils montrent l'existence et la provi-

atque has eo stylo adornavisse iisque rationibus confirmavisse, quibus maxime multitudinis animus ad devotionem erga Deum moveri posset, omnino mihi persuasi Scripturam rationem absolute liberam relinquere et nihil cum philosophia commune habere, sed tam hanc quam illam proprio suo talo niti. Ut haec autem apodictice demonstrarem remque totam determinarem, ostendo, qua via Scriptura sit interpretanda, et quod tota ejus rerumque spiritualium cognitio ab ipsa sola et non ab iis, quae lumine naturali cognoscimus, peti debeat. Hinc transeo ad ea praejudicia ostendenda, quae inde orta sunt, quod vulgus (superstitioni addictum, et quod temporis reliquias supra ipsam aeternitatem amat) libros potius Scripturae, quam ipsum Dei verbum adoret. Post haec ostendo verbum Dei revelatum non esse certum quendam numerum librorum, sed conceptum simplicem mentis divinae prophetis revelatae; scilicet Deo integro animo obedire, justitiam et charitatem colendo. Atque hoc ostendo in Scriptura doceri secundum captum et opiniones eorum, quibus prophetae et apostoli hoc verbum Dei praedicare solebant; quod ideo fecerunt, ut id homines sine ulla repugnantia atque integro animo amplecterentur.

[11] Fundamentalibus deinde fidei ostensis concludo denique objectum cognitionis revelatae nihil esse praeter obedientiam, atque adeo a naturali cognitione tam objecto quam fundamentis et mediis prorsus distinctam esse et nihil cum hac commune habere, sed tam hanc quam illam suum regnum absque ulla alterius repugnantia obtinere et neutram alterutri ancillari debere.

dence de Dieu avec plus de clarté et de certitude que les choses que nous comprenons clairement et distinctement par leurs causes premières[29].

Mais comme, dans ce que l'Ecriture enseigne expressément, je n'avais rien trouvé qui ne s'accorde pas avec l'entendement ou qui lui soit opposé; comme en outre, je voyais que les prophètes n'ont enseigné que des choses très simples que chacun peut saisir facilement, et qu'ils les ont ornées d'un style et confirmées par des arguments qui pouvaient le plus inciter l'âme de la multitude à la dévotion envers Dieu, je me suis entièrement convaincu que l'Ecriture laisse la Raison absolument libre et qu'elle n'a rien de commun avec la philosophie, mais que chacune s'appuie sur des bases qui lui sont propres. Pour le démontrer avec nécessité, et résoudre entièrement la question, je montre de quelle façon il faut interpréter l'Ecriture, et que toute la connaissance qu'elle contient des choses spirituelles doit être tirée d'elle seule, et non pas de ce que nous connaissons par la lumière naturelle[30].

Je continue ensuite en montrant les préjugés qui prennent naissance du fait que la foule (asservie à la superstition et dont l'amour va aux vestiges du temps plus qu'à l'éternité elle-même) adore les livres de l'Ecriture plutôt que la parole même de Dieu[31]. Ensuite je montre que la parole révélée de Dieu consiste non pas en un certain nombre de livres mais en un concept simple de l'esprit divin révélé aux mortels : obéir à Dieu d'une âme pure, pratiquer la justice et la charité. Et je montre que dans l'Ecriture elle est enseignée selon la capacité et les opinions de ceux à qui les prophètes et les apôtres prêchaient ce verbe de Dieu. Ce qu'ils firent pour que les hommes l'embrassent d'une âme pure et sans aucune répugnance[32].

[11] Une fois établis les fondements de la foi, je conclus enfin que la connaissance révélée n'a pas d'autre objet que l'obéissance et qu'elle se distingue donc de la connaissance naturelle par son objet comme par ses fondements et ses moyens; qu'elle n'a ainsi rien de commun avec elle, mais que chacune occupe son domaine | sans s'opposer à l'autre et [11]
sans devoir la servir[33].

[12] Porro quia hominum ingenium varium admodum est, et alius his alius illis opinionibus melius acquiescit, et quod hunc ad religionem, illum ad risum movet, inde cum supra
(**)r dictis | concludo unicuique sui judicii libertatem et potestatem fundamenta fidei ex suo ingenio interpretandi relinquendam, et fidem uniuscujusque ex solis operibus judicandam, num pia, an impia sit? sic ergo omnes integro et liberò animo Deo obedire poterunt, et sola justitia et charitas apud omnes in pretio erit.

[13] Postquam his libertatem, quam lex divina revelata unicuique concedit, ostendi, ad alteram quaestionis partem pergo; nempe hanc eandem libertatem salva reipublicae pace et summarum potestatum jure posse et etiam concedi debere, nec posse adimi absque magno pacis periculo magnoque totius reipublicae detrimento. Ad haec autem demonstrandum a jure naturali uniuscujusque incipio; quod scilicet eo usque se extendit, quo uniuscujusque cupiditas et potentia se extendit, et quod nemo jure naturae ex alterius ingenio vivere tenetur, sed suae unusquisque libertatis vindex est. Praeterea ostendo hoc jure neminem revera cedere, nisi qui potestatem se defendendi in alium transfert, atque eum necessario hoc jus naturale absolute retinere, in quem unusquisque jus suum ex proprio suo ingenio vivendi simul cum potestate sese defendendi transtulit; atque hinc ostendo eos, qui summum imperium tenent, jus ad omnia, quae possunt, habere solosque vindices juris et libertatis esse, reliquos autem ex solo eorum decreto omnia agere debere. Verum quoniam nemo potestate sua se defendendi ita se privare potest, ut homo esse desinat, hinc concludo neminem jure suo naturali absolute privari posse, sed subditos quaedam quasi naturae jure retinere, quae iis adimi non possunt sine magno imperii periculo, quaeque adeo ipsis vel tacite conceduntur vel ipsi expresse cum iis, qui imperium tenent, stipulantur.

28. se privare *Pa, Gf, Br, Ge*: privare *T1, Gi*; privari *V-L, Ga*.

[12] Ensuite, puisque la complexion des hommes est extrêmement diverse, que chacun approuve telle ou telle opinion, que ce qui pousse l'un à la religion déclenche le rire de l'autre, j'en conclus, selon ce qui a été dit auparavant, qu'il faut laisser à chacun la liberté de son jugement, et le pouvoir d'interpréter les fondements de la foi à partir de sa complexion ; et qu'il faut juger la foi de chacun à partir des œuvres seulement : sont-elles pieuses ou non ? car de la sorte tous pourront obéir à Dieu d'une âme pure et libre ; et seules la justice et la charité auront du prix pour tous[34].

[13] Après avoir fait voir cette liberté que la loi divine a reconnue à chacun, je passe à la seconde partie de la question : cette liberté peut et même doit être accordée sans dommage pour la paix de la république et pour le droit du Souverain, et on ne peut la supprimer sans mettre la paix en grand danger et sans nuire beaucoup à la république tout entière. Pour le démontrer je commence par le droit naturel de chacun, qui s'étend aussi loin que son désir et sa puissance ; personne n'est tenu par le droit de nature de vivre selon la complexion d'un autre, mais chacun est le défenseur de sa propre liberté. En outre je montre que personne en fait n'abandonne ce droit, sauf celui qui transfère à autrui son pouvoir de se défendre, et que, nécessairement, celui qui maintient ce droit naturel de façon absolue, c'est celui à qui chacun a transféré son droit de vivre selon sa propre complexion en même temps qu'il lui a abandonné son pouvoir de se défendre. Je montre par là que ceux qui détiennent le pouvoir souverain possèdent le droit de tout faire pour autant qu'ils le peuvent, et sont les seuls défenseurs du droit et de la liberté, les autres devant seulement agir en tout suivant le décret du Souverain. Comme pourtant personne ne peut se priver du pouvoir de se défendre au point de cesser d'être homme, je conclus de là que personne ne peut être absolument privé de son droit naturel ; mais que les sujets conservent, comme par un droit de nature, certaines choses qu'on ne peut leur retirer sans le plus grand danger pour l'Etat — qu'elles leur soient accordées tacitement ou bien par une stipulation expresse avec ceux qui détiennent le pouvoir d'Etat[35].

[14] His consideratis ad rempublicam Hebraeorum transeo, quam, ut ostendam, qua ratione et quorum decreto religio vim juris habere incepit, et obiter etiam alia, quae scitu digna videbantur, satis prolixe describo. Post haec ostendo eos, qui summum imperium tenent, non tantum juris civilis, sed etiam sacri vindices et interpretes esse, eosque solos jus habere discernendi, quid justum, quid injustum, quid pium et quid impium sit; et tandem concludo eosdem hoc jus optime retinere et imperium tuto conservare posse, si modo unicuique et sentire, quae velit, et quae sentiat, dicere concedatur.

[15] Haec sunt, philosophe lector, quae tibi hic examinanda do, quaeque non ingrata fore confido ob praestantiam et utilitatem argumenti, tam totius operis quam uniuscujusque
(**)v capitis; de quibus plura adderem, sed | nolo, ut haec praefatio in volumen crescat, praesertim quia praecipua philosophis satis superque nota esse credo; reliquis autem hunc tractatum commendare non studeo, nam nihil est, quod sperem eundem iis placere aliqua ratione posse; novi enim, quam pertinaciter ea praejudicia in mente inhaerent, quae pietatis specie amplexus est animus; novi deinde aeque impossibile esse vulgo superstitionem adimere ac metum; novi denique constantiam vulgi contumaciam esse, nec ratione regi, sed impetu rapi ad laudandum vel vituperandum. Vulgus ergo et omnes, qui cum vulgo iisdem affectibus conflictantur, ad haec legenda non invito, quin potius vellem, ut hunc librum prorsus negligant, quam eundem perverse, ut omnia solent, interpretando molesti sint, et dum sibi nihil prosunt, aliis obsint, qui liberius philosopharentur, nisi hoc unum obstaret, quod putant rationem debere theologiae ancillari; nam his hoc opus perquam utile fore confido.

[16] Caeterum quoniam multis nec otium nec animus

[14] Après ces considérations, j'en viens à la république des Hébreux et je la décris avec assez de détail, pour montrer de quelle façon et par le décret de qui la religion a commencé à avoir force de droit; ainsi, en passant, que d'autres traits qui m'ont paru dignes d'être connus[36]. Ensuite je montre que ceux qui détiennent le pouvoir souverain sont les défenseurs et les interprètes non seulement du droit civil mais aussi du droit sacré; et que seuls ils ont le droit de décider ce qui est juste et ce qui est injuste, ce qui est pieux et ce qui est impie[37]; et je conclus enfin[38] qu'ils détiennent ce droit de la façon la meilleure possible, | et peuvent le mieux assurer la sécurité [12]
de l'Etat, uniquement si on accorde à chacun d'avoir l'opinion qu'il veut et de dire son opinion[39].

[15] Voilà, lecteur philosophe, ce que j'offre ici à ton examen; je suis convaincu que tu m'en sauras gré en raison de l'importance et de l'utilité de l'œuvre entière comme des questions abordées par chaque chapitre. J'aurais encore là-dessus beaucoup à ajouter mais je ne souhaite pas voir cette préface se transformer en livre; d'autant que, je crois, les philosophes savent tout cela assez et plus qu'assez; quant aux autres, je ne souhaite pas leur recommander ce traité, car il ne contient rien qui puisse leur plaire; je sais en effet avec quelle tenacité sont ancrés dans l'esprit ces préjugés que l'âme a embrassés sous couleur de religion; je sais ensuite qu'il est aussi impossible d'arracher la foule à la superstition qu'à la crainte; je sais enfin que la constance de la foule, c'est l'insoumission et que, loin d'être gouvernée par la Raison, elle se laisse emporter par un élan aveugle à l'éloge et au blâme; donc la foule et ceux qui souffrent des mêmes passions que la foule, je ne les invite pas à lire ces pages; mieux encore, je souhaiterais qu'ils négligent entièrement ce livre plutôt que d'être importuns en l'interprétant de travers, comme ils en ont l'habitude et plutôt que de nuire, sans aucun profit pour eux-mêmes, à d'autres qui, eux, philosopheraient plus librement s'ils n'en étaient empêchés par l'idée que la Raison doit être la servante de la théologie[40]; à ceux-ci en effet, je suis sûr que ce livre sera fort utile.

[16] Comme d'ailleurs beaucoup n'ont peut-être ni le loisir

forsan erit omnia perlegere, cogor hic etiam ut in fine hujus tractatus monere me nihil scribere, quod non libentissime examini et judicio summarum potestatum patriae meae subjiciam, nam si quid horum, quae dico, judicabunt patriis legibus repugnare vel communi saluti obesse, id ego indictum volo. Scio me hominem esse et errare potuisse; ne autem errarem, sedulo curavi, et apprime, ut quicquid scriberem, legibus patriae, pietati bonisque moribus omnino responderet. |

(**)2r

ni l'intention de tout lire en détail, je suis contraint d'ajouter encore, comme à la fin de ce traité, que je n'écris rien que je n'aie longuement examiné et que je ne soumette volontiers à l'examen et au jugement du Souverain de ma patrie; car s'il jugeait qu'une partie de ce que je dis soit contraire aux lois de la patrie ou nuisible au salut commun, je déclare que je retirerais ce que j'ai dit : je sais que je suis homme et que j'ai pu commettre des erreurs[41]. J'ai mis tous mes soins à éviter l'erreur et avant tout à ne rien écrire qui ne soit en complet accord avec les lois de la patrie, la piété et les bonnes mœurs[42].

TRACTATUS THEOLOGICO-POLITICI

CAPUT I

De prophetia

[1] Prophetia sive revelatio est rei alicujus certa cognitio a Deo hominibus revelata. Propheta autem is est, qui Dei revelata iis interpretatur, qui rerum a Deo revelatarum certam cognitionem habere nequeunt, quique adeo mera fide res revelatas amplecti tantum possunt. Propheta enim apud Hebraeos vocatur נביא *nabi**, id est orator et interpres, at in Scriptura semper usurpatur pro Dei interprete, ut ex cap. VII. v. 1. Exodi colligitur, ubi Deus Mosi dicit, *ecce te constituo Deum Pharaonis, et Aharon tuus frater erit tuus propheta.* Quasi diceret, quoniam Aharon ea, quae tu loqueris, Pharaoni interpretando, personam agit prophetae, eris tu igitur quasi Deus Pharaonis, sive qui vicem Dei agit.

[2] De prophetis in sequente capite, hic de prophetia agemus, ex cujus jam tradita definitione sequitur cognitionem naturalem prophetiam vocari posse. Nam ea, quae lumine naturali cognoscimus, a sola Dei cognitione ejusque aeternis decretis dependent. Verum quia haec cognitio naturalis omnibus hominibus communis est, dependet enim a fundamentis

* Cf. Adnot. I.

CHAPITRE I [15]

De la prophétie[1]

[1] La prophétie ou révélation est la connaissance certaine d'une chose révélée par Dieu aux hommes. Quant au prophète, c'est celui qui interprète ce qui a été révélé par Dieu pour ceux qui sont incapables d'en avoir une connaissance certaine et qui, de ce fait, ne peuvent l'embrasser que par la simple foi. En hébreu en effet prophète se dit *nabi**, c'est-à-dire orateur et interprète; mais dans l'Ecriture le terme s'emploie toujours au sens d'interprète de Dieu, comme il ressort d'Exode 7 : 1, lorsque Dieu dit à Moïse : *voici je te constitue Dieu de Pharaon et Aaron ton frère sera ton prophète*; c'est comme s'il disait : « puisque Aaron tient le rôle de prophète en interprétant tes paroles pour Pharaon, tu seras donc en quelque sorte le Dieu de Pharaon, c'est-à-dire celui qui tient la place de Dieu »[2].

[2] Nous traiterons des prophètes au chapitre suivant; dans celui-ci nous traitons de la prophétie. De la définition que je viens d'en donner, il suit qu'on peut nommer prophétie la connaissance naturelle. En effet ce que nous connaissons par la lumière naturelle dépend de la seule connaissance de Dieu et de ses décrets éternels. Cependant comme cette connaissance naturelle est commune à tous les hommes — car elle dépend

* Cf. *Adnot.* 1.

omnibus hominibus communibus, ideo a vulgo, ad rara semper et a sua natura aliena anhelante et dona naturalia spernente, non tanti aestimatur, et propterea, ubi de cognitione prophetica loquitur, hanc exclusam vult; attamen nihilominus aequali jure ac alia, quaecunque illa sit, divina vocari potest, quandoquidem Dei natura, quatenus de ea participamus, Deique decreta eam nobis quasi dictant, nec ab illa, quam omnes divinam vocant, differt, nisi quod ea ultra limites hujus se extendit et quod humanae naturae leges, in se consideratae, non possunt ejus esse causa; at respectu certitudinis, quam
[2] naturalis co- | gnitio involvit, et fontis, e quo derivatur (nempe Deo), nullo modo cognitioni propheticae cedit. Nisi forte aliquis intelligere vel potius somniare velit prophetas corpus quidem humanum, mentem vero non humanam habuisse, adeoque eorum sensationes et conscientiam alterius prorsus naturae, quam nostrae sunt, fuisse.

[3] At quamvis scientia naturalis divina sit, ejus tamen propagatores non possunt vocari prophetae*. Nam quae illi docent, reliqui homines aequali certitudine et dignitate, ac ipsi, percipere possunt atque amplecti, idque non ex fide sola.

[4] Cum itaque mens nostra ex hoc solo, quod Dei naturam objective in se continet et de eadem participat, potentiam habeat ad formandas quasdam notiones rerum naturam explicantes et vitae usum docentes, merito mentis naturam, quatenus talis concipitur, primam divinae revelationis causam statuere possumus; ea enim omnia, quae clare et distincte intelligimus, Dei idea (ut modo indicavimus) et natura nobis dictat, non quidem verbis, sed modo longe excellentiore et qui cum natura mentis optime convenit,

* Cf. Adnot. II.

de fondements communs à tous —, le vulgaire, toujours avide de choses rares et étrangères à sa nature, toujours dédaigneux des dons naturels, ne lui accorde guère de prix et veut donc l'exclure dès qu'on parle de connaissance prophétique. Elle a pourtant autant de droit que n'importe quelle autre à être appelée divine ; en effet, elle nous est pour ainsi dire dictée par la nature de Dieu, dans la mesure où nous y participons, et par les décrets divins ; la seule différence avec celle que tous appellent divine tient à ce que cette dernière s'étend au-delà des limites de la connaissance naturelle et qu'elle ne peut trouver sa cause dans les lois de la nature humaine considérées en elles-mêmes[3]. Mais quant à la certitude qu'elle implique | et [16] à la source dont elle dérive (c'est-à-dire Dieu), la connaissance naturelle ne le cède en rien à la connaissance prophétique. A moins qu'on ne veuille entendre — ou plutôt rêver — que les prophètes ont bien eu un corps humain mais non un esprit humain, et, par suite, que leurs sensations et leur conscience ont été d'une tout autre nature que les nôtres.

[3] Cependant, bien que la science naturelle soit divine, ceux qui la font connaître ne peuvent être appelés prophètes*. Car ce qu'ils enseignent, le reste des hommes peut le percevoir et l'embrasser avec la même certitude et avec autant de titres qu'eux-mêmes, et sans recourir à la foi seulement[4].

[4] Ainsi donc, puisque notre esprit, par cela seul qu'il contient objectivement[5] en lui la nature de Dieu et y participe, a la puissance de former certaines notions qui expriment la Nature et enseignent comment se conduire dans la vie, nous pouvons à bon droit juger que la nature de l'esprit, considérée de ce point de vue, est la cause première de la révélation divine, car tout ce que nous connaissons clairement et distinctement c'est, nous venons de le dire, l'idée de Dieu et sa nature qui nous le dictent, non pas certes par des paroles mais d'une façon bien plus élevée et qui convient tout à fait à la nature de

* Cf. *Adn.* 2.

ut unusquisque, qui certitudinem intellectus gustavit, apud se sine dubio expertus est.

[5] Verum quoniam meum institutum praecipue est de iis tantum loqui, quae solam Scripturam spectant, sufficit de lumine naturali haec pauca dixisse. Quare ad alias causas et media, quibus Deus ea hominibus revelat, quae limites naturalis cognitionis excedunt, et etiam quae non excedunt (nihil enim impedit, quominus Deus ea ipsa, quae nos lumine naturae cognoscimus, aliis modis hominibus communicet), pergo, ut de iis prolixius agam.

[6] Verum enim vero quicquid de iis dici potest, ex Scriptura sola peti debet. Nam quid de rebus limites nostri intellectus excedentibus dicere possumus, praeter id, quod ex ipsis prophetis ore vel scripto nobis traditur? Et quia hodie nullos, quod sciam, habemus prophetas, nihil nobis relinquitur nisi sacra volumina nobis a prophetis relicta evolvere, hac quidem cautione, ut nihil de similibus rebus statuamus, aut ipsis prophetis aliquid tribuamus, quod ipsi non clare dictaverunt. Sed hic apprime notandum, quod Judaei nunquam causarum mediarum sive particularium faciunt mentionem nec eas
[3] curant, sed religionis ac pietatis sive (ut vulgo dici | solet) devotionis causa ad Deum semper recurrunt; si enim ex. gr. pecuniam mercatura lucrati sunt, eam a Deo sibi oblatam ajunt, si aliquid, ut fit, cupiunt, dicunt Deum eorum cor disposuisse, et si quid etiam cogitant, Deum id eis dixisse ajunt. Quare non omne id, quod Scriptura ait Deum alicui dixisse, pro prophetia et cognitione supra naturali habendum, sed tantum id, quod Scriptura expresse dicit, vel quod ex circumstantiis narrationis sequitur, prophetiam sive revelationem fuisse.

[7] Si igitur sacra volumina percurramus, videbimus, quod omnia, quae Deus prophetis revelavit, iis revelata fuerunt vel verbis vel figuris vel utroque hoc modo, verbis scil. et figuris. Verba vero et etiam figurae vel verae fuerunt et extra imaginationem prophetae audientis seu videntis, vel imaginariae,

l'esprit, comme l'ont éprouvé de façon indubitable tous ceux qui ont goûté la certitude de l'entendement[6].

[5] Mais puisque mon dessein principal est de traiter uniquement de ce qui concerne la seule Ecriture, ces quelques mots sur la lumière naturelle suffiront. C'est pourquoi j'en viens, pour en parler plus longuement, aux autres causes et moyens par lesquels Dieu révèle aux hommes ce qui dépasse les limites de la connaissance naturelle — et même ce qui ne les dépasse pas, puisque rien n'empêche Dieu de communiquer aux hommes par d'autres moyens ce que nous-mêmes pouvons connaître par la lumière de la nature.

[6] Toutefois, tout ce qui peut être dit à ce sujet doit être tiré de l'Ecriture seule. Que pouvons-nous dire en effet sur des questions qui dépassent les limites de notre entendement, si ce n'est ce qu'ont transmis les prophètes eux-mêmes, oralement ou par écrit? Et puisque aujourd'hui nous n'avons plus de prophètes[7], que je sache, il ne nous reste plus qu'à ouvrir les livres sacrés que les prophètes nous ont laissés. Avec cette précaution : ne rien juger sur de telles questions ou ne rien attribuer aux prophètes qu'ils n'aient clairement déclaré eux-mêmes. Il faut ici observer d'emblée que les Juifs ne font jamais mention des causes intermédiaires ou particulières et n'en ont point souci ; mais par religion et par piété ou, comme on dit couramment, [17] par dévotion, ils ramènent tout à Dieu[8]. Si, par exemple, ils gagnent de l'argent dans un négoce, ils disent que Dieu le leur a donné ; s'ils éprouvent un désir, ils disent que Dieu y a disposé leur cœur ; s'ils forment une pensée, ils disent que Dieu leur a parlé. Il faut donc tenir pour prophétie ou connaissance surnaturelle non pas tout ce que l'Ecriture dit être parole de Dieu, mais seulement ce qui est désigné comme prophétie ou révélation soit par une affirmation expresse de l'Ecriture soit par les circonstances de la narration.

[7] En parcourant donc les livres sacrés[9], nous verrons que tout ce que Dieu a révélé aux prophètes l'a été par des paroles ou par des figures, ou des deux façons à la fois, c'est-à-dire par des paroles et des figures ensemble. Ces paroles et ces figures étaient dans certains cas véritables et

quia nimirum prophetae imaginatio, etiam vigilando, ita disponebatur, ut sibi clare videretur verba audire aut aliquid videre.

[8] Voce enim vera revelavit Deus Mosi leges, quas Hebraeis praescribi volebat, ut constat ex Exodo cap. XXV. v. 22., ubi ait ונועדתי לך שם ודברתי אתך מעל הכפורת מבין שני הכרובים *et paratus ero tibi ibi, et loquar tecum ex illa parte tegminis, quae est inter duos Cherubines.* Quod quidem ostendit Deum usum fuisse voce aliqua vera, quandoquidem Moses, ubicunque volebat, Deum ibi ad loquendum sibi paratum inveniebat. Et haec sola, qua scilicet lex prolata fuit, vera fuit vox, ut mox ostendam.

[9] Vocem, qua Deus Samuelem vocavit, veram suspicarer fuisse, quia 1. Shamuelis cap. III. v. ultimo dicitur ויוסף יהוה להראה בשלה כי נגלה יהוה אל שמואל בשלו בדבר יהוה *et rursus apparuit Deus Shamueli in Shilo, quia manifestatus fuit Deus Shamueli in Shilo verbo Dei*; quasi diceret, apparitio Dei Shamueli nihil aliud fuit, quam quod Deus se verbo ipsi manifestavit, vel nihil aliud fuit, quam quod Shamuel Deum audiverit loquentem. Attamen, quia cogimur distinguere inter prophetiam Mosis et reliquarum prophetarum, necessario dicendum hanc vocem a Shamuele auditam imaginariam fuisse; quod inde etiam colligi potest, quod ipsa vocem Heli, quam Shamuel maxime audire solebat adeoque promptius etiam imaginari
[4] poterat, referebat; ter enim a Deo vocatus, suspicatus | est se ab Heli vocari.

[10] Vox, quam Abimelech audivit, imaginaria fuit. Nam dicitur Gen. cap. XX. v. 6. *Et dixit ipsi Deus in somnis* etc. Quare hic non vigilando, sed tantum in somnis (tempore scilicet, quo imaginatio maxime naturaliter apta est ad res, quae non sunt, imaginandum) Dei voluntatem imaginari potuit.

[11] Verba Decalogi ex opinione quorundam Judaeorum non fuerunt a Deo prolata, sed putant, quod Israelitae strepitum

10. ubicunque *T1, edd. vett., Pa, Gf, Gi* : quandocunque *March., Murr, Br, edd. recc.*

extérieures à l'imagination du prophète qui les voyait ou les entendait; dans d'autres cas imaginaires[10], parce que l'imagination du prophète était disposée, même en état de veille, de façon qu'il lui parût clairement entendre des paroles ou voir quelque chose.

[8] C'est par une voix véritable que Dieu a révélé à Moïse les lois qu'il voulait prescrire aux Hébreux, comme cela est clair par Ex 25 : 22, où il dit : *Et là je serai prêt pour toi et je te parlerai de cette partie de la couverture*[11] *de l'arche qui est entre les deux chérubins*[12], ce qui montre que Dieu se servait d'une voix véritable, puisque Moïse, chaque fois qu'il le désirait, trouvait là Dieu prêt à lui parler; et cette voix, celle par laquelle la Loi fut prononcée, fut la seule voix véritable, comme je le montrerai bientôt.

[9] Je serais porté à croire que la voix par laquelle Dieu a appelé Samuel[13] était une voix véritable, puisqu'il est dit (I Samuel 3, dernier verset) : *Et de nouveau Dieu*[14] *apparut à Samuel dans Silo, car Dieu se révéla à Samuel*[15] *dans Silo par la parole de Dieu* — comme s'il disait que l'apparition de Dieu à Samuel consista seulement en ce que Dieu se révéla à lui par la parole, c'est-à-dire en ce que Samuel entendit Dieu lui parler. Cependant, puisqu'il nous faut distinguer entre la prophétie de Moïse et celle de tous les autres prophètes, il est nécessaire de dire que cette voix entendue par Samuel était imaginaire; cela peut se conclure aussi de ce qu'elle ressemblait à la voix d'Héli, que Samuel entendait tous les jours et dont il pouvait donc assez facilement former l'image. Car appelé trois fois par Dieu il crut l être appelé par Héli. [18]

[10] La voix qu'entendit Abimélech était imaginaire. En effet la Genèse dit (20 : 6) : *Et Dieu lui dit dans ses songes*, etc.[16]. Ce n'était donc pas pendant la veille qu'il pouvait imaginer la volonté de Dieu, mais seulement pendant son sommeil (c'est-à-dire au moment où l'imagination est le plus apte naturellement à former l'image de choses qui ne sont pas).

[11] Selon l'opinion de certains Juifs, les paroles du Décalogue ne furent pas prononcées par Dieu : ils pensent

tantum audiverunt, nulla quidem verba proferentem, atque eo durante leges Decalogi pura mente perceperunt. Quod ego etiam aliquando suspicatus sum, quia videbam verba Decalogi Exodi variare ab iis Decalogi Deut.; ex quo videtur sequi (quandoquidem Deus semel tantum locutus est) Decalogum non ipsa Dei verba, sed tantum sententias docere velle. Attamen, nisi Scripturae vim inferre velimus, omnino concedendum est Israelitas veram vocem audivisse. Nam Scriptura Deut. cap. V. v. 4. expresse dicit פנים בפנים דבר יהוה עמכם וגו *de facie ad faciem locutus est Deus vobiscum* etc., hoc est, ut duo homines suos conceptus invicem, mediantibus suis duobus corporibus, communicare solent. Quapropter magis cum Scriptura convenire videtur, quod Deus aliquam vocem vere creavit, qua ipse Decalogum revelavit. Causa autem, cur verba et rationes unius a verbis et rationibus alterius variant, de ea vide cap. VIII.

[12] Verum enimvero nec hoc modo omnis tollitur difficultas. Nam non parum a ratione alienum videtur statuere, quod res creata, a Deo eodem modo ac reliquae dependens, essentiam aut existentiam Dei re aut verbis exprimere aut explicare per suam personam posset, nempe dicendo in prima persona, ego sum Jehova Deus tuus etc. Et quamvis, ubi aliquis ore dicit, *ego intellexi*, nemo putet os, sed tantum mentem hominis id dicentis intellexisse, quia tamen os ad naturam hominis id dicentis refertur, et etiam is, cui id dicitur, naturam intellectus perceperat, mentem hominis loquentis per comparationem sui facile intelligit. At qui Dei nihil praeter nomen antea noverant et ipsum alloqui cupiebant, ut de ejus existentia certi fierent, non video, quomodo eorum petitioni satisfactum fuit per creaturam (quae ad Deum non magis quam reliqua creata refertur et ad Dei naturam non pertinet),
[5] quae diceret, ego sum | Deus. Quaeso, quid, si Deus labia Mosis, sed quid Mosis? imo alicujus bestiae contorsisset ad eadem pronuntiandum, et dicendum, ego sum Deus, an inde Dei existentiam intelligerent?

que les Israélites ont seulement entendu un grand bruit, sans aucune parole, et qu'en même temps ils ont perçu les lois divines par leur esprit seulement[17]. Je fus moi-même quelque temps porté à le croire, à voir la différence entre les paroles du Décalogue dans l'Exode et dans le Deutéronome[18] — ce qui semble impliquer (puisque Dieu n'a parlé qu'une fois) que le Décalogue cherche à enseigner non pas les paroles mêmes de Dieu, mais leur sens seulement. Pourtant, si nous ne voulons pas faire violence à l'Ecriture, il faut absolument accorder que les Israélites ont entendu une voix véritable. En effet, l'Ecriture dit expressément (Dt 5 : 4) : *Dieu a parlé avec vous face à face*, etc.[19], c'est-à-dire comme font d'habitude deux hommes qui se communiquent mutuellement leurs idées par l'intermédiaire de leurs corps. C'est pourquoi il semble mieux convenir au texte de l'Ecriture d'admettre que Dieu a véritablement créé une voix, par l'intermédiaire de laquelle il a révélé le Décalogue. Quant à la raison pour laquelle les paroles et leur enchaînement diffèrent entre les deux textes, voir le chap. VIII[20].

[12] Toute difficulté n'est cependant pas levée par cette solution : il semble bien déraisonnable d'admettre qu'une chose créée, qui dépend de Dieu de la même façon que les autres, puisse exprimer ou manifester en son propre nom, réellement ou en paroles, l'essence ou l'existence de Dieu — en disant à la première personne : je suis Jéhova ton Dieu[21], etc. Si la bouche de quelqu'un prononce ces mots : *j'ai compris*, nul ne croit que c'est la bouche qui a compris, mais bien l'esprit de l'homme qui le dit ; comme, cependant, la bouche appartient à la nature de cet homme, et que celui à qui il parle a perçu la nature de l'entendement, il comprend facilement par comparaison avec lui-même la pensée de celui qui parle. Mais, s'agissant d'hommes qui ne connaissaient auparavant de Dieu que le nom et désiraient parler avec lui afin d'être certains de son existence, je ne vois pas comment leur demande a pu être satisfaite par une créature (qui ne se rapporte pas plus à Dieu que les autres choses créées et n'appartient pas à la nature de Dieu) qui leur dise : je suis | Dieu[22]. En vérité, je le demande, [19]
si Dieu avait tordu les lèvres de Moïse — que dis-je, de Moïse :

[13] Deinde Scriptura omnino indicare videtur Deum ipsum locutum fuisse (quem ad finem e coelo supra montem Sinai descenderit), et Judaeos non tantum eum loquentem audivisse, sed magnates eum etiam vidisse (vide Exodi cap. XXIV.), nec lex Mosi revelata, cui nihil addere, nihil adimere licebat, et quae tanquam jus patriae instituta fuit, unquam praecepit, ut credamus Deum esse incorporeum, nec etiam eum nullam habere imaginem sive figuram, sed tantum Deum esse eique credere eumque solum adorare; a cujus cultu ne discederent, praecepit, ne ei aliquam imaginem affingerent nec ullam facerent. Nam quandoquidem Dei imaginem non viderant, nullam facere potuerant, quae Deum, sed quae necessario rem aliam creatam, quam viderant, referret, adeoque ubi Deum per illam imaginem adorarent, non de Deo, sed de re, quam illa imago referret, cogitarent, et sic tandem honorem Dei ejusque cultum illi rei tribuerent. Quinimo Scriptura clare indicat Deum habere figuram, et Mosi, ubi Deum loquentem audiebat, eam aspexisse, nec tamen videre contigisse nisi Dei posteriora. Quare non dubito, quin hic aliquod lateat mysterium, de quo infra fusius loquemur. Hic ostendere pergam loca Scripturae, quae media indicant, quibus Deus sua decreta hominibus revelavit.

[14] Quod revelatio per solas imagines contigit, patet ex primo Paralip. cap. XXI., ubi Deus Davidi iram suam ostendit per angelum gladium manu prehendentem. Sic etiam Balamo. Et quamvis Maimonides et alii hanc historiam et itidem omnes, quae angeli alicujus apparitionem narrant, ut illa Manoae, Abrahami, ubi filium immolare putabat etc., in somnis contigisse volunt, non vero, quod aliquis oculis apertis angelum videre potuerit, illi sane garriunt; nam nihil aliud curaverunt quam nugas Aristotelicas et sua propria figmenta ex Scriptura extorquere, quo mihi quidem nihil magis ridiculum videtur.

de quelque bête[23] — pour lui faire prononcer : « je suis Dieu », auraient-ils compris par là l'existence de Dieu ?

[13] Ensuite l'Ecriture semble tout à fait affirmer que Dieu lui-même a parlé (c'est pour cela qu'il est descendu du ciel sur le mont Sinaï) et que non seulement les Juifs l'ont entendu parler, mais que les principaux d'entre eux l'ont même vu (Ex 24) ; et la Loi révélée à Moïse, à laquelle il n'était permis ni d'ajouter ni de retrancher et qui était instituée comme le Droit de la patrie, n'a jamais prescrit de croire que Dieu soit incorporel ou qu'il n'ait ni image ni figure ; elle a seulement enseigné que Dieu existe, qu'il faut croire en lui et n'adorer que lui ; et, pour les empêcher d'abandonner son culte, elle a interdit d'en forger ou d'en façonner aucune image. En effet, comme ils n'avaient jamais vu d'image de Dieu, celle qu'ils auraient façonnée n'aurait pu se rapporter à Dieu ; elle se serait rapportée nécessairement à quelque créature qu'ils avaient vue, et ainsi, en adorant Dieu par l'intermédiaire de cette image, ils auraient pensé non pas à Dieu, mais à la chose créée à laquelle l'image se rapportait, et ils lui auraient donc rendu culte et honneur comme si c'était à Dieu. Bien plus, l'Ecriture affirme clairement que Dieu a une figure et que Moïse l'a regardée[24] au moment où il entendait Dieu parler, mais qu'il ne lui fut donné de voir Dieu que de dos. C'est pourquoi je ne doute pas qu'ici se cache un mystère dont nous parlerons plus longuement dans la suite[25]. Je continuerai ici à exposer les passages de l'Ecriture qui indiquent les moyens dont Dieu s'est servi pour révéler ses décrets aux hommes.

[14] Qu'une révélation ait eu lieu par des images seules, c'est ce qui est évident par le premier livre des Paralipomènes (chap. 21[26]) où Dieu montre sa colère à David par un ange qui tient une épée à la main. Il en arrive autant à Balaam[27]. Maïmonide[28] et d'autres veulent que cette histoire (et toutes celles qui racontent l'apparition d'un ange, comme celle de Manoah[29], celle d'Abraham quand il croyait immoler son fils[30], etc.) soit arrivée en songe, et ils nient que quelqu'un ait pu, les yeux ouverts, voir un ange. Mais c'est un pur bavardage : ils n'ont eu d'autre soin que de torturer l'Ecriture

[15] Imaginibus vero non realibus, sed a sola imaginatione prophetae dependentibus revelavit Deus Josepho dominium
[6] sibi futurum. |

[16] Per imagines et verba revelavit Deus Josuae se pro iis pugnaturum, nimirum ostendens ei angelum cum gladio, quasi ducem exercitus, quod etiam verbis ei revelaverat et Josua ab angelo audiverat. Esaiae etiam (ut cap. VI. narratur) repraesentatum fuit per figuras Dei providentiam populum deserere, nempe imaginando Deum ter sanctum in throno altissimo, et Israelitas illuvie peccatorum inquinatos et sterquiliniis quasi immersos, adeoque a Deo maxime distantes. Quibus praesentem populi miserrimum statum intellexit, ejusdem vero futurae calamitates verbis, tanquam a Deo prolatis, ei revelatae fuerunt. Et ad hujus exemplar multa possem adferre exempla ex sacris literis, nisi putarem ea omnibus esse satis nota.

[17] Sed haec omnia clarius confirmantur ex textu Numer. cap. XII. v. 6. 7. sic sonante: אם יהיה נביאכם יהוה במראה אליו אתודע בחלום אדבר בו לא כן עבדי משה וכו פה אל פה אדבר בו ומראה ולא בחידת ותמונת יהוה יביט *si aliquis vestri propheta Dei erit, in visione ei revelabor* (id est per figuras et hieroglyphica; nam de prophetia Mosis ait esse visionem sine hieroglyphicis); *in somnis loquor ipsi* (id est, non verbis realibus et vera voce). *Verum Mosi non sic* (revelor); *ore ad os loquor ipsi et visione, sed non aenigmatis, et imaginem Dei aspicit*, hoc est, me aspiciens, ut socius, non vero perterritus mecum loquitur, ut habetur in Exodo cap. XXXIII. v. 11. Quare non dubitandum est reliquos prophetas vocem veram non audivisse, quod magis adhuc confirmatur ex Deut. cap. XXXIV. v. 10., ubi dicitur ולא קם נביא עוד בישראל כמשה אשר ידעו יהוה פנים אל פנים *et non constitit* (proprie surrexit) *unquam Israeli propheta sicut Moses, quem Deus noverit de facie ad faciem*; quod quidem intelligendum

18. וכו *T1, V-L*: ו *Gi, Ge, Ni*; *Br* omisit.

26. cap. 33. v. 11. *Ge, Ga*: cap. 33. v. 17. *T1, Gf, V-L*; cap. 33. v. 12 *Pa, Br*; cap. 33. v. 7. *Gi.*

pour en tirer des sottises aristotéliciennes et leurs propres fictions[31]. Je ne sais rien de plus ridicule.

[15] En revanche, c'est au contraire par des images qui n'étaient pas réelles, mais qui dépendaient de la seule imagination du prophète, que Dieu a révélé à Joseph sa future élévation[32]. | [20]

[16] C'est à la fois par des images et par des paroles que Dieu a révélé à Josué qu'il combattrait pour les Hébreux, en lui montrant un ange avec un glaive, semblable au chef d'une armée — ce qu'il lui a fait connaître aussi par des paroles que Josué avait entendues de la bouche de l'ange[33]. De même Isaïe (comme il est dit au chap. 6) apprit par des figures que la Providence divine abandonnait le peuple : il vit l'image du Dieu trois fois saint sur un trône très élevé et les Israélites souillés par la fange de leurs péchés, comme noyés dans le fumier et rejetés très loin de Dieu. Il comprit par là à quel point était misérable l'état présent du peuple; quant à ses calamités futures, elles lui furent révélées par des paroles, comme prononcées par Dieu. Et sur ce modèle je pourrais ajouter maints exemples tirés de l'Ecriture sainte, si je ne les croyais suffisamment connus de tous.

[17] Mais la confirmation la plus claire se trouve dans le texte de Nombres 12 : 6-7, où il est dit : *si quelqu'un de vous est prophète de Dieu, je me révélerai à lui dans une vision* (c'est-à-dire par figures et symboles — car pour la prophétie de Moïse il dit que c'est une vision sans symboles), *je lui parlerai dans des songes* (c'est-à-dire sans paroles réelles ni voix véritable). *Mais ce n'est pas ainsi que je me révèle à Moïse : je lui parle de ma bouche à sa bouche, dans une vision sans énigme et il voit l'image de Dieu*[34] ; c'est-à-dire : il me voit et s'entretient avec moi comme un compagnon sans épouvante, ainsi qu'on le voit dans Exode 33 : 11. Il est donc indubitable que les autres prophètes n'ont pas entendu une voix véritable, ce qui est encore confirmé par le Deutéronome (34 : 10) où il est dit : *jamais ne s'est rencontré* (littéralement ne s'est levé[35]) *aucun prophète d'Israël comme Moïse, que Dieu ait connu face à face* — ce qui doit s'entendre

est per solam vocem; nam nec Moses ipse Dei faciem unquam viderat (Exodi cap. XXXIII.).

[18] Praeter haec media nulla alia, quibus Deus se hominibus communicaverit, in sacris literis reperio, adeoque, ut supra ostendimus, nulla alia fingenda neque admittenda. Et quamvis clare intelligamus Deum posse immediate se hominibus communicare (nam nullis mediis corporeis adhibitis menti nostrae suam essentiam communicat), attamen, ut homo aliquis sola mente aliqua | perciperet, quae in primis nostrae [7] cognitionis fundamentis non continentur nec ab iis deduci possunt, ejus mens praestantior necessario atque humana longe excellentior esse deberet. Quare non credo ullum alium ad tantam perfectionem supra alios pervenisse praeter Christum, cui Dei placita, quae homines ad salutem ducunt, sine verbis aut visionibus, sed immediate revelata sunt, adeo ut Deus per mentem Christi sese apostolis manifestaverit, ut olim Mosi mediante voce aerea. Et ideo vox Christi, sicuti illa, quam Moses audiebat, vox Dei vocari potest. Et hoc sensu etiam dicere possumus sapientiam Dei, hoc est, sapientiam, quae supra humanam est, naturam humanam in Christo assumpsisse, et Christum viam salutis fuisse.

[19] Verum monere hic necesse est me de iis, quae quaedam ecclesiae de Christo statuunt, prorsus non loqui neque ea negare; nam libenter fateor me ea non capere. Quae modo affirmavi, ex ipsa Scriptura conjicio. Nam nullibi legi Deum Christo apparuisse aut locutum fuisse, sed Deum per Christum apostolis revelatum fuisse, eumque viam salutis esse, et denique veterem legem per angelum, non vero a Deo immediate traditam fuisse etc. Quare, si Moses cum Deo de facie ad faciem, ut vir cum socio solet (hoc est, mediantibus duobus corporibus), loquebatur, Christus quidem de mente ad mentem cum Deo communicavit.

-1. unquam *Pa, Gf, Br, Gi, Ga*: nunquam *T1, edd. cett.*

pour la voix seule. Car Moïse lui-même n'avait jamais vu le visage de Dieu (Ex 33)[36].

[18] Dans l'Ecriture sainte, je ne trouve pas d'autre moyen que ceux-là par lesquels Dieu se soit communiqué aux hommes ; c'est pourquoi, comme nous l'avons montré, il ne faut en admettre ou en forger aucun autre. Et bien que nous comprenions facilement que Dieu puisse se communiquer aux hommes de façon immédiate (car il communique à notre esprit son essence sans user d'aucun moyen corporel), cependant, pour qu'un homme puisse percevoir par son esprit seul des choses [21] qui ne sont pas contenues dans les premiers fondements de notre connaissance et ne peuvent s'en déduire, il devrait nécessairement avoir un esprit bien supérieur à l'esprit humain et qui le dépasse de beaucoup. Aussi je ne crois pas que quiconque ait dépassé les autres hommes pour atteindre à une telle perfection — sauf le Christ, à qui les décrets de Dieu qui conduisent les hommes au salut ont été révélés sans paroles et sans visions, mais d'une façon immédiate. De sorte que Dieu s'est manifesté aux apôtres par l'intermédiaire de l'esprit du Christ, comme autrefois à Moïse par le moyen d'une voix aérienne[37]. Et ainsi la voix du Christ, de la même façon que celle que Moïse avait entendue, peut être appelée la voix de Dieu. Et en ce sens nous pouvons aussi dire que la sagesse de Dieu, qui est une sagesse surhumaine[38], a assumé la nature humaine dans le Christ et que le Christ a été le chemin du salut.

[19] Mais je dois avertir ici que je ne parle pas, même pour les nier, des jugements émis par certaines Eglises au sujet du Christ ; car je l'avoue franchement, je ne les comprends pas[39]. Ce que j'ai affirmé ci-dessus, je le conjecture d'après l'Ecriture elle-même. Car je n'y ai lu nulle part que Dieu soit apparu au Christ, ou qu'il lui ait parlé ; j'ai lu que Dieu s'est révélé aux apôtres par l'intermédiaire du Christ, que celui-ci a été le chemin du salut, et enfin que l'ancienne Loi a été transmise par l'intermédiaire d'un ange et non pas par Dieu de façon immédiate ; et c'est pourquoi, si Moïse parlait avec Dieu face à face[40], comme un homme à son compagnon (c'est-à-dire par l'intermédiaire de leurs deux corps), le Christ, lui, communiquait avec Dieu d'esprit à esprit[41].

[20] Asserimus itaque praeter Christum neminem nisi imaginationis ope, videlicet ope verborum aut imaginum, Dei revelata accepisse, atque adeo ad prophetizandum non esse opus perfectiore mente, sed vividiore imaginatione, ut clarius in sequenti capite ostendam.

[21] Hic jam quaerendum est, quidnam sacrae literae intelligant per spiritum Dei prophetis infusum, vel quod prophetae ex Dei spiritu loquebantur; ad quod investigandum quaerendum prius, quid significat vox Hebraea רוח *ruagh*, quam vulgus spiritum interpretatur.

[22] Vox רוח *ruagh* genuino sensu significat ventum, ut notum, sed ad plura alia significandum saepissime usurpatur, quae tamen hinc derivantur. Sumitur enim 1. ad significandum halitum, ut Psal. 135. v. 17. אף אין יש רוח בפיהם *etiam non est spiritus in ore suo*; 2. animum sive respirationem, ut Shamuelis 1. cap. XXX. v. 12. | ותשב רוחו אליו [8] *et rediit ei spiritus*, id est, respiravit. Hinc sumitur 3. pro animositate et viribus, ut Josuae cap. II. v. 11. ולא קמה עוד רוח באיש *nec constitit postea spiritus in ullo viro*. Item Ezechiel. cap. II. v. 2. ותבא בי רוח ותעמידני על רגלי *et venit in me spiritus* (seu vis), *qui me fecit instare pedibus meis*. Hinc sumitur 4. pro virtute et aptitudine, ut Job. cap. XXXII. v. 8. אכן רוח היא באנוש *certe ipsa spiritus est in homine*, hoc est, scientia non praecise apud senes est quaerenda, nam illam a singulari hominis virtute et capacitate pendere jam reperio. Sic Numeri cap. XXVII. v. 18. איש אשר רוח בו *vir, in quo est spiritus*. Sumitur deinde 5. pro animi sententia, ut Num. cap. XIV. v. 24. עקב היתה רוח אחרת עמו *quoniam ipsi alius fuit spiritus*, hoc est, alia animi sententia sive alia mens. Item Prov. cap. I. v. 23. אביעה לכם רוחי *eloquar vobis spiritum* (hoc est mentem) *meum*. Et hoc sensu usurpatur ad significandam voluntatem sive decretum, appetitum et impetum animi; ut Ezechiel. cap. I. v. 12. אל אשר יהיה שמה הרוח ללכת ילכו *quo erat spiritus* (seu voluntas) *eundi, ibant*. Item Esaiae cap. XXX. v. 1.

22. ipsa *T1, edd. cett.* : ipse *Ge, Ga.*
32. ילכו *T1* : ילכו *edd. cett.*

[20] Nous affirmons donc qu'en dehors du Christ personne n'a reçu de révélation de Dieu que par le secours de l'imagination, c'est-à-dire par le secours de paroles ou d'images ; il n'est donc pas nécessaire pour prophétiser d'avoir un esprit plus parfait, mais seulement une imagination plus vive, comme je le montrerai plus clairement au prochain chapitre[42].

[21] Il s'agit maintenant d'examiner ce que l'Ecriture sainte entend par l'Esprit de Dieu, répandu sur les prophètes, ou lorsqu'elle dit que les prophètes parlaient par l'Esprit de Dieu. Pour l'analyser, il faut d'abord se demander ce que signifie le mot hébreu *ruagh*, que l'on traduit couramment par Esprit[43].

[22] Ce mot *ruagh*, au sens propre, signifie vent, on le sait ; mais il s'emploie très souvent avec d'autres significations, qui pourtant dérivent de la première[44]. Il se prend :

1°) dans le sens d'haleine, cf. Ps 135 : 17 : *et il n'y a pas d'Esprit dans leur bouche*[45] ;

2°) souffle ou respiration, cf. I Samuel 30 : 12 : *et l'Esprit lui revint, c'est-à-dire il respira* ; [22]

3°) il se prend pour courage et force, cf. Josué 2 : 11 : *et il ne se trouva plus d'Esprit en aucun homme* ; de même Ezéchiel 2 : 2 : *et l'Esprit* (c'est-à-dire la force) *est venu en moi, qui m'a fait mettre debout sur mes pieds* ;

4°) de là il se prend pour vertu et capacité, cf. Job 32 : 8 : *certainement l'Esprit lui-même est dans l'homme*, c'est-à-dire il ne faut pas chercher la science exclusivement chez les vieillards car je découvre qu'elle dépend de la vertu et de la capacité particulière de l'homme[46]. De même dans Nombres 27 : 18 : *l'homme en qui est l'Esprit.*

5°) Il se prend ensuite au sens d'intention de l'âme, cf. Nombres 14 : 24 : *parce qu'il eut un autre Esprit*, c'est-à-dire une autre intention de l'âme ou une autre pensée. De même dans Prov 1 : 23 : *je vous dirai mon Esprit* (c'est-à-dire ma pensée). Et dans ce cas il s'emploie pour signifier la volonté ou décision, l'appétit et le mouvement de l'âme. Cf. Ezéchiel 1 : 12 : *Là où leur Esprit* (c'est-à-dire leur volonté) *était d'aller, ils allaient.* De même Isaïe 30 : 1 :

ולנסוך מסכה ולא רוחי *et ad fundendam fusionem et non ex meo spiritu.* Et cap. XXIX. v. 10. כי נסך עליהם יהוה רוח תרדמה *quia fudit super ipsos Deus spiritum* (hoc est appetitum) *dormiendi.* Et Judic. cap. VIII. v. 3. אז רפתה רוחם מעליו *tunc mitigatus est eorum spiritus*, sive impetus. Item Prov. cap. XVI. v. 33. ומושל ברוחו מלוכד עיר *qui dominatur spiritui* (sive appetitui) *suo, quam qui capit civitatem.* Idem cap. XXV. v. 27. איש אין מעצור לרוחו *vir, qui non cohibet spiritum suum.* Et Esaiae cap. XXXIII. v. 11. רוחכם אש תאכלכם *spiritus vester est ignis, qui vos consumit.* Porro haec vox רוח *ruagh*, quatenus animum significat, inservit ad exprimendum omnes animi passiones et etiam dotes, ut רוח גבוהה *spiritus altus*, ad significandum superbiam, רוח שפלה *spiritus demissus*, ad humilitatem, רוח רעה *spiritus malus*, ad odium et melancholiam, רוח טובה *spiritus bonus*, ad benignitatem, רוח קנאה *spiritus zelotypiae*, רוח זנונים *spiritus* (sive appetitus) *fornicationum*, רוח חכמה עצה גבורה *spiritus sapientiae, consilii, fortitudinis*, id est (nam Hebraice frequentius substantivis quam adjectivis utimur), animus sapiens, prudens, fortis, vel virtus sapientiae, consilii, fortitudinis, רוח חן *spiritus benevolentiae* etc.
[9] 6. Significat ipsam mentem sive | animam, ut Eccles. III. v. 19. ורוח אחד לכל *spiritus* (sive *anima*) *eadem est omnibus*, והרוח תשוב אל האלהים *et spiritus ad Deum revertitur.* 7. Denique significat mundi plagas (propter ventos, qui inde flant) et etiam latera cujuscunque rei, quae illas mundi plagas respiciunt. Vide Ezechielem cap. XXXVII. v. 9. et cap. XLII. v. 16. 17. 18. 19. etc.

[23] Jam notandum, quod res aliqua ad Deum refertur et Dei dicitur esse: 1. Quia ad Dei naturam pertinet et quasi pars est Dei, ut cum dicitur כח יהוה *potentia Dei*, עיני יהוה *oculi Dei.* 2. Quia in Dei potestate est et ex Dei nutu agit; sic in sacris coeli vocantur שמי יהוה *coeli Dei*, quia Dei quadriga et domicilium sunt, Assyria flagellum Dei vocatur, et Nabucadonosor servus Dei, etc. 3. Quia Deo dicata est, ut היכל יהוה

2. עליהם *T1* : *TM* עליכם.
5. ברוחו *T1* : ברוחו *Ge.*
7. איש אין מעצור *T1, V-L, Ge* : *TM* איש אשר אין מעצור *Br, Gi, Ni.*

et pour mêler un mélange et non pas de mon Esprit; et chap. 29 : 10 : *parce que Dieu répandit sur eux*[47] *l'Esprit* (c'est-à-dire l'appétit) *de dormir*; Juges 8 : 3 : *alors s'adoucit leur Esprit* (c'est-à-dire le mouvement de leur âme); de même dans Prov 16 : 32# : *qui domine son Esprit* (c'est-à-dire son appétit) *plutôt que qui prend une cité*; et encore 25 : 28# : *un homme qui ne contraint pas son Esprit.* Isaïe 33 : 11 : *votre Esprit est un feu qui vous consume.* En outre ce mot *ruagh*, en tant qu'il signifie âme, sert à exprimer tous les affects et même les dons de l'âme, *un Esprit élevé*, pour désigner la superbe, *un Esprit humble* pour désigner l'humilité, *un Esprit méchant* pour désigner la haine et la mélancolie; *un Esprit bon* pour désigner la bienveillance, *un Esprit de jalousie*, *un Esprit* ou un appétit *de fornication*, *un Esprit de sagesse, de prudence, de courage*, c'est-à-dire (car en hébreu on utilise souvent des substantifs plus que des adjectifs) une âme sage, prudente, courageuse, ou bien la vertu de sagesse, de prudence, de courage, *Esprit de bienveillance*[48], etc.

6°) Ce mot signifie aussi l'esprit lui-même ou bien l le principe vital. Cf. Eccl 3 : 19 : *l'Esprit* (ou *le principe vital*) *est le même pour tous*; et : *et l'Esprit revient vers Dieu*[49]. [23]

7°) Enfin il signifie les régions du monde (à cause des vents qui en soufflent) et même les côtés d'une chose quelconque qui sont tournés vers ces régions. Cf. Ezéchiel 37 : 9 et 42 : 16, 17, 18, 19, etc.

[23] Il faut noter maintenant qu'une chose quelconque est rapportée à Dieu[50] et qu'on dit qu'elle est de lui,

1°) parce qu'elle concerne la nature de Dieu et qu'elle est comme une partie de Dieu. Ainsi on dit *la puissance de Dieu*, *les yeux de Dieu*[51];

2°) parce qu'elle est au pouvoir de Dieu et agit sur l'ordre de Dieu. Ainsi, dans l'Ecriture, les cieux sont appelés *les cieux de Dieu*, parce qu'ils sont le char et la résidence de Dieu. L'Assyrie est appelée *le fouet de Dieu* et Nabuchodonosor *l'esclave de Dieu*, etc.[52];

3°) parce qu'elle est consacrée à Dieu : *le temple de Dieu*, *le nazir de Dieu*, *le pain de Dieu*[53].

templum Dei, נזיר אלהים *Dei Nazarenus*, לחם יהוה *panis Dei*, etc. 4. Quia per prophetas tradita est, at non lumine naturali revelata; ideo lex Mosis lex Dei vocatur. 5. Ad rem in superlativo gradu exprimendum, ut הררי אל *montes Dei*, hoc est, montes altissimi, תרדמת יהוה *somnus Dei*, id est, profundissimus, et hoc sensu Amos cap. IV. v. 11. explicandus est, ubi Deus ipse sic loquitur הפכתי אתכם כמהפכת אלהים את סדום ואת עמורה *subverti vos, sicuti subversio Dei* (subvertit) *Sodomam et Gomorram*, id est, sicuti memorabilis illa subversio. Nam cum Deus ipse loquatur, aliter proprie explicari non potest. Scientia etiam naturalis Salomonis Dei scientia vocatur, id est, divina sive supra communem. In Psalmis etiam vocantur ארזי אל *cedri Dei*, ad exprimendam earum insolitam magnitudinem. Et 1. Shamuelis cap. XI. v. 7. ad significandum metum admodum magnum, dicitur ויפל פחד יהוה על העם *et cecidit metus Dei supra populum*. Et hoc sensu omnia, quae captum Judaeorum superabant et quorum causas naturales tum temporis ignorabant, ad Deum referri solebant. Ideo tempestas געדת יהוה *increpatio Dei*, tonitrua autem et fulmina Dei sagittae vocabantur; putabant enim Deum ventos in cavernis, quas Dei aeraria vocabant, inclusos habere, in qua opinione ab Ethnicis in hoc differebant, quod non Aeolum, sed Deum eorum rectorem credebant. Hac etiam de causa miracula opera Dei vocantur, hoc est, opera
[10] stupenda. Nam sane omnia naturalia | Dei opera sunt, et per solam divinam potentiam sunt et agunt. Hoc ergo sensu Psaltes vocat Aegypti miracula Dei potentias, quia Hebraeis nihil simile expectantibus viam ad salutem in extremis periculis aperuerunt, atque ideo ipsi eadem maxime admirabantur.

[24] Cum igitur opera naturae insolita opera Dei vocentur, et arbores insolitae magnitudinis arbores Dei, minime mirandum, quod in Genesi homines fortissimi et magnae staturae, quamvis impii raptores et scortatores, filii Dei vocantur. Quare id absolute omne, quo aliquis reliquos excellebat, ad Deum referre solebant antiqui, non tantum

7. אתכם *T1, Gi, V-L, Ge* : *TM* בכם *Br, Ni.*

4°) Parce qu'elle a été transmise par les prophètes et non pas révélée par la lumière naturelle. Ainsi la loi de Moïse est appelée loi de Dieu.

5°) Pour exprimer la chose au superlatif. Comme : *les montagnes de Dieu* — c'est-à-dire des montagnes très hautes —, *un sommeil de Dieu*, c'est-à-dire un sommeil très profond[54] ; et c'est en ce sens qu'il faut expliquer Amos 4 : 11 où Dieu dit lui-même *je vous*[55] *ai détruits, comme la destruction de Dieu* a détruit *Sodome et Gomorrhe*, c'est-à-dire comme cette mémorable destruction ; en effet, puisque c'est Dieu qui parle, on ne peut donner d'autre explication. Et même la science naturelle de Salomon est appelée science de Dieu, pour dire divine, ou au-dessus du commun[56]. Les Psaumes parlent des *cèdres de Dieu* pour exprimer leur hauteur inaccoutumée[57]. Dans I Samuel 11 : 7, pour parler d'une terreur extraordinaire, on dit *une terreur de Dieu s'abattit sur le peuple*. En ce sens, les Juifs avaient coutume de rapporter à Dieu tout ce qui dépassait leur capacité de comprendre et dont ils ignoraient en ce temps les causes naturelles. Ainsi la tempête est dite *une colère de Dieu* ; le tonnerre et la foudre *les flèches de Dieu*[58]. Ils croyaient en effet que Dieu tient les vents enfermés dans une caverne, qu'ils appelaient le trésor de Dieu[59] — différant des païens en ce que c'est Dieu et non Eole qu'ils tenaient pour le maître des vents[60]. C'est aussi pour cette raison qu'ils appelaient les miracles des actions de Dieu, c'est-à-dire des actions étonnantes ; car, assurément, toutes les choses naturelles l sont des [24] actions de Dieu, et sont et agissent par la seule puissance divine. C'est donc en ce sens que le Psalmiste appelle les miracles d'Egypte puissances de Dieu[61], parce que, dans un extrême danger, ils ont ouvert le chemin du salut aux Hébreux qui n'en espéraient pas tant et en furent frappés d'une très vive admiration.

[24] Donc, comme les œuvres inhabituelles de la nature sont appelées des œuvres de Dieu et des arbres d'une grandeur inaccoutumée des arbres de Dieu, il ne faut pas s'étonner de voir dans la Genèse des hommes de grande force et de haute stature appelés fils de Dieu, même s'il s'agit de brigands et de débauchés impies[62]. C'est pourquoi les Anciens — non seule-

Judaei, sed etiam Ethnici; Pharao enim ubi somnii interpretationem audivit, dixit Josepho mentem deorum inesse, et Nabucadonosor etiam Danieli dixit eum mentem deorum sanctorum habere. Quin etiam apud Latinos nihil frequentius; nam quae affabre facta sunt, dicunt ea divina manu fuisse fabricata, quod si quis Hebraice transferre vellet, deberet dicere, *manu Dei fabricata*, ut Hebraizantibus notum.

[25] His itaque loca Scripturae, in quibus de Dei spiritu fit mentio, facile intelligi et explicari possunt. Nempe רוח אלהים *spiritus Dei*, et רוח יהוה *spiritus Jehovae* quibusdam in locis nihil aliud significat quam ventum vehementissimum, siccissimum et fatalem, ut in Esaiae cap. XL. v. 7. רוח יהוה נשבה בו *ventus Jehovae flavit in eum*, hoc est, ventus siccissimus et fatalis. Et Geneseos cap. I. v. 2. *et ventus Dei* (sive ventus fortissimus) *movebatur super aquam*. Deinde significat animum magnum; Gideonis enim et Samsonis animus vocantur in sacris literis רוח יהוה *spiritus Dei*, hoc est, animus audacissimus et ad quaevis paratus. Sic etiam quaecunque virtus sive vis supra communem vocatur רוח יהוה *spiritus* seu *virtus Dei*, ut in Exod. cap. XXXI. v. 3. ואמלא אותו רוח אלהים *et adimplebo ipsum* (nempe Betzaleelem) *spiritu Dei*, hoc est (ut ipsa Scriptura explicat), ingenio et arte supra communem hominum sortem. Sic Esaiae cap. XI. v. 2. ונחה עליו רוח יהוה *et quiescet supra ipsum spiritus Dei*, hoc est, ut ipse propheta, more in sacris literis usitatissimo, particulatim postea id explicando declarat, virtus sapientiae, consilii, fortitudinis etc.; sic etiam melancholia Saulis vocatur רוח אלהים רעה *Dei spiritus malus*, id est, melan-
[11] cholia | profundissima; servi enim Saulis, qui ejus melancholiam Dei melancholiam vocabant, ei fuerunt authores, ut aliquem ad se musicum vocaret, qui fidibus canendo ipsum recrearet, quod ostendit eos per *Dei melancholiam* naturalem melancholiam intellexisse. Significatur deinde per רוח יהוה *Dei spiritum* ipsa hominis mens, sicuti in Job. cap. XXVII. v. 3.

7. deberet dicere *T2, edd. cett.* : debere diceret *T1.*
12. נשבה *T1, Gi* : *TM* נשבה *Br, V-L, Ge.*

ment les Juifs mais aussi les païens — avaient l'habitude de rapporter à Dieu tout ce en quoi quelqu'un surpassait les autres. Quand Pharaon entendit l'interprétation de son rêve, il dit que la pensée des dieux était en Joseph[63] et Nabuchodonosor aussi dit à Daniel que la pensée des dieux saints était en lui[64]. Chez les Latins aussi, rien de plus fréquent : ce qui est fabriqué avec art ils le disent fabriqué de main divine ; si on voulait traduire cela en hébreu, il faudrait dire *fabriqué par la main de Dieu*, comme le savent les hébraïsants.

[25] Par là on peut comprendre et expliquer facilement les passages de l'Ecriture où il est fait mention de l'Esprit de Dieu. Par exemple, *Esprit de Dieu* ou *Esprit de Jéhovah* ne signifie rien d'autre, dans certains passages, que vent très violent, très sec et funeste, comme dans Isaïe 40 : 7 : *Un vent de Jéhovah souffla sur lui* — c'est-à-dire un vent sec et funeste ; et en Gn 1 : 2 : *Et le vent de Dieu* (c'est-à-dire un vent très fort) *se mouvait sur les eaux*.

Ensuite cette expression signifie une âme courageuse. L'âme de Gédéon et de Samson est appelée dans l'Ecriture sainte *Esprit de Dieu*, c'est-à-dire une âme pleine d'audace et prête à tout[65]. De même, toute vertu ou force au-dessus du commun est appelée *Esprit ou vertu de Dieu*, cf. Ex 31 : 3 : *Quand je le remplirai* (Betsalel) *de l'Esprit de Dieu*, c'est-à-dire (comme l'explique l'Ecriture elle-même) d'un génie et d'un art au-dessus de la condition commune des hommes. Ainsi Isaïe 11 : 2 : *Et l'Esprit de Dieu reposera sur lui* — c'est-à-dire, comme plus loin l'explique le prophète lui-même, ainsi qu'il est d'usage très courant dans l'Ecriture sainte, les vertus de sagesse, de prudence, de courage, etc. De même la mélancolie de Saül est appelée *Esprit mauvais de Dieu*, c'est-à-dire mélancolie | très profonde ; en effet, les serviteurs de Saül, qui [25] appelaient sa mélancolie *mélancolie de Dieu*, l'encourageaient à appeler auprès de lui quelque musicien qui puisse le divertir en jouant de la lyre — ce qui montre bien que par mélancolie de Dieu ils entendaient une mélancolie naturelle[66].

Ensuite *Esprit de Dieu* signifie l'esprit même de l'homme comme dans Job 27 : 3 :

ורוח אלה באפי *et spiritus Dei in naso meo*, alludens ad id, quod habetur in Genesi, nempe quod Deus flavit animam vitae in naso hominis. Sic Ezechiel, mortuis prophetizans, ait cap. XXXVII. v. 14. ונתתי רוחי בכם וחייתם *et dabo meum spiritum vobis, et vivetis*; id est, vitam vobis restituam. Et hoc sensu dicitur Jobi cap. XXXIV. v. 14. אם ישים אליו לבו רוחו ונשמתו אליו יאסף *si velit* (nempe Deus), *spiritum suum* (hoc est, mentem, quam nobis dedit) *et animam suam sibi recolliget*. Sic etiam intelligendus est Genes. cap. VI. v. 3. לא ידון רוחי באדם לעלם בשגם הוא בשר *non ratiocinabitur* (aut non decernet) *spiritus meus in homine unquam, quoniam caro est*, hoc est, homo posthac ex decretis carnis et non mentis, quam ipsi, ut de bono discerneret, dedi, aget. Sic etiam Psalmi 51. v. 12. 13. לב טהור ברא לי אלהים ורוח נכון חדש בקרבי; אל תשליכני מלפניך ורוח קדשך אל תקח ממני *cor purum crea mihi Deus, et spiritum* (id est appetitum) *decentem* (sive moderatum) *in me renova, non me rejice e tuo conspectu, nec mentem tuae sanctitatis ex me cape*. Quia peccata ex sola carne oriri credebantur, mens autem non nisi bonum suadere, ideo contra carnis appetitum Dei auxilium invocat, mentem autem, quam Deus sanctus ipsi dedit, a Deo conservari tantum precatur. Jam, quoniam Scriptura Deum instar hominis depingere, Deoque mentem, animum animique affectus, ut et etiam corpus et halitum tribuere, propter vulgi imbecillitatem, solet, ideo רוח יהוה *spiritus Dei* in sacris saepe usurpatur pro mente, scilicet animo, affectu, vi et halitu oris Dei. Sic Esaias cap. XL. v. 13. ait, מי תכן את רוח יהוה *quis disposuit Dei spiritum* (sive mentem)? hoc est, quis Dei mentem praeter Deum ipsum ad aliquid volendum determinavit? et cap. LXIII. v. 10. והמה מרו ועצבו את רוח קדשו *et ipsi amaritudine et tristitia affecerunt spiritum suae sanctitatis*; et hinc fit, ut pro lege
[12] Mosis usurpari soleat, quia Dei quasi mentem expli- | cat, ut ipse Esaias in eodem cap. v. 11. איה השם בקרבו את רוח קדשו *ubi* (ille) *est, qui posuit in medio ejus spiritum suae sanctitatis*, nempe

1. אלה *T1, Gi, V-L, Ge* : *TM* אלה *Br, Ni.*
26. יהוה *edd.* : יהוה *T1.*

et l'Esprit de Dieu dans mes narines par allusion à ce que l'on trouve dans la Genèse, lorsque Dieu insuffle un principe de vie dans les narines de l'homme[67]. Ainsi Ezéchiel, prophétisant aux morts, dit (37 : 14) : *et je vous donnerai mon Esprit et vous vivrez*, c'est-à-dire je vous rendrai la vie. C'est en ce sens qu'il est dit dans Job 34 : 14 : *s'il le veut* (Dieu) *il ramènera à lui son Esprit*[68] (c'est-à-dire l'esprit qu'il nous a donné) *et son principe de vie*. C'est ainsi qu'il faut comprendre Gn 6 : 3 *mon Esprit ne raisonnera* (ne discernera) *pas dans l'homme parce qu'il est chair*. C'est-à-dire l'homme agira désormais selon les décisions de la chair, et non de l'esprit que je lui ai donné pour user de discernement sur le bien. Ainsi encore Ps 51 : 12, 13 : *crée en moi un cœur pur et renouvelle en moi un Esprit* (c'est-à-dire un appétit) *décent* (c'est-à-dire modéré), *ne me rejette pas de devant toi et n'enlève pas de moi l'esprit de ta sainteté*. On croyait en effet que les péchés avaient comme seule source la chair, et que l'esprit ne conseille que le bien ; le Psalmiste invoque donc le secours de Dieu contre l'appétit de la chair et ne prie que pour voir conserver par Dieu l'esprit que ce Dieu saint lui a donné.

Maintenant, comme l'Ecriture a coutume de peindre Dieu comme un homme, et d'attribuer à Dieu, à cause de la faiblesse du vulgaire, un esprit, une âme, les affects de l'âme, et aussi un corps et une haleine — *Esprit de Dieu* est souvent utilisé dans l'Ecriture pour signifier l'esprit, l'âme, la passion, la force, l'haleine de la bouche de Dieu. Ainsi Isaïe, 40 : 13, dit : *qui a disposé l'Esprit de Dieu* (c'est-à-dire sa pensée) ? C'est-à-dire qui, si ce n'est Dieu lui-même, a déterminé l'esprit de Dieu à vouloir quelque chose ? Et 63 : 10 : *et ils ont accablé d'amertume et de tristesse l'Esprit de Dieu et sa sainteté*. De là vient qu'Esprit de Dieu s'emploie pour loi de Moïse, parce que celle-ci exprime en quelque sorte la pensée de Dieu, [26] comme le dit Isaïe au même chapitre v. 11 : *où est celui qui a placé au milieu d'eux l'Esprit de sa sainteté* ? — c'est-à-dire

legem Mosis, ut clare ex toto contextu orationis colligitur; et Nehemias cap. IX. v. 20. ורוחך הטובה נתת להשכילם *et spiritum sive mentem tuam bonam eis dedisti, ut eos intelligentes faceres*; de tempore enim legis loquitur, et etiam ad id Deut. cap. IV. v. 6. alludit, ubi Moses ait, *quoniam ipsa* (nempe lex) *est vestra scientia et prudentia*, etc. Sic etiam in Psalmo 143. v. 10. רוחך טובה תנחני בארץ משור *mens tua bona me ducet in terram planam*, hoc est, mens tua nobis revelata me in rectam viam ducet. Significat etiam, uti diximus, spiritus Dei, Dei halitum, qui etiam improprie, sicuti mens, animus et corpus Deo in Scriptura tribuitur, ut Psal. 33. v. 6. Deinde Dei potentiam, vim sive virtutem, ut Job. cap. XXXIII. v. 4. רוח אל עשתני *spiritus Dei me fecit*, hoc est, virtus sive potentia Dei, vel si mavis, Dei decretum; nam Psaltes poetice loquendo etiam ait, jussu Dei coeli facti sunt, et spiritu sive flatu oris sui (hoc est, decreto suo, uno quasi flatu pronuntiato) omnis eorum exercitus. Item Psalmo 139. v. 7. אנה אלך מרוחך ואנה מפניך אברח *quo ibo* (ut sim) *extra spiritum tuum, aut quo fugiam* (ut sim) *extra tuum conspectum*, hoc est (ut ex iis, quibus Psaltes ipse hoc pergit amplificare, patet), quo ire possum, ut sim extra tuam potentiam et praesentiam? Denique רוח יהוה *spiritus Dei* usurpatur in sacris ad animi Dei affectus exprimendum, nempe Dei benignitatem et misericordiam, ut in Michae cap. II. v. 7. הקצר רוח יהוה *num angustatus est spiritus Dei* (hoc est, Dei misericordia)? *suntne haec* (scaeva scilicet) *ejus opera?* Item Zachar. cap. IV. v. 6. לא בחיל ולא בכח כי אם ברוחי *non exercitu, nec vi, sed solo meo spiritu*, id est, sola mea misericordia. Et hoc sensu puto etiam intelligendum esse v. 12. capitis. VII. ejusdem prophetae, nempe ולבם שמו שמיר משמוע את התורה ואת הדברים אשר שלח יהוה ברוחו ביד הנביאים הראשונים *et cor suum constituerunt cautem, ne obedirent legi et mandatis, quae Deus misit ex suo spiritu* (hoc est, ex sua misericordia) *per primos prophetas*. Hoc etiam sensu ait Hagaeus

25. scaeva *T1-T4*, *V-L* : saeva *T5*, *edd. cett.*
29. יהוה *T1*, *edd. cett.* : TM יהוה צבאות *Br.*
30. cautem *Ak* : cautum *T1*, *edd. cett.*

la loi de Moïse, comme il ressort clairement de tout le contexte du discours. Et Néhémie 9 : 20 *et tu leur as donné ton Esprit, c'est-à-dire ta pensée bienfaisante, pour les rendre intelligents.* Il parle en effet du temps de la Loi et il fait aussi allusion à Dt 4 : 6, où Moïse dit *puisqu'elle (la Loi) est votre science et votre prudence.* De même Ps 143 : 10 : *ta pensée*[69] *bienfaisante me conduira dans la plaine* — c'est-à-dire ta pensée que tu nous as révélée me conduira dans la voie droite.

Esprit de Dieu signifie aussi, nous l'avons dit, l'haleine de Dieu, que l'Ecriture, même de façon impropre, attribue à Dieu comme l'esprit, l'âme et le corps ; ainsi dans Ps 33 : 6[70].

Il se prend ensuite pour la puissance, la force ou la vertu de Dieu, comme dans Job 33 : 4 : *l'Esprit de Dieu m'a fait*, c'est-à-dire la vertu ou la puissance ou, si l'on préfère, le décret de Dieu. Le Psalmiste, s'exprimant poétiquement, dit aussi que les cieux ont été faits par l'ordre de Dieu, et que toute leur armée a été créée par l'Esprit, autrement dit le souffle de sa bouche, c'est-à-dire par son décret, comme s'il avait été prononcé d'un seul souffle[71]. De même au Ps 139 : 7 : *et où irai-je* (pour être) *hors de ton Esprit et où fuirai-je* (pour être) *hors de ta vue* ? c'est-à-dire (comme cela est évident d'après la suite où le Psalmiste lui-même développe ce thème) où puis-je aller où je sois hors de ta puissance et de ta présence ?

Enfin *Esprit de Dieu* s'emploie dans l'Ecriture sainte pour exprimer les affects de Dieu, comme par exemple la bienveillance et la miséricorde de Dieu, cf. Michée 2 : 7 : *l'Esprit de Dieu* (c'est-à-dire la miséricorde de Dieu) *a-t-il diminué ? ces événements* (funestes) *sont-ils son œuvre ?* De même Zacharie 4 : 6 : *ni avec mon armée ni par violence mais avec mon Esprit seulement*, c'est-à-dire par ma seule miséricorde. Et à mon avis c'est en ce sens aussi qu'il faut comprendre le v. 12 du chap. 7 du même prophète : *ils ont rendu leur cœur dur comme le rocher*[72] *pour ne pas obéir à la loi et aux commandements que Dieu*[73] *leur a envoyés de son Esprit* (c'est-à-dire de sa miséricorde) *par les premiers prophètes.* C'est aussi en ce sens qu'Aggée

cap. II. v. 5. ורוחי עומדת בתוככם אל תיראו *et spiritus meus* (sive
[13] mea gratia) *permanet inter vos, nolite timere.* Quod | autem Esaias cap. XLVIII. v. 16 ait ועתה יהוה אלהים שלחני ורוחו *at nunc Dominus Deus me misit ejusque spiritus*, potest quidem intelligi per Dei animum et misericordiam, vel etiam per ejus mentem in lege revelatam; nam ait *a principio* (hoc est, cum primum ad vos veni, ut vobis Dei iram ejusque sententiam contra vos prolatam praedicarem) *non occulte locutus sum, ex tempore, quo ipsa* (prolata) *fuit, ego adfui* (ut ipse cap. VII. testatus est), at nunc laetus nuncius sum, et Dei misericordia missus, ut vestram restaurationem canam. Potest etiam, uti dixi, per Dei mentem in lege revelatam intelligi, hoc est, quod ille jam etiam ex mandato legis, nempe Levit. cap. XIX. v. 17. ad eos monendum venit. Quare eos iisdem conditionibus et eodem modo, quo Moses solebat, monet. Et tandem, ut etiam Moses fecit, eorum restaurationem praedicendo desinit. Attamen prima explicatio mihi magis consona videtur.

[26] Ex his omnibus, ut tandem ad id, quod intendimus, revertamur, hae Scripturae phrases perspicuae fiunt, nempe *prophetae spiritus Dei fuit, Deus spiritum suum hominibus infudit, homines spiritu Dei et spiritu sancto repleti sunt*, etc. Nihil enim aliud significant, quam quod prophetae virtutem singularem et supra communem habebant*, quodque pietatem eximia animi constantia colebant. Deinde quod Dei mentem sive sententiam percipiebant; ostendimus enim spiritum Hebraice significare tam mentem quam mentis sententiam, et hac de causa ipsam legem, quia Dei mentem explicabat, spiritum sive mentem Dei vocari; quare aequali jure imaginatio prophetarum, quatenus per eam Dei decreta revelabantur, mens Dei etiam vocari poterat, prophetaeque mentem Dei habuisse dici poterant. Et quamvis

* Cf. Adnot. III.

3. יהוה אלהים *T1, edd. cett.* : *TM* אדני יהוה *Br.*

2 : 5 dit : *mon Esprit* (c'est-à-dire ma grâce) *demeurera parmi vous, ne craignez point.* | [27]

Quant à ce que dit Isaïe 48 : 16 : *et maintenant le Seigneur Dieu et son Esprit m'ont envoyé* —, on peut entendre certes l'âme et la miséricorde de Dieu, mais aussi sa pensée révélée dans la Loi. En effet il dit : *dès le commencement* (c'est-à-dire dès la première fois que je vins à vous, pour vous annoncer la colère de Dieu et la sentence portée contre vous), *je n'ai pas parlé en secret : au temps qu'elle fut* (prononcée) *j'ai été là* (ainsi qu'il l'a attesté au chap. 7), mais maintenant je suis un messager joyeux et envoyé par la miséricorde de Dieu pour chanter votre restauration. On peut aussi, comme je l'ai dit, entendre la pensée de Dieu révélée dans la Loi, c'est-à-dire qu'il est venu les avertir selon le commandement de la Loi, cf. Lév 19 : 17. Il les avertit donc dans les mêmes conditions et de la même façon que Moïse, et, comme le fit encore Moïse, il achève en prédisant leur restauration. Cependant la première explication me paraît plus conforme au sens.

[26] Pour revenir à notre objet, toutes ces explications permettent de rendre claires ces phrases de l'Ecriture : *le prophète eut l'Esprit de Dieu, Dieu a répandu son Esprit sur les hommes, les hommes sont pleins de l'Esprit de Dieu et de l'Esprit saint*, etc. Ils ne signifient rien d'autre que ceci : les prophètes avaient une vertu singulière et hors du commun* et ils pratiquaient la piété avec une extraordinaire constance de l'âme. Ensuite ils percevaient la pensée de Dieu, c'est-à-dire son jugement — nous avons montré en effet que Esprit en hébreu signifie aussi bien la pensée que le jugement de l'esprit et que, pour cette raison, la Loi qui exprimait la pensée de Dieu était appelée Esprit, c'est-à-dire pensée de Dieu. C'est pourquoi au même titre, l'imagination des prophètes, dans la mesure où elle révélait les décrets de Dieu, pouvait être appelée esprit de Dieu, et on pouvait dire que les prophètes possédaient l'esprit de Dieu. Et bien que la

* Cf. *Adn.* 3.

menti etiam nostrae mens Dei ejusque aeternae sententiae inscriptae sint, et consequenter mentem etiam Dei (ut cum Scriptura loquar) percipiamus, tamen quia cognitio naturalis omnibus communis est, non tanti ab hominibus, ut jam diximus, aestimatur, et praecipue ab Hebraeis, qui se supra omnes esse jactabant, imo qui omnes, et consequenter scientiam omnibus communem, contemnere solebant. Denique prophetae Dei spiritum habere dicebantur, quia homines causas propheticae cognitionis ignorabant eandemque admirabantur et propterea, ut reliqua | portenta, ipsam ad Deum [14]
referre Deique cognitionem vocare solebant.

[27] Possumus jam igitur sine scrupulo affirmare prophetas non nisi ope imaginationis Dei revelata percepisse, hoc est, mediantibus verbis vel imaginibus, iisque veris aut imaginariis. Nam cum nulla alia media in Scriptura praeter haec reperiamus, nulla etiam alia, ut jam ostendimus, nobis fingere licet. Quibus autem naturae legibus id factum fuerit, fateor me ignorare. Potuissem quidem, ut alii, dicere per Dei potentiam factum fuisse; attamen garrire viderer. Nam idem esset, ac si termino aliquo transcendentali formam alicujus rei singularis velim explicare. Omnia enim per Dei potentiam facta sunt. Imo quia naturae potentia nulla est nisi ipsa Dei potentia, certum est nos eatenus Dei potentiam non intelligere, quatenus causas naturales ignoramus; adeoque stulte ad eandem Dei potentiam recurritur, quando rei alicujus causam naturalem, hoc est, ipsam Dei potentiam ignoramus. Verum nec nobis jam opus est propheticae cognitionis causam scire; nam ut jam monui, hic tantum Scripturae documenta investigare conamur, ut ex iis,

pensée ou l'esprit de Dieu et ses jugements éternels soient aussi inscrits dans notre esprit, et que, par conséquent, nous percevions l'esprit ou la pensée même de Dieu (pour parler comme l'Ecriture), cependant, comme cette connaissance naturelle est commune à tous, elle n'est guère estimée par les hommes, nous l'avons dit, et notamment par les Hébreux qui se vantaient d'être au-dessus de tous les autres hommes — bien plus, qui avaient coutume de mépriser tous les hommes et par conséquent la science commune à tous. Enfin on disait que les prophètes avaient l'Esprit de Dieu parce que les hommes, ignorant les causes de la connaissance prophétique, la regardaient avec admiration et ainsi, comme tous les autres | prodiges, la rapportaient à Dieu et l'appelaient connaissance de Dieu. [28]

[27] Nous pouvons donc maintenant affirmer sans hésitation que les prophètes n'ont perçu les révélations de Dieu que par le secours de l'imagination[74], c'est-à-dire au moyen de paroles ou d'images, véritables ou imaginaires. En effet, comme nous n'avons trouvé cité dans l'Ecriture aucun autre moyen que ceux-là, il ne nous est pas permis d'en forger aucun autre, comme nous l'avons montré. Par quelles lois de la nature eut lieu cette révélation, j'avoue que je l'ignore. Certes je pourrais, comme d'autres, dire qu'elle a eu lieu par la puissance de Dieu ; mais j'aurais l'air de bavarder en vain. Car ce serait comme si je prétendais expliquer la forme d'une chose singulière par un terme transcendantal[75]. En effet, toutes choses ont été faites par la puissance de Dieu ; bien plus : comme la puissance de la Nature n'est rien d'autre que la puissance de Dieu elle-même[76], il est certain que dans la mesure où nous ignorons les causes naturelles, nous ne comprenons pas la puissance de Dieu. Ce serait donc une sottise que d'avoir recours à cette même puissance de Dieu quand nous ignorons la cause naturelle d'une chose quelconque, c'est-à-dire justement la puissance de Dieu elle-même. Mais nous n'avons pas besoin de connaître la cause de la connaissance prophétique ; comme je l'ai déjà fait remarquer, nous nous efforçons ici seulement de découvrir les enseignements de l'Ecriture pour en tirer nos conclusions

tanquam ex datis naturae, nostra concludamus; documentorum autem causas nihil curamus.

[28] Cum itaque prophetae imaginationis ope Dei revelata perceperint, non dubium est eos multa extra intellectus limites percipere potuisse; nam ex verbis et imaginibus longe plures ideae componi possunt, quam ex solis iis principiis et notionibus, quibus tota nostra naturalis cognitio superstruitur.

[29] Patet deinde, cur prophetae omnia fere parabolice et aenigmatice perceperint et docuerint, et omnia spiritualia corporaliter expresserint; haec enim omnia cum natura imaginationis magis conveniunt. Nec jam mirabimur, cur Scriptura vel prophetae adeo improprie et obscure de Dei spiritu sive mente loquantur, ut Numeri cap. XI. v. 17. et Primi Regum cap. XXII. v. 2. etc. Deinde quod Michaeas Deum sedentem, Daniel autem ut senem vestibus albis indutum, Ezechiel vero veluti ignem, et qui Christo aderant, spiritum sanctum ut columbam descendentem, apostoli vero ut linguas igneas, et
[15] Paulus denique, cum prius converteretur, lu- | cem magnam viderit. Haec enim omnia cum vulgaribus de Deo et spiritibus imaginationibus plane conveniunt.

[30] Denique quoniam imaginatio vaga est et inconstans, ideo prophetia prophetis non diu haerebat, nec etiam frequens, sed admodum rara erat, in paucissimis scilicet hominibus, et in iis etiam admodum raro.

[31] Cum hoc ita sit, cogimur jam inquirere, unde prophetis oriri potuit certitudo eorum, quae tantum per imaginationem, et non ex certis mentis principiis percipiebant. Verum quicquid et circa hoc dici potest, ex Scriptura peti debet, quandoquidem hujus rei (ut jam diximus) veram scientiam non habemus, sive eam per primas suas causas explicare non possumus. Quid autem Scriptura de certitudine prophetarum doceat, in sequente capite ostendam, ubi de prophetis agere constitui.

comme de données naturelles[77] ; quant aux causes de ces enseignements, nous ne nous en soucions pas.

[28] Puisque les prophètes ont perçu les révélations de Dieu par le secours de l'imagination, il est indubitable qu'ils ont pu percevoir beaucoup de choses au-delà des limites de l'entendement. En effet avec des paroles et des images, on peut composer beaucoup plus d'idées qu'avec les seuls principes et notions sur lesquels s'édifie notre connaissance naturelle.

[29] On comprend clairement ensuite que les prophètes ont presque tout perçu et enseigné par paraboles et énigmes et ont exprimé corporellement tout ce qui est spirituel : c'est que tout cela convient mieux à la nature de l'imagination. Nous ne nous étonnerons plus que l'Ecriture ou les prophètes parlent si improprement ou si obscurément de l'Esprit de Dieu ou de sa pensée, comme c'est le cas dans Nombres 11 : 17[78], I Rois 22 : 2, etc.[79], ni que Michée ait vu Dieu assis[80], que Daniel l'ait vu comme un vieillard revêtu de vêtements blancs[81], Ezéchiel comme un grand feu[82], que les disciples du Christ aient vu l'Esprit saint descendant comme une colombe[83], que les apôtres l'aient vu comme des langues de feu[84] et que Paul enfin, avant sa conversion, l ait vu une grande lumière[85]. Tout cela s'accorde avec les imaginations vulgaires concernant Dieu et les Esprits. [29]

[30] Enfin, comme l'imagination est vague et inconstante, la prophétie ne demeurait pas longtemps chez les prophètes ; loin d'être fréquente, elle était fort rare[86] : elle se rencontrait chez très peu d'hommes et, chez eux-mêmes, très rarement[87].

[31] Puisqu'il en est ainsi, il nous faut rechercher d'où les prophètes ont pu tirer la certitude concernant ce qu'ils percevaient seulement par l'imagination et non par les principes certains de la pensée. Mais tout ce qu'on peut dire sur ce point aussi doit être tiré de l'Ecriture puisque, nous l'avons déjà dit, nous n'en avons pas de science vraie, c'est-à-dire que nous ne pouvons l'expliquer par ses propres causes. Ce que l'Ecriture enseigne sur la certitude des prophètes, je le montrerai au prochain chapitre, où je traiterai des prophètes.

CAPUT II

De prophetis

[1] Ex superiori capite, ut jam indicavimus, sequitur prophetas non fuisse perfectiore mente praeditos, sed quidem potentia vividius imaginandi, quod Scripturae narrationes abunde etiam docent. De Salomone enim constat eum quidem sapientia, sed non dono prophetico caeteros excelluisse. Prudentissimi etiam illi Heman, Darda, Kalchol, prophetae non fuerunt, et contra homines rustici et extra omnem disciplinam, imo mulierculae etiam, ut Hagar ancilla Abrahami, dono prophetico fuerunt praeditae. Quod etiam cum experientia et ratione convenit. Nam qui maxime imaginatione pollent, minus apti sunt ad res pure intelligendum, et contra, qui intellectu magis pollent eumque maxime colunt, potentiam imaginandi magis temperatam magisque sub potestatem habent et quasi freno tenent, ne cum intellectu confundatur. Qui igitur sapientiam et rerum naturalium et spiritualium cognitionem ex prophetarum libris investigare student, tota errant via, quod, quoniam tempus, philosophia et denique res ipsa postulat, hic fuse ostendere decrevi, parum curans, quid superstitio ogganniat, quae nullos
[16] magis odit, quam qui | veram scientiam veramque vitam colunt. Et, proh dolor! res eo jam pervenit, ut qui aperte fatentur se Dei ideam non habere et Deum non nisi per

CHAPITRE II [29]

Des Prophètes[1]

[1] Il suit du précédent chapitre, comme nous l'avons indiqué, que les prophètes ont été doués non pas d'un esprit plus parfait, mais plutôt de la puissance d'imaginer avec plus de vivacité. Ce que les récits des Ecritures enseignent aussi abondamment. Il est établi en effet que Salomon a surpassé les autres par la sagesse[2], mais non par un don prophétique. Des hommes emplis de prudence, Heman, Darda, Kalchol, ne furent pas prophètes[3]; et au contraire, des hommes grossiers, dépourvus de toute instruction, bien plus, de simples femmes, comme Agar, servante d'Abraham, reçurent le don prophétique[4]. Cela s'accorde en outre avec l'expérience et avec la Raison : en effet, ceux qui excellent par l'imagination ne sont guère aptes à la pure intellection; et au contraire ceux qui excellent par l'entendement, et qui le mettent le plus en œuvre, ont une puissance d'imaginer plus tempérée et plus dominée, la tenant comme sous le joug, afin qu'elle ne se mêle pas avec l'entendement. Donc qui veut acquérir dans les livres des prophètes la sagesse et la connaissance des choses naturelles et spirituelles se trompe totalement[5]. Comme le moment, la philosophie et enfin la matière même l'exigent, j'ai résolu de montrer cela en détail, sans me soucier de ce que rabâche la superstition qui ne hait personne plus que ceux qui [30] mettent en œuvre la vraie science et la vraie vie. Et, hélas! les choses en sont venues à ce point que ceux qui avouent ouvertement ne pas avoir d'idée de Dieu et ne le connaître que par les

res creatas (quarum causas ignorant) cognoscere, non erubescant philosophos atheismi accusare.

[2] Ut autem rem ordine deducam, ostendam prophetias variavisse, non tantum pro ratione imaginationis et temperamenti corporis cujusque prophetae, sed etiam pro ratione opinionum, quibus fuerant imbuti, atque adeo prophetiam nunquam prophetas doctiores reddidisse, ut statim fusius explicabo; sed prius de certudine prophetarum hic agendum, tum quia hujus capitis argumentum spectat, tum etiam quia ad id, quod demonstrare intendimus, aliquantum inservit.

[3] Cum simplex imaginatio non involvat ex sua natura certitudinem, sicuti omnis clara et distincta idea, sed imaginationi, ut de rebus, quas imaginamur, certi possimus esse, aliquid necessario accedere debeat, nempe ratiocinium, hinc sequitur prophetiam per se non posse involvere certitudinem, quia, ut jam ostendimus, a sola imaginatione pendebat; et ideo prophetae non certi erant de Dei revelatione per ipsam revelationem, sed per aliquod signum, ut patet ex Abrahamo (vide Genes. cap. XV. v. 8.), qui audita Dei promissione signum rogavit; ille quidem Deo credebat, nec signum petiit, ut Deo fidem haberet, sed ut sciret id a Deo ei promitti. Idem etiam clarius ex Gideone constat; sic enim Deo ait ועשיתה לי אות שאתה מדבר עמי *et fac mihi signum* (ut sciam), *quod tu mecum loqueris*. Vide Judicum cap. VI. v. 17. Mosi etiam dicit Deus וזה לך האות כי אנכי שלחתיך *et hoc* (sit) *tibi signum, quod ego te misi*. Ezechias, qui dudum noverat Esaiam esse prophetam, signum prophetiae ejus valetudinem praedicentis rogavit. Quod quidem ostendit prophetas semper signum aliquod habuisse, quo certi fiebant de rebus, quas prophetice imaginabantur, et ideo Moses monet (vide Deut. cap. XVIII. v. ult.), ut signum ex propheta petant, nempe eventum alicujus rei futurae. Prophetia igitur hac in re naturali cedit cognitioni, quae nullo indiget signo, sed ex sua natura certitudinem involvit. Etenim haec certitudo prophetica mathematica quidem non erat,

choses créées (dont ils ignorent les causes) ne rougissent pas d'accuser les philosophes d'athéisme[6].

[2] Pour traiter la question avec ordre, je montrerai que les prophéties ont varié non seulement en fonction de l'imagination et du tempérament de chaque prophète, mais aussi en fonction des opinions dont ils étaient imbus; et que la prophétie n'a jamais rendu les prophètes plus savants, comme je vais bientôt l'expliquer en détail. Mais d'abord il faut traiter de la certitude des prophètes, parce que le thème de ce chapitre l'exige et parce que cela est utile à ce que j'entends démontrer.

[3] La simple imagination n'implique pas par sa nature la certitude, comme le fait toute idée claire et distincte; pour nous donner la certitude, il faut nécessairement ajouter à l'imagination quelque chose — le raisonnement. Dès lors qu'il en est ainsi, la prophétie par elle-même ne peut impliquer la certitude puisque, comme nous l'avons montré, elle dépend de la seule imagination; et les prophètes étaient certains de la révélation de Dieu non par la révélation elle-même mais par quelque signe. Cela est clair dans le cas d'Abraham (cf. Gn 15 : 8) qui demanda un signe[7] après avoir entendu la promesse de Dieu. Certes il croyait en Dieu et ne demandait pas un signe pour croire en lui, mais pour savoir que cette promesse lui avait bien été faite par Dieu. C'est encore plus clair dans le cas de Gédéon : car il dit à Dieu : *et fais pour moi un signe* (afin que je sache) *que tu m'as parlé*. Cf. Juges 6 : 17. A Moïse aussi Dieu dit : (que) *cela* (soit) *pour toi le signe que je t'ai envoyé en mission*[8]. Ézéchias, qui savait depuis longtemps qu'Isaïe était prophète, demanda un signe de la prophétie qui prédisait son retour à la santé[9]. Cela montre que les prophètes ont toujours eu quelque signe, qui les rendait certains de ce qu'ils imaginaient sur le mode prophétique; c'est pourquoi Moïse avertit les Juifs (cf. Dt 18, dernier verset) de réclamer aux prophètes un signe, par exemple l'issue de quelque événement futur. La prophétie le cède donc à cet égard à la connaissance naturelle, qui n'a besoin d'aucun signe mais implique la certitude par sa propre nature. Et en effet, cette certitude prophétique était une certitude non pas mathéma-

[17] sed tantum moralis. Quod etiam ! ex ipsa Scriptura constat; nam Deut. cap. XIII. monet Moses, quod si quis propheta novos deos docere velit, is, quamvis suam confirmet doctrinam signis et miraculis, mortis tamen damnetur; nam, ut ipse Moses pergit, Deus signa etiam et miracula facit ad tentandum populum; atque hoc Christus etiam discipulos suos monuit, ut constat Matth. cap. XXIV. v. 24. Quinimo Ezechiel cap. XIV. v. 8. clare docet Deum homines aliquando falsis revelationibus decipere: nam ait והנביא כי יפותה ודבר דבר אני יהוה פתיתי את הנביא ההוא *et quando propheta* (falsus scil.) *inducitur et verbum locutus fuerit, ego Deus induxi illum prophetam*, quod etiam Michaeas (vide Regum Lib. 1. cap. XXII. v. 21.) de prophetis Achabi testatur.

[4] Et quamvis hoc ostendere videatur prophetiam et revelationem rem esse plane dubiam, habebat tamen, uti diximus, multum certitudinis. Nam Deus pios et electos nunquam decipit, sed juxta illud antiquum proverbium (vide Shamuelis 1. cap. XXIV. v. 13.), et ut ex historia Abigaelis ejusque oratione constat, Deus utitur piis tanquam suae pietatis instrumentis, et impiis tanquam suae irae executoribus et mediis; quod etiam clarissime constat ex illo casu Michaeae, quem modo citavimus; nam quanquam Deus decreverat Achabum decipere per prophetas, falsis tamen tantum prophetis usus fuit, pio autem rem, ut erat, revelavit et vera praedicere non prohibuit. Attamen, uti dixi, certitudo prophetae moralis tantum erat, quia nemo se justificare coram Deo potest nec jactare, quod sit Dei pietatis instrumentum, ut ipsa Scriptura docet et re ipsa indicat; nam Dei ira Davidem seduxit ad numerandum populum, cujus tamen pietatem Scriptura abunde testatur.

[5] Tota igitur certitudo prophetica his tribus fundabatur: 1. Quod res revelatas vividissime, ut nos vigilando ab objectis affecti solemus, imaginabantur. 2. Signo. 3. Denique

2. cap. 13 *March., Br, edd. recc.* : cap. 14 *T1, edd. cett.*

tique, mais seulement morale[10]. Cela aussi est établi par l'Ecriture elle-même. | Car (Dt chap. 13) Moïse avertit que si [31]
quelque prophète veut enseigner de nouveaux dieux, même si sa doctrine est confirmée par des signes et des miracles, il faut pourtant le condamner à mort. Car, ajoute Moïse, Dieu fait aussi des signes et des miracles pour tenter le peuple; et le Christ aussi avertit ainsi ses disciples, comme il ressort de Matthieu 24 : 24[11]. Bien plus, Ezéchiel 14 : 9#, enseigne clairement que Dieu trompe parfois les hommes par de fausses révélations; il dit en effet : *et quand un prophète* (un faux prophète) *est abusé*[12] *et prononce une parole, c'est moi, Dieu, qui ai abusé ce prophète.* Michée rend le même témoignage à propos des prophètes d'Achab (I Rois 22 : 23#)[13].

[4] Et bien que cela paraisse montrer que prophétie et révélation sont une chose fort douteuse, elle avait cependant, nous l'avons dit, beaucoup de certitude. Car Dieu ne déçoit jamais les pieux et les élus, mais, selon un proverbe antique (cf. I Samuel 24 : 14#) et comme cela est établi par l'histoire d'Abigaïl et de son discours[14], Dieu se sert des hommes pieux comme instruments de sa piété, et des impies comme moyens et exécuteurs de sa colère. Cela est établi très clairement aussi par le cas de Michée que nous venons de citer : en effet, bien que Dieu ait décidé de tromper Achab par le moyen des prophètes, il ne se servit cependant que de faux prophètes seulement; quant à l'homme pieux, il lui révéla la réalité telle qu'elle était et ne lui défendit pas de dire la vérité. Cependant, comme je l'ai dit, la certitude du prophète était seulement morale, puisque nul ne peut se justifier devant Dieu et se vanter d'être l'instrument de la piété divine, comme l'enseigne l'Ecriture même et comme cela est clair de soi. En effet la colère de Dieu séduisit David pour lui faire dénombrer le peuple, lui dont la piété est pourtant abondamment attestée par l'Ecriture[15].

[5] Toute la certitude prophétique se fondait donc sur ces trois éléments :

1°) les prophètes imaginaient les choses révélées avec beaucoup de vivacité, comme nous le faisons lorsque nous sommes, en état de veille, affectés par des objets;

2°) un signe;

et praecipuo, quod animum ad solum aequum et bonum inclinatum habebant. Et quamvis Scriptura non semper signi mentionem faciat, credendum tamen est prophetas semper signum habuisse; nam Scriptura non semper solet omnes conditiones et circumstantias enarrare (ut multi jam notaverunt), sed res potius ut notas supponere. Praeterea conce- [18] | dere possumus prophetas, qui nihil novi, nisi quod in lege Mosis continetur, prophetabant, non indiguisse signo, quia ex lege confirmabantur. Ex. gr. prophetia Jeremiae de vastatione Hierosolymae confirmabatur prophetiis reliquorum prophetarum et minis legis, ideoque signo non indigebat, sed Chananias, qui contra omnes prophetas citam civitatis restaurationem prophetabat, signo necessario indigebat, alias de sua prophetia dubitare deberet, donec eventus rei ab ipso praedictae suam prophetiam confirmaret. Vide Jerem. cap. XXVIII. v. 8.

[6] Cum itaque certitudo, quae ex signis in prophetis oriebatur, non mathematica (hoc est, quae ex necessitate perceptionis rei perceptae aut visae sequitur), sed tantum moralis erat, et signa non nisi ad prophetae persuadendum dabantur, hinc sequitur signa pro opinionibus et capacitate prophetae data fuisse, ita ut signum, quod unum prophetam certum redderet de sua prophetia, alium, qui aliis esset imbutus opinionibus, minime convincere posset; et ideo signa in unoquoque propheta variabant.

[7] Sic etiam ipsa revelatio variabat, ut jam diximus, in unoquoque propheta pro dispositione temperamenti corporis, imaginationis, et pro ratione opinionum, quas antea amplexus fuerat. Pro ratione enim temperamenti variabat hoc modo, nempe si propheta erat hilaris, ei revelabantur victoriae, pax et quae porro homines ad laetitiam movent; tales enim similia saepius imaginari solent; si contra tristis erat, bella,

3°) enfin et surtout ils avaient une âme inclinée vers le juste et le bon seulement[16].

Et quoique l'Ecriture ne fasse pas toujours mention d'un signe, il faut pourtant croire que les prophètes en ont toujours eu un; car habituellement l'Ecriture ne relate pas toujours toutes les conditions et circonstances (beaucoup l'ont déjà remarqué), mais suppose les faits déjà connus. En outre | [32] nous pouvons accorder que les prophètes qui ne prophétisaient rien de nouveau, mais seulement ce qui est contenu dans la loi de Moïse, n'avaient pas besoin d'un signe, puisqu'ils étaient confirmés par la Loi. Par exemple la prophétie de Jérémie au sujet de la ruine de Jérusalem[17] était confirmée par les prophéties des autres prophètes et par les menaces de la Loi : elle n'avait donc pas besoin de signe. Mais Hananias qui, contre tous les prophètes, prophétisait la prompte restauration de la Cité, avait nécessairement besoin d'un signe; sans quoi il aurait dû douter de sa propre prophétie, jusqu'à ce que l'événement qu'il avait prédit soit venu la confirmer[18]. Cf. Jérémie 28 : 9#.

[6] C'est pourquoi, puisque la certitude prophétique issue des signes n'était pas mathématique (c'est-à-dire une certitude qui suive de la nécessité de la perception de la chose que l'on perçoit ou que l'on voit), mais seulement une certitude morale, et que les signes n'étaient donnés que pour persuader le prophète, il suit de là que les signes étaient donnés en fonction des opinions et de la capacité du prophète; de sorte que le signe qui rendait un prophète certain de sa prophétie était impuissant à en convaincre un autre, imbu d'opinions différentes; pour cette raison, les signes étaient différents pour chaque prophète.

[7] Ainsi la révélation elle-même variait, nous l'avons déjà dit, pour chaque prophète, selon la disposition de son tempérament et de son imagination et en fonction des opinions qu'il avait embrassées auparavant. En fonction du tempérament, elles variaient ainsi : si le prophète était joyeux, lui étaient révélées les victoires, la paix, et plus généralement tout ce qui pousse les hommes à la joie; de tels hommes en effet ont coutume d'imaginer semblables événements. Si au contraire le

supplicia et omnia mala ei revelabantur; et sic prout propheta erat misericors, blandus, iracundus, severus etc., eatenus magis aptus erat ad *has*, quam ad *illas* revelationes. Pro dispositione imaginationis autem sic etiam variabat, nempe si propheta erat elegans, stylo etiam eleganti Dei mentem percipiebat, sin autem confusus, confuse; et sic porro circa revelationes, quae per imagines repraesentabantur, nempe si propheta erat rusticus, boves et vaccae etc., si vero miles, duces, exercitus; si denique aulicus, solium regium et similia ipsi repraesentabantur. Denique variabat prophetia pro diversitate opinionum prophetarum: nempe Magis (vide Matthaei cap. II.), qui nugis astrologiae credebant, revelata fuit Christi nativitas per
[19] imaginationem stellae in oriente ortae. ! Auguribus Nabucadonossoris (vide Ezechielis cap. XXI. v. 26.) in extis revelata fuit vastatio Hierosolymae, quam etiam idem rex ex oraculis intellexit et ex directione sagittarum, quas sursum in aerem projecit. Prophetis deinde, qui credebant homines ex libera electione et propria potentia agere, Deus ut indifferens revelabatur et ut futurarum humanarum actionum inscius. Quae omnia ex ipsa Scriptura singulatim jam demonstrabimus.

[8] Primum igitur constat ex illo casu Elisae (vide Regum Lib. 2. cap. III. v. 15.), qui, ut Johoramo prophetaret, organum petiit nec Dei mentem percipere potuit, nisi postquam musica organi delectatus fuit; tum demum Jehoramo cum sociis laeta praedixit, quod antea contingere nequiit, quia regi iratus erat; et qui in aliquem irati sunt, apti quidem sunt ad mala, non vero bona de iisdem imaginandum. Quod autem alii dicere volunt, Deum iratis et tristibus non revelari, ii quidem somniant; nam Deus Mosi in Pharhaonem irato revelavit miseram illam primogenitorum stragem (vide Exodi cap. XI. v. 8.), idque nullo adhibito organo. Kaino etiam furenti Deus revelatus est. Ezechieli prae ira impatienti miseriae et contumacia Judaeorum revelata fuit (vide Ezechielis cap. III. v. 14.), et Jeremias moestissimus et magno

prophète était triste, c'étaient les guerres, les supplices et tous les maux qui lui étaient révélés ; et ainsi de suite, selon que le prophète était miséricordieux, doux, coléreux, sévère, etc., il était plus apte à *telles* révélations qu'à *telles autres*. En fonction de l'imagination, elles variaient ainsi : si le prophète était raffiné, il percevait la pensée de Dieu dans un style également raffiné ; s'il était confus, dans un style confus ; et de même, plus généralement, à l'égard des révélations représentées au moyen d'images : si le prophète était de la campagne, il voyait des bœufs et des vaches ; si c'était un soldat, il voyait des généraux, des armées ; s'il vivait à la cour, il voyait le trône royal et autres choses semblables. Enfin elle variait selon les diverses opinions des prophètes : ainsi aux mages (cf. Matthieu 2) qui croyaient aux sottises de l'astrologie, la naissance du Christ fut révélée par l'imagination d'une étoile se levant à l'Orient ; | aux augures de Nabuchodonosor (cf. Ezéchiel 21 : 26), la ruine de Jérusalem fut révélée dans les entrailles des victimes ; le même roi la connut aussi par des oracles et par la direction prise par les flèches qu'il tirait vers le ciel. Enfin aux prophètes qui croyaient que les hommes agissent selon leur libre choix et par leur propre puissance, Dieu se révélait comme indifférent et ignorant des actions humaines à venir. Nous allons démontrer tout cela point par point par l'Ecriture. [33]

[8] Le premier point est établi par le cas d'Elisée (cf. II Rois 3 : 15) qui, pour prophétiser à Joram, demanda un instrument de musique et ne put percevoir la pensée de Dieu sans le charme de sa musique. Alors enfin il prédisit à Joram, avec ses alliés, des événements joyeux ; ce qu'il n'avait pas fait jusque-là parce qu'il était en colère contre le roi. Et qui est en colère contre quelqu'un peut imaginer à son propos des maux mais non des biens. Quant à ceux qui prétendent que Dieu refuse de se révéler à qui est triste ou en colère, ils rêvent[19] ; en effet Dieu a révélé à Moïse en colère contre Pharaon l'horrible massacre des nouveau-nés (cf. Ex 11 : 8) et cela sans user d'aucun autre instrument. Dieu s'est aussi révélé à Caïn furieux. A Ezéchiel impatient de colère furent révélés le malheur et l'insoumission des Juifs (cf. Ezéchiel 3 : 14). Et Jérémie, au plus fort de l'affliction et en proie à un grand

vitae taedio captus calamitates Judaeorum prophetavit, adeo ut Josias eum consulere noluerit, sed foeminam ei contemporaneam, utpote quae ex ingenio muliebri magis apta erat, ut ei Dei misericordia revelaretur (vide Lib. 2. Paralip. cap. XXXIV.). Michaeas etiam nunquam Achabo aliquid boni, quod tamen alii veri prophetae fecerunt (ut patet ex primo Regum cap. XX.), sed tota ejus vita mala prophetavit (vide 1. Reg. cap. XXII. v. 7. et clarius in 2. Paralip. cap. XVIII. v. 7.). Prophetae itaque pro vario corporis temperamento magis ad *has*, quam ad *illas* revelationes erant apti.

[9] Stylus deinde prophetiae pro eloquentia cujusque prophetae variabat; prophetiae enim Ezechielis et Amosis non sunt, ut illae Esaiae et Nachumi, eliganti, sed rudiore stylo scriptae. Et si quis, qui linguam Hebraicam callet, haec curiosius inspicere velit, conferat diversorum prophetarum quaedam ad invicem capita, quae ejusdem sunt argumenti, et magnam reperiet in stylo discrepantiam. Conferat scil. cap. I. [20] aulici Esaiae ex v. 11. usque ad 20. cum | cap. V. rustici Amosis ex v. 21. usque ad 24. Conferat deinde ordinem et rationes prophetiae Jeremiae, quam cap. II. Edomaeae scripsit, cum ordine et rationibus Hobadiae. Conferat porro etiam Esaiae cap. XL. v. 19. 20. et cap. XLIV. ex v. 8. cum cap. VIII. v. 6. et cap. XIII. v. 2. Hoseae. Et sic de caeteris; quae si omnia recte perpendantur, facile ostendent Deum nullum habere stylum peculiarem dicendi, sed tantum pro eruditione et capacitate prophetae eatenus esse elegantem, compendiosum, severum, rudem, prolixum et obscurum.

[10] Representationes propheticae et hieroglyphica, quamvis idem significarent, variabant tamen; nam Esaiae aliter Dei gloria templum relinquens repraesentata fuit, quam Ezechieli. Rabini autem volunt utramque repraesentationem eandem prorsus fuisse, at Ezechielem, ut rusticum, eam supra modum miratum fuisse, et ideo ipsam omnibus circumstantiis enarravisse. Attamen, nisi ejus rei certam habuerunt

5. cap. 34. *Br, edd. recc.* : cap. 35. *T1, edd. cett.*
13. Esaiae, et Nachumi *Br* : Esaiae, Nachumi *T1, edd. cett.*

dégoût de la vie, prophétisa les calamités des Juifs. De sorte que Josias ne voulut pas le consulter, mais consulta une femme qui vivait en ce temps-là, pour le cas où sa complexion féminine l'aurait rendue plus apte à lui révéler la miséricorde divine (cf. II Par 34)[20]. Michée ne prophétisa jamais rien de bon à Achab, ce que firent cependant d'autres, qui étaient de vrais prophètes (cf. I Rois 22 : 8#, et plus clairement II Par 18 : 7). C'est pourquoi, en fonction des divers tempéraments de leur corps, les prophètes étaient plus aptes à *telle* révélation qu'à *telle autre*.

[9] Ensuite le style de la prophétie variait en fonction de l'éloquence de chaque prophète : en effet les prophéties d'Ezéchiel et d'Amos ne sont pas écrites dans un style élégant comme celles d'Isaïe ou de Nahum, mais dans un style plus grossier. Et si quelqu'un qui connaît bien la langue hébraïque voulait étudier avec assez de soin ces différences, qu'il compare tour à tour quelques chapitres de divers prophètes traitant de la même question et il trouvera une grande opposition dans le style. Qu'il compare le premier chapitre (v. 11-20) d'Isaïe, qui vit à la cour, avec | le chapitre V (v. 21- [34]
24) d'Amos, qui vit à la campagne. Qu'il compare ensuite l'ordre et les arguments de la prophétie écrite par Jérémie contre Edom (chap. 49) avec l'ordre et les arguments d'Obadias. Qu'il compare encore Isaïe (40 : 19-20 et 44 à partir du v. 8) avec Osée (8 : 6 et 13 : 2). De même pour tous les autres : si on les étudie tous correctement, ils montreront aisément que Dieu ne possède aucun style particulier pour s'exprimer, mais que c'est seulement en fonction de l'érudition et de la capacité du prophète qu'il est élégant, bref, sévère, grossier, prolixe et obscur.

[10] Les représentations prophétiques et les symboles étaient eux aussi différents, bien qu'ils aient la même signification. Car la gloire de Dieu abandonnant le temple est représentée à Isaïe[21] autrement qu'à Ezéchiel[22]. Les rabbins prétendent bien que ces deux représentations étaient identiques, mais qu'Ezéchiel, en homme de la campagne, fut extrêmement étonné et par suite raconta les circonstances dans leur détail[23]. Cependant, à moins qu'ils n'aient possédé

traditionem, quod minime credo, rem plane fingunt. Nam Esaias Seraphines senis alis, Ezechiel vero bestias quaternis alis vidit. Esaias vidit Deum vestitum et in solio regio sedentem, Ezechiel autem instar ignis; uterque sine dubio Deum vidit, prout ipsum imaginari solebat.

[11] Variabant praeterea repraesentationes non modo tantum, sed etiam perspicuitate; nam repraesentationes Zachariae obscuriores erant, quam ut ab ipso absque explicatione possent intelligi, ut ex ipsarum narratione constat; Danielis autem etiam explicatae nec ab ipso propheta potuerunt intelligi. Quod quidem non contigit propter rei revelandae difficultatem (de rebus enim humanis tantum agebatur, quae quidem limites humanae capacitatis non excedunt, nisi quia futurae sunt), sed tantum quia Danielis imaginatio non aeque valebat ad prophetandum vigilando ac in somnis, quod quidem inde apparet, quod statim in initio revelationis ita perterritus fuit, ut fere de suis viribus desperaret. Quare propter imaginationis et virium imbecillitatem res ipsi admodum obscurae repraesentatae fuerunt, neque eas etiam explicatas intelligere potuit. Et hic notandum verba a Daniele audita (ut supra ostendimus) imaginaria tantum fuisse; quare non mirum est illum tum
[21] temporis perturbatum | omnia illa verba adeo confuse et obscure imaginatum fuisse, ut nihil ex iis postea intelligere potuerit. Qui autem dicunt Deum noluisse Danieli rem clare revelare, videntur non legisse verba angeli, qui expresse dixit (vide cap. X. v. 14.) *se venisse, ut Danielem intelligere faceret, quid suo populo in posteritate dierum contingeret.* Quare res illae obscurae manserunt, quia nullus tum temporis reperiebatur, qui tantum imaginationis virtute polleret, ut ipsi clarius revelari possent. Denique prophetae, quibus revelatum fuit Deum Eliam abrepturum, persuadere volebant Elisae

une tradition certaine sur ce propos (et je ne le crois pas), c'est là pure invention de leur part. En effet, Isaïe vit des séraphins à six ailes, Ezéchiel des bêtes à quatre ailes ; Isaïe vit Dieu habillé et siégeant sur un trône royal, Ezéchiel le vit comme un feu ; l'un et l'autre ont sans aucun doute vu Dieu comme ils avaient coutume de se l'imaginer.

[11] En outre les représentations variaient non seulement par leurs figures mais aussi par leur clarté. En effet les représentations de Zacharie étaient trop obscures pour pouvoir être comprises par lui-même sans explication ; cela est établi par le récit qu'il en fait[24]. Quant à celles de Daniel, même une fois expliquées, elles ne pouvaient être comprises par le prophète lui-même ; s'il en était ainsi, ce n'était pas à cause de la difficulté de la chose à révéler (il s'agissait en effet uniquement de choses humaines, qui ne dépassaient pas les limites de la capacité humaine, si ce n'est qu'elles concernaient l'avenir) ; c'était seulement parce que l'imagination de Daniel n'avait pas la même force pour prophétiser dans la veille et dans le sommeil ; cela paraît de ce que, au début de la révélation, il fut aussitôt si terrifié qu'il désespéra presque de ses forces. C'est pourquoi, à cause de la faiblesse de son imagination et de ses forces, les choses lui furent représentées comme très obscures, et il ne put les comprendre, même une fois expliquées. Et il faut remarquer ici que les paroles entendues par Daniel furent (nous l'avons montré plus haut) purement imaginaires ; c'est pourquoi il n'est pas étonnant que, troublé comme il l'était à ce moment[25], | il ait imaginé [35]
toutes ces paroles d'une façon si confuse et obscure qu'ensuite il ne put rien en tirer de compréhensible. Quant à ceux qui disent que Dieu ne voulut pas révéler à Daniel la chose clairement, ils paraissent n'avoir pas lu les paroles de l'ange, qui dit explicitement (cf. 10 : 14) : *qu'il est venu pour faire comprendre à Daniel ce qui arriverait à son peuple dans la suite des jours*[26]. C'est pourquoi ces choses demeurèrent obscures, parce qu'il ne se trouva personne en ce temps qui eût une imagination assez forte pour qu'elles puissent lui être révélées avec plus de clarté. Enfin les prophètes à qui il fut révélé que Dieu allait enlever Elie voulaient persuader Elisée qu'Elie avait été

eum alibi locorum delatum, ubi adhuc inveniri ab ipsis posset; quod sane clare ostendit eos Dei revelationem non recte intellexisse.

[12] Haec fusius ostendere non est opus; nam nihil ex Scriptura clarius constat, quam quod Deus unum prophetam longe majore gratia ad prophetizandum donavit quam alium. At quod prophetiae sive repraesentationes pro opinionibus prophetarum, quas amplexi fuerint, etiam variarent, et quod prophetae varias, imo contrarias habuerint opiniones et varia praejudicia (loquor circa res mere speculativas, nam circa ea, quae probitatem et bonos mores spectant, longe aliter sentiendum), curiosius et prolixius ostendam; nam hanc rem majoris momenti esse puto; inde enim tandem concludam prophetiam nunquam prophetas doctiores reddidisse, sed eos in suis praeconceptis opinionibus reliquisse, ac propterea nos iis circa res mere speculativas minime teneri credere.

[13] Mira quadam praecipitantia omnes sibi persuaserunt prophetas omnia, quae humanus intellectus assequi potest, scivisse. Et quamvis loca quaedam Scripturae nobis quam clarissime dictent prophetas quaedam ignoravisse, dicere potius volunt se Scripturam iis in locis non intelligere, quam concedere prophetas rem aliquam ignoravisse, aut verba Scripturae ita torquere conantur, ut id, quod plane non vult, dicat. Sane si horum utrumvis licet, actum est cum tota Scriptura; frustra enim conabimur aliquid ex Scriptura ostendere, si ea, quae maxime clara sunt, inter obscura et impenetrabilia ponere licet aut ad libitum interpretari. Ex. gr. nihil in Scriptura clarius, quam quod Josua, et forte etiam autor, qui ejus
[22] historiam scripsit, putaverunt solem circum terram mo- l veri, terram autem quiescere, et quod sol per aliquod tempus immotus stetit.

transporté dans un autre lieu, où ils pourraient encore le trouver[27]. Ce qui montre fort clairement qu'ils n'avaient pas compris correctement la révélation de Dieu.

[12] Il n'est pas besoin de montrer tout cela plus en détail ; en effet rien n'est établi plus clairement par l'Ecriture que ce fait que Dieu fit à un prophète un don beaucoup plus grand qu'à un autre de la grâce nécessaire pour prophétiser. Mais que les prophéties, c'est-à-dire les représentations, aient aussi été différentes en fonction des opinions embrassées par les prophètes, et que les prophètes aient eu des opinions différentes, bien mieux : opposées, ainsi que différents préjugés (je parle des matières purement spéculatives, car pour ce qui regarde la probité et les bonnes mœurs, il faut en juger tout autrement), cela, je le montrerai avec plus de soin et plus longuement. En effet je crois que cette question est d'une plus grande importance ; car j'en conclurai que jamais la prophétie n'a rendu les prophètes plus savants, mais qu'elle les a laissés dans leurs opinions préconçues ; et c'est pourquoi nous ne sommes pas tenus de les croire en ce qui concerne les matières purement spéculatives.

[13] Avec une précipitation étonnante, tous se sont convaincus que les prophètes avaient su tout ce qui peut être conçu par l'entendement humain. Et bien que plusieurs passages de l'Ecriture nous indiquent très clairement que les prophètes ont ignoré certaines choses, on préfère dire qu'on ne comprend pas dans ces passages le sens de l'Ecriture plutôt que d'avouer que les prophètes ont ignoré quelque chose ; ou bien on s'est efforcé de déformer les paroles de l'Ecriture pour lui faire dire ce que manifestement elle ne veut pas dire. Si l'on se permet l'une de ces deux démarches, c'en est fait de l'Ecriture tout entière ; car c'est en vain que nous essaierons de montrer quelque chose à partir de l'Ecriture s'il est permis de classer parmi les passages obscurs et impénétrables ceux qui sont le plus clairs, ou bien de les interpréter arbitrairement. Par exemple, rien dans l'Ecriture n'est plus clair que ce fait : Josué, et peut-être aussi l'auteur qui a écrit son histoire, ont cru que le soleil | tournait autour de la terre, que la terre était [36]
en repos, et que le soleil était demeuré immobile durant un

Attamen multi, quia nolunt concedere in coelis aliquam posse dari mutationem, illum locum ita explicant, ut nihil simile dicere videatur; alii autem, qui rectius philosophari didicerunt, quoniam intelligunt terram moveri, solem contra quiescere sive circum terram non moveri, summis viribus idem ex Scriptura, quamvis aperte reclamante, extorquere conantur; quos sane miror. An, quaeso, tenemur credere, quod miles Josua astronomiam callebat? et quod miraculum ei revelari non potuit, aut quod lux solis non potuit diuturnior solito supra horizontem esse, nisi Josua ejus causam intelligeret? mihi sane utrumque ridiculum videtur; malo igitur aperte dicere Josuam diuturnioris illius lucis causam veram ignoravisse, eumque omnemque turbam, quae aderat, simul putavisse solem motu diurno circa terram moveri, et illo die aliquamdiu stetisse, idque causam diuturnioris illius lucis credidisse, nec ad id attendisse, quod ex nimia glacie, quae tum temporis in regione aeris erat (vide Josuae cap. X. v. 11.), refractio solito major oriri potuerit, vel aliud quid simile, quod jam non inquirimus. Sic etiam Esaiae signum umbrae retrogradae ad ipsius captum revelatum fuit, nempe per retrogradationem solis; nam etiam putabat solem moveri et terram quiescere. Et de parheliis forte nunquam nec per somnium cogitavit. Quod nobis sine ullo scrupulo statuere licet; nam signum revera contingere poterat et regi ab Esaia praedici, quamvis propheta veram ejus causam ignoraret. De fabrica Salomonis, siquidem illa a Deo revelata fuit, idem etiam dicendum; nempe quod omnes ejus mensurae pro captu et opinionibus Salomonis ei revelatae fuerunt; quia enim non tenemur credere Salomonem mathematicum fuisse, licet nobis affirmare eum rationem inter peripheriam et circuli diametrum ignoravisse, et cum

moment[28]. Cependant, beaucoup refusent d'admettre qu'aucun changement puisse avoir lieu dans les cieux, et expliquent ce passage de façon à lui faire dire tout autre chose[29] ; d'autres, qui ont appris à philosopher plus correctement, parce qu'ils savent que c'est la terre qui se meut et que le soleil au contraire demeure immobile, c'est-à-dire ne tourne pas autour de la terre, essaient de toutes leurs forces de tirer cette idée de l'Ecriture, alors qu'elle y répugne ouvertement[30]. Je m'étonne beaucoup de leur attitude. Sommes-nous tenus de croire que Josué, qui était un soldat, maîtrisait l'astronomie[31] ? et qu'un miracle ne pût lui être révélé, ou que la lumière du soleil ne pût demeurer à l'horizon plus longtemps qu'à l'accoutumée, sans qu'il en comprît la cause ? Ces deux idées me semblent tout à fait ridicules. Je préfère donc le dire ouvertement : Josué a ignoré la cause réelle pour laquelle la lumière demeurait plus longtemps, lui-même et toute la foule qui se trouvait là ont pensé à la fois que le soleil tournait autour de la terre d'un mouvement diurne et que ce jour-là il s'était arrêté un certain temps, et ils ont cru que c'était là la cause de ce jour plus long. Ils n'ont pas remarqué que la surabondance de glace qui se trouvait dans cette région de l'atmosphère à ce moment (cf. Josué 10 : 11) a pu provoquer une réfraction plus forte qu'à l'accoutumée, ou un phénomène analogue, qui n'est pas l'objet de notre investigation actuelle[32]. De même aussi le signe de l'ombre rétrograde fut révélé à Isaïe suivant sa compréhension[33], c'est-à-dire par la rétrogradation du soleil ; il pensait en effet que le soleil se meut et que la terre est en repos. Et peut-être n'avait-il jamais, pas même en songe, réfléchi aux parhélies[34]. Il nous est permis d'en juger ainsi sans aucune hésitation : car un signe pouvait réellement survenir et une prédiction être faite au roi par Isaïe, même si le prophète en ignorait la cause véritable[35]. On peut en dire autant de la construction[36] de Salomon, si vraiment elle lui a été révélée par Dieu : toutes ses mesures lui ont été révélées conformément à sa compréhension et à ses opinions. Nous ne sommes pas tenus de croire que Salomon était mathématicien et il nous est donc permis d'affirmer qu'il a ignoré le rapport entre le diamètre et la circonférence d'un cercle. Il a cru avec la

vulgo operariorum putavisse eam esse ut 3 ad 1. Quod si licet dicere nos textum illum Lib. 1. Reg. cap. VII. v. 23. non intelligere, nescio hercule, quid ex Scriptura intelligere possumus, cum ibi fabrica simpliciter narretur et mere historice; imo si licet fingere Scripturam aliter sensisse, sed propter
[23] aliquam rationem nobis incognitam ita | scribere voluisse, tum nihil aliud fit quam totius Scripturae omnimoda eversio; nam unusquisque aequali jure de omnibus Scripturae locis idem dicere poterit; atque adeo quicquid absurdum et malum humana malitia excogitare potest, id salva Scripturae autoritate et defendere et patrare licebit. At id, quod nos statuimus, nihil impietatis continet; nam Salomon, Esaias, Josua etc., quamvis prophetae, homines tamen fuerunt, et nihil humani ab ipsis alienum existimandum. Ad captum Noachi etiam revelatum ei fuit Deum humanum genus delere, quia putabat mundum extra Palaestinam non inhabitari. Nec tantum hujusmodi res, sed etiam alias majoris momenti prophetae salva pietate ignorare potuerunt et revera ignoraverunt; nihil enim singulare de divinis attributis docuerunt, sed admodum vulgares de Deo habuerunt opiniones, ad quas etiam eorum revelationes accomodatae sunt, ut jam multis Scripturae testimoniis ostendam; ita ut facile videas eos non tam ob ingenii sublimitatem et praestantiam, quam ob pietatem et animi constantiam laudari et tantopere commendari.

[14] Adamus, primus, cui Deus revelatus fuit, ignoravit Deum esse omnipraesentem et omniscium; se enim a Deo abscondidit et suum peccatum coram Deo, quasi hominem coram haberet, conatus est excusare; quare Deus etiam ei ad ipsius captum revelatus fuit, nempe ut qui non ubique est et ut inscius loci et peccati Adami; audivit enim aut visus est audire Deum per hortum ambulantem eumque vocantem et quaerentem, ubi esset; deinde ex occasione ejus verecundiae ipsum rogantem,

foule des ouvriers que ce rapport était de 1 à 3[37]. Car s'il nous est permis de dire que nous ne comprenons pas I Rois 7 : 23[38], je ne sais vraiment plus ce que nous pouvons comprendre de l'Ecriture, puisqu'ici la construction du Temple est racontée simplement et de façon purement historique ; mieux encore : s'il nous est permis de feindre que l'Ecriture a pensé autrement mais que, pour quelque cause inconnue de nous, | elle a voulu [37] écrire ainsi, alors ce n'est rien d'autre qu'un renversement complet de l'Ecriture. En effet n'importe qui peut, d'un droit égal, en dire autant de chaque passage de l'Ecriture ; ainsi la malignité humaine pourra inventer, défendre et accomplir toutes les absurdités et tous les vices qu'elle voudra, sous le couvert de l'autorité de l'Ecriture. Mais ce que nous avons posé ne contient aucune impiété : car Salomon, Isaïe, Josué, etc., bien que prophètes, furent cependant des hommes et nous devons juger que rien d'humain ne leur fut étranger[39]. C'est encore selon la compréhension de Noé qu'il lui fut révélé que Dieu détruisait le genre humain, parce qu'il croyait que le monde était inhabité en dehors de la Palestine[40]. Les prophètes ont pu ignorer non seulement tout cela mais encore d'autres choses plus importantes, sans que cela nuise à la piété ; et de fait ils les ont ignorées. En effet ils n'ont rien enseigné d'original concernant les attributs divins, mais ils ont eu à propos de Dieu des opinions qui sont tout à fait celles du vulgaire ; et leurs révélations se sont adaptées à ces opinions, comme je le montrerai par de nombreux passages de l'Ecriture. De sorte que l'on verra aisément qu'ils sont loués et célébrés moins pour l'élévation ou l'excellence de leur complexion que pour leur piété et la constance de leur âme.

[14] Adam, le premier à qui Dieu fut révélé, ignora que Dieu était omniprésent et omniscient ; car il se cacha de Dieu, et essaya d'excuser son péché devant Dieu comme s'il était devant un homme. C'est pourquoi Dieu aussi lui fut révélé selon sa compréhension, comme quelqu'un qui n'est pas partout, et qui ignore le lieu où se trouve Adam, ainsi que son péché. Il entendit en effet, ou il crut entendre, Dieu se promener dans le jardin d'Eden, l'appeler et demander où il était ; et l'interroger ensuite, comme il montrait de la honte,

num de arbore prohibita comederit. Adamus itaque nullum aliud Dei attributum noverat, quam quod Deus omnium rerum fuit opifex. Kaino etiam Deus revelatus fuit ad ipsius captum, nempe ut rerum humanarum inscius, nec ipsi, ut sui peccati paeniteret, opus erat sublimiorem Dei cognitionem habere. Labano Deus sese revelavit tanquam Deus Abrahami, quia credebat unamquamque nationem suum habere deum peculiarem. Vide Gen. cap. XXXI. v. 29. Abrahamus etiam ignoravit Deum esse ubique resque omnes praecognoscere; [24] ubi enim sententiam in Sedomitas audivit, oravit, ut | Deus eam non exequeretur, antequam sciret, num omnes illo supplicio essent digni; ait enim (vide Gen. cap. XVIII. v. 24.) אולי יש חמישים צדיקים בתוך העיר *forte reperiuntur quinquaginta justi in illa civitate*; nec Deus ipsi aliter revelatus fuit; sic enim in Abrahami imaginatione loquitur, ארדה נא ואראה הכצעקתה הבאה אלי עשו כלה ואם לא אדעה *nunc descendam, ut videam, num juxta summam querelam, quae ad me venit, fecerunt, sin autem minus*, (rem) *sciam*. Divinum etiam de Abrahamo testimonium (de quo vide Gen. cap. XVIII. v. 19.) nihil continet praeter solam obedientiam, et quod domesticos suos ad aequum et bonum moneret, non autem quod sublimes de Deo habuerit cogitationes. Moses non satis etiam percepit Deum esse omniscium humanasque actiones omnes ex solo decreto dirigi. Nam quanquam Deus ipsi dixerat (vide Exod. cap. III. v. 18.) Israelitas ei obtemperaturos, rem tamen in dubium revocat regeritque (vide Exod. cap. IV. v. 1) והן לא יאמינו לי ולא ישמעו לקולי *quid si mihi non credant nec mihi obtemperent?* Et ideo Deus etiam ipsi ut indifferens et ut inscius futurarum humanarum actionem revelatus fuit. Dedit enim ei duo signa dixitque (Exod. IV. v. 8.), *si contigerit, ut primo signo non credant, credent tamen ultimo; quod si etiam nec ultimo credent, cape (tum) aliquantulum aquae fluvii etc.* Et sane siquis sine praejudicio Mosis sententias perpendere velit, clare inveniet ejus de Deo opinionem fuisse, quod sit ens, quod semper extitit, existit, et semper existet; et hac de

26. לקולי *T1, V-L, Ge* : *TM* בקולי *edd. cett.*

pour savoir s'il avait mangé du fruit de l'arbre interdit. Adam ne connaissait donc aucun autre attribut de Dieu que le fait qu'il était l'artisan de toutes choses[41]. A Caïn aussi Dieu fut révélé conformément à sa compréhension, comme ignorant des actes humains ; et pour qu'il se repente de son péché, il n'avait pas besoin d'une connaissance de Dieu plus élevée[42]. A Laban Dieu se révéla comme le Dieu d'Abraham, parce qu'il croyait que chaque nation a son Dieu particulier. Cf. Gn 31 : 29. Abraham aussi ignorait que Dieu est partout et qu'il a connu d'avance toutes choses : car lorsqu'il entendit la sentence portée contre les Sodomites, il pria | pour que Dieu ne la [38] mît point à exécution avant de savoir s'ils avaient tous mérité ce supplice ; il dit en effet (cf. Gn 18 : 24) : *peut-être il se trouvera cinquante justes dans cette cité.* Et Dieu ne lui fut pas révélé autrement : car il parle ainsi dans l'imagination d'Abraham : *maintenant je descendrai pour voir s'ils ont agi selon la grande plainte qui est venue jusqu'à moi. Et si ce n'est pas vrai, je le saurai.* En outre, le témoignage divin à propos d'Abraham (cf. à ce sujet Gn 18 : 19) ne contient rien que l'obéissance et le fait qu'il devait exhorter les siens au juste et au bon, et non pas qu'il ait eu des pensées élevées sur Dieu. Moïse non plus n'a pas suffisamment perçu que Dieu est omniscient et qu'il dirige par son seul décret toutes les actions humaines. En effet, bien que Dieu lui ait dit (cf. Ex 3 : 18) que les Israélites lui obéiraient, il révoque cependant la chose en doute et réplique (cf. Ex 4 : 1) : *et s'ils ne me croient pas et ne m'obéissent pas ?*[43] Et ainsi Dieu lui fut révélé comme indifférent et ignorant des actions humaines à venir. Il lui donna en effet deux signes et il dit (Ex 4 : 8) : *s'il arrive qu'ils ne te croient pas au premier signe, pourtant ils te croiront au second ; et si au second ils ne te croient pas, alors prends un peu d'eau du fleuve, etc.* Si quelqu'un veut étudier les affirmations de Moïse sans préjugé, il trouvera clairement que son opinion sur Dieu était qu'il s'agit d'un être qui a toujours existé, existe et existera ;

causa ipsum vocat יהוה *Jehova* nomine, quod Hebraice haec tria tempora existendi exprimit; de ejus autem natura nihil aliud docuit, quam quod sit misericors, benignus etc. et summe zelotypus, ut ex plurimis locis Pentateuchi constat. Deinde credidit et docuit hoc ens ab omnibus aliis entibus ita differre, ut nulla imagine alicujus rei visae posset exprimi nec etiam videri, non tam propter rei repugnantiam, quam propter humanam imbecillitatem; et praeterea ratione potentiae singulare vel unicum esse; concessit quidem dari entia, quae (sine dubio ex ordine et mandato Dei) vicem Dei gerebant, hoc est, entia, quibus Deus autoritatem, jus et potentiam dedit ad dirigendas nationes et iis providendum et curandum; at hoc
[25] ens, quod co- | lere tenebantur, summum et supremum Deum sive (ut Hebraeorum phrasi utar) Deum deorum esse docuit, et ideo in cantico Exodi (cap. XV. v. 11.) dixit מי כמוכה באלים יהוה *quis inter deos tui similis, Jehova?* et Jetro (cap. XVIII. v. 11.) עתה ידעתי כי גדול יהוה מכל האלהים *nunc novi, quod Jehova major est omnibus diis*, hoc est, tandem cogor Mosi concedere, quod Jehova major est omnibus diis et potentia singulari; an vero Moses haec entia, quae vicem Dei gerebant, a Deo creata esse crediderit, dubitari potest, quandoquidem de eorum creatione et principio nihil, quod scimus, dixerit. Docuit praeterea hoc ens mundum hunc visibilem ex Chao (vide cap. I. Gen. v. 2.) in ordinem redegisse, seminaque naturae indidisse, adeoque in omnia summum jus et summam potentiam habere, et (vide Deut. cap. X. v. 14. 15.) pro hoc summo suo jure et potentia sibi soli Hebraeam nationem elegisse certamque mundi plagam (vide Deut. cap. IV. v. 19. et cap. XXXII. v. 8. 9.), reliquas autem nationes et regiones curis reliquorum deorum a se substitutorum reliquisse; et ideo Deus Israelis et Deus (vide Libri 2. Paralip. cap. XXXII. v. 19.) Hierosolymae, reliqui autem dii reliquarum nationum dii vocabantur. Et hac etiam de causa credebant Judaei regionem illam, quam Deus sibi elegerat, cultum Dei singularem et ab aliarum regionum

et pour cette raison il l'appelle du nom de *Jéhova* qui exprime en hébreu les trois temps du verbe exister[44] ; mais à propos de sa nature il n'a rien enseigné, si ce n'est qu'il est miséricordieux, bienveillant, etc., et jaloux au plus haut point[45], comme cela est établi par de nombreux passages du Pentateuque. Ensuite il a cru et enseigné que cet être diffère de tous les autres êtres au point qu'il ne peut être représenté par l'image d'aucune chose visible, ni même être vu, moins par une impossibilité réelle qu'à cause de la faiblesse humaine ; et en outre que, pour ce qui est de la puissance, il est singulier ou unique ; il admet certes qu'il existe des êtres qui (sans doute par l'ordre et le commandement de Dieu) agissent au nom de Dieu, c'est-à-dire des êtres à qui Dieu a donné le droit, l'autorité et la puissance pour diriger des nations, veiller sur elles et en prendre soin ; mais cet être, | qu'ils étaient tenus d'honorer, il enseigna que c'était le [39] Dieu le plus grand, le Dieu suprême ou (pour parler comme les Hébreux) le Dieu des dieux ; c'est pourquoi dans le cantique de l'Exode (15 : 11) il dit : *qui entre les dieux est semblable à toi Jéhova* ? et Jetro (18 : 11) : *maintenant je sais que Jéhova est supérieur à tous les dieux*, c'est-à-dire : je suis maintenant forcé de concéder à Moïse que Jéhova est supérieur à tous les dieux et que sa puissance est singulière. Quant à savoir si Moïse croyait que ces êtres qui agissaient au nom de Dieu, avaient été créés par Dieu, il est permis d'en douter ; car il ne dit rien de leur création et de leur principe, à notre connaissance. En outre il a enseigné que cet être a mis en ordre le monde visible à partir du chaos (cf. Gn 1 : 2[46]), a semé les germes de la nature, et a donc sur toutes choses droit suprême et souveraineté ; et (cf. Dt 10 : 14-15) qu'en vertu de ce droit et de cette puissance souveraine il a élu la nation des Hébreux pour lui seul, avec une certaine région du monde (cf. Dt 4 : 19 et 32 : 8-9), et laissé les autres nations et régions aux soins des autres dieux, chargés par lui de l'y remplacer. Et c'est pourquoi il était appelé Dieu d'Israël et Dieu de Jérusalem (cf. II Par 32 : 19) et les autres dieux étaient appelés dieux des autres nations[47]. C'est aussi pourquoi les Juifs croyaient que cette région que Dieu s'était réservée exigeait un culte de Dieu particulier et tout à fait différent du culte pratiqué dans les autres régions ;

cultu prorsus diversum requirere, imo nec posse pati cultum aliorum deorum aliisque regionibus proprium; nam gentes illae, quas rex Assyriae in Judaeorum terras duxit, credebantur a leonibus dilaniari, quia cultum deorum illius terrae ignorabant (vide Lib. 2. Regum cap. XVII. v. 25. 26. etc.). Et Jacobus, ex Aben Hezrae opinione, dixit propterea filiis, ubi patriam petere voluit, ut se novo cultui praepararent et deos alienos, hoc est, cultum deorum illius terrae, in qua tum erant, deponerent (vide Gen. cap. XXXV. v. 2. 3.). David etiam, ut Saulo diceret se propter ejus persecutionem coactum esse extra patriam vivere, dixit se ab haereditate Dei expelli et ad alios deos colendos mitti (vide Sham. Lib. 1. cap. XXVI. v. 19.). Denique credidit hoc ens, sive Deum, suum domicilium in coelis habere (vide Deut. cap. XXXIII. v. 27.), quae opinio inter ethnicos frequentissima fuit.

[26] [15] Si jam ad Mosis revelationes attendamus, eas hisce | opinionibus accommodatas fuisse reperiemus; nam quia credebat Dei naturam illas, quas diximus, pati conditiones, nempe, misericordiam, benignitatem etc., ideo Deus, ad hanc ejus opinionem et sub hisce attributis ipsi revelatus fuit (vide Exodi cap. XXXIV. v. 6. 7., ubi narratur, qua ratione Deus Mosi apparuit, et Decalogi v. 4. 5.). Deinde capite XXXIII. v. 18. narratur Mosen a Deo petiisse, ut sibi liceret eum videre; sed quoniam Moses, ut jam dictum est, nullam Dei imaginem in cerebro formaverat, et Deus (ut jam ostendi) non revelatur prophetis nisi pro dispositione eorum imaginationis, ideo Deus nulla ipsi imagine apparuit; atque hoc contigisse, inquam, quia Mosis imaginationi repugnabat; nam alii prophetae Deum se vidisse testantur, nempe Esaias, Ezechiel, Daniel, etc. Et hac de causa Deus Mosi respondit, לא תוכל לראות את פני *non poteris meam faciem videre*, et quia Moses credebat Deum esse visibilem, hoc est, ex parte divinae naturae nullam id implicare contradictionem, alias enim nihil simile petiisset, ideo addit כי לא יראני האדם וחי *quoniam nemo me videbit, et vivet*; reddit igitur

1. diversum *V-L, Ge, Ga* : diversam *T1, edd. cett.*

bien plus : qu'elle ne pouvait souffrir le culte des autres dieux, propre aux autres régions. En effet on croyait que les nations que le roi d'Assyrie avait conduites dans les terres des Juifs avaient été dévorées par les lions parce qu'elles ignoraient le culte des dieux de cette terre (II Rois 17 : 25, 26, etc.). Et c'est pour cela que Jacob, suivant l'opinion d'Ibn Ezra[48], lorsqu'il voulut retourner dans sa patrie, dit à ses fils de se préparer à un culte nouveau et d'abandonner les dieux étrangers, c'est-à-dire les dieux du pays où ils vivaient jusque-là (cf. Gn 35 : 2-3). Quand David dit à Saül qu'à cause de sa persécution, il était forcé d'aller vivre hors de la patrie, il dit qu'il était exclu de l'héritage de Dieu, et qu'on l'envoyait honorer d'autres dieux (I Samuel 26 : 19)[49]. Enfin Moïse croyait que cet être, c'est-à-dire Dieu, avait son domicile dans les cieux (cf. Dt 33 : 27) — opinion très courante chez les païens[50].

[15] Si maintenant nous sommes attentifs aux révélations de Moïse, I nous trouvons qu'elles ont été adaptées à ces [40] opinions ; en effet, comme il croyait que la nature de Dieu était sujette aux conditions que nous avons citées — la miséricorde, la bienveillance, etc. —, Dieu lui fut révélé selon cette opinion et sous ces attributs (cf. Ex 34 : 6-7, où il est raconté pourquoi Dieu apparut à Moïse ; et Décalogue v. 4-5[51]). Ensuite au chap. 33 : 18, il est raconté que Moïse demanda à Dieu la permission de le voir. Mais comme Moïse, on l'a déjà dit, n'avait formé aucune image de Dieu dans son cerveau, et que Dieu (je l'ai déjà montré) ne se révèle aux prophètes qu'en fonction de la disposition de leur imagination, ainsi Dieu ne lui apparut pas sous forme d'image. Et cela arriva, dis-je, parce que c'était contraire à l'imagination de Moïse ; car d'autres prophètes — Isaïe, Ezéchiel, Daniel, etc. — attestent avoir vu Dieu. C'est pour cette raison que Dieu répondit à Moïse : *tu ne pourras pas voir ma face*[52]. Et comme Moïse croyait que Dieu est visible, c'est-à-dire que cela n'implique aucune contradiction en ce qui concerne la nature divine — autrement, en effet, il n'aurait rien demandé de semblable —, Dieu ajouta : *car nul ne pourra me voir et vivre*. Il donne ainsi

rationem opinioni Mosis consentaneam; non enim dicit id ex parte divinae naturae implicare contradictionem, ut res revera se habet, sed id contingere non posse propter humanam imbecillitatem. Porro, ut Deus Mosi revelaret Israelitas, quia vitulum adoraverant, reliquis gentibus similes factos esse, ait cap. XXXIII. v. 2. 3. se missurum angelum, hoc est, ens, quod vice supremi entis Israelitarum curam haberet, se autem nolle inter ipsos esse; hoc enim modo nihil Mosi relinquebatur, ex quo ipsi constaret Israelitas Deo reliquis nationibus, quas Deus etiam curae aliorum entium, sive angelorum, tradiderat, dilectiores esse, ut constat ex v. 16. ejusdem capitis. Denique, quia Deus in coelis habitare credebatur, ideo Deus tanquam e coelo supra montem descendens revelabatur, et Moses etiam montem, ut Deum alloqueretur, ascendebat, quod minime opus ei esset, si aeque facile Deum ubique imaginari posset. Israelitae de Deo nihil fere norunt, tametsi ipsis revelatus est, quod quidem plusquam satis ostenderunt, cum ejus honorem et cultum paucis post diebus vitulo tradiderunt, crediderunt que illum esse eos deos, qui eos ex Aegypto eduxerant. Nec sane
[27] credendum est, quod homines super- | stitionibus Aegiptiorum assueti, rudes et miserrima servitute confecti, aliquid sani de Deo intellexerint, aut quod Moses eos aliquid docuerit quam modum vivendi, non quidem tanquam philosophus, ut tandem ex animi libertate, sed tanquam legis lator, ut ex imperio legis coacti essent bene vivere. Quare ratio bene vivendi, sive vera vita, Deique cultus et amor iis magis servitus quam vera libertas Deique gratia et donum fuit; Deum enim amare ejusque legem servare jussit, ut Deo praeterita bona (ex Aegyptica scilicet servitute libertatem etc.) accepta ferrent, et porro minis eos perterrefacit, si illorum praeceptorum fuissent transgressores, et contra, si ea observaverint, multa promittit bona. Eos itaque eodem modo docuit ac parentes

une raison qui s'accorde avec l'opinion de Moïse : car il ne dit pas que cela implique une contradiction en ce qui concerne la nature divine, comme c'est le cas en réalité ; il dit que cela est impossible à cause de la faiblesse humaine. Plus loin, quand Dieu révèle à Moïse qu'en adorant un veau les Israélites se sont rendus semblables aux autres nations, il dit (33 : 2-3) qu'il enverra un ange, c'est-à-dire un être qui prendra soin des Israélites à la place de l'être suprême, et que lui-même ne veut plus être parmi eux. De cette façon il ne restait plus rien à Moïse pour établir que les Israélites étaient plus chers à Dieu que les autres nations — que Dieu avait confiées, elles aussi, aux soins d'autres êtres ou anges — comme il est établi par le verset 16 du même chapitre. Enfin, puisque Dieu était censé habiter dans les Cieux, il était révélé comme s'il descendait du ciel sur une montagne et Moïse gravissait cette montagne pour parler à Dieu ; il n'en aurait pas eu besoin s'il avait pu aussi facilement imaginer que Dieu se trouvait partout. Les Israélites n'ont presque rien su de Dieu, bien qu'il se soit révélé à eux[53] ; ils ne l'ont que trop montré lorsque, au bout de quelques jours, ils abandonnèrent sa religion et son culte pour le veau d'or et crurent qu'il s'agissait là des dieux qui les avaient conduits hors d'Egypte. Et assurément il ne faut pas croire que des hommes | habitués aux superstitions des [41]
Egyptiens, grossiers et affaiblis par la plus misérable servitude, aient formé de Dieu des notions saines, ou que Moïse leur ait enseigné autre chose qu'une manière de vivre. Il leur enseigna à bien vivre, non certes en tant que philosophe, en s'appuyant sur la liberté de leur âme ; mais plutôt en tant que législateur, en les contraignant par l'empire de la loi. C'est pourquoi le principe du vivre bien, ou la vraie vie, le culte et l'amour de Dieu, furent chez eux plutôt servitude que véritable liberté, grâce et don de Dieu. Car il leur ordonna d'aimer Dieu et de garder sa Loi pour reconnaître les bienfaits passés de Dieu (comme par exemple d'avoir été libérés de la servitude en Egypte), il les terrifia[54] en outre par des menaces, pour le cas où ils transgresseraient ses préceptes, et il leur promit en revanche beaucoup de biens s'ils les observaient. Il les instruisit donc comme les parents

pueros omni ratione carentes solent. Quare certum est eos virtutis excellentiam veramque beatitudinem ignoravisse. Jonas conspectum Dei fugere putavit, quod videtur ostendere eum etiam credidisse Deum curam caeterarum regionum, extra Judaeam, aliis potentiis, a se tamen substitutis, tradidisse.

[16] Nec ullus in Vetere Testamento habetur, qui magis secundum rationem de Deo locutus est quam Salomon, qui lumine naturali omnes sui seculi superavit; et ideo etiam se supra legem (nam ea iis tantum tradita est, qui ratione et naturalis intellectus documentis carent) existimavit legesque omnes, quae regem spectant et quae tribus potissimum constabant (vide Deut. cap. XVII. v. 16. 17.), parvi pependit, imo eas plane violavit (in quo tamen erravit nec quod philosopho dignum egit, nempe quod voluptatibus indulserit), omnia fortunae bona mortalibus vana esse docuit (vide Eccl.), et nihil homines intellectu praestantius habere, nec majori supplicio quam stultitia puniri (vide Proverb. cap. XVI. v. 23.).

[17] Sed ad prophetas revertamur, quorum discrepantes opiniones etiam notare suscepimus. Ezechielis sententias adeo sententiis Mosis repugnantes invenerunt rabini, qui nobis illos (qui jam tantum extant) libros prophetarum reliquerunt (ut tractatu Sabbati cap. I. fol. 13. pag. 2. narratur), ut fere deliberaverint ejus librum inter canonicos non admittere, atque eundem plane abscondidissent, nisi quidam Chananias in se suscepisset ipsum explicare, quod tandem magno cum
[28] labore et studio (ut ibi narratur) ajunt ipsum fecisse; qua ra- | tione autem, non satis constat, nempe an quod commentarium, qui forte periit, scripserit, vel quod ipsa Ezechielis verba et orationes (ut fuit audacia) mutaverit et ex suo ingenio ornaverit; quidquid sit, cap. saltem XVIII. non videtur convenire cum versu 7. cap. XXXIV Exodi, nec cum v. 18. cap. XXXII. Jerem. etc.

[18] Shamuel credebat Deum, ubi aliquid decreverat, numquam decreti poenitere (vide lib. 1. Shamuelis cap. XV. v. 29.),

ont coutume d'instruire les enfants dépourvus de raison[55]. C'est pourquoi il est certain qu'ils ont ignoré l'excellence de la vertu et la vraie béatitude. Jonas a cru fuir le regard de Dieu, ce qui semble bien montrer que lui aussi a cru que Dieu abandonnait le soin des autres régions, hors de la Judée, à d'autres puissances qui y régnaient par son ordre[56].

[16] Personne dans l'Ancien Testament n'a parlé de Dieu de façon plus rationnelle que Salomon, qui a surpassé tous les hommes de son temps par la lumière naturelle. Et c'est pourquoi il s'est jugé au-dessus de la Loi (car celle-ci n'est transmise que pour ceux à qui font défaut la Raison et les enseignements de l'entendement naturel) et a méprisé toutes les lois concernant le roi, qui se réduisaient principalement à trois (cf. Dt 17 : 16-17) ; bien plus : il les a violées (ce en quoi il a cependant eu tort, et s'est montré indigne du comportement d'un philosophe, notamment lorsqu'il s'est abandonné aux voluptés) ; il a enseigné que tous les biens de la fortune sont vains (cf. Eccl[57]), que les hommes n'avaient rien de supérieur à l'entendement et qu'ils ne pouvaient être punis d'un pire supplice que la sottise (Prov 16 : 22#[58]).

[17] Mais pour revenir aux prophètes, nous pouvons encore noter les divergences entre leurs opinions. Les rabbins qui nous ont laissé les livres des prophètes encore existants (comme il est raconté au traité *Shabbat*, chap. I, fol. 13, p. 2) ont trouvé les affirmations d'Ezéchiel à ce point contradictoires avec celles de Moïse qu'ils ont failli décider de ne pas accepter son livre dans le canon[59], et qu'ils l'auraient entièrement fait disparaître si un certain Hananias n'avait pris sur lui de l'expliquer ; ce qu'il fit, dit-on, au prix de beaucoup de peines et d'efforts (comme on le raconte dans ce traité). Comment il s'y est pris, | ce n'est pas assez établi : a-t-il [42]
composé un commentaire, qui peut-être a disparu, ou bien a-t-il eu l'audace de changer et d'arranger selon sa complexion les paroles et les discours mêmes d'Ezéchiel ? Quoi qu'il en soit, en tout cas, le chap. 18 ne paraît pas convenir avec Ex 34 : 7, ni avec Jér 32 : 18, etc.[60].

[18] Samuel croyait que lorsque Dieu avait décrété quelque chose, il ne se repentait jamais de son décret (cf. I

nam Saulo, sui peccati poenitenti et Deum adorare veniamque ab ipso petere volenti, dixit Deum suum contra eum decretum non mutaturum; Jeremiae autem contra revelatum fuit (vide cap. XVIII. v. 8. 10.), nempe Deum, sive aliquid damni sive aliquid boni alicui nationi decreverit, sui decreti poenitere, modo homines etiam a tempore sententiae vel in melius vel in pejus mutentur. At Joel Deum damni poenitere tantum docuit (vide ejus cap. II. v. 13.). Denique ex capite IV. Gen. v. 7. clarissime constat hominem posse peccati tentationes domare et bene agere; id enim Kaino dicitur, qui tamen, ut ex ipsa Scriptura et Josepho constat, eas nunquam domavit; idem etiam ex modo allato cap. Jeremiae evidentissime colligitur; nam ait Deum sui decreti in damnum aut bonum hominum prolati poenitere, prout homines mores et modum vivendi mutare volunt; at Paulus contra nihil apertius docet, quam quod homines nullum imperium, nisi ex Dei singulari vocatione et gratia, in carnis tentationes habent. Vide Epist. ad Romanos cap. IX. ex v. 10. etc., et quod cap. III. v. 5. et cap. VI. v. 19., ubi Deo justitiam tribuit, se corrigit, quod humano more sic loquatur et propter carnis imbecillitatem.

[19] Ex his itaque satis superque constat id, quod ostendere proponebamus, nempe Deum revelationes captui et opinionibus prophetarum accommodavisse, prophetasque res, quae solam speculationem et quae non charitatem et usum vitae spectant, ignorare potuisse et revera ignoravisse, contrariasque habuisse opiniones. Quare longe abest, ut ab iis cognitio rerum naturalium et spiritualium sit petenda. Concludimus itaque nos prophetis nihil aliud teneri credere praeter id, quod finis et substantia est revelationis; in reliquis, prout unicuique libet, liberum est credere. Exempli gratia, revelatio
[29] Kaini nos tantum docet Deum Kainum monuisse ad ve- | ram vitam; id enim tantum intentum et substantia revelationis est,

Samuel 15 : 29) ; car à Saül qui se repentait de son péché et voulait adorer Dieu et lui demander pardon, il déclara que Dieu ne changerait jamais son décret contre lui. A Jérémie au contraire, il fut révélé (cf. 18 : 8-10) que lorsque Dieu a décrété quelque bien ou quelque mal à l'égard d'une nation, il peut s'en repentir au cas où, une fois la sentence rendue, les hommes changent soit en bien soit en mal. Mais Joël enseigna que Dieu ne se repent que du mal (cf. son chap. 2 : 13). Enfin il est établi clairement par Gn 4 : 7 que l'homme peut dominer les tentations du péché et agir bien ; car c'est ce qui est dit à Caïn — qui pourtant ne les domina jamais, comme il est établi par l'Ecriture même et par Flavius Josèphe[61]. Le même principe ressort avec la dernière évidence du chapitre de Jérémie qui vient d'être cité : car il dit que Dieu se repent du décret qu'il a pris en bien ou en mal à l'égard des hommes, selon que les hommes veulent changer leurs mœurs et leur façon de vivre. Mais Paul enseigne au contraire, plus ouvertement que toute autre chose, que les hommes n'ont d'empire sur les tentations de la chair que par une élection et une grâce singulières de Dieu. Cf. Rom 9 à partir du v. 10, etc., et la façon dont il se corrige (3 : 5 et 6 : 19), après avoir attribué à Dieu la justice, en disant qu'il s'exprime à la manière humaine et à cause de la faiblesse de la chair.

[19] Nous avons donc établi assez et plus qu'assez ce que nous voulions montrer : Dieu a adapté les révélations à la compréhension et aux opinions des prophètes, et les prophètes ont pu ignorer les vérités qui concernent la pure spéculation[62] et non pas la charité et l'usage de la vie ; et de fait ils les ont ignorées, et ils ont eu des opinions opposées. C'est pourquoi il s'en faut de beaucoup que l'on doive chercher chez eux la connaissance des réalités naturelles et spirituelles. Nous concluons donc que nous ne sommes tenus de croire les prophètes que sur la fin et la substance de la révélation ; pour le reste, chacun est libre de croire ce qui lui convient. Par exemple, la révélation de Caïn nous enseigne seulement que Dieu a exhorté Caïn à la vraie vie : | c'est là seulement que [43]
réside l'intention et la substance de la révélation ; il ne s'agit

non vero libertatem voluntatis aut res philosophicas docere; quare, tametsi in verbis illius monitionis et rationibus libertas voluntatis clarissime continetur, nobis tamen licitum est contrarium sentire, quandoquidem verba illa et rationes ad captum tantum Kaini accommodatae sunt. Sic etiam Michaeae revelatio tantum docere vult, quod Deus Michaeae verum exitum pugnae Achabi contra Aram revelavit, quare hoc etiam tantum tenemur credere; quicquid igitur praeter hoc in illa revelatione continetur, nempe de Dei spiritu vero et falso, et de exercitu coeli ab utroque Dei latere stante, et reliquae illius revelationis circumstantiae, nos minime tangunt; adeoque de iis unusquisque, prout suae rationi magis consentaneum videbitur, credat. De rationibus, quibus Deus Jobo ostendit suam in omnia potentiam, si quidem verum est, quod Jobo revelatae fuerunt, et quod author historiam narrare, non autem (ut quidam credunt) suos conceptus ornare studuerit, idem etiam dicendum, nempe eas ad captum Jobi et ad ipsum tantum convincendum allatas fuisse, non vero quod sint rationes universales ad omnes convincendum. Nec aliter de Christi rationibus, quibus Pharisaeos contumaciae et ignorantiae convincit discipulosque ad veram vitam hortatur, statuendum; quod nempe suas rationes opinionibus et principiis unius cujusque accommodavit. Ex. gr. cum Pharisaeis dixit, vide Matth. cap. XII. v. 26., *et si Satanas Satanam ejicit, adversus se ipsum divisus est; quomodo igitur staret regnum ejus*, nihil nisi Pharisaeos ex suis principiis convincere voluit, non autem docere dari daemones aut aliquod daemonum regnum; sic etiam cum discipulis dixit Matth. XVIII. v. 10., *videte ne contemnatis unum ex parvis istis, dico enim vobis angelos eorum in coelis etc.*, nihil aliud docere vult, quam ne sint superbi et ne aliquem contemnant, non vero reliqua, quae in ipsius rationibus, quas tantum adfert ad rem discipulis melius persuadendum, continentur. Idem denique de rationibus et signis

24. cap. 12. *March., Br, V-L, Ge, Ga* : cap. 11. *T1, edd. cett.*

pas d'enseigner la liberté de la volonté ou des doctrines philosophiques. C'est pourquoi, bien que les mots et les arguments de cette exhortation impliquent très clairement la doctrine de la volonté libre, il nous est cependant permis de défendre la thèse contraire, puisque ces mots et ces arguments sont adaptés à la compréhension de Caïn seulement. De même encore, la révélation de Michée cherche seulement à enseigner que Dieu a révélé à Michée la véritable issue du combat d'Achab contre Aram[63] ; nous ne sommes donc tenus de croire qu'à cela ; tout ce qui est contenu en outre dans cette révélation, sur le vrai et le faux Esprit de Dieu, sur l'armée du ciel qui se tient de part et d'autre de Dieu, et toutes les autres circonstances de cette révélation, nous touche fort peu ; que chacun croie à ce sujet ce qui lui paraît le plus convenable à sa Raison. Quant aux raisons pour lesquelles Dieu a montré à Job sa puissance sur toutes choses — si toutefois il est vrai qu'elles furent révélées à Job, et que l'auteur a voulu raconter une histoire et non pas, comme le croient certains, illustrer ses idées[64] —, il faut dire de la même façon que ces raisons ont été adaptées à la compréhension de Job et qu'elles ont été apportées uniquement pour le convaincre, et non pas qu'il s'agit de raisons universelles capables de convaincre tous les hommes. Il ne faut pas juger autrement les raisons par lesquelles le Christ a convaincu les pharisiens d'insoumission et d'ignorance, et par lesquelles il a exhorté ses disciples à la vraie vie ; car il a adapté ses raisons aux opinions et aux principes de chacun[65]. Par exemple, quand il dit aux pharisiens[66] (cf. Matthieu 12 : 26) *et si Satan chasse Satan, il est divisé contre lui-même ; comment son royaume demeurera-t-il*[67] *?* — il a voulu simplement convaincre les pharisiens en s'appuyant sur leurs principes, et non pas enseigner qu'il existe des démons et un royaume des démons. De même quand il dit à ses disciples (Matthieu 18 : 10) *veillez à ne pas mépriser un seul de ces petits, je vous dis en effet que leurs anges dans le ciel*, etc.[68], il veut leur enseigner simplement à ne pas être orgueilleux et à ne mépriser personne, et non pas le reste de ce discours, qui sert seulement à mieux persuader ses disciples. Il faut enfin dire sans réserves la même chose des raisons et des signes des

apostolorum absolute dicendum, nec de his opus est fusius loqui; nam si mihi enumeranda essent omnia Scripturae loca, quae tantum ad hominem sive ad captum alicujus scripta sunt, [30] et quae non sine magno philosophiae praejudicio tanquam l divina doctrina defenduntur, a brevitate, cui studeo, longe discederem; sufficiat igitur quaedam pauca et universalia attigisse, reliqua curiosus lector apud se perpendat.

[20] Verum enimvero quamvis haec tantum, quae de prophetis et prophetia egimus, ad scopum, ad quem intendo, praecipue pertineant, nempe ad separandam philosophiam a theologia, attamen, quia hanc quaestionem universaliter attigi, lubet adhuc inquirere, num donum propheticum Hebraeis tantum peculiare fuerit an vero omnibus nationibus commune; tum etiam quid de vocatione Hebraeorum statuendum; de quibus vide caput sequens.

apôtres, et il est inutile d'en parler plus en détail : car si je devais énumérer tous les passages de l'Ecriture qui sont formulés seulement à l'intention d'un homme, ou adaptés à sa compréhension, et qu'on ne peut prendre pour la doctrine divine sans grand danger pour la philosophie, | je m'écarterais [44]
trop de la concision que je recherche. Qu'il suffise donc d'avoir traité quelques exemples peu nombreux, et à valeur universelle, et que le lecteur curieux examine le reste par lui-même.

[20] Cela dit, bien que les remarques formulées sur les prophètes et la prophétie visent principalement au seul but que je me suis fixé, la séparation de la philosophie et de la théologie, cependant, puisque j'ai abordé cette question de façon générale, il convient encore de rechercher si le don prophétique a été particulier aux Hébreux ou s'il a été commun à toutes les nations ; et aussi ce qu'il faut penser de la vocation des Hébreux. C'est l'objet du chapitre suivant.

CAPUT III

De Hebraeorum vocatione. Et an donum propheticum Hebraeis peculiare fuerit

[1] Vera foelicitas et beatitudo uniuscujusque in sola boni fruitione consistit, non vero in ea gloria, quod solus scilicet et reliquis exclusis bono fruatur; qui enim se propterea beatiorem aestimat, quod ipsi soli, caeteris non item bene sit, aut quod reliquis sit beatior et magis fortunatus, is veram foelicitatem et beatitudinem ignorat, et laetitia, quam inde concipit, nisi puerilis sit, ex nulla alia re oritur, quam ex invidia et malo animo. Ex. gr. vera hominis foelicitas et beatitudo in sola sapientia et veri cognitione consistit, at minime in eo, quod sapientior reliquis sit vel quod reliqui vera cognitione careant; hoc enim ejus sapientiam, hoc est, veram ejus foelicitatem nihil prorsus auget. Qui itaque propter hoc gaudet, is malo alterius gaudet, adeoque invidus est et malus, nec veram novit sapientiam neque verae vitae tranquillitatem. Cum igitur Scriptura, ut Hebraeos ad obedientiam legis hortetur, dicit Deum eos prae caeteris nationibus sibi elegisse (vide Deut. cap. X. v. 15.), ipsis propinquum esse, aliis non item (Deut. cap. IV. v. 4. 7.), iis tantum leges justas praescripsisse (ejusdem cap. v. 8.), ipsis denique tantum, caeteris posthabitis, innotuisse (vide ejusdem cap. v. 32. etc.), ad eorum captum tantum loquitur,

CHAPITRE III [44]

De la vocation des Hébreux. Et si le don de prophétie leur appartint en propre[1]

[1] Le bonheur véritable et la vraie béatitude consistent pour chacun dans la seule jouissance du bien, et non pas dans cette vaine gloire de jouir du bien à soi seul, les autres en demeurant exclus[2]. En effet, celui qui s'estime plus heureux du fait que les choses vont bien pour lui seul et non pour les autres, ou du fait qu'il est plus fortuné ou plus heureux qu'autrui, celui-là ignore le bonheur véritable et la vraie béatitude; la joie qu'il en retire, si elle n'est pas puérile, n'est issue que de l'envie ou de la méchanceté. Par exemple, le bonheur véritable et la vraie béatitude d'un homme consistent dans la sagesse et dans la connaissance du vrai, et non pas dans le fait d'être plus sage que les autres ou dans le fait qu'autrui manque de connaissance vraie. Ce manque en effet n'augmente en rien sa sagesse, c'est-à-dire son bonheur véritable. Qui se réjouit d'une telle situation se réjouit du malheur d'autrui; il est donc envieux et méchant, et il ignore la vraie sagesse et la tranquillité de la vraie vie. Donc lorsque l'Ecriture, en exhortant les Hébreux à obéir à la Loi, dit que Dieu les a préférés aux autres nations (cf. Dt 10 : 15), qu'il est proche d'eux et non pas des autres[3] (Dt 4 : 4, 7), qu'à eux seuls il a prescrit des lois justes (même chap., v. 8), et enfin qu'il s'est révélé à eux seuls et ignore les autres (cf. même chap., v. 32, etc.), il parle

[31] qui, ut in superiore capite I ostendimus et Moses etiam testatur (vide Deut. cap. IX. v. 6. 7.), veram beatitudinem non noverant; nam sane ipsi non minus beati fuissent, si Deus omnes aeque ad salutem vocavisset; nec ipsis Deus minus foret propitius, quamvis reliquis aeque prope adesset, nec leges minus justae nec ipsi minus sapientes, etsi omnibus praescriptae fuissent; nec miracula Dei potentiam minus ostendissent, si etiam propter alias nationes facta fuissent; nec denique Hebraei minus tenerentur Deum colere, si Deus haec omnia dona omnibus aequaliter largitus fuisset. Quod autem Deus Salomoni dicit (vide Reg. Lib. 1. cap. III. v. 12.) neminem post eum aeque sapientem ac ipsum futurum, modus tantum loquendi videtur esse ad significandam eximiam sapientiam; quicquid sit, minime credendum est, quod Deus Salomoni ad majorem ejus foelicitatem promiserit se nemini postea tantam sapientiam largiturum fore; hoc enim Salomonis intellectum nihil augeret, nec prudens rex, etsi Deus se eadem sapientia omnes donaturum dixisset, minores pro tanto munere Deo ageret gratias.

[2] Verum enimvero, etsi dicamus Mosen in locis Pentateuchi modo citatis ad Hebraeorum captum locutum fuisse, nolumus tamen negare, quod Deus ipsis solis leges illas Pentateuchi praescripserit, neque quod tantum iis locutus fuerit, nec denique quod Hebraei tot miranda viderint, qualia nulli alii nationi contigerunt; sed id tantum volumus, Mosen tali modo iisque praecipue rationibus Hebraeos monere voluisse, ut eos ex ipsorum puerili captu ad Dei cultum magis devinciret; deinde ostendere voluimus Hebraeos non scientia neque pietate, sed plane alia re caeteras nationes excelluisse; sive (ut cum Scriptura ad eorum captum loquar) Hebraeos non ad veram vitam et sublimes speculationes, quanquam saepe monitos, sed ad aliam plane rem electos a Deo prae reliquis fuisse; quaenam autem ea fuerit, ordine hic ostendam.

en se mettant à leur portée, eux qui — nous l'avons montré au chapitre précédent 1 et Moïse l'atteste (cf. Dt 9 : 6-7) — [45] ignoraient la vraie béatitude. En effet ils n'auraient pas été moins heureux si Dieu avait appelé tous les hommes au salut de la même façon ; Dieu ne leur aurait pas été moins favorable s'il s'était également tenu aux côtés des autres ; leurs lois n'auraient pas été moins justes, ni eux-mêmes moins sages si elles avaient été prescrites à tous ; les miracles n'auraient pas moins montré la puissance de Dieu s'ils avaient été aussi accomplis en faveur des autres nations ; enfin les Hébreux n'auraient pas moins été tenus d'honorer Dieu, si Dieu avait accordé ses dons à tous les hommes. Lorsque Dieu dit à Salomon (cf. I Rois 3 : 12) que personne après lui ne serait aussi sage que lui, cela paraît n'être qu'une façon de parler pour exprimer le comble de la sagesse. Quoi qu'il en soit, on ne peut croire que Dieu ait promis à Salomon, pour le rendre plus heureux, de n'accorder à l'avenir autant de sagesse à personne d'autre ; car cela n'étendrait en rien l'entendement de Salomon, et ce roi si prudent n'aurait pas témoigné à Dieu une moindre reconnaissance pour un tel don même si Dieu lui avait dit qu'il donnerait la même sagesse à tous les hommes[4].

[2] Cependant, lorsque nous disons que Moïse, dans les passages cités du Pentateuque, s'est mis à la portée des Hébreux, nous ne voulons pas nier que Dieu ait prescrit à eux seuls ces lois du Pentateuque, qu'il ait parlé pour eux seuls, et enfin que les Hébreux aient vu plus de prodiges que toute autre nation. Nous voulons dire seulement que Moïse, par ce procédé et surtout par ces arguments, a voulu exhorter les Hébreux, afin de les attacher davantage au culte de Dieu en se mettant à la portée de leur compréhension puérile[5]. Nous avons ensuite voulu montrer que les Hébreux ont dépassé les autres nations, non pas par leur science ou leur piété, mais par tout autre chose ; ou encore (pour parler, comme l'Ecriture, un langage à leur portée) que si Dieu a choisi les Hébreux de préférence à tous les autres, c'est (malgré la fréquence de ses avertissements) non pas en vue de la vraie vie et des spéculations les plus hautes, mais pour tout autre chose[6]. Quelle est cette autre chose, c'est ce que je montrerai dans l'ordre.

[3] Verum antequam incipiam, explicare paucis volo, quid per Dei directionem perque Dei auxilium externum et internum, et quid per Dei electionem, quidque denique per fortunam in sequentibus intelligam. Per Dei directionem intelligo fixum illum et immutabilem naturae ordinem, sive rerum
[32] naturalium concatenatio- | nem; diximus enim supra et in alio loco jam ostendimus leges naturae universales, secundum quas omnia fiunt et determinantur, nihil esse nisi Dei aeterna decreta, quae semper aeternam veritatem et necessitaem involvunt. Sive igitur dicamus omnia secundum leges naturae fieri, sive ex Dei decreto et directione ordinari, idem dicimus. Deinde quia rerum omnium naturalium potentia nihil est nisi ipsa Dei potentia, per quam solam omnia fiunt et determinantur, hinc sequitur, quicquid homo, qui etiam pars est naturae, sibi in auxilium ad suum esse conservandum parat, vel quicquid natura, ipso nihil operante, ipsi offert, id omne sibi a sola divina potentia oblatum esse, vel quatenus per humanam naturam agit vel per res extra humanam naturam. Quicquid itaque natura humana ex sola sua potentia praestare potest ad suum esse conservandum, id Dei auxilium internum, et quicquid praeterea ex potentia causarum externarum in ipsius utile cedit, id Dei auxilium externum merito vocare possumus. Atque ex his etiam facile colligitur, quid per Dei electionem sit intelligendum. Nam cum nemo aliquid agat nisi ex praedeterminato naturae ordine, hoc est, ex Dei aeterna directione et decreto, hinc sequitur neminem sibi aliquam vivendi rationem eligere, neque aliquid efficere nisi ex singulari Dei vocatione, qui hunc ad hoc opus vel ad hanc vivendi rationem prae aliis elegit. Denique per fortunam nihil aliud intelligo quam Dei directionem, quatenus per causas externas et inopinatas res humanas dirigit.

[4] His praelibatis ad nostrum intentum revertamur, ut videamus, quid id fuerit, propter quod Hebraea natio dicta fuerit a Deo prae reliquis electa. Ad quod ostendendum, sic procedo.

[3] Mais avant de commencer, je veux expliquer rapidement ce que dans la suite j'entends par gouvernement de Dieu, par secours interne et externe de Dieu, par élection divine, et enfin par fortune. Par gouvernement de Dieu, j'entends l'ordre fixe et immuable de la nature, c'est-à-dire l'enchaînement des choses naturelles ; | nous avons dit en effet plus [46]
haut[7], et nous avons déjà montré ailleurs, que les lois universelles de la nature, qui produisent et déterminent tout, ne sont rien d'autre que les décrets éternels de Dieu, qui impliquent toujours une vérité et une nécessité éternelles[8]. Nous disons donc la même chose quand nous disons que tout arrive selon les lois de la nature, ou que tout est réglé par le décret et le gouvernement de Dieu. Ensuite, puisque la puissance de toutes les choses naturelles n'est rien d'autre que la puissance de Dieu[9], qui produit et détermine tout, il suit de là que tout ce que l'homme (qui est aussi une partie de la nature) se procure pour l'aider à conserver son être, ou tout ce que la Nature lui fournit sans que lui-même intervienne, tout cela lui est offert par la seule puissance divine, en tant qu'elle agit soit par l'intermédiaire de la nature humaine, soit par l'intermédiaire des choses extérieures à cette nature. C'est pourquoi nous avons le droit d'appeler secours interne de Dieu tout ce dont la nature humaine peut disposer par sa seule puissance pour conserver son être[10], et secours externe de Dieu, tout ce qui tourne à son avantage dans la puissance des causes extérieures. De là nous pouvons facilement conclure ce qu'il faut entendre par élection divine. Comme nul ne fait rien hors de l'ordre prédéterminé de la nature, c'est-à-dire hors du gouvernement et du décret éternels de Dieu, il s'ensuit que personne ne choisit une règle de vie ni ne fait rien sans un appel particulier de Dieu, qui élit tel individu pour telle œuvre ou pour telle règle de vie, de préférence aux autres.

Enfin par fortune, je n'entends rien d'autre que le gouvernement de Dieu en tant qu'il dirige les affaires humaines par des causes externes et inattendues[11].

[4] Cela posé, revenons à notre sujet, pour voir à quel égard la nation des Hébreux a été dite élue par Dieu de préférence aux autres[12]. Pour le montrer, je procède ainsi.

[5] Omnia, quae honeste cupimus, ad haec tria potissimum referuntur, nempe res per primas suas causas intelligere, passiones domare sive virtutis habitum acquirere, et denique secure et sano corpore vivere. Media, quae ad primum et secundum directe inserviunt et quae tanquam causae proximae et efficientes considerari possunt, in ipsa humana natura continentur; ita ut eorum acquisitio a sola nostra potentia sive a solis humanae naturae legibus praecipue pendeat; et hac
[33] de causa omnino statuendum est haec dona nulli nationi | peculiaria, sed toti humano generi communia semper fuisse; nisi somniare velimus naturam olim diversa hominum genera procreavisse. At media, quae ad secure vivendum et corpus conservandum inserviunt, in rebus externis praecipue sita sunt; atque ideo dona fortunae vocantur, quia nimirum maxime a directione causarum externarum, quam ignoramus, pendent; ita ut hac in re stultus fere aeque felix et infelix ac prudens sit. Attamen ad secure vivendum et injurias aliorum hominum, et etiam brutorum, evitandum, humana directio et vigilantia multum juvare potest. Ad quod nullum certius medium ratio et experientia docuit, quam societatem certis legibus formare, certamque mundi plagam occupare, et omnium vires ad unum quasi corpus, nempe societatis, redigere. Verum enimvero ad societatem formandam et conservandam ingenium et vigilantia non mediocris requiritur; et idcirco illa societas securior erit et magis constans minusque fortunae obnoxia, quae maxime ab hominibus prudentibus et vigilantibus fundatur et dirigitur; et contra, quae ex hominibus rudis ingenii constat, maxima ex parte a fortuna pendet et minus est constans. Quod si tamen diu permanserit, id alterius directioni, non suae debetur; imo si magna pericula exsuperaverit et res ipsi prospere successerint, non poterit ipsa Dei directionem

[5] Tout ce que nous désirons de façon honnête se ramène principalement à ces trois objets : connaître les choses par leurs causes premières ; dompter les passions, c'est-à-dire acquérir l'habitude de la vertu ; enfin vivre en sécurité avec un corps sain[13]. Les moyens qui servent directement au premier et au second objet et qui peuvent en être considérés comme les causes prochaines et efficientes sont contenus dans la nature humaine elle-même ; de sorte que leur acquisition dépend principalement de notre seule puissance, c'est-à-dire des seules lois de la nature humaine ; pour cette raison il faut absolument établir que ces dons ne sont propres à aucune nation, | mais ont toujours été communs à l'ensemble du genre [47] humain. Sauf si nous voulons rêver que la nature a jadis produit des genres d'hommes différents[14]. Mais les moyens qui servent à vivre en sécurité et à conserver notre corps sont principalement situés dans les choses externes ; et ils sont appelés dons de la fortune parce qu'ils dépendent surtout du gouvernement des causes extérieures, que nous ignorons ; de sorte qu'en ce domaine, le sot a part au bonheur et au malheur à peu près autant que l'homme prudent. Cependant, pour vivre en sécurité, et pour se préserver des attaques des autres hommes et aussi de celles des animaux, la vigilance et le gouvernement des hommes peuvent être fort utiles. A cet égard, la Raison et l'expérience n'ont pas enseigné de moyen plus sûr que de former une société par des lois déterminées, d'occuper une certaine région du monde et de concentrer les forces de tous comme en un corps unique — celui de la société. Mais pour former et conserver la société, une vigilance et une complexion peu communes sont requises. C'est pourquoi la société qui sera la plus sûre, la plus stable et la moins soumise à la fortune est celle qui est davantage fondée et gouvernée par des hommes prudents et vigilants ; en revanche, celle qui se compose d'hommes à la complexion rude dépend le plus de la fortune et est la moins stable. Si néanmoins elle a subsisté longtemps, cela est dû au gouvernement d'autrui et non au sien propre ; bien plus, si elle a surmonté de grands dangers et si ses affaires ont prospéré, elle ne pourra faire autrement qu'admirer et vénérer le gouvernement divin (c'est-

(nempe quatenus Deus per causas latentes externas, at non quatenus per humanam naturam et mentem agit) non admirari et adorare, quandoquidem ipsi nihil nisi admodum inexpectatum et praeter opinionem contigit; quod revera etiam pro miraculo haberi potest.

[6] Per hoc igitur tantum nationes ab invicem distinguuntur, nempe ratione societatis et legum, sub quibus vivunt et diriguntur; adeoque Hebraea natio non ratione intellectus neque animi tranquillitatis a Deo prae caeteris electa fuit, sed ratione societatis et fortunae, qua imperium adepta est quaque id ipsum tot annos retinuit. Quod etiam ex ipsa Scriptura quam clarissime constat; si quis enim ipsam vel leviter percurrit, clare videt Hebraeos in hoc solo caeteras nationes excelluisse, quod res suas, quae ad vitae securitatem pertinent, feliciter gesserint magnaque pericula exsuperaverint, idque
[34] maxime solo Dei externo auxilio, in reliquis au- | tem caeteris aequales fuisse et Deum omnibus aeque propitium. Nam ratione intellectus constat (ut in superiori capite ostendimus) eos de Deo et natura vulgares admodum cogitationes habuisse; quare ratione intellectus non fuerunt a Deo prae caeteris electi; at nec etiam ratione virtutis et verae vitae; hac enim in re etiam reliquis gentibus aequales fuerunt et non nisi paucissimi electi; eorum igitur electio et vocatio in sola imperii temporanea faelicitate et commodis constitit; nec videmus, quod Deus patriarchis* aut eorum successoribus aliud praeter hoc promiserit; imo in lege pro obedientia nihil aliud promittitur quam imperii continua foelicitas et reliqua hujus vitae commoda, et contra pro contumacia pactique ruptione

* Cf. Adnot. IV.

à-dire Dieu en tant qu'il agit par l'intermédiaire de causes externes et cachées, et non par l'intermédiaire de la nature humaine et de l'esprit de l'homme), puisque rien ne lui est arrivé que de l'inattendu et du paradoxal ; ce que l'on peut de fait tenir pour un miracle.

[6] C'est donc en cela seulement que les nations se distinguent l'une de l'autre : la société, les lois sous lesquelles elles vivent et sont gouvernées[15]. Ainsi la nation hébraïque fut élue par Dieu de préférence aux autres, non pas en ce qui concerne l'entendement ou la tranquillité de l'âme, mais en ce qui concerne la société, et la fortune par laquelle elle eut un Etat et le conserva tant d'années. Cela ressort très clairement de l'Ecriture même : en la parcourant même superficiellement, on voit avec clarté que les Hébreux l'ont emporté sur toutes les autres nations en cela seulement qu'ils ont mené leurs affaires avec succès en ce qui concerne la sécurité de la vie et qu'ils ont surmonté de grands dangers, tout cela surtout grâce au seul secours externe de Dieu ; pour tout le reste, | ils furent égaux [48]
aux autres nations, et Dieu fut également propice à tous.

Car, sous le rapport de l'entendement, il est établi (nous l'avons montré au chapitre précédent) qu'ils ont eu sur Dieu et la nature des pensées qui sont tout à fait celles de la foule. Ce n'est donc pas sous le rapport de l'entendement qu'ils furent élus par Dieu de préférence aux autres. Ce ne fut pas non plus sous le rapport de la vertu et de la vraie vie : dans ce domaine ils furent égaux aux autres nations, et un très petit nombre d'entre eux furent élus. Donc leur vocation et leur élection consiste seulement dans la félicité temporelle de l'Etat et dans les avantages qui en sont issus. Nous ne voyons pas que Dieu ait en outre promis autre chose aux Patriarches* ou à leurs successeurs. Bien plus, dans la Loi, il n'est rien promis d'autre aux Hébreux pour leur obéissance que la félicité continue de leur Etat et les autres avantages de cette vie. En revanche, pour leur insoumission et pour la rupture du pacte, il leur est

* Cf. *Adnot.* 4.

imperii ruina maximaque incommoda. Nec mirum; nam finis universae societatis et imperii est (ut ex modo dictis patet et in sequentibus fusius ostendemus) secure et commode vivere; imperium autem non nisi legibus, quibus unusquisque teneatur, subsistere potest; quod si omnia unius societatis membra legibus valedicere velint, eo ipso societatem dissolvent et imperium destruent. Hebraeorum igitur societati nihil aliud pro constanti legum observatione promitti potuit quam vitae securitas* ejusque commoda, et contra pro contumacia nullum certius suplicium praedici quam imperii ruina et mala, quae inde communiter sequuntur, et praeterea alia, quae ex eorum singulari imperii ruina ipsis peculiariter suborirentur; sed de his non est opus impraesentiarum prolixius agere. Hoc tantum addo, leges etiam Veteris Testamenti Judaeis tantum revelatas et praescriptas fuisse; nam cum Deus ipsos ad singularem societatem et imperium constituendum tantum elegerit, necessario singulares etiam leges habere debebant.

[7] An vero aliis etiam nationibus Deus leges peculiares praescripserit et earum legislatoribus sese prophetice revelaverit, nempe sub iis attributis, quibus Deum imaginari solebant, mihi non satis constat; hoc saltem ex ipsa Scriptura patet, alias etiam nationes ex Dei directione externa imperium legesque singulares habuisse; ad quod ostendendum duo tantum Scripturae loca adferam. Cap. XIV. Gen. v. 18. 19. 20. narratur, quod Mal-
[35] kitsedek rex fuit Hierosolymae et Dei altissimi pon- | tifex; et quod Abrahamo, ut jus erat pontificis (vide Numeri cap. VI. v. 23.), benedixit, et denique quod Abrahamus Dei dilectus decimam partem totius praedae huic Dei pontifici dedit. Quae omnia satis ostendunt Deum, antequam gentem Israeliticam

* Cf. Adnot. V.

promis la perte de l'Etat et les plus grands malheurs. Rien d'étonnant : car la fin de toute société et de tout Etat est (c'est évident par ce que nous avons déjà dit et nous le montrerons plus amplement par la suite) de vivre dans la sécurité et commodément[16]. Or l'Etat ne peut se conserver que par des lois auxquelles chacun est tenu. Si tous les membres d'une même société veulent se passer des lois, par ce fait même ils dissoudront la société et détruiront l'Etat. A la société des Hébreux il n'a donc pu être promis, en récompense de l'observation constante des lois, que la sécurité de la vie* et les avantages qui en sont issus ; et en revanche, pour l'insoumission, aucun supplice plus certain n'a pu être prédit que la ruine de l'Etat, avec les maux qui en découlent communément (et en outre, d'autres maux qui les frapperaient particulièrement, du fait de la ruine de l'Etat qui leur était propre, mais point n'est besoin d'insister maintenant là-dessus). J'ajoute seulement que les lois de l'Ancien Testament ont été révélées et prescrites aux Juifs seuls ; en effet puisque Dieu les avait élus, eux seuls, pour constituer un Etat et une société particuliers, ils devaient nécessairement avoir aussi des lois particulières[17].

[7] Quant à savoir si Dieu a aussi prescrit des lois particulières à d'autres nations, et s'il s'est révélé à leurs législateurs de façon prophétique, c'est-à-dire sous les attributs par lesquels ils avaient coutume d'imaginer Dieu, cela ne me paraît pas assez établi[18]. Il est du moins clair par l'Ecriture que d'autres nations aussi ont eu un Etat et des lois particulières par le gouvernement externe de Dieu. Pour le montrer, je citerai seulement deux passages de l'Ecriture : Gn 14 : 18, 19, 20 il est raconté que Melchisédek fut roi de Jérusalem[19] et pontife du Dieu très haut, | qu'il bénit Abraham en vertu du [49]
droit du pontife[20] (Nb 6 : 23) et enfin qu'Abraham, aimé de Dieu, donna à ce pontife de Dieu la dîme de tout son butin. Tout cela montre assez que Dieu, avant d'avoir fondé le

* Cf. *Adnot.* 5

condiderit, reges et pontifices in Hierosolyma constituisse iisque ritus et leges praescripsisse; an vero prophetice, id, uti diximus, non satis constat. Hoc mihil saltem persuadeo, Abrahamum, dum ibi vixit, religiose secundum illas leges vixisse; nam Abrahamus nullos ritus particulariter a Deo accepit, et nihilominus dicitur Gen. cap. XXVI. v. 5. Abrahamum observavisse cultum, praecepta, instituta et leges Dei, quod sine dubio intelligendum est de cultu, praeceptis, institutis et legibus regis Malkitsedeki. Malachias cap. I. v. 10. 11. Judaeos his verbis increpat, מי גם בכם ויסגר דלתים ולא תאירו מזבחי חנם אין לי חפץ בכם וגו ; כי ממזרח שמש ועד מבואו גדול שמי בגוים ובכל מקום מוקטר מוגש לשמי ומנחה טהורה כי גדול שמי בגוים אמר יהוה צבאות *quisnam est inter vos, qui claudat ostia* (scil. templi), *ne meae arae frustra ignis imponatur; in vobis non delector etc. Nam ex ortu solis usque in ejus occasum meum nomen magnum est inter gentes, et ubique suffitus mihi adfertur et munus purum; meum enim nomen magnum est inter gentes, ait Deus exercituum.* Quibus sane verbis, quandoquidem nullum aliud tempus quam praesens, nisi iis vim inferri velimus, pati possunt, satis superque testatur Judaeos illo tempore Deo non magis dilectos fuisse quam alias nationes; imo Deum aliis nationibus miraculis magis innotuisse quam tum temporis Judaeis, qui tum sine miraculis imperium iterum ex parte adepti fuerant; deinde nationes ritus et caeremonias, quibus Deo acceptae erant, habuisse. Sed haec missa facio, nam ad meum intentum sufficit ostendisse electionem Judaeorum nihil aliud spectavisse quam temporaneam corporis foelicitatem, et libertatem sive imperium, et modum et media, quibus ipsum adepti sunt, et consequenter etiam leges, quatenus ad illud singulare imperium stabiliendum necessariae erant, et denique modum, quo ipsae revelatae fuerunt; in caeteris autem et in quibus vera hominis foelicitas consistit, eos reliquis aequales fuisse. Cum itaque in Scriptura (vide Deut. cap. IV. v. 7.) dicitur nullam nationem deos sibi aeque | propinquos ac Judaeos Deum habere, id tantum ratione imperii et de illo solo tempore, quo iis tot miracula contigerunt, intelligendum etc.

[36]

10. ויסגר דלתים *TM, edd. cett.* : ויסגרד לתים *T1.*

peuple israélite, avait institué des rois et des pontifes dans Jérusalem et leur avait prescrit des rites et des lois. Quant à savoir s'il le fit par le moyen de la prophétie, cela, nous l'avons dit, n'est pas assez établi. En tout cas je me persuade qu'Abraham, tant qu'il vivait là, a vécu religieusement selon ces lois : car il n'a reçu de Dieu de façon particulière aucun rite, et néanmoins il est dit (Gn 26 : 5) qu'Abraham avait observé le culte, les institutions, les préceptes et les lois de Dieu — il faut comprendre sans aucun doute qu'il s'agit du culte, des institutions, des préceptes et des lois du roi Melchisédek. Malachie (1 : 10-11) s'en prend ainsi aux Juifs : *qui parmi vous fermera les portes* (du temple) *pour que le feu de mon autel ne soit pas allumé en vain? Je ne me complais pas en vous, etc., car depuis le lever du soleil jusqu'à son coucher, mon nom est grand parmi les peuples et partout on m'apporte du parfum et une pure offrande; car mon nom est grand parmi les peuples, dit le Dieu des armées.* Par ces mots (qui ne peuvent se prendre qu'au présent, à moins de vouloir leur faire violence) il atteste assez et plus qu'assez que les Juifs à ce moment n'étaient pas plus aimés de Dieu que les autres nations. Bien plus, que Dieu se faisait connaître aux autres nations plus miraculeusement qu'aux Juifs qui, à ce moment, avaient sans miracles reconquis en partie leur Etat; il atteste en outre que les Nations avaient des rites et des cérémonies par lesquelles elles étaient agréables à Dieu.

Mais je laisse de côté tout cela car il suffit à mon propos d'avoir montré que l'élection des Juifs ne concernait rien d'autre que la félicité et la liberté temporelle du corps, c'est-à-dire l'Etat, la manière dont ils le constituèrent et les moyens qu'ils employèrent à cet effet, et par conséquent aussi les lois en tant qu'elles étaient nécessaires pour affermir cet Etat particulier; et enfin la façon dont furent révélées ces mêmes lois. Quant à tout le reste, et à ce en quoi consiste le bonheur véritable de l'homme, ils ont été égaux à tous les autres.

C'est pourquoi, quand il est dit dans l'Ecriture (Dt, 4 : 7) qu'aucune nation n'a des dieux qui soient aussi proches d'elle | que les Juifs, cela doit s'entendre seulement à l'égard de l'Etat, et seulement quant au moment où tant de miracles eurent lieu, etc. [50]

Ratione enim intellectus et virtutis, hoc est, ratione beatitudinis Deus, uti jam diximus et ipsa ratione ostendimus, omnibus aeque propitius est, quod quidem ex ipsa Scriptura satis etiam constat; ait enim Psaltes Psal. 145. v. 18. קרוב יהוה לכל קוראיו לכל אשר יקראוהו באמת *propinquus est Deus omnibus, qui eum vocant, omnibus, qui eum vere vocant.* Item in eodem Psal. v. 9. טוב יהוה לכל ורחמיו על כל מעשיו *benignus est Deus omnibus, et ejus misericordia* (est) *erga omnia, quae fecit.* In Psal. 33. v. 15. clare dicitur Deum omnibus eundem intellectum dedisse, his scilicet verbis היוצר יחד לבם *qui format eodem modo eorum cor.* Cor enim ab Hebraeis sedes animae et intellectus credebatur, quod omnibus satis esse notum existimo. Deinde ex cap. XXVIII. v. 28. Jobi constat Deum toti humano generi hanc legem praescripsisse, Deum revereri et a malis operibus abstinere sive bene agere, et ideo Jobus, quamvis gentilis, Deo omnium acceptissimus fuit, quoniam omnes pietate et religione superavit. Denique ex cap. IV. v. 2. Jonae clarissime constat Deum non solum Judaeis, sed omnibus propitium, misericordem, longanimem et amplum benignitate ac paenitentem mali esse; ait enim Jonas, *ideo antea statui fugere Tharsum, quia noveram* (nempe ex verbis Mosis, quae habentur cap. XXXIV. v. 6. Exodi) *te Deum propitium, misericordem etc. esse*, adeoque gentilibus Ninivitis condonaturum.

[8] Concludimus ergo (quandoquidem Deus omnibus aeque propitius est, et Hebraei non nisi ratione societatis et imperii a Deo electi fuerunt) unumquemque Judaeum, extra societatem et imperium solum consideratum, nullum Dei donum supra alios habere, nec ullum discrimen inter ipsum et gentilem esse. Cum itaque verum sit, quod Deus omnibus aeque benignus, misericors etc. sit, et prophetae officium non tam fuerit leges patriae peculiares quam veram virtutem docere hominesque de ea monere, non dubium est, quin omnes nationes prophetas habuerint, et quod donum propheticum Judaeis peculiare non fuerit. Quod revera etiam tam profanae quam sacrae historiae testantur; et quamvis ex sacris historiis Veteris Testamenti

7. מיב *TM edd. cett.* : טיב *T1.*

Car sous le rapport de l'entendement et de la vertu, c'est-à-dire sous le rapport de la béatitude, Dieu, nous l'avons déjà dit et montré par la Raison même, est également propice à tous ; ce qui ressort assez clairement de l'Ecriture même. Le Psalmiste dit en effet (Ps 145 : 18) : *Dieu est proche de tous ceux qui l'appellent, de tous ceux qui l'appellent véritablement.* Et dans le même psaume, v. 9 : *Dieu est bienveillant pour tous et sa miséricorde* (est) *sur toutes les choses qu'il a faites.* Au Ps 33 : 15, il est dit clairement que Dieu a donné le même entendement à tous, en ces termes : *lui qui façonne leur cœur de la même façon.* En effet chez les Hébreux le cœur était considéré comme le siège du principe de vie et de l'entendement, j'estime que chacun le sait assez[21]. En outre il est établi (Job 28 : 28) que Dieu a prescrit cette loi à tout le genre humain : révérer Dieu et s'abstenir des œuvres mauvaises, c'est-à-dire bien agir ; et c'est pourquoi Job, bien que Gentil, fut de tous le plus agréable à Dieu, parce qu'il surpassa tous les hommes par la piété et la religion. Enfin par Jonas 4 : 2, il est clairement établi que c'est non seulement à l'égard des Juifs, mais aussi à l'égard de tous les hommes que Dieu est propice, miséricordieux, indulgent, bienveillant et qu'il se repent du mal ; car Jonas dit : *j'avais décidé d'abord de fuir à Tharsis parce que je savais* (par les paroles de Moïse, Ex 34 : 6[22]) *que tu es un Dieu propice, miséricordieux, etc.*, et donc que tu pardonnerais aux Gentils de Ninive.

[8] Nous concluons donc (puisque Dieu est également propice à tous et que les Hébreux n'ont été élus de Dieu que sous le rapport de la société et de l'Etat) qu'un Juif, considéré seul, en dehors de la société et de l'Etat, ne possède aucun don de Dieu au-dessus des autres, et qu'il n'existe aucune différence entre lui et un Gentil.

C'est pourquoi puisqu'il est vrai que Dieu est également bienveillant, miséricordieux, etc., pour tous les hommes, et que l'office d'un prophète est d'enseigner non pas tant les lois particulières de la patrie que la vertu vraie, et d'en instruire les hommes, il est hors de doute que toutes les nations ont eu des prophètes et que le don prophétique n'a pas été particulier aux Hébreux. L'histoire tant profane que sacrée l'atteste : bien qu'il ne ressorte pas des récits sacrés de l'Ancien Testament

[37] non constet alias na- | tiones tot prophetas ac Hebraeos habuisse, imo nullum prophetam gentilem a Deo nationibus expresse missum, id nihil refert, nam Hebraei res suas tantum, non autem aliarum gentium scribere curaverunt. Sufficit itaque, quod in Vetere Testamento reperiamus homines gentiles et incircumcisos, ut Noach, Chanoch, Abimelech, Bilham etc. prophetavisse; deinde Hebraeos prophetas non tantum suae, sed etiam multis aliis nationibus a Deo missos fuisse. Ezechiel enim omnibus gentibus tum notis vaticinatus est. Imo Hobadias nullis, quod scimus, nisi Idumaeis et Jonas Ninivitis praecipue vates fuit. Esaias non tantum Judaeorum calamitates lamentatur et praedicit eorumque restaurationem canit, sed etiam aliarum gentium; ait enim cap. XVI. v. 9. על כן אבכה בבכי יעזר *ideo fletu deplorabo Zahzerem*, et cap. XIX. prius Aegyptiorum calamitates, et postea eorum restaurationem praedicit (vide ejusdem cap. v. 19. 20. 21. 25.), nempe quod Deus iis salvatorem mittet, qui eos liberabit, et quod Deus iis innotescet, et quod denique Aegyptii Deum sacrificiis et muneribus colent, et tandem vocat hanc nationem, *benedictum Aegyptium Dei populum;* quae omnia profecto valde digna sunt, ut notentur. Jeremias denique non Hebraeae gentis tantum, sed absolute gentium propheta vocatur (vide ejus. cap. I. v. 5.); hic etiam nationum calamitates praedicendo deflet et eorum restaurationem praedicit; ait enim cap. XLVIII. v. 31. de Moabitis על כן על מואב איליל ולמואב כלה אזעק *idcirco propter Moabum ejulabo, et propter totum Moabum clamo etc.*, et v. 36. על כן לבי למואב כחללים יהמה *idcirco cor meum propter Moabum, sicut tympana, obstrepit*; et tandem eorum restaurationem praedicit, ut et etiam restaurationem Aegyptiorum, Hamonitarum et Helamitarum. Quare non dubium est caeteras gentes suos etiam prophetas ut Judaeos habuisse, qui iis et Judaeis prophetaverunt.

[9] Quamvis tamen Scriptura non nisi de uno Bilhamo, cui res futurae Judaeorum et aliarum nationum revelatae fuerint, mentionem faciat, non tamen credendum est Bilhamum sola illa occasione prophetavisse; ex ipsa enim historia

I que les autres nations aient eu autant de prophètes que les [51]
Hébreux, ni même que Dieu ait envoyé expressément aux Nations aucun prophète d'entre les Gentils, cela importe peu, car les Hébreux se souciaient d'écrire leur propre histoire et non pas celle des autres peuples. C'est pourquoi il suffit que nous trouvions dans l'Ancien Testament que des Gentils et des incirconcis comme Noé, Hénoch, Abimélech, Balaam, etc. ont prophétisé; et aussi que les prophètes hébreux ont été envoyés par Dieu non seulement à leur propre nation, mais aussi à beaucoup d'autres[23]. En effet Ezéchiel prononça ses oracles pour tous les peuples alors connus. Bien plus : Obadias ne fut devin, que l'on sache, que pour les seuls Iduméens, et Jonas le fut avant tout pour les Ninivites. Quant à Isaïe, non seulement il pleure et prédit les calamités des Juifs et célèbre leur restauration, mais il en fait autant pour d'autres peuples; il dit en effet (16 : 9) : *c'est pourquoi je pleurerai des larmes sur Jahzer*; chap. 19, il prédit d'abord les calamités des Egyptiens et ensuite leur restauration (cf. aussi même chapitre, v. 19, 20, 21, 25) : Dieu leur enverra un sauveur qui les libérera, Dieu se fera connaître d'eux et enfin les Egyptiens honoreront Dieu par des sacrifices et des offrandes. Et enfin il appelle cette nation *le peuple égyptien béni de Dieu* : tout cela est vraiment digne d'être remarqué. Enfin Jérémie est appelé non pas seulement prophète du peuple hébreu, mais absolument prophète des Nations (1 : 5). Il pleure dans ses prédictions les calamités des Nations, et il prédit aussi leur restauration. Il dit en effet (48 : 31) au sujet des Moabites : *c'est pourquoi je pleurerai à cause de Moab, et je crierai au sujet de tout Moab, etc.* et v. 36 : *c'est pourquoi à cause de Moab mon cœur retentit comme un tambour*. Et enfin il prédit leur restauration; de même que la restauration des Egyptiens, des Ammonites, et des Elamites. C'est pourquoi il est hors de doute que tous les autres peuples eurent aussi leurs prophètes comme les Juifs, qui prophétisèrent pour les Juifs et pour eux[24].

[9] Quoique cependant l'Ecriture ne fasse mention que du seul Balaam, à qui fut révélé l'avenir des Juifs et des autres nations, il ne faut pourtant pas croire que Balaam ait prophétisé à cette seule occasion[25]; car, de cette histoire même, il

clarissime constat eum dudum antea prophetia et aliis divinis dotibus claruisse. Nam cum Balak eum ad se accer-
[38] sere jubet, ait (Num. cap. XXII. v. 6.) | כי ידעתי את אשר תברך יבורך ואשר תאור יואר *quoniam scio eum, cui benedicis, benedictum, et cui maledicis, maledictum esse.* Quare is illam eandem virtutem, quam Deus Abrahamo (vide Genes. cap. XII. v. 3.) largitus est, habebat. Balamus deinde, ut assuetus prophetiis, legatis respondet, ut ipsum manerent, donec ei Dei voluntas revelaretur. Cum prophetabat, hoc est, cum veram Dei mentem interpretabatur, haec de se dicere solebat נאם שומע אמרי אל ויודע דעת עליון מחזה שדי יחזה נופל וגלוי עינים *dictum ejus, qui audit dicta Dei, et qui novit scientiam* (vel mentem et praescientiam) *excelsi, visionem omnipotentis videt, excidens, sed retectus oculis.* Denique postquam Hebraeis ex mandato Dei benedixit (nimirum ut solebat), aliis gentibus prophetare resque earum futuras praedicere incipit. Quae omnia satis superque indicant eum semper prophetam fuisse, aut saepius prophetavisse, et (quod adhuc hic notandum) id, quod praecipue prophetas de prophetiae veritate certos reddebat, habuisse, nempe animum ad solum aequum et bonum inclinatum; non enim cui ipse volebat, benedicebat, nec cui volebat, maledicebat, ut Balak putabat, sed tantum iis, quibus Deus benedici aut maledici volebat; ideo Balako respondit, *quamvis Balakus mihi daret tantum argenti et auri, quantum ejus domum adimplere posset, non potero transgredi edictum Dei, ad faciendum ex meo arbitrio bonum aut malum; quod Deus loquetur, loquar*; quod autem Deus ei, dum erat in itinere, iratus fuerit, id etiam Mosi, dum in Aegyptum ex Dei mandato proficiscebatur, contigit (vide Exodi cap. IV. v. 24.), et quod argentum ad prophetandum accipiebat, idem Shamuel faciebat (vide Shamuel. lib. 1. cap. IX. v. 7. 8.), et si in aliqua re peccavit (de eo vide 2. Epist. Petr. cap. II. v. 15. 16. et Judae v. 11.), *nemo adeo aequus, qui bene semper agat et nunquam peccet* (vide Eccl. cap. VII. v. 20.). Et sane ejus orationes multum semper

4. יבורך *T1, Ge* : *TM* מבורך *Br, Gi.*
4. eum *V-L, Ge, Ga* : enim *T1, edd. cett.*
30. vers. 7. 8. *V-L, edd. recc.* : vers. 2. 8. *T1, Pa, Gf*; vers. 2.-8. *Br, Gi.*

ressort très clairement qu'il s'était depuis longtemps déjà rendu illustre par la prophétie et d'autres dons divins. En effet, quand Balak lui ordonne de venir près de lui, il lui dit (Nb 22 : 6) : I *parce que je sais que celui que tu bénis est béni et que* [52]
celui que tu maudis est maudit. C'est pourquoi il avait cette même vertu que Dieu avait accordée à Abraham (cf. Gn 12 : 3). En outre Balaam, en homme accoutumé aux prophéties, répond aux envoyés d'attendre jusqu'à ce que la volonté de Dieu lui soit révélée. Lorsqu'il prophétisait, c'est-à-dire lorsqu'il interprétait la pensée véritable de Dieu, il avait coutume de dire : *dit de celui qui entend les paroles de Dieu et qui connaît la science* (ou la pensée et la prescience) *du Très-Haut, qui voit la vision du Tout-puissant, qui tombe à terre mais qui garde les yeux ouverts*[26]. Enfin, après avoir béni les Hébreux selon le commandement de Dieu (comme il en avait l'habitude), il commença à prophétiser pour les autres peuples et à prédire leur avenir. Tout cela indique assez et plus qu'assez qu'il avait toujours été prophète, ou qu'il avait assez souvent fait des prophéties ; et (autre chose à remarquer) qu'il possédait ce qui surtout rendait les prophètes certains de la vérité de la prophétie : une âme inclinée seulement vers le juste et le bon. En effet il bénissait et maudissait non point qui il voulait, comme le croyait Balak, mais ceux-là seulement que Dieu voulait voir bénir ou maudire. C'est pourquoi il répondit à Balak : *même si Balak me donnait autant d'argent et d'or que pourrait en contenir sa demeure, je ne pourrais transgresser l'édit de Dieu, et faire le bien et le mal à mon choix ; ce que Dieu dira, je le dirai*[27]. Quant à la colère de Dieu contre lui durant son voyage, la même chose arriva à Moïse alors qu'il se rendait en Egypte par le commandement de Dieu (cf. Ex 4 : 24) ; et quant à l'argent qu'il recevait pour prophétiser, Samuel en faisait autant (cf. I Samuel 9 : 7-8). ; et s'il a commis quelque péché (cf. là-dessus II Pierre 2 : 15-16 et Jude 11), *nul n'est si juste qu'il agisse toujours bien et ne pèche jamais* (cf. Eccl 7 : 20). Et sans doute ses discours

apud Deum valere debuerunt, et ejus vis ad maledicendum certe magna admodum fuit, quandoquidem toties in Scriptura reperiatur, ad Dei magnam misericordiam erga Israelitas testandum, quod Deus noluerit Bilhamum audire, et quod maledictionem in benedictionem converterit (vide Deut. cap. XXIII. v. 6. Jos. XXIV. v. 10. Neh. XIII. v. 2.); quare
[39] sine dubio Deo acceptissimus erat; nam impiorum orationes | et maledicta Deum minime movent. Cum itaque hic verus propheta fuerit, et tamen ab Josua (cap. XIII. v. 22.) vocetur קוסם *divinus* sive *augur*, certum est hoc nomen etiam in bonam partem sumi, et quos gentiles solebant vocare augures et divinos, veros fuisse prophetas, et eos, quos Scriptura saepe accusat et condemnat, pseudo-divinos fuisse, qui gentes sicut pseudo-prophetae Judaeos, decipiebant, quod etiam ex aliis Scripturae locis satis clare constat; quare concludimus donum propheticum Judaeis peculiare non fuisse, sed omnibus nationibus commune.

[10] Pharisaei tamen contra acriter contendunt hoc donum divinum suae tantum nationi peculiare fuisse, reliquas autem nationes ex virtute nescio qua diabolica (quid tandem non finget superstitio) res futuras praedixisse. Praecipuum, quod ex Vetere Testamento adferunt ad hanc opinionem ejus authoritate confirmandum, est illud Exod. cap. XXXIII. v. 16., ubi Moses Deo ait, ובמה יודע אפה כי מצאתי חן בעיניך אני ועמך הלא בלכתך עמנו ונפלינו אני ועמך מכל העם אשר על פני האדמה *quanam enim re cognoscetur me et populum tuum invenisse gratiam in oculis tuis? certe quando cum nobis ibis, et separabimur ego et populus tuus ab omni populo, qui est in superficie terrae*; hinc, inquam, inferre volunt Mosen a Deo petiisse, ut Judaeis esset praesens iisque prophetice sese revelaret, deinde ut hanc gratiam nulli alii nationi concederet. Ridiculum sane, quod Moses praesentiam Dei gentibus invideret, aut quod tale quid a Deo ausus esset petere. Sed res est, postquam Moses novit ingenium et animum

24. אפה *T1, Gi, V-L, Ge* : *TM* אפוא *Br*; אפה *Ni.*

ont dû toujours peser beaucoup devant Dieu, et sa force pour maudire fut certainement très grande, puisque dans l'Ecriture, chaque fois qu'il faut attester la grande miséricorde de Dieu envers les Israélites, on trouve que Dieu n'a pas voulu écouter Balaam et qu'il changea sa malédiction en bénédiction (cf. Dt 23 : 6; Josué 24 : 10; Néhémie 13 : 2). Il est donc hors de doute qu'il était très agréable à Dieu; car les discours et les malédictions des impies l ne touchent pas Dieu. C'est pour- [53]
quoi, puisque cet homme fut un vrai prophète et que pourtant Josué (13 : 22) l'appelle *devin* ou *augure*[28], il est certain que ce nom est pris en bonne part et que les hommes que les Gentils appelaient communément augures et devins ont été de vrais prophètes; et que ceux que l'Ecriture accuse et condamne à maintes reprises furent de pseudo-devins, qui trompaient ces peuples comme les pseudo-prophètes trompaient les Juifs — ce qui ressort assez clairement d'autres passages de l'Ecriture. C'est pourquoi nous concluons que le don prophétique n'a pas été particulier aux Juifs mais qu'il a été commun à toutes les nations[29].

[10] Les pharisiens, pourtant, soutiennent au contraire âprement que ce don divin a été particulier à leur nation seulement, et que si les autres nations ont prédit l'avenir, c'est par je ne sais quelle vertu diabolique (que n'inventerait pas la superstition !). Le principal passage qu'ils vont chercher dans l'Ancien Testament pour confirmer leur opinion de son autorité est ce texte de l'Exode 33 : 16, où Moïse dit à Dieu : *car comment connaîtra-t-on que moi et mon peuple nous avons trouvé grâce à tes yeux? certainement quand tu marcheras avec nous et que nous serons séparés, moi et ton peuple, de tout peuple qui est sur la face de la terre*[30]. C'est de là, dis-je, qu'ils ont voulu inférer que Moïse a demandé à Dieu d'être présent auprès des Juifs et de se révéler prophétiquement à eux, et ensuite, de ne concéder cette grâce à aucune autre nation. Il serait ridicule, certes, que Moïse ait refusé avec jalousie aux autres nations la présence de Dieu, ou qu'il ait osé demander à Dieu une chose pareille. En fait, après avoir connu la complexion et l'âme insoumises de sa nation, Moïse vit clairement qu'il ne pourrait achever son entreprise sans de très grands miracles et un secours

suae nationis contumacem, clare vidit eos non sine maximis miraculis et singulari Dei auxilio externo res inceptas perficere posse; imo eos necessario sine tali auxilio perituros; adeoque ut constaret Deum eos conservatos velle, hoc Dei singulare auxilium externum petit. Sic enim cap. XXXIV. v. 9. ait, *si inveni gratiam in oculis tuis, Domine, eat, precor, Dominus inter nos, quoniam hic populus contumax est* etc. Ratio itaque, cur Dei singulare auxilium externum petit, est, quia populus erat contumax, et quod ad huc clarius ostendit Mosen nihil praeter hoc singulare Dei auxilium externum petivisse, est ipsa Dei responsio; respondit enim statim (v. 10. ejusd. cap.), *ecce ego pango foedus coram toto populo tuo me facturum mirabilia,* [40] *quae non fuerunt facta in tota terra nec in omnibus gentibus* etc. Quare Moses hic de sola Hebraeorum electione, ut eam explicui, agit, nec aliud a Deo petiit. Attamen in Epistola Pauli ad Rom. alium textum reperio, qui me magis movet, nempe cap. III. v. 1. 2., ubi Paulus aliud, quam nos hic, docere videtur; ait enim, *quae est igitur praestantia Judaei? aut quae utilitas circumcisionis? multa per omnem modum; primarium enim est, quod ei concredita sunt eloquia Dei.* Sed si ad Pauli doctrinam, quam praecipue docere vult, attendimus, nihil inveniemus, quod nostrae huic doctrinae repugnet, sed contra eadem, quae nos hic, docere; ait enim v. 29. ejusdem capitis Deum et Judaeorum et gentium Deum esse, et cap. II. v. 25. 26., *si circumcisum resiliat a lege, circumcisionem factam fore praeputium, et contra, si praeputium observet mandatum legis, ejus praeputium reputari circumcisionem.* Deinde v. 9. <cap. III. et v. 15.> cap. IV. ait omnes aeque, Judaeos scilicet et gentes, sub peccato fuisse; peccatum autem sine mandato et lege non dari. Quare hinc evidentissime constat legem omnibus absolute (quod supra etiam ex Job. cap. XXVIII. v. 28 ostendimus) revelatam fuisse, sub qua omnes vixerunt, nempe legem, quae solam veram virtutem spectat, non autem illam, quae pro ratione et constitutione

16. vs. 1. 2. *Br, edd. recc.* : vs. 12. *T1, Pa*; vs. 2 *Gf.*

27. <cap. 3. et vers. 15.> *add. V-L, Ge, Ga*: vers. 9. cap. 4 *T1, Pa, Gf*; vers. 9. cap. 3. *Br, Gi.*

externe particulier de Dieu ; bien plus, que sans un tel secours, ils allaient nécessairement périr ; de sorte qu'il demanda ce secours externe particulier, afin qu'on vît clairement que Dieu voulait les conserver. Ainsi il dit (34 : 9) : *Si j'ai trouvé grâce à tes yeux Seigneur, que le Seigneur, je t'en supplie, marche parmi nous, parce que ce peuple est insoumis, etc.* Donc la raison pour laquelle il demanda un secours externe particulier de Dieu est l'insoumission du peuple ; et ce qui montre encore plus clairement que Moïse n'a rien demandé d'autre, c'est la réponse même de Dieu. Il répondit en effet aussitôt (v. 10 du même chap.) : *voici je fonde une alliance, j'accomplirai devant tout ton peuple des merveilles qui ne furent jamais accomplies* | *sur toute la terre ni dans toutes les* [54] *nations, etc.* C'est pourquoi Moïse parle ici de la seule élection des Hébreux, comme je l'ai expliqué, et ne demande rien d'autre à Dieu.

Cependant, je trouve dans l'Epître de Paul aux Romains un autre texte, qui me touche davantage : le chap. 3 : 1-2, où Paul semble enseigner autre chose que nous : *quelle est donc, dit-il, la supériorité du Juif ? et l'utilité de la circoncision ? elle est grande de toutes manières, et d'abord en ce que les discours de Dieu lui ont été confiés*[31]. Mais si nous sommes attentifs à la doctrine que Paul veut avant tout enseigner ici, nous n'y trouverons rien qui contredise notre propre doctrine. Au contraire son enseignement est le même que le nôtre. Il dit en effet (même chap., v. 29) que Dieu est le Dieu des Juifs et des Gentils, et (chap. 2, v. 25-26) : *si le circoncis s'écarte de la loi, sa circoncision deviendra prépuce ; et au contraire si l'incirconcis observe le commandement de la loi, son prépuce lui sera compté comme circoncision*[32]. Ensuite, 3 : 9 et 4 : 15, il dit que tous, aussi bien Juifs que Gentils, sont également sous le péché, et d'autre part qu'il n'y a pas de péché sans le commandement et la loi[33]. Par là il est établi très évidemment que la loi a été révélée à tous absolument (nous l'avons montré plus haut à partir de Job 28 : 28) et que tous ont vécu sous elle — il s'agit de la loi qui concerne la vertu vraie seulement, et non pas de la loi qui est établie compte tenu de la constitution de chaque Etat particulier, et qui est adaptée à la complexion d'une seule nation. Enfin, conclut Paul[34], puisque Dieu est le Dieu de toutes les nations, c'est-à-dire un

singularis cujusdam imperii stabilitur et ad ingenium unius nationis accommodatur. Denique concludit Paulus, quoniam Deus omnium nationum Deus est, hoc est, omnibus aeque propitius, et omnes aeque sub lege et peccato fuerant, ideo Deus omnibus nationibus Christum suum misit, qui omnes aeque a servitute legis liberaret, ne amplius ex mandato legis, sed ex constanti animi decreto bene agerent. Paulus itaque id, quod volumus, adamussim docet. Cum ergo ait *Judaeis tantum Dei eloquia credita fuisse*, vel intelligendum est, quod iis tantum leges scripto, reliquis autem gentibus sola tantum revelatione et conceptu concreditae fuerunt, vel dicendum (quandoquidem id, quod soli Judaei objicere poterant, propulsare studet) Paulum ex captu et secundum opiniones Judaeorum tum temporis receptas respondere; nam ad ea, quae partim viderat, partim audiverat, edocendum, cum Graecis erat Graecus et cum Judaeis Judaeus.

[11] Superest jam tantum, ut quorundam rationibus re-
[41] spondea- | mus, quibus sibi persuadere volunt Hebraeorum electionem non temporaneam et ratione solius imperii, sed aeternam fuisse; nam, ajunt, videmus Judaeos post imperii amissionem tot annos ubique sparsos separatosque ab omnibus nationibus superstites esse, quod nulli alii nationi contigit, deinde quod sacrae literae multis in locis docere videntur Deum Judaeos in aeternum sibi elegisse, adeoque, tametsi imperium perdiderunt, nihilominus tamen Dei electos manere. Loca, quae hanc aeternam electionem quam clarissime docere putant, sunt praecipue, I. v. 36. cap. XXXI. Jeremiae, ubi propheta semen Israelis in aeternum gentem Dei mansuram testatur, comparando nimirum eos cum fixo coelorum et naturae ordine. II. Ezechielis cap. XX. v. 32. etc., ubi videtur velle, quod, quamvis Judaei data opera Dei cultui valedicere velint, Deus tamen eos ex omnibus regionibus,

Dieu également propice à tous, et puisque tous ont été également sous le péché et sous la loi, Dieu a donc envoyé son Christ à toutes les nations afin qu'il libère tous les hommes également de la servitude de la loi et pour que tous désormais agissent bien non plus par le commandement de la loi mais par une volonté constante de l'âme. Paul enseigne donc précisément ce que nous voulons démontrer. Donc lorsqu'il dit *aux Juifs seuls les discours de Dieu ont été confiés*, ou bien il faut comprendre qu'à eux seulement les lois ont été confiées par écrit, alors qu'elles étaient confiées aux autres nations seulement par la révélation et la connaissance intérieure ; ou bien il faut dire (puisqu'il s'applique à repousser une objection que seuls les Juifs pouvaient formuler) que Paul a répondu en se mettant à la portée des Juifs et en se conformant aux opinions reçues parmi eux à cette époque. En effet pour enseigner ce qu'il avait en partie vu par lui-même et en partie appris d'autrui, il était Juif avec les Juifs comme il était Grec avec les Grecs[35].

[11] Il ne reste qu'à répondre aux arguments de quelques-uns | qui veulent se persuader que l'élection des Hébreux fut [55] non pas temporelle et limitée à l'Etat seulement, mais éternelle. Car nous voyons, disent-ils, qu'après la perte de leur Etat, les Juifs, dispersés partout et si longtemps séparés des autres nations, ont subsisté, ce qui n'est arrivé à aucune autre nation ; en outre, l'Ecriture paraît enseigner en de nombreux passages que Dieu a élu éternellement les Juifs pour lui ; de sorte que, malgré la perte de leur Etat, ils n'en demeurent pas moins les élus de Dieu[36].

Les passages qui, croit-on, enseignent le plus clairement cette élection éternelle sont surtout :

1°) Jérémie 31 : 36[37], où le prophète atteste que la semence d'Israël restera éternellement le peuple de Dieu — et où il la compare avec l'ordre fixe des cieux et de la nature.

2°) Ezéchiel 20 : 32[38], etc., où le sens paraît être le suivant : quelque peine que se donnent les Juifs pour abandonner le culte de Dieu, Dieu néanmoins les rassemblera de tous les pays où ils étaient dispersés, les conduira au désert des peuples, comme il a conduit leurs pères au désert d'Egypte, et de là

in quibus dispersi erant, recolliget ducetque ad desertum populorum, sicuti eorum parentes ad Aegypti deserta duxit, et tandem inde, postquam eos a rebellibus et deficientibus selegerit, ad montem ejus sanctitatis, ubi tota Israelis familia ipsum colet. Alia praeter haec adferri solent, praecipue a Pharisaeis, sed omnibus me satisfacturum puto, ubi hisce duobus respondero; quod levi negotio faciam, postquam ex ipsa Scriptura ostendero Deum Hebraeos in aeternum non elegisse, sed tantum eadem conditione, qua ante Canahanitas elegerit, qui etiam, ut supra ostendimus, pontifices habuerunt, qui Deum religiose colebant, et quos tamen Deus propter eorum luxum et socordiam et malum cultum rejecit. Moses enim in Levitico cap. XVIII. v. 27. 28. monet Israelitas, ne incestis polluantur, veluti Canahanitae, ne ipsos terra evomat, sicuti evomuit illas gentes, quae illa loca inhabitabant. Et Deut. cap. VIII. v. 19. 20. ipsis expressissimis verbis totalem ruinam minatur. Sic enim ait, העדותי בכם היום כי אבד תאבדון כגוים אשר יהוה מאביד מפניכם כן תאבדון *testor vobis hodie, quod absolute peribitis, sicuti gentes, quas Deus ex vestra praesentia perire facit, sic peribitis.* Et ad hunc modum alia in lege reperiuntur, quae expresse indicant Deum non absolute neque in aeternum Hebraeam nationem elegisse. Si itaque prophetae iis novum et aeternum foedus Dei cognitionis, amoris et gratiae praedixerunt, id piis tantum promitti | [42] facile convincitur; nam in eodem Ezechielis capite, quod modo citavimus, expresse dicitur, quod Deus ab iis separabit rebelles et deficientes, et Tsephoniae cap. III. v. 12. 13., quod Deus superbos auferet e medio et pauperes superstites faciet, et quia haec electio veram virtutem spectat, non putandum est, quod piis Judaeorum tantum, caeteris exclusis, promissa fuerit, sed plane credendum gentiles veros prophetas, quos omnes nationes habuisse ostendimus, eandem etiam fidelibus suarum nationum promisisse eosque eadem solatos *fuisse.*

enfin, après les avoir séparés des rebelles et des insoumis, il les conduira à la montagne de sa sainteté, où toute la famille d'Israël lui rendra un culte.

On a coutume — les pharisiens notamment — de citer d'autres passages que ceux-là, mais j'aurai, je crois, répondu à tous de façon suffisante quand j'aurai répondu à ces deux-là. Ce que je ferai aisément, quand j'aurai montré, par l'Ecriture, que Dieu a élu les Hébreux, non pas pour l'éternité, mais seulement sous la même condition qu'auparavant les Cananéens : eux aussi, nous l'avons montré, avaient eu des grands prêtres qui pratiquaient le culte de Dieu, et cependant Dieu les rejeta, à cause de leur débauche, de leur laisser-aller et de leurs habitudes dépravées. Moïse en effet (Lév 18 : 27-28) avertit les Israélites de ne pas se souiller par des incestes comme les Cananéens, de peur que la terre ne les vomisse comme elle a vomi les peuples qui habitaient ce pays. Et en Dt 8 : 19-20, il les menace de ruine totale, dans les termes les plus explicites : *Je vous atteste aujourd'hui que vous périrez absolument comme les nations que Dieu a fait périr de devant vous, ainsi périrez-vous.* Et de la même manière on trouve dans la Loi d'autres passages qui indiquent expressément que Dieu n'a élu la nation des Hébreux ni absolument ni pour l'éternité. C'est pourquoi, si les Prophètes leur ont prédit une alliance nouvelle et éternelle, de connaissance, de grâce et d'amour de Dieu, ils l'ont promis aux hommes pieux seulement : | il est facile de [56] s'en convaincre. Car dans ce même chapitre d'Ezéchiel que nous venons de citer, il est dit expressément que Dieu les séparera des rebelles et des insoumis[39] ; et Sophonie (3 : 12-13) dit qu'il détruira les orgueilleux et laissera subsister les pauvres[40]. Et puisque cette élection regarde la vertu vraie, il ne faut pas supposer qu'elle a été promise aux Juifs pieux seulement, à l'exclusion de tous les autres. Il faut croire tout à fait que les vrais prophètes des Gentils (nous avons montré que toutes les nations en ont eu) ont fait aussi la même promesse aux fidèles de leur nation et leur ont apporté la même consolation.

C'est pourquoi l'alliance éternelle de la connaissance et de l'amour divins est universelle : cela ressort aussi très évidem-

Quare hoc aeternum foedus Dei cognitionis et amoris universale est, ut etiam ex Tsephoniae cap. III. v. 10. 11. evidentissime constat, adeoque hac in re nulla est admittenda differentia inter Judaeos et gentes, neque igitur etiam alia electio iis peculiaris praeter illam, quam jam ostendimus. Et quod prophetae, dum de hac electione, quae solam veram virtutem spectat, <loquuntur,> multa de sacrificiis et aliis ceremoniis, templi et urbis reaedificatione misceant, pro more et natura prophetiae res spirituales sub talibus figuris explicare voluerunt, ut Judaeis, quorum erant prophetae, imperii et templi restaurationem, tempore Ciri expectandam, simul indicarent.

[12] Quare hodie Judaei nihil prorsus habent, quod sibi supra omnes nationes tribuere possint. Quod autem tot annos dispersi absque imperio perstiterint, id minime mirum, postquam se ab omnibus nationibus ita separaverunt, ut omnium odium in se converterint, idque non tantum ritibus externis, ritibus caeterarum nationum contrariis, sed etiam signo circumcisionis, quod religiosissime servant. Quod autem nationum odium eos admodum conservet, id jam experientia docuit. Cum rex Hispaniae olim Judaeos coegit regni religionem admittere vel in exilium ire, perplurimi Judaei pontificiorum religionem admiserunt; sed quia iis, qui religionem admiserunt, omnia Hispanorum naturalium privilegia concessa sunt, iique omnibus honoribus digni existimati sunt, statim ita se Hispanis immiscuerunt, ut pauco post tempore nullae eorum reliquiae manserint neque ulla memoria. At plane contra iis contigit, quos rex Lusitanorum religionem sui imperii admittere coegit, qui semper, quamvis ad religionem conversi, ab omnibus separati vixerunt, nimirum quia eos
[43] omnibus honoribus | indignos declaravit. Signum circumcisionis etiam hac in re tantum posse existimo, ut mihi persuadeam

7. <loquuntur> *add. Gf, Ga.*

ment de Sophonie (3 : 10-11) et par conséquent il ne faut admettre aucune différence entre les Juifs et les Gentils et il n'y a donc aucune élection propre aux Juifs en dehors de celle que nous avons exposée.

Et que les prophètes, lorsqu'ils parlent de cette élection qui concerne seulement la vertu vraie, y mêlent beaucoup de choses qui concernent les sacrifices et les autres cérémonies, la reconstruction du temple et de la ville, c'est qu'ils voulurent expliquer (comme c'est la nature et la coutume de la prophétie) les choses spirituelles sous des figures telles qu'elles indiquaient en même temps aux Juifs, pour qui ils prophétisaient, que la restauration de l'Etat et du temple devait être attendue au temps de Cyrus.

[12] C'est pourquoi aujourd'hui les Juifs ne détiennent aucun privilège qu'ils puissent s'attribuer au-dessus des autres nations. Qu'ils aient subsisté tant d'années et sans Etat, cela n'a rien d'étonnant, après qu'ils se sont séparés de toutes les autres nations de façon à attirer la haine de tous contre eux, et cela non seulement par des rites extérieurs opposés aux rites de toutes les autres nations, mais encore par le signe de la circoncision qu'ils conservent avec le soin le plus religieux[41]. Que la haine des nations soit précisément ce qui les fait subsister, l'expérience l'a déjà enseigné. Lorsque jadis le roi d'Espagne força les Juifs à adopter la religion du royaume ou à partir en exil, la plupart des Juifs adoptèrent la religion catholique[42]. Mais, comme à ceux qui s'étaient convertis on concéda tous les privilèges des Espagnols d'origine et qu'ils furent jugés dignes de tous les honneurs, ils se mêlèrent aussitôt aux Espagnols, de sorte que peu après il ne restait d'eux aucune trace ni aucune mémoire. Tout le contraire arriva à ceux que le roi du Portugal força d'adopter la religion de son Etat[43] : même convertis à cette religion, ils vécurent toujours séparés des autres, parce qu'on les avait déclarés indignes de tous les honneurs[44]. | [57]

Quant au signe de la circoncision, je l'estime d'une telle importance dans ce domaine, que je me persuade qu'à lui seul il peut conserver cette nation pour l'éternité ; bien plus, si les fondements de leur religion n'efféminaient pas leurs âmes[45], je

hoc unum hanc nationem in aeternum conservaturum, imo nisi fundamenta suae religionis eorum animos effoeminarent, absolute crederem eos aliquando, data occasione, ut sunt res humanae mutabiles, suum imperium iterum erecturos, Deumque eos de novo electurum. Cujus etiam rei exemplum praeclarum habemus in Chinensibus, qui etiam comma aliquod in capite religiosissime servant, quo se ab omnibus aliis separant, et ita separati tot annorum millia se conservaverunt, ut antiquitate reliquas omnes nationes longe superent; nec semper imperium obtinuerunt, attamen illud amissum recuperaverunt, et sine dubio iterum recuperabunt, ubi Tartarorum animi prae luxu divitiarum et socordia languescere incipient.

[13] Denique si quis vellet defendere Judaeos hac vel alia de causa a Deo in aeternum electos fuisse, non ipsi repugnabo, modo statuat hanc electionem, vel temporaneam vel aeternam, quatenus ea tantum Judaeis peculiaris est, non respicere nisi imperium et corporis commoditates (quandoquidem hoc solum unam nationem ab alia distinguere potest), at ratione intellectus et verae virtutis nullam nationem ab alia distingui, adeoque his in rebus nec a Deo unam prae alia eligi.

croirais sans réserve qu'un jour, lorsque l'occasion leur en sera donnée, comme les choses humaines sont changeantes, ils rétabliront leur Etat, et Dieu les élira de nouveau[46]. D'un tel événement nous avons un exemple célèbre chez les Chinois : eux aussi conservent avec le soin le plus religieux cette natte qu'ils ont sur la tête, qui les sépare de tous les autres ; et, ainsi séparés, ils se sont conservés durant tant de milliers d'années, qu'ils dépassent de loin en antiquité toutes les autes nations[47]. Ils n'ont pas toujours maintenu leur Etat mais ils l'ont toujours restauré après l'avoir perdu ; et sans doute le restaureront-ils encore, dès que le cœur des Tartares commencera à s'affaiblir sous l'effet de l'excès de richesses et de la négligence.

[13] Enfin, si quelqu'un voulait soutenir que, pour une raison ou pour une autre, les Juifs ont été élus pour l'éternité par Dieu, je n'y contredirais pas, à condition qu'il précise que cette élection — qu'elle soit temporelle ou éternelle —, dans la mesure où elle est particulière aux Juifs seuls, ne concerne que l'Etat et les avantages du corps (puisque c'est cela seul qui peut distinguer une nation d'une autre) ; mais à l'égard de l'entendement ou de la vertu vraie, aucune nation ne se distingue d'une autre, et ainsi dans ce domaine aucune n'est élue par Dieu de préférence aux autres.

CAPUT IV

De lege divina

[1] Legis nomen absolute sumptum significat id, secundum quod unumquodque individuum, vel omnia vel aliquot ejusdem speciei, una eademque certa ac determinata ratione agunt; ea vero vel a necessitate naturae vel ab hominum placito dependet. Lex, quae a necessitate naturae dependet, illa est, quae ex ipsa rei natura sive definitione necessario sequitur; ab hominum placito autem, et quae magis proprie jus appellatur, est ea, quam homines ad tutius et commodius vivendum, vel ob alias causas, sibi et aliis praescribunt. Ex. gr. quod omnia corpora, ubi in alia minora impingunt, tantum de suo motu amittunt, quantum aliis communicant, [44] lex est universalis omnium corporum, quae | ex necessitate naturae sequitur. Sic etiam, quod homo, cum unius rei recordetur, statim recordetur alterius similis, vel quam simul cum ipsa perceperat, lex est, quae ex natura humana necessario sequitur. At quod homines de suo jure, quod ex natura habent, cedant vel cedere cogantur et certae rationi vivendi sese adstringant, ex humano placito pendet. Et quamvis absolute concedam omnia ex legibus universalibus naturae determinari ad existendum et operandum certa ac determinata ratione, dico tamen has leges ex placito hominum pendere:

CHAPITRE IV [57]

De la loi divine[1]

[1] Le nom de loi, pris en un sens absolu, signifie ce conformément à quoi chaque individu, ou tous, ou quelques-uns d'une même espèce, agissent selon une seule et même raison, précise et déterminée[2]; elle dépend ou de la nécessité de la nature ou d'une décision des hommes : la loi qui dépend de la nécessité de la nature est celle qui suit nécessairement de la nature même de la chose ou de sa définition; celle qui dépend d'une décision humaine — et qui est plus proprement appelée règle de droit — est celle que les hommes prescrivent, à eux-mêmes et à autrui, pour vivre plus en sécurité, plus commodément ou pour d'autres raisons. Par exemple : tous les corps, lorsqu'ils en heurtent d'autres plus petits, perdent autant de mouvement qu'ils en communiquent aux autres, c'est là une loi universelle de tous les corps | qui suit de la [58]
nécessité de leur nature[3]. Ainsi encore l'homme qui se souvient d'une chose se souvient aussitôt d'une autre semblable ou perçue en même temps : c'est là une loi qui suit nécessairement de la nature humaine[4]. Mais que les hommes cèdent ou soient contraints de céder quelque chose de leur propre droit qu'ils tiennent de la nature, et s'astreignent à une règle de vie déterminée, cela dépend d'une décision humaine. Et bien que je concède sans réserve que tout est déterminé par les lois universelles de la nature à exister et à agir selon une raison précise et déterminée, j'affirme cependant que les lois de cette dernière espèce dépendent de la décision des hommes :

I. Quia homo, quatenus pars est naturae, eatenus partem potentiae naturae constituit; quae igitur ex necessitate naturae humanae sequuntur, hoc est, ex natura ipsa, quatenus eam per naturam humanam determinatam concipimus, ea, etiamsi necessario, sequuntur tamen ab humana potentia, quare sanctionem istarum legum ex hominum placito pendere optime dici potest, quia praecipue a potentia humanae mentis ita pendet, ut nihilominus humana mens, quatenus res sub ratione veri et falsi percipit, sine hisce legibus clarissime concipi possit, at non sine lege necessaria, ut modo ipsam definivimus. II. Has leges ex placito hominum pendere etiam dixi, quia res per proximas suas causas definire et explicare debemus, et illa universalis consideratio de fato et concatenatione causarum minime nobis inservire potest ad nostras cogitationes circa res particulares formandas atque ordinandas. Adde, quod nos ipsam rerum coordinationem et concatenationem, hoc est, quomodo res revera ordinatae et concatenatae sunt, plane ignoremus, adeoque ad usum vitae melius, imo necesse est res ut possibiles considerare. Haec de lege absolute considerata.

[2] Verum enimvero quoniam nomen legis per translationem ad res naturales applicatum videtur, et communiter per legem nihil aliud intelligitur quam mandatum, quod homines et perficere et negligere possunt, utpote quia potentiam humanam sub certis limitibus, ultra quos se extendit, constringit nec aliquid supra vires imperat, ideo lex particularius definienda videtur, nempe quod sit ratio vivendi, quam homo sibi vel aliis ob aliquem finem praescribit. Attamen, quoniam
[45] verus finis legum paucis tantum patere | solet, et perplurimum homines ad eum percipiendum fere inepti sunt et nihil minus quam ex ratione vivunt, ideo legislatores, ut omnes aeque constringerent, alium finem, longe diversum ab eo, qui ex

1) L'homme, en tant qu'il est une partie de la nature, constitue une partie de la puissance de la nature ; donc ce qui suit de la nécessité de la nature humaine, c'est-à-dire de la nature même en tant que nous la concevons comme déterminée par la nature humaine, cela, bien que nécessairement, suit cependant de la puissance humaine ; c'est pourquoi l'on peut fort bien dire que la ratification des lois de cette espèce dépend de la décision des hommes : elle dépend en effet principalement de la puissance de l'esprit humain, mais de façon telle, néanmoins, que l'esprit humain, en tant qu'il perçoit les choses du point de vue du vrai et du faux, peut être très clairement conçu sans ces lois, alors qu'au contraire il ne peut l'être sans une loi nécessaire au sens où nous venons de la définir. 2) J'ai dit que ces lois dépendent d'une décision des hommes parce que nous devons définir et expliquer les choses par leurs causes prochaines et que cette considération universelle sur le destin et l'enchaînement des causes ne peut nullement nous servir pour former et mettre en ordre nos pensées touchant les choses particulières. Ajoutons que nous ignorons totalement la connexion et l'enchaînement même des choses, c'est-à-dire de quelle façon les choses sont véritablement ordonnées et enchaînées ; donc pour l'usage de la vie, il vaut mieux — bien plus, c'est indispensable — considérer les choses comme possibles. Voilà pour la loi considérée de façon absolue.

[2] Mais en vérité le nom de loi semble être appliqué métaphoriquement aux choses naturelles, et communément on ne comprend rien d'autre par loi qu'un commandement que les hommes peuvent exécuter ou négliger, car il contraint la puissance humaine sous des limites déterminées, inférieures à sa portée, et ne commande rien qui excède ses forces ; c'est pourquoi la loi semble exiger une définition plus particulière, à savoir une règle de vie qu'un homme se prescrit ou prescrit à d'autres pour quelque fin. Toutefois, comme la véritable fin des lois, d'ordinaire, n'est claire | que pour un petit nombre de [59]
gens et que la plupart sont presque incapables de la percevoir et plus encore de régler leur vie selon la raison, les législateurs, afin que tous soient également contraints, ont sagement établi une autre fin, fort différente de ce qui suit nécessairement de la

legum natura necessario sequitur, sapienter statuerunt, nempe legum propugnatoribus promittendo id, quod vulgus maxime amat, et contra iis, qui eas violarent, minitando id, quod maxime timet; sicque conati sunt vulgum, tanquam equum fraeno, quoad ejus fieri potest, cohibere; unde factum est, ut pro lege maxime haberetur ratio vivendi, quae hominibus ex aliorum imperio praescribitur, et consequenter ut ii, qui legibus obtemperant, sub lege vivere dicantur et servire videantur; et revera qui unicuique suum tribuit, quia patibulum timet, is ex alterius imperio et malo coactus agit nec justus vocari potest; at is, qui unicuique suum tribuit, ex eo quod veram legum rationem et earum necessitatem novit, is animo constanti agit et ex proprio, non vero alieno decreto, adeoque justus merito vocatur; quod etiam Paulum docere voluisse puto, cum dixit eos, qui sub lege vivebant, per legem justificari non potuisse; justitia enim, ut communiter definitur, est constans et perpetua voluntas jus suum cuique tribuendi; et ideo Salomon cap. XXI. v. 12. Prov. ait justum laetari, cum fit judicium, iniquos autem pavere.

[3] Cum itaque lex nihil aliud sit quam ratio vivendi, quam homines ob aliquem finem sibi vel aliis praescribunt, ideo lex distinguenda videtur in humanam et divinam; per humanam intelligo rationem vivendi, quae ad tutandam vitam et rempublicam tantum inservit; per divinam autem, quae solum summum bonum, hoc est, Dei veram cognitionem et amorem spectat. Ratio, cur hanc legem voco divinam, est propter summi boni naturam, quam hic paucis, et quam clare potero, jam ostendam.

[4] Cum melior pars nostri sit intellectus, certum est, si nostrum utile revera quaerere velimus, nos supra omnia debere conari, ut eum quantum fieri potest perficiamus; in ejus enim perfectione summum nostrum bonum consistere debet. Porro quoniam omnis nostra cognitio et certitudo, quae revera omne dubium tollit, a sola Dei cognitione

nature des lois : ils ont promis à qui respecte la loi ce que le vulgaire aime le plus, et menacé au contraire qui violerait la loi, de ce qu'il craint le plus. Ainsi se sont-ils efforcés de contenir le vulgaire autant que faire se peut, comme un cheval par le mors. De là vient que l'on considère surtout comme loi la règle de vie que le commandement de certains hommes prescrit à d'autres. En conséquence, ceux qui obéissent aux lois sont dits vivre sous la loi et semblent être soumis. Et il est bien vrai que celui qui rend à chacun ce qui lui revient[5] par crainte de la potence, agit selon le commandement d'un autre et sous la contrainte du châtiment et que le nom de juste ne lui convient pas. Mais celui qui rend à chacun ce qui lui revient parce qu'il connaît la vraie raison des lois et leur nécessité, agit avec constance et selon sa propre décision, non celle d'autrui : celui-là mérite donc le nom de juste. C'est, à mon avis, ce que Paul a voulu enseigner, quand il a dit que ceux qui vivaient sous le régime de la loi ne pouvaient être justifiés par la loi[6]. Car la justice, selon la définition commune, est la volonté durable et constante de rendre à chacun ce qui lui revient. Ainsi Salomon (Prov 21 : 15#) dit que le juste se réjouit quand vient le Jugement, et que les injustes tremblent d'effroi.

[3] Puisque la loi n'est rien d'autre que la règle de vie que les hommes se prescrivent à eux-mêmes et à autrui pour quelque fin, il semble donc qu'il faille diviser la loi en loi humaine et loi divine. Par loi humaine, j'entends la règle de vie qui sert à la sécurité de la vie et de la république ; par loi divine, j'entends celle qui regarde seulement le souverain bien, c'est-à-dire la vraie connaissance et l'amour de Dieu[7]. La raison pour laquelle j'appelle divine cette loi est relative à la nature du souverain bien que je vais exposer aussi brièvement et clairement que je pourrai.

[4] [8] Puisque la meilleure partie de notre être est l'entendement, si nous voulons vraiment chercher notre utile propre, nous devons certainement, avant toute chose, nous efforcer de perfectionner l'entendement dans la mesure du possible, car c'est dans sa perfection que doit consister notre souverain bien. Or, puisque toute notre connaissance et notre certitude, celle qui supprime vraiment tout doute, dépendent de la seule

dependet, tum quia sine Deo nihil esse neque concipi potest,
[46] tum etiam quia de omnibus dubitare possu- | mus, quam diu Dei nullam claram et distinctam habemus ideam, hinc sequitur summum nostrum bonum et perfectionem a sola Dei cognitione pendere etc. Deinde cum nihil sine Deo nec esse nec concipi possit, certum est omnia, quae in natura sunt, Dei conceptum pro ratione suae essentiae suaeque perfectionis involvere atque exprimere, ac proinde nos, quo magis res naturales cognoscimus, eo majorem et perfectiorem Dei cognitionem acquirere; vel (quoniam cognitio effectus per causam nihil aliud est quam causae proprietatem aliquam cognoscere) quo magis res naturales cognoscimus, eo Dei essentiam (quae omnium rerum causa est) perfectius cognoscere; atque adeo tota nostra cognitio, hoc est, summum nostrum bonum, non tantum a Dei cognitione dependet, sed in eadem omnino consistit; quod etiam ex hoc sequitur, quod homo pro natura et perfectione rei, quam prae reliquis amat, eo etiam perfectior est, et contra; adeoque ille necessario perfectissimus est et de summa beatitudine maxime participat, qui Dei, entis nimirum perfectissimi, intellectualem cognitionem supra omnia amat eademque maxime delectatur. Huc itaque nostrum summum bonum nostraque beatitudo redit, in cognitionem scilicet et amorem Dei. Media igitur, quae hic finis omnium humanarum actionum, nempe ipse Deus, quatenus ejus idea in nobis est, exigit, jussa Dei vocari possunt, quia quasi ab ipso Deo, quatenus in nostra mente existit, nobis praescribuntur, atque adeo ratio vivendi, quae hunc finem spectat, lex divina optime vocatur. Quaenam autem haec media sint et quaenam ratio vivendi, quam hic finis exigit, et quomodo hunc optimae reipublicae fundamenta sequantur et ratio vivendi inter homines, ad universalem ethicam pertinet. Hic non nisi de lege divina in genere pergam agere.

[5] Cum itaque amor Dei summa hominis foelicitas sit et beatitudo, et finis ultimus et scopus omnium humanarum

connaissance de Dieu[9], d'une part parce que sans Dieu rien ne peut être ni être conçu[10], | d'autre part parce que nous [60]
pouvons douter de tout tant que nous n'avons pas une idée claire et distincte de Dieu[11], il s'ensuit que notre souverain bien et notre perfection dépendent de la seule connaissance de Dieu, etc. Ensuite, puisque, sans Dieu, rien ne peut être ni être conçu, il est certain que tout ce qui est dans la nature enveloppe et exprime le concept de Dieu à proportion de son essence et de sa perfection ; et donc, plus nous connaissons les choses naturelles, plus notre connaissance de Dieu s'accroît et devient plus parfaite[12]. Ou encore : parce que connaître un effet par sa cause, ce n'est rien d'autre que connaître quelque propriété de la cause, plus nous connaissons les choses naturelles, plus parfaitement nous connaissons l'essence de Dieu (qui est la cause de toutes choses). Et par conséquent, toute notre connaissance, c'est-à-dire notre souverain bien, non seulement dépend de la connaissance de Dieu, mais consiste entièrement en elle. Cela résulte encore de ce que l'homme accroît sa perfection en raison de la nature et de la perfection de la chose qu'il aime plus que les autres[13], et réciproquement. Donc celui-ci est nécessairement le plus parfait et participe le plus à la suprême béatitude, qui aime plus que tout la connaissance intellectuelle de Dieu, l'être assurément le plus parfait, et s'y complaît au plus haut point. C'est donc à cela, à l'amour et à la connaissance de Dieu, que revient notre souverain bien et notre béatitude. Donc les moyens qu'exige cette fin de toutes les actions humaines, fin qui est Dieu lui-même en tant que son idée est en nous, peuvent être appelés *ordres* de Dieu parce qu'ils nous sont prescrits comme par Dieu même en tant qu'il existe dans notre esprit; et c'est pourquoi la règle de vie qui concerne cette fin est fort bien appelée loi divine. Ce que sont ces moyens, quelle est la règle de vie exigée par cette fin, comment s'ensuivent les fondements de l'Etat le meilleur, et quelle est la règle de vie entre les hommes, cela concerne l'Ethique universelle[14]. Je me bornerai dans ce qui suit à traiter de la loi divine en général.

[5] Puisque donc l'amour de Dieu est la félicité suprême de l'homme, sa béatitude et sa fin ultime et le but de toutes les

actionum, sequitur eum tantum legem divinam sequi, qui Deum amare curat, non ex timore supplicii neque prae amore alterius rei, ut deliciarum, famae etc., sed ex eo solo, quod Deum novit, sive quod novit Dei cognitionem et amorem summum esse bonum. Legis igitur divinae summa
[47] ejusque summum praeceptum est Deum ut sum- | mum bonum amare, nempe ut jam diximus, non ex metu alicujus supplicii et poenae, nec prae amore alterius rei, qua delectari cupimus; hoc enim idea Dei dictat, Deum summum esse nostrum bonum, sive Dei cognitionem et amorem finem esse ultimum, ad quem omnes actiones nostrae sunt dirigendae. Homo tamen carnalis haec intelligere nequit et ipsi vana videntur, quia nimis jejunam Dei habet cognitionem, et etiam quia in hoc summo bono nihil repperit, quod palpet, comedat, aut denique quod carnem, qua maxime delectatur, afficiat, utpote quod in sola speculatione et pura mente consistit. At ii, qui norunt se nihil intellectu et sana mente praestantius habere, haec, sine dubio, solidissima judicabunt. Explicuimus itaque, in quo potissimum lex divina consistit et quaenam sint leges humanae, nempe omnes illae, quae alium scopum collimant, nisi ex revelatione sancitae fuerint; nam hac etiam consideratione res ad Deum referuntur (ut supra ostendimus), et hoc sensu lex Mosis, quamvis non universalis, sed maxime ad ingenium et singularem conservationem unius populi accommodata fuerit, vocari tamen potest lex Dei sive lex divina, quandoquidem credimus eam lumine prophetico sancitam fuisse.

[6] Si jam ad naturam legis divinae naturalis, ut eam modo explicuimus, attendamus, videbimus: I. eam esse universalem sive omnibus hominibus communem; eam enim ex universali humana natura deduximus; II. eam non exigere fidem historiarum, quaecumque demum eae fuerint, nam quandoquidem haec lex divina naturalis ex sola consideratione humanae naturae intelligatur, certum est

actions humaines, il s'ensuit que seul suit la loi divine celui qui se soucie d'aimer Dieu non par crainte du supplice ni pour l'amour d'autre chose comme les jouissances, la renommée, etc., mais pour cela seul qu'il connaît Dieu et qu'il sait que la connaissance et l'amour de Dieu sont le souverain bien. La loi divine se résume donc dans ce précepte suprême : I aimer Dieu [61] comme le souverain bien et non pas, nous l'avons dit, par peur du châtiment et de quelque supplice ni pour l'amour d'une autre chose dont nous désirons jouir. Voici en effet ce qu'impose l'idée de Dieu : Dieu est notre souverain bien ; ou encore : la connaissance et l'amour de Dieu est la fin ultime vers laquelle doivent tendre toutes nos actions. Toutefois l'homme charnel[15] ne peut le comprendre, cela lui paraît vain, parce qu'il a une connaissance trop pauvre de Dieu, mais aussi parce que, dans ce souverain bien, il ne trouve rien à toucher, à manger, ou qui flatte sa chair — ce dans quoi il se complaît le plus — puisque ce souverain bien consiste dans la spéculation seule et la pure pensée. Mais ceux qui savent qu'ils n'ont rien de plus précieux qu'un entendement et une pensée saine jugeront tout cela incontestable. Nous avons donc expliqué en quoi consiste principalement la loi divine et montré ce que sont les lois humaines : ce sont toutes celles qui visent un autre but, sauf si elles ont été consacrées par la révélation ; car une telle considération rapporte les choses à Dieu (comme nous l'avons montré plus haut). En ce sens, la loi de Moïse, bien qu'elle ait été non pas universelle mais parfaitement adaptée à la complexion et à la conservation particulière d'un seul peuple, peut cependant être appelée Loi de Dieu ou loi divine, puisque nous croyons qu'elle a reçu la consécration de la lumière prophétique.

[6] Si nous considérons avec attention la nature de la loi divine naturelle, comme nous venons de l'expliquer, nous verrons : 1) qu'elle est universelle, c'est-à-dire commune à tous les hommes, car nous l'avons déduite de la nature humaine universelle ; 2) qu'elle n'exige pas la foi dans les récits historiques, quels qu'ils soient d'ailleurs ; en effet, puisque cette loi divine naturelle se comprend à partir de la seule considération de la nature humaine, il est certain que

nos eam aeque concipere posse in Adamo ac alio quocunque homine, aeque in homine, qui inter homines vivit, ac in homine, qui solitariam vitam agit. Nec fides historiarum, quantumvis certa, Dei cognitionem et consequenter nec etiam Dei amorem nobis dare potest; amor enim Dei ab ejus cognitione oritur; ejus autem cognitio ex communibus notionibus per se certis et notis hauriri debet, quare longe abest, ut fides historiarum requisitum sit necessarium, ut ad summum nostrum bonum perveniamus. Attamen, quamvis fides historiarum Dei cognitionem et amorem nobis dare nequeat, earum
[48] tamen lectionem, ratione vitae civilis, perutilem esse non | negamus; quo enim hominum mores et conditiones, quae ex nulla re melius quam ex eorum actionibus nosci possunt, observaverimus et melius noverimus, eo inter ipsos cautius vivere, nostrasque actiones et vitam eorum ingenio, quantum ratio fert, melius accommodare poterimus. Videmus III. hanc legem divinam naturalem non exigere caeremonias, hoc est, actiones, quae in se indifferentes sunt et solo instituto bonae vocantur, vel quae aliquod bonum ad salutem necessarium repraesentant, vel, si mavis, actiones, quarum ratio captum humanum superat; nihil enim lumen naturale exigit, quod ipsum lumen non attingit, sed id tantum, quod nobis clarissime indicare potest bonum sive medium ad nostram beatitudinem esse. Quae autem ex solo mandato et instituto bona sunt, vel ex eo, quod alicujus boni sint repraesentamina, ea nostrum intellectum perficere nequeunt, nec aliud nisi merae umbrae sunt, nec inter actiones, quae quasi proles aut fructus intellectus et sanae mentis sunt, numerari possunt. Quod hic non opus est prolixius ostendere. IV. Denique videmus summum legis divinae praemium esse ipsam legem, nempe Deum cognoscere eumque ex vera libertate et animo integro et constante amare, poenam autem horum privationem et *carnis* servitutem, sive animum inconstantem et fluctuantem.

[7] His sic notatis inquirendum jam est, <I.> num

34. <I> *add.* T3, *edd. recc.*

nous pouvons la concevoir aussi bien en Adam qu'en tout autre homme, chez l'homme qui vit parmi les hommes comme chez celui qui mène une vie solitaire. La foi dans les récits historiques, quel que soit son degré de certitude, ne peut nous faire connaître Dieu, ni par conséquent nous donner l'amour de Dieu ; car l'amour de Dieu naît de sa connaissance et la connaissance de Dieu doit se tirer de notions communes[16] certaines de soi et connues par soi. Aussi s'en faut-il de beaucoup que la foi dans les récits historiques soit un préalable nécessaire pour parvenir à notre souverain bien. Cependant, bien que cette foi ne puisse nous donner la connaissance et l'amour de Dieu, la lecture de ces récits est pourtant fort utile du point de vue de la vie civile, nous ne le nions pas. | Plus [62] nous aurons observé et mieux nous connaîtrons les conditions et les mœurs des hommes, que rien ne nous dévoile plus sûrement que leurs actions, plus nous serons prudents en vivant avec eux, mieux nous pourrons adapter nos actions et notre vie à leur complexion, dans la mesure où la Raison le permet. 3) Nous voyons que cette loi divine naturelle n'exige pas de cérémonies, c'est-à-dire d'actions qui, indifférentes en elles-mêmes, ne sont qualifiées de bonnes que par leur institution, ou qui représentent quelque bien nécessaire au salut, ou encore, si l'on préfère, d'actions dont la justification dépasse la portée de l'esprit humain. Car la lumière naturelle n'exige rien qu'elle n'atteigne elle-même et ne requiert que ce qu'elle peut nous indiquer très clairement être un bien ou un moyen pour notre béatitude. Ce qui n'est un bien que par ordre et par institution, ou comme représentation[17] de quelque bien, ne peut perfectionner notre entendement : ce ne sont que de pures ombres ; cela ne peut être compté parmi les actions qui sont comme les fruits ou les rejetons de l'entendement et d'une pensée saine. Inutile d'insister plus longuement sur ce point. 4) Nous voyons que la suprême récompense de la loi divine est la loi même[18], c'est-à-dire de connaître Dieu et l'aimer vraiment librement, d'une âme ferme et constante. Le châtiment, c'est la privation de ces biens, la servitude de la chair, ou encore une âme fluctuante et inconstante.

[7] Cela posé, il faut désormais chercher : 1) si par la

lumine naturali concipere possumus Deum veluti legislatorem aut principem leges hominibus praescribentem; II. quid sacra Scriptura de lumine et lege hac naturali doceat; III. quem ad finem caeremoniae olim institutae fuerunt; IV. denique quid referat sacras historias scire et eis credere? De primis duobus in hoc capite, de duobus autem ultimis in sequente agam.

[8] Quid circa primum statuendum sit, facile deducitur ex natura voluntatis Dei, quae a Dei intellectu non nisi respectu nostrae rationis distinguitur, hoc est, Dei voluntas et Dei intellectus in se revera unum et idem sunt; nec distinguuntur nisi respectu nostrarum cogitationum, quas de Dei intellectu formamus. Exempli gratia, cum ad hoc tantum attendimus, quod natura trianguli in natura divina ab aeterno continetur tanquam aeterna veritas, tum dicimus Deum trianguli ideam
[49] habere sive naturam trianguli intelligere; sed cum | postea ad hoc attendimus, quod natura trianguli sic in natura divina continetur ex sola necessitate divinae naturae, et non ex necessitate essentiae et naturae trianguli, imo quod necessitas essentiae et proprietatum trianguli, quatenus etiam ut aeternae veritates concipiuntur, a sola necessitate divinae naturae et intellectus pendeat, et non ex natura trianguli, tum id ipsum, quod Dei intellectum vocavimus, Dei voluntatem sive decretum appellamus. Quare respectu Dei unum et idem affirmamus, cum dicimus Deum ab aeterno decrevisse et voluisse tres angulos trianguli aequales esse duobus rectis, vel Deum hoc ipsum intellexisse. Unde sequitur Dei affirmationes et negationes aeternam semper necessitatem sive veritatem involvere.

[9] Si itaque, exempli gratia, Deus Adamo dixit se nolle, ut de arbore cognitionis boni et mali comederet, contradictionem implicaret Adamum de illa arbore posse comedere, adeoque impossibile foret, ut Adamus de ea comederet; nam

lumière naturelle nous pouvons concevoir Dieu comme un législateur ou un prince qui prescrit des lois aux hommes ; 2) ce que l'Ecriture sainte enseigne sur cette lumière et cette loi naturelles ; 3) à quelle fin les cérémonies ont jadis été instituées ; 4) enfin, en quoi il importe de connaître les récits sacrés et d'y croire. Je traiterai des deux premiers points dans ce chapitre, des deux derniers dans le chapitre suivant.

[8] Ce qu'il faut penser du premier point se déduit facilement de la nature de la volonté de Dieu qui ne se distingue de son entendement que du point de vue de notre raison : en d'autres termes, volonté et entendement de Dieu sont véritablement en soi une seule et même chose[19] et ne se distinguent que relativement aux pensées que nous nous formons de l'entendement de Dieu. Par exemple quand nous ne faisons attention qu'à ce point : que la nature du triangle est contenue de toute éternité dans la nature divine à titre de vérité éternelle, alors nous disons que Dieu a l'idée de triangle ou comprend la nature du triangle. Mais quand nous sommes ensuite attentifs à ceci : | que la nature du triangle est contenue [63] dans la nature divine de sorte qu'elle dépend de la seule nécessité de cette nature et non de la nécessité de l'essence et de la nature du triangle, bien plus : que la nécessité de l'essence et des propriétés du triangle, même en tant qu'on les conçoit comme des vérités éternelles, dépend de la seule nécessité de la nature de Dieu et de son entendement et non pas de la nature du triangle, alors, cela même que nous appelons entendement de Dieu, nous l'appelons volonté ou décret de Dieu. C'est pourquoi au regard de Dieu, nous *affirmons* une seule et même chose quand nous disons que Dieu a voulu et décrété de toute éternité que les trois angles du triangle soient égaux à deux droits ou que Dieu l'a compris. D'où il s'ensuit que les affirmations ou les négations de Dieu enveloppent toujours une nécessité ou une vérité éternelles[20].

[9] Ainsi par exemple, si Dieu a dit à Adam[21] qu'il ne voulait pas qu'il mangeât du fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, il impliquerait contradiction qu'Adam pût manger du fruit de cet arbre et il serait donc impossible qu'Adam en

divinum illud decretum aeternam necessitatem et veritatem debuisset involvere. Verum quoniam Scriptura tamen narrat Deum id Adamo praecepisse, et nihilominus Adamum de eadem comedisse, necessario dicendum est Deum Adamo malum tantum revelavisse, quod eum necessario sequeretur, si de illa arbore comederet, at non necessitatem consecutionis illius mali. Unde factum est, ut Adamus illam revelationem non ut aeternam et necessariam veritatem perceperit, sed ut legem, hoc est, ut institutum, quod lucrum aut damnum sequitur, non ex necessitate et natura actionis patratae, sed ex solo libitu et absoluto imperio alicujus principis. Quare illa revelatio respectu solius Adami et propter solum defectum ejus cognitionis lex fuit, Deusque quasi legislator aut princeps. Et hac etiam de causa, nempe ob defectum cognitionis, Decalogus respectu Hebraeorum tantum lex fuit; nam quoniam Dei existentiam ut aeternam veritatem non noverant, ideo id, quod ipsis in Decalogo revelatum fuit, nempe Deum existere Deumque solum adorandum esse, tanquam legem percipere debuerunt; quod si Deus nullis mediis corporeis adhibitis, sed immediate iis loquutus fuisset, hoc ipsum non tanquam legem, sed tanquam aeternam veritatem percepissent. Atque hoc, quod de Israelitis et Adamo dicimus, de omnibus
[50] etiam prophetis, qui no- | mine Dei leges scripserunt, dicendum, videlicet, quod Dei decreta non adaequate ut aeternas veritates perceperunt. Ex. gr. de ipso Mose etiam dicendum est eum ex revelatione vel ex fundamentis ei revelatis percepisse modum, quo populus Israeliticus in certa mundi plaga optime uniri posset et integram societatem formare sive imperium erigere; deinde etiam modum, quo ille populus optime posset cogi ad obediendum, sed non percepisse nec ipsi revelatum fuisse modum illum optimum esse, neque etiam, quod ex populi communi obedientia in tali mundi plaga necessario sequeretur scopus, ad quem collimabant. Quapropter haec omnia non ut aeternas veritates, sed ut praecepta et instituta percepit, et tanquam Dei leges praescripsit; et hinc

mangeât, car ce décret divin aurait dû envelopper une nécessité et une vérité éternelles. Mais parce que l'Ecriture raconte cependant que Dieu a fait cette défense à Adam et que néanmoins Adam en a mangé, il faut nécessairement dire que Dieu s'est contenté de révéler à Adam le mal qui s'ensuivrait nécessairement s'il mangeait du fruit de cet arbre, mais non la nécessité de la consécution. Aussi Adam n'a-t-il pas perçu cette révélation comme une vérité éternelle et nécessaire, mais comme une loi, c'est-à-dire comme une règle instituée, accompagnée de dommage ou profit, non en raison de la nature et de la nécessité de l'action accomplie mais en raison du seul plaisir et du commandement absolu de quelque prince. C'est pourquoi c'est au regard du seul Adam et en raison seulement du défaut de sa connaissance que cette révélation fut une loi et que Dieu fut comme un législateur et un prince.

C'est pour la même raison, le défaut de connaissance, que le Décalogue ne fut une loi qu'au regard des Hébreux. Ne connaissant pas l'existence de Dieu à titre de vérité éternelle, ils durent percevoir comme loi ce qui leur fut révélé dans le Décalogue : que Dieu existe et que lui seul doit être adoré. Si Dieu leur avait parlé immédiatement, sans intermédiaires corporels, ils n'auraient pas perçu cela comme une loi mais comme une vérité éternelle. Mais ce que nous disons des Israélites et d'Adam, il faut le dire également de tous les prophètes qui rédigèrent des lois | au nom de Dieu car ils n'ont pas perçu [64] adéquatement les décrets de Dieu comme des vérités éternelles.

Prenons l'exemple de Moïse même : c'est par une révélation, ou par des principes qui lui furent révélés, qu'il a perçu la façon dont le peuple israélite pourrait être uni le mieux possible en une certaine région du monde et former une société parfaite ou ériger un Etat, ainsi que la façon dont ce peuple pourrait être le mieux contraint à l'obéissance ; mais il ne perçut pas — et il ne lui fut pas révélé — que cette façon était la meilleure, ni non plus que de l'obéissance commune du peuple en une telle région du monde résulterait nécessairement le but visé. C'est pourquoi il ne perçut pas tout cela comme des vérités éternelles mais comme des préceptes et des règles instituées, et il les prescrivit comme des lois de Dieu. De là

factum est, ut Deum rectorem, legislatorem, regem, misericordem, justum etc. imaginaretur, cum tamen haec omnia solius humanae naturae sint attributa et a natura divina prorsus removenda.

[10] Atque hoc, inquam, de solis prophetis dicendum, qui nomine Dei leges scripserunt, non autem de Christo; de Christo enim, quamvis is etiam videatur leges Dei nomine scripsisse, sentiendum tamen est eum res vere et adaequate percepisse; nam Christus non tam propheta, quam os Dei fuit. Deus enim per mentem Christi (ut in cap. I. ostendimus) sicuti ante per angelos, nempe per vocem creatam, visiones etc. quaedam humano generi revelavit. Quapropter aeque a ratione alienum esset statuere Deum suas revelationes opinionibus Christi accommodavisse, ac quod Deus antea suas revelationes opinionibus angelorum, hoc est, vocis creatae et visionum accommodaverit, ut res revelandas prophetis communicaret, quo quidem nihil absurdius statui posset, praesertim cum non ad solos Judaeos, sed totum humanum genus docendum missus fuerit, adeoque non satis erat, ut mentem opinionibus Judaeorum tantum accommodatam haberet, sed opinionibus et documentis humano generi universalibus, hoc est, notionibus communibus et veris. Et sane ex hoc, quod Deus Christo sive ejus menti sese immediate revelaverit, et non ut prophetis per verba et imagines, nihil aliud intelligere possumus, quam quod Christus res revelatas vere percepit sive intellexit; tum enim res intelligitur, cum ipsa pura mente extra verba
[51] et imagi- | nes percipitur. Christus itaque res revelatas vere et adaequate percepit; si igitur eas tanquam leges unquam praescripsit, id propter populi ignorantiam et pertinaciam fecit; quare hac in re vicem Dei gessit, quod sese ingenio populi accommodavit, et ideo, quamvis aliquantulum clarius quam caeteri prophetae locutus sit, obscure tamen et saepius per parabolas res revelatas docuit, praesertim

5. hoc *T2, edd. cett.* : haec *T1, We.*

vint qu'on imagina Dieu comme chef, législateur, roi, miséricordieux, juste, etc. Tous ces attributs[22], cependant, n'appartiennent qu'à la seule nature humaine et doivent être tout à fait écartés de la nature divine.

[10] Il faut dire cela, je le répète, des prophètes seuls, qui rédigèrent des lois au nom de Dieu, mais non pas du Christ. En effet, bien que le Christ, lui aussi, semble avoir rédigé des lois au nom de Dieu, on doit penser qu'il a perçu les choses véritablement et adéquatement. Car le Christ ne fut pas tant un prophète que la bouche de Dieu. Dieu a en effet révélé certaines choses au genre humain par l'intermédiaire de l'esprit du Christ (comme nous l'avons montré au chapitre I) comme auparavant par l'intermédiaire des anges, c'est-à-dire d'une voix créée, de visions, etc. C'est pourquoi il est aussi déraisonnable de penser que Dieu a adapté ses révélations aux opinions du Christ que de juger qu'auparavant Dieu avait adapté ses révélations aux opinions des anges, c'est-à-dire d'une voix créée et de visions, pour communiquer aux prophètes des révélations, ce qui est bien la chose du monde la plus absurde. D'autant plus que le Christ ne fut pas envoyé enseigner seulement les Juifs mais tout le genre humain et qu'il ne suffisait donc pas que sa pensée fût adaptée aux opinions des seuls Juifs; elle devait l'être aux opinions et enseignements universels du genre humain, c'est-à-dire aux notions communes et vraies. Et certes, par le fait que Dieu s'est révélé immédiatement au Christ ou à son esprit, et non comme aux prophètes par des paroles et des images, nous ne pouvons rien entendre d'autre que ceci : Le Christ a perçu ou compris les choses révélées en vérité. Car comprendre une chose, c'est la percevoir par l'esprit seulement, sans paroles et sans images. | Le Christ a donc perçu véritablement et [65]
adéquatement les choses révélées. Si donc il les a parfois prescrites à titre de lois, c'est en raison de l'ignorance et de l'obstination du peuple. C'est pourquoi, sur ce point, il a tenu le rôle de Dieu, car il s'est adapté à la complexion du peuple[23]; et pour cette raison, bien qu'il ait parlé un peu plus clairement que les autres prophètes, il enseigna les choses révélées obscurément et le plus souvent par paraboles, surtout quand

quando iis loquebatur, quibus nondum datum erat intelligere regnum coelorum (vide Matth. cap. XIII. v. 10. etc.); et sine dubio eos, quibus datum erat mysteria coelorum noscere, res ut aeternas veritates docuit, non vero ut leges praescripsit, et hac ratione eos a servitute legis liberavit, et nihilominus legem hoc magis confirmavit et stabilivit eorumque cordibus penitus inscripsit. Quod etiam Paulus quibusdam in locis indicare videtur, nempe Epistol. ad Rom. cap. VII. v. 6. et cap. III. v. 28. Attamen nec ille etiam aperte loqui vult, sed, ut ipse ait cap. III. v. 5. et cap. VI. v. 19. ejusd. Epist., humano more loquitur, quod expresse dicit, cum Deum justum vocat, et sine dubio etiam propter carnis imbecillitatem Deo misericordiam, gratiam, iram etc. affingit, et ingenio plebis, sive (ut ipse etiam ait cap. III. v. 1. 2. Epist. 1. ad Corinth.) hominum carnalium, sua verba accommodat; nam cap. IX. v. 18. Epist. ad Rom. absolute docet Dei iram ejusque misericordiam non ab humanis operibus, sed a sola Dei vocatione, hoc est, voluntate pendere; deinde quod ex operibus legis nemo fiat justus, sed ex sola fide (vide Ep. ad Rom. cap. III. v. 28.), per quam sane nihil aliud intelligit quam plenum animi consensum, et denique quod nemo fiat beatus, nisi mentem Christi in se habeat (vide Epist. ad Rom. cap. VIII. v. 9.), qua scilicet leges Dei ut aeternas veritates percipiat. Concludimus itaque Deum non nisi ex captu vulgi et ex solo defectu cognitionis tanquam legislatorem aut principem describi et justum, misericordem etc. vocari, Deumque revera ex solius suae naturae et perfectionis necessitate agere et omnia dirigere, et ejus denique decreta et volitiones aeternas esse veritates semperque necessitatem involvere; idque est, quod primo in loco explicare et ostendere constitueram.

[11] Ad secundum igitur transeamus et sacram paginam
[52] percurramus, et quid ipsa de | lumine naturali et lege hac divina docet, videamus. Primum, quod nobis occurrit, est ipsa

24. cognitionis *sugg. We, cf. 194.12-14 et Adn. III, cf. Glaz. 1693* van kennis: cogitationis *edd. cett.*

il parlait à ceux à qui il n'avait pas encore été donné de comprendre le royaume des cieux (Matthieu 13 : 10, etc.) ; et sans aucun doute, ceux à qui il était donné de connaître les mystères célestes, il leur enseigna cela comme des vérités éternelles au lieu de le prescrire comme des lois. Par là, il les libéra de la servitude de la Loi tout en la confirmant et en l'inscrivant profondément dans leurs cœurs. Ce que Paul lui-même semble indiquer dans certains passages : Ep. aux Romains 7 : 6 et 3 : 28[24]. Cependant Paul lui-même ne veut pas parler ouvertement mais, comme il le dit aux chap. 3 : 5 et 6 : 19[25] de cette Epître, il parle à la manière des hommes ; il le dit expressément quand il appelle Dieu juste ; et c'est aussi, sans aucun doute, en raison de la faiblesse de la chair qu'il attribue fictivement à Dieu miséricorde, reconnaissance, colère, etc., et qu'il adapte ses paroles à la complexion de la plèbe, c'est-à-dire (selon son expression en I Cor 3 : 1-2) des hommes charnels. Car, au chap. 9 : 18 de l'Epître aux Romains, il enseigne formellement : d'abord, que la colère et la miséricorde de Dieu ne dépendent pas des œuvres humaines mais de l'élection de Dieu, c'est-à-dire de sa volonté ; ensuite, que ce ne sont pas les œuvres qui rendent juste mais la foi seule (Rom 3 : 28[26]), par quoi, assurément, il entend seulement le consentement sans réserve de l'âme ; enfin, que nul n'obtient la béatitude sans avoir en lui l'esprit du Christ (cf. Rom 8 : 9[27]) par lequel il perçoit les lois de Dieu comme des vérités éternelles. Concluons donc : ce n'est qu'eu égard à la capacité du vulgaire et au défaut de sa connaissance que Dieu peut être dépeint comme législateur ou prince, être appelé juste, miséricordieux, etc. En réalité, Dieu agit et dirige tout nécessairement par la seule nécessité de sa nature et perfection et ses décrets et ses volitions sont des vérités éternelles et enveloppent toujours la nécessité. Voilà ce que j'avais résolu de montrer et d'expliquer en premier lieu.

[11] Passons au second point et parcourons l'Ecriture sainte. | Voyons ce qu'elle enseigne de la lumière naturelle et de cette loi divine. Nous y rencontrons d'abord [66]

primi hominis historia, ubi narratur Deum Adamo praecepisse, ne comederet de fructu arboris cognitionis boni et mali, quod significare videtur Deum Adamo praecepisse bonum agere et quaerere sub ratione boni, et non quatenus contrarium est malo, hoc est, ut bonum ex amore boni quaereret, non autem ex timore mali; qui enim, ut jam ostendimus, bonum agit ex vera boni cognitione et amore, libere et constanti animo agit, qui autem ex timore mali, is malo coactus et serviliter agit et sub imperio alterius vivit, atque adeo hoc unicum, quod Deus Adamo praecipit, totam legem divinam naturalem comprehendit et cum dictamine luminis naturalis absolute convenit, nec difficile esset totam istam primi hominis historiam sive parabolam ex hoc fundamento explicare; sed malo id missum facere, cum quia non possum absolute esse certus, num mea explicatio cum scriptoris mente conveniat, tum quia plerique non concedunt hanc historiam esse parabolam, sed plane statuunt eam simplicem narrationem esse

[12] Praestabilius erit igitur alia Scripturae loca in medium adferre, illa praesertim, quae ab eo dictata sunt, qui ex vi luminis naturalis, quo omnes sui aevi sapientes superavit, loquitur, et cujus sententias aeque sancte ac prophetarum amplexus est populus; Salomonem puto, cujus non tam prophetia et pietas, quam prudentia et sapientia in Sacris commendatur. Is in suis Proverbiis vocat humanum intellectum verae vitae fontem, et infortunium in sola stultitia constituit. Sic enim ait cap. XVI. v. 23. מקור חיים שכל בעליו ומוסר אוילים אולת *fons vitae* (est) *intellectus sui domini*, et supplicium stultorum est stultitia*; ubi notandum, quod per vitam absolute Hebraice vera vita intelligatur, ut patet ex

* *Hebraismus. Qui rem aliquam habet vel in sua natura continet, ejus rei dominus vocatur. Sic avis dominus alarum Hebraice vocatur, quia alas habet. Dominus intellectus intelligens, quia intellectum habet.*

l'histoire du premier homme où il nous est raconté que Dieu a interdit à Adam de manger du fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal ; ce qui semble signifier que Dieu a prescrit à Adam de bien agir et de chercher le bien en tant que bien et non en tant que contraire au mal, c'est-à-dire de chercher le bien par amour du bien, non par crainte du mal. Nous l'avons montré : celui qui pratique le bien, par vraie connaissance et amour du bien, agit librement et avec constance ; celui qui le fait par crainte du mal agit sous la contrainte du mal, servilement, et vit sous le commandement d'autrui. Donc cette unique prescription de Dieu à Adam comprend toute la loi divine naturelle et s'accorde entièrement avec le commandement de la lumière naturelle. Il ne serait pas difficile d'expliquer sur ce principe toute l'histoire ou la parabole du premier homme[28] ; mais je préfère laisser cela parce que je ne peux pas être absolument certain que mon explication corresponde à la pensée du rédacteur, et aussi parce que la plupart n'accordent pas que cette histoire soit une parabole mais jugent tout uniment que c'est un pur et simple récit.

[12] Il vaudra donc mieux avancer d'autres passages de l'Ecriture, surtout ceux qui furent dictés par celui qui appuyait ses dires sur la lumière naturelle, en quoi il surpassait tous les sages de son temps, et dont le peuple adopta les maximes avec autant de vénération que celles des prophètes : je veux parler de Salomon, dont les livres saints n'exaltent pas tant le don prophétique et la piété que la prudence et la sagesse. Dans ses *Proverbes*, il appelle l'entendement humain source de vraie vie et réduit le malheur à la seule sottise. Ainsi dit-il (16 : 22#) : *La source de vie c'est, pour son maître*, l'entendement ; et le supplice des sots, c'est leur sottise.* Il faut remarquer qu'en hébreu, par vie au sens absolu, on entend la

* Hébraïsme. Qui possède une chose ou la contient dans sa nature est appelé maître de cette chose. Ainsi l'oiseau est appelé en hébreu maître des ailes parce qu'il possède des ailes. L'homme intelligent, maître de l'entendement, parce qu'il possède un entendement.

Deut. cap. XXX. v. 19. Fructum igitur intellectus in sola vera vita constituit et supplicium in sola ejus privatione, quod quidem absolute convenit cum eo, quod IV. loco notavimus circa legem divinam naturalem; quod autem hic fons vitae, sive quod solus intellectus, ut etiam ostendimus, leges sapientibus praescribit, aperte ab eodem hoc sapiente
[53] docetur; ait | enim cap. XIII. v. 14. תורת חכם מקור חיים *lex prudentis* (est) *fons vitae*, id est, ut ex modo allato textu patet, intellectus. Porro cap. III. v. 13. expressissimis verbis docet intellectum hominem beatum et foelicem reddere veramque animi tranquillitatem dare. Sic enim ait אשרי אדם מצא חכמה ובן אדם יפיק תבונה וגו ארך ימים בימינה בשמאלה עשר וכבוד דרכיה דרכי נעם וכל נתיבותיה שלום *beatus homo, qui invenit scientiam, et filius hominis, qui intelligentiam eruit.* Ratio est (ut v. 16. 17. pergit), quia *directe dat dierum longitudinem*, indirecte divitias et honorem; ejus viae* (quas nimirum scientia indicat) *amoenae sunt, et omnes ejus semitae pax.* Soli igitur sapientes ex sententia etiam Salomonis animo pacato et constante vivunt, non ut impii, quorum animus contrariis affectibus fluctuat, adeoque (ut Esaias etiam ait cap. LVII. v. 20.) pacem neque quietem habent. Denique in his Salomonis Proverbiis maxime nobis notanda sunt, quae habentur in secundo cap., utpote quae nostram sententiam quam clarissime confirmant; sic enim v. 3. ejusd. cap. incipit כי אם לבינה תקרא לתבונה תתן קולך וגו אז תבין יראת יהוה ודעת אלהים תמצא כי יהוה יתן חכמה מפיו דעת ותבונה *nam si prudentiam inclamabis, et intelligentiae dederis vocem tuam etc., tunc timorem Dei intelliges, et Dei scientiam* (vel potius amorem; nam haec duo verbum ידע *jadah* significat) *invenies; nam* (NB) *Deus dat sapientiam: ex ore suo* (manat) *scientia et prudentia.* Quibus sane verbis clarissime indicat, I. quod sola sapientia sive intellectus nos doceat Deum sapienter timere, hoc est, vera religione colere. Deinde docet

**Hebraismus, nihil aliud significans quam vitam.*

12. ובן אדם *T1, Br, Gi, V-L, Ge, Ni* : *TM* ואדם.

vraie vie, comme on le voit en Dt 30 : 19[29]. Le fruit de l'entendement consiste donc dans la seule vraie vie et le supplice dans sa seule privation, ce qui s'accorde entièrement avec ce que nous avons remarqué en quatrième lieu au sujet de la loi divine naturelle. Que cette source de vie — c'est-à-dire, comme nous l'avons également montré, le seul entendement — prescrive des lois au sage, ce même sage l'enseigne explicitement; | il dit en effet en 13 : 14 : *La loi du prudent* (est) *source de vie*[30], c'est-à-dire, comme le montre le texte cité plus haut, l'entendement. En outre en 3 : 13, il enseigne en termes exprès que l'entendement fait le bonheur et la félicité de l'homme et lui donne la vraie paix de l'âme. Car il dit : *Heureux l'homme qui a trouvé la science et le fils de l'homme*[31] *qui a puisé l'intelligence.* La raison en est (poursuit-il, v. 16-17), qu'elle *donne directement la longueur des jours*, indirectement honneur*[32] *et richesses; ses chemins* (ceux qu'indique la science) *sont agréables et tous ses sentiers paix.* Seuls les sages, selon Salomon, vivent donc d'une âme constante et apaisée, non comme les impies dont l'âme fluctue entre des passions contraires et qui n'ont ainsi (comme le dit Isaïe 57 : 20) ni paix ni repos. Enfin, dans ces Proverbes de Salomon, nous devons surtout noter ce qui se trouve au second chapitre, car cela confirme très clairement notre thèse. Voici le commencement du chapitre (v. 3) : *Oui, si tu invoques la prudence, si tu donnes ta voix à l'intelligence, etc., alors tu comprendras la crainte de Dieu*[33] *et tu trouveras la science de Dieu* (ou plutôt l'amour car le mot *Jadah* signifie les deux), *car* (remarquons-le bien), *Dieu donne la sagesse, de sa bouche* (ruissellent) *science et prudence.* Par ces mots il indique le plus clairement du monde d'abord que seule la sagesse, ou l'entendement, nous enseigne à craindre Dieu avec sagesse, ce qui est lui rendre un culte vraiment religieux. Il enseigne ensuite [67]

* Hébraïsme qui ne signifie rien d'autre que la vie.

sapientiam et scientiam ex Dei ore fluere Deumque illam dare, quod quidem nos etiam supra ostendimus, nempe quod noster intellectus nostraque scientia a sola Dei idea sive cognitione pendeat, oriatur et perficiatur. Pergit deinde v. 9. expressissimis verbis docere hanc scientiam veram ethicam et politicam continere, et ex ea deduci, אז תבין צדק ומשפט ומשרים כל מעגל טוב *tunc intelliges justitiam, et judicium, et rectitudines,* (et) *omnem bonam semitam*, nec his contentus pergit, כי תבוא חכמה בלבך ודעת
[54] נפשך ינעם מזמה תשמור עליך תבונה תצרכה *quando intrabit* | *scientia in cor tuum, et sapientia tibi erit suavis, tum tua providentia* tibi vigilabit, et prudentia te custodiet.* Quae omnia cum scientia naturali plane conveniunt; haec enim ethicam docet et veram virtutem, postquam rerum cognitionem acquisivimus et scientiae praestantiam gustavimus. Quare foelicitas et tranquillitas ejus, qui naturalem intellectum colit, ex mente Salomonis etiam, non ab imperio fortunae (hoc est Dei auxilio externo), sed a sua interna virtute (sive Dei auxilio interno) maxime pendet, nempe quia vigilando, agendo et bene consulendo se maxime conservat. Denique nequaquam hic praetereundus est locus Pauli, qui habetur cap. I. v. 20. Epist. ad Rom., ubi (ut Tremellius vertit ex Syriaco textu) sic ait, *occulta enim Dei, a fundamentis mundi, in creaturis suis per intellectum conspiciuntur, et virtus et divinitas ejus, quae est in aeternum, adeo ut sint sine effugio.* Quibus satis clare indicat unumquemque lumine naturali clare intelligere Dei virtutem et aeternam divinitatem, ex qua scire et deducere possunt, quid iis quaerendum quidve fugiendum sit, adeoque concludit omnes sine effugio esse nec ignorantia excusari posse, quod profecto possent, si de lumine supra naturali loqueretur et de carnali Christi passione et resurrectione etc. Et ideo paulo infra v. 24. sic pergit, *propter hoc tradidit eos Deus in*

* מזמה mezima *proprie cogitationem, deliberationem et vigilantiam significat.*

que la sagesse et la science coulent de la bouche de Dieu, que Dieu la donne, ce que nous avons aussi montré plus haut : notre entendement et notre science dépendent de la seule idée ou connaissance de Dieu, y prennent leur source et s'y accomplissent. Il continue ensuite au verset 9 à enseigner dans les termes les plus exprès que cette science contient la vraie éthique et la vraie politique qui s'en déduisent. *Alors tu comprendras justice et jugement, les voies droites et tout bon chemin.* Sans se contenter de cela il poursuit : | *Quand la science entrera* [68] *dans ton cœur et que la sagesse te sera douce, alors ta prévoyance veillera sur toi* et la prudence te gardera*[34]. Tout cela s'accorde parfaitement avec la science naturelle : elle enseigne l'éthique et la vertu vraie une fois que nous avons acquis la connaissance du monde et goûté l'excellence de la science. Aussi le bonheur et la paix de celui qui cultive son entendement naturel dépendent-ils surtout, selon la pensée de Salomon aussi également, non de l'empire de la fortune (c'est-à-dire d'un secours externe de Dieu), mais de sa propre vertu interne (c'est-à-dire d'un secours interne de Dieu) parce que dans la veille, l'action, le bon conseil, il pourvoit au mieux à sa propre conservation[35].

Enfin, il ne faudrait pas négliger ce passage de Paul qui se trouve en Rom 1 : 20 où (comme Tremellius le traduit de la version syriaque[36]) il dit : *les choses de Dieu cachées depuis la fondation du monde, l'entendement les voit dans ses créatures ainsi que sa puissance et sa divinité éternelles, de sorte que les hommes sont sans échappatoire.* Par là il indique assez clairement que chacun comprend clairement par la lumière naturelle la puissance de Dieu et son éternelle divinité, d'où l'on peut déduire et savoir ce qu'il faut rechercher ou fuir. Paul en conclut que les hommes sont sans échappatoire et ne peuvent être excusés par leur ignorance. Ce qui serait assurément le cas s'il parlait de la lumière surnaturelle, de la passion du Christ dans sa chair[37], de sa résurrection, etc. Un peu plus bas, v. 24, il continue ainsi : *pour cette raison Dieu les a abandonnés aux*

* *Mezima* signifie au sens propre pensée, délibération, vigilance.

concupiscentias immundas cordis eorum etc. usque ad finem capitis, quibus vitia ignorantiae describit eaque tanquam ignorantiae supplicia enarrat, quod plane convenit cum Proverbio illo Salomonis cap. XVI. v. 22., quod jam citavimus, nempe ומוסר אוילים אולת *et supplicium stultorum est stultitia.* Quare non mirum, quod dicat Paulus maleficos esse inexcusabiles. Nam prout unusquisque seminat, ita metet, ex malis mala necessario sequuntur, nisi sapienter corrigantur, et ex bonis bona, si animi constantia comitetur. Scriptura itaque lumen et legem divinam naturalem absolute commendat; atque his, quae in
[55] hoc capite agere proposueram, absolvi. |

concupiscences immondes de leur cœur, etc., et jusqu'à la fin du chapitre il décrit les vices qui naissent de l'ignorance et les dépeint comme les supplices de l'ignorance. Ce qui s'accorde parfaitement avec ce proverbe de Salomon 16 : 22 que nous avons déjà cité : *le supplice des sots, c'est leur sottise*[38]. Rien d'étonnant donc à ce que Paul dise que les méchants sont inexcusables. Car chacun moissonne selon ce qu'il a semé : des maux suivent nécessairement des maux s'ils ne sont pas corrigés avec sagesse, et des biens suivent des biens si la constance de l'âme y fait escorte. Ainsi l'Ecriture recommande-t-elle sans réserve la lumière naturelle et la loi divine naturelle. Ainsi ai-je achevé ce que je m'étais proposé de traiter dans ce chapitre.

CAPUT V

De ratione, cur caeremoniae institutae fuerint, et de fide historiarum, nempe qua ratione et quibus ea necessaria sit

[1] In superiore capite ostendimus legem divinam, quae homines vere beatos reddit et veram vitam docet, omnibus esse hominibus universalem; imo eam ex humana natura ita deduximus, ut ipsa humanae menti innata et quasi inscripta existimanda sit. Cum autem caeremoniae, eae saltem, quae habentur in Vetere Testamento, Hebraeis tantum institutae et eorum imperio ita accommodatae fuerint, ut maxima ex parte ab universa societate, non autem ab unoquoque exerceri potuerint, certum est eas ad legem divinam non pertinere, adeoque nec etiam ad beatitudinem et virtutem aliquid facere, sed eas solam Hebraeorum electionem, hoc est (per ea, quae in tertio cap. ostendimus), solam corporis temporaneam foelicitatem et imperii tranquillitatem respicere, proptereaque nonnisi stante eorum imperio ullius usus esse potuisse. Si eae igitur in Vetere Testamento ad legem Dei referantur, id propterea tantum fuit, quia ex revelatione vel ex fundamentis revelatis institutae fuerunt. Verum *quia* ratio tametsi solidissima apud communes theologos non multum valet, lubet hic haec, quae modo ostendimus,

CHAPITRE V [69]

De la raison pour laquelle des cérémonies furent instituées et de la foi aux récits historiques : pour quelle raison et pour qui elle est nécessaire[1]

[1] Nous avons montré au chapitre précédent que la loi divine, qui rend les hommes véritablement heureux et enseigne la vraie vie, vaut universellement pour tous les hommes. Bien plus, nous l'avons déduite de la nature humaine de telle sorte qu'on doit l'estimer innée à l'esprit humain et comme gravée en lui. Quant aux cérémonies, celles de l'Ancien Testament tout au moins, elles ne furent instituées que pour les Hébreux et furent à ce point adaptées à leur Etat qu'elles ne pouvaient, pour la plus grande part, être célébrées que par la société tout entière et non par chacun individuellement ; il est donc certain qu'elles ne concernent pas la loi divine et ne sont pas utiles à la béatitude et à la vertu. Elles regardent la seule élection des Hébreux, c'est-à-dire (par ce que nous avons montré au chap. III) la seule félicité temporelle du corps et la paix de l'Etat ; et pour cette raison, elles n'ont pu être de quelque usage que durant l'existence de l'Etat. Si donc, dans l'Ancien Testament, ces cérémonies étaient rapportées à la loi de Dieu, ce ne fut que pour ce motif : parce qu'elles furent instituées par révélation ou sur des principes révélés. Mais puisqu'une raison, si solide soit-elle, ne vaut guère auprès des théologiens ordinaires, il convient ici de confirmer encore par

Scripturae etiam autoritate confirmare, et deinde ad majorem perspicuitatem ostendere, qua ratione et quomodo caeremoniae ad imperium Judaeorum stabiliendum et conservandum inserviebant.

[2] Esaias nihil clarius docet, quam quod lex divina absolute sumpta significet illam legem universalem, quae in vera vivendi ratione consistit, non autem caeremonias. Capite enim I. v. 10. propheta gentem suam vocat ad legem divinam ex se audiendam, ex qua prius omnia sacrificiorum genera secludit et omnia festa, et tandem legem ipsam docet (vide v. 16. 17.) atque his paucis comprehendit, nempe in purificatione animi et virtutis sive bonarum actionum usu seu habitu, et denique inopi auxilium ferendo. Nec minus luculentum testimonium est illud Psalmi 40. v. 7. 9.; hic enim Psaltes Deum alloquitur

[56] זבח ומנחה לא חפצת אזנים כרית ! לי עולה וחטאה לא שאלת לעשות רצונך אלהי חפצתי ותורתך בתוך מעי *sacrificium et munus non voluisti, aures mihi perfodisti*, holocaustum et peccati oblationem non petiisti; tuam voluntatem exequi, mi Deus, volui; nam lex tua est in meis visceribus.*

Vocat igitur illam tantum legem Dei, quae visceribus vel menti inscripta est, et ab ea caeremonias secludit; nam eae ex solo instituto, et non ex natura sunt bonae, adeoque neque mentibus inscriptae. Praeter haec alia adhuc in Scriptura reperiuntur, quae idem testantur, sed haec duo attulisse sufficit.

[3] Quod autem caeremoniae nihil ad beatitudinem juvent, sed quod tantum imperii temporaneam foelicitatem respiciant, etiam ex ipsa Scriptura constat, quae pro caeremoniis nihil nisi corporis commoda et delicias promittit, et pro sola lege divina universali beatitudinem. In quinque enim libris, qui Mosis vulgo dicuntur, nihil aliud, ut supra diximus, promittitur quam haec temporanea foelicitas, nempe honores sive fama, victoriae, divitiae, deliciae et valetudo. Et quamvis quinque illi libri praeter caeremonias multa moralia contineant,

* *Est phrasis ad significandum perceptionem.*

l'autorité de l'Ecriture ce que nous venons de montrer, puis d'exposer, pour plus de clarté, pourquoi et comment les cérémonies servaient à maintenir et à conserver l'Etat des Juifs.

[2] Isaïe n'enseigne rien plus clairement : la loi divine prise absolument signifie la loi universelle consistant dans la vraie règle de vie, et non pas les cérémonies. Car au chapitre 1 : 10, le prophète appelle son peuple à entendre de sa bouche la loi divine ; il en écarte d'abord toutes les sortes de sacrifices et toutes les fêtes et, enfin, il enseigne la loi elle-même (cf. v. 16-17[2]) et la comprend en ce peu de points : dans la purification de l'âme, dans la pratique ou habitude de la vertu ou des actions bonnes et dans le secours porté à l'indigent. Le témoignage du psaume 40 : 7 et 9 est tout aussi lumineux. Le psalmiste s'y adresse ainsi à Dieu : *Tu n'as pas voulu de sacrifices ni d'oblations, | tu m'as ouvert l'oreille* ; tu n'as pas réclamé d'holocauste ni de victime pour le péché ; j'ai voulu suivre ta volonté, mon Dieu, car ta loi est dans mes entrailles.* Il n'appelle donc loi de Dieu que celle qui est gravée dans les entrailles ou dans l'esprit ; et il en sépare les cérémonies, car elles sont bonnes par institution seulement et non par nature et ne sont donc pas gravées dans les esprits. On trouve encore dans l'Ecriture d'autres passages qui rendent le même témoignage, mais ces deux-là suffisent. [70]

[3] Que les cérémonies ne soient d'aucune aide pour la béatitude mais regardent seulement le bonheur temporel de l'Etat, cela ressort aussi de l'Ecriture, qui ne promet en récompense des cérémonies que des avantages matériels et des plaisirs du corps, et qui promet la béatitude en récompense de la loi divine universelle seule. Car, dans les cinq livres attribués à Moïse, il n'est rien promis d'autre, nous l'avons dit plus haut, que ce bonheur temporel : honneurs ou renommée, victoires, richesses, plaisirs et santé. Bien que ces cinq livres contiennent, outre les cérémonies, beaucoup de préceptes

* C'est une figure pour signifier la connaissance.

haec tamen in iis non continentur tanquam documenta moralia omnibus hominibus universalia, sed tanquam mandata ad captum et ingenium solius Hebraeae nationis maxime accommodata, et quae adeo etiam solius imperii utilitatem spectant. Ex. gr. Moses non tanquam doctor aut propheta Judaeos docet, ne occidant neque furentur, sed haec tanquam legislator et princeps jubet; non enim documenta ratione comprobat, sed jussibus poenam addit, quae pro ingenio uniuscujusque nationis variare potest et debet, ut experientia satis docuit. Sic etiam jussum de non committendo adulterio solius rei publicae et imperii utilitatem respicit; nam si documentum morale docere voluisset, quod non solam reipublicae utilitatem, sed animi tranquillitatem et veram uniuscujusque beatitudinem respiceret, tum non tantum actionem externam, sed et ipsum animi consensum damnaret, ut Christus fecit, qui documenta universalia tantum docuit (vide Matth. cap. V. v. 28.), et hac de causa Christus praemium spirituale, non autem ut Moses corporeum promittit; nam Christus, uti dixi,
[57] non ad imperium conservandum et leges insti- | tuendum, sed ad solam legem universalem docendum missus fuit; et hinc facile intelligimus Christum legem Mosis minime abrogavisse, quandoquidem Christus nullas novas leges in rempublicam introducere voluerit, nec aliud magis curaverit quam documenta moralia docere eaque a legibus reipublicae distinguere, idque maxime propter Pharisaeorum ignorantiam, qui putabant illum beate vivere, qui jura reipublicae sive legem Mosis defendebat, cum tamen ipsa, uti diximus, nullam nisi reipublicae rationem habuerit, nec tam ad Hebraeos docendum, quam cogendum inserviverit.

[4] Sed ad nostrum propositum revertamur et alia Scripturae loca, quae pro caeremoniis nihil praeter corporis commoda et pro sola lege divina universali beatitud*inem* promittunt, in medium proferamus. Inter prophetas nemo

moraux, ceux-ci y sont compris non pas à titre d'enseignements moraux universels valant pour tous, mais à titre de commandements parfaitement adaptés à la compréhension et à la complexion de la seule nation hébraïque; ils ne concernent ainsi que l'utilité de leur Etat. Par exemple, ce n'est pas en tant que docteur et prophète que Moïse enseigne aux Juifs à ne pas tuer ni voler, mais c'est en tant que législateur ou que prince qu'il l'ordonne; car il ne confirme pas ces enseignements par la Raison, mais il assortit ses ordres d'un châtiment — qui peut et doit varier selon la complexion de chaque nation, comme l'expérience l'a suffisamment enseigné. De même également, l'interdiction de commettre l'adultère ne concerne que l'utilité de la république et de l'Etat. Car s'il avait voulu donner un enseignement moral qui ne regardât pas seulement l'utilité de la république, mais la paix de l'âme et la vraie béatitude de chacun, il condamnerait non seulement l'action externe, mais aussi le consentement de l'âme, comme le fit le Christ qui ne donna que des enseignements universels (cf. Matthieu 5 : 28[3]); c'est pourquoi le Christ promet une récompense spirituelle et non pas, comme Moïse, corporelle. Car le Christ, je l'ai dit, fut envoyé non pas pour conserver l'Etat ni pour instituer des lois, | mais pour enseigner la loi [71]
universelle seulement. Ainsi comprenons-nous aisément que le Christ n'a nullement abrogé la loi de Moïse, puisqu'il n'a pas voulu introduire de nouvelles lois dans la république et qu'il n'a eu soin que de donner des enseignements moraux et de les distinguer des lois de la république. Ce qu'il fit surtout en raison de l'ignorance des pharisiens : ceux-ci, en effet, considéraient comme bienheureuse la vie de celui qui défendait les règles juridiques de la république, c'est-à-dire la loi de Moïse, alors que cette loi, nous l'avons dit, n'avait égard à rien d'autre qu'à la république et servait moins à enseigner les Hébreux qu'à les contraindre.

[4] Mais revenons à notre propos et présentons les autres passages de l'Ecriture qui, en récompense des cérémonies, ne promettent rien que des avantages du corps, et qui, en récompense de la seule loi divine universelle, promettent la béatitude. Parmi les prophètes, nul ne l'a enseigné plus

clarius quam Esaias hoc docuit; hic enim cap. LVIII., postquam hypocrisin damnavit, libertatem et charitatem erga se et proximum commendat, et pro his haec promittit אז יבקע כשחר אורך וארוכתך מהרה תצמח והלך לפניך צדקך כבוד יהוה יאספך *tunc erumpet sicuti aurora lux tua, et tua sanitas protinus efflorescet, et ibit ante te justitia tua, et gloria Dei te aggregabit* etc.* Post haec sabbatum etiam commendat, pro cujus in observando diligentia hoc promittit אז תתענג על יהוה והרכבתיך על במותי ארץ והאכלתיך נחלת יעקב אביך כי פי יהוה דבר *tunc cum Deo delectaberis†, et te equitare faciam super excelsa terrae‡ et faciam, ut comedas haereditatem Jacobi, tui patris, ut os Jehovae locutum est.* Videmus itaque prophetam pro libertate et charitate mentem sanam in corpore sano Deique gloriam etiam post mortem promittere, pro caeremoniis autem nihil nisi imperii securitatem, prosperitatem et corporis foelicitatem. In Psalmis 15. et 24. nulla fit caeremoniarum mentio, sed tantum documentorum moralium, nimirum quia in iis de sola beatitudine agitur, eaque sola proponitur, quamvis tamen parabolice; nam certum est ibi per montem Dei ejusque tentoria et horum inhabitationem, beatitudinem et animi tranquillitatem, non vero montem
[58] Hierosolymae, neque Mo- | sis tabernaculum intelligi; haec enim loca a nemine inhabitabantur, nec nisi ab iis, qui ex sola tribu Levi erant, administrabantur. Porro omnes etiam illae Salomonis sententiae, quas in superiore capite attuli, pro solo cultu intellectus et sapientiae veram promittunt beatitudinem, nempe quod ex ea tandem timor Dei intelligetur et Dei scientia invenietur.

[5] Quod autem Hebraei post destructum eorum imperium non tenentur caeremonias exercere, patet ex Jeremia,

* *Hebraismus, quo tempus mortis significatur*; aggregari ad populos suos, *mori significat, vide Genes. cap. IL. vers. 29. 33.*

† Significat honeste delectari sicuti etiam belgice dicitur, *met Godt en met eere.*

‡ *Significat imperium tanquam equum freno tenere.*

8. אז : אז *T1.*

clairement qu'Isaïe. Au chapitre 58, en effet, après avoir condamné l'hypocrisie, il recommande la liberté et la charité envers soi-même et envers le prochain, et en retour il fait cette promesse : *alors ta lumière poindra comme l'aurore, ta santé s'épanouira, ta justice marchera devant toi et la gloire de Dieu se joindra à toi*[4]*. Il recommande ensuite le sabbat et, en récompense de la diligence à l'observer, il promet : *alors tu trouveras avec Dieu*** *tes délices et je te ferai chevaucher sur les hauteurs de la terre***** *et je te nourrirai de l'héritage de ton père Jacob, comme l'a dit la bouche de Jehovah*[5].

Nous voyons donc que le prophète promet, en récompense de la liberté et de la charité, un esprit sain dans un corps sain[6] et la gloire divine même après la mort; mais en récompense des cérémonies, il ne promet que la sécurité et la prospérité de l'Etat et le bonheur du corps. Les psaumes 15 et 24 ne font aucune mention des cérémonies, mais seulement d'enseignements moraux : il n'y est question que de la béatitude et elle seule y est offerte en récompense, quoique en paraboles; car il est certain qu'ici, par « la montagne de Dieu », par « ses tentes » et par le séjour sur cette montagne et sous ces tentes[7], il faut entendre la béatitude et la paix de l'âme, et non pas la montagne de Jérusalem ni | le tabernacle de Moïse; car [72]
personne n'habitait ces lieux, qui n'étaient administrés que par les membres de la seule tribu de Lévi. En outre, toutes les maximes de Salomon rapportées au chapitre précédent ne promettent la vraie béatitude qu'en récompense de la pratique de l'entendement et de la sagesse, car c'est par là qu'on comprend la crainte de Dieu et qu'on trouve la science de Dieu.

[5] Qu'après la destruction de leur Etat, les Hébreux ne soient plus tenus de pratiquer leurs cérémonies, c'est ce que

* Hébraïsme qui désigne le moment de la mort; « être réuni à ses peuples » signifie mourir : voir Gn 49 : 29-33.

** Cela désigne une jouissance honnête comme lorsqu'on dit en néerlandais « avec Dieu et avec honneur ».

*** Cela signifie « détenir le pouvoir », comme tenir un cheval par le mors.

qui, ubi urbis vastationem prope instare vidit et praedicit, ait *Deum eos tantum diligere, qui sciunt et intelligunt, quod ipse exercet misericordiam, judicium et justitiam in mundo; adeoque in posterum non nisi eos, qui haec norunt, laude dignos aestimandos esse* (vide cap. IX. v. 23.), quasi diceret Deum post urbis vastationem nihil singulare a Judaeis exigere, nec aliud ab iisdem in posterum petere praeter legem naturalem, qua omnes mortales tenentur. Novum praeterea Testamentum hoc ipsum plane confirmat; in eo enim, uti diximus, documenta tantum moralia docentur et pro iis regnum coeleste promittitur, caeremonias autem, postquam evangelium aliis etiam gentibus, qui alterius reipublicae jure tenebantur, praedicari incepit, missas fecerunt apostoli; quod autem Pharisaei post amissum imperium eas aut saltem magnam earum partem retinuerint, id magis animo Christianis adversandi quam Deo placendi fecerunt. Nam post primam urbis vastationem, cum Babylonem captivi ducti fuerunt, quia tum in sectas non erant, quod sciam, divisi, statim caeremonias neglexerunt, imo toti legi Mosis valedixerunt patriaeque jura oblivioni, ut plane superflua, tradiderunt et se cum caeteris nationibus immiscere inceperunt, ut ex Hezdra et Nehemia satis superque constat; quare non dubium est, quin Judaei, jam post dissolutum imperium, lege Mosis non magis teneantur, quam antequam eorum societas et respublica inceperit; dum enim inter alias nationes ante exitum ex Aegypto vixerunt, nullas leges peculiares habuerunt, nec ullo nisi naturali jure et sine dubio etiam jure reipublicae, in qua vivebant, quatenus legi divinae naturali non repugnabat, tenebantur. Quod autem patriarchae Deo sacrificaverunt, id fecisse puto, ut suum animum, quam a pueritia sacrificiis assuetum habebant, magis ad devotionem incitarent;
[59] omnes enim homines a tempore Enos | sacrificiis plane consueverant, ita ut iis solis maxime ad devotionem *incitarentur*. Patriarchae igitur non ex jure aliquo divino imperante vel ex universalibus fundamentis legis divinae edocti, sed

montre clairement Jérémie : lorsqu'il voit et annonce la ruine prochaine de la ville[8], il dit : *Dieu chérit seulement ceux qui savent et comprennent que c'est lui qui exerce la miséricorde, le jugement et la justice dans le monde ; aussi ne faut-il estimer dignes de louange à l'avenir que ceux qui le savent* (voir 9 : 23). C'est comme s'il disait que Dieu n'exige rien de particulier des Juifs après la ruine de la ville, et qu'il ne réclame d'eux désormais que la loi naturelle à laquelle sont tenus tous les mortels. Le Nouveau Testament le confirme parfaitement : il ne donne, nous l'avons dit, que des enseignements moraux et, pour récompense, la promesse du royaume céleste. Les apôtres abandonnèrent les cérémonies dès que l'Evangile commença à être prêché aussi à d'autres peuples soumis au droit d'une autre république. Si les pharisiens conservèrent ces cérémonies, en grande partie du moins, après la perte de l'Etat, ils le firent moins pour plaire à Dieu que pour s'opposer aux chrétiens. Car, après la première ruine de la ville, lorsqu'ils furent emmenés captifs à Babylone, n'étant pas alors, que je sache, divisés en sectes, ils négligèrent aussitôt les cérémonies ; bien plus, ils abandonnèrent la loi de Moïse tout entière, oublièrent le Droit de leur patrie comme parfaitement superflu et commencèrent à se mélanger aux autres nations, comme on le voit assez et plus qu'assez d'après Esdras et Néhémie[9]. C'est pourquoi, sans aucun doute, les Juifs n'étaient pas plus tenus à l'observance de la loi de Moïse après la dissolution de l'Etat qu'avant le commencement de leur société et de leur république. Car, tant qu'ils vivaient parmi d'autres nations, avant la sortie d'Egypte, ils n'avaient pas de lois spécifiques et n'étaient tenus qu'à l'observance du droit naturel et, sans aucun doute, du Droit de l'Etat dans lequel ils vivaient, dans la mesure où il n'était pas contraire à la loi divine naturelle. Si les patriarches offrirent à Dieu des sacrifices, ils le faisaient, je pense, pour inciter davantage à la dévotion une âme qui y était accoutumée depuis l'enfance. Car tous les hommes, depuis le temps d'Enoch[10], I en avaient si [73]
bien pris l'habitude que c'était cela qui les incitait le plus fortement à la dévotion. Les patriarches offrirent donc des sacrifices à Dieu, non pour obéir à quelque règle divine ni pour suivre les principes universels de la loi divine, mais parce

ex sola illius temporis consuetudine Deo sacrificaverunt, et si ex alicujus mandato id fecerunt, mandatum illud nullum aliud fuit quam jus reipublicae, in qua vivebant, quo etiam (ut jam hic et etiam capite tertio, cum de Malkitsedek loquuti sumus, notavimus) tenebantur.

[6] His puto me meam sententiam Scripturae authoritate confirmavisse; superest jam ostendere, quomodo et qua ratione caeremoniae inserviebant ad imperium Hebraeorum conservandum et stabiliendum; quod quam paucissimis potero ex universalibus fundamentis ostendam.

[7] Societas non tantum ad secure ab hostibus vivendum, sed etiam ad multarum rerum compendium faciendum perutilis est et maxime etiam necessaria; nam nisi homines invicem operam mutuam dare velint, ipsis et ars et tempus deficeret ad se, quoad ejus fieri potest, sustentandum et conservandum. Non enim omnes ad omnia aeque apti sunt, nec unusquisque potis esset ad ea comparandum, quibus solus maxime indiget. Vires et tempus, inquam, unicuique deficerent, si solus deberet arare, seminare, metere, molere, coquere, texere, suere et alia perplurima ad vitam sustentandum efficere, ut jam taceam artes et scientias, quae etiam ad perfectionem humanae naturae ejusque beatitudinem sunt summe necessariae. Videmus enim eos, qui barbare sine politia vivunt, vitam miseram et paene brutalem agere, nec tamen pauca illa, misera et impolita, quae habent, sine mutua opera, qualis qualis ea sit, sibi comparant.

[8] Jam si homines a natura ita essent constituti, ut nihil nisi id, quod vera ratio indicat, cuperent, nullis sane legibus indigeret societas, sed absolute sufficeret homines vera documenta moralia docere, ut sponte integro et liberali animo id, quod vere utile est, agerent. Verum longe aliter cum humana natura constitutum est; omnes quidem suum utile quaerunt, at minime ex sanae rationis dictamine, sed perplurimum ex sola libidine et animi affectibus abrepti (qui

qu'ils se conformaient aux coutumes de leur temps ; s'ils le firent pour obéir à l'ordre de quelqu'un, ce commandement ne fut autre que le Droit de la république dans laquelle ils vivaient et à laquelle ils étaient soumis (comme je l'ai déjà noté ici ainsi qu'au chapitre III à propos de Melchisédech[11]).

[6] Je pense avoir ainsi confirmé ma thèse par l'autorité de l'Ecriture. Il me reste encore à montrer comment et de quelle façon les cérémonies servaient à maintenir et à consolider l'Etat des Hébreux. Je vais le montrer à partir de principes universels[12], aussi brièvement que possible.

[7] La société est fort utile, et même tout à fait nécessaire, non seulement pour vivre à l'abri des ennemis, mais encore pour s'épargner beaucoup d'efforts[13]. Car si les hommes ne s'entraidaient pas mutuellement, l'art et le temps leur feraient défaut pour se maintenir et se conserver par leurs propres moyens. Tous, en effet, ne sont pas également aptes à tout[14] et aucun homme pris isolément ne serait capable de se procurer ce dont un homme seul a grand besoin. Les forces et le temps, dis-je, manqueraient à chacun s'il devait seul labourer, semer, moissonner, moudre, cuire, tisser, coudre et faire bien d'autres choses indispensables pour se conserver en vie, pour ne pas parler des arts et des sciences qui sont tout à fait nécessaires à la perfection de la nature humaine et à sa béatitude. Nous voyons en effet que ceux qui vivent en barbares, sans organisation politique, mènent une vie misérable, presque animale, et ne se procurent le peu de ressources misérables et grossières dont ils disposent que par l'entraide, quelle qu'elle soit[15].

[8] Cela dit, si les hommes avaient été ainsi constitués par la nature que leurs désirs suivent toujours ce qu'indique la Raison vraie, la société n'aurait nullement besoin de lois ; il serait bien suffisant de dispenser aux hommes les vrais enseignements moraux pour qu'ils fassent de bon gré et d'une âme libre ce qui est vraiment utile, s'y donnant tout entiers et librement. Mais en fait, la nature humaine a une constitution bien différente. Tous recherchent bien ce qui leur est utile, mais ils le font non par un commandement de la saine Raison[16], mais par le seul désir sensuel, et c'est entrainés le plus souvent par les passions de l'âme (sans tenir compte du

nullam temporis futuri aliarumque rerum rationem habent) res
[60] appetunt utilesque judicant. Hinc fit, ut nulla | societas possit subsistere absque imperio et vi, et consequenter legibus, quae hominum libidinem atque effraenatum impetum moderentur et cohibeant; non tamen humana natura patitur absolute se cogi, et ut Seneca tragicus ait, violenta imperia nemo continuit diu; moderata durant; quamdiu enim homines ex solo metu agunt, tamdiu id, quod maxime nolunt, faciunt, nec rationem utilitatis et necessitatis rei agendae tenent, sed id tantum curant, ne capitis aut supplicii rei sint scilicet. Imo non possunt malo aut damno imperatoris, quamvis cum suo magno etiam malo, non tamen laetari ipsique omnia mala non cupere et, ubi poterunt, adferre. Homines deinde nihil minus pati possunt quam suis aequalibus servire et ab iis regi. Denique nihil dificilius quam libertatem hominibus semel concessam iterum adimere.

[9] Ex his sequitur primo, quod vel tota societas, si fieri potest, collegialiter imperium tenere debet, ut sic omnes sibi et nemo suo aequali servire teneatur, vel, si pauci aut unus solus imperium teneat, is aliquid supra communem humanam naturam habere vel saltem summis viribus conari debet vulgo id persuadere. Deinde leges in quocunque imperio ita institui debent, ut homines non tam metu, quam spe alicujus boni, quod maxime cupiunt, retineantur; hoc enim modo unusquisque cupide suum officium faciet. Denique quoniam obedientia in eo consistit, quod aliquis mandata ex sola imperantis authoritate exequatur, hinc sequitur eandem in societate, cujus imperium penes omnes est et leges ex communi consensu sanciuntur, nullum locum habere, et, sive in tali societate leges augeantur vel minuantur, populum nihilominus aeque liberum manere, quia non ex authoritate alterius, sed ex proprio suo consensu agit. At contra accidit, ubi

futur ni d'autre chose), qu'ils désirent des choses et les jugent utiles. | Il s'ensuit qu'aucune société ne peut subsister sans un [74]
pouvoir, une force et par conséquent des lois qui modèrent et retiennent le désir sensuel des hommes et leur emportement effréné. Toutefois, la nature humaine ne supporte pas d'être absolument contrainte et, comme dit Sénèque le tragique, personne ne supporte longtemps un pouvoir violent, un pouvoir modéré dure[17]. Car tant que les hommes agissent par la seule crainte, ils font le contraire de ce qu'ils désirent sans considérer l'utilité et la nécessité de ce qu'il faut faire, mais se soucient seulement de sauver leur tête et d'échapper au supplice. Bien plus, ils ne peuvent s'empêcher de se réjouir du mal ou du dommage qui survient à celui qui leur commande, même si ce mal rejaillit aussi sur eux, et même de lui souhaiter tous les maux et, quand ils le peuvent, d'y contribuer. Ensuite rien n'est plus insupportable aux hommes que d'être soumis à leurs égaux et d'être dirigés par eux[18]. Enfin rien n'est plus difficile que de reprendre aux hommes une liberté qu'on leur a une fois accordée.

[9] Il en résulte ceci : premièrement, ou bien la société tout entière, si c'est possible, doit exercer collégialement le pouvoir, afin que de cette façon tous soient tenus d'obéir à eux-mêmes sans que personne ait à obéir à son égal ; ou bien, si un petit nombre ou un seul homme détient le pouvoir, il doit avoir en lui quelque chose qui dépasse la nature humaine commune, ou du moins il doit chercher de toutes ses forces à en persuader le vulgaire. Deuxièmement, dans tout Etat, les lois doivent être instituées de façon à retenir les hommes moins par la crainte que par l'espoir d'un bien qu'ils désirent très ardemment[19] ; car, de cette façon, chacun désirera faire son devoir. Enfin, puisque l'obéissance consiste à exécuter des ordres en raison de la seule autorité de celui qui commande, il en résulte qu'il n'y a pas proprement d'obéissance dans la société où le pouvoir est aux mains de tous et où les lois sont mises en vigueur par consentement commun : dans une telle société, que le nombre des lois augmente ou diminue, le peuple n'en demeure pas moins également libre puisqu'il n'agit pas sous l'autorité d'un autre, mais de son propre consentement. Mais l'inverse se

unus solus imperium absolute tenet; nam omnes ex sola authoritate unius mandata imperii exequuntur, adeoque, nisi ita ab initio educati fuerint, ut ab ore imperantis pendeant, difficile is poterit, ubi opus erit, novas leges instituere et libertatem semel concessam populo adimere.

[10] His sic universaliter consideratis ad Hebraeorum rempublicam descendamus. Hi cum primum Aegypto exiverunt, nullo alterius nationis jure amplius tenebantur, adeoque iis licebat novas leges | ad libitum sancire sive nova jura constituere et imperium, ubicunque locorum vellent, tenere et quas terras vellent, occupare. Attamen ad nihil minus erant apti quam ad jura sapienter constituendum et imperium penes sese collegialiter retinendum; rudis fere ingenii omnes erant et misera servitute confecti. Imperium igitur penes unum tantum manere debuit, qui caeteris imperaret eosque vi cogeret, et qui denique leges praescriberet et imposterum eas interpretaretur. Hoc autem imperium Moses facile retinere potuit, quia divina virtute supra caeteros excellebat, et se eam habere populo persuasit multisque testimoniis ostendit (vide Exodi cap. XIV. v. ultimo, et cap. XIX. v. 9.); is itaque virtute, qua pollebat, divinâ jura constituit et populo praescripsit; at in iis summam curam gessit, ut populus non tam metu, quam sponte suum officium faceret; ad quod haec duo eum maxime cogebant, populi scilicet ingenium contumax (quod sola vi cogi non patitur) et instans bellum, ubi, ut res prospere cedant, milites magis hortari quam poenis et minis territare necesse est; sic enim unusquisque magis studet virtute et magnanimitate animi clarere quam supplicium tantum vitare.

[61]

[11] Hac igitur de causa Moses virtute et jussu divino religionem in rempublicam introduxit, ut populus non tam ex metu, quam devotione suum officium faceret. Deinde eos beneficiis obligavit et divinitus multa in futurum promisit,

produit là où un seul détient le pouvoir absolu ; car tous obéissent aux ordres du pouvoir par la seule autorité d'un seul homme, et, par conséquent, s'ils n'ont pas été éduqués dès l'enfance à dépendre étroitement de celui qui commande, celui-ci pourra difficilement, en cas de besoin, instituer de nouvelles lois et ôter au peuple une liberté qui lui a été une fois accordée[20].

[10] Après ces considérations générales, venons-en à la république des Hébreux. Lorsqu'ils sortirent d'Egypte, ils n'étaient plus soumis au Droit d'une autre nation et il leur était donc permis de mettre en vigueur de nouvelles lois | à [75] leur guise, c'est-à-dire d'instituer de nouvelles règles de droit, d'établir leur pouvoir partout où ils le voudraient et d'occuper les terres qu'ils voudraient. Cependant, ce dont ils étaient le moins capables, c'était d'instituer une sage législation et de conserver le pouvoir collégialement : tous étaient de complexion presque sauvage et façonnés par une misérable servitude. Le pouvoir dut donc demeurer entre les mains d'un seul homme chargé de commander aux autres, de les contraindre par la force, de prescrire les lois et de les interpréter à l'avenir. Moïse put aisément conserver ce pouvoir parce qu'il surpassait les autres par une vertu divine et qu'il en persuada le peuple, en le montrant par de nombreux témoignages (voir Ex 14, dernier verset[21] et 19 : 9[22]). Moïse donc, par la vertu divine qui faisait sa puissance, institua des règles de droit et les prescrivit au peuple ; mais, ce faisant, il prit grand soin que le peuple remplisse son devoir moins par crainte que de bon gré[23]. Deux raisons principales l'y poussaient : la complexion rebelle du peuple (qui ne supporte pas d'être contraint par la force seule) et la menace de guerre — auquel cas, pour que l'issue en soit favorable, il vaut mieux exhorter les soldats que de les effrayer par des menaces et des châtiments : ainsi chacun cherche-t-il plutôt à briller par sa vertu et l'éclat de son courage qu'à échapper simplement au supplice.

[11] C'est donc pour cette raison que Moïse, par une vertu divine et sur un ordre divin, introduisit la religion dans la république afin que le peuple fasse son devoir par dévotion plus que par crainte ; il se l'attacha ensuite par des bienfaits, fit

nec leges admodum severas sancivit, quod unusquisque, qui iis studuit, facile nobis concedet, praecipue si ad circumstantias, quae ad aliquem reum damnandum requirebantur, attenderit. Denique, ut populus, qui sui juris esse non poterat, ab ore imperantis penderet, nihil hominibus, scilicet servituti assuetis, ad libitum agere concessit; nihil enim populus agere poterat, quin simul teneretur legis recordari et mandata exequi, quae a solo imperantis arbitrio pendebant; non enim ad libitum, sed secundum certum et determinatum jussum legis licebat arare, seminare, metere, item nec aliquid comedere, induere, neque caput et barbam radere; neque laetari, nec absolute aliquid agere licebat, nisi secundum jussa et mandata in legibus praescripta; nec hoc tantum, sed etiam in postibus, manibus et inter oculos signa quaedam habere tenebantur, quae eos
[62] sem- | per obedientiam monerent.

[12] Hic igitur scopus caeremoniarum fuit, ut homines nihil ex proprio decreto, sed omnia ex mandato alterius agerent, et continuis actionibus et meditationibus faterentur se nihil prorsus sui, sed omnino alterius juris esse; ex quibus omnibus luce clarius constat caeremonias ad beatitudinem nihil facere, et illas Veteris Testamenti, imo totam legem Mosis nihil aliud quam Hebraeorum imperium, et consequenter nihil praeter corporis commoda spectavisse.

[13] Quod autem ad Christianorum caeremonias attinet, nempe baptismum, coenam dominicam, festa, orationes externas, et si quae adhuc aliae, quae toti Christianismo communes sunt semperque fuerunt, si eae unquam a Christo aut ab apostolis institutae sunt (quod adhuc mihi non satis constat), eae nonnisi ut universalis ecclesiae signa externa institutae sunt, non autem ut res, quae ad beatitudinem aliquid faciunt, vel quae aliquid sanctimoniae in se habeant; quare, quamvis hae caeremoniae non ratione imperii, ratione tamen integrae

au nom de Dieu de nombreuses promesses pour le futur, et ne prescrivit pas de lois trop rigoureuses — ce que nous accordera volontiers quiconque les a étudiées, surtout s'il prend garde aux circonstances requises pour condamner un coupable[24]. Enfin, pour que le peuple, incapable de relever de son propre droit, fût suspendu à la parole de son maître, il ne permit pas à ces hommes habitués à la servitude d'agir en quoi que ce fût à leur guise. Le peuple ne pouvait rien faire sans être en même temps tenu de se souvenir de la Loi et de suivre des ordres qui dépendaient de la seule volonté du maître : il ne leur était pas permis de labourer, de semer, de moissonner à leur guise[25], mais selon un commandement bien déterminé de la loi ; et non plus de manger, de s'habiller, de se couper les cheveux et la barbe[26], ni de se réjouir ni de faire quoi que ce soit sinon selon les ordres et commandements prescrits dans les lois[27]. Et qui plus est, ils étaient tenus d'avoir sur les portes, sur les mains et entre les yeux, certains signes[28] pour les inviter constamment à l'obéissance.

[12] | Tel fut le but des cérémonies : que les hommes ne [76]
fassent rien par leur propre volonté, mais tout par le commandement d'autrui ; qu'ils reconnaissent par des actions et des méditations continuelles qu'ils ne relevaient en rien de leur propre droit, mais en tout du droit d'autrui. De tout cela il ressort donc plus clairement que le jour que les cérémonies ne servent en rien à la béatitude, et que celles de l'Ancien Testament — et même toute la loi de Moïse — ne regardaient que la république des Hébreux et par conséquent les avantages matériels seulement.

[13] Pour ce qui est des cérémonies des chrétiens : baptême, cène dominicale, fêtes, prières publiques, et éventuellement d'autres cérémonies communes de tout temps à l'ensemble du christianisme, en supposant qu'elles aient été instituées par le Christ ou par les apôtres (ce qui, jusqu'ici, ne me paraît pas suffisamment établi), elles ne l'ont été qu'à titre de signes externes de l'Eglise universelle, mais non comme des choses utiles à la béatitude ou comportant en elles-mêmes quelque vertu sanctifiante. Aussi, bien que ces cérémonies n'aient point été instituées dans l'intérêt de l'Etat, elles le furent dans

societatis tantum institutae sunt; adeoque ille, qui solus vivit, iis minime tenetur; imo, qui in imperio, ubi Christiana religio interdicta est, vivit, is ab his caeremoniis abstinere tenetur et nihilominus poterit beate vivere. Hujus rei exemplum in regno Japonensium habetur, ubi Christiana religio interdicta est, et Belgae, qui ibi habitant, ex mandato Societatis Indiae Orientalis ab omni externo cultu abstinere tenentur; nec hoc alia authoritate jam confirmare puto; et quamvis non difficile foret hoc ipsum etiam ex fundamentis Novi Testamenti deducere, et forte claris insuper testimoniis ostendere, haec tamen libentius missa facio, quia ad alia festinat animus. Pergo itaque ad id, de quo secundo loco in hoc capite agere constitui, scilicet quibus et qua ratione fides historiarum in sacris contentarum necessaria sit. Ut autem hoc lumine naturali investigetur, sic procedendum videtur.

[14] Si quis hominibus aliquid suadere vel dissuadere vult, quod per se notum non est, is, ut id iidem amplectantur, rem suam ex concessis deducere eosque experientia vel ratione convincere debet, nempe ex rebus, quas per sensus experti sunt in natura contingere, vel ex axiomatis intellectualibus per se notis; at nisi experientia talis sit, ut clare et distincte
[63] intelligatur, quamvis hominem | convincat, non tamen poterit ipsa intellectum aeque afficere ejusque nebulas dissipare, ac cum res docenda ex solis axiomatis intellectualibus, hoc est, ex sola virtute intellectus ejusque in percipiendo ordine deducitur, praesertim si quaestio de re spirituali et quae sub sensus nullo modo cadit, sit. Verum quia ad res ex solis notionibus intellectualibus deducendum longa perceptionum concatenatio saepissime requiritur, et praeterea etiam summa praecautio, ingenii perspicacitas et summa continentia, quae omnia raro in hominibus reperiuntur, ideo homines ab experientia doceri malunt quam omnes suas perceptiones ex paucis axiomatibus deducere et invicem concatenare; unde sequitur,

l'intérêt de la société tout entière ; aussi l'homme qui vit seul n'y est-il aucunement tenu. Bien plus, celui qui vit dans un Etat où la religion chrétienne est interdite est tenu de s'abstenir de ces cérémonies et pourra néanmoins vivre dans la béatitude. Le royaume du Japon en offre un exemple : la religion chrétienne y est interdite et les Néerlandais qui y habitent sont tenus par ordre de la Société des Indes orientales de s'abstenir de tout culte extérieur[29]. Je ne pense pas le confirmer encore par une autre autorité : quoiqu'il ne soit pas difficile de le déduire aussi des principes du Nouveau Testament, et peut-être de le montrer par d'autres témoignages clairs, je préfère en rester là parce que j'ai hâte de passer à autre chose. J'en viens donc à ce que j'ai décidé de traiter en second lieu dans ce chapitre : pour qui et pour quelles raisons la foi dans les récits historiques contenus dans les livres sacrés est nécessaire. Pour le rechercher par la lumière naturelle, il faut, semble-t-il, procéder ainsi.

[14] Si quelqu'un veut persuader ou dissuader[30] les hommes de quelque chose qui ne soit pas connu par soi, il doit, pour le leur faire accepter, le déduire de points accordés et convaincre par l'expérience ou par la Raison, c'est-à-dire soit à partir de faits naturels éprouvés par les sens, soit à partir d'axiomes intellectuels connus par soi. Or, à moins que l'expérience ne soit telle qu'elle s'accompagne d'une intelligence claire et distincte des faits, elle pourra bien convaincre l'homme, | mais elle ne pourra pas toucher l'entendement et [77]
dissiper les obscurités aussi bien que si l'on déduit ce qu'on veut enseigner des seuls axiomes intellectuels, c'est-à-dire de la seule vertu de l'entendement et de l'ordre de ses perceptions — surtout si la question porte sur une réalité spirituelle qui ne tombe aucunement sous les sens. Pourtant comme, le plus souvent, pour déduire quelque chose des seules notions intellectuelles, il faut un long enchaînement de perceptions joint à une extrême prudence, un esprit très pénétrant et une grande maîtrise de soi, toutes choses qu'on trouve rarement chez les hommes, ceux-ci aiment mieux s'instruire par l'expérience que de déduire et d'enchaîner ensemble toutes leurs perceptions à partir d'un petit nombre d'axiomes. Il s'ensuit que si quel-

quod si quis doctrinam aliquam integram nationem, ne dicam universum humanum genus docere et ab omnibus in omnibus intelligi vult, is rem suam sola experientia confirmare tenetur, rationesque suas et rerum docendarum definitiones ad captum plebis, quae maximam humani generis partem componit, maxime accommodare, non autem eas concatenare, neque definitiones, prout ad rationes melius concatenandum inserviunt, tradere; alias doctis tantum scribet, hoc est, a paucissimis tantum hominibus, si cum reliquis comparentur, poterit intelligi.

[15] Cum itaque tota Scriptura in usum integrae nationis prius, et tandem universi humani generis revelata fuerit, necessario ea, quae in ipsa continentur, ad captum plebis maxime accommodari debuerunt et sola experientia comprobari.

[16] Rem clarius explicemus. Quae Scriptura docere vult, quae solam speculationem spectant, haec potissimum sunt, nempe dari Deum sive ens, quod omnia fecit et summa sapientia dirigit et sustentat, et quod hominum summam habet curam, nempe eorum, qui pie et honeste vivant; reliquos autem multis suppliciis punit et a bonis segregat. Atque haec Scriptura sola experientia comprobat, nempe iis, quas narrat, historiis, nec ullas harum rerum definitiones tradit, sed omnia verba et rationes captui plebis accommodat. Et quamvis experientia nullam harum rerum claram cognitionem dare possit nec docere, quid Deus sit et qua ratione res omnes sustentet et dirigat hominumque curam habeat, potest tamen homines
[64] tantum docere et illuminare, quantum ad obe- | dientiam et devotionem eorum animis imprimendum sufficit. Atque ex his satis clare constare puto, quibus et qua ratione fides historiarum in Sacris contentarum necessaria sit. Ex modo ostensis enim evidentissime sequitur earum notitiam et fidem vulgo, cujus ingenium ad res clare et distincte percipiendum non valet, summe esse necessariam. Deinde eum, qui eas negat,

qu'un veut enseigner quelque doctrine à une nation entière, pour ne pas dire à tout le genre humain, et s'il veut être compris de tous et en tous points, il est obligé de confirmer ses propos par l'expérience seule et d'adapter le plus possible ses arguments et les définitions de son enseignement à la compréhension de la plèbe — qui compose la plus grande partie du genre humain —, au lieu de les enchaîner logiquement ou de donner des définitions qui servent à mieux enchaîner les arguments. Autrement il n'écrit que pour les savants, c'est-à-dire qu'il ne pourra être compris que par un nombre d'hommes comparativement fort restreint.

[15] Puisque l'Ecriture tout entière a d'abord été révélée à l'usage d'une nation, puis du genre humain dans son ensemble, il faut donc nécessairement que son contenu s'adapte parfaitement à la compréhension de la plèbe et ne s'établisse que par l'expérience seule.

[16] Expliquons-le plus clairement. Ce que l'Ecriture veut enseigner et qui regarde la seule spéculation est essentiellement ceci : il y a un Dieu, c'est-à-dire un être qui a fait toutes choses, qui les dirige et les conserve avec la plus grande sagesse, et qui prend grand soin des hommes qui vivent une vie pieuse et droite ; quant aux autres, il les accable de supplices et les sépare des hommes vertueux[31]. Tout cela l'Ecriture l'établit par l'expérience seule, c'est-à-dire par ses récits historiques ; elle ne donne pas de définitions des choses dont elle parle, mais adapte tous ses termes et ses arguments à la compréhension de la plèbe. Et quoique l'expérience ne puisse en donner de connaissance claire ni enseigner ce qu'est Dieu et par quel moyen il conserve et dirige toutes choses et prend soin des hommes[32], elle peut cependant enseigner les hommes et les éclairer dans une mesure suffisante pour graver dans leur âme l'obéissance et la dévotion. | Par là se voit [78]
clairement, je pense, pour qui et pour quelle raison la foi dans les récits contenus dans les livres sacrés est nécessaire. Car de ce qui vient d'être montré, il suit de toute évidence que la connaissance de ces récits et la foi en eux sont extrêmement nécessaires à la foule, que sa complexion rend incapable de perception claire et distincte. Par suite, celui qui les nie parce

quia non credit Deum esse neque eum rebus et hominibus providere, impium esse. Qui autem eas ignorat et nihilominus lumine naturali novit Deum esse, et quae porro diximus, et deinde veram vivendi rationem habet, beatum omnino esse, imo vulgo beatiorem, quia praeter veras opiniones clarum insuper et distinctum habet conceptum. Denique sequitur eum, qui has historias Scripturae ignorat nec lumine naturali aliquid novit, si non impium sive contumacem, inhumanum tamen esse et paene brutum, nec ullum Dei donum habere.

[17] Verum hic notandum nos, cum dicimus notitiam historiarum vulgo summe esse necessariam, non intelligere notitiam omnium prorsus historiarum, quae in sacris litteris continentur, sed tantum earum, quae praecipuae sunt et quae solae, sine reliquis, doctrinam, quam modo diximus, evidentius ostendunt hominumque animos maxime movere possunt. Nam si omnes Scripturae historiae necessariae essent ad ejus doctrinam probandam, nec conclusio elici posset nisi ex universali consideratione omnium prorsus historiarum, quae in ipsa continentur, tum sane ejus doctrinae demonstratio et conclusio non tantum plebis, sed absolute humanum captum et vires superaret; quis enim ad tam magnum numerum historiarum simul attendere posset, et ad tot circumstantias et partes doctrinae, quae ex tot tamque diversis historiis deberet elici? Ego saltem mihi non possum persuadere, quod homines illi, qui nobis Scripturam, prout eam habemus, reliquerunt, tanto ingenio abundaverint, ut talem demonstrationem investigare potuerint, et multo minus, quod doctrina Scripturae non posset intelligi nisi auditis litibus Isaaci, Achitophelis consiliis Absolomo datis et bello civili Judaeorum et Israelitarum et aliis ad hunc modum chronicis; aut quod primis Judaeis, qui tempore Mosis vixerunt, ipsa
[65] doctrina ex historiis non aeque facile demon- | strari potuerit

qu'il ne croit pas que Dieu existe et que sa providence se porte sur les choses et les hommes, celui-là est un impie ; mais quant à celui qui les ignore et connaît néanmoins par la lumière naturelle l'existence de Dieu et les autres dogmes évoqués plus haut, et qui possède en même temps la véritable règle de vie, celui-là est parfaitement bienheureux, bien plus heureux que la foule, car il n'a pas seulement des opinions vraies, il a encore un concept clair et distinct. Il s'ensuit enfin que celui qui ignore ces récits de l'Ecriture et ne connaît rien par la lumière naturelle, s'il n'est pas impie ou rebelle, est inhumain, presque une bête, et dépourvu de tout don de Dieu.

[17] Mais il faut encore remarquer ici que lorsque nous disons que la connaissance de ces récits est extrêmement nécessaire à la foule, nous n'entendons pas la connaissance d'absolument tous les récits contenus dans les Lettres sacrées, mais seulement des principaux : seulement de ceux qui font voir, sans le secours des autres et avec le plus d'évidence, la doctrine dont nous parlions, et qui sont les mieux à même d'émouvoir l'âme des hommes. Car, si tous les récits de l'Ecriture étaient nécessaires pour établir la doctrine, on ne pourrait en tirer de conclusions sans envisager l'ensemble de tous les récits qui y sont contenus, et alors, bien sûr, la démonstration et les conclusions de son enseignement dépasseraient absolument la compréhension et les forces humaines, et non pas seulement celles de la plèbe. Qui pourrait en effet prêter attention simultanément à un si grand nombre de récits, à tant de circonstances et aux conséquences doctrinales qu'on doit tirer de tant de récits si différents ? Quant à moi, du moins, j'ai peine à croire que les hommes qui nous ont transmis l'Ecriture telle que nous la possédons, aient eu une intelligence assez puissante pour rechercher une telle démonstration ; je puis encore moins croire que, pour comprendre la doctrine, il faille s'être instruit des querelles d'Isaac[33], des conseils d'Achitophel à Absalon[34], de la guerre civile entre Juda et Israël[35] et d'autres faits analogues des Chroniques ; car il faudrait alors que les premiers Juifs du temps de Moïse n'aient pu déduire cet enseignement des récits historiques aussi facilement | que les [79]

ac iis, qui tempore Hesdrae vixerunt. Sed de his fusius in sequentibus.

[18] Vulgus itaque eas tantum historias, quae maxime eorum animos ad obedientiam et devotionem movere possunt, scire tenetur. At ipsum vulgus non satis aptum est ad faciendum de iis judicium, utpote quod magis narrationibus et rerum singulari et inexpectato eventu quam ipsa historiarum doctrina delectatur; atque hac de causa praeter lectionem historiarum pastoribus sive ecclesiae ministris insuper indiget, qui ipsum pro imbecillitate ejus ingenii doceant.

[19] Attamen ne a nostro proposito divagemur, sed id, quod praecipue intendebamus ostendere, concludamus, nempe fidem historiarum, quaecunque demum eae sint, ad legem divinam non pertinere, nec homines per se beatos reddere, neque ullam utilitatem nisi ratione doctrinae habere, qua sola ratione aliae historiae aliis praestantiores possunt esse. Narrationes igitur in Vetere et Novo Testamento contentae reliquis profanis, et ipsae etiam inter se, unae aliis praestantiores sunt pro ratione salutarium opinionum, quae ex iis sequuntur. Quare si quis historias s. Scripturae legerit eique in omnibus fidem habuerit, nec tamen ad doctrinam, quam ipsa iisdem docere intendit, attenderit nec vitam emendaverit, perinde ipsi est, ac si Alcoranum aut poetarum fabulas scenicas aut saltem communia chronica ea attentione, qua vulgus solet, legisset; et contra, uti diximus, is, qui eas plane ignorat et nihilominus salutares habet opiniones veramque vivendi rationem, is absolute beatus est et revera Christi spiritum in se habet. At Judaei contra plane sentiunt; statuunt enim veras opiniones veramque vivendi rationem nihil prodesse ad beatitudinem, quamdiu homines eas ex solo lumine naturali amplectuntur et non ut documenta Mosi prophetice revelata; hoc enim Maimonides cap. VIII. Regum lege 11. aperte his verbis audet affirmare, כל המקבל שבע מצות ונזהר לעשותן הרי זה מחסידי אומות העולם ויש לו חלק לעולם הבא : והוא שיקבל אותן ויעשה אותן מפני

contemporains d'Esdras. Mais j'en parlerai plus longuement ci-après.

[18] La foule n'est donc tenue de connaître que les récits susceptibles de porter le plus fortement les âmes à l'obéissance et à la dévotion. Or la foule elle-même n'est pas suffisamment apte à en juger, surtout parce qu'elle se complaît davantage dans l'intrigue et les événements singuliers et inattendus que dans l'enseignement contenu dans les récits. Voilà pourquoi la foule a besoin, outre la lecture des récits, de pasteurs ou de ministres de l'Eglise qui donnent un enseignement proportionné à la faiblesse de sa complexion.

[19] Cependant, pour ne pas nous écarter de notre sujet et pour montrer ce que nous nous proposions principalement d'établir, concluons : la foi dans les récits historiques, quels qu'ils puissent être finalement, ne concerne pas la loi divine, ne peut par elle-même conduire les hommes à la béatitude et n'a aucune utilité sinon en raison de la doctrine, seule raison pour laquelle certains récits peuvent être plus importants que d'autres. Car les récits de l'Ancien et du Nouveau Testament sont supérieurs aux autres récits de l'histoire profane, et parmi eux certains sont supérieurs à d'autres, suivant qu'on en peut tirer des opinions plus ou moins salutaires. Si donc quelqu'un lit l'Ecriture sainte et a foi en tous ses récits, mais sans prêter attention à la doctrine que l'Ecriture vise à enseigner par leur moyen et sans amender sa vie, ce sera pour lui tout comme s'il lisait, avec l'attention coutumière au vulgaire, le Coran[36] ou les pièces de théâtre des poètes, ou du moins les chroniques ordinaires. A l'inverse, nous l'avons dit, celui qui les ignore totalement et qui a néanmoins des opinions salutaires et une vraie règle de vie, celui-là connaît la vraie béatitude et l'esprit du Christ est véritablement en lui. Or les Juifs pensent exactement le contraire. Ils posent en effet que les opinions vraies ou la vraie règle de vie ne servent en rien à la béatitude tant que les hommes les embrassent par la seule lumière naturelle, et non à titre d'enseignements révélés à Moïse par prophétie. Cela, Maïmonide ose l'affirmer ouvertement en ces termes (chapitre 8 des Rois, Loi 11) : *Quiconque a reçu les sept*

שצוה בהן הקדוש ברוך הוא בתורה והודיענו על ידי משה רבינו שבני נח
מקודם נצטוו בהן אבל אם עשהן מפני הכרע הדעת אין זה גר תושב ואינו
[66] מחסידי אומות העולם ואינו מחכמיהם *omnis, qui ad se suscipit septem* | *praecepta* et ea diligenter exequutus fuerit, is ex piis nationum est et haeres futuri mundi; videlicet si ipsa susceperit et exequutus fuerit, propterea quod Deus ea in lege praeceperit et quod nobis per Mosen revelaverit, quod filiis Noae eadem antea praecepta fuerunt, sed si ea a ratione ductus exequutus fuerit, hic non est incola, nec ex piis, nec ex scientibus nationum.* Haec sunt verba Maimonidis, quibus R. Joseph filius Shem Tob in suo libro, quem vocat Kebod Elohim seu *gloriam Dei* addit, quod quamvis Aristoteles (quem summam ethicam scripsisse putat et supra omnes aestimat) nihil eorum, quae ad veram ethicam spectant et quae etiam in sua Ethica amplexus est, omisisset, sed omnia diligenter exequutus fuisset, hoc tamen ipsi ad salutem prodesse non potuit, quia ea, quae docet, non amplexus est ut documenta divina prophetice revelata, sed ex solo dictamine rationis. Verum haec omnia mera esse figmenta et nullis rationibus neque Scripturae authoritate suffulta unicuique haec attente legenti satis constare existimo; quare ad eandem rem refutandum ipsam recensuisse sufficit; nec etiam eorum sententiam hic refutare in animo est, qui nimirum statuunt lumen naturale nihil sani de iis, quae ad veram salutem spectant, docere posse; hoc enim ipsi, qui nullam sanam rationem sibi concedunt, nulla etiam ratione probare possunt; et si aliquid supra rationem se habere venditant, id merum est figmentum et longe infra rationem, quod jam satis eorum communis vivendi modus indicavit. Sed de his non est opus apertius loqui.

* NB. *Judaeos putare Deum Noae septem praecepta dedisse et iis solis omnes nationes teneri; Hebraeae autem soli alia perplurima praeterea dedisse, ut eam beatiorem reliquis faceret.*

2. מקודם *V-L, Ge, Ni* : מקדם *T1, Br, Gi.*
2. עשהן *T1, Br, Gi* : עשאן *V-L, Ge, Ni.*
2. נר *edd. cett.* : ד *T1.*

préceptes*[37] | *et les a observés avec zèle fait partie des pieux des nations et sera héritier du monde à venir ; à condition toutefois de les recevoir et de les observer parce que Dieu*[38] *les a prescrits dans la Loi et nous a révélé par l'intermédiaire de Moïse qu'ils avaient été prescrits auparavant aux fils de Noé ; mais s'il les observe conduit par la Raison, il n'habite pas parmi nous*[39] *et ne fait pas partie des pieux ni des sages des nations.* Telles sont les paroles de Maïmonide[40] auxquelles R. Joseph, fils de Shem Tob, dans son livre intitulé *Kebod Elohim*, *La gloire de Dieu*[41], ajoute ceci : Même si Aristote (qui, pense-t-il, a écrit la meilleure *Ethique* et qu'il estime plus que tous les autres) n'avait rien omis de tout ce qui regarde l'éthique vraie, et qu'il a aussi exposé dans son *Ethique*, même s'il avait tout observé avec diligence, cela n'aurait pu néanmoins servir à son salut, parce qu'il n'a pas embrassé ce qu'il enseigne à titre d'enseignements divins révélés par prophétie, mais l'a tiré du seul commandement de la Raison. Tout lecteur attentif reconnaîtra assez clairement, je pense, que tout cela est pure invention, et n'est étayé ni par des raisons ni par l'autorité de l'Ecriture ; c'est pourquoi il suffit de l'exposer pour le réfuter. Je n'ai pas non plus l'intention de réfuter la thèse de ceux qui posent avec assurance que la lumière naturelle ne peut rien enseigner de bon touchant ce qui regarde le vrai salut. Car ceux qui ne s'accordent pas de Raison saine ne peuvent rien prouver par la Raison, et s'ils se targuent de quelque faculté supérieure à la Raison, c'est pure invention et bien en dessous de la Raison[42], comme l'indique suffisamment leur manière ordinaire de vivre. Mais il n'est pas besoin d'en parler ici plus ouvertement. [80]

* Les Juifs pensent que Dieu a donné à Noé sept préceptes et que toutes les nations ne sont obligées qu'à eux seulement. Seuls les Juifs en ont reçu beaucoup d'autres afin d'être plus heureux que les autres nations.

[20] Hoc tantum addam, nos neminem nisi ex operibus cognoscere posse; qui itaque his fructibus abundaverit, scilicet charitate, gaudio, pace, longanimitate, benignitate, bonitate, fide, mansuetudine et continentia, adversus quos (ut Paulus in Epistola ad Galatas cap. V. v. 22. ait) lex non est posita, is, sive ex sola ratione sive ex sola Scriptura edoctus sit, a Deo revera edoctus est et omnino beatus. His itaque omnia, quae [67] circa legem divinam agere constitueram, absolvi. |

[20] Je me bornerai cependant à dire ceci : Nul ne peut être connu que par ses œuvres. Celui donc qui aura manifesté avec abondance ces fruits que sont la charité, la joie, la paix, la patience, la bienveillance, la bonté, la bonne foi, la douceur et la maîtrise de soi, contre quoi (comme dit Paul dans l'Epître aux Galates 5 : 22[43]) il n'y a pas de loi, celui-là, que la seule Raison l'instruise ou l'Ecriture seule, en est véritablement instruit par Dieu et parfaitement heureux. Voilà donc achevé tout ce que j'avais décidé de traiter concernant la loi divine.

CAPUT VI

De miraculis

[1] Sicuti scientiam illam, quae captum humanum superat, divinam, sic opus, cujus causa vulgo ignoratur, divinum sive Dei opus vocare consueverunt homines; vulgus enim tum Dei potentiam et providentiam quam clarissime constare putat, cum aliquid in natura insolitum et contra opinionem, quam ex consuetudine de natura habet, contingere videt, praesertim si id in ejus lucrum aut commodum cesserit; et ex nulla re clarius existentiam Dei probari posse existimat, quam ex eo, quod natura, ut putant, suum ordinem non servet; et propterea illos omnes Deum aut saltem Dei providentiam tollere putant, qui res et miracula per causas naturales explicant aut intelligere student. Existimant scilicet Deum tamdiu nihil agere, quamdiu natura solito ordine agit, et contra, potentiam naturae et causas naturales tamdiu esse otiosas, quamdiu Deus agit; duas itaque potentias numero ab invicem distinctas imaginantur, scilicet potentiam Dei et potentiam rerum naturalium, a Deo tamen certo modo determinatam, vel (ut plerique magis hodierno tempore sentiunt) creatam. Quid autem per utramque et quid per Deum et naturam intelligant, nesciunt sane, nisi quod Dei potentiam tanquam regiae cujusdam majestatis imperium,

CHAPITRE VI [81]

Des miracles[1]

[1] De même qu'on a pris l'habitude d'appeler science divine celle qui surpasse la capacité de l'homme, on a pris l'habitude d'appeler œuvre divine ou de Dieu celle dont on ignore communément la cause. Le vulgaire croit en effet que la puissance et la providence de Dieu se reconnaît le plus clairement du monde lorsqu'il voit se produire dans la nature quelque chose d'insolite, qui va à l'encontre de l'opinion que, par habitude, il a de la nature; et cela surtout s'il en retire bénéfice ou avantage. Il estime que rien ne peut prouver plus clairement l'existence de Dieu que le fait que la nature, à ce qu'il croit, ne conserve pas son ordre. Pour cette raison, tous ceux qui expliquent les phénomènes et les miracles par des causes naturelles ou s'appliquent à les comprendre, sont censés supprimer Dieu ou du moins sa providence. On pense apparemment que, tant que la nature agit selon l'ordre ordinaire, Dieu n'agit point; et inversement, que lorsque Dieu agit, la puissance de la nature et les causes naturelles demeurent oisives[2]. Ainsi imagine-t-on deux puissances numériquement distinctes l'une de l'autre, la puissance de Dieu et celle des choses naturelles, laquelle, cependant, est déterminée par Dieu d'une certaine façon ou (selon la thèse dominante aujourd'hui) créée par lui. Mais ce que l'on entend par chacune de ces puissances et par Dieu et par nature, on l'ignore assurément, si ce n'est qu'on imagine la puissance de Dieu comme le pouvoir d'une majesté royale et

naturae autem tanquam vim et impetum imaginentur. Vulgus itaque opera naturae insolita vocat miracula sive Dei opera, et partim ex devotione, partim ex cupiditate adversandi iis, qui scientias naturales colunt, rerum causas naturales nescire cupit et ea tantum audire gestit, quae maxime ignorat quaeque propterea maxime admiratur. Videlicet, quia nulla alia ratione, nisi causas naturales tollendo resque extra naturae ordinem imaginando, Deum adorare omniaque ad ejus imperium et voluntatem referre potest, nec Dei potentiam magis admiratur, nisi dum potentiam naturae a Deo quasi subactam imaginatur. Quod quidem originem duxisse videtur a primis Judaeis, qui ut ethnicos sui temporis, qui deos visibiles adorabant, videlicet Solem, Lunam, Terram, Aquam, Aerem etc. convincerent, [68] iisque ostenderent deos illos | imbecilles et inconstantes sive mutabiles, et sub imperio Dei invisibilis esse, miracula sua narrabant, quibus insuper conabantur ostendere totam naturam ex Dei, quem adorabant, imperio in eorum tantum commodum dirigi, quod quidem hominibus adeo arrisit, ut in hoc usque tempus miracula fingere non cessaverint, ut ipsi Deo dilectiores reliquis causaque finalis, propter quam Deus omnia creavit et continuo dirigit, crederentur. Quid sibi vulgi stultitia non arrogat, quod nec de Deo nec de natura ullum sanum habet conceptum, quod Dei placita cum hominum placitis confundit et quod denique naturam adeo limitatam fingit, ut hominem ejus praecipuam partem esse credat.

[2] His vulgi de natura et miraculis opiniones et praejudicia satis prolixe enarravi; attamen, ut rem ordine edoceam, ostendam I. nihil contra naturam contingere, sed ipsam aeternum, fixum et immutabilem ordinem servare, et simul quid per miraculum intelligendum sit; II. nos ex miraculis nec essentiam

celle de la nature comme une force et une impulsion. C'est pourquoi le vulgaire appelle miracles ou œuvres de Dieu les œuvres insolites de la nature et, partie par dévotion, partie par désir de s'opposer à ceux qui cultivent les sciences de la nature, il désire ignorer les causes naturelles et brûle d'entendre parler de cela seulement qu'il ignore le plus et qui, par suite, l'étonne le plus. S'il en est ainsi, c'est sans doute parce qu'il n'y a pour lui aucune autre façon possible d'adorer Dieu et de tout rapporter à son commandement et à sa volonté que de supprimer les causes naturelles et d'imaginer les choses en dehors de l'ordre de la nature, et parce qu'il n'admire jamais autant la puissance de Dieu que lorsqu'il imagine la puissance de la nature comme assujettie par Dieu[3]. L'origine de cela, semble-t-il, remonte aux anciens Juifs : pour convaincre les païens de leur temps, adorateurs de dieux visibles tels que le soleil, la lune, la terre, l'eau, l'air, etc., et leur montrer que ces dieux | étaient sans force, [82] inconstants ou changeants, et soumis au pouvoir du Dieu invisible, ils racontaient leurs miracles — par lesquels ils s'efforçaient en outre de montrer que la nature tout entière, soumise au pouvoir du Dieu qu'ils adoraient, était dirigée à leur seul avantage. Cela plut tant aux hommes que, jusqu'à ce jour, ils n'ont cessé d'imaginer des miracles pour qu'on croie qu'ils sont les préférés de Dieu, qu'ils sont la cause finale pour laquelle Dieu a tout créé et dirige tout continûment. Qu'est-ce que la folie de la foule ne va pas s'attribuer alors qu'elle n'a aucun concept sensé de Dieu ni de la nature, qu'elle confond les décisions divines avec celles des hommes, et qu'elle imagine la nature si limitée qu'elle croit que l'homme en est la partie principale[4] !

[2] J'ai rapporté assez amplement les opinions et les préjugés du vulgaire sur la nature et sur les miracles ; mais pour que cet enseignement soit complet et dans l'ordre, j'établirai les points suivants :

1. Rien n'arrive qui aille contre la nature mais celle-ci conserve un ordre éternel, fixe et immuable ; et du même coup j'explique ce qu'il faut entendre par miracle.

2. Les miracles ne nous permettent de connaître ni l'essence

nec existentiam, et consequenter nec providentiam Dei posse cognoscere, sed haec omnia longe melius percipi ex fixo et immutabili naturae ordine; III. ex aliquot Scripturae exemplis ostendam ipsam Scripturam per Dei decreta et volitiones et consequenter providentiam nihil aliud intelligere quam ipsum naturae ordinem, qui ex ejus aeternis legibus necessario sequitur; IV. denique de modo miracula Scripturae interpretandi et de iis, quae praecipue circa miraculorum narrationes notari debeant, agam. Et haec praecipua sunt, quae ad hujus capitis argumentum spectant et quae praeterea ad intentum totius hujus operis non parum inservire existimo.

[3] Ad primum quod attinet, id facile ostenditur ex iis, quae in cap. IV. circa legem divinam demonstravimus, nempe omne id, quod Deus vult sive determinat, aeternam necessitatem et veritatem involvere; ostendimus enim ex eo, quod Dei intellectus a Dei voluntate non distinguitur, idem nos affirmare, cum dicimus Deum aliquid velle, ac cum dicimus Deum id ipsum intelligere; quare eadem necessitate, qua ex natura et perfectione divina sequitur Deum rem aliquam, ut est, intelligere, ex eadem sequitur Deum eandem, ut est, velle. Cum autem nihil nisi ex solo divino decreto necessario verum sit, [69] hinc clarissime sequitur leges naturae universa- | les mera esse decreta Dei, quae ex necessitate et perfectione naturae divinae sequuntur. Si quid igitur in natura contingeret, quod ejus universalibus legibus repugnaret, id decreto et intellectui et naturae divinae necessario etiam repugnaret; aut si quis statueret Deum aliquid contra leges naturae agere, is simul etiam cogeretur statuere Deum contra suam naturam agere, quo nihil absurdius. Idem etiam facile ex hoc posset ostendi, quod nimirum potentia naturae sit ipsa divina potentia et virtus, divina autem potentia sit ipsissima Dei essentia, sed hoc inpraesentiarum libentius omitto.

ni l'existence de Dieu ; ni par conséquent sa providence, alors que tout cela se perçoit beaucoup mieux à partir de l'ordre fixe et immuable de la nature.

3. Je montrerai par quelques exemples scripturaires que l'Ecriture elle-même, par « décrets »[5] et « volontés de Dieu » et, par conséquent, par « providence », n'entend rien d'autre que l'ordre même de la nature qui suit nécessairement de ses lois éternelles.

4. Je traiterai enfin de la manière d'interpréter les miracles de l'Ecriture et de ce qu'il faut principalement noter concernant les récits de miracles. Voilà les points fondamentaux de l'argument de ce chapitre ; je pense que cela sera également fort utile au projet de tout l'ouvrage.

[3] Le premier point se montre aisément à partir de ce que nous avons démontré dans le chapitre IV sur la loi divine : tout ce que Dieu veut ou détermine enveloppe une nécessité et une vérité éternelles. Nous avons montré, en effet, que, puisque l'entendement de Dieu ne se distingue pas de la volonté de Dieu, nous affirmons la même chose lorsque nous disons que Dieu veut quelque chose et lorsque nous disons que Dieu comprend cette chose[6]. C'est donc avec la même nécessité qu'il suit de la nature et de la perfection divine que Dieu comprend une chose comme elle est et qu'il en suit que Dieu veut cette chose comme elle est. Mais puisque rien n'est vrai nécessairement que par le seul décret divin, il s'ensuit très clairement que les lois universelles de la nature | ne sont que les décrets de [83]
Dieu qui suivent de la nécessité et de la perfection de la nature divine. Si donc il arrivait dans la nature quelque chose qui contredise ses lois universelles, cela contredirait aussi, nécessairement, le décret, l'entendement et la nature de Dieu. Ou si quelqu'un posait que Dieu fait quelque chose à l'encontre des lois de la nature, il serait également contraint de poser que Dieu agit contre sa nature, alors qu'il n'y a rien de plus absurde. Cela pourrait encore se déduire facilement de ce que la puissance de la nature est la puissance même et la force même de Dieu[7] et de ce que la puissance divine est identique à l'essence de Dieu ; mais je préfère laisser cela de côté pour le moment.

[4] Nihil igitur in natura* contingit, quod ipsius legibus universalibus repugnet; at nec etiam aliquid, quod cum iisdem non convenit aut ex iisdem non sequitur; nam quicquid fit, per Dei voluntatem et aeternum decretum fit, hoc est, ut jam ostendimus, quicquid fit, id secundum leges et regulas, quae aeternam necessitatem et veritatem involvunt, fit; natura itaque leges et regulas, quae aeternam necessitatem et veritatem involvunt, quamvis omnes nobis notae non sint, semper tamen observat, adeoque etiam fixum atque immutabilem ordinem; nec ulla sana ratio suadet naturae limitatam potentiam et virtutem tribuere, ejusque leges ad certa tantum, et non ad omnia aptas, statuere; nam cum virtus et potentia naturae sit ipsa Dei virtus et potentia, leges autem et regulae naturae ipsa Dei decreta, omnino credendum est potentiam naturae infinitam esse ejusque leges adeo latas, ut ad omnia, quae et ab ipso divino intellectu concipiuntur, se extendant; alias enim quid aliud statuitur, quam quod Deus naturam adeo impotentem creaverit, ejusque leges et regulas adeo steriles statuerit, ut saepe de novo ei subvenire cogatur, si eam conservatam vult, et ut res ex voto succedant, quod sane a ratione alienissimum esse existimo.

[5] Ex his itaque, quod in natura nihil contingit, quod ex ejus legibus non sequitur, et quod ejus leges ad omnia, quae et ab ipso divino intellectu concipiuntur, se extendunt, et quod denique natura fixum atque immutabilem ordinem servat, clarissime sequitur nomen miraculi non nisi respective
[70] ad hominum opiniones posse intelligi, et nihil aliud | significare quam opus, cujus causam naturalem exemplo alterius rei solitae explicare non possumus, vel saltem ipse non potest, qui miraculum scribit aut narrat. Possem quidem dicere

* NB. *Me hic per Naturam non intelligere solam materiam ejusque affectiones, sed praeter materiam, alia infinita.*

[4] Rien n'arrive donc dans la nature* qui soit contraire à ses lois universelles, ni même qui ne s'accorde pas avec elles ou n'en résulte pas ; car tout ce qui se produit se produit par la volonté et le décret éternels de Dieu — c'est-à-dire, comme nous l'avons déjà montré, que tout ce qui se produit se produit selon des lois et des règles qui enveloppent une nécessité et une vérité éternelles. C'est pourquoi la nature observe toujours des lois et des règles qui enveloppent une nécessité et une vérité éternelles, quoique toutes ne nous soient pas connues, et donc aussi un ordre fixe et immuable. Et aucune saine raison n'incite à attribuer à la nature une force et une puissance limitées, et à poser que ses lois ne valent que pour certaines choses et non pas pour tout. Car, puisque la force et la puissance de la nature sont la force et la puissance même de Dieu, et que les lois et règles de la nature sont les décrets mêmes de Dieu, il faut croire sans réserve[8] que la puissance de la nature est infinie et que ses lois sont assez amples pour s'étendre à tout ce qui est conçu par l'entendement divin lui-même. Autrement, que pose-t-on, sinon ceci : Dieu aurait créé une nature tellement impuissante et établi des lois et règles si peu fécondes qu'il serait souvent forcé de lui venir de nouveau en aide s'il veut qu'elle se conserve et que les choses réussissent selon son vœu — ce que, vraiment, j'estime être totalement déraisonnable.

[5] Donc, du fait qu'il n'arrive rien dans la nature qui ne suive de ses lois, que ses lois s'étendent à tout ce qui est conçu par l'entendement divin lui-même, et qu'enfin la nature observe un ordre fixe et immuable, il s'ensuit très clairement que le nom de miracle ne peut se comprendre que relativement aux opinions des hommes et ne signifie rien d'autre | qu'un [84]
ouvrage dont nous ne pouvons expliquer la cause naturelle sur le modèle d'une autre chose habituelle — ou du moins qu'il signifie que celui qui raconte ou écrit l'histoire d'un miracle est incapable d'une telle explication[9].

* *NB :* J'entends ici par Nature, non point la matière seule et ses affections, mais encore, outre la matière, une infinité d'autres choses.

miraculum esse id, cujus causa ex principiis rerum naturalium lumine naturali notis explicari nequit; verum quoniam miracula ad captum vulgi facta fuerunt, quod quidem principia rerum naturalium plane ignorabat, certum est antiquos id pro miraculo habuisse, quod explicare non poterant eo modo, quo vulgus res naturales explicare solet, recurrendo scilicet ad memoriam, ut alterius rei similis, quam sine admiratione imaginari solet, recordetur; tum enim vulgus rem aliquam se satis intelligere existimat, cum ipsam non admiratur. Antiqui itaque et omnes fere in hoc usque tempus nullam praeter hanc normam miraculi habuerunt; quare non dubitandum, quin in sacris literis multa tanquam miracula narrentur, quorum causae ex principiis rerum naturalium notis facile possunt explicari, ut jam supra innuimus in cap. II., cum de eo, quod sol steterit tempore Josuae et quod retrogradatus fuerit tempore Achaz, loquuti sumus; sed de his mox prolixius agemus, nempe circa miraculorum interpretationem, de qua in hoc capite agere promisi.

[6] Hic jam tempus est, ut ad secundum transeam, nempe ut ostendam, nos ex miraculis nec Dei essentiam, nec existentiam, nec providentiam posse intelligere, sed contra haec longe melius percipi ex fixo atque immutabili naturae ordine; ad quod demonstrandum sic procedo: Cum Dei existentia non sit per se nota*, debet necessario concludi ex notionibus, quarum veritas adeo firma et inconcussa sit, ut nulla dari neque concipi possit potentia, a qua possint immutari; nobis saltem ab eo tempore, quo ex iis Dei existentiam concludimus, ita apparere debent, si ex ipsis eam extra omnem dubitationis aleam concludere volumus; nam si possemus concipere ipsas notiones ab

* Cf. Adnot. VI.

Je pourrais certes dire que le miracle est ce dont la cause ne peut être expliquée par les principes des choses naturelles, principes connus par la lumière naturelle; mais puisque les miracles se sont produits selon la capacité du vulgaire qui ignorait complètement ces principes, il est certain que les Anciens ont tenu pour miracle ce qu'ils ne pouvaient expliquer de la façon dont le vulgaire a coutume d'expliquer les choses naturelles — c'est-à-dire en recourant à la mémoire pour se souvenir d'une autre chose semblable qu'il a coutume d'imaginer sans s'en étonner[10]; car le vulgaire estime comprendre suffisamment une chose lorsqu'il ne s'en étonne point. Aussi les Anciens, et presque tous les hommes jusqu'à ce jour, n'ont-ils pas eu d'autre norme du miracle. C'est pourquoi il ne faut pas douter que, dans l'Ecriture sainte, on raconte comme miracles beaucoup de choses dont les causes peuvent s'expliquer facilement par les principes connus des choses naturelles, comme nous l'avons déjà indiqué plus haut au chap. II lorsque nous avons évoqué l'arrêt du soleil au temps de Josué[11] et son recul au temps d'Achaz[12]. Mais nous traiterons bientôt plus amplement de ce qui touche à l'interprétation des miracles, ce que nous nous sommes engagé à faire dans ce chapitre.

[6] Il est temps, désormais, de passer au second point et de montrer que les miracles ne nous permettent de comprendre ni l'essence, ni l'existence ni la providence de Dieu, alors qu'au contraire l'ordre fixe et immuable de la nature les fait bien mieux percevoir. Pour le démontrer, je procède ainsi : puisque l'existence de Dieu n'est pas connue par soi* elle doit nécessairement être conclue de notions[13] dont la vérité soit si ferme et si inébranlable qu'il ne puisse y avoir, ou qu'on ne puisse concevoir, de puissance capable de les modifier. Du moins est-ce ainsi qu'elles doivent nous apparaître à partir du moment où nous en concluons l'existence de Dieu, si nous voulons que cette existence en soit conclue sans aucun risque de doute[14]. Car, s'il nous était possible de concevoir ces notions comme

* Cf. *Adnot.* 6.

aliqua potentia, quaecunque demum ea fuerit, mutari posse, tum de earum veritate dubitaremus, et consequenter etiam de nostra conclusione, nempe de Dei existentia, nec de ulla re unquam poterimus esse certi. Deinde nihil cum natura convenire vel ei repugnare scimus, nisi id, quod ostendimus cum istis principiis convenire vel iis repugnare; quare, si concipere
[71] possemus aliquid in natura ab aliqua po- | tentia (quaecunque demum ea fuerit) posse fieri, quod naturae repugnet, id primis istis notionibus repugnabit, adeoque id ut absurdum rejiciendum, vel de primis notionibus (ut modo ostendimus) et consequenter de Deo et de omnibus quomodocunque perceptis dubitandum. Longe igitur abest, ut miracula, quatenus per id intelligitur opus, quod ordini naturae repugnet, nobis Dei existentiam ostendant, cum contra nos de eadem dubitare facerent, quando absque iis absolute de ipsa possemus esse certi, nempe quando scimus omnia naturae certum atque immutabilem ordinem sequi.

[7] At ponatur id esse miraculum, quod per causas naturales explicari non potest, quod quidem duobus modis potest intelligi, vel quod causas naturales quidem habet, quae tamen ab humano intellectu investigari non possunt, vel quod nullam causam praeter Deum sive Dei voluntatem agnoscit. Verum quia omnia, quae per causas naturales fiunt, ex sola Dei potentia et voluntate etiam fiunt, necessario huc tandem perveniendum, nempe miraculum, sive id causas naturales habeat sive minus, opus esse, quod per causam explicari non potest, hoc est opus, quod captum humanum superat; sed ex opere, et absolute ex eo, quod nostrum captum superat, nihil intelligere possumus. Nam quicquid clare et distincte intelligimus, id per se, vel per aliud, quod per se clare et distincte intelligitur, nobis debet innotescere. Quare ex miraculo sive opere, quod nostrum captum superat, nec Dei essentiam, nec existentiam, nec absolute

modifiables par quelque puissance que ce fût, alors nous douterions de leur vérité, et par conséquent aussi de notre conclusion, c'est-à-dire l'existence de Dieu, et nous ne pourrions jamais être certains de rien. D'autre part, nous ne savons d'aucune chose qu'elle s'accorde avec la nature ou qu'elle lui est contraire à moins d'avoir montré qu'elle s'accorde avec ces principes ou qu'elle leur est contraire. C'est pourquoi, si nous pouvions concevoir que, dans la nature, une puissance ! [85] (quelle qu'elle soit) puisse produire quelque chose de contraire à la nature, cela contredirait ces notions premières et devrait donc être rejeté comme absurde; ou bien alors, il faudrait douter des notions premières (nous venons de le montrer), et par conséquent de Dieu et de tout ce qui a été perçu d'une manière quelconque. Il s'en faut donc de beaucoup que les miracles — dans la mesure où nous entendons par là un ouvrage contraire à l'ordre de la nature — nous montrent l'existence de Dieu, puisqu'au contraire ils nous en feraient douter, alors que sans eux nous pouvons en être absolument certains en sachant que tout suit l'ordre certain et immuable de la nature.

[7] Mais à supposer qu'un miracle soit ce qui ne peut s'expliquer par des causes naturelles, cela peut s'entendre de deux façons : soit il a bien des causes naturelles, mais l'entendement humain est incapable de les déchiffrer, soit il n'admet pas d'autre cause que Dieu ou sa volonté. Mais comme tout ce qui se produit par des causes naturelles se produit aussi en raison de la seule puissance et volonté de Dieu, il faudra bien en venir à ceci : le miracle, qu'il ait ou non des causes naturelles, est un ouvrage qui ne peut être expliqué par sa cause, c'est-à-dire qui excède la portée de l'intelligence humaine; mais, à partir d'un ouvrage — et, de façon générale, de quelque chose — qui excède notre portée, nous ne pouvons rien comprendre; car ce que nous comprenons clairement et distinctement doit nous être connu par soi ou par autre chose qui soit compris par soi clairement et distinctement. C'est pourquoi un miracle, c'est-à-dire un ouvrage qui excède notre portée, ne nous fait comprendre ni l'essence ni l'existence de Dieu ni, absolument parlant, quoi

aliquid de Deo et natura intelligere possumus, sed contra, cum omnia a Deo determinata et sancita scimus esse, et operationes naturae ex Dei essentia consequi, naturae vero leges Dei aeterna decreta et volitiones esse, absolute concludendum nos eo melius Deum Deique voluntatem cognoscere, quo melius res naturales cognoscimus, et clarius intelligimus, quomodo a prima sua causa dependent, et quomodo secundum aeternas naturae leges operantur. Quare ratione nostri intellectus longe meliore jure ea opera, quae clare et distincte intelligimus, Dei opera vocanda et ad Dei voluntatem referenda, quam ea, quae plane ignoramus, quamvis imaginationem valde occupent et homines in admirationem sui rapiant, quandoquidem ea sola
[72] naturae opera, quae | clare et distincte intelligimus, Dei cognitionem reddunt sublimiorem et Dei voluntatem et decreta quam clarissime indicant; ii igitur plane nugantur, qui, ubi rem ignorant, ad Dei voluntatem recurrunt; ridiculus sane modus ignorantiam profitendi.

[8] Porro, quamvis ex miraculis aliquid concludere possemus, nullo tamen modo Dei existentia inde posset concludi. Nam cum miraculum opus limitatum sit nec unquam nisi certam et limitatam potentiam exprimat, certum est nos ex tali effectu non posse concludere existentiam causae, cujus potentia sit infinita, sed ad summum causae, cujus potentia major sit; dico ad summum, potest enim etiam consequi ex multis causis simul concurrentibus opus aliquod, cujus quidem vis et potentia minor sit potentia omnium causarum simul, at longe major potentia uniuscujusque causae. At quoniam naturae leges (ut jam ostendimus) ad infinita se extendunt et sub quadam specie aeternitatis a nobis concipiuntur, et natura secundum eas certo atque immutabili ordine procedat, ipsae nobis eatenus Dei infinitatem, aeternitatem et

26. at longe major *V-L, Ge, Ga* : ac longe major *T1, edd. cett.*

que ce soit de Dieu et de la nature. Au contraire, puisque toutes choses, nous le savons, ont été déterminées et prescrites par Dieu, puisque les opérations de la nature découlent de l'essence de Dieu et que les lois de la nature sont les décrets éternels de Dieu et ses volontés éternelles, nous devons en conclure sans réserve que nous connaissons d'autant mieux Dieu et sa volonté que nous connaissons mieux les choses naturelles et que nous comprenons plus clairement comment elles dépendent de leur première cause et comment elles opèrent selon les lois éternelles de la nature. C'est pourquoi, eu égard à notre entendement, c'est à bien meilleur droit qu'il faut appeler œuvres de Dieu et rapporter à la volonté de Dieu celles que nous comprenons clairement et distinctement plutôt que celles que nous ignorons complètement, bien qu'elles remplissent largement l'imagination et ravissent les hommes en admiration. Seuls ces ouvrages de la nature | que nous comprenons clairement et distinctement [86] rendent plus haute la connaissance de Dieu et indiquent très clairement la volonté et les décrets de Dieu. C'est dire des balivernes, quand on ignore quelque chose, que de recourir à la volonté de Dieu, manière tout à fait ridicule d'avouer son ignorance.

[8] En outre, quand bien même nous pourrions conclure quelque chose des miracles, on n'en pourrait d'aucune façon conclure l'existence de Dieu. Car, comme le miracle est un ouvrage limité et qu'il n'exprime jamais qu'une puissance déterminée et limitée, il est certain qu'un tel effet ne permet pas de conclure l'existence d'une cause d'une puissance infinie, mais tout au plus celle d'une cause de puissance supérieure ; je dis : « tout au plus », car du concours de plusieurs causes pourrait également découler un ouvrage dont la force et la puissance seraient certes moindres que la puissance de toutes ces causes prises ensemble, mais beaucoup plus fortes que la puissance de chacune. Mais, puisque les lois de la nature (nous l'avons montré) s'étendent à l'infini et sont conçues par nous sous la catégorie de l'éternité et puisque la nature procède selon ces lois dans un ordre immuable et déterminé, ces lois mêmes indiquent ainsi d'une certaine façon l'infinité, l'éternité

immutabilitatem aliquo modo indicant. Concludimus itaque nos per miracula Deum ejusque existentiam et providentiam cognoscere non posse, sed haec longe melius concludi ex naturae fixo atque immutabili ordine. Loquor in hac conclusione de miraculo, quatenus per id nihil aliud intelligitur quam opus, quod hominum captum superat aut superare creditur; nam quatenus supponeretur ordinem naturae destruere sive interrumpere aut ejus legibus repugnare, eatenus (ut modo ostendimus) non tantum nullam Dei cognitionem dare posset, sed contra illam, quam naturaliter habemus, adimeret, et nos de Deo et omnibus dubitare faceret.

[9] Neque hic ullam agnosco differentiam inter opus contra naturam et opus supra naturam (hoc est, ut quidam ajunt, opus, quod quidem naturae non repugnat, attamen ab ipsa non potest produci aut effici); nam cum miraculum non extra naturam, sed in ipsa natura fiat, quamvis supra naturam statuatur, tamen necesse est, ut naturae ordinem interrumpat, quem alias fixum atque immutabilem ex Dei decretis concipimus. Si quid igitur in natura fieret, quod ex ipsius legibus non
[73] sequeretur, id necessario ordini, quem Deus in aeter- | num per leges naturae universales in natura statuit, repugnaret, adeoque id contra naturam ejusque leges esset, et consequenter ejus fides nos de omnibus dubitare faceret et ad atheismum duceret. Et his puto me id, quod secundo intendebam, satis firmis rationibus ostendisse, ex quibus de novo concludere possumus miraculum, sive contra naturam sive supra naturam, merum esse absurdum; et propterea per miraculum in sacris literis nihil aliud posse intelligi, quam opus naturae, uti diximus, quod captum humanum superat aut superare creditur.

[10] Jam antequam ad III. pergam, libet prius hanc nostram sententiam, nempe quod ex miraculis Deum non

et l'immuabilité de Dieu[15]. Nous concluons donc que les miracles ne nous permettent pas de connaître Dieu, son existence et sa providence, mais que tout cela se conclut beaucoup mieux de l'ordre fixe et immuable de la nature. Je parle dans cette conclusion de miracle, à condition de n'entendre sous ce terme qu'un ouvrage qui excède, ou qu'on croit excéder, la portée de l'intelligence humaine. En effet, dans la mesure où il serait supposé détruire ou interrompre l'ordre de la nature, ou encore contredire ses lois, non seulement il ne pourrait donner, on vient de le voir, aucune connaissance de Dieu, mais au contraire il supprimerait celle que nous avons naturellement et nous ferait douter de Dieu et de toute chose.

[9] Je ne reconnais ici nulle différence entre un ouvrage contre nature et un ouvrage au-dessus de la nature (ou, comme disent certains, un ouvrage qui, certes, n'est pas contraire à la nature, mais qui ne peut cependant pas être produit ou réalisé par elle[16]), car, puisque le miracle ne se produit pas hors de la nature mais dans la nature même, quoiqu'on le pose au-dessus d'elle, il faut cependant nécessairement qu'il interrompe son ordre que, par ailleurs, nous concevons comme fixe et immuable en vertu des décrets de Dieu. S'il se produisait donc, dans la nature, quelque chose qui ne suivrait pas de ses lois, cela contredirait nécessairement l'ordre | que Dieu a établi [87]
dans la nature pour l'éternité par les lois universelles de la nature, et ce serait donc contraire à la nature et à ses lois ; y croire, par conséquent, nous ferait douter de tout et nous conduirait à l'athéisme[17]. Par là je pense avoir assez montré, par de solides raisons, ce que je me proposais de faire dans le second point. D'où nous pouvons de nouveau conclure qu'un miracle, contre la nature ou au-dessus de la nature, est quelque chose de complètement absurde. Pour cette raison, on ne peut entendre par miracle, dans la Sainte Ecriture, rien d'autre qu'un ouvrage de la nature, comme nous l'avons dit, qui excède la portée de l'intelligence humaine ou dont on croit qu'il l'excède[18].

[10] Avant de passer au troisième point, il nous faut d'abord confirmer par l'autorité de l'Ecriture notre thèse selon laquelle nous ne pouvons pas connaître Dieu par des

possumus cognoscere, authoritate Scripturae confirmare; et quamvis Scriptura hoc nullibi aperte doceat, facile tamen ex ipsa potest concludi, imprimis ex eo, quod Moses (Deut. cap. XIII.) praecipit, ut prophetam seductorem, quamvis faciat miracula, mortis tamen damnent: sic enim ait, ובא האות והמופת אשר דבר אליך: לא תשמע אל דברי הנביא ההוא וגו כי מנסה יהוה אלהיכם אתכם וגו והנביא ההוא יומת וגו *et* (quamvis) *contigerit signum et portentum, quod tibi praedixit etc., noli* (tamen) *assentire verbis ejus prophetae etc., quia Dominus vester Deus vos tentat etc., Propheta* (igitur) *ille mortis damnetur etc.* Ex quibus clare sequitur miracula a falsis etiam prophetis posse fieri, et homines nisi Dei vera cognitione et amore probe sint muniti, aeque facile ex miraculis falsos deos ac verum posse amplecti. Nam addit כי מנסה יהוה אלהיכם אתכם וגו *quoniam Jehova vester Deus vos tentat, ut sciat, num eum amatis integro corde vestro et animo vestro.* Deinde Israelitae ex tot miraculis nullum de Deo sanum conceptum formare potuerunt, quod ipsa experientia testata est; nam cum sibi persuaderent Mosen ab iis abiisse, numina visibilia ab Aharone petierunt, et vitulus, proh pudor! eorum Dei fuit idea, quam tandem ex tot miraculis formaverunt. Asaph, quamvis tot miracula audivisset, de Dei providentia tamen dubitavit et fere a vera via deflexisset, nisi tandem veram beatitudinem intellexisset (vide Psal. 73.). Salomon etiam, cujus tempore res Judaeorum in summo vigore erant, suspicatur omnia casu contingere. Vide Eccl. cap. III. v. 19. 20. 21.
[74] et cap. IX. v. 2. 3. etc. Denique omnibus fere pro- | phetis hoc ipsum valde obscurum fuit, nempe quomodo ordo naturae et hominum eventus cum conceptu, quem de providentia Dei formaverant, possent convenire, quod tamen philosophis, qui non ex miraculis, sed ex claris conceptibus res conantur intelligere, semper admodum clarum fuit, iis nimirum, qui veram foelicitatem in sola virtute et tranquillitate animi constituunt nec student, ut natura iis, sed contra, ut ipsi naturae pareant, utpote qui certi sciunt Deum naturam dirigere, prout ejus leges universales, non autem prout humanae naturae particulares leges exigunt, adeoque Deum non solius humani generis, sed totius naturae rationem habere.

miracles. Quoique l'Ecriture ne l'enseigne nulle part explicitement, elle permet facilement de le conclure. Premièrement, Moïse (Dt chap. 13) ordonne de condamner à mort un prophète trompeur même s'il fait des miracles. Il dit en effet : [même] *s'il était survenu un signe et un prodige*[19] *qu'il t'ait prédits, n'accorde* [cependant] *pas foi aux paroles de ce prophète, etc., parce que le Seigneur votre Dieu vous tente, etc. Que ce prophète soit* [donc] *condamné à mort, etc.*[20]. Il s'ensuit clairement que des miracles peuvent également être accomplis par de faux prophètes, et qu'ils peuvent faire embrasser de faux dieux aussi bien que le vrai Dieu à des hommes qui ne disposent pas de la vraie connaissance de Dieu et d'un amour sincère envers lui. Car il ajoute : *parce que Jéhovah, votre Dieu, vous tente pour savoir si vous l'aimez de tout votre cœur et de toute votre âme*[21]. Deuxièmement, tant de miracles ne permirent pas aux Israélites de former un concept sensé de Dieu, ce que l'expérience même atteste : quand ils furent persuadés que Moïse les avait quittés, ils réclamèrent à Aaron des divinités visibles ; et, ô honte ! après tant de miracles, c'est un veau qu'ils formèrent comme représentation de Dieu[22]. Asaph, en dépit du récit de tant de miracles, douta pourtant de la providence divine et se serait presque détourné du véritable chemin s'il n'avait enfin compris la vraie béatitude (cf. Ps 73[23]). Même Salomon, à l'époque duquel les affaires des Juifs étaient au sommet de leur prospérité, se demanda si le hasard ne faisait pas survenir toute chose. Voir Eccl 3 : 19, 20, 21 et 9 : 2, 3[24], etc. Enfin, pour presque tous les prophètes, l la façon dont l'ordre de la nature [88] et le cours de la vie humaine pouvaient s'accorder avec leur concept de la providence de Dieu fut fort obscure, alors que cela fut toujours parfaitement clair pour les philosophes qui s'efforcent de comprendre les choses non par des miracles, mais par des concepts clairs — du moins pour ceux qui situent le bonheur dans la vertu et la paix de l'âme seules, et qui cherchent à obéir à la nature plutôt qu'à être obéis d'elle ; car ils savent assurément que Dieu gouverne la nature selon ce qu'exigent ses lois universelles, et non pas les lois particulières de la nature humaine[25], et que Dieu tient donc compte non seulement du genre humain mais de la totalité de la nature[26].

[11] Constat itaque etiam ex ipsa Scriptura miracula veram Dei cognitionem non dare, nec Dei providentiam clare docere. Quod autem in Scriptura saepe reperitur Deum portenta fecisse, ut hominibus innotesceret, ut in Exodi cap. X. v. 2. Deum Aegyptios illusisse et signa sui dedisse, ut Israelitae cognoscerent eum esse Deum, inde tamen non sequitur miracula id revera docere, sed tantum sequitur Judaeos tales habuisse opiniones, ut facile iis miraculis convinci possent; supra enim in capite secundo clare ostendimus rationes propheticas, sive quae ex revelatione formantur, non elici ex notionibus universalibus et communibus, sed ex concessis, quamvis absurdis, et opinionibus eorum, quibus res revelantur, sive quos spiritus sanctus convincere vult, quod multis exemplis illustravimus, et etiam testimonio Pauli, qui cum Graecis erat Graecus et cum Judaeis Judaeus. Verum quamvis illa miracula Aegyptios et Judaeos ex suis concessis convincere, non tamen veram Dei ideam et cognitionem dare poterant, sed tantum facere, ut concederent dari numen omnibus rebus iis notis potentius, deinde quod Hebraeos, quibus tum temporis omnia praeter spem foelicissime cesserunt, supra omnes curabat, non autem quod Deus omnes aeque curet; nam hoc sola philosophia docere potest; ideo Judaei et omnes, qui non nisi ex dissimili rerum humanarum statu et impari hominum fortuna Dei providentiam cognoverunt, sibi persuaserunt Judaeos Deo dilectiores reliquis fuisse, quamvis tamen reliquos vera humana perfectione non superaverint, ut jam cap. III. ostendimus.

[75] [12] Ad tertium igitur pergo, ut I scilicet ex Scriptura ostendam Dei decreta et mandata et consequenter providentiam nihil esse revera praeter naturae ordinem, hoc est, quando Scriptura dicit hoc vel illud a Deo vel Dei voluntate

[11] Il est donc clair, par l'Ecriture même, que les miracles ne donnent pas la vraie connaissance de Dieu et n'enseignent pas clairement sa providence[27]. Cependant on trouve souvent dans l'Ecriture que Dieu a fait des prodiges pour se révéler aux hommes. Ainsi en Ex 10 : 2[28], Dieu trompa les Egyptiens et donna des signes de lui-même afin que les Israélites connaissent qu'il est Dieu; mais il n'en découle cependant pas que les miracles aient effectivement enseigné cela : il en découle seulement que les Juifs avaient des opinions telles que ces miracles pouvaient facilement les convaincre. Nous avons en effet montré clairement plus haut, au chapitre II, que les arguments prophétiques, ceux qui s'appuient sur une révélation, ne sont pas tirés de notions universelles et communes, mais des préjugés, fussent-ils absurdes, et des opinions des destinataires de cette révélation, c'est-à-dire de ceux que l'Esprit saint veut convaincre. Nous l'avons illustré de nombreux exemples, et même du témoignage de Paul qui était grec avec les Grecs et juif avec les Juifs[29]. Mais en vérité, bien que ces miracles aient pu convaincre Egyptiens et Juifs à partir de leurs préjugés, ils ne pouvaient leur donner une idée vraie et une connaissance vraie de Dieu : ils pouvaient seulement leur faire admettre qu'il y avait une divinité plus puissante que tout ce qu'ils connaissaient, et aussi qu'elle prenait soin des Hébreux plus que de tous les hommes[30] — car, alors, tout leur réussissait le plus heureusement, au-delà de toute espérance —, mais non pas que Dieu prenait également soin de tous; car cela, seule la philosophie peut l'enseigner. Ainsi les Juifs, et tous ceux qui n'ont connu la providence divine que par l'état différent des affaires humaines et la fortune inégale des hommes se persuadèrent que les Juifs étaient plus aimés de Dieu que les autres, quoiqu'ils ne surpassassent point tous les autres par la véritable perfection humaine, comme nous l'avons montré au chapitre III.

[12] Je passe donc au troisième point : I montrer à partir de l'Ecriture que les décrets et commandements de Dieu, et, par conséquent, sa providence, ne sont en réalité que l'ordre de la nature. Ainsi, quand l'Ecriture dit que ceci ou cela a été fait [89]

factum, nihil aliud revera intelligere, quam quod id ipsum secundum leges et ordinem naturae fuerit factum, non autem, ut vulgus opinatur, quod natura tamdiu cessavit agere aut quod ejus ordo aliquamdiu interruptus fuit. At Scriptura ea, quae ad ejus doctrinam non spectant, directe non docet, quia ejus non est (ut circa legem divinam ostendimus) res per causas naturales neque res mere speculativas docere. Quare id, quod hic volumus, ex quibusdam Scripturae historiis, quae casu prolixius et pluribus circumstantiis narrantur, per consequentiam eliciendum est; talium itaque aliquot in medium proferam.

[13] In libro 1. Shamuelis cap. IX. v. 15. 16. narratur, quod Deus Shamueli revelavit se Saulum ad eum missurum; nec tamen Deus eum ad Shamuelem misit, ut homines solent aliquem ad alium mittere, sed haec Dei missio nihil aliud fuit quam ipse naturae ordo; quaerebat nimirum Saul (ut in praedicto capite narratur) asinas, quas perdiderat, et jam absque iis domum redire deliberans, ex consilio sui famuli Shamuelem prophetam adivit, ut ex eo sciret, ubi easdem invenire posset, nec ex tota narratione constat Saulum aliud Dei mandatum praeter hunc naturae ordinem habuisse, ut Shamuelem adiret. In Psalm. 105. v. 24. dicitur, quod Deus Aegyptiorum animum mutavit, ut odio haberent Israelitas, quae etiam mutatio naturalis plane fuit, ut patet ex cap. I. Exodi, ubi ratio non levis Aegyptiorum narratur, quae eos movit Israelitas ad servitutem redigere. Cap. IX. Genes. v. 13. ait Deus Noae se iridem in nube daturum, quae etiam Dei actio nulla sane alia est nisi radiorum solis refractio et reflexio, quam ipsi radii in aquae guttulis patiuntur. Psalmo 147. v. 18. vocatur illa venti naturalis actio et calor, quo pruina et nix liquescunt, verbum Dei; et v. 15. dictum et Dei verbum ventus et frigus vocantur. Ventus et ignis vocantur in Psalmo 104. v. 4. legati et ministri Dei, et alia ad hunc modum plura in Scriptura reperiuntur, quae clarissime indicant Dei decretum,

par Dieu ou par la volonté de Dieu, il faut seulement comprendre, en réalité, que cela même aura été fait selon les lois et l'ordre de la nature — et non pas, comme le croit le vulgaire, que la nature a cessé d'agir pendant ce temps ou que son ordre a été interrompu quelque temps. Mais l'Ecriture n'enseigne pas expressément ce qui ne concerne pas sa doctrine, parce qu'il ne lui appartient pas — nous l'avons montré à propos de la loi divine — d'enseigner les choses par les causes naturelles ni d'enseigner des connaissances purement spéculatives. Il faut donc établir indirectement ce que nous voulons montrer, en nous appuyant sur certains récits de l'Ecriture qui, par chance, sont plus longs et plus circonstanciés. J'en présenterai quelques uns :

[13] Au premier livre de Samuel, 9 : 15-16[31], Dieu, raconte-t-on, révéla à Samuel qu'il lui enverrait Saül. Et cependant, Dieu ne l'envoya pas à Samuel comme les hommes ont coutume d'envoyer quelqu'un chez un autre, mais cette mission divine ne fut rien d'autre que l'ordre même de la nature. Saül cherchait des ânesses qu'il avait perdues (on le rapporte dans le chapitre cité) et, se demandant s'il rentrerait sans elles à la maison, il alla, sur le conseil de son serviteur, voir le prophète Samuel pour qu'il lui dise où il pourrait les retrouver. Tout le récit montre que Saül ne reçut pas d'autre commandement d'aller chez Samuel que cet ordre de la nature. Dans le psaume 105, v. 24[32], il est dit que Dieu changea l'âme des Egyptiens pour qu'ils haïssent les Israélites ; or ce changement fut purement naturel, comme le montre le chapitre I de l'Exode où est rapportée la raison fort sérieuse[33] qui poussa les Egyptiens à réduire les Israélites en servitude. En Genèse 9 : 13, Dieu dit à Noé qu'il mettra l'arc-en-ciel dans les nuées : cette action de Dieu se réduit à la réfraction et la réflexion des rayons du soleil dans les gouttes d'eau[34]. Au psaume 147 : 18[35], l'action naturelle du vent et de la chaleur qui font fondre la neige et la gelée blanche est appelée parole de Dieu, et au v. 15[36] le vent et le froid sont appelés édit et parole de Dieu. Vent et feu sont nommés au Ps 104, v. 4[37], légats et ministres de Dieu ; et l'on trouve de multiples cas analogues dans l'Ecriture qui indiquent très clairement que le décret, l'injonc-

jussum, dictum et verbum nihil aliud esse quam ipsam naturae
[76] actionem et ordinem; | quare non dubium est, quin omnia, quae in Scriptura narrantur, naturaliter contigerint, et tamen ad Deum referuntur, quia Scripturae, ut jam ostendimus, non est res per causas naturales docere, sed tantum eas res narrare, quae imaginationem late occupant, idque ea methodo et stylo, qui melius inservit ad res magis admirandum, et consequenter ad devotionem in animis vulgi imprimendum.

[14] Si igitur quaedam in sacris literis reperiuntur, quorum causas reddere nescimus, et quae praeter, imo contra ordinem naturae videntur contigisse, ea moram nobis injicere non debent, sed omnino credendum id, quod revera contigit, naturaliter contigisse; quod etiam ex hoc confirmatur, quod in miraculis plures circumstantiae reperiebantur, quamvis tamen non semper narrentur, praecipue cum stilo poetico canantur; circumstantiae, inquam, miraculorum clare ostendunt ipsa causas naturales requirere. Nempe ut Aegyptii scabie infestarentur, opus fuit, ut Moses favillam in aerem sursum spargeret (vide Exodi cap. IX. v. 10.); locustae etiam ex mandato Dei naturali, nempe ex vento orientali integro die et nocte flante, Aegyptiorum regionem petierunt, et vento occidentali fortissimo eandem reliquerunt (vide Exod. c. X. v. 14. 19.). Eodem etiam Dei jussu mare viam Judaeis aperuit (vide Exod. c. XIV. v. 21.), nempe Euro, qui fortissime integra nocte flavit. Deinde ut Elisa puerum, qui mortuus credebatur, excitaret, aliquoties puero incumbere debuit, donec prius incaluerit et tandem oculos aperuerit (vide Reg. lib. 2. cap. IV. v. 34. 35.). Sic etiam in Euangelio Joannis cap. IX. quaedam narrantur circumstantiae, quibus Christus usus est ad sanandum caecum, et sic alia multa in scripturis reperiuntur, quae omnia satis ostendunt miracula aliud

tion, le commandement et la parole de Dieu ne sont rien d'autre que l'action et l'ordre mêmes de la nature. C'est pourquoi il ne fait pas de doute que tous | les événements [90] racontés dans l'Ecriture sont arrivés naturellement; et cependant ils sont rapportés à Dieu parce que, nous l'avons montré, il n'appartient pas à l'Ecriture d'enseigner les choses par leurs causes naturelles, mais seulement de raconter des événements qui occupent amplement l'imagination; et de le faire avec la méthode et le style les plus aptes à susciter envers eux la plus grande admiration et, par conséquent, à imprimer la dévotion dans l'âme du vulgaire.

[14] Si l'on trouve donc dans les Lettres sacrées des choses dont on ne sait pas déterminer les causes et qui paraissent arriver en dehors — et même plus, à l'encontre — de l'ordre de la nature, on ne doit pas s'y arrêter : il faut croire, au contraire, que ce qui est arrivé effectivement est arrivé de manière naturelle. Ce que confirme encore le fait qu'on trouvait dans les miracles toutes sortes de circonstances, bien qu'on ne les raconte pas toujours, surtout si le récit est en style poétique; ces circonstances, dis-je, qui accompagnaient les miracles, montrent clairement qu'ils requièrent des causes naturelles. Par exemple, quand les Egyptiens furent infestés par la peste, Moïse eut besoin (Ex 9 : 10) d'éparpiller de la cendre en l'air[38]. Les sauterelles abordèrent le pays des Egyptiens par un commandement naturel de Dieu, c'est-à-dire par un vent d'est soufflant un jour et une nuit entiers, et le quittèrent par un vent d'ouest extrêmement violent (Ex 10 : 14-19). C'est encore par le même commandement divin que la mer ouvrit la route aux Juifs (Ex 14 : 21[39]) : elle l'ouvrit sous l'action de l'Eurus qui souffla très violemment la nuit entière. Ensuite, pour qu'Elisée ressuscitât l'enfant qu'on croyait mort, il dut se coucher quelque temps près de lui afin qu'il se réchauffe d'abord puis finisse par ouvrir les yeux (voir II Rois 4 : 34-35). Ainsi encore, dans l'Evangile de Jean, chap. 9, on raconte les circonstances particulières[40] dont le Christ se servit pour guérir un aveugle; et on trouve dans l'Ecriture beaucoup d'autres cas qui, tous, montrent suffisamment que les miracles requièrent autre chose que ce qu'on

quam absolutum Dei, ut ajunt, mandatum requirere. Quare credendum, quamvis circumstantiae miraculorum eorumque naturales causae non semper neque omnes enarrentur, miracula tamen non sine iisdem contigisse. Quod etiam constat ex Exodi cap. XIV. v. 27., ubi tantum narratur, quod ex solo nutu Mosis mare iterum intumuit, nec ulla venti mentio fit. Et tamen in Cantico (cap. XV. v. 10.) dicitur id contigisse ex eo, quod Deus vento suo (id est, vento fortissimo) flaverit; quare [77] haec circumstantia in historia omittitur et mirculum ea | de causa majus videtur.

[15] At forsan instabit aliquis nos perplura in scripturis reperire, quae nullo modo per causas naturales videntur posse explicari, ut quod peccata hominum eorumque precationes possunt esse pluviae terraeque fertilitatis causa, aut quod fides caecos sanare potuit, et alia ad hunc modum, quae in Bibliis narrantur. Sed ad haec me jam respondisse puto; ostendi enim Scripturam res non docere per proximas suas causas, sed tantum res eo ordine iisque phrasibus narrare, quibus maxime homines et praecipue plebem ad devotionem movere potest, et hac de causa de Deo et de rebus admodum improprie loquitur, quia nimirum non rationem convincere, sed hominum phantasiam et imaginationem afficere et occupare studet. Si enim Scriptura vastationem alicujus imperii, ut historici politici solent, narraret, id plebem nihil commoveret, at contra maxime, si omnia poetice depingat et ad Deum referat, quod facere solet. Cum itaque Scriptura narrat terram propter hominum peccata sterilem esse, aut quod coeci ex fide sanabantur, ea nos non magis movere debent, quam cum narrat Deum propter hominum peccata irasci, contristari, poenitere boni promissi et facti, aut quod Deus, ex eo quod signum videt, promissi recordetur et alia perplurima, quae vel poetice dicta sunt vel secundum scriptoris opiniones et praejudicia relata. Quare hic absolute concludimus omnia, quae in Scriptura vere narrantur contigisse,

appelle commandement absolu de Dieu. C'est pourquoi il faut croire que les miracles ne se produisent pas sans ces circonstances particulières, bien que celles-ci, ainsi que leurs causes naturelles, ne soient pas toutes ni toujours racontées. Ce que montre Exode 14 : 27 où l'on raconte seulement que la mer s'enfla derechef au seul signe de Moïse, sans qu'il soit fait mention du vent. Et pourtant, dans le Cantique[41] (15 : 10), il est dit que cela arriva parce que Dieu fit souffler son vent, c'est-à-dire un vent très violent. L'histoire omet cette circonstance et, | pour cette raison, le miracle paraît plus grand. [91]

[15] Quelqu'un insistera peut-être, en disant qu'on trouve dans l'Ecriture de nombreux miracles qui ne semblent d'aucune façon pouvoir être expliqués par des causes naturelles : ainsi, que les péchés des hommes et leurs prières puissent être cause de la pluie et de la fertilité de la terre, ou que la foi puisse guérir des aveugles, et autres cas semblables que raconte la Bible. Mais je pense y avoir déjà répondu[42]; car j'ai montré que l'Ecriture n'enseigne pas les choses par leurs causes prochaines, mais se contente de les raconter dans l'ordre et le style les plus à même de pousser les hommes, et particulièrement la plèbe, à la dévotion; pour cette raison, elle parle fort improprement de Dieu et des choses, parce qu'elle ne s'applique pas à convaincre la raison mais à toucher et remplir l'imagination et la fantaisie des hommes. En effet, si l'Ecriture racontait la ruine d'un Etat comme le font d'habitude les historiens politiques, la foule n'en serait nullement impressionnée; mais elle l'est énormément, au contraire, si tout cela est dépeint poétiquement et rapporté à Dieu comme elle a coutume de le faire. Donc, lorsque l'Ecriture raconte que la terre est stérile à cause des péchés des hommes ou que la foi guérit des aveugles[43], cela ne doit pas nous émouvoir davantage que quand elle raconte qu'à cause des péchés des hommes, Dieu est en colère, attristé, qu'il se repent du bien promis et fait, ou qu'il se souvient de sa promesse à cause d'un signe, et bien d'autres choses dites poétiquement ou rapportées selon les opinions et les préjugés du rédacteur. C'est pourquoi nous concluons ici sans réserve que tout ce que l'Ecriture dit s'être vraiment passé s'est nécessairement passé, comme toute chose,

ea secundum leges naturae ut omnia necessario contigisse, et si quid reperiatur, quod apodictice demonstrari potest legibus naturae repugnare aut ex iis consequi non potuisse, plane credendum id a sacrilegis hominibus sacris literis adjectum fuisse; quicquid enim contra naturam est, id contra rationem est, et quod contra rationem, id absurdum est ac proinde etiam refutandum.

[16] Superest jam tantum pauca adhuc de miraculorum interpretatione notare vel potius recolligere (nam praecipua jam dicta sunt) et uno aut altero exemplo illustrare, quod hic quarto facere promisi, idque propterea volo, ne quis miraculum aliquod male interpretando temere suspicetur se aliquid in Scriptura reperisse, quod lumini naturae repugnet.

[17] Raro admodum fit, ut homines rem aliquam, ut gesta est, ita simpliciter narrent, ut nihil sui judicii narrationi
[78] immisceant. Imo, cum aliquid novi vident | aut audiunt, nisi maxime a suis praeconceptis opinionibus caveant, iis plerumque ita praeoccupabuntur, ut plane aliud, quam quod vident aut contigisse audiunt, percipiant, praesertim si res acta captum narrantis aut audientis superat, et maxime si ad ejus rem referat, ut ipsa certo modo contingat. Hinc fit, ut homines in suis chronicis et historiis magis suas opiniones quam res ipsas actas narrent, et ut unus idemque casus a duobus hominibus, qui diversas habent opiniones, ita diverse narretur, ut non nisi de duobus casibus loqui videantur, et denique, ut saepe non admodum difficile sit ex solis historiis opiniones chronographi et historici investigare. Ad haec confirmandum multa adferre possem tam philosophorum, qui historiam naturae scripserunt, quam chronographorum exempla, nisi id superfluum existimarem; ex sacra autem Scriptura unum tantum adferam, de reliquis lector ipse judicet.

[18] Tempore Josuae Hebraei (ut jam supra monuimus) cum vulgo credebant solem motu, ut vocant, diurno moveri, terram autem quiescere, et huic praeconceptae opinioni mira-

selon les lois de la nature. Si l'on trouve quelque chose dont on puisse démontrer apodictiquement que cela contredit les lois de la nature ou n'a pas pu en dépendre, il faut vraiment croire que c'est un ajout aux Lettres sacrées dû à des hommes sacrilèges[44]. Car tout ce qui est contre la nature est contre la raison, et ce qui est contre la raison est absurde et, de ce fait, doit être réfuté.

[16] Il reste encore quelques remarques à faire sur l'interprétation des miracles, ou plutôt à les rassembler (car l'essentiel a déjà été dit) et à les illustrer par un ou deux exemples, ce que j'ai promis de faire en quatrième lieu. Je veux le faire pour éviter que quelqu'un qui interprète mal un miracle ne suppose à tort avoir trouvé dans l'Ecriture quelque chose qui contredise la lumière de la nature.

[17] Il est très rare que les hommes racontent simplement une chose comme elle s'est passée et qu'ils ne mêlent rien de leur jugement à leur récit. Bien plus, quand ils voient | ou [92]
entendent quelque chose de nouveau, à moins de se méfier de leurs opinions préconçues, ils sont si prévenus de leurs préjugés qu'ils perçoivent tout autre chose que ce qu'ils voient ou entendent s'être produit — surtout si ce qui s'est passé dépasse la portée du narrateur ou de l'auditeur, et principalement s'il a intérêt à ce que cela se soit produit d'une certaine façon. De là vient que, dans leurs chroniques et leurs histoires, les hommes racontent davantage leurs opinions que les faits mêmes, et qu'un seul et même événement, raconté par deux hommes d'opinions différentes, l'est si différemment qu'il semble que l'on parle de deux événements différents. De là vient aussi que, souvent, il n'est guère difficile de remonter des seuls récits historiques aux opinions du chroniqueur ou de l'historien. Je pourrais, pour le confirmer, apporter bien des exemples, tant de philosophes qui ont transcrit des faits de la nature que de chroniqueurs, mais je l'estime superflu. Je n'exposerai qu'un seul cas, tiré de l'Ecriture sainte, laissant le lecteur juger lui-même des autres.

[18] Au temps de Josué, les Hébreux, nous l'avons indiqué plus haut[45], croyaient avec la foule que le soleil était mû du mouvement qu'on appelle diurne et que la terre était en repos ;

culum, quod iis contigit, cum contra quinque illos reges pugnarent, adaptaverunt; non enim simpliciter narraverunt diem illum solito longiorem fuisse, sed solem et lunam stetisse sive a suo motu cessavisse, quod ipsis etiam tum temporis non parum inservire poterat ad ethnicos, qui solem adorabant, convincendum et ipsa experientia comprobandum solem sub alterius numinis imperio esse, ex cujus nutu ordinem suum naturalem mutare tenetur. Quare partim ex religione, partim ex praeconceptis opinionibus rem longe aliter, quam revera contingere potuit, conceperunt atque enarraverunt.

[19] Igitur ad miracula Scripturae interpretandum et ex eorum narrationibus intelligendum, quomodo ipsa revera contigerint, necesse est opiniones eorum scire, qui ipsa primi narraverunt et qui nobis ea scripto reliquerunt, et eas ab eo, quod sensus iis repraesentare potuerunt, distinguere; alias enim eorum opiniones et judicia cum ipso miraculo, prout revera contigit, confundemus; nec ad haec tantum, sed ne etiam confundamus res, quae revera contigerunt, cum rebus imaginariis, et quae non nisi repraesentationes propheticae fuerunt, eorum opiniones scire refert. In Scriptura enim [79] multa ut realia narrantur, et quae etiam realia | esse credebantur, quae tamen non nisi repraesentationes resque imaginariae fuerunt; ut quod Deus (summum ens) e coelo descenderit (vide Exodi cap. XIX. v. 18. et Deut. cap. V. v. 19.), et quod mons Sinai propterea fumabat, quia Deus supra eundem descenderat, igne circumdatus, quod Elias ad coelum igneo curru et igneis equis ascenderit; quae sane omnia non nisi repraesentationes fuerunt, adaptatae opinionibus eorum, qui eas nobis, ut iis repraesentatae sunt, nempe ut res actuales, tradiderunt. Omnes enim, qui aliquantulum supra vulgum sapiunt, sciunt Deum non habere dextram neque sinistram, neque moveri neque quiescere, neque in loco, sed absolute

24. Exodi cap. 19. vs. 18 et Deut. cap. 5. vs. 19. *V-L, Ge, Ga* ; Exodi cap. 19. vs. 28. & Deut. cap. 5. vs. 28. *T1, Pa, Gf*; Exodi cap. 19. vs. 18. & Deut. cap. 5. vs. 22. *Br, Gi (NB Dt. 5:19 = 5:22).*

ils adaptèrent à cette opinion préconçue un miracle qui leur arriva pendant leur combat contre les cinq rois. Ils ne racontèrent pas, tout simplement, que ce jour-là dura plus longtemps que d'habitude, mais que le soleil et la lune s'arrêtèrent ou retardèrent sur leur mouvement — ce qui pouvait alors leur être fort utile pour convaincre les païens, adorateurs du soleil, et leur prouver par cette expérience même que le soleil obéissait à une autre divinité au commandement de laquelle il était tenu de modifier son ordre naturel. C'est pourquoi, partie en raison de leur religion, partie en raison de leurs opinions préconçues, ils conçurent et racontèrent la chose tout autrement qu'elle n'avait pu se produire effectivement.

[19] Donc, pour interpréter les miracles de l'Ecriture et, grâce à leur récit, comprendre comment ils ont pu effectivement se produire, il est nécessaire de connaître les opinions de ceux qui les ont racontés en premier et nous les ont conservés par écrit, et de distinguer ces opinons de ce que les sens ont pu leur représenter. Autrement, nous confondons leurs opinions et leurs jugements avec le miracle même, tel qu'il s'est effectivement produit. Et ce n'est pas seulement pour cela, mais c'est aussi pour éviter de confondre les choses qui se sont effectivement produites avec des réalités imaginaires, simples représentations prophétiques, qu'il faut connaître leurs opinions. Car, dans l'Ecriture, beaucoup de choses sont racontées comme réelles — et on a aussi cru qu'elles l'étaient — | alors [93] que ce n'étaient que des représentations et des choses imaginaires : comme que Dieu (l'être suprême[46]) est descendu du ciel (Ex 19 : 18 et Dt 5 : 19[47]) et que, pour cette raison, le mont Sinaï fumait parce que Dieu était descendu sur lui, environné de feu ; ou qu'Elie est monté au ciel sur un char et des chevaux de feu[48] : toutes choses qui ne sont assurément que des représentations, adaptées aux opinions de ceux qui nous les ont transmises comme ils se les sont représentées, c'est-à-dire comme des réalités effectives. Car tous ceux dont la compréhension s'élève quelque peu au-dessus de la foule savent que Dieu n'a ni droite ni gauche, qu'il n'est ni en mouvement ni en repos ni en un lieu, mais qu'il est absolument

infinitum esse, et in eo omnes contineri perfectiones. Haec, inquam, ii sciunt, qui res ex perceptionibus puri intellectus judicant, et non prout imaginatio a sensibus externis afficitur, ut vulgus solet, quod ideo Deum corporeum et imperium regium tenentem imaginatur, cujus solium in convexitate coeli supra stellas esse fingit, quarum a terra distantiam non admodum longam credit esse. Et his et similibus opinionibus (uti diximus) perplurimi Scripturae casus adaptati sunt, qui proinde non debent ut reales a philosophis accipi.

[20] Refert denique ad miracula, ut realiter contigerint, intelligendum Hebraeorum phrases et tropos scire; qui enim ad ipsos non satis attenderit, multa Scripturae affinget miracula, quae ejus scriptores nunquam enarrare cogitaverunt, adeoque non tantum res et miracula, prout revera contigerint, sed mentem etiam authorum sacrorum codicum plane ignorabit. E. g. Zacharias cap. XIV. v. 7. de quodam bello futuro loquens ait והיה יום אחד הוא יודע ליהוה לא יום ולא לילה והיה לעת ערב יהיה אור *et dies erit unicus, Deo tantum notus, non* (enim erit) *dies neque nox, tempore autem vespertino lux erit.* Quibus verbis magnum miraculum praedicere videtur, et tamen iis nihil aliud significare vult, quam quod bellum toto die erit anceps ejusque eventus Deo tantum notus, et quod tempore vespertino victoriam adipiscentur; similibus enim phrasibus victorias et clades nationum praedicere et scribere solebant prophetae. Sicuti videmus Esaiam, qui cap. XIII. vastationem Babiloniae sic depingit כי כוכבי השמים וכסיליהם לא יהלו אורם חשך השמש
[80] בצאתו וירח לא יגיה אורו *quoniam stellae coe-* | *li ejusque sidera non illuminabunt luce sua, sol in ortu suo tenebrescet, et luna non emittet splendorem suae lucis*; quae sane neminem credere existimo in vastatione illius imperii contigisse; ut neque etiam ea, quae mox addit, nempe על כן שמים ארגיז והרעש הארץ ממקומה *propterea coelos contremiscere faciam, et terra e suo loco dimovebitur.* Sic etiam Esaias cap. XLVIII. v. ult., ut Judaeis significaret eos Babilonia Hierosolymam secure redituros neque in itinere sitim passuros, ait, ולא צמאו בחרבות הוליכם מים מצור הזיל למו ויבקע צור ויזבו מים

infini et contient en lui toutes les perfections. C'est ce que savent ceux qui jugent des choses à partir des perceptions de l'entendement pur, et non pas suivant la disposition que les sens externes imposent à l'imagination — selon la coutume de la foule qui, de ce fait, imagine un Dieu corporel, détenant le commandement royal, dont le trône, selon la fiction qu'elle en forme, s'appuie sur la voûte du ciel, au-dessus des étoiles qu'elle croit situées à faible distance de la terre. Plusieurs événements de l'Ecriture ont été adaptés à de telles croyances (on l'a dit) et ne doivent donc pas être admis comme réels par les philosophes.

[20] Pour comprendre comment les miracles se sont réellement passés, il importe enfin de connaître le style et les figures de style des Hébreux[49]. Celui qui n'y prête pas suffisamment attention attribuera à l'Ecriture beaucoup de miracles fictifs que leurs rédacteurs n'ont jamais pensé raconter; si bien qu'il ignorera complètement non seulement les faits et les miracles tels qu'ils se sont effectivement produits, mais encore la pensée des auteurs des textes sacrés. Par ex. Zacharie 14 : 7 dit en parlant d'une guerre future : *Mais il y aura un jour unique, connu seulement de Dieu,* [car il ne sera] *ni jour ni nuit mais, sur le soir, la lumière sera*[50]. Par ces mots, il semble prédire un grand miracle et pourtant il ne veut signifier que ceci : que, tout le jour, la guerre sera douteuse, que Dieu seul en connaît l'issue et que, le soir, la victoire sera obtenue. Les prophètes avaient coutume de prédire et transcrire en de telles tournures les victoires et les défaites des nations. De même voyons-nous Isaïe dépeindre ainsi la ruine de Babylone au chap. 13 : | *les étoiles du ciel et ses astres ne feront plus briller leur* [94]
lumière, le soleil s'enténébrera à son lever, la lune ne répandra plus l'éclat de sa lumière[51]. A mon sens, personne n'a jamais cru que cela s'est produit lors de la ruine de cet Etat, pas plus que ce qu'il ajoute ensuite : *pour cette raison, je ferai vaciller les cieux et la terre sortira de sa place*[52]. Isaïe encore, au chap. 48, avant-dernier # verset, pour signifier aux Juifs qu'ils rentreraient saufs de Babylone à Jérusalem et qu'ils ne souffriraient pas de la soif en chemin, dit : *Ils n'ont pas souffert la soif, il les a conduits par les déserts, il a fait sourdre pour eux l'eau du rocher, il a fendu le rocher*

et non sitiverunt, per deserta eos duxit, aquam ex petra iis instillare fecit, petram rupit, et fluxerunt aquae. His, inquam, verbis nihil aliud significare vult, quam quod Judaei fontes in desertis, ut fit, invenient, quibus sitim suam mitigabunt; nam cum ex consensu Cyri Hierosolymam petierunt, nulla similia miracula iis contigisse constat; et ad hunc modum perplurima in sacris litteris occurrunt, quae tantum modi loquendi inter Judaeos fuerunt, nec opus est omnia hic singulatim recensere; sed tantum hoc in genere notari velim, Hebraeos his phrasibus non tantum consuevisse ornate, sed etiam et quidem maxime, devote loqui. Hac enim de causa in sacris literis invenitur *Deo benedicere* pro *maledicere* (vide lib. 1. Reg. cap. XXI. v. 10. et Job. cap. II. v. 9.), et eadem etiam de causa omnia ad Deum referebant, et ideo Scriptura nihil nisi miracula narrare videtur, idque, cum de rebus maxime naturalibus loquitur, cujus rei exempla aliquot jam supra retulimus; quare credendum, cum Scriptura dicit Deum cor Pharaonis induravisse, nihil aliud tum significari, quam quod Pharao fuit contumax. Et cum dicitur Deum fenestras coeli aperire, nihil aliud significat, quam quod multa aqua pluerit, et sic alia. Ad haec igitur, et quod multa admodum breviter sine ullis circumstantiis et fere mutilate narrentur, si quis probe attenderit, nihil fere in Scriptura reperiet, quod possit demonstrari lumini naturae repugnare, et contra multa, quae obscurissima visa sunt, mediocri meditatione intelligere poterit et facile interpretari. Atque his existimo me id, quod intenderam, satis clare ostendisse.

[21] Attamen antequam huic capiti finem dem, aliud adhuc restat, quod hic monere volo, nempe me alia prorsus methodo hic circa miracula processisse quam circa prophetiam. [81] | De prophetia enim nihil affirmavi, nisi quod ex fundamentis in sacris literis revelatis concludere potui, at hic praecipua ex solis principiis lumine naturali notis elicui, quod etiam consulto feci, quia de prophetia, quandoquidem ipsa captum humanum superat et quaestio mere theologica est,

et les eaux ont jailli[53]. Il ne veut, dis-je, signifier par là que ceci : les Juifs, comme cela arrive, trouveront des fontaines dans le désert qui apaiseront leur soif. Car, lorsqu'avec l'accord de Cyrus, ils partirent pour Jérusalem, il est établi qu'il ne leur arriva point semblables miracles. De nombreux exemples analogues se trouvent dans les Lettres sacrées. Ce ne sont que des manières de parler propres aux Juifs, et il n'est pas besoin de les recenser toutes une à une. Je voudrais seulement, de manière générale, signaler ceci : ces tournures habituelles aux Hébreux ne sont pas seulement des ornements littéraires, mais encore et surtout des marques de dévotion. C'est pour cette raison que l'on trouve dans les Lettres sacrées *bénir Dieu* pour *maudire* (voir I Rois 21 : 10 et Job 2 : 9). Pour la même raison, ils rapportaient tout à Dieu[54]. Ainsi l'Ecriture ne semble raconter que des miracles alors même qu'elle parle de choses parfaitement naturelles, nous en avons déjà rapporté quelques exemples précédemment. C'est pourquoi il faut croire que, lorsque l'Ecriture dit que Dieu a endurci le cœur de Pharaon[55], cela veut tout simplement dire que Pharaon s'obstina. Quand il est dit que Dieu ouvrit les fenêtres du ciel[56], cela veut seulement dire qu'il plut énormément, et ainsi du reste. Si l'on y fait soigneusement attention, ainsi qu'au fait que beaucoup de récits sont brefs, sans aucune circonstance et presque tronqués, on ne trouvera presque rien dans l'Ecriture dont on puisse démontrer que cela contredit la lumière naturelle ; au contraire, bien des choses qui ont paru extrêmement obscures deviendront compréhensibles et faciles à interpréter avec un peu de réflexion. Avec cela je pense avoir assez clairement montré ce que je me proposais de faire.

[21] Cependant, avant de terminer ce chapitre, il me reste encore une remarque à formuler : j'ai employé ici pour les miracles une tout autre méthode que pour la prophétie. | Je [95]
n'ai, en effet, affirmé sur la prophétie que ce que j'ai pu conclure des fondements révélés dans les Lettres sacrées ; mais ici, j'ai tiré les points principaux des seuls principes connus par la lumière naturelle, et je l'ai fait délibérément. Car, puisque la prophétie excède la portée de l'intelligence humaine et constitue une question purement théologique, je ne

nihil affirmare neque etiam scire poteram, in quo ipsa potissimum constiterit, nisi ex fundamentis revelatis; atque adeo coactus tum fui historiam prophetiae concinnare et ex ea quaedam dogmata formare, quae me naturam prophetiae ejusque proprietates, quoad fieri potest, docerent. At hic circa miracula, quia id, quod inquirimus (nempe an concedere possumus aliquid in natura contingere, quod ejus legibus repugnet aut quod ex iis non posset sequi) philosophicum plane est, nullo simili indigebam; imo consultius duxi hanc quaestionem ex fundamentis lumine naturali cognitis utpote maxime notis enodare. Dico me id consultius duxisse; nam eam etiam ex solis Scripturae dogmatibus et fundamentis facile solvere potueram; quod, ut unicuique pateat, hic paucis ostendam.

[22] Scriptura de natura in genere quibusdam in locis affirmat eam fixum atque immutabilem ordinem servare, ut in Psal. 148. v. 6. et Jerem. cap. XXXI. v. 35. 36. Philosophus praeterea in suo Eccl. cap. I. v. 10. clarissime docet nihil novi in natura contingere; et v. 11. 12. hoc idem illustrans ait, quod, quamvis aliquando aliquid contingat, quod novum videtur, id tamen novum non est, sed in seculis, quae antea fuerunt, et quorum nulla est memoria, contigit; nam ut ipse ait, antiquorum nulla est apud hodiernos memoria, nec ulla etiam hodiernorum apud posteros erit. Deinde cap. III. v. 11. dicit Deum omnia probe in eorum tempus ordinavisse, et v. 14. se novisse ait, quod, quicquid Deus facit, id in aeternum permanebit, nec ei aliquid addi nec de eo aliquid subtrahi posse; quae omnia clarissime docent naturam fixum atque immutabilem ordinem servare, Deum omnibus seculis nobis notis et ignotis eundem fuisse, legesque naturae adeo perfectas et fertiles esse, ut iis nihil addi neque detrahi possit, et denique miracula non nisi propter hominum ignorantiam ut aliquid novi videri. Haec igitur in Scriptura

pouvais rien affirmer à son sujet, ni même savoir en quoi elle consistait principalement, sinon à partir de fondements révélés ; j'étais alors contraint d'agencer les faits concernant la prophétie et d'en tirer certains enseignements propres à m'apprendre, dans la mesure du possible, sa nature et ses propriétés. Mais ici, dans le cas des miracles, l'objet de notre recherche — nous est-il possible de concevoir qu'il se produise dans la nature quelque chose qui contredise ses lois ou qui ne puisse pas en découler ? — est entièrement philosophique et je n'avais besoin de rien de semblable. Bien plus, j'ai estimé plus pertinent de dénouer cette question à partir des principes appris par la lumière naturelle, parce que ce sont les mieux connus. Je dis que je l'ai estimé plus pertinent, car j'aurais pu aussi la résoudre facilement à partir des seuls enseignements et principes de l'Ecriture. Je vais le montrer brièvement pour que ce soit clair pour tout le monde.

[22] L'Ecriture affirme, dans certains passages[57], que la nature en général conserve un ordre fixe et immuable, par exemple dans le Ps 148, v. 6[58] et Jér. 31 : 35-36[59]. Le Philosophe[60] en outre, dans l'Ecclésiaste, 1 : 10, enseigne très clairement qu'il ne se produit rien de nouveau dans la nature[61], et aux v. 11-12, il éclaircit cette affirmation en disant que, bien qu'il se produise quelquefois quelque chose d'apparemment nouveau, ce n'est pourtant pas nouveau, mais cela s'est déjà produit dans les siècles précédents et le souvenir s'en est perdu. Car, comme il le dit, il n'est plus de souvenir des choses anciennes chez ceux d'aujourd'hui, et il n'y aura pas de souvenir des choses d'aujourd'hui chez ceux de demain. Il dit ensuite (3 : 11) que Dieu a bien ordonné toutes choses en leur temps, et, au v. 14, il déclare savoir que tout ce que Dieu fait demeurera dans l'éternité, et qu'on ne peut rien y ajouter ni rien en retrancher. Tout cela enseigne très clairement que la nature conserve un ordre fixe et immuable, que Dieu a été le même dans tous les siècles qui nous sont connus et inconnus, que les lois de la nature sont si parfaites et si fécondes qu'on ne peut rien leur ajouter ni rien en retrancher, et enfin que c'est l'ignorance des hommes qui fait que les miracles paraissent quelque chose de nouveau. Cela, donc, l'Ecriture l'ensei-

expresse docentur, at nullibi, quod in natura aliquid contingat,
[82] quod ipsius legibus repugnet aut | quod ex iis nequeat sequi, adeoque neque etiam Scripturae affingendum. Ad haec accedit, quod miracula causas et circumstantias requirant (ut jam ostendimus), et quod non sequantur ex nescio quo imperio regio, quod vulgus Deo affingit, sed ex imperio et decreto divino, hoc est (ut etiam ex ipsa Scriptura ostendimus), ex legibus naturae ejusque ordine, et quod denique miracula etiam a seductoribus fieri possint, ut convincitur ex cap. XIII. Deut. et cap. XXIV. v. 24. Matthaei. Ex quibus porro evidentissime sequitur miracula res naturales fuisse, atque adeo eadem ita explicanda, ut neque nova (ut Salomonis verbo utar) neque naturae repugnantia videantur, sed, si fieri potuit, ad res naturales maxime accedentia, quod ut facilius ab unoquoque possit fieri, quasdam regulas ex sola Scriptura petitas tradidi.

[23] Attamen, quamvis dicam Scripturam haec docere, non tamen intelligo haec ab eadem doceri tanquam documenta ad salutem necessaria, sed tantum quod prophetae haec eadem uti nos amplexi sunt; quare de his unicuique, prout sibi melius esse sentiet ad Dei cultum et religionem integro animo suscipiendum, liberum est existimare. Quod etiam Josephus sentit; sic enim in conclusione libri II. Antiquit. scribit: *Nullus vero discredat verbo miraculi, si antiquis hominibus et malitia privatis via salutis liquet per mare facta, sive voluntate Dei sive sponte revelata; dum et eis, qui cum Alexandro rege Macedoniae fuerunt olim, et antiquitus a resistentibus Pamphylicum* mare *divisum sit, et cum aliud* iter non esset, *transitum praebuit iis, volente Deo per eum Persarum destruere principatum; et hoc confitentur omnes, qui actus Alexandri scripserunt; de his itaque, sicut placuerit cuilibet, existimet.* Haec sunt verba Josephi ejusque de fide miraculorum
[83] judicium. |

gne expressément ; mais elle n'enseigne nulle part qu'il se produise dans la nature quelque chose qui contredise ses lois | ou qui ne puisse en découler, et il ne faut donc pas lui [96] attribuer cette fiction. S'ajoute à cela que les miracles requièrent des causes et des conditions (comme je l'ai montré), et qu'ils ne suivent pas de je ne sais quel pouvoir royal que la foule attribue fictivement à Dieu, mais du pouvoir et du décret divin, c'est-à-dire, comme nous l'avons montré à partir de l'Ecriture même, des lois et de l'ordre de la nature. Enfin, des miracles peuvent également être faits par des hommes trompeurs, comme on s'en convaincra par Dt 13 et Matthieu 24 : 24[62]. Il s'ensuit donc, avec la plus grande évidence, que les miracles ont été des phénomènes naturels et qu'il faut les expliquer de telle sorte qu'ils ne paraissent ni nouveaux (pour parler comme Salomon) ni contraires à la nature, mais, si possible, comme très proches des réalités naturelles. Pour que chacun puisse le faire plus facilement j'ai donné certaines règles tirées de l'Ecriture seule.

[23] Cependant, bien que je dise que l'Ecriture l'enseigne, je n'entends pourtant pas qu'elle le fasse à titre d'enseignements nécessaires au salut, mais seulement que les prophètes ont adopté sur ce point la même manière de voir que nous. Chacun est donc libre d'en juger selon ce qu'il estimera le meilleur pour accueillir le culte de Dieu et la religion de toute son âme. C'est ce que pense Josèphe[63], car il écrit dans la conclusion du livre II des *Antiquités* : *Que personne ne refuse de croire au miracle si, pour des hommes d'autrefois et dénués de méchanceté, une voie de salut s'est ouverte à travers la mer, que ce soit par la volonté de Dieu ou d'elle-même : jadis les soldats d'Alexandre, roi de Macédoine, ont vu reculer devant eux* la mer *de Pamphilie et,* faute *d'autre* voie, *cela leur offrit un passage quand Dieu voulut détruire l'hégémonie des Perses. Tous ceux*[64] *qui ont écrit sur les hauts faits d'Alexandre s'accordent sur ce point. Chacun en pensera donc ce qu'il lui plaira.* Tels sont les propos de Josèphe et son jugement sur la croyance aux miracles.

CAPUT VII

De interpretatione Scripturae

[1] Omnibus in ore quidem est sacram Scripturam verbum esse Dei, quod homines verum beatitudinem vel salutis viam docet, verum re ipsa aliud plane indicant. Vulgus enim nihil minus curare videtur quam ex documentis sacrae Scripturae vivere, et omnes fere sua commenta pro Dei verbo venditare videmus nec aliud studere quam sub praetextu religionis caeteros cogere, ut secum sentiant. Videmus, inquam, theologos sollicitos plerumque fuisse, quomodo sua figmenta et placita ex sacris literis extorquere possent et divina authoritate munire, nec aliud minore cum scrupulo majoreque cum temeritate agere quam Scripturas sive spiritus sancti mentem interpretari, et si tum eos aliquid sollicitos habet, non est, quod verentur, ne spiritui sancto aliquem errorem affingant et a via salutis aberrent, sed ne erroris ab aliis convincantur atque ita propria eorum sub pedibus jaceat authoritas et ab aliis contemnantur. Quod si homines id, quod verbis de Scriptura testantur, ex vero animo dicerent, tum aliam prorsus vivendi rationem haberent, neque tot discordiae eorum mentes agitarent, neque tot odiis certarent, nec tam coeca et temeraria cupiditate interpretandi Scripturam novaque in religione excogitandi tenerentur, sed contra nihil tanquam Scripturae doctrinam

CHAPITRE VII [97]

De l'interprétation de l'Ecriture[1]

[1] Tous, assurément, reconnaissent en paroles que l'Ecriture sainte est la parole de Dieu qui enseigne aux hommes la vraie béatitude ou le chemin du salut. Mais, dans les faits, ils montrent tout autre chose. Car le vulgaire ne semble se soucier de rien moins que de vivre selon les enseignements de l'Ecriture sainte; presque tous, nous le voyons, cherchent à faire passer leurs inventions[2] pour parole de Dieu et s'appliquent uniquement, sous prétexte de religion, à contraindre les autres à penser comme eux. Nous voyons, dis-je, que ce dont les théologiens se soucient ordinairement, c'est de la meilleure manière de déformer les Lettres sacrées pour en tirer leurs inventions et leurs thèses et les abriter sous l'autorité divine; il n'est rien qu'ils ne fassent avec moins de scrupule et plus de témérité que d'interpréter les Ecritures, c'est-à-dire la pensée de l'Esprit saint : si quelque chose les préoccupe, ce n'est pas la crainte d'attribuer quelque erreur à l'Esprit saint et de s'éloigner du chemin du salut, c'est d'être convaincus d'erreur par d'autres, de voir ainsi leur autorité foulée aux pieds et d'être méprisés. Mais si les hommes prononçaient du fond de l'âme le témoignage qu'ils portent en paroles sur l'Ecriture, ils auraient alors une tout autre règle de vie : tant de discordes n'agiteraient pas leurs esprits, ils ne se combattraient pas avec tant de haine; bien loin d'avoir ce penchant aveugle et téméraire à interpréter l'Ecriture et à forger des nouveautés dans la religion, ils n'oseraient embrasser comme doctrine de

amplecti auderent, quod ab ipsa quam clarissime non edocerentur, et denique sacrilegi illi, qui Scripturam plurimis in locis adulterare non sunt veriti, a tanto scelere maxime cavissent manusque sacrilegas ab iis abstinuissent. At ambitio et scelus tantum tandem potuerunt, ut religio non tam in obtemperandis spiritus sancti documentis, quam in defendendis hominum commentis sita sit, imo ut religio non charitate, sed disseminandis discordiis inter homines et odio infensissimo, quod falso nomine zeli divini et ardentis studii adumbrant, propagando contineatur. Ad haec mala accessit superstitio, quae homines rationem et naturam contemnere docet et id tantum admirari ac venerari, quod huic utrique
[84] repu- | gnat; quare non mirum est, quod homines, ut Scripturam magis admirentur et venerentur, eam ita explicare studeant, ut his, rationi scilicet et naturae, quam maxime repugnare videatur; ideoque in sacris literis profundissima mysteria latere somniant et in iis, hoc est, in absurdis investigandis, caeteris utilibus neglectis, defatigantur, et quicquid sic delirando fingunt, id omne spiritui sancto tribuunt et summa vi atque affectuum impetu defendere conantur. Ita enim cum hominibus comparatum est, ut quicquid puro intellectu concipiunt, solo intellectu et ratione, quicquid contra ex animi affectibus opinantur, iisdem etiam defendant.

[2] Ut autem ab his turbis extricemur et mentem a praejudiciis theologicis liberemus nec temere hominum figmenta pro divinis documentis amplectamur, nobis de vera methodo Scripturam interpretandi agendum est et de eadem disserendum; hac enim ignorata nihil certo scire possumus, quid Scriptura quidve spiritus sanctus docere vult. Eam autem ut hic paucis complectar, dico methodum interpretandi Scripturam haud differe a methodo interpretandi naturam, sed cum ea prorsus convenire. Nam sicuti methodus interpretandi naturam in hoc potissimum consistit,

l'Ecriture rien qu'elle ne leur enseigne très clairement; enfin ces sacrilèges, qui n'ont pas craint de falsifier l'Ecriture en plusieurs passages, se seraient bien gardés d'un tel crime et n'y auraient pas porté leur main sacrilège[3]. Mais l'ambition et le crime ont eu finalement tant de puissance qu'on fait consister la religion non pas tant dans l'obéissance aux enseignements de l'Esprit saint que dans la défense d'inventions humaines; bien plus, que la religion est placée non dans la charité, mais dans la diffusion des discordes parmi les hommes et dans la propagation de la haine la plus insensée, masquée sous le nom fallacieux de zèle divin et de ferveur ardente. A ces maux vint s'ajouter[4] la superstition, qui enseigne aux hommes à mépriser la nature et la raison et à n'admirer et à ne vénérer que ce qui les contredit l'une et l'autre : | aussi n'est-il point étonnant que [98]
des hommes, afin d'admirer et de vénérer davantage l'Ecriture, s'efforcent de l'expliquer de telle sorte qu'elle paraisse contredire absolument la nature et la raison; c'est pourquoi ils rêvent que les plus profonds mystères se cachent dans les Lettres sacrées; ils s'épuisent à scruter ces absurdités en négligeant le reste qui est utile; tout ce qu'ils forgent ainsi dans leur délire, ils l'imputent entièrement à l'Esprit saint et s'efforcent de le défendre de toute la force et de toute la vigueur de leurs affects[5]. Car les hommes sont ainsi faits : ce qu'ils conçoivent par l'entendement pur, ils le défendent par la raison et l'entendement seul; et, au contraire, les opinions qui viennent des affects de leur âme, c'est par eux aussi qu'ils les défendent[6].

[2] Pour nous garder de ces confusions, libérer notre pensée des préjugés théologiques et ne pas embrasser à la légère des inventions humaines comme enseignements divins, il nous faut traiter de la vraie méthode d'interprétation de l'Ecriture et l'exposer de manière argumentée; car, si on l'ignore, on ne peut rien savoir avec certitude de ce que l'Ecriture ou l'Esprit saint veut enseigner. Pour la formuler ici succinctement, je dis que la méthode d'interprétation de l'Ecriture ne diffère pas de la méthode d'interprétation de la nature[7], mais lui est entièrement conforme. En effet, la méthode d'interprétation de la nature consiste principalement

in concinnanda scilicet historia naturae, ex qua, utpote ex certis datis, rerum naturalium definitiones concludimus, sic etiam ad Scripturam interpretandam necesse est ejus sinceram historiam adornare et ex ea tanquam ex certis datis et principiis mentem authorum Scripturae legitimis consequentiis concludere. Sic enim unusquisque (si nimirum nulla alia principia neque data ad interpretandam Scripturam et de rebus, quae in eadem continentur, disserendum, admiserit, nisi ea tantummodo, quae ex ipsa Scriptura ejusque historia depromuntur) sine ullo periculo errandi semper procedet, et de iis, quae nostrum captum superant, aeque secure disserere poterit ac de iis, quae lumine naturali cognoscimus.

[3] Sed ut clare constet hanc viam non tantum certam, sed etiam unicam esse, eamque cum methodo interpretandi naturam convenire, notandum, quod Scriptura de rebus saepissime agit, quae ex principiis lumine naturali notis deduci nequeunt; ejus enim maximam partem historiae et revelationes compo-
[85] nunt. At historiae miracula potissimum continent, hoc l est (ut in superiore capite ostendimus), narrationes rerum insolitarum naturae, opinionibus et judiciis historicorum, qui eas scripserunt, accommodatas; revelationes autem opinionibus etiam prophetarum accommodatae sunt, ut in secundo cap. ostendimus, et ipsae revera captum humanum superant. Quare cognitio horum omnium, hoc est, omnium fere rerum, quae in Scriptura continentur, ab ipsa Scriptura sola peti debet, sicuti cognitio naturae ab ipsa natura.

[4] Quod ad documenta moralia, quae etiam in Bibliis continentur, attinet, etsi ipsa ex notionibus communibus demonstrari possunt, non potest tamen ex iisdem demonstrari Scripturam eadem docere, sed hoc ex sola ipsa Scriptura constare potest. Imo si sine praejudicio Scripturae divinitatem testari volumus, nobis ex eadem sola constare debet ipsam vera documenta moralia docere; ex hoc enim solo

à mener une enquête[8] systématique sur la nature, puis à en conclure, comme de données certaines, les définitions des choses naturelles ; de la même façon, pour interpréter l'Ecriture, il est nécessaire de mener systématiquement et en toute probité une enquête historique à son sujet, puis à en conclure, par voie de conséquence légitime, comme d'autant de données et de principes certains, la pensée des auteurs de l'Ecriture. De la sorte, en effet (pourvu qu'on n'admette pas d'autres principes ou d'autres données, pour interpréter l'Ecriture et argumenter sur son contenu, que ceux qui se tirent de l'Ecriture même et de son histoire), nul ne sera en péril de s'égarer et chacun pourra argumenter sur ce qui dépasse notre compréhension avec autant de sécurité que sur ce que nous connaissons par la lumière naturelle.

[3] Mais pour qu'il soit bien clair, non seulement que cette voie est certaine, mais que c'est la seule et qu'elle s'accorde avec la méthode d'interprétation de la nature, on observera que l'Ecriture traite très souvent de sujets impossibles à déduire de principes connus par la lumière naturelle : histoires et révélations en composent la plus grande part ; mais ces histoires comportent surtout des miracles, c'est-à-dire | [99] (comme nous l'avons montré au chapitre précédent) des récits de faits naturels inhabituels, récits adaptés aux opinions et aux jugements des historiens qui les ont écrits ; les révélations, elles aussi, sont adaptées aux opinions des prophètes, comme nous l'avons montré au chapitre II, et dépassent effectivement, quant à elles, la compréhension des hommes. C'est pourquoi la connaissance de toutes ces choses, c'est-à-dire de presque tout le contenu de l'Ecriture, doit se tirer de l'Ecriture seule, tout comme la connaissance de la nature doit se tirer de la nature même.

[4] Quant aux enseignements moraux qui sont contenus dans la Bible, encore qu'on puisse les démontrer par les notions communes, celles-ci ne permettent cependant pas de démontrer que l'Ecriture les enseigne : seule l'Ecriture peut l'établir. Bien plus, si, sans préjugé, nous voulons attester la divinité de l'Ecriture, c'est par elle seule qu'il nous faut établir qu'elle dispense les vrais enseignements moraux ; cela seul, en

ejus divinitas demonstrari potest. Nam certitudinem prophetarum ex hoc praecipue constare ostendimus, quod prophetae animum ad aequum et bonum inclinatum habebant. Quare hoc idem etiam nobis constare debet, ut fidem ipsis possimus habere. Ex miraculis autem Dei divinitatem non posse convinci jam etiam demonstravimus, ut jam taceam, quod etiam a pseudo-propheta fieri poterant. Quare Scripturae divinitas ex hoc solo constare debet, quod ipsa veram virtutem doceat. Atqui hoc ex sola Scriptura constare potest. Quod si non posset fieri, non sine magno praejudicio eandem amplecteremur et de ejus divinitate testaremur. Tota itaque Scripturae cognitio ab ipsa sola peti debet. Denique Scriptura rerum, de quibus loquitur, definitiones non tradit, ut nec etiam natura. Quare quemadmodum ex diversis naturae actionibus definitiones rerum naturalium concludendae sunt, eodem modo hae ex diversis narrationibus, quae de unaquaque re in scriptis occurrunt, sunt eliciendae.

[5] Regula igitur universalis interpretandi Scripturam est, nihil Scripturae tanquam ejus documentum tribuere, quod ex ipsius historia quam maxime perspectum non habeamus. Qualis autem ejus historia debeat esse et quae potissimum enarrare, hic jam dicendum.

Nempe I. continere debet naturam et proprietates linguae, qua libri Scripturae scripti fuerunt et quam eorum authores
[86] loqui so- | lebant. Sic enim omnes sensus, quos una quaeque oratio ex communi loquendi usu admittere potest, investigare poterimus. Et quia omnes tam Veteris quam Novi Testamenti scriptores Hebraei fuerunt, certum est historiam linguae Hebraicae prae omnibus necessariam esse, non tantum ad intelligentiam librorum Veteris Testamenti, qui hac lingua scripti sunt, sed etiam Novi; nam quamvis aliis linguis vulgati fuerint, hebraizant tamen.

II. Sententias uniuscujusque libri colligere debet easque ad summa capita redigere, ut sic omnes, quae de eadem re reperiuntur, in promtu habere possimus; deinde eas omnes,

effet, nous permet de démontrer sa divinité. Car la certitude des prophètes, nous l'avons montré, venait principalement du fait que les prophètes avaient l'âme encline au juste et au bien. C'est pourquoi il nous faut aussi établir ce même point pour pouvoir leur accorder notre foi. Les miracles, eux, nous l'avons aussi déjà démontré, ne permettent pas de prouver la divinité de Dieu, sans compter que même un faux prophète peut faire des miracles. C'est pourquoi l'on doit établir la divinité de l'Ecriture par cela seul qu'elle enseigne la vertu vraie. Mais cela ne peut s'établir que par l'Ecriture seule : si cela ne se pouvait, nous ne l'embrasserions et n'attesterions sa divinité que par un grand préjugé. Aussi, toute la connaissance de l'Ecriture ne doit être tirée que d'elle seule. Enfin, l'Ecriture ne donne pas de définitions des choses dont elle parle, pas plus que ne le fait la nature. C'est pourquoi, tout comme il nous faut conclure les définitions des choses naturelles des diverses actions de la nature, de même faut-il tirer ces définitions-là des divers récits qui, sur chaque sujet, se rencontrent dans les Ecritures.

[5] La règle générale d'interprétation de l'Ecriture est donc de ne rien lui attribuer à titre d'enseignement que nous ne l'ayons très clairement reconnu à partir de son histoire. Ce que doit être son histoire et ce qu'elle doit essentiellement raconter, il nous faut le dire maintenant.

1) Elle doit comporter la nature et les propriétés de la langue dans laquelle furent écrits les livres de l'Ecriture et que parlaient couramment ses auteurs. | Ainsi pourrons-nous [100] rechercher tous les sens que chaque phrase peut admettre selon l'usage commun de la langue. Et puisque les rédacteurs de l'Ancien et du Nouveau Testament étaient tous hébreux, il est certain que la connaissance de la langue hébraïque est nécessaire avant tout pour comprendre non seulement les livres de l'Ancien Testament écrits en cette langue, mais aussi ceux du Nouveau ; car bien qu'ils aient été diffusés en d'autres langues, ils hébraïsent cependant[9].

2) Il faut rassembler les affirmations de chaque livre, les classer par chapitres principaux pour pouvoir disposer rapidement de tous ceux qui portent sur le même sujet ; puis relever

quae ambiguae vel obscurae sunt, vel quae invicem repugnare videntur, notare. Atque eas sententias hic obscuras aut claras voco, quarum sensus ex contextu orationis facile vel difficulter elicitur, at non quatenus earum veritas facile vel difficulter ratione percipitur. De solo enim sensu orationum, non autem de earum veritate laboramus. Quin imo apprime cavendum est, quamdiu sensum Scripturae quaerimus, ne ratiocinio nostro, quatenus principiis naturalis cognitionis fundatum est (ut jam taceam praejudicia), praeoccupemur; sed ne verum sensum cum rerum veritate confundamus, ille ex solo linguae usu erit investigandus vel ex ratiocinio, quod nullum aliud fundamentum agnoscit quam Scripturam. Quae omnia, ut clarius intelligantur, exemplo illustrabo: Hae Mosis sententiae, quod *Deus sit ignis*, et quod *Deus sit zelotypus*, quam clarissimae sunt, quamdiu ad solam verborum significationem attendimus, ideoque eas etiam inter claras repono, tametsi respectu veritatis et rationis obscurissimae sunt; imo quamvis earum literalis sensus lumini naturali repugnet, nisi etiam principiis et fundamentis ex historia Scripturae petitis clare opponatur, is sensus, nempe literalis, erit tamen retinendus; et contra, si hae sententiae ex literali earum interpretatione principiis ex Scriptura petitis reperirentur repugnare, quanquam cum ratione maxime convenirent, aliter tamen (metaphorice scilicet) essent interpretandae. Ut itaque sciamus, an Moses crediderit Deum esse ignem an secus, nullo modo id concludendum est ex eo, quod haec opinio cum ratione conveniat aut quod ei
[87] repugnet, sed tantum ex | aliis ipsius Mosis sententiis. Videlicet quoniam Moses plurimis in locis clare etiam docet Deum nullam habere similitudinem cum rebus visibilibus, quae in coelis, in terra aut in aqua sunt, hinc concludendum hanc sententiam aut illas omnes metaphorice esse explicandas. At quia a literali sensu, quam minime fieri potest, est recedendum, ideo prius quaerendum, num haec unica sententia, *Deus est ignis*, alium praeter literalem sensum admittat, hoc est, an nomen *ignis* aliud quam naturalem ignem significet. Quod si

toutes celles qui sont ambiguës ou obscures ou qui paraissent se contredire. J'appelle ici claires ou obscures les affirmations dont le sens se tire facilement ou difficilement du contexte de la phrase, mais non pas celles dont la vérité est perçue facilement ou difficilement par la raison[10]. Car nous nous occupons seulement du sens des phrases et non pas de leur vérité[11]. Plus encore, quand nous recherchons le sens de l'Ecriture, il faut surtout bien prendre garde à éviter d'être prévenus par une argumentation fondée sur les principes de la connaissance naturelle (pour ne rien dire des préjugés[12]). Mais pour ne pas confondre le sens vrai avec la vérité de la chose, il faut recourir, dans sa recherche, au seul usage de la langue ou à une argumentation qui n'admette pour fondement que l'Ecriture. Eclaircissons tout cela par un exemple. Les affirmations de Moïse : *Dieu est un feu; Dieu est jaloux*[13] sont extrêmement claires si nous n'avons égard qu'à la signification des mots; c'est pourquoi je les range parmi les affirmations claires, même si, du point de vue de la vérité et de la raison, elles sont tout à fait obscures; bien plus, quoique leur sens littéral contredise la lumière naturelle, c'est cependant lui qu'il faudra conserver, à moins qu'il ne s'oppose clairement aux principes et aux fondements tirés de l'histoire de l'Ecriture. En revanche, si ces affirmations, par leur interprétation littérale, se trouvaient contredire les principes tirés de l'Ecriture, même si elles s'accordaient fort bien avec la raison, on devrait les interpréter autrement, c'est-à-dire métaphoriquement. Pour savoir si Moïse a cru ou non que Dieu est un feu, il ne faut donc aucunement le conclure de ce que cette opinion s'accorde avec la raison ou y contredit, mais seulement des autres affirmations de Moïse. | Or, puisque Moïse, en de nombreux passages, enseigne clairement que Dieu n'a nulle ressemblance avec les choses visibles dans les cieux, sur la terre et dans l'eau, il faut en conclure qu'il faut expliquer métaphoriquement ou bien cette affirmation ou bien toutes les autres. Mais parce qu'il faut s'écarter le moins possible du sens littéral, il faut rechercher d'abord si cette affirmation unique : *Dieu est un feu* admet un autre sens que le sens littéral, c'est-à-dire si le mot *feu* signifie autre chose qu'un feu naturel. Si l'usage de la [101]

non reperiatur ex usu linguae aliud significare, nullo etiam alio modo interpretanda esset haec sententia, quantumvis rationi repugnans; sed contra reliquae omnes, quamvis rationi consentaneae, huic tamen essent accommodandae. Quod si nec hoc etiam ex usu linguae posset fieri, tum hae sententiae irreconciliabiles essent, ac proinde de iis judicium erit suspendendum. Sed quia nomen *ignis* pro ira et zelotypia etiam sumitur (vide Jobi cap. XXXI. v. 12.), hinc facile Mosis sententiae reconciliantur, atque legitime concludimus duas has sententias, *Deus est ignis*, et *Deus est zelotypus*, unam eandemque esse sententiam. Porro quoniam Moses clare docet Deum esse zelotypum, nec ullibi docet Deum carere passionibus sive animi pathematis, hinc plane concludendum Mosem hoc ipsum credidisse aut saltem docere voluisse, quantumvis hanc sententiam rationi repugnare credamus. Nam, ut jam ostendimus, nobis non licet ad dictamina nostrae rationis et ad nostras praeconceptas opiniones mentem Scripturae torquere, sed tota Bibliorum cognitio ab iisdem solis est petenda.

III. Denique enarrare debet haec historia casus omnium librorum prophetarum, quorum memoria apud nos est, videlicet vitam, mores ac studia authoris uniuscujusque libri, quisnam fuerit, qua occasione, quo tempore, cui, et denique qua lingua scripserit. Deinde uniuscujusque libri fortunam, nempe quomodo prius acceptus fuerit, et in quorum manus inciderit, deinde quot ejus variae lectiones fuerint, et quorum concilio inter sacros acceptus fuerit, et denique quomodo omnes libri, quos omnes jam sacros esse fatentur, in unum corpus coaluerint. Haec omnia, inquam, historia Scripturae continere debet. Nam ut sciamus, quaenam sententiae [88] tanquam | leges proferantur, quaenam vero tanquam documenta moralia, refert scire vitam, mores ac studia authoris; adde, quod eo facilius verba alicujus explicare possumus, quo ejus genium et ingenium melius noverimus. Deinde, ne documenta aeterna cum iis, quae ad tempus tantum

langue ne lui donnait pas d'autre signification, il ne faudrait pas l'interpréter autrement, toute contraire à la raison qu'elle soit. Mais au contraire, toutes les autres, quoique conformes à la raison, devraient lui être adaptées. Et si l'usage de la langue ne le permettait pas non plus, alors ces affirmations demeureraient inconciliables et, de ce fait, il faudrait suspendre son jugement à leur sujet. Mais comme le mot *feu* s'emploie aussi pour la colère et la jalousie (voir Job 31 : 12[14]), il est facile d'accorder entre elles les affirmations de Moïse, et nous concluons légitimement que ces deux expressions : *Dieu est un feu* et *Dieu est jaloux* sont une seule et même affirmation. En outre, puisque Moïse enseigne clairement que Dieu est jaloux, et n'enseigne nulle part que Dieu est exempt de passions ou d'affections passives de l'âme, il faut sans réserve en conclure que Moïse a eu cette croyance, ou du moins a voulu l'enseigner, même si nous croyons, nous, cette thèse contraire à la raison[15]. En effet, comme nous l'avons déjà montré, il ne nous est pas permis de forcer la pensée de l'Ecriture pour la rendre conforme aux commandements de notre raison et à nos opinions préconçues, mais toute la connaissance de la Bible doit se tirer d'elle seule.

3) Enfin cette enquête doit exposer, pour tous les livres de prophètes, les circonstances dont le souvenir nous a été transmis : la vie, les mœurs et les préoccupations de l'auteur de chaque livre ; ce qu'il a été, à quelle occasion, en quel temps, pour qui, et dans quelle langue enfin il a écrit. Il faut ensuite étudier la fortune de chaque livre : comment il a d'abord été reçu, entre quelles mains il est tombé, quelles furent ses différentes variantes, et sur l'avis de qui on le reçut parmi les livres sacrés ; enfin comment tous ces livres, qu'il faut tous tenir pour sacrés, ont été réunis en un corps. L'enquête sur l'Ecriture, dis-je, doit comporter tout cela. Car pour savoir quels énoncés ont valeur de lois ! et lesquels [102]
d'enseignements moraux, il importe de connaître la vie, les mœurs et les préoccupations de l'auteur ; outre que, mieux on connaît le génie et la complexion de quelqu'un, plus il est facile d'expliquer ses paroles. Ensuite, pour ne pas confondre les enseignements éternels avec ceux qui pouvaient n'être

vel paucis solummodo ex usu poterant esse, confundamus, refert etiam scire, qua occasione, quo tempore et cui nationi aut saeculo omnia documenta scripta fuerunt. Refert denique reliqua, quae praeterea diximus, scire, ut praeter libri cujusque authoritatem etiam sciamus, num ab adulterinis manibus conspurcari potuerit an minus, num errores irrepserint, num a viris satis peritis et fide dignis correcti fuerint. Quae omnia scitu admodum necessaria sunt, ut ne caeco impetu correpti, quicquid nobis obtruditur, sed tantum id, quod certum et indubitatum est, amplectamur.

[6] Jam postquam hanc historiam Scripturae habuerimus, et firmiter decreverimus nihil tanquam doctrinam prophetarum certo statuere, quod ex hac historia non sequatur aut quam clarissime eliciatur, tum tempus erit, ut ad mentem prophetarum et spiritus sancti investigandam nos accingamus. Sed ad hoc etiam methodus et ordo requiritur similis ei, quo ad interpretationem naturae ex ipsius historia utimur. Sicuti enim in scrutandis rebus naturalibus ante omnia investigare conamur res maxime universales et toti naturae communes, videlicet motum et quietem eorumque leges et regulas, quas natura semper observat et per quas continuo agit, et ex his gradatim ad alia minus universalia procedimus, sic etiam ex historia Scripturae id primum quaerendum, quod universalissimum quodque totius Scripturae basis et fundamentum est, et quod denique in ipsa tanquam aeterna et omnibus mortalibus utilissima doctrina ab omnibus prophetis commendatur. Exempli gratia, quod Deus unicus et omnipotens existit, qui solus est adorandus et qui omnes curat, eosque supra omnes diligit, qui ipsum adorant et proximum tanquam semet ipsos amant etc. Haec et similia, inquam, Scriptura ubique tam clare tamque expresse docet, ut nullus unquam fuerit, qui de ejus sensu circa haec ambegerit.

utiles que pour un temps ou pour un petit nombre, il importe encore de savoir à quelle occasion, en quel temps, et pour quelle nation ou quel siècle tous ces enseignements furent mis par écrit. Il importe enfin de connaître tous les autres points dont nous avons également parlé pour savoir aussi, outre l'autorité de chaque livre, s'il a pu ou non être souillé par des mains falsificatrices, si des erreurs s'y sont glissées, si elles ont été corrigées par des hommes suffisamment compétents et dignes de foi[16]. Il est absolument nécessaire de savoir tout cela pour ne point admettre, emportés par un élan aveugle, tout ce qui nous est imposé, mais seulement ce qui est certain et indubitable.

[6] Après avoir obtenu cette connaissance historique de l'Ecriture et nous être fermement décidés à ne rien recevoir avec certitude comme doctrine des prophètes qui ne découle de cette connaissance ou qui n'en soit tiré avec la plus grande clarté, il sera temps, alors, de scruter la pensée des prophètes et de l'Esprit saint. Mais cela aussi requiert un ordre et une méthode semblables à ceux dont on use pour interpréter la nature à partir de l'enquête faite sur elle. Car, dans notre exploration des choses naturelles, nous nous efforçons de commencer notre recherche par les choses les plus générales et communes à toute la nature, à savoir le mouvement et le repos[17], ainsi que leurs règles et leurs lois que la nature observe toujours et selon lesquelles elle agit continuellement; puis, de là, nous passons graduellement à ce qui est moins général. Et de la même façon, à partir de la connaissance historique de l'Ecriture, il faut premièrement chercher ce qui est le plus universel, ce qui est la base et le fondement de toute l'Ecriture, et ce qui, enfin, y est recommandé par tous les prophètes comme doctrine éternelle et la plus utile à tous les hommes. Par exemple, qu'il existe un Dieu unique et tout-puissant, qui seul doit être adoré, qui veille sur tous et chérit surtout ceux qui l'adorent et qui aiment leur prochain comme eux-mêmes, etc.[18]. Ces points et d'autres semblables, je le redis, l'Ecriture les enseigne partout si clairement et si expressément qu'il n'y eut jamais personne pour discuter du sens de l'Ecriture sur ces sujets. Mais ce

[89] Quid autem Deus sit et qua ratione res omnes videat iis- | que provideat, haec et similia Scriptura ex professo et tanquam aeternam doctrinam non docet. Sed contra prophetas ipsos circa haec non convenisse jam supra ostendimus; adeoque de similibus nihil tanquam doctrinam spiritus sancti statuendum, tametsi lumine naturali optime determinari possit.

[7] Hac igitur universali Scripturae doctrina probe cognita procedendum deinde est ad alia minus universalia et quae tamen communem usum vitae spectant, quaeque ex hac universali doctrina tanquam rivuli derivantur, uti sunt omnes verae virtutis actiones particulares externae, quae non nisi data occasione exerceri possunt; et quicquid circa haec obscurum sive ambiguum in Scriptis reperiatur, ex doctrina Scripturae universali explicandum et determinandum est; si quae autem invicem contraria reperiantur, videndum, qua occasione, quo tempore vel cui scripta fuerint. Ex. gr. cum Christus dicit, *beati lugentes, quoniam consolationem accipient*, ex hoc textu nescimus, quales lugentes intelligat; sed quia postea docet, ut de nulla re simus solliciti nisi de solo regno Dei ejusque justitia, quod ut summum bonum commendat (vide Matth. cap. VI. v. 33.), hinc sequitur eum per lugentes eos tantum intelligere, qui lugent regnum Dei et justitiam ab hominibus neglectam; hoc enim tantum lugere possunt ii, qui nihil nisi regnum divinum sive aequitatem amant et reliqua fortunae plane contemnunt. Sic etiam, cum ait, *sed ei, qui percutit te supra maxillam tuam dextram, obverte illi etiam alteram*, et quae deinde sequuntur. Si haec Christus tanquam legislator judices juberet, legem Mosis hoc praecepto destruxisset; quod tamen contra aperte monet (vide Matth. cap. V. v. 17.); quare videndum, quisnam haec dixit, quibus et quo tempore. Nempe Christus dixit, qui non tanquam legislator leges instituebat, sed ut doctor documenta docebat, quia (ut supra ostendimus) non tam actiones externas quam

que Dieu est, de quelle façon il voit toutes choses | et pourvoit à tout, cela et d'autres points semblables, l'Ecriture ne l'enseigne pas explicitement à titre de doctrine éternelle. Au contraire, nous avons déjà montré plus haut que les prophètes eux-mêmes ne sont jamais tombés d'accord là-dessus ; et donc, sur des points semblables, il ne faut rien affirmer comme doctrine de l'Esprit saint, même si cela peut être bien établi par la lumière naturelle. [103]

[7] Une fois, donc, la doctrine générale de l'Ecriture parfaitement connue, il faut ensuite descendre à d'autres points moins généraux, mais qui concernent cependant l'usage commun de la vie et qui découlent comme des ruisseaux de cette doctrine générale : ainsi, toutes les actions externes particulières de vertu vraie, qui ne peuvent se pratiquer que dans une occasion donnée ; il faut alors expliciter et déterminer tout ce qu'on trouve sur ces questions d'obscur ou d'ambigu dans l'Ecriture à partir de sa doctrine universelle : si l'on trouve des passages qui se contredisent, il faut regarder en quelle occasion, en quel temps et pour qui ils ont été écrits. Par exemple, quand le Christ dit, *Heureux ceux qui pleurent car ils recevront consolation*[19], ce texte ne nous apprend pas de qui il parle ; mais comme, ensuite, il enseigne de ne se préoccuper que du seul royaume de Dieu et de sa justice, qu'il recommande comme le souverain bien (voir Matthieu 6 : 33[20]), il s'ensuit que par « ceux qui pleurent » il n'entend que ceux qui pleurent le royaume de Dieu et sa justice négligée des hommes ; car c'est cela seul que peuvent pleurer ceux qui n'aiment que le royaume divin, c'est-à-dire l'équité, et méprisent absolument le reste qui est de fortune. De même encore, lorsqu'il dit *mais à celui qui te frappe sur la joue droite, tends-lui la gauche*[21] et ce qui suit : si le Christ avait ordonné cela à des juges en tant que législateur, il eût détruit par ce précepte la loi de Moïse, ce contre quoi pourtant il met explicitement en garde (voir Matthieu 5 : 17[22]) ; aussi faut-il regarder qui a dit cela, à qui, et en quel temps. Le Christ ne l'a pas dit en tant que législateur instituant des lois, mais en tant que docteur donnant des enseignements moraux, car (nous l'avons montré plus haut) il voulait corriger non pas tant les actions externes que

animum corrigere voluit. Deinde haec hominibus oppressis dixit, qui vivebant in republica corrupta, et ubi justitia prorsus negligebatur, et cujus ruinam prope instare videbat. Atqui hoc idem ipsum, quod hic Christus instante urbis ruina docet, Jeremiam etiam in prima urbis vastatione, simili nimirum tempore, docuisse videmus (vide Lament. cap. III. lit. Tet et
[90] Jot.); quare cum hoc non nisi tempore oppressionis do- | cuerint prophetae, nec id ullibi tanquam lex prolatum sit, et contra Moses (qui non tempore oppressionis scripsit, sed (et hoc nota) de instituenda bona republica laboravit), quamvis etiam vindictam et odium in proximum damnaverit, tamen jusserit oculum pro oculo solvere, hinc clarissime sequitur ex ipsis solis Scripturae fundamentis hoc Christi et Jeremiae documentum de toleranda injuria et impiis in omnibus concedendo locum tantum habere in locis, ubi justitia negligitur, et temporibus oppressionis, non autem in bona republica; quinimo in bona republica, ubi justitia defenditur, tenetur unusquisque, si se vult perhiberi justum, injurias coram judice exigere (vide Levit. cap. V. v. 1.), non propter vindictam (vide Levit. cap. XIX. v. 17. 18.), sed animo justitiam legesque patriae defendendi, et ut ne malis expediat esse malos. Quae omnia etiam cum ratione naturali plane conveniunt. Ad hunc modum alia plura possem adferre exempla, sed haec sufficere arbitror ad meam mentem et utilitatem hujus methodi explicandam, quod impraesentiarum tantum curo.

[8] At hucusque eas tantum Scripturae sententias investigare docuimus, quae usum vitae spectant et quae propterea facilius investigari queunt; nam revera de iis nulla inter scriptores Bibliorum unquam fuit controversia. Reliqua autem, quae in Scriptis occurrunt quaeque solius sunt speculationis, non tam facile indagari possunt; via enim ad haec angustior est; nam quandoquidem in rebus speculativis (ut jam ostendimus) prophetae inter se dissentiebant, et rerum narrationes maxime accommodatae sunt uniuscujusque aevi praejudiciis,

l'âme. Ensuite il l'a dit à des hommes opprimés qui vivaient dans une république corrompue, où l'on négligeait totalement la justice et dont il voyait la ruine proche[23]. Or, cela même que le Christ enseigne ici, alors que la ruine de la Ville était imminente, Jérémie, nous le voyons (cf. Lamentations III, lettres Tet & Yod[24]) l'a également enseigné lors de la première destruction de la Ville, en un temps fort semblable. C'est pourquoi, puisque les Prophètes ne l'ont enseigné que pour un temps d'oppression, | sans que ce soit nulle part promulgué [104]
comme loi, et puisqu'au contraire Moïse — qui n'écrivit pas en un temps d'oppression, mais (notons-le) travailla à instituer un Etat bien réglé —, tout en condamnant la vengeance et la haine envers le prochain, ordonna cependant d'acquitter œil pour œil[25], il en résulte très clairement, à partir des seuls principes de l'Ecriture, que cet enseignement du Christ et de Jérémie — de supporter l'injustice et de céder en tout aux impies — ne vaut que là où la justice est négligée et pour les temps d'oppression, mais non pas dans un Etat bien réglé. Bien plutôt, dans un Etat bien réglé où la justice est défendue, chacun est tenu, s'il veut être réputé juste[26], d'exiger réparation devant le juge (Lév 5 : 1[27]) des injustices subies : cela non par vengeance (Lév 19 : 17-18[28]), mais dans l'intention de défendre la justice et les lois de la patrie, et pour que la méchanceté ne soit pas avantageuse aux méchants[29]. Toutes choses qui s'accordent parfaitement avec la raison naturelle. Je pourrais ajouter beaucoup d'autres exemples analogues, mais ceux-ci suffisent, je crois, à expliquer ma pensée et l'utilité de cette méthode, ce qui est présentement mon unique souci.

[8] Jusqu'ici nous n'avons enseigné à déchiffrer que les affirmations de l'Ecriture qui regardent l'usage de la vie, et peuvent donc être plus faciles à déchiffrer. De fait, il n'y a jamais eu de désaccord là-dessus entre les rédacteurs de la Bible. Mais pour les autres points qu'on rencontre dans les Ecritures, qui sont de pure spéculation, leur investigation n'est pas si aisée. La voie qui y conduit est plus étroite, car, puisque dans les questions spéculatives (comme nous l'avons montré) les prophètes n'étaient pas d'accord entre eux et que leurs récits sont tout à fait adaptés aux préjugés de l'époque de

minime nobis licet mentem unius prophetae ex locis clarioribus alterius concludere neque explicare, nisi evidentissime constet eos unam eandemque fovisse sententiam. Quomodo igitur mens prophetarum in similibus sit ex historia Scripturae eruenda, paucis jam exponam. Nempe circa haec etiam a maxime universalibus incipiendum, inquirendo scilicet ante omnia ex sententiis Scripturae maxime claris, quid sit prophetia sive revelatio et qua in re potissimum consistat. Deinde quid sit miraculum, et sic porro res maxime communes. Dehinc ad opiniones uniuscujusque prophetae descendendum, et ex his tandem ad sensum uniuscujusque revelationis sive
[91] prophetiae, historiae et miraculi | procedendum. Qua autem cautione utendum sit, ne in his mentem prophetarum et historicorum cum mente spiritus sancti et rei veritate confundamus, supra suis in locis multis exemplis ostendimus; quare de his non necesse habeo prolixius agere. Hoc tamen circa sensum revelationum notandum, quod haec methodus tantum investigare docet id, quod revera prophetae viderint aut audiverint, non autem quid illis hieroglyphicis significare aut repraesentare voluerint; hoc enim hariolari possumus, non autem ex Scripturae fundamentis certo deducere.

[9] Ostendimus itaque rationem interpretandi Scripturam, et simul demonstravimus hanc unicam et certiorem esse viam ad ejus verum sensum investigandum. Fateor quidem eos de eodem certiores esse, si qui sunt, qui certam ejus traditionem sive veram explicationem ab ipsis prophetis acceptam habent, ut Pharisaei autumant, vel si qui Pontificem habent, qui circa interpretationem Scripturae errare non potest, quod Catholici Romani jactant. Attamen quandoquidem nec de hac traditione nec de Pontificis authoritate possumus esse certi, nihil etiam certi super his fundare possumus; hanc enim antiquissimi Christianorum, illam autem antiquissimae Judaeorum sectae negaverunt; et si deinde ad seriem annorum attendamus (ut jam alia taceam), quam Pharisaei acceperunt a suis rabinis,

chacun, nous n'avons pas du tout le droit d'expliquer ni de conclure la pensée d'un prophète des passages plus clairs d'un autre[30], sauf s'il est très évidemment établi qu'ils ont soutenu la même thèse. Je vais donc expliquer brièvement comment tirer de la connaissance historique de l'Ecriture la pensée des prophètes sur de tels sujets. Sur cette question aussi, il faut commencer par le plus général en recherchant avant tout dans les affirmations les plus claires de l'Ecriture ce qu'est la prophétie ou révélation et en quoi elle consiste principalement. Puis il faut rechercher ce qu'est le miracle et continuer ainsi par les thèmes les plus généraux. De là, il faut descendre aux opinions de chaque prophète, pour parvenir enfin au sens de chaque révélation ou prophétie, de chaque récit ou de chaque miracle. | Nous avons montré plus haut, en son lieu, par de [105]
nombreux exemples, combien il faut prendre garde à ne pas confondre en ceci la pensée des prophètes et des narrateurs avec la pensée de l'Esprit saint et la vérité de la chose. Aussi n'ai-je pas besoin d'insister davantage. Il faut cependant noter, concernant le sens des révélations, que cette méthode n'enseigne à chercher que ce que les prophètes ont effectivement vu ou entendu, mais non ce qu'ils ont voulu signifier ou représenter par ces symboles ; car c'est une chose que nous pouvons conjecturer, mais non pas déduire avec certitude des principes de l'Ecriture.

[9] Nous avons donc montré la règle d'interprétation de l'Ecriture et démontré en même temps que c'est la voie unique et la plus certaine pour étudier son vrai sens. Je reconnais que ce dernier peut faire l'objet d'une plus grande certitude chez ceux, s'il en existe, qui en possèdent une tradition certaine, c'est-à-dire une explication vraie, reçue des prophètes eux-mêmes, comme le prétendent les pharisiens ; ou encore chez ceux qui ont un pontife infaillible sur l'interprétation de l'Ecriture, comme s'en vantent les catholiques romains. Mais puisque nous ne pouvons être certains ni de cette tradition ni de l'autorité du pontife, nous ne pouvons rien fonder de certain sur elles : les plus anciens chrétiens ont nié celle-ci, et les plus anciennes sectes des Juifs celle-là[31]. Si ensuite, nous prêtons attention à la chronologie (pour taire d'autres points)

qua hanc traditionem ad Mosen usque proferunt, eam falsam esse reperiemus, quod alio in loco ostendo. Quare talis traditio nobis admodum debet esse suspecta; et quanquam nos in nostra methodo Judaeorum traditionem aliquam ut incorruptam cogimur supponere, nempe significationem verborum linguae Hebraicae, quam ab iisdem accepimus, de illa tamen dubitamus, de hac autem minime. Nam nemini unquam ex usu esse potuit alicujus verbi significationem mutare, at quidem non raro sensum alicujus orationis. Quin et factu difficillimum est; nam qui verbi alicujus significationem conaretur mutare, cogeretur simul omnes authores, qui illa lingua scripserunt et illo verbo in recepta sua significatione usi sunt, ex ingenio vel mente uniuscujusque explicare, vel summa cum cautione depravare. Deinde vulgus linguam cum doctis servat, sensus autem orationum et libros docti tantum; ac proinde facile
[92] possumus concipere doctos sensum orationis alicu- | jus libri rarissimi, quem in sua potestate habuerunt, mutare vel corrumpere potuisse, non autem verborum significationem; adde, quod si quis alicujus verbi significationem, cui consuevit, in aliam mutare velit, non poterit sine difficultate id imposterum et inter loquendum et scribendum observare. Ex his itaque et aliis rationibus facile nobis persuademus nemini in mentem venire potuisse linguam aliquam corrumpere, at quidem saepe mentem alicujus scriptoris, ejus orationes mutando vel easdem perperam interpretando.

[10] Cum itaque haec nostra methodus (quae in eo fundatur, ut cognitio Scripturae ab eadem sola petatur) unica et vera sit, quicquid ipsa praestare non poterit ad integram Scripturae cognitionem acquirendam, de eo plane desperandum. Quid autem ipsa difficultatis habeat vel quid in ipsa desiderandum, ut ad integram et certam sacrorum codicum cognitionem nos ducere possit, hic jam dicendum.

[11] Magna imprimis in hac methodo oritur difficultas ex eo, quod linguae Hebraicae integram cognitionem exigit.

que les pharisiens ont reçue de leurs rabbins et par laquelle ils font remonter cette tradition jusqu'à Moïse, nous la trouverons fausse, ce que je montre ailleurs[32]. C'est pourquoi une telle tradition doit nous être tout à fait suspecte. Certes, notre méthode nous force à supposer incorrompue une tradition juive, à savoir la signification des mots de la langue hébraïque qu'ils nous ont transmise. Mais nous pouvons douter de la première sans douter de la seconde. Car personne n'a jamais eu intérêt à modifier la signification d'un mot, alors qu'on a souvent pu avoir intérêt à modifier le sens d'une phrase. En outre, changer le sens d'un mot est chose fort difficile : qui s'efforcerait de modifier la signification d'un mot serait en même temps contraint d'expliquer, selon la complexion ou la pensée de chacun d'entre eux, tous les auteurs qui ont écrit en cette langue et se sont servis de ce mot dans sa signification reçue, ou de les déformer avec les plus grandes précautions. D'ailleurs le vulgaire conserve la langue tout comme les doctes, tandis que seuls les doctes conservent le sens des phrases et les livres ; nous pouvons donc facilement concevoir que les doctes aient pu modifier ou corrompre le sens d'une phrase | dans quelque livre très rare qui était entre leurs mains, [106]
mais non pas la signification des mots. Ajoutons que si quelqu'un voulait modifier la signification qu'il a l'habitude de donner à un mot, il aurait du mal à se contraindre à l'observer tant dans ses paroles que dans ses écrits. Ces raisons et d'autres nous persuadent aisément qu'il n'a pu venir à l'esprit de personne de corrompre une langue — mais souvent, certes, de corrompre la pensée d'un auteur en modifiant ses phrases ou en les interprétant de travers.

[10] Donc, puisque notre méthode (fondée sur ce que la connaissance de l'Ecriture doit se tirer d'elle seule) est l'unique et la vraie, il faudra renoncer entièrement à ce qu'elle ne pourra nous offrir pour acquérir une connaissance parfaite de l'Ecriture. Ce que cette méthode présente de difficulté et ce qui lui manque pour pouvoir conduire à une connaissance parfaite et certaine des Textes sacrés, le voici :

[11] La première et grande difficulté de cette méthode vient de ce qu'elle exige une connaissance parfaite de la langue

At haec unde jam petenda? Antiqui linguae Hebraicae cultores nihil posteritati de fundamentis et doctrina hujus linguae reliquerunt; nos saltem ab iisdem nihil prorsus habemus: non ullum dictionarium neque grammaticam neque rhetoricam. Hebraea autem natio omnia ornamenta omneque decus perdidit (nec mirum, postquam tot clades et persecutiones passa est) nec nisi pauca quaedam fragmenta linguae et paucorum librorum retinuit; omnia enim fere nomina fructuum, avium, piscium et permulta alia temporum injuria periere. Significatio deinde multorum nominum et verborum, quae in Bibliis occurrunt, vel prorsus ignoratur vel de eadem disputatur. Cum haec omnia, tum praecipue hujus linguae phraseologiam desideramus; ejus enim phrases et modos loquendi, Hebraeae nationi peculiares, omnes fere tempus edax ex hominum memoria abolevit. Non itaque semper poterimus, ut desideramus, omnes uniuscujusque orationis sensus, quos ipsa ex linguae usu admittere potest, investigare, et multae occurrent orationes, quamvis notissimis vocibus expressae, quarum tamen sensus obscurissimus erit et plane imperceptibilis.

[12] Ad haec, quod scilicet linguae Hebraeae perfectam historiam non possumus habere, accedit ipsa hujus linguae
[93] constitutio et natura, ex qua tot oriuntur ambigui- | tates, ut impossibile sit talem invenire methodum*, quae verum sensum omnium orationum Scripturae certo doceat investigare. Nam praeter ambiguitatum causas omnibus linguis communes, quaedam aliae in hac lingua dantur, ex quibus permultae nascuntur ambiguitates; eas hic notare praetium duco.

Prima oritur in Bibliis saepe ambiguitas et orationum obscuritas ex eo, quod literae ejusdem organi unae pro aliis sumantur. Dividunt scilicet Hebraei omnes alphabeti literas in quinque

* Cf. Adnot. VII.

hébraïque. Mais d'où la tirer? Ceux qui ont autrefois parlé l'hébreu n'ont rien laissé à la postérité sur les principes et la science de cette langue. Du moins ne nous reste-t-il absolument rien d'eux : ni dictionnaire, ni grammaire, ni rhétorique. La nation hébraïque a perdu tout son lustre et tout son éclat, ce qui n'est pas étonnant après avoir souffert tant de désastres et de persécutions; elle n'a conservé qu'un petit nombre de fragments de sa langue et de quelques livres peu nombreux. Presque tous les noms de fruits, d'oiseaux, de poissons et beaucoup d'autres ont péri sous les coups du temps. En outre, la signification de nombreux noms et verbes de la Bible est soit complètement ignorée, soit sujette à dispute. Nous manquons non seulement de tout cela, mais principalement des tours de cette langue : les tours de phrase et les manières de dire propres à la langue hébraïque, le temps dévoreur les a presque tous effacés[33] de la mémoire des hommes. Aussi ne pourrons-nous pas toujours, comme nous le voudrions, rechercher tous les sens que peut admettre une phrase selon l'usage de la langue; et il s'en trouvera beaucoup dont le sens, bien qu'elles soient exprimées en termes très connus, sera très obscur et complètement incompréhensible.

[12] A ceci — l'impossibilité pour nous d'une connaissance parfaite de l'hébreu — s'ajoutent la constitution et la nature de cette langue. Elles induisent tant d'ambiguïtés | qu'il est [107] impossible de trouver une méthode* susceptible d'enseigner avec certitude à chercher le vrai sens de toutes les phrases de l'Ecriture; car, outre les causes d'ambiguïté communes à toutes les langues, celle-ci en comporte d'autres d'où naissent de nombreuses ambiguïtés. Je pense qu'il vaut la peine de les relever ici.

Premièrement, dans la Bible, l'ambiguïté et l'obscurité d'une phrase proviennent souvent de ce que les lettres prononcées par un même organe se prennent l'une pour l'autre. Les Hébreux rangent toutes les lettres de l'alphabet en cinq

* Cf. *Adnot.* 7.

classes, propter quinque oris instrumenta, quae pronuntiationi inserviunt, nempe labia, lingua, dentes, palatum et guttur. Ex. gr. א . ח . ע . ה Alpha, Ghet, Hgain, He gutturales vocantur, et sine ullo discrimine, nobis saltem noto, una pro alia usurpatur. Nempe אל *el*, quod significat *ad*, sumitur saepe pro על *hgal*, quod significat *super*, et viceversa. Unde fit, ut omnes orationis partes saepe vel ambiguae reddantur vel tanquam voces, quae nullam habent significationem.

Secunda deinde oritur orationum ambiguitas ex multiplici conjunctionum et adverbiorum significatione. Ex. gr. ו *vau* promiscue inservit ad conjungendum et disjungendum: significat *et*, *sed*, *quia*, *autem*, *tum*. כי *ki* septem aut octo habet significationes, nempe, *quia*, *quamvis*, *si*, *quando*, *quemadmodum*, *quod*, *combustio etc.* Et sic fere omnes particulae.

Tertia est, et quae multarum ambiguitatum fons est, quia verba in indicativo carent praesenti, praeterito imperfecto, plusquam perfecto, futuro perfecto et aliis in aliis linguis usitatissimis; in imperativo autem et infinitivo omnibus, praeter praesens, et in subjunctivo omnibus absolute carent. Et quamvis haec omnia temporum et modorum defecta certis regulis ex fundamentis linguae deductis facile, imo summa cum elegantia suppleri possent, scriptores tamen antiquissimi eas plane neglexerunt et promiscue tempus futurum pro praesenti et praeterito, et contra praeteritum pro futuro, et praeterea indicativum pro imperativo et subjunctivo usurpaverunt, idque non sine magna amphibolia orationum.

[13] Praeter has tres ambiguitatum linguae Hebraicae causas, duae adhuc aliae supersunt notandae, quarum unaquaeque longe majoris est momenti. Harum prima est, quod Hebraei literas [94] vocales non habent. Secunda, | quod nullis signis orationes distinguere solebant, neque exprimere sive intendere. Et quamvis haec duo, vocales scilicet et signa, punctis et accentibus suppleri soleant, eis tamen acquiescere non possumus, quandoquidem a posterioris aevi hominibus, quorum authoritas apud nos nihil debet valere, inventa et instituta sunt; antiqui

classes, en fonction des cinq organes de la bouche utilisés dans la prononciation : les lèvres, la langue, les dents, le palais et la gorge. Par exemple aleph, heth, aïn, hé sont appelées gutturales et se prennent indifféremment, du moins à notre connaissance, l'une pour l'autre. Ainsi *el* qui signifie *vers* est souvent pris pour *al* qui signifie *sur* et vice versa. Ce qui souvent rend toutes les parties d'une phrase ambiguës ou en fait des sons dépourvus de signification.

La deuxième source d'ambiguïté des phrases provient de ce que conjonctions et adverbes ont de multiples significations : par exemple, *vav* sert indistinctement à la conjonction et à la disjonction et signifie : et, mais, parce que, or, alors. *Ki* a sept ou huit significations : parce que, quoique, si, quand, de même que, ce que, combustion, etc., et il en va ainsi de presque toutes les particules.

La troisième ambiguïté, source de beaucoup d'autres, est que les verbes à l'indicatif n'ont pas de présent, d'imparfait, de plus-que-parfait, de futur antérieur, ni d'autres temps très courants dans les autres langues. L'impératif et l'infinitif n'ont que le présent, et il n'existe aucun temps du subjonctif. Quoiqu'on puisse aisément, et même fort élégamment, suppléer à ces défaillances de temps et de modes par des règles déterminées déduites des principes de la langue, les rédacteurs les plus anciens les ont cependant complètement négligées et se sont servis indifféremment du futur pour le présent et le passé, et inversement du passé pour le futur, aussi bien que de l'indicatif pour l'impératif et le subjonctif, non sans provoquer force amphibologies.

[13] Outre ces trois causes d'ambiguïté en hébreu, il faut encore en signaler deux autres dont chacune est de bien plus grande importance. La première est que les Hébreux n'ont pas de voyelles[34]. | La seconde, qu'ils n'avaient pas l'habitude de [108]
se servir de signes pour séparer les phrases ni pour exprimer et souligner leur sens. Et malgré l'habitude de suppléer aux voyelles et aux signes par des points et des accents, nous ne pouvons pourtant pas nous reposer sur eux, puisqu'ils ont été inventés et institués par des hommes d'une époque postérieure dont l'autorité ne doit pas valoir pour nous. Les anciens,

autem sine punctis (hoc est sine vocalibus et accentibus) scripserunt (ut ex multis testimoniis constat). Posteri vero, prout iis Biblia interpretari visum est, haec duo addiderunt; quare accentus et puncta, quae jam habemus, merae hodiernorum interpretationes sunt, nec plus fidei neque authoritatis merentur quam reliquae authorum explicationes. Qui autem hoc ignorant, nesciunt, qua ratione author, qui Epistolam ad Hebraeos scripsit, excusandus sit, quod cap. XI. v. 21. interpretatus est textum Geneseos cap. XLVII. v. 31. longe aliter, quam in punctato Hebraeo textu habetur, quasi apostolus sensum Scripturae a punctistis discere debuerit. Mihi sane punctistae potius culpandi videntur, quod ut unusquisque videat, et simul quod haec discrepantia a solo vocalium defectu orta est, utramque interpretationem hic ponam. Punctistae, suis punctis scilicet, interpretati sunt, *et incurvavit se Israel supra*, vel (mutando ע Hgain in א Aleph, in literam scilicet ejusdem organi) *versus caput lecti*, author autem Epistolae, *et incurvavit se Israel supra caput bacilli*, legendo nimirum מטה *mate*, loco quod alii מטה *mita*, quae differentia a solis vocalibus oritur. Jam quandoquidem in illa narratione de sola senectute Jacobi, non autem, ut in sequenti capite, de ipsius morbo agitur, magis vero simile videtur mentem historici fuisse, quod Jacobus supra caput bacilli (quo nimirum senes provectissimae aetatis ad se sustinendum indigent), non autem lecti se incurvaverit, praecipue cum hoc modo non necesse sit ullam literarum subalternationem supponere. Atque hoc exemplo non tantum volui locum istum Epistolae ad Hebraeos cum textu Geneseos reconciliare, sed praecipue ostendere, quam parum fidei hodiernis punctis et accentibus sit habendum; atque adeo qui Scripturam sine ullo praejudicio interpretari vult, de hisce dubitare tenetur et de integro examinare.

[14] Ex hac igitur (ut ad nostrum propositum revertamur) [95] linguae He- | braeae constitutione et natura facile unusquisque conjicere potest tot debere oriri ambiguitates, ut nulla possit dari methodus, qua eae omnes determinari queant. Nam

quant à eux, écrivirent sans points (c'est-à-dire sans voyelles ni accents), comme l'attestent de nombreux témoignages ; mais leurs successeurs les ajoutèrent en fonction de leur interprétation de la Bible. C'est pourquoi les accents et les points que nous avons aujourd'hui sont de pures interprétations des modernes et ne méritent pas plus d'autorité et de confiance que les autres explications des auteurs. Ceux qui l'ignorent ne savent pas comment excuser l'auteur de l'Epître aux Hébreux d'avoir, au chap. 11 : 21, interprété le texte de Genèse 47 : 31 fort différemment de ce qu'on trouve dans le texte hébreu ponctué[35], comme si l'apôtre était tenu d'apprendre le sens de l'Ecriture de ceux qui l'ont ponctuée. Pour moi, la faute incombe plutôt à ceux qui ont mis les points. Afin que chacun le voie, et voie également que cette divergence provient seulement de l'absence de voyelles, je vais exposer ici les deux interprétations : ceux qui ont ponctué ont, par leur vocalisation, interprété le texte ainsi : *Et Israël se pencha sur* ou (en changeant *aïn* en *aleph*, lettre du même organe) *vers la tête du lit ;* l'auteur de l'Epître lit, quant à lui : *Et Israël se pencha sur le haut du bâton* en lisant *maté* là où les autres lisent *mita*, différence qui ne provient que des voyelles ; mais puisque, dans ce récit, il n'est question que de la vieillesse de Jacob, et non pas, comme dans le chapitre suivant[36], de sa maladie, il paraît bien plus vraisemblable que le narrateur ait voulu dire que Jacob se pencha vers le haut de son bâton (dont les vieillards d'un âge très avancé ont besoin pour se soutenir) et non de son lit — d'autant plus que, de cette façon, il n'est pas nécessaire de supposer une substitution de lettres. Par cet exemple, j'ai voulu non seulement concilier ce passage de l'Epître aux Hébreux avec le texte de la Genèse, mais surtout montrer qu'il ne faut guère faire confiance aux points et aux accents modernes et, que celui qui veut interpréter sans préjugés l'Ecriture doit donc les tenir pour suspects et examiner le texte à nouveaux frais.

[14] Pour en revenir à notre propos, | chacun peut donc [109] aisément conjecturer que la nature et la constitution de l'hébreu doivent faire naître tant d'ambiguïtés qu'il ne peut exister de méthode susceptible de les lever toutes. Car il ne

nihil est, quod speramus ex mutua orationum collatione (quam unicam esse viam ostendimus ad verum sensum ex multis, quos una quaeque oratio ex usu linguae admittere potest, eruendum) hoc posse absolute fieri, cum quia haec orationum collatio non nisi casu orationem aliquam illustrare potest, quandoquidem nullus propheta eo fine scripsit, ut verba alterius aut sua ipsa ex professo explicaret, tum etiam quia mentem unius prophetae, apostoli etc. ex mente alterius concludere non possumus nisi in rebus usum vitae spectantibus, ut jam evidenter ostendimus, at non, cum de rebus speculativis loquuntur sive cum miracula aut historias narrant. Possum hoc praeterea, nempe quod multae orationes inexplicabiles in s. Scriptis occurrunt, quibusdam exemplis ostendere, sed impraesentiarum iis lubentius supersedeo, et ad reliqua, quae supersunt, notanda, quid scilicet haec vera methodus Scripturam interpretandi difficultatis adhuc habeat vel quid in ipsa desideretur, pergam.

[15] Oritur in hac methodo alia praeterea difficultas ex eo, quod ipsa historiam casuum omnium librorum Scripturae exigit, cujus maximam partem ignoramus; multorum enim librorum authores, vel (si mavis) scriptores, vel prorsus ignoramus vel de iisdem dubitamus, ut in sequentibus fuse ostendam. Deinde neque etiam scimus, qua occasione neque quo tempore hi libri, quorum scriptores ignoramus, scripti fuerunt. Nescimus praeterea, in quorum manus libri omnes inciderint, neque in quorum exemplaribus tot variae lectiones repertae sint, nec denique an non plures aliae fuerint apud alios lectiones. Quid autem haec omnia scire referat, suo in loco breviter indicavi, quaedam tamen ibi consulto omisi, quae jam hic veniunt consideranda. Si quem librum res incredibiles aut imperceptibiles continentem, vel terminis admodum obscuris scriptum, legimus, neque ejus authorem novimus neque etiam quo tempore et qua occasione scripserit, frustra de ejus vero sensu certiores fieri conabimur. His enim omnibus ignoratis minime scire possumus, quid author intenderit

faut pas espérer un succès total de la collation des phrases (qui, nous l'avons montré, est l'unique voie pour tirer le sens vrai des multiples sens que, selon l'usage, chaque phrase peut admettre). D'une part, en effet, cette collation ne peut éclairer une phrase que par chance, puisqu'aucun prophète n'a écrit dans le but d'expliquer ouvertement ses termes ou ceux d'un autre. D'autre part, nous ne pouvons pas inférer la pensée d'un prophète, d'un apôtre, etc., de celle d'un autre — sauf en ce qui concerne l'usage de la vie, ce que nous avons déjà montré avec évidence ; mais la chose est impossible quand ils traitent de questions spéculatives ou qu'ils racontent des miracles ou des faits historiques. Je pourrais d'ailleurs montrer par quelques exemples qu'il y a dans les Saintes Ecritures de nombreuses phrases inexplicables ; mais je préfère m'en abstenir pour le moment et passer maintenant à ce qui me reste à signaler touchant d'autres difficultés ou insuffisances que la vraie méthode d'interprétation de l'Ecriture présente encore.

[15] Dans cette méthode, une autre difficulté vient de ce qu'elle requiert la connaissance historique des circonstances de tous les livres de l'Ecriture, ce que nous ignorons dans la plupart des cas. Nous ne savons rien — ou, comme je le montrerai longuement dans les chapitres suivants, nous avons des doutes — au sujet des auteurs ou, si l'on préfère, des rédacteurs de nombreux livres. De plus, nous ne savons pas à quelle occasion ni en quel temps furent écrits ces livres dont nous ignorons les rédacteurs. Nous ne savons pas non plus en quelles mains tous ces livres sont tombés, ni dans quels exemplaires se sont rencontrées tant de leçons différentes, ni enfin s'il n'y eut pas encore bien d'autres leçons dans d'autres exemplaires. J'ai indiqué brièvement, en son lieu, l'importance de savoir tout cela ; mais j'ai alors omis volontairement quelques points qu'il faut maintenant considérer. Quand nous lisons un livre qui comporte des choses incroyables ou incompréhensibles, ou qui est écrit en termes obscurs, et que nous ne savons ni qui était son auteur ni en quel temps ni à quelle occasion il a été écrit, en vain nous efforcerons-nous d'acquérir une plus grande certitude concernant son vrai sens. Car, si l'on ignore tout cela, on ne peut guère savoir quelle a

[96] aut intendere potuerit, cum con- | tra his probe cognitis nostras cogitationes ita determinamus, ut nullo praejudicio praeoccupemur, ne scilicet authori, vel ei, in cujus gratiam author scripsit, plus minusve justo tribuamus, et ne de ullis aliis rebus cogitemus quam de iis, quas author in mente habere potuerit, vel quas tempus et occasio exegerit. Quod quidem omnibus constare existimo. Saepissime enim contingit, ut consimiles historias in diversis libris legamus, de quibus longe diversum judicium facimus, pro diversitate scilicet opinionum, quas de scriptoribus habemus. Scio me olim in libro quodam legisse virum, cui nomen erat Orlandus furiosus, monstrum quoddam alatum in aere agitare solere, et quascunque volebat regiones supervolare, ingentem numerum hominum et gigantum solum trucidare, et alia hujusmodi phantasmata, quae ratione intellectus plane imperceptibilia sunt. Huic autem consimilem historiam in Ovidio de Perseo legeram, et aliam denique in libris Judicum et Regum de Samsone (qui solus et inermis millia hominum trucidavit) et de Elia, qui per aera volitabat et tandem igneis equis et curru caelum petiit. Hae, inquam, consimiles plane historiae sunt, attamen longe dissimile judicium de unaquaque facimus, nempe primum non nisi nugas scribere voluisse, secundum autem res politicas, tertium denique sacras, hocque nulla alia de causa nobis persuademus, quam propter opiniones, quas de earum scriptoribus habemus. Constat itaque notitiam authorum, qui res obscuras aut intellectu imperceptibiles scripserunt, apprime necessariam esse, si eorum scripta interpretari volumus; iisdem etiam de causis, ut ex variis obscurarum historiarum lectionibus veras eligere possemus, necesse est scire, in quorum exemplari variae hae lectiones repertae sint, et an non plures aliae apud alios majoris authoritatis viros unquam fuerint inventae.

[16] Alia denique difficultas quosdam libros Scripturae ex hac methodo interpretandi in eo est, quod eos eadem lingua, qua primum scripti fuerunt, non habeamus. Evangelium enim

été ou a pu être l'intention de l'auteur. | Mais en revanche, si [110]
nous en sommes bien informés, nous déterminons nos pensées de façon à éviter d'être prévenus par des préjugés — c'est-à-dire de façon à n'attribuer à l'auteur, ou à celui pour qui il a écrit, ni plus ni moins qu'il ne convient et à ne penser à nulle autre chose qu'à ce que l'auteur avait à l'esprit ou que le temps et l'occasion réclamaient. C'est évident pour tous, je pense. Il nous arrive en effet très souvent de porter un jugement très différent sur des histoires analogues, lues dans des livres différents, en raison de la diversité des opinions que nous avons de leurs auteurs. Je me rappelle avoir lu autrefois, dans un livre, qu'un homme appelé Roland furieux[37] avait coutume de monter un monstre ailé dans les airs, de survoler toutes les contrées qu'il voulait, de massacrer à lui seul un nombre considérable d'hommes et de géants, et autres semblables fantaisies totalement incompréhensibles du point de vue de l'entendement. J'ai aussi lu une histoire analogue sur Persée, dans Ovide[38]; et une autre encore dans les livres des Juges et des Rois, sur Samson[39] (qui, seul et sans armes, massacra des milliers d'hommes) et sur Elie[40] qui volait dans les airs et gagna le ciel sur un char et des chevaux de feu. Ce sont là, je le repète, des histoires parfaitement comparables, et cependant nous en jugeons fort différemment : le premier auteur, pensons-nous, ne voulut écrire que des rêveries, le second traite de questions politiques[41], et le troisième de choses sacrées; mais notre conviction n'a pour cause que l'opinion que nous avons des rédacteurs de ces histoires. Il est donc clair que la connaissance des auteurs qui ont écrit des choses obscures ou inintelligibles est nécessaire au plus haut point pour pouvoir interpréter leurs écrits. Pour les mêmes raisons, pour pouvoir choisir entre les différentes leçons des histoires obscures celles qui sont les vraies, il est nécessaire de savoir dans quels exemplaires on a découvert ces leçons et si l'on n'en a pas trouvé un plus grand nombre d'autres chez d'autres hommes de plus grande autorité.

[16] Une dernière difficulté pour interpréter selon cette méthode certains livres de l'Ecriture vient de ce que nous ne les avons pas dans leur langue originale. L'Evangile selon

secundum Matthaeum et sine dubio etiam Epistola ad Hebraeos Hebraice ex communi opinione scripta sunt, quae tamen non extant. De libro autem Jobi dubitatur, qua lingua
[97] scriptus fuerit. Aben Hezra in suis | commentariis affirmat eum ex alia lingua in Hebraeam translatum fuisse et hanc esse ejus obscuritatis causam. De libris apocryphis nihil dico, quandoquidem longe dissimilis sunt authoritatis.

[17] Atque hae omnes hujus methodi interpretandi Scripturam ex ipsius, quam habere possumus, historia difficultates sunt, quas enarrare susceperam, quasque ego adeo magnas existimo, ut affirmare non dubitem nos verum Scripturae sensum plurimis in locis vel ignorare vel sine certitudine hariolari. Verum enimvero hoc iterum contra notandum venit, has omnes difficultates impedire tantum posse, quominus mentem prophetarum assequamur circa res imperceptibiles et quas tantum imaginari, at non circa res, quas et intellectu assequi et quarum clarum possumus facile formare conceptum*; res enim, quae sua natura facile percipiuntur, nunquam tam obscure dici possunt, quin facile intelligantur, juxta illud proverbium, intelligenti dictum sat est. Euclides, qui non nisi res admodum simplices et maxime intelligibiles scripsit, facile ab unoquoque in quavis lingua explicatur; non enim ut ejus mentem assequamur et de vero ejus sensu certi simus, opus est integram linguae, qua scripsit, cognitionem habere, sed tantum admodum communem et fere puerilem, non vitam, studia et mores authoris scire, neque qua lingua, cui, neque quando scripserit, non libri fortunam neque varias ejus lectiones, nec quomodo, nec denique quorum concilio acceptus fuerit. Et quod hic de Euclide, id de omnibus, qui de rebus sua natura perceptibilibus scripserunt, dicendum; adeoque concludimus

* Cf. Adnot. VIII.

Matthieu, et certainement aussi l'Epître aux Hébreux, furent, de l'avis généralement reçu, écrits en hébreu, mais ces originaux n'existent plus[42]. On se demande en quelle langue fut rédigé le livre de Job. Ibn Ezra | affirme, dans ses commentaires, qu'il a été traduit d'une autre langue en hébreu et que c'est là la cause de son obscurité[43]. Je ne dis rien des livres apocryphes[44], puisqu'ils sont loin d'avoir la même autorité. [111]

[17] Voilà toutes les difficultés que je voulais rapporter de cette méthode d'interprétation de l'Ecriture par la connaissance historique qui nous est accessible. Je les crois si fortes que je n'hésite pas à affirmer que, pour plusieurs passages, nous ignorons ou nous conjecturons sans certitude le vrai sens de l'Ecriture. Mais en vérité, il faut en revanche le signaler encore une fois : toutes ces difficultés peuvent seulement nous empêcher de comprendre la pensée des prophètes qui porte sur des choses incompréhensibles et qui relèvent de l'imagination, non pas celle qui porte sur ce que l'entendement comprend et dont nous pouvons facilement former un concept clair*; car les choses que leur nature rend faciles à percevoir ne peuvent jamais être exprimées si obscurément qu'elles ne soient comprises facilement, conformément au proverbe : « A bon entendeur, un mot suffit[45] ». Euclide, qui n'écrivit que des choses très simples et fort intelligibles, est facilement compris par chacun en n'importe quelle langue. Pour comprendre sa pensée et être certain de son vrai sens, il n'est pas besoin d'avoir une connaissance accomplie de la langue dans laquelle il écrivit, mais seulement d'en avoir une connaissance tout ordinaire, presque celle d'un enfant; nul besoin de savoir la vie, les préoccupations et les mœurs de l'auteur; ni en quelle langue, ni pour qui, ni quand il a écrit; ni la fortune du livre, ni ses différentes leçons, ni comment et sur la décision de qui il a été reçu. Et ce que nous disons là d'Euclide, il faut le dire de tous ceux qui ont écrit sur des sujets que leur nature rend compréhensibles. Aussi concluons-nous que nous pouvons

* Cf. *Adnot.* 8.

nos mentem Scripturae circa documenta moralia ex ipsius, quam habere possumus, historia facile posse assequi et de vero ejus sensu esse certos. Verae enim pietatis documenta verbis usitatissimis exprimuntur, quandoquidem admodum communia, nec minus simplicia, et intellectu facilia sunt; et quia vera salus et beatitudo in vera animi acquiescentia consistit, et nos in iis tantum vere acquiescimus, quae clarissime intelligimus, hinc evidentissime sequitur nos mentem Scripturae circa res salutares et ad beatitudinem necessarias certo posse assequi; quare non est, cur de reliquis simus adeo solliciti; reliqua enim, quandoquidem ea ut plurimum ratione
[98] et intellectu complecti non possumus, plus curiositatis quam l utilitatis habent.

[18] His existimo me veram methodum Scripturam interpretandi ostendisse meamque de eadem sententiam satis explicasse. Praeterea non dubito, quin unusquisque jam videat hanc methodum nullum lumen praeter ipsum naturale exigere. Hujus enim luminis natura et virtus in hoc potissimum consistit, quod res scilicet obscuras ex notis, aut tanquam notis datis, legitimis consequentiis deducat atque concludat, nec aliud est, quod haec nostra methodus exigit; et quamvis concedamus eandem non sufficere ad omnia, quae in Bibliis occurrunt, certo investigandum, id tamen non ex ipsius defectu oritur, sed ex eo, quod via, quam veram et rectam esse docet, nunquam fuerit culta nec ab hominibus trita, adeoque successu temporis admodum ardua et fere invia facta sit, ut ex ipsis difficultatibus, quas retuli, clarissime constare puto.

[19] Superest jam discrepantium a nobis sententias examinare. Quae hic primum examinanda venit, eorum est sententia, qui statuunt lumen naturale non habere vim ad Scripturam interpretandum, sed ad hoc maxime requiri lumen supernaturale; quid autem hoc lumen praeter naturale sit, ipsis explicandum relinquo. Ego saltem nihil aliud possum conjicere quam

facilement comprendre la pensée de l'Ecriture sur les enseignements moraux et être certains de son vrai sens à partir de la connaissance historique que nous pouvons en avoir. Les enseignements de vraie piété sont en effet exprimés dans les termes les plus courants, car ils sont tout à fait communs et tout aussi simples et faciles à comprendre. Et puisque le salut et la béatitude véritables consistent dans la vraie paix de l'âme[46], et que nous ne nous reposons véritablement qu'en ce que nous comprenons très clairement, il s'ensuit avec beaucoup d'évidence que nous pouvons comprendre avec certitude la pensée de l'Ecriture touchant les choses nécessaires au salut et à la béatitude. Aussi n'est-il pas besoin de se préoccuper au même degré du reste; car le reste relève plus de la curiosité que de l'utilité | puisque, pour la plus grande [112]
part, nous ne pouvons le saisir par l'entendement et la raison.

[18] Je pense avoir exposé la vraie méthode d'interprétation de l'Ecriture et avoir suffisamment expliqué ma position sur ce sujet. Je suis sûr que chacun voit maintenant que cette méthode ne requiert pas d'autre lumière que la lumière naturelle. La nature et la puissance de cette lumière, en effet, consistent principalement en ce qu'elle déduit et conclut par voie de conséquence légitime des choses obscures de données connues ou considérées comme connues, et c'est tout ce que requiert notre méthode. Nous concédons, certes, qu'elle est insuffisante pour accéder à la certitude sur tout ce qui se rencontre dans la Bible; cela ne vient pourtant pas de son imperfection, mais de ce que la voie qu'elle enseigne être vraie et correcte n'a encore jamais été frayée ni fréquentée par les hommes; au fil des ans, elle est donc devenue fort difficile et presque impraticable, comme le montrent très clairement, je pense, les difficultés que j'ai signalées.

[19] Il nous reste à examiner les positions en désaccord avec la nôtre. Examinons en premier lieu la position de ceux qui posent que la lumière naturelle n'a pas la force d'interpréter l'Ecriture, mais que cela requiert absolument une lumière surnaturelle. Je leur laisse le soin d'expliquer ce qu'est cette lumière qui dépasse la nature. Quant à moi, je ne peux supposer que ce qu'eux-mêmes ont bien voulu avouer, mais en

quod ipsi obscurioribus terminis etiam voluerunt fateri se de vero Scripturae sensu ut plurimum dubitare; si enim ad eorum explicationes attendimus, eas nihil supra naturale continere, imo nihil nisi meras conjecturas esse reperiemus. Conferantur, si placet, cum explicationibus eorum, qui ingenue fatentur se nullum lumen praeter naturale habere, et plane consimiles reperientur, humanae scilicet, diu cogitatae et cum labore inventae; quod autem ajunt lumen naturale ad hoc non sufficere, falsum esse constat, tum ex eo, quod jam demonstravimus, quod difficultas interpretandi Scripturam nulla orta est defectu virium luminis naturalis, sed tantum ex hominum socordia (ne dicam malitia), qui historiam Scripturae, dum eam concinnare poterant, neglexerunt, tum etiam ex hoc, quod (ut omnes, ni fallor, fatentur) hoc lumen supranaturale donum sit divinum fidelibus tantum concessum. At prophetae et apostoli non fidelibus tantum, sed maxime infidelibus et impiis praedicare solebant, quique adeo apti erant ad mentem pro-
[99] phetarum et apostolorum intelligendam. Alias visi essent | prophetae et apostoli puerulis et infantibus praedicare, non viris ratione praeditis, et frustra Moses leges praescripsisset, si ipsae non nisi a fidelibus, qui nulla indigent lege, intelligi poterant. Quare qui lumen supranaturale quaerunt ad mentem prophetarum et apostolorum intelligendam, ii sane lumine naturali indigere videntur; longe igitur abest, ut tales donum divinum supranaturale habere existimem.

[20] Maimonidae alia plane fuit sententia: sensit enim unumquemque Scripturae locum varios, imo contrarios sensus admittere, nec nos de vero ullius esse certos, nisi sciamus locum illum, prout illum interpretamur, nihil continere, quod cum ratione non conveniat aut quod ei repugnet; si enim rationi ex ipsius literali sensu reperiatur repugnare, quantumvis ipse clarus videatur, locum tamen aliter interpretandum censet, atque hoc cap. XXV. part. 2. libr. More Nebuchim quam clarissime indicat; ait enim, דע כי אין ברירתנו מן המאמר

11. defectu *T1, edd. cett.* : ex defectu *sugg. Ga (cf. 310.23).*

termes plus obscurs : leur doute, dans la plupart des cas, sur le vrai sens de l'Ecriture ; car, si nous regardons bien leurs explications, elles ne comportent rien qui surpasse la lumière naturelle ; bien plus, nous n'y trouvons que de simples conjectures. Qu'on les compare, si l'on veut bien, avec les explications de ceux qui avouent ingénument qu'ils n'ont d'autre lumière que naturelle : on les trouvera fort semblables, c'est-à-dire humaines, laborieusement pensées, élaborées avec peine. Mais quand ils disent que la lumière naturelle est insuffisante pour cette tâche, il est clair que c'est faux : d'une part, nous l'avons démontré, parce qu'aucune des difficultés d'interprétation de l'Ecriture ne provient d'une insuffisance des forces de la lumière naturelle, mais seulement de la négligence des hommes (pour ne pas dire de leur malice) qui n'ont pas pris la peine de mettre au point une histoire de l'Ecriture alors qu'ils le pouvaient ; d'autre part, parce que — comme tous, si je ne me trompe, le reconnaissent — cette lumière surnaturelle est un don divin qui n'est accordé qu'aux fidèles. Or les prophètes et les apôtres avaient l'habitude de prêcher non seulement aux fidèles, mais surtout aux infidèles et aux impies, qui étaient donc capables de comprendre leur pensée. | Autrement, ils auraient semblé prêcher à des nouveau-nés et à des enfants et non pas à des hommes doués de raison. En vain Moïse eût-il prescrit des lois si elles ne pouvaient être comprises que des fidèles qui n'ont pas besoin de loi. Aussi ceux qui réclament une lumière surnaturelle pour comprendre la pensée des prophètes et des apôtres me paraissent-ils réellement manquer de lumière naturelle ; il s'en faut donc de beaucoup que j'estime que ces gens-là possèdent un don divin surnaturel. [113]

[20] La position de Maïmonide fut tout à fait différente. Il pense que chaque passage de l'Ecriture admet des sens différents, et même contraires, et que nous ne sommes certains du sens vrai d'aucun d'entre eux à moins de savoir que ce passage, tel que nous l'interprétons, ne contient rien qui ne s'accorde pas à la raison ou qui lui soit contraire. S'il se trouve

בקדמות העולם מפני הכתובים אשר באו בתורה בהיות השלם מחודש כי אין הכתובים המורים על חדוש השלם יותר מן הכתובים המורים על היות השם נשם ולא שערי הפירוש סתומים בפנינו ולא נמנעים לנו בעניין חדוש השלם אבל היה אפשר לנו לפרשם כמו שעשינו בהרחקת הגשמות ואולי זה היה יותר קל הרבה והיינו יכולים יותר לפרש הפסוקים הם ולהעמיד קדמות העולם כמו שפרשנו הפסוקים והרחקנו היותו יחברך גשם וט *Scito, quod non fugimus dicere mundum fuisse ab aeterno propter textus, qui in Scriptura occurrunt de creatione mundi. Nam textus, qui docent mundum esse creatum, non plures sunt iis, qui docent Deum esse corporeum; nec aditus ad eos explicandum, qui in hac materia de mundi creatione reperiuntur, nobis interclusi sunt nec etiam impediti, sed ipsos explicare potuissemus, sicut fecimus, cum corporeitatem a Deo removimus; et forte hoc multo facilius factu esset et magis commode potuissemus eos explicare et mundi aeternitatem statuminare, quam cum explicuimus Scripturas, ut removeremus Deum benedictum esse corporeum. At ut hoc non facerem et ne hoc credam* (mundum scilicet esse aeternum), *duae causae me movent*, I. *quia clara demonstratione constat Deum non esse corporeum, et necesse est omnia illa loca explicare, quorum literalis sensus demonstrationi repugnat, nam certum est ea necessario tum* [100] *explicationem* (aliam praeter literalem) *habere. At mun-* | *di aeternitas nulla demonstratione ostenditur; adeoque non est necesse Scripturis vim facere easque explicare propter apparentem opinionem, ad cujus contrariam inclinare, aliqua suadente ratione, possemus. Secunda causa, quia credere Deum esse incorporeum fundamentalibus legis non repugnat etc. Sed mundi aeternitatem credere eo modo, quo Aristoteli visum fuit, legem a suo fundamento destruit etc.* Haec sunt verba Maimonidae, ex quibus evidenter sequitur id, quod modo diximus; si enim ipsi constaret ex ratione mundum esse aeternum, non dubitaret Scripturam torquere et explicare, ut tandem hoc idem ipsum docere videretur. Imo statim certus

3. בעיין *V-L*, *Ge* : בעין *T1*.
4. ואולי *Ge V-L* : ואולי *T1*.
4. היה זה *Ge* : זה היה *T1*.
5. והיו יכולים יותר *Ge V-L* : והיו יסלים יותר *T1*.
5. השלם *Ge V-L* : השלם *T1*.
6. שפרשט *Ge* : שפירשט *T1*.

que son sens littéral contredit la raison, quelle que soit sa clarté, ce passage, pense-t-il, doit être interprété autrement ; ce qu'il indique très clairement au chapitre 25 de la deuxième partie du *Guide des égarés*. Il dit en effet : *Sachez que ce ne sont pas les textes de l'Ecriture sur la création du monde qui nous détournent de dire que le monde est éternel. Car les passages qui enseignent que le monde a été créé ne sont pas plus nombreux que ceux qui enseignent que Dieu est corporel ; et les moyens d'expliquer*[47] *ces textes qui traitent de la création du monde ne seraient pour nous ni inaccessibles ni même gênants : nous aurions pu les expliquer comme nous l'avons fait quand nous avons rejeté de Dieu la corporéité. Peut-être même cela eût-il été beaucoup plus facile à faire et peut-être même aurions-nous pu plus aisément les expliquer et fonder l'éternité du monde que lorsque nous avons, dans notre explication de l'Ecriture, rejeté la thèse selon laquelle Dieu béni est corporel*[48]. *Mais deux causes me poussent à ne pas le faire et à ne pas le croire* (que le monde est éternel) *: premièrement parce qu'une démonstration claire établit que Dieu n'est pas corporel et qu'il est nécessaire d'expliquer tous les passages dont le sens littéral est en contradiction avec la démonstration ; car il est certain que ces passages admettent alors nécessairement une explication* (autre que littérale). | *Mais aucune démonstration ne montre l'éternité du monde ; il n'est donc pas nécessaire de faire violence aux Ecritures et de les expliquer à cause d'une opinion apparente dont nous pourrions être détournés par quelque raison persuasive qui nous ferait pencher vers la thèse contraire*[49]. *La deuxième cause est la suivante : croire que Dieu est incorporel ne contredit pas les fondements de la Loi ; mais croire le monde éternel à la manière d'Aristote enlève à la Loi son fondement*[50]. [114]

Voilà les propos de Maïmonide d'où découle avec évidence ce que nous venons de dire : si, pour lui, il était établi par la raison que le monde est éternel, il n'hésiterait pas à forcer l'Ecriture et à l'expliquer de telle sorte qu'elle finisse par avoir l'air d'enseigner cela même. Bien plus, il serait aussitôt certain

esset Scripturam, quamquam ubique aperte reclamantem, hanc tamen mundi aeternitatem docere voluisse; adeoque de vero sensu Scripturae, quantumvis claro, non poterit esse certus, quamdiu de rei veritate dubitare poterit aut quamdiu de eadem ipsi non constet. Nam quamdiu de rei veritate non constat, tamdiu nescimus, an res cum ratione conveniat an vero eidem repugnet; et consequenter etiam tamdiu nescimus, an literalis sensus verus sit an falsus. Quae quidem sententia si vera esset, absolute concederem nos alio praeter lumen naturale indigere ad Scripturam interpretandam. Nam fere omnia, quae in scriptis reperiuntur, deduci nequeunt ex principiis lumine naturali notis (ut jam ostendimus), adeoque de eorum veritate ex vi luminis naturalis nihil nobis constare potest, et consequenter neque etiam de vero sensu et mente Scripturae, sed ad hoc alio necessario lumine indigeremus. Deinde si haec sententia vera esset, sequeretur, quod vulgus, qui ut plurimum demonstrationes ignorat vel iis vacare nequit, de Scriptura nihil nisi ex sola authoritate et testimoniis philosophantum admittere poterit, et consequenter supponere debebit philosophos circa Scripturae interpretationem errare non posse, quae sane nova esset ecclesiae authoritas novumque sacerdotum vel pontificum genus, quod vulgus magis irrideret quam veneraretur; et quamvis nostra methodus linguae Hebraeae cognitionem exigat, cujus etiam studio vulgus vacare non potest, nihil tamen simile nobis objici potest; nam vulgus Judaeorum et Gentilium, quibus olim prophetae et apostoli praedicaverunt
[101] et scripserunt, linguam prophetarum et apostolo- | rum intelligebant, ex qua etiam mentem prophetarum percipiebant, at non rationes rerum, quas praedicabant, quas ex sententia Maimonidae etiam scire deberent, ut mentem prophetarum capere possent. Ex ratione igitur nostrae methodi

que l'Ecriture, quoiqu'elle affirme explicitement partout le contraire, a voulu cependant enseigner l'éternité du monde. Il resterait donc incertain du vrai sens de l'Ecriture, quelle que soit sa clarté, tant qu'il pourrait douter de la vérité de la chose ou tant que cette vérité ne serait pas établie pour lui. Car tant que la vérité de la chose n'est pas établie, nous ne savons pas si la chose s'accorde avec la raison ou la contredit, et par conséquent nous ne savons pas non plus si le sens littéral est vrai ou faux. Si cette thèse était vraie, je concéderais sans réserves que nous avons besoin d'une lumière autre que naturelle pour interpréter l'Ecriture. Car presque rien, dans l'Ecriture, ne peut être déduit de principes connus par la lumière naturelle, nous l'avons déjà montré; la force de la lumière naturelle ne nous permet donc pas d'en établir la vérité; et par conséquent, elle ne permettrait pas non plus d'établir le vrai sens et la pensée de l'Ecriture, mais nous aurions nécessairement besoin pour cela de quelque autre lumière.

Ensuite, si cette thèse était vraie, il s'ensuivrait que la foule, qui ignore généralement les démonstrations ou n'a pas le loisir de s'y consacrer, ne pourrait rien admettre, concernant l'Ecriture, que sur la seule autorité et les seuls témoignages des hommes qui philosophent; il faudrait par conséquent supposer que les philosophes ne peuvent se tromper sur l'interprétation de l'Ecriture — ce qui, réellement, constituerait une nouvelle autorité ecclésiastique et un nouveau clergé, ou un nouveau genre de pontifes, qui susciterait plutôt la risée de la foule que sa vénération.

Et bien que notre méthode requière la connaissance de la langue hébraïque, à l'étude de laquelle la foule n'a pas le loisir de se consacrer, on ne peut néanmoins nous retourner l'objection. Car la foule des Juifs et des Gentils, pour qui prophètes et apôtres ont prêché et écrit jadis, comprenaient leur langue; | [115]
cela leur permettait de comprendre aussi ce que voulaient dire les prophètes, mais non pas les raisons des sujets sur quoi ils prêchaient — alors que, selon la thèse de Maïmonide, ils auraient dû également les connaître pour pouvoir saisir la pensée des prophètes. Le principe de notre méthode n'im-

non sequitur necessario vulgus testimonio interpretum acquiescere; ostendo enim vulgus, quod linguam prophetarum et apostolorum callebat; at Maimonides nullum ostendet vulgus, quod rerum causas intelligat, ex quibus eorum mentem percipiat. Et quod ad hodiernum vulgus attinet, jam ostendimus omnia ad salutem necessaria, quamvis eorum rationes ignorentur, facile tamen in quavis lingua posse percipi, propterea quod adeo communia et usitata sunt, et in hac perceptione, non quidem in testimonio interpretum, vulgus acquiescit; et quod ad reliqua attinet, eandem in his cum doctis sequitur fortunam.

[21] Sed ad Maimonidae sententiam revertamur atque ipsam accuratius examinemus. Primo supponit prophetas in omnibus inter se convenisse summosque fuisse philosophos et theologos; ex rei enim veritate eos conclusisse vult; atqui hoc falsum esse in cap. II. ostendimus. Deinde supponit sensum Scripturae ex ipsa Scriptura constare non posse; rerum enim veritas ex ipsa Scriptura non constat (utpote quae nihil demonstrat nec res, de quibus loquitur, per definitiones et primas suas causas docet); quare ex sententia Maimonidae neque ejus verus sensus ex ipsa constare potest, adeoque neque ab ipsa erit petendus. Atqui hoc etiam falsum esse ex hoc capite constat; ostendimus enim et ratione et exemplis sensum Scripturae ex ipsa sola Scriptura constare et ab ipsa sola, etiam cum de rebus loquitur lumine naturali notis, petendum. Supponit denique nobis licere secundum nostras praeconceptas opiniones Scripturae verba explicare, torquere et literalem sensum, quanquam perspectissimum sive expressissimum, negare et in alium quemvis mutare. Quam quidem licentiam, praeterquam quod ipsa ex diametro iis, quae in hoc capite et aliis demonstravimus, repugnat, nemo non videt nimiam et temerariam esse. Sed magnam hanc libertatem *ipsi* concedamus, quid tandem promovet? Nihil sane; quae enim indemonstrabilia sunt et quae maximam Scripturae partem

plique donc pas nécessairement que la foule se repose sur le témoignage des interprètes : je donne ici l'exemple d'une foule qui comprenait parfaitement la langue des prophètes et des apôtres, tandis que Maïmonide ne donne aucun exemple de foule qui comprenne les causes des choses et qui en tire la compréhension de leur pensée. Quant à la foule d'aujourd'hui, nous l'avons déjà montré, elle peut saisir facilement en toute langue tout ce qui est nécessaire au salut, même si elle en ignore les raisons, tant ce sont choses communes et usuelles ; et la foule se repose sur cette compréhension, et certes pas sur le témoignage des interprètes ; quant au reste, foule et doctes partagent le même sort.

[21] Mais revenons à la thèse de Maïmonide pour l'examiner plus soigneusement[51]. Elle suppose premièrement que les prophètes ont été d'accord entre eux sur toute chose et qu'ils ont été d'éminents philosophes et théologiens, puisqu'il veut qu'ils aient tiré leurs conclusions de la vérité de la chose ; mais c'est faux, nous l'avons montré au chapitre II. Elle suppose ensuite que le sens de l'Ecriture ne peut être établi à partir de l'Ecriture ; en effet, la vérité de la chose ne s'établit pas par l'Ecriture (puisqu'elle ne démontre rien et n'enseigne pas les choses dont elle traite par leurs définitions et causes premières). D'où il résulte, selon la thèse de Maïmonide, que son vrai sens non plus ne peut s'établir à partir d'elle et que ce n'est donc pas à elle qu'il faut aller le demander. Mais cela aussi est faux, c'est évident d'après ce chapitre : nous avons montré et par la raison et par des exemples que le sens de l'Ecriture s'établit à partir de l'Ecriture seule et doit être cherché par elle seule, même quand elle parle de choses connues par la lumière naturelle. Enfin, cette thèse suppose qu'il nous est permis, selon nos opinions préconçues, d'expliquer et de forcer les paroles de l'Ecriture, de nier le sens littéral, si clair et explicite soit-il, et de le changer en un autre. Chacun voit bien comme cette licence, outre qu'elle contredit diamétralement ce que nous avons démontré dans ce chapitre et dans d'autres, est excessive et téméraire. Mais soit, concédons-lui cette grande liberté : qu'y gagne-t-on ? Rien assurément. Ce qui, en effet, est indémontrable, et qui constitue la plus grande partie

[102] componunt, hac ratione investigare non | poterimus neque ex hac norma explicare neque interpretari, cum contra nostram methodum insequendo plurima hujus generis explicare et de iis secure disserere possumus, ut jam et ratione et ipso facto ostendimus; quae autem sua natura perceptibilia sunt, eorum sensus facile, ut jam etiam ostendimus, ex solo orationum contextu elicitur. Quare haec methodus plane inutilis est. Adde quod omnem certitudinem, quam vulgus ex sincera lectione et quam omnes aliam methodum insequendo de sensu Scripturae habere possunt, plane iis adimit. Quapropter hanc Maimonidae sententiam ut noxiam, inutilem et absurdam explodimus.

[22] Quod porro Pharisaeorum traditionem attinet, jam supra diximus eam sibi non constare, pontificum autem Romanorum authoritatem luculentiori testimonio indigere; et nulla alia de causa hanc reprobo. Nam si ex ipsa Scriptura eam nobis aeque certo ostendere ac Judaeorum pontifices olim poterant, nihil me moveret, quod inter Romanos pontifices reperti fuerint haeretici et impii, cum olim inter Hebraeorum pontifices etiam reperti fuerint haeretici et impii, qui sinistris mediis pontificatum adepti sunt, penes quos tamen ex Scripturae mandato summa erat potestas legem interpretandi. Vide Deut. cap. XVII. v. 11. 12. et cap. XXXIII. v. 10. et Malach. cap. II. v. 8. At quoniam nullum tale testimonium nobis ostendunt, eorum authoritas admodum suspecta manet; et ne quis exemplo pontificis Hebraeorum deceptus putet religionem Catholicam etiam indigere pontifice, venit notandum, quod leges Mosis, quia publica jura patriae erant, indigebant necessario, ut conservarentur, authoritate quadam publica; si enim unusquisque libertatem haberet jura publica ex suo arbitrio interpretandi, nulla respublica subsistere posset, sed hoc ipso statim dissolveretur et jus publicum jus esset privatum. At religionis longe alia est ratio. Nam quandoquidem ipsa non tam in actionibus externis quam in animi simplicitate

23. Deut. *Br, edd. recc.* : Exod. *T1, edd. cett.*

de l'Ecriture, une telle manière de procéder ne nous permettra pas de l'étudier | et une telle norme ne nous permettra pas de [116] l'expliquer ni de l'interpréter — alors qu'au contraire, en suivant notre méthode, nous pouvons expliquer la plupart des passages de ce genre et argumenter sûrement, comme nous l'avons montré par la raison et par le fait même. Quant à ce qui est compréhensible par sa nature, il est facile, nous l'avons montré, d'en tirer le sens du seul contexte. Aussi la méthode de Maïmonide est-elle parfaitement inutile. Ajoutons qu'elle supprime totalement toute certitude que la foule, par une lecture sincère, et que tous, en suivant une autre méthode, peuvent avoir du sens de l'Ecriture. C'est pourquoi nous condamnons la position de Maïmonide comme nocive, inutile et absurde[52].

[22] Quant à la tradition des pharisiens, nous l'avons déjà dit, elle ne tient pas. L'autorité des pontifes romains, elle, aurait besoin d'un témoignage plus éclatant, et je la récuse pour cette seule raison. Car si l'Ecriture nous la montrait avec autant de certitude que celle dont disposaient jadis les pontifes des Juifs, cela ne me ferait rien qu'il y ait eu parmi les pontifes romains des hérétiques et des impies : il y eut aussi autrefois, chez les pontifes des Hébreux, des hérétiques et des impies qui ont acquis le pontificat par des moyens douteux, et qui disposaient cependant, par le commandement de l'Ecriture, du pouvoir suprême d'interpréter la loi. Voir Dt 17 : 11-12[53] et 33 : 10 et Malachie 2 : 8[54]. Mais puisqu'ils ne nous montrent pas une telle attestation, leur autorité demeure fort suspecte. Pour éviter que quelqu'un, trompé par l'exemple du pontife des Hébreux, ne pense que la religion universelle a aussi besoin d'un pontife, il faut remarquer que les lois de Moïse, parce qu'elles constituaient le droit public de la patrie, avaient nécessairement besoin, pour leur conservation, d'une autorité publique ; car, si chacun avait la liberté d'interpréter le droit public à son gré, aucun Etat ne pourrait subsister : l'Etat, de ce fait même, se dissoudrait aussitôt, et la loi publique deviendrait une loi privée. Mais le cas de la religion est tout autre. Car puisqu'elle consiste moins dans des actions externes que dans la simplicité de l'âme

et veracitate consistit, nullius juris neque authoritatis publicae est. Animi enim simplicitas et veracitas non imperio legum neque authoritate publica hominibus infunditur, et absolute nemo vi aut legibus potest cogi, ut fiat beatus, sed ad hoc requiritur pia et fraterna monitio, bona educatio et supra
[103] omnia proprium et libe- | rum judicium. Cum igitur summum jus libere sentiendi, etiam de religione, penes unumquemque sit, nec possit concipi aliquem hoc jure decedere posse, erit ergo etiam penes unumquemque summum jus summaque authoritas de religione libere judicandi, et consequenter eandem sibi explicandi et interpretandi; nam nulla alia de causa summa authoritas leges interpretandi et summum de rebus publicis judicium penes magistratum est, quam quia publici juris sunt; adeoque eadem de causa summa authoritas religionem explicandi et de eadem judicandi penes unumquemque erit, scilicet quia uniuscujusque juris est. Longe igitur abest, ut ex authoritate pontificis Hebraeorum ad leges patriae interpretandum posset concludi Romani pontificis authoritas ad interpretandam religionem, cum contra hanc unumquemque maxime habere facilius ex illa concludatur; atque etiam hinc ostendere possumus nostram methodum Scripturam interpretandi optimam esse. Nam cum maxima authoritas Scripturam interpretandi apud unumquemque sit, interpretandi ergo norma nihil debet esse praeter lumen naturale omnibus commune, non ullum supra naturam lumen neque ulla externa authoritas; non etiam debet esse adeo difficilis, ut non nisi ab acutissimis philosophis dirigi possit, sed naturali et communi hominum ingenio et capacitati accommodata, ut nostram esse ostendimus. Vidimus enim eas, quas jam habet difficultates, ortas fuisse ab hominum socordia, non autem ex natura methodi.

et sa véracité, elle ne relève d'aucun Droit ni d'aucune autorité publique. La véracité et la simplicité de l'âme ne se répandent pas chez les hommes par l'empire des lois ou d'une autorité publique. Absolument personne ne peut être contraint par la force ou par les lois à atteindre la béatitude : il faut pour cela des avertissements fraternels et pieux, une bonne éducation et, plus que tout, un jugement libre et personnel. | Puisque le [117] droit souverain de penser librement, même sur la religion, appartient à chacun sans qu'on puisse concevoir que personne s'en désaisisse[55], chacun disposera donc du droit souverain et de l'autorité suprême de juger librement de la religion, et par conséquent de l'expliquer et de l'interpréter pour soi. Car l'autorité suprême d'interpréter les lois et le jugement suprême sur les affaires publiques appartiennent aux magistrats pour cette seule et unique raison qu'ils sont de droit public; l'autorité suprême d'expliquer la religion et d'en juger appartiendra donc à chacun pour la même raison, à savoir que cela relève du droit de chacun[56]. Tant s'en faut donc qu'on puisse conclure de l'autorité du pontife des Hébreux dans l'interprétation des lois de la patrie à l'autorité du pontife romain dans l'interprétation de la religion : on en conclura au contraire plus facilement que chacun dispose entièrement de cette autorité. Et par là aussi nous pouvons montrer l'excellence de notre méthode d'interprétation de l'Ecriture. Car, puisque chacun a l'autorité la plus grande d'interpréter l'Ecriture, la norme d'interprétation ne doit donc être que la lumière naturelle commune à tous, non quelque lumière au-dessus de la nature ni une autorité externe; et elle ne doit pas être si difficile qu'elle ne puisse être pratiquée que par les hommes les plus pénétrants, mais elle doit être adaptée à la capacité naturelle et à la complexion commune des hommes — ce qui, nous l'avons montré, est le cas de la nôtre. Car nous avons vu que ce qu'elle comporte de difficultés provient de la négligence des hommes, mais non pas de la nature de la méthode.

CAPUT VIII

In quo ostenditur Pentateuchon et libros Josuae, Judicum, Rut, Samuelis et Regum non esse autographa. Deinde inquiritur, an eorum omnium scriptores plures fuerint, an unus tantum, et quinam

[1] In praecedenti capite de fundamentis et principiis cognitionis Scripturarum egimus, eaque nulla alia esse ostendimus quam harum sinceram historiam. Hanc autem, quanquam apprime necessariam, veteres tamen neglexisse vel, si quam scripserint aut tradiderint, temporum injuria periisse, et consequenter magnam partem fundamentorum et principio-
[104] rum hujus cogni- | tionis intercidisse. Quod adhuc tolerandum esset, si posteri intra veros limites se continuissent et pauca, quae acceperant aut invenerant, bona cum fide successoribus suis tradidissent nec nova ex proprio cerebro excussissent; quo factum est, ut Scripturae historia non tantum imperfecta, sed etiam mendosior manserit, hoc est, ut fundamenta cognitionis Scripturarum non tantum pauciora, ut iis integra superstrui possit, sed etiam vitiosa sint.

CHAPITRE VIII [117]

Où l'on montre que le Pentateuque et les livres de Josué, des Juges, de Ruth, de Samuel et des Rois ne sont pas autographes. On recherche ensuite s'ils eurent plusieurs rédacteurs ou bien un seul et de qui il s'agit[1]

[1] Dans le précédent chapitre, nous avons traité des fondements et des principes de la connaissance des Ecritures, et nous avons montré qu'elle n'était rien d'autre que leur histoire authentique. Cette histoire, bien que nécessaire entre toutes, a cependant été négligée par les Anciens, ou bien, s'ils en ont écrit et transmis quelque chose, cela n'a pas survécu aux outrages du temps et, par conséquent, une grande part des fondements et des principes de cette connaissance l a disparu. Cela aurait encore été tolérable si leurs [118] successeurs s'étaient tenus dans de justes limites[2] et s'ils avaient transmis avec bonne foi à la postérité le peu qu'ils avaient reçu ou trouvé, sans rien tirer de nouveau de leur propre cerveau[3]. Ce qui fit que l'histoire de l'Ecriture est restée non seulement très incomplète, mais trop souvent mensongère; c'est-à-dire que les fondements de la connaissance de l'Ecriture non seulement sont trop faibles pour qu'on puisse par eux la reconstruire entièrement; mais surtout présentent de graves défauts.

[2] Haec emendare et communia theologiae praejudicia tollere ad meum institutum spectat. At vereor, ne nimis sero hoc tentare aggrediar; res enim eo jam ferme pervenit, ut homines circa hoc non patiantur corrigi, sed id, quod sub specie religionis amplexi sunt, pertinaciter defendant; nec ullus locus rationi nisi apud paucissimos (si cum reliquis comparentur) relictus videtur, adeo late haec praejudicia hominum mentes occupaverunt. Enitar tamen remque experiri non desinam, quandoquidem nihil est, cur de hac re prorsus sit desperandum.

[3] Ut ea autem ordine ostendam, a praejudiciis circa veros scriptores sacrorum librorum incipiam, et primo de scriptore Pentateuchi; quem fere omnes Mosen esse crediderunt, imo adeo pertinaciter defenderunt Pharisaei, ut eum haereticum habuerint, qui aliud visus est sentire, et hac de causa Aben Hezra, liberioris ingenii vir et non mediocris eruditionis, et qui primus omnium, quos legi, hoc praejudicium animadvertit, non ausus est mentem suam aperte explicare, sed rem obscurioribus verbis tantum indicare, quae ego hic clariora reddere non verebor, remque ipsam evidenter ostendere. Verba itaque Aben Hezrae, quae habentur in suis commentariis supra Deuteronomium, haec sunt: בעבר הירדן וגו ואם תבין סוד השנים עשר גם ויכתוב משה והכנעני אז בארץ בהר יהוה יראה גם הנה ערשו ערש ברזל תכיר האמת *Ultra Jordanem etc. modo intelligas mysterium duodecim, etiam et scripsit Moses legem et Kenahanita tunc erat in terra, in Dei monte revelabitur, tum etiam ecce lectum suum lectum ferreum, tum cognosces veritatem.* His autem paucis indicat simulque ostendit non fuisse Mosen, qui Pentateuchon scripsit, sed alium quempiam, qui longe post vixit, et denique quem Moses scripsit librum, alium fuisse.

Ad haec, inquam, ostendendum, notat I. ipsam Deuteronomii praefationem, [105] quae a Mose, qui Jordanem non transivit, scribi non potuit.

23. סוד *edd. cett.* : סור *T1.*

[2] Il entre dans mon dessein de les corriger et de supprimer les préjugés communs de la théologie. Mais cette tentative, je le crains, vient trop tard. Les choses, en effet, en sont venues au point que les hommes ne souffrent plus d'être repris sur cette question et défendent obstinément ce qu'ils ont embrassé sous couleur de religion : aucune place, semble-t-il, n'est plus laissée à la Raison, sauf chez quelques-uns d'entre eux, relativement peu nombreux — si loin s'étendent les préjugés qui ont occupé les esprits. Je m'y efforcerai cependant et je ne renoncerai pas à cette tentative, car il n'y a aucune raison de désespérer entièrement.

[3] Pour procéder avec ordre, j'aborderai en premier lieu les préjugés concernant les véritables rédacteurs des Livres saints. Commençons par l'auteur du Pentateuque : presque tous ont cru que c'était Moïse[4]; bien plus, les pharisiens l'ont défendu avec tant d'opiniâtreté qu'ils ont tenu pour hérétique quiconque avait une autre position; et c'est ainsi qu'Ibn Ezra, homme d'une complexion plus libre et d'une grande érudition, et qui le premier (de tous ceux que j'ai lus) a remarqué ce préjugé, n'a pas osé expliquer ouvertement sa pensée, mais s'est contenté d'indiquer la question en termes assez obscurs. Je ne craindrai pas de rendre ces termes plus clairs et d'exposer la question elle-même de façon manifeste.

Voici donc ce que dit Ibn Ezra dans ses commentaires sur le Deutéronome : *Au-delà du Jourdain, etc.; pourvu que tu comprennes le mystère des douze; et aussi Moïse a écrit la Loi; et le Cananéen était alors dans le pays; sur la montagne de Dieu il sera révélé; et aussi voilà son lit, un lit de fer; alors tu connaîtras la vérité*[5]. Par ces quelques mots, il indique, et en même temps établit, que ce ne fut pas Moïse qui rédigea le Pentateuque mais quelqu'un d'autre qui vécut bien plus tard; et enfin que le livre écrit par Moïse était un autre ouvrage. Pour le montrer :

1°) Il remarque que la préface même du Deutéronome[6] | n'a pu être écrite par Moïse, qui ne passa pas le Jourdain[7]. [119]

Notat II., quod totus liber Mosis descriptus fuerit admodum diserte in solo ambitu unius arae (vide Deuter. Cap. XXVII. et Josuae Cap. VIII. v. 31 etc.), quae ex rabbinorum relatione duodecim tantum lapidibus constabat; ex quo sequitur librum Mosis longe minoris fuisse molis quam Pentateuchon. Hoc, inquam, puto authorem hunc significare voluisse per *mysterium duodecim*; nisi forte intellexit duodecim illas maledictiones, quae in praedicto cap. Deut. habentur, quas fortasse credidit non fuisse in libro legis descriptas, idque propterea, quod Moses praeter descriptionem legis Levitas insuper recitare illas maledictiones jubet, ut populum jurejurando ad leges descriptas observandum adstringerent. Vel forte ultimum caput Deuteronomii de morte Mosis significare voluit, quod caput duodecim versibus constat. Sed haec et quae praeterea alii hariolantur, non est opus curiosius hic examinare.

Notat deinde III. dici in Deuter. cap. XXXI. v. 9. ויכתוב משה את התורה *et scripsit Moses legem*; quae quidem verba non possunt esse Mosis, sed alterius scriptoris, Mosis facta et scripta narrantis.

Notat IV. locum Genes. cap. XII. v. 6., ubi narrando, quod Abrahamus terram Kanahanitarum lustrabat, addit historicus, quod *Kanahanita tum temporis erat in illa terra*, quibus tempus, quo haec scripsit, clare secludit. Adeoque post mortem Mosis, et cum Kanahanitae jam erant expulsi illasque regiones non amplius possidebant, haec debuerunt scribi; quod idem Aben Hezra super hunc locum commentando etiam his significat, והכנעני אז בארץ יתכן שארץ כנען תפשה כנען מיד אחר ואם אינו כן יש לו סוד והמשכיל ידום *et Kanahanita tum erat in illa terra: videtur, quod Kanahan* (nepos Noae) *terram Kanahanitae ab alio possessam cepit, quod si non verum est, inest huic rei mysterium, et qui id intelligit, taceat.* Hoc est, si Kanahan regiones illas invasit, tum sensus erit, *Kanahanitam jam tum fuisse in illa*

3. vers. 31. etc. *Ge prop.* : vers. 37. &c. *T1, Pa, Gf, V-L*; v. 30 etc. *Br, Gi*; v. 32. etc. *Ga.*

27. כנען *T1* : omiserunt *edd. cett.*

28. יש לו *edd. recc.* : ישלו *T1, Br, Gi.*

2°) Il remarque que le livre de Moïse tout entier a été transcrit sur le seul pourtour d'un unique autel (cf. Dt 27 et Josué 8 : 31, etc.)[8], qui, d'après le récit des rabbins, ne se composait que de douze pierres[9] ; d'où il ressort que le livre de Moïse avait beaucoup moins d'ampleur que le Pentateuque[10]. C'est cela, à mon sens, que l'auteur a voulu signifier par *le mystère des douze*. A moins peut-être qu'il n'ait entendu par là les douze malédictions qui se trouvent dans ce chapitre du Deutéronome, et dont il a cru sans doute qu'elles n'étaient pas transcrites dans le livre de la Loi (puisque Moïse, après avoir transcrit la Loi, ordonne aux Lévites de réciter ces malédictions pour contraindre le peuple par serment à observer les lois qu'il a transcrites). Ou encore il a voulu parler du dernier chapitre du Deutéronome, sur la mort de Moïse, qui se compose de douze versets. Mais il est inutile d'examiner avec trop de soin ces hypothèses et celles que d'autres ont échafaudées[11].

3°) Il remarque qu'il est dit (Dt 31 : 9) : *Et Moïse écrivit la Loi* — termes qui ne peuvent être de Moïse, mais sont d'un autre rédacteur qui rapporte les actes et les écrits de Moïse.

4°) Il remarque le passage de la Genèse (12 : 6) où, en racontant qu'Abraham parcourait le pays des Cananéens, l'historien ajoute : *le Cananéen était alors dans le pays*. Cela exclut donc clairement qu'il en soit encore ainsi au moment où il écrit. Donc ces mots ont dû être écrits après la mort de Moïse, c'est-à-dire lorsque les Cananéens, expulsés, ne possédaient plus ces territoires[12]. Ibn Ezra le donne à entendre aussi en commentant ce passage : *Et le Cananéen était alors dans le pays ; il semble que Canaan,* petit-fils de Noé, *a pris le pays du Cananéen, qui était possédé par un autre ; si ce n'est pas vrai, il y a là un mystère, et que se taise celui qui l'a compris.* C'est-à-dire : si Canaan a envahi ces territoires, alors le sens sera : *le Cananéen était déjà dans ce*

terra, excludendo scilicet tempus praeteritum, quo ab alia natione inhabitabatur. At si Kanahan regiones illas primus coluit (ut ex cap. X. Genes. sequitur), tum textus tempus praesens, scriptoris scilicet, secludit, adeoque non Mosis, cujus nimirum tempore etiamdum illas regiones possidebant; et hoc est mysterium, quod tacendum commendat. |

[106]

V. Notat, quod Genes. cap. XXII. v. 14. vocetur mons Morya* mons Dei, quod quidem nomen non habuit, nisi postquam aedificationi templi dicatus fuit; at haec montis electio nondum erat tempore Mosis facta; Moses enim nullum locum a Deo electum indicat, sed contra praedicit Deum locum aliquem olim electurum, cui nomen Dei imponetur.

VI. Denique notat, quod cap. III. Deuter. narrationi Og Regis Basan haec interponantur, *Solus Og rex Basan mansit ex reliquis gigantibus*†, *ecce quod lectus ejus erat lectus ferreus, is certe* (lectus), *qui est in Rabat filiorum Hamon novem cubitos longus etc.* Quae parenthesis clarissime indicat horum librorum scriptorem longe vixisse post Mosen; hic enim modus loquendi ejus tantum est, qui res antiquissimas narrat quique rerum reliquias ad fidem faciendam indicat; et sine dubio hic lectus tempore primum Davidis, qui hanc urbem subegit, ut in libro 2. Samuel. cap. XII. v. 30. narratur, inventus est. At non hic tantum, sed paulo etiam infra idem hic historicus verbis Mosis inserit *Jair filius Manassis cepit totam jurisdictionem Argobi usque ad terminum Gesuritae et Mahachatitae, vocavitque illa loca suo nomine cum Bassan pagos Jairi usque in hunc diem*. Haec, inquam, addit historicus ad explicanda verba Mosis, quae modo retulerat, nempe *et reliquum Gilliad et*

* Cf. Adnot. IX.

† NB. *Hebr.* רפאים *rephaim significare damnatos, et videtur etiam esse nomen proprium ex Paralip. cap. XX. Et ideo puto hic familiam aliquam significare.*

21. hic lectus *T2* : hîc lectus *T1*, *Ge*.
28. Gilliad *T2*, *Pa*, *Gf*, *Br*, *Gi*, *Ge*, *Ga* : Gilhad *T1*, *V-L*.

pays, par opposition à une époque antérieure où une autre nation l'habitait. Mais si c'est Canaan qui le premier a habité ces territoires (ce qui est établi par Gn 10), le texte doit être compris par opposition à l'époque présente, c'est-à-dire celle du rédacteur. Donc il ne s'agit pas de Moïse, puisqu'à son époque, les Cananéens possédaient encore ces territoires. Et voilà le mystère que Ibn Ezra recommande de taire.

5°) | Il remarque que (Gn 22 : 14) le mont Morya est appelé montagne de Dieu[13]*. Or il n'a porté ce nom qu'après avoir été consacré à l'édification du temple[14]; et ce choix n'avait pas encore été fait à l'époque de Moïse. Moïse en effet ne désigne aucun lieu comme choisi par Dieu. Au contraire, il prédit que Dieu un jour en choisira un, auquel on donnera le nom de Dieu. [120]

6°) Enfin il remarque qu'au chapitre 3 du Dt, ceci est inséré dans le récit concernant Og, roi de Basan : *Seul du reste** des géants survécut Og roi de Basan, et voici que son lit était un lit de fer ; c'est certainement* ce lit *qui se trouve à Rabat chez les enfants d'Ammon et qui est long de neuf coudées, etc.*[15]. Cette parenthèse indique très clairement que le rédacteur de ces livres a vécu très longtemps après Moïse; en effet, cette façon de parler n'appartient qu'à quelqu'un qui raconte des faits très anciens et qui en signale les vestiges pour susciter la confiance[16]. Et sans doute, dans ce cas, ce lit n'a été découvert qu'à l'époque de David qui a conquis cette ville, comme il est raconté en II Samuel 12 : 30. Ce n'est d'ailleurs pas là seulement, mais aussi un peu plus loin, que cet historien insère quelques mots dans les paroles de Moïse : *Jaïr fils de Manassé prit tout le district d'Argob jusqu'à la frontière des Gessurites et des Mahachatites et il appela ces lieux de son nom avec Basan : Bourgs de Jaïr ; ils ont gardé ce nom jusqu'à ce jour*. Ces mots, dis-je, l'historien les ajoute pour expliquer les paroles de Moïse qu'il venait de rapporter : *et le*

* Cf. *Adnot.* 9.

** *NB :* l'hébreu *rephaim* signifie réprouvés, et il semble en outre qu'il s'agisse d'un nom propre (cf. Par 1 : 20). C'est pourquoi je crois que le mot désigne ici une famille.

totum Bassan, regnum Og, dedi dimidiae tribui Manassis, tota jurisdictio Argobi sub toto Bassan, quae vocatur terra Gigantum. Noverant procul dubio Hebraei tempore hujus scriptoris, quinam essent pagi Jairi tribulis Jehudae, at non nomine jurisdictionis Argobi nec terrae Gigantum, ideoque coactus est explicare, quaenam essent haec loca, quae antiquitus sic vocabantur, et simul rationem dare, cur suo tempore nomine Jairi, qui tribulis Judae, non vero Manassis erat (vide Paralip. cap. II. v. 21. et 22.), insignirentur.

[4] His Aben Hezrae sententiam explicuimus, ut et loca Pentateuchi, quae ad eandem confirmandam adfert. Verum enim vero nec omnia, nec praecipua notavit, plura enim in hisce libris et majoris momenti notanda supersunt.

[107] Nempe I. quod horum librorum scriptor de | Mose non tantum in tertia persona loquatur, sed quod insuper de eo multa testetur, videlicet *Deus cum Mose locutus est. Deus loquebatur cum Mose de facie ad faciem. Moses omnium hominum erat humillimus* (Num. cap. XII. v. 3.). *Moses ira captus est in duces exercitus* (Num. cap. XXXI. v. 14.). *Moses vir divinus* (Deuter. cap. XXXIII. v. 1.). *Moses servus Dei mortuus est. Nunquam extitit prophetа in Israel sicut Moses etc.* At contra in Deuteronomio, ubi lex, quam Moses populo explicuerat quamque scripserat, describitur, loquitur suaque facta narrat Moses in prima persona, nempe *Deus mihi locutus est* (Deuter. cap. II. v. 1. 17. etc.), *Deum precatus sum etc.*, nisi quod postea historicus in fine libri, postquam verba Mosis retulit, iterum in tertia persona loquendo narrare pergit, quomodo Moses hanc legem (quam scilicet explicuerat) populo scripto tradidit eumque novissime monuit et quomodo tandem vitam finierit. Quae omnia, nempe modus loquendi, testimonia et ipse totius historiae contextus, plane suadent hos libros ab alio, non ab ipso Mose fuisse conscriptos.

reste de Galaad et tout Basan, royaume d'Og, je l'ai donné à la demi-tribu de Manassé, tout le district d'Argob et Basan tout entier qui est appelé pays des géants[17]. Sans aucun doute, les Hébreux de l'époque de ce narrateur savaient ce qu'étaient les villages de Jaïr (de la tribu de Juda), mais ils ne les connaissaient pas sous le nom de district d'Argob ni de pays des géants ; il a donc été obligé d'expliquer quels étaient ces lieux qui étaient appelés ainsi autrefois, et en même temps d'expliquer pourquoi, à son époque, ils étaient désignés du nom de Jaïr — qui appartenait à la tribu de Juda et non à celle de Manassé (cf. I Par 2 : 21-22[18]).

[4] Nous avons ainsi expliqué la position de Ibn Ezra, et les passages du Pentateuque qu'il cite pour la confirmer. Cependant il n'en a mentionné ni la totalité ni les plus importants. Car il reste dans ces livres plusieurs remarques d'une grande importance à noter :

1°) non seulement le rédacteur de ces livres l parle de [121]
Moïse à la troisième personne, mais en outre il donne de nombreux témoignages à son sujet. Par exemple :

— *Dieu a parlé avec Moïse*[19]
— *Dieu parlait avec Moïse face à face*[20]
— *Moïse était le plus humble de tous les hommes* (Nb 12 : 3)
— *Moïse s'emporta contre les chefs de l'armée* (Nb 31 : 14)
— *Moïse homme divin* (Dt 33 : 1)
— *Moïse serviteur de Dieu est mort ; jamais ne se leva en Israël un prophète tel que Moïse*[21], etc.

Au contraire, dans le Deutéronome, où est transcrite la loi que Moïse avait expliquée au peuple et qu'il avait écrite, Moïse parle et raconte ses actes à la première personne ; par exemple : *Dieu m'a parlé* (Dt 2 : 1, 17, etc.), *j'ai prié Dieu*[22], etc. Sauf qu'ensuite, à la fin du livre, l'historien, après avoir rapporté les paroles de Moïse, poursuit son récit à la troisième personne et raconte comment Moïse confia au peuple par écrit cette loi qu'il lui avait expliquée, lui donna un dernier avertissement, et enfin comment il mourut[23].

Tout cela — façon de parler, témoignage extérieur, le contexte même de l'histoire tout entière — nous persuade entièrement que ces livres ont été rédigés non par Moïse, mais par quelqu'un d'autre.

II. Venit etiam notandum, quod in hac historia non tantum narratur, quomodo Moses obierit, sepultus fuerit et Hebraeos triginta dies in luctum conjecerit, sed quod insuper facta comparatione ejus cum omnibus prophetis, qui postea vixerunt, dicitur ipsum omnes excelluisse. *Non extitit unquam*, inquit, *propheta in Israel sicut Moses, quem Deus noverit de facie ad faciem*. Quod sane testimonium non Moses ipsus de se nec alius, qui eum immediate secutus est, sed aliquis, qui multis post saeculis vixit, dare potuit, praesertim quia historicus de praeterito tempore loquitur, nempe *nunquam extitit propheta etc.* Et de sepultura, quod *nemo illam novit in hunc usque diem*.

III. Notandum, quod quaedam loca non iis indicentur nominibus, quae vivente Mose obtinebant, sed aliis, quibus dudum postea insignita sunt. Ut quod Abrahamus *persecutus est* hostes *usque ad Dan* (vid. Gen. cap. XIV. v. 14.), quod nomen haec urbs non obtinuit nisi longe post mortem Josuae (vid. Judic. cap. XVIII. v. 29.).

IV. Quod historiae aliquando etiam ultra tempus vitae Mosis producantur. Nam Exod. cap. XVI. v. 34. narratur, quod filii Israelis comederunt man quadraginta annos, donec venerunt ad terram habitatam, donec venerunt ad finem terrae
[108] | Kanahan, nempe usque in tempus, de quo in libro Josuae cap. V. v. 12. In libro etiam Genes. cap. XXXVI. v. 31. dicitur, *Hi sunt reges, qui regnaverunt in Edom, antequam regnavit rex in filiis Israelis*. Narrat sine dubio ibi historicus, quos reges Idumaei habuerint, antequam David eos subegit* et praesides in ipsa Idumaea constituit (vid. Samuel. 2. cap. VIII. v. 14.).

[5] Ex his itaque omnibus luce meridiana clarius apparet Pentateuchon non a Mose, sed ab alio, et qui a Mose multis post saeculis vixit, scriptum fuisse. Sed si placet, attendamus insuper ad libros, quos ipse Moses scripsit, et qui in Pentateucho citantur; ex iis ipsis enim constabit eos alios quam

* Cf. Adnot. X.

2°) Il faut encore remarquer que, dans ce récit, non seulement on raconte comment Moïse est mort, a été enterré, et comment les Hébreux ont porté le deuil pendant vingt jours[24]; mais encore, on dit que si on le compare à tous les prophètes qui ont vécu après lui, il les surpasse tous : *Il ne se leva en Israël aucun prophète comme Moïse que Dieu ait connu face à face.* Ce témoignage, ce n'est pas Moïse qui pouvait le donner lui-même, ni un de ses successeurs immédiats : c'est quelqu'un qui a vécu de nombreux siècles plus tard[25] — d'autant que l'historien parle d'une époque passée *(jamais ne se leva un prophète, etc.)*. Et de sa sépulture il dit : *personne ne l'a connue jusqu'à ce jour.*

3°) Il faut remarquer que certains lieux sont désignés, non pas du nom qu'ils portaient du vivant de Moïse, mais de celui qu'ils acquirent longtemps après. Ainsi Abraham *a poursuivi* ses ennemis *jusqu'à Dan* (cf. Gn 14 : 14) — alors que cette ville ne reçut ce nom que longtemps après la mort de Josué (cf. Juges 18 : 29).

4°) Les récits se poursuivent parfois après l'époque où vivait Moïse. En effet, en Ex 16 : 35#, on raconte que les fils d'Israël mangèrent la manne quarante ans jusqu'à ce qu'ils arrivent à une terre | habitée, aux confins de Canaan, c'est-à- [122]
dire jusqu'à l'époque dont parle le livre de Josué 5 : 12. De même, dans Gn 36 : 31, on dit : *voici les rois qui ont régné dans Edom avant qu'un roi ne règne chez les fils d'Israël.* Sans aucun doute, l'historien raconte ici que les Iduméens eurent des rois avant que David ne les soumît* et n'établît des garnisons dans l'Idumée (cf. II Samuel 8 : 14).

[5] Pour toutes ces raisons, il apparaît plus clair que la lumière du jour que le Pentateuque a été rédigé non pas par Moïse, mais par quelqu'un d'autre, et qui vécut de nombreux siècles après Moïse.

Mais, s'il vous plaît, considérons les livres écrits par Moïse lui-même, et qui sont cités dans le Pentateuque : ces

* Cf. *Adnot.* 10.

Pentateuchon fuisse. Primo itaque constat ex Exod. cap. XVII. v. 14. Mosen ex Dei mandato bellum contra Hamalek scripsisse; in quo autem libro, non constat ex illo ipso capite; at Numer. cap. XXI. v. 12. citatur quidam liber, qui *bellorum Dei* vocabatur, et in hoc sine dubio bellum hoc contra Hamalek et praeterea etiam castrametationes omnes (quas etiam author Pentateuchi Numer. cap. XXXIII. v. 2. testatur a Mose descriptas fuisse) narrabantur. Constat praeterea de alio in Exod. cap. XXIV. v. 4. 7., qui vocabatur ספר הברית *liber pacti**, quem coram Israelitis legit, quando primum cum Deo pactum iniverant; at hic liber sive haec epistola pauca admodum continebat, videlicet leges sive Dei jussa, quae narrantur ex v. 22. cap. XX. Exod. usque ad cap. XXIV. ejusdem libri, quod nemo inficias ibit, qui sano aliquo judicio et sine partium studio praedictum caput legerit. Narratur enim ibi, quod, simul ac Moses sententiam populi intellexit de ineundo cum Deo pacto, statim Dei eloquia et jura scripsit, et matutina luce, quibusdam caeremoniis peractis, universae concioni pacti ineundi conditiones praelegit, quibus praelectis et sine dubio ab universa plebe perceptis populus se pleno consensu adstrinxit. Quare tam ex temporis brevitate, quo descriptus fuit, quam ex ratione pacti ineundi sequitur hunc librum nihil praeter pauca ea, quae modo dixi, continuisse. Constat denique anno quadragesimo ab exitu Aegypti Mosen leges omnes, quas tulerat, explicuisse (vid. Deuter. cap. I. v. 5.) populumque de novo iisdem obligavisse (vide Deuter. cap. XXIX. v. 14.) et
[109] tandem | librum, qui has leges explicatas novumque hoc pactum continebat, scripsisse (vide Deuter. cap. XXXI. v. 9.), et hic vocatus est *liber legis Dei*, quem Josua postea auxit, narratione scilicet pacti, quo suo tempore populus se de integro obligavit, quodque cum Deo tertio inivit (vide Josuae cap. XXIV. v. 25. 26.). At quoniam nullum habemus librum, qui hoc pactum Mosis, simul et pactum Josuae, contineat,

* NB. ספר *sepher Hebraice significare saepius epistolam sive chartam.*

citations, en effet, permettront d'établir que ces livres sont différents du Pentateuque.

D'abord, il est établi par Ex 17 : 14 que Moïse, sur l'ordre de Dieu, a écrit le récit de la guerre contre Amalec. Dans quel livre, cela n'est pas établi par ce chapitre. Mais dans Nombres 21 : 14#, on cite le livre intitulé *Livre des Guerres de Dieu*[26] ; et c'est là, sans aucun doute, qu'est racontée la guerre contre Amalec, ainsi que toutes les étapes où ils établirent leur campement (qui furent aussi écrites par Moïse, comme l'atteste l'auteur du Pentateuque, Nb 33 : 2)[27].

L'Exode (24 : 4 et 7) établit aussi l'existence d'un autre livre, intitulé le *Livre du Pacte**, que Moïse lut devant les Israélites quand ils passèrent leur premier pacte avec Dieu. Mais ce livre, ou cette lettre, était très bref : il ne contenait que les lois ou commandements de Dieu rapportés dans l'Exode du chap. 20, v. 22 jusqu'au chap. 24. Nul ne le niera s'il a lu ce chapitre avec un jugement sain et impartial. On y raconte en effet que, dès que Moïse eut compris l'avis du peuple sur le pacte à passer avec Dieu, il écrivit les paroles de Dieu et le Droit qu'il avait dicté ; et que dans la lumière du matin, après quelques cérémonies, il lut les conditions du pacte à toute l'assemblée. Après quoi, et sans doute une fois que la plèbe entière eut compris ces conditions, le peuple s'engagea de son plein consentement. C'est pourquoi, aussi bien à cause du peu de temps nécessaire pour l'écrire qu'eu égard au pacte à conclure, il s'ensuit que ce livre ne contenait rien d'autre que les quelques points que j'ai cités.

Enfin il est établi que, quarante ans après la sortie d'Egypte, Moïse expliqua toutes les lois qu'il avait instituées (Dt 1 : 5), que le peuple s'engagea de nouveau à leur égard (Dt 29 : 14), et qu'enfin | Moïse écrivit le livre qui contenait les [123]
lois ainsi expliquées et le nouveau pacte (Dt 31 : 9) ; ce livre fut appelé *Livre de la loi de Dieu* et Josué l'accrut plus tard du récit du pacte par lequel, à son époque, le peuple s'engagea de

* Sépher en hébreu signifie le plus souvent lettre ou écrit.

necessario concedendum hunc librum periisse, vel cum paraphraste Chaldaeo Jonatane insaniendum et verba Scripturae ad libitum torquenda. Hic enim hac difficultate motus maluit Scripturam corrumpere quam ignorantiam suam fateri. Nempe haec libri Josuae verba (vide cap. XXIV. v. 26.) ויכתב יהושע את הדברים האלה בספר תורת האלהים *scripsitque Josua haec verba in libro legis Dei*, Chaldaice sic transtulit וכתב יהושוע ית פתגמיא האילן ואצנעינון בספר אוריתא דיהוה *et scripsit Josua haec verba et custodivit ea cum libro legis Dei.* Quid cum illis agas, qui nihil vident, nisi quod lubet? quid, inquam, hoc aliud est, quam ipsam Scripturam negare et novam ex proprio cerebro cudere? Nos igitur concludimus hunc librum legis Dei, quam Moses scripsit, non fuisse Pentateuchon, sed prorsus alium, quem author Pentateuchi suo operi ordine inseruit, quod cum ex modo dictis, tum ex jam dicendis evidentissime sequitur. Nempe cum in Deuteronomii loco jam citato narratur, quod Moses legis librum scripsit, addit historicus, quod Moses eum sacerdotibus tradidit, et quod praeterea eos jusserit, ut ipsum certo tempore omni populo praelegerent; quod ostendit hunc librum longe minoris molis fuisse quam Pentateuchon, quandoquidem in una concione ita perlegi poterat, ut ab omnibus intelligeretur. Nec hic praetereundum, quod ex omnibus libris, quos Moses scripsit, hunc unum secundi pacti et Canticum (quod postea etiam scripsit, ut id universus populus edisceret) religiose servare et custodire jusserit. Nam quia primo pacto non nisi praesentes, qui aderant, obligaverat, at secundo omnes etiam eorum posteros (vide Deut. cap. XXIX. v. 14. 15.), ideo hujus secundi pacti librum futuris saeculis religiose servandum jussit, et praeterea etiam, ut diximus, Canticum, quod futura saecula potissimum respicit. Cum itaque non constet Mosen alios praeter hos [110] libros scripsisse,

6. האלהים *T1* : *TM* אלהים.

nouveau, et qui fut le troisième conclu avec Dieu (cf. Josué 24 : 25-26)[28]. Or puisque nous n'avons aucun livre qui contienne ce pacte de Moïse en même temps que le pacte de Josué, il faut nécessairement avouer que ce livre a péri, à moins de délirer avec Jonathan, l'auteur de la paraphrase chaldéenne[29], et de forcer à plaisir les paroles de l'Ecriture. Jonathan en effet, inquiet de cette difficulté, a préféré corrompre l'Ecriture plutôt que d'avouer son ignorance. Ce passage du Livre de Josué (cf. 24 : 26) *Et Josué a écrit ces mots dans le Livre de la loi de Dieu*, il le traduit en chaldéen : *et Josué a écrit ces mots et il les a conservés avec le Livre de la loi de Dieu*[30]. Que faire avec ceux qui ne voient rien que ce qui leur agrée[31] ? Cela ne revient-il pas, dis-je, à nier l'Ecriture même, et à en forger une nouvelle tirée de son propre cerveau ? Nous concluons donc, quant à nous, que ce Livre de la loi de Dieu, écrit par Moïse, était non pas le Pentateuque, mais un autre livre que l'auteur du Pentateuque a inséré dans son propre ouvrage à l'endroit voulu. Cela ressort avec la dernière évidence aussi bien de ce qui vient d'être dit que de ce qui reste encore à dire :

Lorsqu'en effet, dans le passage cité du Deutéronome, on raconte que Moïse a écrit le Livre de la loi de Dieu, le narrateur ajoute que Moïse le confia aux prêtres, et qu'il leur ordonna en outre de le lire entièrement à tout le peuple à une date déterminée[32]. Cela montre que ce livre était beaucoup plus bref que le Pentateuque, puisqu'il pouvait être lu entièrement lors d'une seule assemblée et de façon à être compris de tous.

Il ne faut pas omettre ici non plus que, de tous les livres que Moïse écrivit, il ordonna de garder et de conserver religieusement le seul livre du second pacte, ainsi que le Cantique qu'il écrivit par la suite pour l'enseigner au peuple tout entier[33]. En effet, puisqu'il n'avait obligé par le premier pacte que ceux qui y étaient présents, alors que, par le second, il engagea aussi tous leurs descendants (cf. Dt 29 : 14-15), il ordonna de conserver scrupuleusement le livre de ce second pacte pour les siècles futurs ; et aussi, comme nous l'avons dit, de transmettre le Cantique, qui regarde principalement les siècles futurs.

Ainsi, puisqu'il n'est pas établi que Moïse | ait écrit d'autres [124]

et ipse nullum alium praeter libellum legis cum Cantico posteritati religiose servandum mandaverit, et denique plura in Pentateucho occurrant, quae a Mose scribi non potuerunt, sequitur neminem cum fundamento, sed omnino contra rationem affirmare Mosen autorem esse Pentateuchi.

[6] At hic aliquis forsan rogabit, num Moses praeter haec non etiam scripserit leges, cum ipsi primum revelarentur? hoc est, an spatio quadraginta annorum nullas legum, quas tulerat, scripserit praeter paucas illas, quas in primi pacti libro contentas fuisse dixi? Sed ad haec respondeo: quamvis concederem rationi consentaneum videri, quod Moses eo ipso tempore et loco, quo leges communicare contigit, eo etiam easdem scripserit, nego tamen nobis hac de causa licere hoc affirmare; supra enim ostendimus nobis de similibus nihil esse statuendum, nisi id, quod ex ipsa Scriptura constat aut quod ex solis ipsius fundamentis legitima consequentia elicitur, at non ex eo, quod rationi consentaneum videtur. Adde, quod nec ipsa ratio nos cogat hoc statuere. Nam forsan senatus Mosis edicta populo scripto communicabat, quae postea historicus collegit et historiae vitae Mosis ordine inseruit. Atque haec de quinque libris Mosis; nunc tempus est, ut reliquos etiam examinemus.

[7] Josuae librum similibus etiam rationibus ostenditur non esse autographon; alius enim est, qui de Josua testatur, quod ejus fama fuerit per totam tellurem (vide cap. VII. v. 1.), quod nihil eorum omiserit, quae Moses praeceperat (vide v. ult. cap. VIII. et cap. XI. v. 15.), quod senuerit, omnesque in concionem vocaverit, et quod tandem animam egerit. Deinde etiam quaedam narrantur, quae post ipsius mortem contigerunt. Videlicet quod post ejus mortem Israelitae Deum coluerunt, quamdiu senes, qui ipsum noverant, vixerunt. Et cap. XVI. v. 10.,

livres que ceux-là, puisque lui-même n'a ordonné d'en conserver scrupuleusement pour la postérité aucun autre que le Livre de la Loi et le Cantique, puisqu'enfin on rencontre dans le Pentateuque beaucoup de choses qui n'ont pu être écrites par Moïse, il s'ensuit que personne n'est fondé à affirmer que Moïse est l'auteur du Pentateuque ; et que cette affirmation est même absolument contraire à la Raison.

[6] Mais l'on demandera peut-être si, outre ces deux ouvrages, Moïse n'a pas aussi mis par écrit les lois, à mesure qu'elles lui étaient révélées ? C'est-à-dire si, dans l'espace de quarante ans, il n'a écrit aucune des lois qu'il a instituées — à part ce petit nombre qui, je l'ai dit, étaient contenues dans le livre du pacte ? Mais à cela je réponds : quand bien même j'accorderais qu'il paraît conforme à la Raison que Moïse ait mis les lois par écrit au moment et à l'endroit même où elles lui furent communiquées, je nie cependant qu'il nous soit permis de l'affirmer de ce fait. Car nous avons montré plus haut que, sur des questions semblables, nous ne devons rien affirmer que ce qui s'établit par l'Ecriture même, ou qui se déduit par une conséquence légitime de ses seuls fondements[34] ; nous ne pouvons affirmer ce qui se déduit de la conformité apparente à la Raison. Ajoutons que la Raison elle-même ne nous contraint pas à faire ce choix. En effet, peut-être le Sénat communiquait-il par écrit au peuple les édits de Moïse, édits que plus tard l'historien a recueillis et insérés à l'endroit voulu dans l'histoire de la vie de Moïse.

Voilà pour ce qui regarde les cinq livres de Moïse. Il est temps maintenant d'examiner les autres.

[7] On prouve par des raisons semblables que le livre de Josué n'est pas autographe[35]. C'est un autre, en effet, qui atteste que la renommée de Josué s'étendit sur la terre entière (cf. 6 : 27#), qu'il ne négligea rien de ce que Moïse avait prescrit (cf. chap. 8, dernier verset et 11 : 15), qu'il prit de l'âge, qu'il convoqua tout le monde en assemblée[36] et qu'enfin il rendit l'âme[37]. Ensuite le livre raconte des événements survenus après la mort de Josué : par exemple, qu'après sa mort les Israélites honorèrent Dieu aussi longtemps que vécurent les vieillards qui l'avaient connu[38]. Et (16 : 10)

quod (Ephraim et Manasse) *non expulerunt Kanahanitam habitantem in Gazer, sed* (addit) *quod Kanahanita inter Ephraim habitavit usque in hunc diem et fuit tributarius.* Quod idem ipsum est, quod libro Judicum cap. I. narratur, et modus etiam loquendi *in hunc usque diem* ostendit scriptorem rem antiquam narrare. Huic etiam consimilis est textus cap. XV. v. ult. de filiis Jehudae, et historia Kalebi, ex v. 13. ejusd. cap. Et casus
[111] ille etiam, qui cap. XXII. ex v. 10. etc. narratur | de duabus tribubus et dimidia, quae aram ultra Jordanem aedificaverunt, post mortem Josuae contigisse videtur, quandoquidem in tota illa historia nulla Josuae fit mentio, sed solus populus bellum gerere deliberat, legatos mittit eorumque responsum expectat et tandem approbat. Denique ex cap. X. v. 14. evidenter sequitur hunc librum multis post Josuam saeculis scriptum fuisse. Sic enim testatur, *nullus alius sicuti ille dies fuit nec antea neque postea, quo Deus* (ita) *obediret cuiquam etc.* Si quem igitur librum Josua unquam scripsit, fuit sane ille, qui cap. X. v. 13. in hac eadem scilicet historia citatur.

[8] Librum autem Judicum neminem sanae mentis sibi persuadere credo ab ipsis Judicibus esse scriptum; epilogus enim totius historiae, qui habetur cap. II., clare ostendit eum totum ab uno solo historico scriptum fuisse. Deinde quia ejus scriptor saepe monet, quod illis temporibus nullus erat rex in Israel, non dubium est, quin scriptus fuerit, postquam imperium reges obtinuerant.

[9] Circa Samuelis libros non etiam est, cur diu moremur, quandoquidem historia longe post ejus vitam producitur. Hoc tamen tantum notari velim, hunc librum etiam multis post Samuelem saeculis scriptum fuisse. Nam libr. 1. cap. IX. *v. 9.* historicus per parenthesin monet, *antiquitus in Israel sic dicebat quisque, quando ibat ad consulendum Deum, age eamus ad videntem, nam qui hodie propheta, antiquitus videns vocabatur.*

29. vers. 9. *March., Br, edd. recc.* : vers. 6. *T1, edd. cett.*

qu'Ephraïm et Manassé *ne chassèrent pas le Cananéen habitant dans Gazer, mais*, ajoute-t-on, *que le Cananéen habita parmi Ephraïm jusqu'à ce jour et en fut tributaire.* C'est le même récit qu'on trouve au premier chapitre du livre des Juges ; et cette façon de parler, *jusqu'à ce jour*, montre bien que le rédacteur raconte un fait ancien. Semblable à ce passage est celui du chapitre 15, dernier verset, sur les fils de Juda et l'histoire de Caleb à partir du v. 13 du même chapitre. Quant à l'affaire qui est racontée 22 : 10, etc., l au sujet des deux tribus et de la demi-tribu qui [125]
édifièrent un autel au-delà du Jourdain, cela semble s'être passé après la mort de Josué, puisque dans la totalité de ce récit on ne fait aucune mention de Josué : le peuple seul délibère s'il faut faire la guerre, envoie des ambassadeurs, attend leur réponse et enfin l'approuve. Enfin, il suit avec évidence du chap. 10, v. 14 que ce livre a été écrit de nombreux siècles après Josué : ainsi il est attesté : *il n'y eut aucun autre jour comme celui-là, ni avant ni après, où Dieu obéït* ainsi *à qui que ce fût*[39]. Si Josué a jamais écrit un livre, ce fut celui qui est cité au chap. 10, v. 13 de ce même récit[40].

[8] Quant au Livre des Juges, personne de bon sens, je crois, ne se persuade qu'il ait été écrit par les Juges eux-mêmes. L'épilogue du récit tout entier, qui se trouve au chap. 2[41], montre clairement qu'il a été écrit entièrement par un unique historien. En outre, puisque son auteur avertit souvent qu'à cette époque il n'y avait pas de roi en Israël[42], il est hors de doute qu'il fut écrit quand des rois dirigeaient l'Etat.

[9] A l'égard des livres de Samuel, il est inutile de s'y attarder, puisque le récit se poursuit longtemps après sa vie. Je voudrais seulement remarquer que c'est de nombreux siècles après Samuel que ce livre a été écrit. En effet, en I Samuel 9 : 9, l'historien avertit dans une parenthèse : *jadis en Israël celui qui allait consulter Dieu disait « allons au voyant », car celui que l'on nomme aujourd'hui prophète s'appelait alors voyant.*

[10] Libri denique Regum, ut ex iisdem constat, decerpti sunt ex libris rerum Salomonis (vide Reg. 1. cap. XI. *v. 41.*), Chronicorum Regum Jehudae (vide cap. XIV. v. 19. 29. ejusdem) et Chronicorum Regum Israelis.

[11] Concludimus itaque omnes hos libros, quos huc usque recensuimus, esse apographa, resque in iis contentas ut antiquas enarrari. Si jam ad connexionem et argumentum horum omnium librorum attendamus, facile colligemus eos omnes ab uno eodemque historico scriptos fuisse, qui Judaeorum antiquitates ab eorum prima origine usque ad primam urbis vastationem scribere voluit. Hi enim libri ita invicem connectuntur, ut ex hoc solo dignoscere possimus eos non nisi unam unius historici narrationem continere. Nam simulac Mosis vitam narrare desinit, ad historiam Josuae sic transit, *et contigit, postquam mortuus est Moses servus*
[112] *Dei, ut Deus diceret Josuae etc.* Et hac morte Josuae | finita, eadem transitione et conjunctione historiam Judicum incipit, nempe, *Et contigit, postquam mortuus est Josua, ut filii Israelis a Deo quaererent etc.* Et huic libro, tanquam appendicem, librum Rut sic annectit, *Et contigit iis diebus, quibus Judices judicabant, ut fames esset in illa terra.* Cui etiam eodem modo librum primum Samuelis annectit, quo finito solita sua transitione ad secundum pergit; et huic, historia Davidis nondum finita, librum primum Regum jungit, et historiam Davidis narrare pergens tandem huic eadem conjunctione librum secundum annectit. Contextus deinde et ordo historiarum etiam indicat unum tantum fuisse historicum, qui certum sibi scopum praefixit; incipit enim primam nationis Hebraeae originem narrare, deinde ordine dicere, qua occasione et quibus temporibus Moses leges tulerit ipsisque multa praedixerit; deinde quomodo secundum Mosis praedictiones terram promissam (vide cap. VII. Deuter.) invaserint, ea vero possessa legibus valedixerant (Deuter. cap. XXXI. v. 16.), indeque ipsos multa mala consequuta sunt (ejusd. v. 17.); quomodo deinde

3. vers. 41. *March., Br, V-L, Ge, Ga* : vers. 5. *T1, edd. cett.*

[10] Enfin les livres des Rois, comme il est établi par eux-mêmes, sont extraits des livres des actes de Salomon (cf. I Rois 11 : 41), des chroniques des rois de Juda (cf. même livre, 14 : 19 et 29) et des chroniques des rois d'Israël[43].

[11] Nous concluons donc que tous les livres que nous venons d'examiner sont apographes et que les faits qu'ils contiennent y sont racontés comme anciens. Si maintenant nous considérons l'enchaînement et le contenu de tous ces livres, nous en conclurons facilement qu'ils ont tous été composés par un unique historien, qui voulut mettre par écrit les Antiquités des Juifs depuis leur première origine jusqu'à la première ruine de la Ville. Car ces livres sont tellement liés les uns aux autres que cela seul nous permet de discerner qu'ils ne contiennent le récit que d'un seul historien. En effet, dès qu'il a fini de raconter la vie de Moïse, il passe ainsi à celle de Josué : *et il advint après la mort de Moïse serviteur de Dieu, que Dieu dit à Josué, etc.*[44]. Quand il a fini de raconter la mort de Josué, | il commence l'histoire des Juges par la même [126] transition et avec le même enchaînement : *et il advint après la mort de Josué que les fils d'Israël demandèrent à Dieu, etc.*[45]. Quant au livre de Ruth, il le rattache ainsi au livre des Juges, comme un appendice : *Et il advint, en ces jours où les Juges jugeaient, que la famine était dans ce pays*[46]. A ce livre il rattache le premier livre de Samuel et, à la fin de celui-ci, il passe au second par sa transition accoutumée[47] ; à ce dernier, comme l'histoire de David n'est pas encore achevée, il joint le premier livre des Rois, et, continuant toujours l'histoire de David, il y rattache le second livre avec toujours la même transition[48]. Ensuite le contexte et l'ordre même des récits historiques indiquent qu'il n'y eut qu'un unique historien qui s'était assigné un but déterminé. Il commence en effet par raconter la première origine de la nation des Hébreux, puis il dit dans l'ordre à quelle occasion et à quelle époque Moïse a institué ses lois et formulé ses nombreuses prophéties ; il raconte ensuite comment, conformément aux prédictions de Moïse, ils ont envahi la terre promise (cf. Dt 7), et comment, une fois qu'ils en furent maîtres, ils abandonnèrent les lois (Dt 31 : 16), ce qui leur apporta beaucoup de maux (*ibid.* 17). Puis il raconte

reges eligere voluerunt (Deut. cap. XVII. v. 14.), qui etiam prout leges curaverant, ita res ipsis prospere vel infeliciter cesserant (Deut. cap. XXVIII. v. 36. et v. ult.), donec tandem imperii ruinam, sicuti ipsam Moses praedixerat, narrat. Reliqua autem, quae ad confirmandam legem nihil faciunt, vel prorsus silentio mandavit, vel lectorem ad alios historicos ablegat. Omnes igitur hi libri in unum conspirant, nempe dicta et edicta Mosis docere, eaque per rerum eventus demonstrare

[12] Ex his igitur tribus simul consideratis, nempe simplicitate argumenti horum omnium librorum, connexione, et quod sint apographa multis post saeculis a rebus gestis scripta, concludimus, ut modo diximus, eos omnes ab uno solo historico scriptos fuisse. Quisnam autem is fuerit, non ita evidenter ostendere possum, suspicor tamen ipsum Hesdram fuisse, et quaedam non levia concurrunt, ex quibus conjecturam facio. Nam cum historicus (quem jam scimus unum tantum fuisse) historiam producat usque ad Jojachini libertatem, et insuper addat ipsum regis mensae accubuisse tota ejus vita (hoc est vel Jojachini vel filii Nebucadnesoris, nam sensus est plane ambiguus), hinc sequitur eum nullum ante Hesdram
[113] fuisse. | At Scriptura de nullo, qui tum floruit, nisi de solo Hesdra testatur (vide Hesdrae cap. VII. v. 10.), quod ipse suum studium applicuerit ad quaerendam legem Dei et adornandam, et quod erat scriptor (ejusdem cap. v. 6.) promptus in lege Mosis. Quare nullum praeter Hesdram suspicari possum fuisse, qui hos libros scripserit. Deinde in hoc de Hesdra testimonio videmus, quod ipse non tantum studium adhibuerit ad quaerendam legem Dei, sed etiam ad eandem adornandam, et in Nehemiae cap. VIII. v. 9. etiam dicitur, *quod legerunt librum legis Dei explicatum, et adhibuerunt intellectum et intellexerunt Scripturam*. Cum autem in Deuteronomii libro non tantum liber legis Mosis vel maxima ejus pars contineatur, sed insuper multa ad pleniorem explicationem inserta reperiantur, hinc conjicio librum Deuteronomii illum esse librum legis Dei ab Hesdra scriptum, adornatum et explicatum, quem tum legerunt. Quod autem in hoc libro Deuteronomii

comment ils voulurent élire des rois (Dt 17 : 14), qui eux aussi connurent la prospérité ou l'adversité selon leur respect des lois (Dt 28 : 36 et le dernier verset), et il poursuit ainsi jusqu'au récit de la ruine finale de l'Etat, telle que Moïse l'avait prédite. Quant au reste, qui ne sert pas à confirmer la loi, soit il le passe sous silence, soit il renvoie le lecteur à d'autres historiens. Tous ces livres servent donc une unique fin : enseigner les paroles et les édits de Moïse et les confirmer par la suite des événements.

[12] Si nous considérons ensemble ces trois caractères (l'unité de thème de tous ces livres, leur enchaînement, et le fait que ce sont des apographes rédigés de nombreux siècles après les faits qu'ils rapportent), nous en concluons, comme nous venons de le dire, qu'ils ont tous été rédigés par un seul historien. Qui fut cet historien, je ne puis le faire voir avec autant d'évidence ; je soupçonne cependant que ce fut Esdras[49] et je formule cette hypothèse en m'appuyant sur plusieurs indices sérieux et concordants[50]. En effet, puisque cet historien (dont nous savons déjà qu'il fut unique) poursuit le récit jusqu'à la libération de Joachin, et ajoute que celui-ci s'est assis à la table du roi toute sa vie (c'est-à-dire la vie soit de Joachin, soit du fils de Nabuchodonosor : le sens est fort ambigu[51]), il s'ensuit qu'il ne peut avoir été antérieur à Esdras. | Mais d'aucun homme qui comptât alors, si ce n'est du seul [127]
Esdras (cf. Esdras 7 : 10), l'Ecriture n'atteste qu'il ait mis tous ses soins à rechercher et à faire valoir la loi de Dieu et (même chap., v. 6) qu'il ait été un écrivain versé dans la loi de Moïse. C'est pourquoi, en dehors d'Esdras, on ne voit guère qui pourrait avoir écrit ces livres. Ensuite nous voyons, par ce témoignage que porte l'Ecriture à son propos, qu'Esdras mettait tout son soin non seulement à rechercher la loi de Dieu, mais aussi à la mettre en valeur ; et, dans Néhémie (8 : 8#), il est dit aussi : *ils lurent le livre expliqué de la loi de Dieu, ils y appliquèrent leur entendement et ils comprirent l'Ecriture.* Or comme le livre du Deutéronome ne contient pas seulement le Livre de la loi de Moïse ou sa plus grande partie, mais qu'y sont aussi ajoutées beaucoup de choses utiles à une meilleure explication, j'en tire l'hypothèse suivante : le livre du Deuté-

multa per parenthesim ad pleniorem explicationem inserantur, duo de hac re exempla ostendimus, cum sententiam Aben Hezrae explicaremus, cujus notae plura alia reperiuntur, ut ex. gr. in cap. II. v. 12. *et in Sehir habitaverunt Horitae antea, filii autem Hesau eos expulerunt et a suo conspectu deleverunt et loco eorum habitaverunt, sicuti Israel fecit in terra suae haereditatis, quam Deus ipsi dedit.* Explicat scilicet v. 3. et 4. ejusdem cap., nempe quod montem Sehir, qui filiis Hesau haereditate venerat, ipsi eum non inhabitatum occupaverunt, sed quod ipsum invaserunt, et Horitas, qui ipsum prius inhabitabant, inde, sicuti Israelitae post mortem Mosis Kenahanitas, deturbaverunt et deleverunt. Per parenthesim etiam inseruntur verbis Mosis v. 6. 7. 8. et. 9. cap. X.; nemo enim non videt, quod v. 8., qui incipit *in illo tempore separavit Deus tribum Levi*, necessario debeat referri ad v. 5., non autem ad mortem Aharonis, quam nulla alia de causa Hezras hic inseruisse videtur, quam quia Moses in hac narratione vituli, quem populus adoraverat, dixerat (vide cap. IX. v. 20.) se Deum pro Aharone oravisse. Explicat deinde, quod Deus eo tempore, de quo Moses hic loquitur, tribum Levi sibi elegit, ut causam electionis, et cur Levitae in partem haereditatis non fuerint vocati, ostenderet, et hoc facto
[114] pergit verbis Mosis filum historiae persequi. His adde libri | praefationem et omnia loca, quae de Mose in tertia persona loquuntur; et praeter haec alia multa, quae jam a nobis dignosci nequeunt, sine dubio, ut facilius ab hominibus sui aevi perciperentur, addidit vel aliis verbis expressit. Si, inquam, ipsum Mosis librum legis haberemus, non dubito, quin tam in verbis quam in ordine et rationibus praeceptorum magnam discrepantiam reperiremus. Dum enim solum Decalogum hujus libri cum Decalogo Exodi (ubi ejus historia

ronome est le Livre de la loi de Dieu écrit, mis en valeur et expliqué par Esdras, tel qu'il fut lu à ce moment. Que, dans ce livre du Deutéronome, beaucoup de choses aient été insérées à titre de parenthèse pour une meilleure explication, nous en avons déjà donné deux exemples en expliquant la position d'Ibn Ezra[52]. On en trouve encore d'autres : ainsi par exemple au chap. 2, v. 12 : *à Seir habitaient autrefois les Horites, mais les fils d'Esaü les chassèrent et les firent disparaître de leur vue, et ils habitèrent à leur place comme fit Israël dans le pays de son héritage, celui que Dieu lui a donné.* Ce verset explique les versets 3 et 4 du même chapitre en indiquant que les fils d'Esaü avaient reçu en héritage le mont de Seir, mais que, lorsqu'ils l'avaient occupé, il n'était pas inhabité : ils l'avaient envahi et avaient chassé et détruit les Horites, qui l'habitaient avant eux, comme les Israélites ont fait aux Cananéens après la mort de Moïse[53]. C'est de même à titre de parenthèse que sont insérés dans les paroles de Moïse les versets 6, 7, 8 et 9 du chap. 10; qui ne voit en effet que le verset 8, qui commence ainsi : *en ce temps Dieu sépara la tribu de Lévi,* doit nécessairement être rapporté au verset 5 et non pas à la mort d'Aaron, et que la seule raison qu'ait eue, semble-t-il, Esdras pour parler de cette mort est que Moïse, lors de l'épisode du veau d'or adoré par le peuple, avait dit qu'il avait prié pour Aaron (cf. 9 : 20). Il explique ensuite que Dieu, au moment dont parle Moïse dans ce passage, a élu pour lui la tribu de Lévi, afin de montrer la cause de cette élection et pourquoi les Lévites n'ont pas été appelés à une part d'héritage; cela fait, il reprend le fil de l'histoire avec les paroles de Moïse. Il faut ajouter à cela | la préface de ce livre et tous les passages qui parlent de Moïse à la troisième personne; et beaucoup d'autres changements encore, que nous ne pouvons discerner : Esdras ajouta ces passages ou en changea les termes de façon à rendre les récits plus compréhensibles par les hommes de son époque. Si, dis-je, nous possédions le Livre de la Loi lui-même, rédigé par Moïse, nous le trouverions indubitablement très différent, aussi bien dans l'expression que dans l'ordre et les raisons des préceptes. En effet, rien qu'en comparant le Décalogue de ce livre avec le Décalogue de l'Exode (où son histoire est

[128]

ex professo narratur) confero, eum ab hoc in his omnibus discrepare video; quartum enim praeceptum non tantum alio modo imperatur, sed insuper multo prolixius extenditur; ejus autem ratio ab ea, quae in Decalogo Exodi adfertur, toto coelo discrepat. Denique ordo, quo hic decimum praeceptum explicatur, etiam alius est quam in Exodo. Haec igitur cum hic tum in aliis locis, ut jam dixi, ab Hezra facta existimo, quia is legem Dei hominibus sui temporis explicuit, atque proinde hunc esse librum legis Dei ab ipso ornatae et explicatae. Et hunc librum omnium, quos ipsum scripsisse dixi, primum fuisse puto; quod hinc conjicio, quia leges patriae continet, quibus populus maxime indiget, et etiam quia hic liber antecedenti nulla conjunctione, ut reliqui omnes, annectitur, sed soluta oratione incipit, *Haec sunt verba Mosis, etc.* At postquam hunc absolvit et populum leges edocuit, tum studium adhibuisse credo ad integram historiam Hebraeae nationis describendam, a mundo scilicet condito usque ad summam urbis vastationem, cui hunc librum Deuteronomii suo loco inseruit; et forte ejus primos quinque libros nomine Mosis vocavit, quia in iis praecipue ejus vita continetur et nomen a potiore sumpsit. Et hac etiam de causa sextum nomine Josuae, septimum Judicum, octavum Ruth, nonum et forte etiam decimum Samuelis, et denique undecimum et duodecimum Regum appellavit. An vero Hezras huic operi ultimam manum imposuerit idque, ut desiderabat, perfecerit, de eo vide sequens caput. |

[115]

racontée explicitement), je vois qu'ils diffèrent en tous ces points. Non seulement, en effet, le quatrième commandement reçoit une autre expression dans le Deutéronome, mais il y est beaucoup plus étendu[54]; la raison indiquée diffère totalement de celle qui en est donnée dans l'Exode; et enfin l'ordre dans lequel le dixième commandement est exposé y est également différent[55]. Tous ces changements, ici et en d'autres passages, j'estime qu'Esdras les a faits parce qu'il expliquait la loi de Dieu aux hommes de son époque; c'est pourquoi nous possédons le Livre de la loi de Dieu mis en valeur et expliqué par Esdras. Ce livre, je crois, fut le premier écrit de tous ceux dont j'ai dit qu'Esdras était l'auteur. Je tire cette hypothèse du fait qu'il contient les lois de la patrie les plus nécessaires au peuple; et aussi du fait qu'aucun enchaînement ne le rattache au précédent, comme le font tous les autres, mais qu'il commence abruptement : *voici les paroles de Moïse, etc.* Après avoir terminé ce livre et enseigné les lois au peuple, Esdras a mis ses soins, je crois, à transcrire l'histoire entière de la nation des Hébreux, depuis l'origine du monde jusqu'à la destruction finale de la Ville, et il y a inséré à sa place ce livre du Deutéronome. Peut-être donna-t-il le nom de Moïse aux cinq premiers livres parce qu'ils contiennent surtout sa vie : l'ouvrage tira ainsi son titre de ce qui en faisait l'essentiel. Pour la même raison, il donna le nom de Josué au sixième, celui des Juges au septième, celui de Ruth au huitième, celui de Samuel au neuvième et peut-être aussi au dixième, enfin celui des Rois au onzième et au douzième. Mais Esdras mit-il la dernière main à cette œuvre et l'acheva-t-il comme il le désirait? On le verra au chapitre suivant.

CAPUT IX

De iisdem libris alia inquiruntur, nempe an Hezras iis ultimam manum imposuerit; et deinde utrum notae marginales, quae in Hebraeis codicibus reperiuntur, variae fuerint lectiones

[1] Quantum superior disquisitio de vero horum librorum scriptore juvet ad eorumdem perfectam intelligentiam, facile colligitur ex solis ipsis locis, quae ad nostram de hac re sententiam confirmandam attulimus, quaeque absque ea unicuique deberent obscurissima videri. Verum praeter scriptorem alia animadvertenda in ipsis libris supersunt, quae communis superstitio vulgus deprehendere non sinit. Horum praecipuum est, quod Hezras (eum pro scriptore praedictorum librorum habebo, donec aliquis alium certiorem ostendat) narrationibus in hisce libris contentis ultimam manum non imposuit, nec aliud fecit quam historias ex diversis scriptoribus colligere et quandoque non nisi simpliciter describere, atque eas nondum examinatas neque ordinatas posteris reliquit. Quae autem causae impediverint (nisi forte intempestiva mors), quo minus hoc opus omnibus suis numeris adimpleret, nequeo conjicere. At reipsa, quamvis antiquis Hebraeorum historicis destituti sumus, ex paucissimis tamen eorum fragmentis, quae habemus, evidentissime constat.

CHAPITRE IX [129]

Autres recherches sur les mêmes livres ; notamment si Esdras y a mis la dernière main ; et si les notes marginales qui se trouvent dans les manuscrits hébreux ont été des leçons divergentes[1]

[1] Combien l'enquête précédente sur le véritable rédacteur de ces livres peut aider à leur parfaite compréhension, c'est ce qui ressort aisément des passages mêmes que nous avons cités pour confirmer notre thèse sur ce point, et qui, sans cette enquête, devraient paraître à chacun de la dernière obscurité.

Mais, outre le rédacteur, il reste dans ces livres d'autres traits à remarquer, que la superstition commune ne permet pas à la foule d'observer. Le principal est qu'Esdras (je le tiendrai pour le rédacteur de ces livres, jusqu'à ce qu'on en désigne un autre avec plus de certitude) n'a pas mis la dernière main aux récits contenus dans ces livres : il n'a rien fait d'autre que de réunir des récits historiques tirés de différents rédacteurs qu'il s'est parfois contenté de transcrire ; puis il les a laissés à la postérité sans les avoir examinés ni mis en ordre[2]. Quelles causes (si ce n'est une mort prématurée) l'ont empêché d'accomplir ce travail jusqu'au bout, je ne puis le deviner. Mais le fait même, bien que nous ne possédions pas les anciens historiens hébreux, ressort cependant avec la dernière évidence des quelques fragments qui subsistent.

[2] Nam historia Hiskiae ex v. 17. cap. XVIII. lib. 2. Regum, ex relatione Esaiae, prout ipsa reperta est scripta in Chronicis Regum Judae, descripta est; hanc namque totam in libro Esaiae, qui in Chronicis Regum Judae continebatur (vide libr. 2. Paralip. cap. XXXII. v. penult.), iisdem, quibus hic, verbis narratam legimus, exceptis* tantum paucissimis; ex quibus tamen nihil aliud concludi potest, quam quod hujus Esaiae narrationis variae lectiones repertae fuerint, nisi quis mallet in his etiam mysteria somniare. Deinde etiam caput ultimum hujus libri in Jeremiae cap. ultimo, XXXIX. et XL. continetur. Praeterea cap. VII. Samuel. 2. in libr. 1. Paralip. cap. XVII. descriptum reperimus; at verba variis in locis adeo mirifice mutata† deprehenduntur, ut facillime dignoscatur haec
[116] duo capita ex duobus diversis | exemplaribus historiae Natanis desumpta esse. Denique genealogia regum Idumaeae, quae habetur Genes. cap. XXXVI. ex. v. 30., iisdem etiam verbis in libr. 1. Paralip. cap. I. deducitur, cum tamen hujus libri authorem ea, quae narrat, ex aliis historicis sumsisse constat, non vero ex his duodecim libris, quos Hezrae tribuimus. Quare non dubium est, quin, si ipsos haberemus historicos, res ipsa directe constaret; sed quia iisdem, ut dixi, destituti sumus, id nobis tantum restat, ut ipsas historias examinemus, nempe earum ordinem et connexionem, variam repetitionem, et denique in annorum computatione discrepantiam, ut de reliquis judicare possimus. Eas itaque vel saltem praecipuas perpendamus.

[3] Et primo illam Judae et Tamar, quam cap. XXXVIII. Genes. historicus sic narrare incipit, *Contigit autem in illo*

* Cf. Adnot. XI.
† Cf. Adnot. XII.

[2] En effet, l'histoire d'Ezéchias (II Rois 18, à partir du v. 17) est une copie de la relation d'Isaïe, telle qu'elle se trouvait transcrite dans la chronique des rois de Juda. Car dans le livre d'Isaïe, qui était contenu dans les chroniques des rois de Juda (cf. II Par 32, avant-dernier verset[3]), nous la lisons tout entière[4], dans les mêmes termes excepté* seulement quelques mots ; de ces quelques mots cependant, on ne peut rien tirer, sinon qu'on a trouvé des leçons divergentes de ce récit d'Isaïe — sauf si l'on préfère inventer comme en songe des mystères à ce sujet.

Ensuite, le dernier chapitre de ce livre est également contenu dans le dernier chapitre de Jérémie, ainsi que dans les chapitres 39 et 40[5]. En outre nous trouvons le chap. 7 du second livre de Samuel copié au livre I des Paralipomènes, chap. 17[6]. Toutefois les mots varient étonnamment** dans plusieurs passages, de sorte que l'on peut aisément reconnaître que ces deux chapitres ont été tirés de deux exemplaires différents | de l'histoire de Nathan. Enfin la généalogie des [130]
rois d'Idumée (Gn 36, à partir du v. 31#) est établie dans les mêmes termes au livre I des Paralipomènes, chap. 1, alors qu'il est pourtant clair que l'auteur de ce livre a tiré son récit d'autres historiens que des douze livres que nous attribuons à Esdras. Il est donc indubitable que, si nous possédions ces historiens, le fait même pourrait s'établir directement. Mais puisque, comme j'ai dit, ces textes nous manquent, il ne nous reste qu'à examiner ces récits — c'est-à-dire leur ordre et leur connexion, les divergences dans leurs répétitions, et, enfin, les écarts qu'ils présentent dans le calcul des années. Ainsi pourrons-nous juger du reste.

Etudions donc ces récits ou du moins les principaux d'entre eux.

[3] Et d'abord l'histoire de Juda et de Tamar, que l'historien commence à raconter au chap. 38 de la Genèse : *Il arriva*

* Cf. *Adnot.* 11.
** Cf. *Adnot.* 12.

tempore, ut Judas a suis fratribus discederet. Quod tempus necessario referendum est ad aliud*, de quo immediate loquutus est; at ad id, de quo in Gen. immediate agitur, minime referri potest. Ab eo enim, nempe a quo Josephus in Aegyptum ductus fuit, usque quo Jacobus patriarcha cum tota familia eo etiam profectus est, non plus quam viginti duos annos numerare possumus; nam Josephus, cum a fratribus venderetur, septendecim annos natus erat, et cum a Pharaone e carceribus vocari juberetur, triginta; quibus si addantur septem anni fertilitatis et duo famis, conficient simul viginti duos annos. Atqui hoc temporis intervallo nemo concipere poterit tot res contingere potuisse. Nempe quod Juda tres liberos ex unica uxore, quam tum duxit, unum post alium procreaverit, quorum major natu, ubi per aetatem licuit, Tamar in uxorem duxit, eo vero mortuo secundus eam in matrimonium recepit, qui etiam obiit, et quod dudum, postquam haec acta sunt, ipse Judas cum ipsa nuru Tamar ignarus rem habuerit, ex qua iterum duos, uno tamen partu, liberos acceperit, quorum etiam unus intra praedictum tempus factus est parens. Cum igitur haec omnia non possunt referri ad illud tempus, de quo in Genesi, referendum necessario est ad aliud, de quo immediate in alio libro agebatur; ac proinde Hezras hanc etiam historiam simpliciter descripsit eamque nondum examinatam reliquis inseruit.

[4] At non tantum hoc caput, sed totam Josephi et
[117] Jacobi historiam ex diversis historicis de- | cerptam et descriptam esse necessario fatendum est, adeo parum sibi constare videmus. Cap. enim XLVII. Genes. narrat, quod Jahacob, cum primum Pharahonem ducente Josepho salutavit, annos 130. natus erat, a quibus si auferantur viginti duo,

* Cf. Adnot. XIII.

en ce temps que Juda se sépara de ses frères[7]. L'époque dont il est question doit nécessairement être rapportée à une autre époque*, dont on vient immédiatement de parler; mais elle ne peut aucunement être rapportée à celle dont il a été question juste auparavant dans la Genèse. En effet, depuis le moment où Joseph a été conduit en Egypte jusqu'au moment où le patriarche Jacob s'y est rendu avec toute sa famille[8], nous ne pouvons compter plus de vingt-deux ans. Car Joseph avait dix-sept ans quand il a été vendu par ses frères, et trente quand Pharaon le fit mander de sa prison. Si on y ajoute les sept ans de fertilité et les deux années de famine, cela fait vingt-deux ans en tout. Mais nul ne pourra concevoir que tant d'événements aient pu arriver en ce laps de temps : que Juda, de la seule femme qu'il avait alors épousée, ait eu trois enfants successivement; que l'aîné, lorsque l'âge le lui permit, ait épousé Tamar; que le cadet l'ait épousée après la mort de l'aîné; qu'il soit mort à son tour; qu'après tous ces événements Juda ait eu commerce avec Tamar sa belle-fille en ignorant qui elle était, qu'elle lui ait donné de nouveau deux enfants — jumeaux cette fois; et que l'un de ces jumeaux soit lui-même devenu père, toujours dans le même laps de temps[9]. Donc, comme tout cela ne peut être rapporté au temps dont parle la Genèse, il faut nécessairement le rapporter à un autre, qu'il suivait immédiatement dans un autre livre[10]. Et par conséquent, Esdras a simplement retranscrit cette histoire et l'a insérée dans le reste du récit sans avoir encore eu le temps de l'examiner.

[4] D'ailleurs, ce n'est pas seulement ce chapitre, c'est l'histoire tout entière de Joseph et Jacob qui, il faut nécessairement l'avouer, est transcrite et copiée à partir d'historiens différents, | tant nous la voyons manquer de cohérence. Au [131]
chap. 47 en effet, la Genèse raconte que Jacob, lorsque, introduit par Joseph, il salua Pharaon pour la première fois, était âgé de cent trente ans; si on en retire les vingt-deux ans

* Cf. *Adnot.* 13.

quos propter Josephi absentiam in maerore transegit et praeterea septemdecim aetatis Josephi, cum venderetur, et denique septem, quos propter Rachelem servivit, reperietur ipsum provectissimae aetatis fuisse, octoginta scilicet et quatuor annorum, cum Leam in uxorem duceret, et contra Dinam vix septem fuisse annorum*, cum a Sechemo vim passa est, Simeon autem et Levi vix duodecim et undecim, cum totam illam civitatem depraedati sunt ejusque omnes cives gladio confecerunt.

[5] Nec hic opus habeo omnia Pentateuchi recensere. Si quis modo ad hoc attenderit, quod in hisce quinque libris omnia, praecepta scilicet et historiae, promiscue sine ordine narrentur neque ratio temporum habeatur, et quod una eademque historia saepe et aliquando diversimode repetatur, facile dignoscet haec omnia promiscue collecta et coacervata fuisse, ut postea facilius examinarentur et in ordinem redigerentur.

[6] At non tantum haec, quae in quinque libris, sed etiam reliquae historiae usque ad vastationem urbis, quae in reliquis septem libris continentur, eodem modo collectae sunt. Quis enim non videt in cap. II. Judicum ex v. 6. novum historicum adferri (qui res a Josua gestas etiam scripserat) ejusque verba simpliciter describi. Nam postquam historicus noster in ult. cap. Josuae narravit, quod ipse mortem obierit quodque sepultus fuerit, et in primo hujus libri narrare ea promisit, quae post ejusdem mortem contigerunt, qua ratione, si filum suae historiae sequi volebat, potuisset superioribus annectere, quae hic de ipso Josua narrare incipit†? Sic etiam capita XVII. XVIII. etc. Samuelis 1. ex alio historico desumta sunt, qui aliam causam sentiebat fuisse, cur David aulam Saulis frequentare inceperit, longe diversam ab illa, quae in cap. XVI. libri ejusdem narratur; non enim sensit, quod

* Cf. Adnot. XIV.

† Cf. Adnot. XV.

24. promisit *prop. Ga*: promiserit *T1, edd. cett.*

qu'il passa dans la tristesse à cause de l'absence de Joseph, les dix-sept ans qu'avait Joseph lorsqu'il fut vendu, enfin les sept années pendant lesquelles Jacob servit pour épouser Rachel, on découvre qu'il était d'un âge très avancé — quatre-vingt-quatre ans* — lorsqu'il épousa Lea[11] ; en revanche, Dina avait sept ans à peine lorsque Sichem la viola, Siméon et Lévi à peine douze et onze lorsqu'ils mirent à sac cette Cité entière et firent périr tous ses citoyens par le glaive[12].

[5] Mais il n'est pas besoin de passer en revue la totalité du Pentateuque. Si l'on fait seulement attention à la façon dont, dans ces cinq livres, tous les préceptes et les récits sont disposés pêle-mêle et sans ordre, sans égard à la succession des temps[13], et dont le même récit est répété plusieurs fois de manière diverse, on discernera alors aisément que tous ces matériaux ont été rassemblés et amassés pêle-mêle pour être plus tard examinés et mis en ordre plus facilement.

[6] Et ce ne sont pas seulement les récits de ces cinq livres, ce sont aussi tous les autres récits des sept autres livres, jusqu'à la ruine de la ville, qui furent rassemblés de cette manière. Qui ne voit en effet qu'au chap. 2 des Juges, à partir du v. 6, intervient un nouvel historien (qui avait aussi écrit les prouesses de Josué), et que ses paroles y sont simplement retranscrites. En effet, après que notre historien a raconté, dans le dernier chapitre de Josué, que celui-ci est mort et qu'il a été enterré, et après qu'il a promis, dans le premier chapitre des Juges, de raconter les faits qui ont suivi cette mort, comment, s'il voulait suivre le fil de son histoire, a-t-il pu rattacher à ce début ce qu'il commence à raconter[14] sur Josué lui-même?** De même aussi, les chap. 17, 18, etc., du premier livre de Samuel sont tirés d'un autre historien qui est d'un autre avis sur la raison pour laquelle David commença à fréquenter la cour de Saül — une raison très différente de celle qui est donnée dans le chap. 16 du même livre. Il ne pense pas en effet

* Cf. *Adnot.* 14.
** Cf. *Adnot.* 15.

David ex consilio servorum a Saulo vocatus ipsum adiit (ut in cap. XVI. narratur), sed quod casu a patre ad fratres in castra missus Saulo ex occasione victoriae, quam contra Philistaeum Goliat habuit, tum demum innotuit et in aula detentus fuit.
[118] Idem de cap. XXVI. ejusdem libri | suspicor, quod nimirum historicus eandem ibi historiam, quae cap. XXIV. habetur, secundum opinionem alterius narrare videatur.

[7] Sed hoc missum facio et ad annorum computationem examinandam pergo. Cap. VI. libri. 1. Regum dicitur, quod Salomon templum aedificavit anno 480. ab Aegypti exitu, at ex historiis ipsis longe majorem numerum concludimus. Nam

	Annos
Moses populum in desertis gubernavit	40
Josuae, qui centum et decem annos vixit, non plus tribuuntur ex Josephi et aliorum sententia quam	26
Kusan Rishgataim populum in ditione tenuit	8
Hotniel filius Kenaz judicavit*	40
Heglon rex Moabi imperium in populum tenuit	18
Eud et Sangar eundem judicaverunt	80
Jachin rex Kanahani populum iterum in ditione tenuit	20
Quievit postea populus	40
Fuit deinde in ditione Midiani	7
Tempore Gidehonis transegit in libertate	40
Sub imperio autem Abimelechi	3
Tola filius Puae judicavit	23
Iair autem	22
Populus iterum in ditione Philistaeorum et Hamonitarum fuit	18
Jephta judicavit	6

* Cf. Adnot. XVI.

que David ait rejoint Saül après que celui-ci l'eut appelé sur le conseil de ses serviteurs (comme on le raconte dans le chap. 16[15]); il estime que le père de David l'ayant par hasard envoyé au camp auprès de ses frères, il fut connu de Saül à l'occasion de la victoire qu'il remporta sur Goliath le Philistin et qu'il fut alors retenu à la cour. Je soupçonne qu'il en est de même au chap. 26 du même livre : | l'historien semble y raconter la même histoire qu'au chap. 24, en suivant une autre version[16]. [132]

[7] Mais je laisse cette question et j'en viens à examiner le calcul des années[17]. Il est dit au chap. 6[18] du livre I des Rois que Salomon construisit le temple 480 ans après la sortie d'Egypte; mais d'après les récits historiques eux-mêmes, nous concluons à un nombre d'années bien supérieur[19]. En effet :

	Années
Moïse gouverna le peuple dans le désert	40
A Josué, qui vécut cent dix ans, on n'attribue, en suivant Flavius Josèphe[20] et d'autres historiens, que	26
Kusan Rishgataïm soumit le peuple[21]	8
Hotniel fils de Kenaz fut juge[22]*	40
Héglon roi de Moab tint le peuple sous son empire[23]	18
Eud et Sangar furent juges[24]	80
Jachin roi de Canaan soumit de nouveau le peuple[25]	20
Le peuple fut ensuite en paix[26]	40
Il fut ensuite soumis à Madian[27]	7
Au temps de Gédéon il vécut en liberté[28]	40
Sous l'empire d'Abimélech[29]	3
Tola fils de Pua fut juge[30]	23
Jaïr[31]	22
Le peuple fut de nouveau soumis aux Philistins et aux Ammonites[32]	18
Jephté fut juge[33]	6

* Cf. *Adnot.* 16.

	Absan Betlehemita	7
	Elon Sebulonita	10
	Habdan Pirhatonita	8
	Populus fuit iterum in ditione Philistaeorum	40
5	Samson judicavit*	20
	Heli autem	40
	Fuit iterum populus in ditione Philistaeorum, antequam a Samuele liberatur	20
	David regnavit	40
10	Salomon antequam templum aedificavit	4
[119]	Atque hi omnes additi numerum conficiunt annorum	580. I

[8] Quibus deinde addendi sunt anni illius saeculi, quo post mortem Josuae respublica Hebraeorum floruit, donec a 15 Kusam Rishgataim subacta fuit, quorum numerum magnum fuisse credo; non enim mihi persuadere possum, quod statim post mortem Josuae omnes, qui ejus portenta viderant, uno momento perierunt, nec quod eorum successores uno actu et ictu legibus valedixerunt, et ex summa virtute in summam 20 nequitiam et socordiam lapsi sunt, nec denique quod Kusam Rishgataim eos dictum factum subegit. Sed cum horum singula aetatem fere requirant, non dubium est, quin Scriptura cap. II. v. 7. 9. 10. libri Judicum historias multorum annorum comprehenderit, quas silentio transmisit. Sunt praeterea 25 addendi anni, quibus Samuel fuit judex, quorum etiam numerus in Scriptura non habetur. Sunt deinde addendi anni regni Saulis, quos in superiore computatione omisi, quia ex ejus historia non satis constat, quot annos regnaverit.

[9] Dicitur quidem cap. XIII. v. 1. libr. 1. Samuelis eundem 30 duos annos regnavisse, sed et ille textus truncatus est et ex ipsa historia majorem numerum colligimus. Quod textus

* Cf. Adnot. XVII.

Absan de Bethléem[34]	7
Elon le Zabulonite[35]	10
Habdan le Pirhatonite[36]	8
Le peuple fut de nouveau soumis aux Philistins[37]	40
Samson fut juge[38]*	20
Heli[39]	40
Le peuple fut de nouveau soumis aux Philistins, avant d'être libéré par Samuel[40]	20
David régna[41]	40
Salomon avant la construction du temple[42]	4
ce qui fait un nombre total d'années	580

[8] | Il faut y ajouter les années où la république des Hébreux, après la mort de Josué, prospéra avant de tomber sous le joug de Kusan Rishgataïm ; je crois que le nombre en est grand ; car je ne puis me persuader qu'aussitôt après la mort de Josué tous ceux qui avaient vu ces prodiges périrent en un moment, ni que leurs successeurs abandonnèrent les lois d'un seul coup et tombèrent de la plus haute vertu dans la débauche et la lâcheté les plus extrêmes, ni enfin que Kusan Rishgataïm les soumit en un tournemain[43]. Mais, comme chacun de ces épisodes requiert presque la durée entière d'une vie, il est indubitable que l'Ecriture comprend, dans le chap. 2, v. 7, 9, 10 du livre des Juges, l'histoire de nombreuses années qu'elle passe sous silence. [133]

Il faut encore ajouter les années pendant lesquelles Samuel fut juge, et dont le nombre ne se trouve pas dans l'Ecriture. Il faut ajouter ensuite les années du règne de Saül, que je n'ai pas comptées dans le calcul précédent, parce que le récit qui le concerne n'établit pas suffisamment combien d'années son règne a duré.

[9] Certes il est dit, au chap. 13, v. 1 du premier livre de Samuel, qu'il a régné deux ans ; mais d'une part ce texte est tronqué, et d'autre part nous pouvons tirer du récit lui-même un nombre d'années supérieur. Que le texte soit

* Cf. *Adnot.* 17.

truncatus sit, nemo, qui Hebraeam linguam vel a primo limine salutavit, dubitare potest. Sic enim incipit בן שנה שאול במלכו ושתי שנים מלך על ישראל *annum natus erat Saul, cum regnaret, et duos annos regnavit supra Israelem.* Quis, inquam, non videt numerum annorum aetatis Saulis, cum regnum adeptus esset, omissum esse? At quod ex ipsa historia major numerus concluditur, credo neminem etiam dubitare. Nam cap. XXVII. v. 7. ejusdem libri habetur, quod David apud Philistaeos, ad quos propter Saulum confugit, moratus fuit unum annum et quatuor menses; quare ex hac computatione reliqua spatio octo mensium contingere debuerunt, quod neminem credere existimo. Josephus saltem in fine libri sexti Antiquitatum textum sic correxit, *Regnavit itaque Saul Samuele vivente annos decem et octo, moriente autem alios duos.* Quin tota haec historia cap. XIII. nullo modo cum antecedentibus convenit. In fine cap. VII. narratur, quod Philistaei ab Hebraeis ita debellati fuerunt, ut non fuerint ausi vivente Samuele terminos Israelis ingredi; at hic, quod Hebraei (vivente Samuele) a Philistaeis invaduntur, a quibus ad tantam miseriam et paupertatem
[120] redacti fuerant, | ut armis, quibus se defendere possent, destituerentur et insuper mediis eadem conficiendi. Sudarem sane satis, si omnes has historias, quae in hoc primo libro Samuelis habentur, ita conarer conciliare, ut omnes ab uno historico descriptae et ordinatae viderentur.

[10] Sed ad meum propositum revertor. Anni itaque regni Saulis superiori computationi sunt addendi. Denique annos anarchiae Hebraeorum etiam non numeravi, quia non constant ex ipsa Scriptura. Non, inquam, mihi constat tempus, quo illa contigerint, quae ex cap. XVII. usque ad finem libri Judicum narrantur. Ex his itaque clarissime sequitur veram annorum computationem neque ex ipsis historiis constare, neque ipsas historias in una eademque convenire, sed valde diversas supponere. Ac proinde fatendum has historias ex diversis scriptoribus collectas esse nec adhuc ordinatas neque examinatas fuisse.

tronqué, c'est indubitable pour qui connaît ne serait-ce que les rudiments de l'hébreu. Il commence en effet par : *Saül était âgé de an quand il devint roi, et il régna deux ans sur Israël.* Qui ne voit, dis-je, que l'âge de Saül quand il devint roi a été omis[44] ? Et que, du récit lui-même, on puisse conclure à un nombre d'années supérieur, personne, je crois, ne peut en douter. En effet on trouve au chap. 27, v. 7, de ce livre que David demeura un an et quatre mois chez les Philistins, chez qui il s'était réfugié à cause de Saül ; d'après ce calcul, tout le reste du règne devrait tenir dans l'espace de huit mois, ce que personne ne croira, me semble-t-il. Flavius Josèphe, à la fin du sixième livre des Antiquités, a ainsi corrigé le texte : *Saül régna donc dix-huit ans du vivant de Samuel, et deux ans encore après sa mort*[45]. En outre, tout ce récit du chap. 13 ne concorde aucunement avec ceux qui précèdent. A la fin du chap. 7, on raconte que les Philistins ont été à ce point vaincus par les Hébreux que, du vivant de Samuel, ils n'osèrent plus franchir les frontières d'Israël. Mais ici, on raconte que les Hébreux (du vivant de Samuel) furent envahis par les Philistins, qui les réduisirent à une misère et à une pauvreté telles | qu'ils n'avaient même plus d'armes pour se défendre, [134] ni même de moyens pour en fabriquer[46]. Je me donnerais trop de peine si je m'efforçais de concilier tous ces récits du premier livre de Samuel de façon qu'ils semblent avoir été écrits et mis en ordre par un seul historien.

[10] Mais je reviens à mon propos. Il faut ainsi ajouter au calcul précédent les années du règne de Saül. Ensuite, je n'ai pas compté les années durant lesquelles les Hébreux demeurèrent sans chef, parce que leur nombre n'est pas établi par l'Ecriture. Il n'est pas clair pour moi combien de temps durèrent les événements racontés depuis le chap. 17 jusqu'à la fin du livre des Juges[47]. De tout cela il suit donc très clairement qu'on ne peut établir un compte exact des années à partir des récits, et que ces récits eux-mêmes ne s'accordent pas sur un compte unique mais en supposent plusieurs fort différents. C'est pourquoi il faut reconnaître que ces récits ont été rassemblés à partir de l'œuvre de plusieurs rédacteurs, sans avoir été examinés ni mis en ordre.

[11] Nec minor videtur fuisse circa annorum computationem discrepantia in libris Chronicorum Regum Judae et libris Chronicorum Regum Israelis. In Chronicis enim Regum Israelis habebatur, quod Jehoram filius Aghabi regnare incepit anno secundo regni Jehorami filii Jehosaphat (vide Regum libr. 2. cap. I v. 17.). At in Chronicis Regum Judae, quod Jehoram filius Jehosaphat regnare incepit anno quinto regni Iehorami filii Aghabi (vide cap. VIII. v. 16. ejusd. libri). Et si quis praeterea historias libri Paralip. conferre velit cum historiis librorum Regum, plures similes discrepantias inveniet, quas hic non opus habeo recensere, et multo minus authorum commenta, quibus has historias conciliare conantur. Rabini namque plane delirant. Commentatores autem, quos legi, somniant, fingunt et linguam denique ipsam plane corrumpunt. E. g. cum in libr. 2. Paralip. dicitur, *annos quadraginta duos natus erat Aghazia, cum regnaret*, fingunt quidam hos annos initium capere a regno Homri, non autem a nativitate Aghaziae; quod si possent ostendere intentum authoris librorum Paralip. hoc fuisse, non dubitaverim affirmare eundem loqui nescivisse. Et ad hunc modum plura alia fingunt, quae si vera essent, absolute dicerem antiquos Hebraeos et linguam suam et narrandi ordinem plane ignoravisse, nec ullam rationem neque normam Scripturas interpretandi agnoscerem, sed ad
[121] libitum omnia | fingere liceret.

[12] Si quis tamen putat me hic nimis generaliter nec satis cum fundamento loqui, ipsum rogo, ut hoc agat et nobis ostendat certum aliquem ordinem in hisce historiis, quem historici in chronologicis sine peccato imitari possent, et dum historias interpretatur et conciliare conatur, phrases et modos loquendi et orationes disponendi et contexendi adeo stricte observet atque ita explicet, ut eos secundum suam explicationem in scribendo imitari etiam possimus*;

* Cf. Adnot. XVIII.

[11] La divergence quant au calcul des années ne semble pas moindre entre la chronique des rois de Juda et la chronique des rois d'Israël[48]. Car, dans la chronique des rois d'Israël, on dit que Joram fils d'Achab devint roi la deuxième année du règne de Joram fils de Josaphat (cf. II Rois 1 : 17). Mais, dans la chronique des rois de Juda, on dit que Joram fils de Josaphat devint roi la cinquième année du règne de Joram fils d'Achab (cf. chap. 8, v. 16 du même livre)[49]. Et si l'on voulait en outre comparer les récits du livre des Paralipomènes avec ceux du livre des Rois, on trouverait nombre de divergences analogues ; il est inutile que je les passe en revue ici, et encore moins les inventions des auteurs qui s'efforcent de concilier ces récits. Car les rabbins délirent complètement. Les commentateurs que j'ai lus fabriquent des rêves et des fictions et finissent par corrompre complètement la langue elle-même. Par exemple, lorsqu'il est dit dans les Paralipomènes, au livre II[50], *Aghazia avait quarante-deux ans quand il devint roi*, ils forgent une fiction selon laquelle il faut faire commencer ces années à partir du règne d'Omri, et non de la naissance d'Aghazia[51]. Mais s'ils parvenaient à établir que c'est là ce que voulait dire l'auteur du livre des Paralipomènes, je n'hésiterais pas à affirmer que cet auteur ne savait pas s'exprimer. Ils forgent nombre d'autres fictions de cette sorte, et si elles étaient vraies, je dirais sans réserve que les anciens Hébreux ont complètement ignoré aussi bien leur propre langue que l'ordre dans lequel on compose une narration, et je ne reconnaîtrais plus aucune règle ou norme pour interpréter les Ecritures : il serait permis de forger à volonté n'importe quelle fiction.

[12] | Si quelqu'un pense cependant que je parle de façon trop générale, et sans fondement suffisant, je demande qu'il essaie de nous montrer dans ces récits un ordre déterminé, que des historiens puissent imiter dans leurs chronologies sans commettre de faute ; et lorsqu'il s'efforcera d'interpréter et de concilier les récits, qu'il conserve strictement les expressions et les façons de parler, de disposer et d'enchaîner les discours, et qu'il les explique de telle sorte que nous puissions aussi les imiter en écrivant un récit conforme à son explica- [135]

quod si praestiterit, manus ipsi statim dabo et erit mihi magnus Apollo; nam fateor, quamvis diu quaesiverim, me nihil tamen unquam simile invenire potuisse. Quin addo me nihil hic scribere, quod dudum et diu meditatum non habuerim, et quanquam a pueritia opinionibus de Scriptura communibus imbutus fuerim, non tamen potui tandem haec non admittere. Sed non est, cur circa haec lectorem diu detineam et ad rem desperatam provocem; opus tamen fuit rem ipsam proponere, ut meam mentem clarius explicarem; ad reliqua igitur, quae circa fortunam horum librorum notanda suscepi, pergo.

[13] Nam venit praeter ea, quae modo ostendimus, notandum, quod hi libri ea diligentia a posteris servati non fuerint, ut nullae mendae irrepserint; plures enim dubias lectiones animadverterunt antiquiores scribae, et praeterea aliquot loca truncata, non tamen omnia; an autem mendae talis notae sint, ut lectori magnam moram injiciant, de eo jam non disputo; credo tamen eas levioris esse momenti, iis saltem, qui Scripturas liberiore judicio legunt, et hoc certo affirmare possum me nullam animadvertisse mendam nec lectionum varietatem circa moralia documenta, quae ipsa obscura aut dubia reddere possent. At plerique nec in reliquis aliquod vitium incidisse concedunt, sed statuunt Deum singulari quadam providentia omnia Biblia incorrupta servasse; varias autem lectiones signa profundissimorum mysteriorum esse dicunt, idem de asterismis, qui in medio paragrapho 28 habentur, contendunt, imo in ipsis apicibus literarum magna arcana contineri. Quod sane an ex stultitia et

tion*. S'il y réussit, je m'avoue aussitôt vaincu et je le reconnais comme un sage aussi grand qu'Apollon[52]. Car je l'avoue, malgré le temps passé à le rechercher, je n'ai jamais pu trouver quoi que ce soit de semblable. J'ajoute même que je n'écris rien ici que je n'aie longtemps et durablement médité; et, bien que j'aie été imbu depuis l'enfance des opinions communes sur l'Ecriture, je n'ai cependant pas pu faire autrement que de parvenir à cette conclusion. Mais il n'y a aucune raison de retenir le lecteur plus longtemps sur ce point et de le provoquer à une entreprise désespérée. Il me fallait simplement exposer cette question pour expliquer plus clairement ce que je veux dire. Je passe maintenant au reste de ce que j'ai entrepris de remarquer concernant la fortune de ces livres.

[13] Il faut maintenant observer, après ce que nous venons de montrer, que la postérité n'a pas conservé ces livres avec assez de soin pour empêcher que des fautes ne s'y introduisent. Les anciens scribes y ont remarqué nombre de leçons douteuses et, en outre, quelques passages tronqués — sans cependant les voir tous. Ces fautes sont-elles d'un caractère à arrêter longtemps le lecteur, je n'en dispute pas pour l'instant. Je crois pourtant qu'elles sont sans gravité, du moins pour ceux qui lisent l'Ecriture avec un jugement libre; et je puis affirmer avec certitude que je n'ai remarqué aucune faute ni aucune leçon divergente concernant les enseignements moraux, qui puissent les rendre obscurs ou douteux[53]. Mais la plupart n'admettent pas d'erreur même dans le reste du texte; et ils prétendent que Dieu, par quelque providence singulière, a conservé sans corruption la Bible tout entière. Ils disent que les leçons divergentes sont signes des mystères les plus profonds; ils soutiennent la même chose au sujet des astérisques que l'on trouve 28 fois au milieu d'un paragraphe; bien plus, ils croient que de grands secrets sont contenus dans la forme même des lettres[54]. Le disent-ils par sottise[55] et par une

* Cf. *Adnot.* 18.

anili devotione an autem ex arrogantia et malitia, ut Dei arcana soli habere crederentur, haec dixerint, nescio; hoc saltem scio, me nihil, quod arcanum redoleat, sed tantum pueriles
[122] cogitationes apud istos legisse. Legi etiam et insuper novi nu- l
5 gatores aliquos kabbalistas, quorum insaniam nunquam mirari satis potui.

[14] Quod autem mendae, uti diximus, irrepserint, neminem sani judicii dubitare credo, qui textum illum Sauli (quem jam ex libr. 1. Samuel. cap. XIII. v. 1. allegavimus) legit et
10 etiam v. 2. cap. VI. Samuel. 2., nempe *et surrexit et ivit David et omnis populus, qui ipsi aderat, ex Juda, ut inde auferrent arcam Dei.* Nemo hic etiam non videre potest locum, quo iverant, nempe Kirjat Jeharim*, unde arcam auferrent, esse omissum; nec etiam negare possumus, quod v. 37. cap. XIII. Sam. 2.
15 perturbatus et truncatus sit, scilicet, *et Absalom fugit ivitque ad Ptolomaeum filium Hamihud regem Gesur, et luxit filium suum omnibus diebus, et Absalom fugit ivitque Gesur mansitque ibi tres annos*†. Et ad hunc modum scio me antehac alia notavisse, quae impraesentiarum non occurrunt.

20 [15] Quod autem notae marginales, quae in Hebraeis codicibus passim inveniuntur, dubiae fuerint lectiones, nemo etiam dubitare potest, qui attendit, quod pleraeque ex magna literarum Hebraicarum similitudine inter se ortae sint. Nempe ex similitudine, quam habet כ kaf cum ב bet, י jod cum ו vau, ד
25 dalet cum ר res etc. E. g. ubi lib. 2. Sam. cap. V. v. penult. scribitur בשמעך *et in eo* (tempore), *quo audies* habetur in margine כשמעך *cum audies*, et cap. XXI. Jud. v. 22. והיה כי יבואו אבותם או אחיהם לרוב *et quando earum patres vel fratres in multitudine* (h. e. saepe) *ad nos venerint* etc., habetur in margine

* Cf. Adnot. XIX.
† Cf. Adnot. XX.

26. בשמעך *TM, Br* (in nota), *V-L, Ge* : *T1* omisit.
27. כשמעך *T1 Gfroerer* : בשמעך *T2 T3 T4 Paulus.*

superstition de vieille femme, ou par arrogance et ruse, pour faire croire qu'ils détiennent seuls les secrets divins, je l'ignore ; je sais seulement que je n'ai rien lu chez eux qui sente le secret : je n'y ai trouvé que des imaginations puériles. J'ai lu aussi, et en outre je connais, quelques | radoteurs kabbalistes ; et je n'ai pu m'étonner assez de leur folie[56]. [136]

[14] Que des fautes aient pu s'introduire, comme je l'ai dit, personne de jugement sain ne peut, me semble-t-il, en douter, s'il lit ce texte sur Saül (que nous avons déjà mentionné, I Samuel 13 : 1) et aussi II Samuel 6 : 2 : *Et David et tout le peuple de Juda qui était avec lui se leva et partit pour porter de là l'arche de Dieu.* Il n'est personne qui ne voie qu'on n'a pas nommé le lieu où ils sont allés pour porter l'arche, c'est-à-dire Kirjat Jeharim*. Nous ne pouvons nier non plus que II Samuel 13 : 37 est corrompu et tronqué[57] : *Et Absalon s'enfuit et alla chez Ptolomée fils d'Amihud et roi de Gesur, et il pleura son fils pendant tous ces jours, et Absalon s'enfuit et alla à Gesur et y demeura trois années***. De même j'ai remarqué autrefois, je le sais, d'autres fautes analogues, qui ne me reviennent pas pour le moment.

[15] Quant aux notes marginales[58] que l'on trouve partout dans les manuscrits hébreux, il est indubitable que ce sont des leçons douteuses[59], si l'on remarque que la plupart d'entre elles sont issues de la grande ressemblance qui existe entre les lettres de l'alphabet hébreu. C'est le cas entre Kaf et Beth, entre Yod et Vav, entre Daleth et Rech[60]. Par exemple II Samuel 5, avant-dernier verset, il est écrit *en ce* (temps) *où tu entendras*, et en marge *quand tu entendras* ; et Juges 21 : 22 *et quand leurs pères et leurs frères viendront à nous en multitude* (c'est-à-dire souvent), on lit en marge :

* Cf. *Adnot.* 19.
** Cf. *Adnot.* 20.

לריב *ad litigandum*. Et ad hunc modum permultae deinde etiam ortae sunt ex usu literarum, quas quiescentes vocant, quarum nimirum pronunciatio saepissime nulla sentitur et promiscue una pro alia sumitur. Ex. gr. Levit. cap. XXV. v. 27. scribitur וקם הבית אשר בעיר אשר לא חומה *et confirmabitur domus, quae est in civitate, cui non est murus*, in margine autem habetur אשר לו חומה *cui est murus* etc.

[16] At quamvis haec per se satis clara sint, libet rationibus quorundam Pharisaeorum respondere, quibus persuadere conantur notas marginales ad aliquod mysterium significandum ab ipsis librorum sacrorum scriptoribus appositas vel indicatas fuisse. Harum primam, quae quidem me parum tangit, sumunt ex usu legendi Scripturas: si, inquiunt, hae notae appositae sunt propter lectionum varietatem, quas posteri decidere non potuerunt, cur ergo usus invaluit, ut sensus marginalis ubique retineatur? cur, inquiunt, sensum,
[123] quem retinere vole- | bant, in margine notaverunt? debuerant contra ipsa volumina scribere, prout legi volebant, non autem sensum et lectionem, quam maxime probabant, in margine notare. Secunda vero ratio et quae aliquam speciem prae se ferre videtur, ex ipsa rei natura sumitur. Nempe quod mendae non data opera, sed casu in codices irrepserunt, et quod ita fit, varie contingit. At in quinque libris semper nomen נערה *puella*, uno tantum excepto loco, defectivum contra regulam grammatices sine litera ה he scribuntur, in margine vero recte secundum regulam grammatices universalem. An hoc etiam ex eo, quod manus in describendo erravit, contigerit? quo fato id fieri potuit, ut calamus semper, quotiescunque hoc nomen occurrerit, festinaret? deinde hunc defectum facile et sine scrupulo ex regulis grammatices supplere et emendare potuissent. Igitur cum hae lectiones casu non contigerint nec tam clara vitia correxerint, hinc concludunt haec certo consilio a primis scriptoribus facta fuisse, ut iis aliquid significarent.

[17] Verum his facile respondere possumus, nam quod

pour contester. De la même façon, un grand nombre de notes marginales sont venues de l'usage des lettres dites quiescentes[61], qui le plus souvent ne sont pas prononcées et sont sujettes à confusion. Par exemple, Lévitique 25 : 30#, il est écrit *Et on garantira la propriété de la maison qui est dans la cité qui n'a pas de mur*; on lit en marge : *qui a un mur* etc.[62].

[16] Mais bien que tout cela soit assez clair par soi, il est utile de répondre aux arguments de quelques pharisiens, par lesquels ils s'efforcent de faire croire que ces notes marginales ont été ajoutées par les rédacteurs des livres saints ou sur leurs indications pour signifier quelque mystère. Ils tirent le premier, qui d'ailleurs me touche peu, de l'usage suivi pour lire l'Ecriture : si, disent-ils, ces notes ont été ajoutées pour marquer des leçons divergentes entre lesquelles la postérité n'a pu choisir, pourquoi donc l'usage a-t-il prévalu de garder partout le sens de la marge? Pourquoi, demandent-ils, noter dans la marge | le sens que l'on voulait conserver? On aurait [137]
dû au contraire écrire les livres comme on voulait qu'ils soient lus, au lieu d'indiquer en marge le sens et la leçon que l'on approuvait davantage. La seconde raison, qui semble avoir quelque poids, est tirée de la nature même de la chose. Les fautes se glissent dans les manuscrits non par volonté délibérée mais par hasard et, pour cette raison, elles se produisent de façon diverse. Or dans le Pentateuque, le mot « jeune fille » est toujours écrit, sauf une seule fois, de façon défective, sans la lettre Hé, contrairement à la règle grammaticale; dans la marge au contraire, il est écrit correctement, selon la règle générale[63]. Cela s'est-il produit du fait que la main s'est trompée en copiant? Par quelle fatalité a-t-il pu se faire que la plume soit toujours allée trop vite chaque fois que ce mot s'est rencontré? Ensuite, les grammairiens auraient pu facilement et sans hésitation corriger en suppléant le Hé selon la règle grammaticale. Donc, puisque ces leçons ne sont pas survenues par hasard, et qu'on n'a pas corrigé des fautes aussi évidentes, ils en concluent que les premiers rédacteurs ont écrit ces mots selon un dessein déterminé, pour signifier quelque chose.

[17] Nous pouvons facilement répondre à ces arguments.

ex usu, qui apud eos invaluit, argumentantur, nihil moror; nescio quid superstitio suadere potuit, et forte inde factum est, quia utramque lectionem aeque bonam seu tolerabilem aestimabant, ideoque, ne earum aliqua negligeretur, unam scribendam et aliam legendam voluerunt. Timebant scilicet in re tanta judicium determinare, ne incerti falsam pro vera eligerent, ideoque neutram alterutri praeponere voluerunt, quod absolute fecissent, si unam solam scribere et legere jussissent, praesertim cum in sacris voluminibus notae marginales non scribantur; vel forte inde factum est, quia quaedam, quamvis recte descripta, aliter tamen legi, prout scilicet in margine notaverant, volebant. Ideoque universaliter instituerunt, ut Biblia secundum notas marginales legerentur.

[18] Quae causa autem scribas moverit quaedam expresse legenda in margine notare, jam dicam, nam non omnes marginales notae dubiae sunt lectiones, sed etiam, quae ab usu remota erant, notaverunt. Nempe verba obsoleta, et quae probati illius temporis mores non sinebant in publica concione legi. Nam antiqui scriptores malitia privati nullis aulicis ambagibus, sed res propriis suis nominibus indicabant. At post-
[124] quam malitia et luxus regnavit, | illa, quae sine obscaenitate ab antiquis dicta sunt, in obscaenis haberi inceperunt. Hac autem de causa Scripturam ipsam mutare non erat opus, attamen ut plebis imbecillitati subvenirent, introduxerunt, ut nomina coitus et excrementorum honestius in publico legerentur, videlicet sicuti ipsa in margine notaverunt. Denique quicquid fuerit, cur usu factum fuerit, ut Scripturas secundum marginales lectiones legant et interpretentur, id saltem non fuit, quod vera interpretatio secundum ipsas debet fieri. Nam praeterquam quod ipsi rabbini in Talmud saepe a Masoretis

7. neutram *V-L, edd. recc.* : neutrum *T1, edd. cett.*

Je ne m'attarde pas à celui qu'ils appuient sur l'usage qui s'est imposé parmi eux. J'ignore ce que la superstition a pu leur persuader; et peut-être cela est-il venu du fait qu'il estimaient l'une et l'autre leçon correcte, ou du moins acceptable, et que, pour ne pas négliger l'une d'entre elles, ils ont décidé que l'une devait être écrite et l'autre lue : ils craignaient de trancher dans une question aussi importante et de prendre la leçon fausse pour la vraie, faute de certitude; aussi décidèrent-ils de ne donner la préférence à aucune des deux, ce qu'ils auraient fait sans réserve s'ils avaient choisi d'écrire et de lire une seule d'entre elles — d'autant que, dans les volumes sacrés[64], les notes marginales n'étaient pas écrites. Ou peut-être cela est-il venu de ce qu'ils voulaient que certains mots, bien que copiés correctement, soient cependant lus d'une autre façon, c'est-à-dire tels qu'ils étaient notés dans la marge. Ainsi établirent-ils comme règle générale que la Bible devait être lue selon les notes marginales.

[18] Quant à la raison qui poussa les scribes à noter en marge certaines variantes expressément destinées à être lues, je vais la dire; car les notes marginales ne sont pas toutes des leçons douteuses : il y a en a aussi qui ont noté des expressions rejetées par l'usage. Il s'agit des mots vieillis et de ceux que les mœurs du temps ne permettent plus d'employer en public. En effet les écrivains anciens, dépourvus de malice, appelaient les choses par leur nom sans recourir aux circonlocutions du langage de cour. Mais lorsque la malice et la luxure ont régné, | ce que les anciens disaient sans obscénité a commencé [138]
à être tenu pour obscène. Il n'y avait pas besoin d'altérer l'Ecriture pour cette raison; cependant par égard pour la faiblesse de la plèbe, on introduisit l'usage de termes plus convenables pour désigner le coït et les excréments lors des lectures publiques, et ce sont ces termes qu'on a notés en marge[65].

Enfin, quelle que soit la raison pour laquelle s'est établi l'usage de lire et d'interpréter l'Ecriture selon les leçons marginales, du moins n'est-ce pas parce que l'interprétation vraie doit se déduire de celles-ci. Car outre que les rabbins eux-mêmes, dans le Talmud, s'écartent souvent des Massorètes

recedunt et alias habebant lectiones, quas probabant, ut mox ostendam, quaedam insuper in margine reperiuntur, quae minus secundum usum linguae probata videntur. Ex. gr. in libr. 2. Samuel. cap. XIV. v. 23. scribitur אשר עשה המלך את דבר עבדו *quia rex effecit secundum sententiam sui servi*, quae constructio plane regularis est et convenit cum illa v. 16. ejusdem cap., at quae in margine habetur (עבדך *servi tui*) non convenit cum persona verbi. Sic etiam v. ult. cap. XVI. ejusdem libri scribitur כאשר ישאל בדבר האלהים *ut cum consultat* (id est consultatur) *verbum Dei*, ubi in margine additur איש *quis* pro verbi nominativo. Quod non satis accurate factum videtur, nam communis hujus linguae usus est verba impersonalia in tertia persona singularis verbi activi usurpare, ut grammaticis notissimum. Et ad hunc modum plures inveniuntur notae, quae nullo modo scriptae lectioni praeponi possunt.

[19] Quod autem ad secundam rationem Pharisaeorum attinet, ei etiam ex modo dictis facile respondetur, nempe quod scribae praeter dubias lectiones verba etiam obsoleta notaverunt. Nam non dubium est, quin in lingua Hebraea, sicuti in reliquis, multa obsoleta et antiquata posterior usus fecerit et reperta fuerint ab ultimis scribis in Bibliis, quae, uti diximus, omnia notaverunt, ut coram populo secundum tum receptum usum legerentur. Hac igitur de causa nomen נער *nahgar* ubique notatum reperitur, quia antiquitus communis erat generis et idem significabat, quod apud Latinos *juvenis*. Sic etiam Hebraeorum metropolis vocari apud antiquos solebat ירושלם *Jerusalem*, non autem ירושלים *Jerusalaim*; de pronomine הוא *ipse* et *ipsa* idem sentio, quod scilicet recentiores ו *vau* in י *jod* mutaverunt (quae mutatio in Hebraea lingua
[125] frequens est), cum genus I faemininum significare volebant, at quod antiqui non nisi vocalibus hujus pronominis faeminimum a masculino solebant distinguere. Sic praeterea quorundam verborum anomalia alia apud priores, alia apud posteros fuit, et denique antiqui literis paragogicis האמנתיו

4. cap. 14. *V-L, edd. recc.* : cap. 4. *T1, edd. cett.*

et proposent d'autres leçons qu'ils approuvent, comme je le montrerai bientôt, on trouve aussi dans la marge certaines leçons qui paraissent s'accorder moins bien avec l'usage de la langue. Par exemple, en II Samuel 14 : 22#, il est écrit : *parce que le roi agit selon l'avis de son serviteur*, ce qui est une construction totalement régulière et qui s'accorde avec celle du v. 15# du même chapitre; mais celle qui est dans la marge *(de ton serviteur)* ne s'accorde pas avec la personne du verbe. Ainsi encore, au dernier verset du chap. 16 du même livre, il est écrit *comme quand on consulte* (c'est-à-dire est consultée) *la parole de Dieu*; en marge est ajouté *quelqu'un* à titre de sujet du verbe. Ce qui ne paraît pas un ajout très soigneux, car l'usage commun de la langue permet d'utiliser les verbes impersonnels à la troisième personne du singulier de l'actif, comme les grammairiens le savent fort bien. On rencontre encore nombre de notes marginales analogues, qui ne peuvent en aucun cas être préférées au texte écrit.

[19] En ce qui concerne le second argument des pharisiens, on lui répond facilement à partir de ce qui vient d'être dit : les scribes ont noté non seulement les leçons douteuses, mais aussi les mots vieillis. Car il est indubitable que, dans la langue hébraïque comme dans toutes les autres, l'usage ultérieur a fait vieillir et a périmé beaucoup de mots. Les derniers scribes en ont trouvé de tels dans la Bible et, comme nous l'avons dit, ils les ont tous notés, pour que la lecture publique s'en fît selon l'usage reçu. C'est pour cette raison que le mot *nahgar* est partout noté, parce que anciennement il était commun aux deux genres et avait le même sens que le latin *juvenis, jeune*[66]. Ainsi encore la capitale des Hébreux s'appelait-elle anciennement *Jerusalem* et non pas *Jerusalaïm*. Je pense la même chose du pronom *lui* et *elle* : les écrivains plus récents ont changé le vav en yod (changement fréquent dans la langue hébraïque) lorsqu'ils ont voulu indiquer | le féminin, alors que les anciens ne distinguaient le [139]
féminin du masculin de ce pronom que par les voyelles. Ainsi encore, les formes irrégulières des verbes n'étaient pas les mêmes chez les anciens et chez les écrivains plus récents; et enfin, les anciens usaient des lettres paragogiques hé,

singulari sui temporis elegantia utebantur. Quae omnia hic multis exemplis illustrare possem, sed nolo taediosa lectione lectorem detinere. At si quis roget, unde haec noverim? respondeo, quia ipsa apud antiquissimos scriptores, nempe in Bibliis, saepe reperi, nec tamen eos posteri imitari voluerunt, quae unica est causa, unde in reliquis linguis, quamvis jam etiam mortuis, tamen verba obsoleta noscuntur.

[20] Sed forte adhuc aliquis instabit, cum ego maximam harum notarum partem dubias esse lectiones statuerim, cur nunquam unius loci plures quam duae lectiones repertae sint? cur aliquando non tres vel plures? Deinde quod quaedam in Scriptis adeo manifeste grammaticae repugnant, quae in margine recte notantur, ut minime credendum sit scribas haerere potuisse et, utra esset vera, dubitare. Sed ad haec etiam facile respondetur, et quidem ad primum dico plures fuisse lectiones, quam quas in nostris codicibus notatas reperimus. In Talmude enim plures notantur, quae a Masoretis neglectae sunt et tam aperte multis in locis ab iisdem recedunt, ut superstitiosus ille corrector Bibliorum Bombergianorum tandem coactus fuerit fateri, in sua praefatione, se eos reconciliare nescire ולא ידענא לתרוצי אלא כדחריצנא לעיל דארחיה דגמרא לפלוגי על המסורת *et*, inquit, *hic nescimus respondere, nisi quod supra respondimus, nempe quod usus Talmudis est Masoretis contradicere.* Quare non satis cum fundamento statuere possumus unius loci non plures quam duas lectiones unquam fuisse. Attamen facile concedo, imo credo unius loci nunquam plures quam duas lectiones repertas fuisse, idque ob duas rationes; nempe I. quia causa, unde harum lectionum varietatem ortam esse ostendimus, non plures quam duas concedere potest; ostendimus enim eas potissimum ex similitudine quarumdam literarum ortas fuisse. Quare dubium fere semper huc tandem redibat, videlicet utra ex duabus literis esset scribenda ב bet an כ kaf, י jod

21. כדחריצנא *edd. recc.* : כדחר יצנא *T1*, *Br*, *Gi.*

aleph, mem, nun, tav, iod, vav selon une règle d'élégance spéciale à leur époque. Je pourrais illustrer tout cela de nombreux exemples, mais je ne veux pas retarder le lecteur par une lecture fastidieuse. Mais si pourtant on me demande d'où je sais tout cela, je réponds que je le sais parce que je l'ai souvent observé chez les écrivains les plus anciens, dans la Bible, et que les plus récents n'ont pourtant pas voulu les imiter; ce qui est la cause unique pour laquelle, dans toutes les autres langues, même dans les langues mortes, on connaît cependant les mots vieillis.

[20] Mais on insistera peut-être : puisque j'ai posé que la plupart de ces notes marginales sont des leçons douteuses, pourquoi ne rencontre-t-on nulle part plus de deux leçons? pourquoi pas trois ou plus? On dira ensuite que certains passages dans le texte écrit répugnent manifestement à la grammaire, alors qu'ils sont notés correctement dans la marge, de sorte qu'il est incroyable que les scribes aient pu hésiter pour savoir quelle était la bonne leçon. Il est facile de répondre à ces objections. Je dis d'abord, pour la première, qu'il a existé plus de leçons que nous n'en rencontrons notées dans nos manuscrits. Car dans le Talmud, on en trouve beaucoup qui ont été négligées par les massorètes[67], et l'écart est tellement visible dans beaucoup de passages que le scrupuleux correcteur de la Bible de Bomberg[68] a enfin été contraint d'avouer dans sa préface qu'il ne savait comment les concilier. *Et*, dit-il, *nous ne savons d'autre réponse que celle que nous avons donnée plus haut*, à savoir, *que l'usage du Talmud est de contredire les massorètes*. C'est pourquoi rien ne nous autorise à poser qu'il n'a jamais existé plus de deux leçons pour un unique passage.

Cependant j'accorde facilement — bien plus je veux bien croire — qu'on n'a jamais rencontré plus de deux leçons pour un unique passage, et cela pour deux raisons :

1°) la raison qui, nous l'avons montré, produit la divergence de ces leçons ne peut permettre qu'il y en ait plus de deux : nous avons montré en effet que, le plus souvent, elle est issue de la ressemblance de certaines lettres. C'est pourquoi le doute portait presque toujours sur la question de savoir laquelle des deux lettres devait être écrite : Bet ou Kaf, Yod

an ו vau, ד dagesh an ר res etc., quarum usus frequentissimus
[126] est; et ideo sae- | pe contingere poterat, ut utraque sensum tolerabilem pareret. Deinde utrum syllaba longa aut brevis esset, quarum quantitas iis literis, quas quiescentes vocavimus, determinatur. His adde, quod non omnes notae dubiae sunt lectiones; multas enim appositas esse diximus honestatis causa, et etiam ut verba obsoleta et antiquata explicarent. II. Ratio, cur mihi persuadeo unius loci non plures quam duas lectiones reperiri, est, quia credo scribas pauca admodum exemplaria reperisse, forte non plura quam duo vel tria. In tractatu Scribarum סופרים cap. VI. non nisi de tribus fit mentio, quae fingunt tempore Hezrae inventa fuisse, quia venditant has notas ab ipso Hezra appositas fuisse. Quicquid sit, si tria habuerunt, facile concipere possumus duo semper in eodem loco convenisse, quin imo unusquisque mirari sane potuisset, si in tribus tantum exemplaribus tres diversae unius ejusdemque loci lectiones reperirentur. Quo autem fato factum est, ut post Hezram tanta exemplarium penuria fuerit, is mirari desinet, qui vel solum cap. I. libr. 1. Machabaeorum legerit, vel cap. VII. libr. 12. Antiquit. Josephi. Imo prodigio simile videtur, quod post tantam tamque diuturnam persecutionem pauca illa retinere potuerint; de quo neminem dubitare opinor, qui illam historiam mediocri cum attentione legerit. Causas itaque videmus, cur nullibi plures quam duae lectiones occurrunt. Quapropter longe abest, ut ex eo, quod non plures duabus ubique dentur, concludi possit Biblia in locis notatis data opera perperam scripta fuisse ad significanda mysteria. Quod autem ad secundum attinet, quod quaedam reperiantur adeo perperam scripta, ut nullo modo dubitare potuerint, quin omnium temporum scribendi usui repugnarent, quaeque adeo absolute corrigere,

28. secundum *March.*, *V-L*, *Ge*, *Ga*: secundam *T1*, *edd. cett.*

ou Vav, Daleth ou Rech[69], parmi celles dont l'usage est le plus fréquent; et ainsi, | il pouvait souvent arriver que l'une et [140] l'autre offrent un sens acceptable. Ensuite, il portait sur la quantité longue ou brève de la voyelle qui est déterminée par ces lettres que nous nommons quiescentes. Ajoutons à cela que les notes ne sont pas toutes des leçons douteuses : nous avons dit que beaucoup ont été ajoutées pour des raisons de convenance ou pour expliquer des mots vieillis et périmés;

2°) la raison pour laquelle je me persuade qu'on ne rencontre pas plus de deux leçons pour le même passage est que je crois que les scribes n'ont pas trouvé beaucoup d'exemplaires, peut-être pas plus de deux ou trois. Dans le traité des Scribes *(Sopherim*[70]*)*, chap. VI, il n'est fait mention que de trois textes, que l'on imagine avoir été découverts au temps d'Esdras parce que l'on prétendait que ces notes avaient été ajoutées par Esdras lui-même. Quoi qu'il en soit, s'ils possédaient trois exemplaires, nous pouvons facilement concevoir que deux d'entre eux étaient toujours en accord pour un même passage; bien plus, on pourrait vraiment s'étonner de trouver, sur seulement trois exemplaires, trois leçons divergentes pour un passage unique. Mais par quelle fatalité est-il arrivé qu'après Esdras on ait à ce point manqué d'exemplaires? Pour cesser de s'en étonner, il suffit de lire le premier chapitre du livre I des Maccabées[71], ou le chap. 7 du livre XII des *Antiquités* de Flavius Josèphe[72]. Bien plus, il paraît prodigieux qu'après une si grande et si longue persécution, on ait pu conserver ces quelques exemplaires. De tout cela nul ne doutera, je crois, s'il lit cette histoire avec un peu d'attention. Nous voyons ainsi pour quelles raisons on ne rencontre nulle part plus de deux leçons sur lesquelles porte le doute. C'est pourquoi il s'en faut de beaucoup que, du fait qu'il n'y ait jamais eu plus de deux leçons, l'on puisse conclure que, dans les passages cités, la Bible a été écrite intentionnellement avec des erreurs de façon à signifier des mystères.

Quant au second argument, selon lequel on trouve certains passages écrits avec tant d'erreurs qu'on ne pourrait douter qu'ils répugnent à la façon d'écrire de tous les temps, et qu'on aurait dû les corriger purement et simplement plutôt que de

non autem in margine notare debuerant, me parum tangit, neque enim scire teneor, quae religio ipsos moverit, ut id non facerent. Et forte id ex animi sinceritate fecerunt, quod posteris Biblia, ut ut ab ipsis in paucis originalibus inventa fuerint, tradere voluerunt, atque originalium discrepantias notare, non quidem ut dubias, sed ut varias lectiones; nec ego easdem dubias vocavi, nisi quia revera fere omnes tales reperio, ut minime sciam, quaenam prae alia sit probanda.

[21] Denique praeter dubias has lectiones notaverunt insuper scribae (va- | cuum spatium in mediis paragraphis interponendo) plura loca truncata, quorum numerum Masoretae tradunt; numerant scilicet viginti octo loca, ubi in medio paragrapho spacium vacuum interponitur; nescio, an etiam in numero aliquod mysterium latere credunt. Spatii autem certam quantitatem religiose observant Pharisaei. Horum exemplum (ut unum adferam) habetur in Genes. cap. IV. v. 8., qui sic scribitur: *Et dixit Kain Habeli fratri suo.... et contigit, dum erant in campo, ut Kain etc.*, ubi spatium relinquitur vacuum, ubi scire expectabamus, quid id fuerit, quod Kain fratri dixerat. Et ad hunc modum (praeter illa, quae jam notavimus) a scribis relicta vigintiocto reperiuntur. Quorum tamen multa non apparerent truncata, nisi spacium interjectum esset. Sed de his satis.

[127]

les noter en marge, il ne me touche guère, et je ne suis pas tenu de savoir quel scrupule religieux a empêché les scribes de faire cette correction. Peut-être l'ont-ils fait par sincérité, parce qu'ils voulaient transmettre la Bible à la postérité telle qu'eux-mêmes l'avaient trouvée dans leur petit nombre d'exemplaires originaux, et qu'ils ont décidé de noter les divergences entre ces originaux non comme des leçons douteuses, mais comme autant de variantes. Moi-même je ne les ai nommées douteuses que parce que, de fait, pour la plupart d'entre elles, je ne sais laquelle doit être préférée à l'autre.

[21] Enfin, outre ces leçons douteuses, les scribes ont noté | [141]
(en insérant un espace vide au milieu du paragraphe) plusieurs passages tronqués dont les massorètes donnent le nombre : ils comptent en effet vingt-huit passages où un espace vide est inséré au milieu du paragraphe; j'ignore s'ils croient qu'un mystère se cache dans ce chiffre. Mais les pharisiens observent religieusement le nombre d'espaces ainsi déterminés. Citons-en un exemple : dans la Genèse 4 : 8, il est écrit *Et Caïn dit à Abel son frère... et il arriva, alors qu'ils étaient dans le champ, que Caïn, etc.*; un espace est laissé vide là où nous attendrions ce que Caïn avait dit à son frère. Les scribes trouvent vingt-huit passages analogues (outre ceux que nous avons cités). Parmi eux, cependant, il en est beaucoup qui ne paraîtraient pas tronqués si on n'avait pas interposé un espace vide[73]. Mais assez sur ce sujet.

CAPUT X

Reliqui Veteris Testamenti libri eodem modo quo superiores examinantur

[1] Transeo ad reliquos Veteris Testamenti libros. At de duobus Paralipomenon nihil certi et quod operae pretium sit, notandum habeo, nisi quod dudum post Hezram, et forte postquam Judas Machabaeus templum restauravit*, scripti fuerunt. Nam cap. IX. libri. 1. narrat historicus, *quaenam familiae primum* (tempore scilicet Hezrae) *Hierosolimae habitaverint;* et deinde v. 17. *Janitores*, quorum duo etiam in Nehem. cap. XI. v. 19. narrantur, indicat. Quod ostendit hos libros dudum post urbis reaedificationem scriptos fuisse. Caeterum de vero eorundem scriptore deque eorum authoritate, utilitate et doctrina nihil mihi constat. Imo non satis mirari possum, cur inter sacros recepti fuerint ab iis, qui Librum Sapientiae, Tobiae et reliquos, qui apocryphi dicuntur, ex canone sacrorum deleverunt; intentum tamen non est eorum authoritatem elevare, sed quandoquidem ab omnibus sunt recepti, eos etiam, ut ut sunt, relinquo.

[2] Psalmi collecti etiam fuerunt et in quinque libros dispartiti in secundo templo; nam Ps. 88. ex Philonis Judaei

* Cf. Adnot. XXI.

CHAPITRE X [141]

Les autres livres de l'Ancien Testament sont examinés de la même façon que les précédents[1]

[1] Je passe aux autres livres de l'Ancien Testament. Sur les deux livres des Paralipomènes, je n'ai rien à observer qui soit certain et en vaille la peine, si ce n'est qu'ils ont été écrits longtemps après Esdras et peut-être après la restauration du Temple par Judas Maccabée*. En effet au chap. 9 du livre I, l'historien raconte *quelles familles avaient d'abord* (c'est-à-dire au temps d'Esdras) *habité Jérusalem*[2]; et ensuite il parle au v. 17 des *gardiens des portes*, dont deux sont mentionnés aussi dans Néhémie 11 : 19. Ce qui montre que ces livres ont été écrits longtemps après la reconstruction de la ville. D'ailleurs, concernant leur véritable rédacteur, leur autorité, leur utilité et leur doctrine, rien ne me paraît établi. Bien plus, je ne saurais trop m'étonner en me demandant pour quelle raison ils ont été admis parmi les livres saints par ceux qui ont rejeté du canon le livre de la Sagesse, Tobie et le reste de ceux qu'on appelle apocryphes[3]. Mon intention n'est d'ailleurs pas d'affaiblir leur autorité, et puisqu'ils sont reçus par tous, je les laisse tels qu'ils sont.

[2] Les Psaumes furent rassemblés et répartis en cinq livres à l'époque du Second Temple. En effet le Ps 88 a été édité

* Cf. *Admot.* 21.

testimonio editus fuit, dum rex Jehojachin Babiloniae in
[128] carcere detentus adhuc erat, et | Ps. 89. cum idem rex libertatem adeptus est; nec credo, quod Philo hoc unquam dixisset, nisi vel sui temporis recepta opinio fuisset vel ab aliis fide dignis accepisset.

[3] Proverbia Salomonis eodem etiam tempore collecta fuisse credo, vel ad minimum tempore Josiae regis, idque quia cap. XXIV. v. ult. dicitur, *Haec etiam sunt Salomonis Proverbia, quae transtulerunt viri Hiskiae regis Judae.* At hic tacere nequeo rabinorum audaciam, qui hunc librum cum Ecclesiaste ex canone sacrorum exclusos volebant et cum reliquis, quos jam desideramus, custodire. Quod absolute fecissent, nisi quaedam reperissent loca, ubi lex Mosis commendatur. Dolendum sane, quod res sacrae et optimae ab horum electione dependerint. Ipsis tamen gratulor, quod hos etiam nobis communicare voluerunt, verum non possum non dubitare, num eos bona cum fide tradiderint, quod hic ad severum examen revocare nolo.

[4] Pergo igitur ad libros Prophetarum. Cum ad hos attendo, video prophetias, quae in iis continentur, ex aliis libris collectas fuisse, neque in hisce eodem ordine semper describi, quo ab ipsis prophetis dictae vel scriptae fuerunt, neque etiam omnes contineri, sed eas tantum, quas hinc illinc invenire potuerunt; quare hi libri non nisi fragmenta Prophetarum sunt. Nam Esaias regnante Huzia prophetare incepit, ut descriptor ipse primo versu testatur. At non tantum tum temporis prophetavit, sed insuper omnes res ab hoc rege gestas descripsit (vide Paral. lib. 2. cap. XXVI. v. 22.), quem librum jam desideramus. Quae autem habemus, ex Chronicis Regum Judae et Israelis descripta esse ostendimus. His adde, quod rabini statuunt hunc prophetam etiam regnante Manasse, a quo tandem peremtus est, prophetavisse, et quamvis fabulam narrare videantur, videntur tamen credidisse omnes eius prophetias non extare.

(nous le savons par Philon le Juif[4]) alors que le roi Joachin[5] était détenu en prison à Babylone, | et le Ps 89 lorsque ce même roi a recouvré la liberté[6]. Et je ne crois pas que Philon aurait jamais dit cela si ce n'avait été là une opinion admise de son temps ou s'il ne l'avait reçue de personnes dignes de foi. [142]

[3] Je crois que les Proverbes de Salomon ont été rassemblés à la même époque, ou au moins au temps du roi Josias ; et cela parce qu'au chap. 24, dernier verset, il est dit : *Ce sont là les Proverbes de Salomon, qu'ont transmis les hommes d'Ezechias, roi de Juda*[7]. Mais je ne puis passer ici sous silence l'impudence des rabbins qui voulaient exclure du canon ce livre et l'Ecclésiaste, et les tenir secrets avec les autres qui ne nous sont pas parvenus[8]. Ils l'auraient fait sans hésitation, s'ils n'y avaient trouvé quelques passages où la loi de Moïse est recommandée. Il faut vraiment regretter que des choses sacrées et excellentes aient dépendu de leur choix. Je les félicite cependant d'avoir bien voulu nous les communiquer, mais je ne puis m'empêcher de me demander s'ils l'ont fait en toute bonne foi, ce que je ne veux pas soumettre ici à un examen approfondi.

[4] Je passe donc aux livres des prophètes[9]. Quand je les considère, je vois que les prophéties qui y sont contenues ont été prises dans d'autres livres, et qu'elles ne sont pas toujours transcrites dans le même ordre que celui dans lequel les prophètes les ont dictées ou écrites ; et ces livres ne les contiennent pas toutes, mais rassemblent seulement celles que l'on a pu trouver ici ou là : c'est pourquoi ces livres ne représentent que des fragments des prophètes. En effet Isaïe commença à prophétiser sous le règne d'Osias, comme l'atteste au premier verset celui qui a transcrit l'ouvrage. Mais à ce moment il ne fit pas que prophétiser : il décrivit toute l'histoire de ce roi (cf. II Par 26 : 22) — et ce livre nous manque aujourd'hui. Ce que nous possédons a été transcrit à partir des chroniques des rois de Juda et d'Israël, comme nous l'avons montré[10]. Ajoutons que les rabbins affirment qu'Isaïe a aussi prophétisé sous le règne de Manassé, qui aurait fini par le faire mettre à mort[11]. Bien que cela paraisse une fable, ils montrent ainsi qu'ils ne croient pas que toutes ses prophéties subsistent encore.

[5] Jeremiae deinde prophetiae, quae historice narrantur, ex variis chronologis decerptae et collectae sunt. Nam praeterquam quod perturbate accumulentur, nulla temporum ratione habita, eadem insuper historia diversis modis repetitur. Nam cap. XXI. causam apprehensionis Jeremiae exponit, quod scilicet urbis vastationem Zedechiae ipsum consulenti praedixerit, et hac historia interrupta transit cap. XXII. ad ejus in
[129] Jehojachimum, qui ante Zedechiam regnavit, declamationem I narrandum, et quod regis captivitatem praedixerit, et deinde cap. XXV. ea describit, quae ante haec, anno scilicet quarto Jehojakimi, prophetae revelata sunt. Deinde quae anno primo hujus regis et sic porro, nullo temporum ordine servato, prophetias accumulare pergit, donec tandem cap. XXXVIII. (quasi haec 15 capita per parenthesin dicta essent) ad id, quod cap. XXI. narrare incepit, revertitur. Nam conjunctio, qua illud caput incipit, ad v. 8. 9. et 10. hujus refertur; atque tum longe aliter ultimam Jeremiae apprehensionem describit, et causam diuturnae ejus detentionis in atrio custodiae longe aliam tradit, quam quae in cap. XXXVII. narratur, ut clare videas haec omnia ex diversis historicis esse collecta nec ulla alia ratione excusari posse. At reliquae prophetiae, quae in reliquis capitibus continentur, ubi Jeremias in prima persona loquitur, ex volumine, quod Baruch, ipso Jeremia dictante, scripsit, descriptae videntur; id enim (ut ex cap. XXXVI. v. 2. constat) ea tantum continebat, quae huic prophetae revelata fuerant a tempore Josiae usque ad annum quartum Jehojakimi; a quo etiam tempore hic liber incipit. Deinde ex eodem volumine etiam descripta videntur, quae habentur ex cap. XLV. v. 2. usque ad cap. LI. v. 59.

[6] Quod autem Ezechielis liber fragmentum etiam tantum sit, id primi ejus versus clarissime indicant; quis enim non videt conjunctionem, qua liber incipit, ad alia jam dicta referri et cum iis dicenda connectere? at non tantum conjunctio, sed totus etiam orationis contextus alia scripta supponit; annus enim trigesimus, a quo hic liber incipit, ostendit

[5] Ensuite, les prophéties de Jérémie qui racontent des faits historiques rassemblent des extraits de diverses chroniques. En effet, outre qu'elles sont amassées sans ordre et sans tenir compte de la suite des temps, il arrive qu'elles racontent plusieurs fois la même histoire de diverses façons. Le chap. 21 expose la raison de l'arrestation de Jérémie — il avait prédit la ruine de la ville à Sédécias venu le consulter; le chap. 22 interrompt ce récit et passe à sa déclamation devant Joachin, qui régnait avant Sédécias, l et à sa prédiction de la captivité [143]
du roi; le chap. 25 décrit ce qui a été révélé au prophète auparavant, c'est-à-dire dans la quatrième année du règne de Joakim. Puis viennent celles de la première année du règne de ce roi, et il continue ainsi d'accumuler les prophéties sans tenir compte de la suite des temps, jusqu'à ce qu'enfin, au chap. 38 (comme si ces quinze chapitres n'avaient été qu'une parenthèse), il revienne à ce qu'il avait commencé de raconter au chap. 21. En effet, la conjonction par laquelle commence le chap. 38 renvoie aux v. 8, 9 et 10 du chap. 21, et il décrit alors la dernière arrestation de Jérémie et la raison de sa longue détention dans la cour de la prison en des termes très différents de ceux du chap. 37. On voit ainsi clairement que tous ces récits sont pris chez des historiens différents, et qu'aucune autre raison ne peut les justifier. Quant aux autres prophéties, contenues dans les autres chapitres, où Jérémie parle à la première personne, elles paraissent transcrites du volume que Baruch a écrit sous la dictée de Jérémie lui-même[12]. Car celui-ci contenait seulement (comme l'établit le chap. 36, v. 2) les révélations faites à ce prophète depuis l'époque de Josias jusqu'à la quatrième année du règne de Joakim; et c'est aussi à cette époque que commence ce livre. Ensuite, paraît également transcrit de ce volume tout ce qui va du chap. 45, v. 2 jusqu'au chap. 51, v. 59.

[6] Que le livre d'Ezéchiel ne soit qu'un fragment, c'est ce que les premiers versets indiquent fort clairement. Qui ne voit en effet que la conjonction par laquelle le livre commence renvoie à des choses déjà dites et leur rattache ce qui va être dit? Et non seulement la conjonction, mais tout le contexte du discours supposent d'autres écrits : la trentième année, par

prophetam in narrando pergere, non autem incipere; quod etiam scriptor ipse per parenthesin v. 3. sic notat, *fuerat saepe verbum Dei Ezechieli filio Buzi sacerdoti in terra Chaldaeorum* etc., quasi diceret verba Ezechielis, quae huc usque descripserat, ad alia referri, quae ipsi ante hunc annum trigesimum revelata erant. Deinde Josephus lib. 10. Antiq. cap. IX. narrat Ezechielem praedixisse, quod Tsedechias Babiloniam non videret, quod in nostro, quem ejus habemus, libro, non legitur, sed contra cap. scilicet XVII., quod Babiloniam captus duceretur*.

[7] De Hosea non certo dicere possumus, quod plura scripserit, quam quae in libro, qui ejus dicitur, continentur. Attamen miror nos ejus plura non habere, qui ex testimonio
[130] scriptoris plus quam | octoginta quatuor annos prophetavit. Hoc saltem in genere scimus, horum librorum scriptores neque omnium prophetarum, neque horum, quos habemus, omnes prophetias collegisse. Nam eorum prophetarum, qui regnante Manasse prophetaverunt, et de quibus in libr. 2. Paral. cap. XXXIII. v. 10. 18. 19. in genere fit mentio, nullas plane prophetias habemus; nec etiam omnes horum duodecim prophetarum. Nam Jonae non nisi prophetiae de Ninivitis describuntur, cum tamen etiam Israelitis prophetaverit, qua de re vide libro. 2. Reg. cap. XIV. v. 25.

[8] De libro Jobi et de ipso Jobo multa inter scriptores fuit controversia. Quidam putant Mosen eundem scripsisse et totam historiam non nisi parabolam esse; quod quidam rabinorum in Talmude tradunt, quibus Maimonides etiam favet in suo libro More Nebuchim. Alii historiam veram esse crediderunt, quorum quidam sunt, qui putaverunt hunc Jobum tempore Jacobi vixisse ejusque filiam Dinam in uxorem

* Cf. Adnot. XXII.

laquelle le livre commence, nous montre le prophète en tant qu'il poursuit son récit, non en tant qu'il le commence ; ce que le rédacteur remarque ainsi lui-même par parenthèse au v. 3 : *Souvent la parole de Dieu avait été adressée à Ezéchiel, fils de Buzi, prêtre dans le pays des Chaldéens, etc.*[13], comme s'il voulait dire que les paroles d'Ezéchiel qu'il avait transcrites jusque-là se réfèrent à d'autres révélations, qui lui avaient été faites avant sa trentième année. Ensuite, Flavius Josèphe (*Antiquités*, X, 9[14]) raconte qu'Ezéchiel avait prédit que Sédécias ne verrait pas Babylone — ce qu'on ne lit pas dans le livre que nous possédons ; on y lit au contraire au chap. 17 que le roi serait conduit en captivité à Babylone*.

[7] Sur Osée, nous ne pouvons dire avec certitude qu'il ait écrit plus que ce qui est contenu dans le livre qui porte son nom. Cependant je m'étonne que nous ne possédions rien de plus de quelqu'un qui, d'après le témoignage du rédacteur[15], prophétisa plus de quatre-vingt-quatre ans. [144]

Nous savons du moins de façon générale que les rédacteurs de ces livres n'ont rassemblé ni les prophéties de tous les prophètes, ni toutes les prophéties de chacun de ceux que nous possédons. Ainsi nous ne possédons aucune prophétie de ceux qui ont prophétisé sous le règne de Manassé et que mentionne en termes généraux II Par 33 : 10, 18, 19. Et nous n'avons pas non plus tout ce qu'ont dit les douze prophètes du canon. Car de Jonas ne sont transcrites que les prophéties concernant Ninive, alors qu'il avait pourtant aussi prophétisé pour Israël (cf. II Rois 14 : 25).

[8] Au sujet du livre de Job[16], et sur Job lui-même, une importante controverse a régné parmi ceux qui en ont écrit[17]. Certains croient que Moïse lui-même l'a écrit, et que tout ce récit n'est qu'une parabole. C'est ce qu'enseignent quelques rabbins dans le Talmud, et Maïmonide appuie cette opinion dans son livre *Le Guide des égarés*[18]. D'autres y ont vu une histoire vraie ; parmi eux, certains ont cru que Job a vécu à

* Cf. *Adnot.* 22.

duxisse. At Aben Hezra, ut jam supra dixi, in suis commentariis supra hunc librum affirmat eum ex alia lingua in Hebraeam fuisse translatum; quod quidem vellem, ut nobis evidentius ostendisset, nam inde possemus concludere gentiles etiam libros sacros habuisse. Rem itaque in dubio relinquo, hoc tamen conjicio, Jobum gentilem aliquem fuisse virum et animi constantissimi, cui primo res prosperae, deinde adversissimae, et tandem felicissimae fuerunt. Nam Ezechiel cap. XIV. v. 12. eum inter alios nominat. Atque hanc Jobi variam fortunam et animi constantiam multis occasionem dedisse credo de Dei providentia disputandi, vel saltem authori hujus libri dialogum componendi; nam quae in eo continentur, ut etiam stylus, non viri inter cineres misere aegrotantis, sed otiose in musaeo meditantis videntur. Et hic cum Aben Hezra crederem hunc librum ex alia lingua translatum fuisse, quia gentilium poesin affectare videtur; deorum namque pater bis concilium convocat, et Momus, qui hic Satan vocatur, Dei dicta summa cum libertate carpit etc.; sed haec merae conjecturae sunt, nec satis firmae.

[9] Transeo ad Danielis librum; hic sine dubio ex cap. VIII. ipsius Danielis scripta continet. Undenam autem priora septem capita descripta fuerint, nescio. Possumus suspicari, quandoquidem prae- [131] ter primum Chaldaice scripta sunt, ex Chaldaeorum chronologiis. Quod si clare constaret, luculentissimum esset testimonium, unde evinceretur Scripturam eatenus tantum esse sacram, quatenus per ipsam intelligimus res in eadem significatas, at non quatenus verba sive linguam et orationes, quibus res significantur, intelligimus, et praeterea libros, qui res optimas docent et narrant, quacunque demum lingua et a quacunque natione scripti fuerint, aeque sacros esse. Hoc tamen notare saltem possumus, haec capita Chaldaice scripta esse et nihilominus aeque sacra esse ac reliqua Bibliorum.

30. aeque *T2, edd. recc.* : aequae *T1.*

l'époque de Jacob dont il avait épousé la fille Dina. En revanche, Ibn Ezra, comme je l'ai dit précédemment, affirme, dans ses commentaires sur ce livre, qu'il a été traduit en hébreu d'une autre langue. Je voudrais toutefois qu'il l'ait montré avec plus d'évidence, car nous pourrions en conclure que les Gentils ont eu, eux aussi, des livres sacrés. C'est pourquoi je laisse la chose en suspens ; je conjecture cependant que Job fut un Gentil à l'âme très constante, à qui la fortune fut d'abord favorable, puis néfaste et, de nouveau, très heureuse. Car Ezéchiel (14 : 14#) le nomme parmi d'autres, et je crois que cette variation de sa fortune et la constance dont il fit preuve ont donné à beaucoup l'occasion de disputer sur la Providence divine, ou du moins à l'auteur de ce livre de composer son dialogue[19]. En effet son contenu comme son style n'appartiennent pas à un malade misérablement assis au milieu des cendres : ils paraissent plutôt ceux d'un homme qui médite dans le loisir des muses. Et ici je croirais avec Ibn Ezra que ce livre a été traduit d'une autre langue, parce qu'il paraît revêtir les traits de la poésie des Gentils : le Père des dieux y convoque deux fois son conseil, et Momus[20], qui s'appelle ici Satan, prend les ordres de Dieu avec la plus grande liberté, etc. Mais ce sont là de simples conjectures sans grande solidité.

[9] Je passe au livre de Daniel[21]. Celui-ci contient, sans aucun doute, à partir du chap. 8, les écrits de Daniel lui-même[22]. Où furent copiés les sept premiers chapitres, je l'ignore. Nous pouvons supposer, | puisqu'ils furent écrits en [145] chaldéen à l'exception du premier, qu'ils sont tirés des chroniques chaldéennes. Si cela était clairement établi, ce serait un témoignage éclatant pour prouver que, si l'Ecriture est sainte, c'est dans la mesure où, grâce à elle, nous comprenons les choses qui y sont signifiées, et non pas dans la mesure où nous comprenons les mots, c'est-à-dire la langue et les discours par lesquels les choses sont signifiées ; et pour prouver, en outre, que les livres qui enseignent et racontent ce qui est le meilleur sont également sacrés, quelle que soit la langue dans laquelle ils furent écrits et la nation qui les écrivit. Du moins peut-on noter cependant que ces chapitres ont été écrits en chaldéen, et qu'ils ne sont pas moins sacrés que tout le reste de la Bible.

[10] Huic autem Danielis libro primus Hezrae ita annectitur, ut facile dignoscatur eundem scriptorem esse, qui res Judaeorum a prima captivitate successive narrare pergit. Atque huic non dubito annecti librum Ester. Nam conjunctio, qua is liber incipit, ad nullum alium referri potest, nec credendum est eum eundem esse, quem Mardochaeus scripsit. Nam cap. IX. v. 20. 21. 22. narrat alter de ipso Mardochaeo, quod epistolas scripserit, et quid illae continuerint, deinde v. 31. ejusdem cap., quod regina Ester edicto firmaverit res ad festum Sortium (Purim) pertinentes, et quod scriptum fuerit in libro, hoc est (ut Hebraice sonat) in libro omnibus tum temporis (quo haec scilicet scripta sunt) noto; atque hunc fatetur Aben Hezra, et omnes fateri tenentur, cum aliis periisse. Denique reliqua Mardochaei refert historicus ad Chronica Regum Persarum. Quare non dubitandum est, quin hic liber ab eodem historico, qui res Danielis et Hezrae narravit, etiam scriptus fuerit, et insuper etiam liber Nehemiae*, quia Hezrae secundus dicitur. Quatuor igitur hos libros, nempe Danielis, Hezrae, Esteris et Nehemiae ab uno eodemque historico scriptos esse affirmamus; quisnam autem is fuerit, nec suspicari quidem possum. Ut autem sciamus, undenam ipse, quisquis tandem fuerit, notitiam harum historiarum acceperit, et forte etiam maximam earum partem descripserit, notandum, quod praefecti sive principes Judaeorum in secundo templo, ut eorum reges in primo, scribas sive historiographos habuerunt, qui annales sive eorum chronologiam successive scribebant; chronologiae enim regum sive annales in libris Regum passim citantur; at principum et sacerdotum secundi templi citantur primo
[132] in libr. Nehemiae | cap. XII. v. 23., deinde in Mach. lib. 1.

* Cf. Adnot. XXIII.

[10] A ce livre de Daniel le premier livre d'Esdras est rattaché d'une façon telle qu'il est facile de discerner que c'est le même rédacteur qui continue de raconter dans l'ordre les histoires des Juifs depuis le début de la captivité[23]. Et à celui-ci, je n'en doute pas, est rattaché le livre d'Esther[24]. Car la conjonction par laquelle commence le livre ne peut renvoyer à rien d'autre. Il ne faut pas croire que ce livre est le même qu'écrivit Mardochée. Car au chap. 9, v. 20, 21, 22, c'est un autre qui raconte que Mardochée a envoyé des lettres et ce qu'elles contenaient. Ensuite, au v. 31 du même chapitre, il est dit que la reine Esther a, par un édit, confirmé des rites concernant la fête des sorts (Purim) et que cela fut écrit dans le livre — c'est-à-dire (comme on l'entend en hébreu) dans le livre que tous connaissaient alors, au moment où cela fut écrit —; et ce livre, Ibn Ezra le reconnaît[25] et tous sont tenus de le reconnaître, a péri avec d'autres encore. Enfin le narrateur renvoie pour le reste des actions de Mardochée à la chronique des rois de Perse[26]. C'est pourquoi il ne faut pas douter que ce livre a été rédigé par le même historien qui a écrit l'histoire de Daniel et d'Esdras. Il a écrit aussi le livre de Néhémie*, qu'on appelle le second Esdras. Nous affirmons donc que ces quatre livres, Daniel, Esdras, Esther, Néhémie, ont été écrits par un unique historien. Qui ce fut, je n'en ai pas le moindre soupçon.

Pour que nous sachions d'où cet historien, quel qu'il soit, a tiré la connaissance de ces histoires, et peut-être d'où il en a transcrit la plus grande partie, il faut observer que les préfets ou les princes des Juifs, à l'époque du Second Temple, comme les rois à l'époque du Premier Temple, avaient des scribes ou des historiographes qui écrivaient au fur et à mesure leurs annales ou chroniques. Les chroniques ou annales des rois sont citées partout dans les livres des Rois; mais celles des princes et des prêtres du Second Temple sont citées d'abord dans le livre de Néhémie I (12 : 23), ensuite au premier livre [146]

* Cf. *Adnot.* 23.

cap. XVI. v. 24. Et sine dubio hic ille est liber (vide Est. cap. IX. v. 31.), de quo modo locuti sumus, ubi edictum Esteris et illa Mardochaei scripta erant, quemque cum Aben Hezra periisse diximus. Ex hoc igitur libro omnia, quae in hisce continentur, desumta vel descripta videntur; nullus enim alius ab eorum scriptore citatur, neque ullum alium publicae authoritatis novimus.

[11] Quod autem hi libri nec ab Hezra nec a Nehemia scripti fuerint, patet ex eo, quod Nehem. cap. XII. v. 9. 10. producitur genealogia summi pontificis Jesuhgae usque ad Jaduah, sextum scilicet pontificem, et qui Alexandro Magno, jam fere Persarum imperio subacto, obviam ivit (vide Josephi Antiq. lib. 11. cap. VIII.), vel ut Philo Judaeus in Libro Temporum ait, sextum et ultimum sub Persis pontificem. Imo in eodem hoc Nehemiae cap., v. scilicet 22., hoc ipsum clare indicatur. *Levitae*, inquit historicus, *temporis Eljasibi, Jojadae, Johananis et Jaduhae supra* regnum Darii Persae scripti sunt*, nempe in chronologiis; atque neminem existimare credo, quod Hezras† aut Nehemias adeo longaevi fuerint, ut quatuordecim reges Persarum supervixerint; nam Cyrus omnium primus Judaeis veniam largitus est templum reaedificandi, et ab eo tempore usque ad Darium decimumquartum et ultimum Persarum regem ultra 230 anni numerantur. Quare non dubito, quin hi libri, dudum postquam Judas Machabaeus templi cultum restauravit, scripti fuerint, idque quia tum temporis falsi Danielis, Hezrae et Esteris libri edebantur a malevolis quibusdam, qui sine dubio sectae Zaducaeorum erant; nam Pharizaei nunquam illos libros, quod sciam, receperunt. Et quamvis in libro, qui Hezrae quartus dicitur, fabulae quaedam reperiantur, quas etiam in Talmude legimus,

* NB. *Nisi significat* ultra, *error describentis fuit, qui* על supra *pro* עד usque *scripsit.*

† Cf. Adnot. XXIV.

17. Johananis *sugg. Ge et Ga* : Jonatanis *T1, cett. edd.*

des Maccabées (16 : 24). Et c'est sans aucun doute là le livre (cf. Esther 9 : 31) dont nous venons de parler, où se trouvaient l'édit d'Esther et les écrits de Mardochée, et dont nous avons dit avec Ibn Ezra qu'il a péri.

Donc c'est de ce livre, semble-t-il, que tout ce qu'on trouve dans ces quatre écrits est pris ou transcrit ; en effet aucun autre n'est cité par leur rédacteur, et nous n'en connaissons aucun autre dont l'autorité soit publiquement reconnue.

[11] Ces livres n'ont été écrits ni par Esdras, ni par Néhémie : c'est évident du fait que, dans Néhémie (12 : 10-11#), la descendance du souverain pontife Jesuhga est donnée juqu'à Jaduah, c'est-à-dire au sixième pontife, qui alla à la rencontre d'Alexandre le Grand lorsque l'empire perse était déjà presque vaincu (cf. Flavius Josèphe, *Antiquités*, L. XI, chap. 8) ou bien, comme Philon le Juif le dit dans le livre des Temps[27], au sixième et dernier pontife sous les Perses. Bien plus, dans ce même chapitre de Néhémie, au v. 22, ceci est indiqué clairement : *Les lévites*, dit l'historien, *ont été inscrits* dans les Chroniques *sur* le règne de Darius de Perse, au temps de Eliasib, Jojada, Joghanan*[28] *et Jaduah.* Et je crois que personne n'estimera qu'Esdras** et Néhémie ont vécu assez longtemps pour survivre à quatorze rois perses. Car Cyrus, le premier de tous, accorda aux Juifs la permission de reconstruire le Temple, et après lui on compte plus de 230 ans jusqu'à Darius qui fut le quatorzième et dernier roi des Perses[29].

C'est pourquoi je ne doute pas que ces livres aient été écrits longtemps après que Judas Maccabée eut restauré le culte du Temple, et parce qu'à ce moment circulaient de faux livres de Daniel, Esdras et Esther, publiés par des gens mal intentionnés qui appartenaient sans aucun doute à la secte des sadducéens. Car les pharisiens, que je sache, n'ont jamais reçu ces livres[30]. Et bien que dans le livre qu'on appelle le IV^e^ Esdras[31], on trouve quelques fables qui se lisent aussi dans le Talmud, il

* A moins que ce mot ne signifie au-delà de ; en ce cas il y a eu une erreur du copiste qui a écrit *al* (sur) au lieu de *ad* (jusqu'à).

** Cf. *Adnot.* 24.

non tamen ideo Pharisaeis sunt tribuendi, nam, si stupidissimos demas, nullus eorum est, qui non credat illas fabulas ab aliquo nugatore adjectas fuisse; quod etiam credo aliquos fecisse, ut eorum traditiones omnibus ridendas praeberent. Vel forte ea de causa tum temporis descripti atque editi sunt, ut populo ostenderent Danielis prophetias adimpletas esse, [133] atque eum hac ratione in religione confirma- | rent, ne de melioribus et futura salute in tantis calamitatibus desperaret. Verumenimvero quamvis hi libri adeo recentes et novi sint, multae tamen mendae ex festinatione, ni fallor, describentium in eosdem irrepserunt. In hisce enim, ut in reliquis, notae marginales, de quibus in praecedenti cap. egimus, plures etiam reperiuntur, et praeterea etiam loca quaedam, quae nulla alia ratione excusari possunt, ut jam ostendam.

[12] Sed prius circa horum marginales lectiones notari volo, quod si Pharisaeis concedendum eas aeque antiquas esse ac ipsos horum librorum scriptores, tum necessario dicendum erit scriptores ipsos, si forte plures fuerunt, eas ea de causa notavisse, quia ipsas chronologias, unde eas descripserunt, non satis accurate scriptas invenerunt; et quamvis quaedam mendae clarae essent, non tamen ausos fuisse antiquorum et majorum scripta emendare. Nec opus jam habeo, ut de his prolixius hic iterum agam. Transeo igitur ad eas indicandum, quae in margine non notantur.

[13] Atque I. nescio, quot dicam irrepsisse in cap. II. Hezrae; nam v. 64. traditur summa totalis eorum omnium, qui distributive in toto capite numerantur, atque iidem dicuntur simul fuisse 42360; et tamen, si summas partiales addas, non plures invenies quam 29818. Error igitur hic est vel in totali vel in partialibus summis. At totalis credenda videtur recte tradi, quia sine dubio eam unusquisque memoriter retinuit ut rem memorabilem, partiales autem non item.

ne faut cependant pas les attribuer aux pharisiens, car, excepté les plus stupides, il n'en est aucun qui ne croie que ces inventions ont été ajoutées par quelque affabulateur; et je crois même que quelques-uns l'ont fait pour tourner publiquement leurs traditions en ridicule. Ou peut-être ces livres ont-ils été transcrits et publiés à ce moment pour montrer au peuple que les prophéties de Daniel avaient été accomplies, et pour le confirmer par ce moyen dans la religion, | afin que, [147] dans de telles calamités, il ne désespère pas d'un avenir meilleur et du salut futur.

Mais quoique ces livres soient tous récents et nouveaux, beaucoup de fautes s'y sont introduites, à cause de la hâte des scribes, si je ne me trompe. Car là aussi, comme dans les autres livres, se rencontrent nombre de ces notes marginales dont nous avons traité au chapitre précédent, ainsi que certains passages qu'aucune autre raison ne permet d'expliquer, comme je vais le montrer.

[12] Mais d'abord je veux remarquer ceci, au sujet des leçons marginales de ces livres : s'il faut concéder aux pharisiens qu'elles sont aussi anciennes que les rédacteurs mêmes des livres, alors il faut nécessairement dire que ces rédacteurs eux-mêmes, si par hasard il y en eut plusieurs, les ont notées pour la raison qu'ils n'ont pas trouvées écrites avec assez de soin les chroniques qu'ils transcrivaient; et bien que certaines fautes soient évidentes, ils n'ont pas osé corriger les écrits des Anciens et de leurs aînés. Je n'ai pas besoin d'en dire plus à ce sujet.

Je passe maintenant aux erreurs qui ne sont pas notées en marge.

[13] 1°) Il s'est glissé je ne sais combien d'erreurs dans le chap. 2 d'Esdras : au v. 64, on donne la somme totale des hommes qui ont été dénombrés par partie dans l'ensemble du chapitre, et on dit qu'ils étaient à eux tous 42 360. Cependant, si on additionne les sommes des parties, on ne trouve que 29 818. Il y a donc une erreur soit dans la somme totale soit dans les parties. Mais, semble-t-il, c'est la somme totale qui doit être indiquée correctement; car, sans aucun doute, chacun a dû la retenir comme un fait mémorable, ce qui n'est pas le

Adeoque si error in totalem summam laberetur, statim unicuique pateret et facile corrigeretur. Atque hoc ex eo plane confirmatur, quod in Nehem. cap. VII., ubi hoc caput Hezrae (quod epistola genealogiae vocatur) describitur, sicuti expresse v. 5. ejusdem cap. Nehemiae dicitur, summa totalis cum hac libri Hezrae plane convenit, partiales autem valde discrepant; quasdam enim majores, quasdam porro minores quam in Hezra reperies, easque omnes simul conficere 31089. Quare non dubium est, quin in solas summas partiales tam libri Hezrae quam Nehemiae plures mendae irrepserint. Commentatorum autem, qui has evidentes contradictiones reconciliare conantur, unusquisque pro viribus sui ingenii, quicquid potest, fingit et interea, dum scilicet literas et verba Scripturae
[134] adorant, nihil aliud faciunt, ut jam supra monuimus, quam | Bibliorum scriptores contemtui exponere, adeo ut viderentur nescivisse loqui, neque res dicendas ordinare. Imo nihil aliud faciunt, quam Scripturae perspicuitatem plane obscurare: nam si ubique liceret Scripturas ad eorum modum interpretari, nulla esset sane oratio, de cujus vero sensu non possemus dubitare. Sed non est, cur circa haec diu detinear; mihi enim persuadeo, quod si aliquis historicus ea omnia imitari vellet, quae ipsi scriptoribus Bibliorum devote concedunt, eum ipsi multis modis irriderent. Et si putant eum blasphemum esse, qui Scripturam alicubi mendosam esse dicit, quaeso quo nomine tum ipsos appellabo, qui Scripturis, quicquid lubet, affingunt? qui sacros historicos ita prostituunt, ut balbutire et omnia confundere credantur? qui denique sensus Scripturae perspicuos et evidentissimos negant? quid enim in Scriptura clarius, quam quod Hezras cum sociis in epistola genealogiae, in cap. II. libri, qui ejus dicitur, descripta, numerum eorum omnium, qui Hierosolymam profecti sunt,

cas des sommes partielles. C'est pourquoi, si une erreur s'était produite dans la somme totale, chacun s'en serait rendu compte aussitôt et on l'aurait corrigée facilement. C'est d'ailleurs entièrement confirmé par le fait que dans le chap. 7 de Néhémie, où est transcrit ce chapitre d'Esdras (on l'appelle l'Epître de la Généalogie) comme l'indique expressément le v. 5, la somme totale s'accorde parfaitement avec celle du livre d'Esdras, alors que les chiffres des parties sont fort différents : certains sont supérieurs, d'autres inférieurs à ce qu'on trouve dans Esdras, et leur addition donne un total de 31 089. Il n'y a donc pas de doute : des erreurs se sont glissées aussi bien dans Esdras que dans Néhémie en ce qui concerne les sommes partielles seulement. Parmi les commentateurs qui s'efforcent de concilier des contradictions aussi évidentes, chacun fait ce qu'il peut pour forger une explication à la mesure de ses forces ; et ce faisant, en adorateurs des lettres et des mots de l'Ecriture, ils ne font rien d'autre, comme nous l'avons déjà dit, | que d'exposer au mépris les rédacteurs de la Bible, [148]
comme s'ils n'avaient su ni parler ni mettre de l'ordre dans un récit[32]. Bien plus : ils ne font rien d'autre que d'obscurcir complètement la clarté de l'Ecriture ; car s'il était permis d'interpréter partout l'Ecriture à leur façon, il n'y aurait aucune phrase sur le véritable sens de laquelle nous ne pourrions avoir des doutes. Mais il n'y a pas de raison pour m'attarder plus longtemps sur cette question ; car je me persuade que si quelque historien voulait imiter tout ce qu'ils permettent dévotement aux rédacteurs de la Bible, eux-mêmes se moqueraient de lui de mille façons. Et s'ils pensent que blasphème celui qui dit que l'Ecriture est fautive en quelque passage, de quel nom les appelerai-je, eux qui chargent l'Ecriture de fiction partout où il leur plaît ? eux qui prostituent les historiens sacrés de sorte qu'ils paraissent balbutier et confondre tout ? eux qui vont jusqu'à rejeter le sens le plus clair et le plus évident de l'Ecriture ? Car qu'y a-t-il de plus clair dans l'Ecriture que ce fait : Esdras et ses compagnons, dans l'Epître de la Généalogie qui est transcrite au chap. 2 du livre qui lui est attribué, ont compté par parties le nombre de tous ceux qui sont retournés à Jérusalem,

per partes comprehenderit, quandoquidem in iis non tantum eorum numerus traditur, qui suam genealogiam, sed etiam eorum, qui eam non potuerunt indicare. Quid, inquam, clarius, ex v. 5. cap. VII. Nehemiae, quam quod ipse hanc eandem Epistolam simpliciter descripserit? Ii igitur, qui haec aliter explicant, nihil aliud faciunt quam verum Scripturae sensum et consequenter Scripturam ipsam negare; quod autem putant pium esse una loca Scripturae aliis accomodare, ridicula sane pietas, quod loca clara obscuris et recta mendosis accommodent et sana putridis corrumpant. Absit tamen, ut eos blasphemos appellem, qui nullum animum maledicendi habent; nam errare humanum quidem est.

[14] Sed ad propositum revertor. Praeter mendas, quae in summis epistolae genealogiae tam Hezrae quam Nehemiae sunt concedendae, plures etiam notantur in ipsis nominibus familiarum, plures insuper in ipsis genealogiis, in historiis, et vereor ne etiam in ipsis prophetiis. Nam sane prophetia Jeremiae cap. XXII. de Jechonia nullo modo cum ejus historia (vide finem libri 2. Regum, et Jerem. et libr. 1. Paral. cap. III. v. 17. 18. 19.) convenire videtur, et praecipue verba versus ultimi illius capitis; nec etiam video, qua ratione de Tsidchia, cujus oculi, [135] simulac filios necare vidit, effossi | sunt, dicere potuit *pacifice morieris etc.* (vide Jerem. cap. XXXIV. v. 5.). Si ex eventu prophetiae interpretandae sunt, haec nomina mutanda essent, et pro Tsidchia Jechonias, et contra pro hoc ille sumendus videretur. Sed hoc nimis paradoxum, adeoque rem ut imperceptibilem relinquere malo, praecipue quia, si hic aliquis est error, is historico, non vitio exemplarium tribuendus est.

[15] Quod ad reliquos attinet, quos dixi, eos hic notare non puto, quandoquidem id non sine magno lectoris taedio efficere possim, praesertim quia ab aliis jam animadversa sunt. Nam R. Selomo ob manifestissimas contradictiones,

puisqu'on y indique le nombre non seulement de ceux qui ont pu faire connaître leur généalogie, mais encore de ceux qui ne le purent pas. Quoi de plus clair, dis-je, dans le v. 5 du chap. 7 de Néhémie que l'indication selon laquelle lui-même a purement et simplement transcrit cette épître? Ceux qui expliquent ces passages autrement ne font donc rien d'autre que de nier le vrai sens de l'Ecriture, et par conséquent l'Ecriture même. Ils croient faire œuvre pie en accommodant certains passages de l'Ecriture à d'autres passages; mais quelle risible piété que celle qui accommode le clair à l'obscur, le véridique au fautif, et qui corrompt le sain par le pourri. Je m'abstiendrai cependant de les appeler blasphémateurs, car ils n'ont pas l'intention de tromper, et l'erreur est humaine[33].

[14] Mais je reviens à mon propos. Outre les fautes dont il faut reconnaître l'existence dans les calculs de l'Epître de la Généalogie, tant d'Esdras que de Néhémie, il faut en remarquer encore plusieurs dans les noms mêmes des familles, plusieurs aussi dans les généalogies, dans les récits, et, je le crains, dans les prophéties elles-mêmes. En effet, la prophétie de Jérémie sur Jéchonias au chap. 22 ne paraît s'accorder en aucune façon avec l'histoire de celui-ci (cf. fin du livre II des Rois[34], Jér[35] et I Par 3 : 17, 18, 19); c'est le cas notamment des mots qui constituent le dernier verset de ce chapitre[36]. Et je ne vois pas pour quelle raison il a pu dire de Sédécias à qui on arracha les yeux sitôt qu'il eut vu mettre à mort ses enfants : I *tu mourras en paix, etc.* (voir Jér 34 : 5[37]). Si les prophéties devaient être interprétées d'après l'événement, il faudrait changer ces noms et substituer Jechonias à Sédécias et réciproquement. Mais cela me paraît trop paradoxal, et je préfère abandonner la question comme incompréhensible — surtout du fait que, s'il y a ici une erreur, elle doit être attribuée à l'historien, et non à un défaut des originaux. [149]

[15] En ce qui concerne les autres erreurs dont j'ai parlé, je ne crois pas qu'il faille les noter ici, car je ne le pourrais que pour le plus grand ennui du lecteur; surtout du fait qu'elles ont déjà été remarquées par d'autres. En effet R. Salomon[38] n'a pu se retenir, du fait des contradictions

quas in relatis genealogiis observavit, coactus est in haec verba erumpere, nempe (vide ejus commentaria in lib. 1. cap. VIII. Paralip.) *quod Hezras* (quem libros Paral. scripsisse putat) *filios Benjaminis aliis nominibus appellat, ejusque genealogiam aliter, quam eam habemus in libr. Geneseos, diducit, et quod denique maximam partem civitatum Levitarum aliter quam Josua indicat, inde evenit, quod discrepantia originalia invenit;* et paulo infra *quod genealogia Gibeonis et aliorum bis et varie describitur, quia Hezras plures et varias uniuscujusque genealogiae epistolas invenit et in his describendis maximum numerum exemplarium secutus est, at quando numerus discrepantium genealogorum aequalis erat, tum utrorumque exemplaria descripsit;* atque hoc modo absolute concedit hos libros ex originalibus non satis correctis nec satis certis descriptos fuisse. Imo commentatores ipsi saepissime, dum loca conciliare student, nihil plus agunt quam errorum causas indicare; denique neminem sani judicii credere existimo, quod sacri historici consulto ita scribere voluerint, ut sibi passim contradicere viderentur.

[16] At forte aliquis dicet me hac ratione Scripturam plane evertere, nam hac ratione eam ubique mendosam esse suspicari omnes possunt. Sed ego contra ostendi me hac ratione Scripturae consulere, ne ejus loca clara et pura mendosis accommodentur et corrumpantur, nec quia quaedam loca corrupta sunt, idem de omnibus suspicari licet; nullus enim liber unquam sine mendis repertus est. An quaeso ea de causa ubique mendosos aliquis unquam suspicatus est? nemo sane, praesertim quando oratio est perspicua et mens authoris clare percipitur.

[17] His ea, quae circa historiam librorum Veteris Testa-
[136] menti notare volueram | absolvi. Ex quibus facile colligimus ante tempus Machabaeorum nullum canonem sacrorum

manifestes qu'il a observées dans les généalogies dont j'ai parlé, de prononcer ces mots : (cf. son commentaire I Par 8) : *Esdras* (qu'il croit avoir écrit les livres des Paralipomènes) *appelle d'autres noms les fils de Benjamin, et lui attribue une descendance différente de celle que nous possédons dans la Genèse, et enfin désigne la plupart des Cités des Lévites autrement que ne le fait Josué : cela vient de ce qu'il a trouvé des originaux différents.* Et un peu plus loin : *La descendance de Gabaon et d'autres héros est transcrite deux fois de façon différente : c'est parce que Esdras a trouvé plusieurs Epîtres de la Généalogie différentes pour chacun, et qu'en les transcrivant il s'est fié aux originaux les plus nombreux, mais que, lorsqu'il y avait égalité entre les deux variantes, il a reproduit les originaux des deux versions.* Et de cette façon il admet donc sans réserve que ces livres ont été transcrits à partir d'originaux qui n'étaient ni assez corrects ni assez sûrs. Bien plus, les commentateurs eux-mêmes, très souvent, lorsqu'ils s'appliquent à concilier les passages divergents, ne font que mettre en lumière les causes d'erreur. Enfin j'estime qu'aucun homme au jugement sain ne croira que les historiens sacrés aient voulu écrire tout exprès de façon à paraître se contredire partout.

[16] Mais on dira peut-être que de cette façon je renverse complètement l'Ecriture, car il est possible à tous de soupçonner ainsi des fautes partout. Quant à moi, bien au contraire, j'ai montré que je traite l'Ecriture de façon à ne pas adapter les passages clairs et purs aux passages fautifs et à ne pas corrompre les premiers par les seconds. Il ne faut pas, parce que certains passages sont corrompus, faire porter le même soupçon sur tout le texte. En effet, on n'a jamais rencontré un livre sans faute ; a-t-on pour cette raison soupçonné qu'ils étaient partout fautifs ? Personne ne l'a fait, surtout lorsque le propos est évident et que l'on saisit clairement l'intention de l'auteur.

[17] J'ai maintenant achevé ce que je voulais remarquer concernant l'histoire des livres de l'Ancien Testament. | Nous en concluons facilement qu'avant le temps des Maccabées, il [150]

librorum fuisse*, sed hos, quos jam habemus, a Pharisaeis secundi templi, qui etiam formulas precandi instituerunt, prae multis aliis selectos esse, et ex solo eorum decreto receptos. Qui itaque authoritatem sacrae Scripturae demonstrare volunt, ii authoritatem uniuscujusque libri ostendere tenentur, nec sufficit divinitatem unius probare ad eandem de omnibus concludendam; alias statuendum concilium Pharisaeorum in hac electione librorum errare non potuisse, quod nemo unquam demonstrabit. Ratio autem, quae me cogit statuere solos Pharisaeos libros Veteris Testamenti elegisse et in canonem sacrorum posuisse, est, quia in libro Danielis cap. ult. v. 2. resurrectio mortuorum praedicitur, quam Tsaducaei negabant; deinde quia ipsi Pharisaei in Talmude hoc clare indicant. Nempe Tractatus Sabbathi cap. II. fol. 30. pag. 2. dicitur אמר רבי יהודה משמיה דרב בקשו חכמים לגנז ספר קהלת מפני שדבריו סותרין דברי תורה ומפני מה לא גנזוהו מפני שתחילתו דברי תורה וסופו דברי תורה *dixit R. Jehuda nomine Rabi, quaesiverunt periti abscondere librum Ecclesiastis, quia ejus verba verbis legis* (NB. libro legis Mosis) *repugnant. Cur autem ipsum non absconderunt? quia secundum legem incipit et secundum legem desinit.* Et paulo infra ואף ספר משלי בקשו לגנז *et etiam librum Proverbiorum quaesiverunt abscondere etc.* et denique ejusdem Tractatus cap. I. fol. 13. pag. 2. ברם זכור אותו האיש לטוב נחניה בן חזקיה שמו שאלמלא הוא גנז ספר יחזקאל שהיו דבריו סותרין דברי תורה *profecto illum virum benignitatis causa nomina, cui nomen Neghunja filius Hiskiae; nam ni ipse fuisset, absconditus fuisset liber Ezechielis, quia ejus verba verbis legis repugnabant etc.* Ex quibus clarissime sequitur legis peritos concilium adhibuisse, quales libri ut sacri essent recipiendi et quales excludendi. Qui igitur de omnium authoritate certus

* Cf. Adnot. XXV.

24. גנגז *edd. recc.* : זגגז *T1, Br, Gi.*
24. יחזקאל *edd. cett.* : יחנקאל *T1.*

n'existait aucun canon des Livres saints*, mais que ceux que nous possédons maintenant ont été choisis de préférence à beaucoup d'autres par les pharisiens du Second Temple, qui ont aussi institué les formules de prière, et qu'ils ont été reçus par leur seul décret. Donc ceux qui veulent démontrer l'autorité de l'Ecriture sainte sont tenus d'établir l'autorité de chaque livre, et il ne suffit pas de prouver le caractère divin de l'un d'entre eux pour en conclure qu'il en est de même pour tous. Autrement, il faudrait admettre que l'assemblée des pharisiens n'a pu se tromper dans le choix des livres, ce que nul ne démontrera jamais.

La raison qui m'a fait admettre que ce sont les seuls pharisiens qui ont choisi les livres de l'Ancien Testament et les ont placés dans le canon de l'Ecriture sainte est qu'au livre de Daniel (dernier chap., v. 2[39]) est prédite la résurrection des morts, que niaient les sadducéens. En outre les pharisiens l'indiquent clairement dans le Talmud ; il est dit au traité Shabbat (chap. II, fol. 30, p. 2) : R. *Juda*[40], *parlant au nom de Rab*[41], *a dit : les sages ont voulu cacher le livre de l'Ecclésiaste, parce que ses paroles contredisent les paroles de la Loi* (NB : le livre de la loi de Moïse). *Pourquoi donc ne l'ont-ils pas caché ? Parce qu'il commence selon la Loi et finit selon la Loi.* Et un peu plus loin : *ils ont voulu cacher aussi le livre des Proverbes.* Et enfin, au premier chapitre du même traité (fol. 13, p. 2) : *Souviens-toi pour sa bienveillance de cet homme nommé Neghunja fils d'Hiskia ; car sans lui on aurait caché le livre d'Ezéchiel, dont les paroles contredisent celles de la Loi, etc.*[42]. Il s'ensuit donc très clairement que des savants versés dans la Loi ont tenu conseil pour recevoir certains livres comme sacrés et pour exclure les autres. Donc, qui veut être certain de l'autorité

* Cf. *Adnot.* 25.

esse vult, consilium de integro ineat et rationem cujusque exigat.

[18] Jam autem tempus esset libros etiam Novi Testamenti eodem modo examinare. Sed quia id a viris cum scientiarum tum maxime linguarum peritissimis factum esse audio, et etiam quia tam exactam linguae Graecae cognitionem non habeo, ut hanc provinciam suscipere audeam, et denique quia librorum, [137] qui Hebraea lingua scripti fuerunt, | exemplaribus destituimur, ideo huic negotio supersedere malo. Attamen ea notare puto, quae ad meum institutum maxime faciunt, de quibus in sequentibus.

de tous les livres doit pénétrer à nouveau dans le conseil et interroger les titres de chacun d'entre eux.

[18] Il serait temps maintenant d'examiner aussi de la même façon les livres du Nouveau Testament. Mais puisque, je le sais, cet examen a été fait par des hommes très experts tant dans les sciences que dans les langues, et aussi parce que je n'ai pas une connaissance assez exacte de la langue grecque pour oser entreprendre cette tâche[43], et enfin parce que nous ne possédons pas les originaux des livres qui furent écrits en hébreu[44], | je préfère donc surseoir à ce travail. Cependant je [151] veux formuler les remarques qui seront le plus utiles pour mon projet. Ce que je vais faire dans les chapitres suivants.

CAPUT XI

Inquiritur, an apostoli epistolas suas tanquam apostoli et prophetae, an vero tanquam doctores scripserint. Deinde apostolorum officium ostenditur

[1] Nemo, qui Novum Testamentum legit, dubitare potest apostolos prophetas fuisse. Verum quia prophetae non semper ex revelatione loquebantur, sed contra admodum raro, ut in fine cap. I. ostendimus, dubitare possumus, num apostoli tanquam prophetae ex revelatione et expresso mandato, ut Moses, Jeremias et alii, an vero tanquam privati vel doctores epistolas scripserint, praesertim quia in Epist. ad Corinth. 1. cap. XIV. v. 6. Paulus duo praedicandi genera indicat, ex revelatione unum, ex cognitione alterum; atque ideo, inquam, dubitandum, an in epistolis prophetent an vero doceant. Verum si ad earum stylum attendere volumus, eum a stylo prophetiae alienissimum inveniemus. Nam prophetis usitatissimum erat ubique testari se ex Dei edicto loqui, nempe *sic dicit Deus, ait Deus exercituum, edictum Dei etc.*; atque hoc non tantum videtur locum habuisse in publicis prophetarum concionibus, sed etiam in epistolis, quae revelationes continebant, ut ex illa Eliae Jehoramo scripta patet (vide libr. 2. Paral. cap. XXI. v. 12.), quae etiam incipit כה אמר יהוה *sic dicit Deus.*

CHAPITRE XI [151]

Où l'on recherche si les Apôtres ont écrit leurs Epîtres en tant qu'Apôtres et prophètes ou bien plutôt en tant que Docteurs. Puis l'on montre la fonction des Apôtres[1]

[1] Aucun lecteur du Nouveau Testament ne peut douter que les apôtres n'aient été des prophètes[2]. Mais puisque, comme nous l'avons montré au chap. I, les prophètes ne parlaient pas toujours en vertu d'une révélation, mais ne le faisaient au contraire que très rarement, nous pouvons nous demander si les apôtres ont écrit leurs Epîtres en tant que prophètes, en vertu d'une révélation et d'un commandement exprès, comme Moïse, Jérémie et d'autres, ou bien plutôt en qualité de simples particuliers ou de docteurs. D'autant que, dans la Ire Epître aux Corinthiens 14 : 6, Paul signale deux genres de prédication : l'une qui vient d'une révélation, l'autre qui vient d'une connaissance[3]. De ce fait, on peut se demander, dis-je, si, dans leurs Epîtres, ils prophétisaient ou bien enseignaient. Or, si nous voulons bien faire attention à leur style, nous le trouverons tout à fait étranger à celui de la prophétie. Il était extrêmement coutumier aux prophètes d'attester partout qu'ils parlaient en vertu d'une déclaration de Dieu : *ainsi parle Dieu, le Dieu des armées dit, déclaration de Dieu*[4]. C'était le cas non seulement dans leurs discours publics, mais encore dans les lettres contenant des révélations, comme on le voit dans cette lettre d'Elie à Joram (II Par 21 : 12) qui commence par : *ainsi parle Dieu.* Mais

At in epistolis apostolorum nihil simile legimus, sed contra in 1. ad Corinth. cap. VII. v. 40. Paulus secundum suam sententiam loquitur. Imo perplurimis in locis animi ambigui et perplexi modi loquendi occurrunt, ut (Epist. ad Roman. cap. III. v. 28.) *arbitramur* igitur*, et (cap. VIII. v. 18.) *arbitror enim ego*, et ad hunc modum plura. Praeter haec alii inveniuntur modi loquendi, ab authoritate prophetica plane remoti. Nempe *hoc autem dico ego, tanquam infirmus, non autem ex mandato* (vide Epist. ad Corinth. 1. cap. VII. v. 6.), *consilium do tanquam vir,* [138] *qui a Dei gratia fidelis est* | (vide ejusdem cap. VII. v. 25.) et sic alia multa.

[2] Et notandum, quod, cum in praedicto cap. ait, se praeceptum Dei vel mandatum habere vel non habere, non intelligit praeceptum vel mandatum sibi a Deo revelatum, sed tantum Christi documenta, quae discipulos in monte docuit. Praeterea si ad modum etiam attendamus, quo in his epistolis apostoli doctrinam evangelicam tradunt, eum etiam a modo prophetarum valde discedere videbimus. Apostoli namque ubique ratiocinantur, ita ut non prophetare, sed disputare videantur. Prophetiae vero contra mera tantum dogmata et decreta continent, quia in iis Deus quasi loquens introducitur, qui non ratiocinatur, sed ex absoluto suae naturae imperio decernit, et etiam quia prophetae authoritas ratiocinari non patitur; quisquis enim vult sua dogmata ratione confirmare, eo ipso ea arbitrali uniuscujusque judicio submittit. Quod etiam Paulus, quia ratiocinatur, fecisse videtur, qui in Epist. ad Corinth. 1. cap. X. v. 15. ait, *tanquam sapientibus loquor, judicate vos id, quod dico*. Et denique quia prophetae res revelatas non ex virtute luminis naturalis, hoc est, non ratiocinando percipiebant, ut in cap. I. ostendimus.

* Cf. Adnot. XXVI.

10. *qui a Pa, Gf, Br, Gi, Ga* : quia *T1, V-L, Ge.*

dans les Epîtres des apôtres, nous ne lisons rien de tel. Au contraire, dans I Cor 7 : 40, Paul parle selon son sentiment[5]. Bien plus, dans de très nombreux passages, on trouve des locutions qui expriment l'hésitation et la perplexité, comme (Rom 3 : 28) *nous croyons* donc*, et (8 : 18) *car je crois, quant à moi,* et plusieurs de la sorte. On trouve encore d'autres façons de s'exprimer fort éloignées de l'autorité prophétique. Par exemple : *mais je vous dis cela en raison de ma faiblesse*[6], *non par un commandement* (cf. I Cor 7 : 6) ; *je vous donne ce conseil en tant qu'homme qui, par la grâce de Dieu, est digne de confiance*[7] (*ibid.*, 7 : 25) et ainsi pour beaucoup d'autres. [152]

[2] Il faut remarquer que, lorsqu'il dit, dans le chapitre cité, qu'il a ou qu'il n'a pas un précepte ou un commandement de Dieu, il n'entend pas par là un précepte ou un commandement qui lui serait révélé par Dieu, mais seulement les enseignements que le Christ dispensa à ses disciples sur la montagne[8]. Par ailleurs, si nous faisons également attention à la manière dont les apôtres transmettent, dans leurs Epîtres, la doctrine évangélique, nous verrons qu'elle diffère beaucoup de celle des prophètes. Car les apôtres élaborent partout des raisonnements, si bien qu'ils ne semblent pas prophétiser mais disputer[9]. Mais les prophéties, au contraire, ne contiennent que de simples dogmes et de simples décrets, parce qu'elles présentent, comme s'il parlait, un Dieu qui ne raisonne pas mais décide en vertu du pouvoir absolu de sa nature ; et aussi, parce que l'autorité d'un prophète ne souffre pas le raisonnement ; car celui qui veut confirmer ses dogmes par la raison les soumet par là même à l'arbitrage du jugement de chacun — ce que Paul semble avoir fait, puisqu'il argumente rationnellement lorsqu'il dit dans I Cor 10 : 15 : *Je vous parle comme à des personnes sages ; jugez vous-mêmes de ce que j'ai dit.* Enfin, parce que les prophètes, comme nous l'avons montré au chap. I, ne percevaient pas les choses révélées par la force de la lumière naturelle, c'est-à-dire par le raisonnement.

* Cf. *Adnot.* 26.

[3] Et quamvis in quinque libris etiam quaedam per illationem concludi videantur, si quis tamen ad ea attenderit, eadem nullo modo tanquam peremtoria argumenta sumi posse videbit. Ex gr. cum Moses Deuter. cap. XXXI. v. 27. Israelitis dixit, *si, dum ego vobiscum vixi, rebelles fuistis contra Deum, multo magis postquam mortuus ero*, nullo modo intelligendum est, quod Moses ratione convincere vult Israelitas post ejus mortem a vero Dei cultu necessario deflexuros; argumentum enim falsum esset, quod etiam ex ipsa Scriptura ostendi posset; nam Israelitae constanter perseverarunt vivente Josua et senibus, et postea etiam vivente Samuele, Davide, Salomone etc. Quare verba illa Mosis moralis locutio tantum sunt, qua rethorice et prout futuram populi defectionem vividius imaginari potuerat, praedicit. Ratio autem, cur non dico Mosen ex se ipso, ut populo suam praedictionem verisimilem faceret, et non tanquam prophetam ex revelatione haec dixisse, est, quia v. 21. ejusdem cap. narratur Deum hoc ipsum Mosi aliis verbis revelavisse, quem sane non opus erat verisimilibus rationibus
[139] certiorem de hac Dei praedictione et | decreto reddere, at necesse erat ipsam in ipsius imaginatione vivide repraesentari, ut in cap. I. ostendimus; quod nullo meliori modo fieri poterat, quam praesentem populi contumaciam, quam saepe expertus fuerat, tanquam futuram imaginando. Et ad hunc modum omnia argumenta Mosis, quae in quinque libris reperiuntur, intelligenda sunt; quod scilicet non sunt ex scriniis rationis desumpta, sed tantum dicendi modi, quibus Dei decreta efficacius exprimebat et vivide imaginabatur.

[4] Nolo tamen absolute negare prophetas ex revelatione argumentari potuisse, sed hoc tantum affirmo: quo prophetae magis legitime argumentantur, eo eorum cognitio, quam rei revelatae habent, ad naturalem magis accedit, atque ex hoc maxime dignosci prophetas cognitionem supra naturalem habere, quod scilicet pura dogmata sive decreta sive sententias

[3] Bien que, dans le Pentateuque, on paraisse parfois conclure par inférence, si l'on y prend garde cependant, on verra qu'il ne s'agit aucunement de raisonnements concluants. Par exemple, lorsque Moïse (Dt 31 : 27) dit aux Israélites : *si, pendant que j'ai vécu avec vous, vous avez été rebelles contre Dieu, vous le serez bien davantage quand je serai mort*, on aurait grand tort de comprendre que Moïse veut prouver rationnellement que les Israélites s'écarteront nécessairement, après sa mort, du vrai culte de Dieu ; car l'argument serait faux, comme on peut le montrer en s'appuyant sur l'Ecriture même : les Israélites persévérèrent constamment du vivant de Josué et des Anciens et, encore après, du vivant de Samuel, David, Salomon[10], etc. Aussi, ces paroles de Moïse ne sont qu'une tournure imagée par laquelle il prophétise de façon rhétorique, et de la façon dont il avait pu imaginer le plus vivement la défection future du peuple. La raison qui m'empêche de dire que Moïse a dit cela de lui-même pour rendre sa prédiction vraisemblable au peuple, et non en tant que prophète à partir d'une révélation, est qu'au v. 21 de ce chapitre[11] on rapporte que Dieu l'avait révélé à Moïse en d'autres termes. Il n'avait donc pas besoin, grâce à des raisons vraisemblables, d'être rendu plus certain de cette prédiction et de ce décret de Dieu ; | mais il lui était [153]
nécessaire de se les représenter plus vivement dans son imagination, comme nous l'avons montré au chap. I. Et cela ne pouvait mieux se faire qu'en imaginant dans l'avenir, avec la force du présent, la rébellion du peuple dont il avait souvent fait l'expérience. C'est ainsi qu'il faut comprendre tous les arguments de Moïse dans le Pentateuque. Ils ne sont pas tirés des archives de la raison, mais ce ne sont que des façons de parler par lesquelles il exprimait plus efficacement les décrets de Dieu et les imaginait plus vivement.

[4] Je ne veux pourtant pas nier absolument que les prophètes aient pu argumenter à partir d'une révélation, mais j'affirme seulement ceci : plus les prophètes argumentent correctement, plus leur connaissance d'une chose révélée se rapproche de la connaissance naturelle ; et l'on reconnaît principalement que les prophètes ont une connaissance surnaturelle à ce qu'ils énoncent de purs dogmes, qu'il s'agisse de

loquantur; et ideo summum prophetam Mosen nullum legitimum argumentum fecisse; et contra longas Pauli deductiones et argumentationes, quales in Epistol. ad Romanos reperiuntur, nullo modo ex revelatione supranaturali scriptas fuisse concedo. Itaque tam modi loquendi quam disserendi apostolorum in epistolis clarissime indicant easdem non ex revelatione et divino mandato, sed tantum ex ipsorum naturali judicio scriptas fuisse et nihil continere praeter fraternas monitiones mixtas urbanitate (a qua sane prophetica authoritas plane abhorret), qualis est illa Pauli excusatio in Epist. ad Rom. cap. XV. v. 15., *paulo audacius scripsi vobis, fratres.* Possumus praeterea hoc ipsum ex eo concludere, quod nullibi legimus, quod apostoli jussi sint scribere, sed tantum praedicare, quocunque irent, et dicta signis confirmare. Nam eorum praesentia et signa absolute requirebantur ad gentes ad religionem convertendas easque in eadem confirmandas, ut ipse Paulus in Epist. ad Rom. cap. I. v. 11. expresse indicat; *quia valde*, inquit, *desidero, ut videam vos, ut impertiar vobis donum spiritus, ut confirmemini.*

[5] At hic objici posset, quod eodem modo possemus concludere apostolos nec etiam tanquam prophetas praedicavisse; nam cum huc aut illuc praedicatum ibant, id non ex expresso mandato, sicuti olim prophetae, faciebant. Legimus in Veteri Testamento, quod Jonas Niniven praedicatum ivit, [140] ac simul, quod eo expresse missus est et | quod ei revelatum fuerit id, quod ibi praedicare debebat. Sic etiam de Mose prolixe narratur, quod in Aegyptum tanquam Dei legatus profectus est, et simul, quid populo Israelitico et regi Pharahoni dicere et quaenam signa ad fidem faciendam coram ipsis facere tenebatur. Esaias, Jeremias, Ezechiel expresse jubentur Israelitis praedicare. Et denique nihil prophetae praedicaverunt, quod Scriptura non testetur eos id a Deo accepisse. At de apostolis nihil simile, cum huc aut illuc ibant praedicatum, in Novo Testamento nisi admodum raro legimus. Sed contra

décrets ou d'affirmations. C'est pourquoi le plus grand des prophètes, Moïse, n'a fait aucun raisonnement valide. Inversement, j'admets que les longues déductions et argumentations de Paul, comme celles de l'Epître aux Romains, n'ont, d'aucune manière, été écrites en vertu d'une révélation surnaturelle. Ainsi, tant les manières de parler que celles d'argumenter des apôtres dans leurs Epîtres indiquent très clairement qu'elles ne furent pas écrites en vertu d'une révélation et d'un commandement divin, mais de leur jugement naturel ; elles ne contiennent que des avertissements fraternels mêlés de politesses (chose que l'autorité prophétique abhorre totalement), comme cette excuse de Paul dans Rom 15 : 15 : *Je vous écris ceci, frères, avec un peu trop de liberté.* Nous pouvons encore le conclure de ce que nous ne lisons nulle part que les apôtres aient reçu l'ordre d'écrire, mais seulement celui de prêcher, partout où ils iraient, et de confirmer leurs paroles par des signes[12]. Car leur présence accompagnée de signes était requise absolument pour convertir les peuples à la religion et les affermir en elle, comme Paul lui-même l'indique expressément dans Rom 1 : 11 : *car j'ai grand désir de vous voir*, dit-il, *pour vous faire part du don de l'esprit afin que vous soyez affermis*[13].

[5] Mais, pourrait-on objecter ici, nous pourrions conclure de la même façon que les apôtres n'ont même pas prêché en tant que prophètes ; car lorsqu'ils allaient prêcher en tel ou tel endroit, ils ne le faisaient pas en vertu d'un commandement exprès comme jadis les prophètes. Nous lisons dans l'Ancien Testament que Jonas alla prêcher à Ninive, qu'il y fut envoyé expressément[14] | et qu'il lui fut révélé ce qu'il devait y prêcher. [154]
De même, on raconte longuement, dans le cas de Moïse, qu'il partit en Egypte à titre d'envoyé de Dieu[15], ainsi que ce qu'il était tenu de dire au peuple israélite et au roi Pharaon et les signes qu'il était tenu d'accomplir devant eux pour gagner leur foi. Isaïe, Jérémie, Ezéchiel[16] reçurent l'ordre exprès de prêcher aux Israélites. Enfin les prophètes n'ont prêché que ce que, selon le témoignage de l'Ecriture, ils avaient reçu de Dieu. Mais, dans le cas des apôtres, quand ils allaient prêcher en tel ou tel lieu, nous ne lisons rien de semblable dans le Nouveau Testament, sinon très rarement[17]. En revanche, nous

quaedam reperiemus, quae expresse indicant apostolos ex proprio consilio loca ad praedicandum elegisse, ut contentio illa ad dissidium usque Pauli et Barnabae, de qua vide Act. cap. XV. v. 37. 38. etc. Et quod saepe etiam frustra aliquo ire tentaverint, ut idem Paulus in Epist. ad Rom. cap. I. v. 13. testatur, nempe *his temporibus multis volui venire ad vos et prohibitus sum*, et cap. XV. v. 22. *propter hoc impeditus sum temporibus multis, quominus venirem ad vos.* Et cap. denique ult. Epist. ad Corinth. 1. v. 12. *De Apollo autem fratre meo multum petii ab eo, ut proficisceretur ad vos cum fratribus, et omnino nulla erat ei voluntas, ut veniret ad vos; cum autem ei erit opportunitas etc.* Quare tam ex his modis loquendi et contentione apostolorum, quam ex eo, quod nec, cum ad praedicandum aliquo irent, testetur Scriptura, sicut de antiquis prophetis, quod ex Dei mandato iverant, concludere debueram apostolos tanquam doctores et non tanquam prophetas etiam praedicavisse. Verum hanc quaestionem facile solvemus, modo attendamus ad differentiam vocationis apostolorum et prophetarum Veteris Testamenti. Nam hi non vocati sunt, ut omnibus nationibus praedicarent et prophetarent, sed quibusdam tantum peculiaribus, et propterea expressum et singulare mandatum ad unamquamque requirebant. At apostoli vocati sunt, ut omnibus absolute praedicarent omnesque ad religionem converterent. Quocunque igitur ibant, Christi mandatum exequebantur, nec ipsis opus erat, ut, antequam irent, res praedicandae iisdem revelarentur, discipulis scilicet Christi, quibus ipse dixerat, *quum autem tradiderint vos, ne sitis solliciti, quomodo aut quid loquamini; dabitur enim vobis*
[141] *in illa hora, quid loquemini etc.* (vide Matth. I cap. X. v. 19. 20.).

[6] Concludimus itaque apostolos ea tantum ex singulari revelatione habuisse, quae viva voce praedicaverunt et simul signis confirmaverunt (vide quae in initio II. cap. ostendimus); quae autem simpliciter nullis adhibitis, tanquam testibus, signis, scripto vel viva voce docuerunt, ea ex cognitione (naturali scilicet) locuti sunt vel scripserunt;

4. v. 37. 38. *Br, V-L, Ge, Ga* : v. 17. 18. *T1, edd. cett.*

trouverions des passages indiquant expressément que les apôtres choisissaient d'eux-mêmes, délibérément, les endroits où prêcher : comme cette rivalité, allant jusqu'au conflit, entre Paul et Barnabé dont témoignent les Actes 15 : 37-38[18], etc. Souvent, ils tentèrent en vain d'aller quelque part, comme en témoigne le même Paul dans Rom 1 : 13 *j'ai voulu venir vous voir plusieurs fois et en ai été empêché* et 15 : 22 *c'est cela qui m'a empêché plusieurs fois de venir vous voir*. Et au dernier chap. de I Cor v. 12 *pour ce qui est de mon frère Apollos, je l'ai instamment prié d'aller vous voir avec les frères mais il ne voulait pas aller chez vous ; mais lorsqu'il le jugera opportun, etc.*[19]. Aussi, à cause de ces manières de parler et du conflit entre les apôtres, comme du fait que, lorsqu'ils allaient prêcher quelque part, l'Ecriture ne témoigne pas, comme pour les prophètes anciens, qu'ils y allaient par un commandement de Dieu, il faudrait conclure que les apôtres ont également prêché en tant que docteurs et non pas en tant que prophètes. Mais, en vérité, cette question est facile à résoudre en prêtant attention à la différence de vocation entre les apôtres et les prophètes de l'Ancien Testament. Ces derniers, en effet, n'ont pas été appelés à prêcher et à prophétiser pour toutes les nations, mais seulement pour certaines précisément ; et, pour cette raison, ils avaient besoin d'un commandement exprès et particulier pour chacune. Mais les apôtres ont été appelés à prêcher à tous sans exception et à convertir tous les hommes à la religion. Donc, partout où ils allaient, ils accomplissaient le commandement du Christ ; et ils n'avaient pas besoin que leur soit révélé, avant de partir, ce qu'ils devaient prêcher, eux, les disciples à qui le Christ même avait dit : *Mais lorsqu'on vous livrera entre leurs mains, ne soyez pas inquiets de ce que vous direz et de la façon dont vous le direz ; car il vous sera donné à ce moment-là ce que vous direz etc.* (voir Matthieu, 10 : 19-20[20]). I [155]

[6] Nous concluons donc que les apôtres n'ont eu de révélation particulière que pour ce qu'ils ont prêché de vive voix et confirmé par des signes (voir ce que nous avons montré au début du chap. II[21]) ; mais ce qu'ils ont enseigné de vive voix ou par écrit, simplement et sans l'attester par des signes, ils l'ont dit ou écrit par une connaissance naturelle. Sur

qua de re vide Epist. ad Corinth. 1. cap. XIV. v. 6. Nec hic nobis moram injicit, quod omnes epistolae exordiantur ab apostolatus approbatione; nam apostolis, ut mox ostendam, non tantum virtus ad prophetandum, sed etiam authoritas ad docendum concessa est. Et hac ratione concedimus eos tanquam apostolos suas epistolas scripsisse, et hac de causa exordium a sui apostolatus approbatione unumquemque sumsisse; vel forte, ut animum lectoris facilius sibi conciliarent et ad attentionem excitarent, voluerunt ante omnia testari se illos esse, qui omnibus fidelibus ex suis praedicationibus innotuerant, et qui tum claris testimoniis ostenderant se veram docere religionem et salutis viam. Nam quaecunque ego in hisce epistolis dici video de apostolorum vocatione et spiritu sancto et divino, quem habebant, ad eorum, quas habuerant, praedicationes referri video, iis tantum locis exceptis, in quibus spiritus Dei et spiritus sanctus pro mente sana, beata et Deo dicata etc. (de quibus in primo cap. diximus) sumitur. Ex gr. in Epist. ad Corinth. 1. cap. VII. v. 40. ait Paulus, *beata autem est, si ita maneat secundum sententiam meam, puto autem etiam ego, quod spiritus Dei sit in me*, ubi per *spiritum Dei* ipsam suam mentem intelligit, ut ipse orationis contextus indicat; hoc enim vult: viduam, quae secundo non vult nubere marito, beatam judico secundum meam sententiam, qui caelebs vivere decrevi, et me beatum puto. Et ad hunc modum alia reperiuntur, quae hic adferre supervacaneum judico.

[7] Cum itaque statuendum sit epistolas apostolorum a solo lumine naturali dictatas fuisse, videndum jam est, quomodo apostoli ex sola naturali cognitione res, quae sub eandem non cadunt, docere poterant. Verum si ad illa, quae circa Scripturae interpretationem cap. VII. hujus tractatus diximus, attendamus, nulla hic nobis erit difficultas. Nam quamvis ea, quae in
[142] Bibliis continentur, ut plurimum nostrum | captum superent, possumus tamen secure de iisdem disserere, modo nulla alia principia admittamus, quam ea, quae ex ipsa Scriptura petun-

ce point, voir I Cor 14 : 6[22]. Il ne faut pas nous arrêter ici au fait que toutes les Epîtres commencent par une confirmation d'apostolat; car, comme je le montrerai bientôt, les apôtres avaient reçu non seulement la puissance de prophétiser, mais encore l'autorité d'enseigner. Pour cette raison, nous admettons qu'ils ont écrit leurs Epîtres en qualité d'apôtres, et c'est pourquoi chacun d'entre eux commençait, dans son exorde, par confirmer son apostolat; ou peut-être voulurent-ils, pour se concilier plus facilement l'âme du lecteur et capter son attention, attester d'abord qu'ils étaient bien ceux qui s'étaient fait connaître de tous les fidèles par leurs prédications, et qui montraient alors, par des témoignages clairs, qu'ils enseignaient la vraie religion et le chemin du salut. Car tout ce que, dans ces Epîtres, je vois dit de la vocation des apôtres et de l'Esprit saint et divin qu'ils possédaient, je constate que cela se rapporte à leurs prédications, à l'exception des passages dans lesquels l'Esprit de Dieu et l'Esprit saint sont pris pour un esprit sain, heureux et dévoué à Dieu (nous en avons parlé au chap. I[23]). Par ex. dans I Cor 7 : 40, Paul dit : *elle est heureuse, à mon sens, si elle demeure ainsi; et je pense aussi que l'Esprit de Dieu est en moi.* Phrase où il entend par *Esprit de Dieu* son propre esprit, comme l'indique le contexte; car il veut dire ceci : une veuve qui ne veut pas se marier en secondes noces, je la juge heureuse, de mon point de vue, moi qui ai décidé de vivre célibataire et me considère comme heureux. On trouverait d'autres cas de la sorte, que je juge superflu de rapporter ici.

[7] Puisqu'il faut donc admettre que les Epîtres des apôtres ont été dictées par la seule lumière naturelle, il faut maintenant voir comment les apôtres pouvaient enseigner par la seule connaissance naturelle des choses qui n'en relèvent pas. Or, si nous faisons attention à ce que nous avons dit de l'interprétation de l'Ecriture au chap. VII de ce traité, cela ne fera pour nous aucune difficulté. Car, bien que ce que contient la Bible excède souvent notre portée, | nous pouvons pourtant raisonner là-dessus sans risque, à condition de ne pas admettre d'autres principes que ceux qui se tirent de l'Ecriture même. [156]

tur; atque hoc eodem etiam modo apostoli ex rebus, quas viderant quasque audiverant et quas denique ex revelatione habuerant, multa concludere et elicere, eaque homines, si libitum iis esset, docere poterant. Deinde quamvis religio, prout ab apostolis praedicabatur, nempe simplicem Christi historiam narrando, sub rationem non cadat, ejus tamen summam, quae potissimum documentis moralibus constat, ut tota Christi doctrina*, potest unusquisque lumine naturali facile assequi. Denique apostoli non indigebant lumine supernaturali ad religionem, quam antea signis confirmaverant, communi hominum captui ita accommodandam, ut facile ab unoquoque ex animo acciperetur; neque etiam eodem indigebant ad homines de eadem monendos; atque hic finis epistolarum est, homines scilicet ea via docere et monere, quam unusquisque apostolorum optimam judicavit ad eosdem in religione confirmandos; et hic notandum id, quod paulo ante diximus, nempe, quod Apostoli non tantum virtutem acceperant ad historiam Christi tanquam prophetae praedicandam, eandem scilicet signis confirmando, sed praeterea etiam authoritatem docendi et monendi ea via, quam unusquisque optimam esse judicaret; quod utrumque donum Paulus in Epist. ad Timoth. 2. cap. I. v. 11. clare his indicat, *in quo ego constitutus sum praeco et apostolus et doctor gentium.* Et in 1. ad eund. cap. II. v. 7., *cujus constitutus sum ego praeco et apostolus (veritatem dico per Christum, non mentior) doctor gentium cum fide* NB. *ac veritate.* His, inquam, clare utramque approbationem, nempe apostolatus et doctoratus, indicat; at authoritatem monendi quemcunque et quandocunque voluerit, in Epist. ad Philem. v. 8. his significat, *quamvis multam in Christo libertatem habeam praecipiendi tibi, quod convenit, tamen etc.* Ubi notandum, quod si ea, quae Philemoni praecipere oportebat, Paulus ut propheta a Deo acceperat et tanquam propheta praecipere debebat, tum profecto ipsi non licuisset Dei praeceptum

* Cf. Adnot. XXVII.

C'est exactement de cette façon que les apôtres pouvaient tirer et conclure beaucoup de choses de ce qu'ils avaient vu, entendu, et enfin reçu par révélation, et les enseigner aux hommes à leur guise. Enfin, bien que la religion telle que la prêchaient les apôtres en racontant la simple histoire du Christ ne relève pas de la raison, chacun peut facilement par la lumière naturelle en comprendre l'essentiel — qui, comme toute la doctrine du Christ*, consiste principalement en enseignements moraux. Les apôtres n'avaient donc pas besoin d'une lumière surnaturelle pour mettre à la portée commune des hommes et faire accepter facilement, du fond de l'âme, une religion qu'ils avaient auparavant confirmée par des signes. Ils n'en avaient pas besoin non plus pour donner aux hommes des conseils religieux ; car tel est le but des Epîtres : enseigner et conseiller les hommes par la méthode que chacun des apôtres avait jugé la meilleure pour les confirmer dans la religion. Il faut remarquer ici ce que nous avons dit plus haut : que les apôtres n'avaient pas reçu seulement la puissance de prêcher la vie du Christ en tant que prophètes, en la confirmant par des signes, mais encore l'autorité d'enseigner et de conseiller par la méthode que chacun jugerait la meilleure. Paul indique clairement ces deux dons en II Epître à Timothée. 1 : 11 : *c'est en cela que j'ai été établi prédicateur et apôtre et docteur*[24] *des nations.* Et en I. Timothée 2 : 7 : *j'ai été établi prédicateur et apôtre (je dis la vérité par le Christ, je ne mens pas), docteur des nations dans la foi et* (remarquez-bien) *la vérité*[25]. Il indique par là clairement, dis-je, les deux confirmations, comme apôtre et comme docteur. Quant à l'autorité de conseiller qui et quand il veut, il la signifie dans l'Epître à Philémon v. 8 en ces termes : *quoique je dispose d'une grande liberté dans le Christ de te prescrire ton devoir*[26], *cependant, etc.* Il faut remarquer ici que, si Paul avait reçu de Dieu comme prophète et devait prescrire à ce titre ce qu'il convenait de prescrire à Philémon, il n'aurait pas eu, dans ce cas, le droit de changer en supplications la prescription de

* Cf. *Adnot.* 27.

in preces mutare. Quare necessario intelligendum eum loqui de libertate monendi, quae ipsi tanquam doctori, et non tanquam prophetae erat.

[143] [8] Attamen nondum | satis clare sequitur apostolos viam docendi, quam unusquisque meliorem judicasset, eligere potuisse, sed tantum eos ex officio apostolatus non solum prophetas, sed etiam doctores fuisse, nisi rationem in auxilium vocare velimus, quae plane docet eum, qui authoritatem docendi habet, habere etiam authoritatem eligendi, quam velit, viam. Sed satius erit rem omnem ex sola Scriptura demonstrare. Ex ipsa enim clare constat unumquemque apostolorum singularem viam elegisse, nempe ex his verbis Pauli Epist. ad Rom. cap. XV. v. 20., *sollicite curans, ut praedicarem non, ubi invocatum erat nomen Christi, ne aedificarem supra alienum fundamentum*. Sane si omnes eandem docendi viam habebant et omnes supra idem fundamentum Christianam religionem aedificaverant, nulla ratione Paulus alterius apostoli fundamenta aliena vocare poterat, utpote quae et ipsius eadem erant. Sed quandoquidem ipsa aliena vocat, necessario concludendum unumquemque religionem diverso fundamento superaedificasse, et apostolis in suo doctoratu idem contigisse, quod reliquis doctoribus, qui singularem docendi methodum habent, ut semper magis eos docere cupiant, qui plane rudes sunt et linguas vel scientias, etiam mathematicas, de quarum veritate nemo dubitat, ex nullo alio discere inceperunt.

[9] Deinde si ipsas epistolas aliqua cum attentione percurramus, videbimus apostolos in ipsa religione quidem convenire, in fundamentis autem admodum discrepare. Nam Paulus, ut homines in religione confirmaret et iis ostenderet salutem a sola Dei gratia pendere, docuit neminem ex operibus, sed sola fide gloriari posse, neminemque ex operibus justificari (vide Epist. ad Rom. cap. III. v. 27. 28.) et porro totam illam doctrinam de praedestinatione. Jacobus autem contra in sua epistola hominem ex operibus justificari et

Dieu. Aussi faut-il nécessairement comprendre qu'il parle de la liberté de conseiller dont il disposait comme docteur, et non pas comme prophète.

[8] Il n'en suit pourtant pas encore assez clairement | que [157]
les apôtres pouvaient choisir la méthode d'enseigner que
chacun jugeait la meilleure, mais uniquement que leur fonction
d'apôtre les rendait non seulement prophètes, mais encore
docteurs — à moins que nous ne préférions faire appel à la
Raison, qui enseigne clairement que celui qui possède l'auto-
rité d'enseigner a aussi celle de choisir sa méthode d'ensei-
gnement. Mais il suffira de le démontrer à partir de l'Ecriture ;
car elle établit clairement que chacun des apôtres a choisi une
méthode particulière, comme le montrent ces propos de Paul
en Rom 15 : 20 : *J'ai pris grand soin de prêcher là où le nom du
Christ n'avait pas été invoqué, pour ne pas bâtir sur un fondement
étranger*[27]. Assurément, si tous avaient eu la même méthode
d'enseignement et avaient tous édifié la religion chrétienne sur
le même fondement, Paul n'aurait eu aucune raison de quali-
fier d'étrangers les fondements d'un autre apôtre, puisqu'ils
auraient été les mêmes[28]. Mais puisqu'il les qualifie d'étran-
gers, il faut nécessairement conclure que chacun a édifié la
religion sur un fondement différent, et qu'il est arrivé aux
apôtres dans leur fonction d'enseignement la même chose
qu'aux autres enseignants qui ont chacun leur propre mé-
thode ; ce qui fait qu'ils préfèrent enseigner ceux qui sont
complètement incultes et qui n'ont commencé à apprendre
avec personne d'autre les langues ou les sciences — y compris
les mathématiques, de la vérité desquelles personne ne doute.

[9] Ensuite, si nous lisons leurs Epîtres avec quelque
attention, nous verrons que les apôtres s'accordent, certes,
sur la religion même, mais qu'ils diffèrent tout à fait sur ses
fondements. Car, pour confirmer les hommes dans la religion
et leur montrer que le salut dépend de la seule grâce de Dieu,
Paul a enseigné que personne ne peut se glorifier de ses
œuvres, mais de sa foi seule, et que nul n'est justifié par ses
œuvres (voir Rom 3 : 27-28[29]) — ainsi que la doctrine tout
entière de la prédestination. Mais Jacques, à l'inverse, enseigne
dans son Epître que l'homme est justifié par ses œuvres, et

non ex fide tantum (vide ejus Epist. cap. II. v. 24.) et totam doctrinam religionis, missis omnibus illis Pauli disputationibus, paucis admodum comprehendit.

[10] Denique non dubium est, quin ex hoc, quod scilicet apostoli diversis fundamentis religionem superaedificaverint, ortae sint multae contentiones et schismata, quibus ecclesia jam inde ab apostolorum temporibus indesinenter vexata fuit, et profecto in aeternum vexabitur, donec tandem aliquando | [144] religio a speculationibus philosophicis separetur et ad paucissima et simplicissima dogmata, quae Christus suos docuit, redigatur; quod apostolis impossibile fuit, quia evangelium ignotum erat hominibus; adeoque ejus ne doctrinae novitas eorum aures multum laederet, eam, quoad fieri poterat, hominum sui temporis ingenio accommodaverunt (vide Epist. ad Cor. 1. cap. IX. v. 19. 20. etc.) et fundamentis tum temporis maxime notis et acceptis superstruxerunt; et ideo nemo apostolorum magis philosophatus est quam Paulus, qui ad gentibus praedicandum vocatus fuit. Reliqui autem, qui Judaeis praedicaverunt, philosophiae scilicet contemtoribus, eorum etiam ingenio sese accomodaverunt (de hoc vide Epist. ad Galat. cap. II. v. 11. etc.) et religionem nudam a speculationibus philosophicis docuerunt. Jam autem felix profecto nostra esset aetas, si ipsam etiam ab omni superstitione liberam videremus.

non pas seulement par sa foi (voir Epître de Jacques 2 : 24[30]) : il fait tenir toute la doctrine de la religion en ce peu de principes, en omettant toutes les discussions de Paul.

[10] Enfin, il ne fait aucun doute que c'est de cette diversité de fondements sur lesquels les apôtres ont établi la religion qu'est née la multitude de disputes et de schismes par lesquels l'Eglise a été, depuis le temps des apôtres, indéfiniment tourmentée. Elle le sera à coup sûr éternellement, à moins qu'un jour | la religion ne se sépare des spéculations philosophiques et ne soit ramenée au tout petit nombre de dogmes extrêmement simples que le Christ enseigna aux siens[31]. Ce qui fut impossible aux apôtres parce que l'Evangile était ignoré des hommes. Aussi, de peur que la nouveauté de sa doctrine ne blesse trop leurs oreilles, ils l'adaptèrent autant que possible à la complexion des hommes de ce temps (voir I Cor 9 : 19, 20[32], etc.), et ils l'édifièrent sur les fondements qui étaient alors les plus connus et les mieux reçus. C'est pourquoi aucun des apôtres n'a philosophé davantage que Paul, qui fut appelé à prêcher aux nations[33]. Les autres apôtres, qui prêchaient aux Juifs contempteurs de la philosophie, s'adaptèrent à leur complexion (voir sur ce sujet Ep. aux Galates 2 : 11[34], etc.) et enseignèrent une religion dénuée de spéculations philosophiques. Mais ce serait vraiment le bonheur de notre époque que de la voir aussi libérée de toute superstition.

[158]

CAPUT XII

De vero legis divinae syngrapho, et qua ratione Scriptura sacra vocatur et qua ratione verbum Dei, et denique ostenditur ipsam, quatenus verbum Dei continet, incorruptam ad nos pervenisse

[1] Qui Biblia, ut ut sunt, tanquam epistolam Dei e caelo hominibus missam considerant, clamabunt sine dubio me peccatum in spiritum sanctum commisisse, qui scilicet Dei verbum mendosum, truncatum, adulteratum et sibi non constans statuerim, nosque ejus non nisi fragmenta habere, et denique syngraphum pacti Dei, quod cum Judaeis pepigit, periisse. Verum non dubito, si rem ipsam perpendere velint, quin statim clamare desinent. Nam tam ipsa ratio, quam prophetarum et apostolorum sententiae aperte clamant Dei aeternum verbum et pactum veramque religionem hominum cordibus, hoc est, humanae menti divinitus inscriptam esse, eamque verum esse Dei syngraphum, quod ipse suo sigillo, nempe sui idea, tanquam imagine suae divinitatis consignavit.

[145] [2] Primis Judaeis religio | tanquam lex scripto tradita est, nimirum quia tum temporis veluti infantes habebantur. Verum imposterum Moses (Deuter. cap. XXX. v. 6.) et Jeremias

CHAPITRE XII [158]

Du véritable texte original de la loi divine, pour quelle raison on l'appelle Ecriture sainte et pour quelle raison on l'appelle Parole de Dieu ; on montre enfin qu'en tant qu'elle contient la Parole de Dieu, elle nous est parvenue incorrompue[1]

[1] Ceux qui considèrent la Bible, telle qu'elle est, comme une lettre envoyée par Dieu du ciel aux hommes, crieront sans doute que j'ai commis un péché contre l'Esprit saint pour avoir jugé que la parole de Dieu est fautive, tronquée, déformée et incohérente, que nous n'en avons que des fragments et, pour finir, que le texte original du pacte conclu par Dieu avec les Juifs a disparu. Pourtant, je n'en doute pas, s'ils voulaient bien examiner soigneusement la question, ils cesseraient immédiatement de protester ; car la raison comme les affirmations des prophètes et des apôtres le proclament ouvertement : la parole et le pacte éternels de Dieu et la vraie religion sont inscrits par Dieu dans le cœur des hommes, c'est-à-dire dans l'esprit humain. C'est cela le texte véritable que Dieu même a signé de son sceau, c'est-à-dire de son idée, comme image de sa divinité.

[2] Les premiers Juifs ont reçu la religion comme une loi par écrit, | sans doute parce qu'à l'époque ils étaient comme de [159] petits enfants. Mais par la suite, Moïse (Dt 30 : 6[2]) et Jérémie

(cap. XXXI. v. 33.) tempus futurum ipsis praedicant, quo Deus suam legem eorum cordibus inscribet. Adeoque solis Judaeis et praecipue Zaducaeis competebat olim pro lege in tabulis scripta pugnare, at iis minime, qui ipsam mentibus inscriptam habent. Qui igitur ad haec attendere velit, nihil in supradictis reperiet, quod Dei verbo sive verae religioni et fidei repugnet, vel quod eam infirmare possit, sed contra nos eandem confirmare, ut etiam circa finem cap. X. ostendimus; et ni hoc esset, plane de his tacere decrevissem, imo libenter concessissem, ad effugiendas omnes difficultates, in Scripturis profundissima latere mysteria; sed quia inde intolerabilis orta est superstitio et alia perniciosissima incommoda, de quibus in praefatione cap. VII. locutus sum, his minime supersedendum esse duxi, praesertim quia religio nullis superstitiosis ornamentis indiget, sed contra de ipsius splendore adimitur, quando similibus figmentis adornatur.

[3] At dicent, quamvis lex divina cordibus inscripta sit, Scripturam nihilominus Dei esse verbum, adeoque non magis de Scriptura quam de Dei verbo dicere licet eandem truncatam et depravatam esse. Verum ego contra vereor, ne nimis studeant esse sancti et religionem in superstitionem convertant, imo ne simulacra et imagines, hoc est, chartam et atramentum pro Dei verbo adorare incipiant. Hoc scio, me nihil indignum Scriptura aut Dei verbo dixisse, qui nihil statuerim, quod non evidentissimis rationibus verum esse demonstraverim; et hac de causa etiam certo affirmare possim me nihil dixisse, quod impium sit vel quod impietatem redoleat. Fateor profanos quosdam homines, quibus religio onus est, ex his licentiam peccandi sumere posse, et sine ulla ratione, sed tantum ut voluptati concedant, hinc concludere Scripturam ubique esse mendosam et falsificatam, et consequenter nullius etiam authoritatis. Verum similibus subvenire impossibile est secundum illud tritum, quod nihil adeo recte dici potest, quin male interpretando possit depravari. Qui voluptatibus indulgere volunt,

(31 : 33[3]) leur prédirent qu'un temps viendrait où Dieu inscrirait sa loi dans leurs cœurs. Aussi est-ce aux seuls Juifs, et surtout aux sadducéens, qu'il convenait jadis de combattre en faveur de la loi écrite sur des tables, mais non pas à ceux qui la possèdent écrite dans leurs esprits. Qui donc voudra bien y être attentif ne trouvera rien dans ce qui précède qui contredise la parole de Dieu ou la vraie religion et la vraie foi, ou qui puisse l'infirmer, mais verra au contraire que nous la confirmons, comme nous l'avons montré vers la fin du chap. X[4]. Si ce n'était pas le cas, j'aurais décidé de me taire sur ce point et j'aurais même volontiers concédé, pour échapper à toutes ces difficultés, que, dans les Ecritures, se cachent de très profonds mystères. Mais, puisque cette attitude a donné lieu à une superstition intolérable et à d'autres inconvénients extrêmement nocifs, dont j'ai parlé dans la préface du chap. VII[5], j'ai pensé que je ne pouvais nullement me dispenser d'en traiter. Surtout parce que la religion n'a nullement besoin d'ornements superstitieux qui, au contraire, lui font perdre son éclat chaque fois qu'elle s'orne de telles fictions.

[3] Mais, diront-ils, quoique la loi divine soit écrite dans les cœurs, l'Ecriture n'en est pas moins parole de Dieu, et il n'est donc pas plus permis de dire de l'Ecriture que de la parole de Dieu qu'elle est tronquée et corrompue. Pour moi, je crains au contraire que, par un souci excessif de sainteté, ils ne transforment la Religion en superstition et, pire encore, ne se mettent à adorer des images et des simulacres, c'est-à-dire du papier et de l'encre noire, en place de la parole de Dieu. Je sais que je n'ai rien dit d'indigne sur l'Ecriture ou la parole de Dieu, puisque je n'ai rien posé sans en avoir démontré la vérité par les raisons les plus évidentes. C'est pourquoi je peux assurément affirmer que je n'ai rien dit d'impie ou qui sente l'impiété. Je reconnais que des ignorants, pour qui la religion est un fardeau, peuvent en tirer licence de pécher et, sans autre raison que de céder au plaisir, en conclure que l'Ecriture est partout fautive, falsifiée et donc dénuée de toute autorité. On ne peut remédier à de tels cas, du fait de ce principe bien connu que rien ne peut être dit si justement[6] qu'on ne puisse le déformer en l'interprétant de travers. Ceux qui veulent

facile causam quamcumque invenire possunt, nec olim ii, qui
[146] ipsa originalia, arcam foederis, imo ipsos prophetas et | apostolos habebant, meliores fuerunt nec magis obtemperantes, sed omnes tam Judaei quam gentiles iidem semper fuerunt, et in omni aevo virtus admodum rara fuit.

[4] Attamen ut omnem amoveam scrupulum, ostendendum hic est, qua ratione Scriptura et quaecunque res muta sacra et divina dici debeat, deinde quid sit revera verbum Dei, et quod id non contineatur in certo numero librorum, et denique Scripturam, quatenus ea docet, quae ad obedientiam et salutem necessaria sunt, non potuisse corrumpi. Nam ex his facile unusquisque judicare poterit nos nihil contra Dei verbum dixisse, nec ullum locum impietati dedisse.

[5] Id sacrum et divinum vocatur, quod pietati et religioni exercendae destinatum est, et tamdiu tantum sacrum erit, quamdiu homines eo religiose utuntur; quod si pii esse desinant, et id etiam simul sacrum esse desinet; at si idem ad res impias patrandas dedicent, tum id ipsum, quod antea sacrum erat, immundum et profanum reddetur. Ex. gr. locus quidam a Jacobo patriarcha vocatus fuit בית אל *domus Dei*, quia ibi Deum ei revelatum coluit; sed a prophetis ille ipse locus vocatus fuit בית און *domus iniquitatis* (vide Hamos cap. V. v. 5. et Hoseae cap. X. v. 5.), quia Israelitae ex instituto Jarobohami ibi idolis sacrificare solebant. Aliud exemplum, quod rem clarissime indicat: Verba ex solo usu certam habent significationem, et si secundum hunc eorum usum ita disponantur, ut homines eadem legentes ad devotionem moveant, tum illa verba sacra erunt et etiam liber tali verborum dispositione scriptus. Sed si postea usus ita pereat, ut verba nullam habeant significationem, vel quod liber prorsus negligatur, sive ex malitia, sive quia eodem non indigent, tum et verba et liber nullius usus neque sanctitatis erunt; denique si eadem verba aliter disponantur, vel quod usus praevaluerit ad eadem in contrariam significationem sumenda, tum et verba et liber, qui antea sacri,

s'abandonner aux plaisirs peuvent aisément trouver une raison quelconque ; les hommes d'autrefois qui avaient les textes originaux, l'arche d'alliance et, mieux encore, les prophètes et les apôtres mêmes, | ne furent ni meilleurs ni plus obéis- [160]
sants ; tous, tant Juifs que Gentils, ont toujours été les mêmes et, à toute époque, la vertu fut fort rare.

[4] Cependant, pour lever tout scrupule, il me faut montrer ceci : pour quelle raison l'Ecriture ou toute autre chose muette doit-elle être dite sacrée et divine ; puis ce qu'est véritablement la parole de Dieu, et qu'elle n'est pas contenue dans un nombre déterminé de livres ; enfin, que l'Ecriture, en tant qu'elle enseigne ce qui est nécessaire au salut et à l'obéissance, n'a pu être corrompue. Chacun pourra facilement juger par là que nous n'avons rien dit de contraire à la parole de Dieu ni donné sujet à l'impiété.

[5] On appelle sacré et divin ce qui est destiné à la pratique de la piété et de la religion ; cela sera sacré aussi longtemps que des hommes s'en serviront religieusement : si ces hommes cessent d'être pieux, cela cessera en même temps d'être sacré ; s'ils le consacrent à des actions impies, alors ce qui était auparavant sacré devient impur et profane. Par ex. le patriarche Jacob appela *demeure de Dieu*[7] un certain lieu parce qu'il y honora le Dieu qui lui fut révélé ; mais ce même lieu fut appelé par les prophètes *demeure d'iniquité* (cf. Amos 5 : 5 et Osée 10 : 5[8]) parce que les Israélites, en vertu d'un usage institué par Jéroboam[9], y sacrifiaient aux idoles. Voici un autre exemple qui le montre très clairement : c'est du seul usage que les mots tirent une signification déterminée ; si, conformément à leur usage, ils sont disposés de sorte que ceux qui les lisent soient portés à la dévotion, alors ces mots seront sacrés ainsi que le livre écrit selon un tel arrangement de termes. Mais si cet usage disparaît ensuite, de sorte que ces mots n'aient plus de signification, ou bien si, soit par méchanceté soit qu'on n'en ait plus besoin, le livre est complètement négligé, alors, les mots comme le livre n'auront plus ni usage ni sainteté ; enfin, si ces mots sont disposés autrement ou si l'usage s'est imposé de les prendre dans une signification contraire, alors les mots et le livre auparavant sacrés devien-

impuri et profani erunt. Ex quo sequitur nihil extra mentem absolute, sed tantum respective ad ipsam, sacrum aut profanum aut impurum esse.

[6] Quod etiam ex multis Scripturae locis evidentissime constat. Jeremias (ut unum aut alterum adferam) cap. VII. v. 4. ait Judaeos sui temporis falso vocavisse templum Salomonis templum Dei; nam, ut ipse in eodem | capite pergit, Dei [147] nomen illi templo tantum inesse poterat, quamdiu ab hominibus, qui ipsum colunt et justitiam defendunt, frequentatur; quod si ab homicidis, furibus, idololatris aliisque nefariis hominibus frequentetur, tum foveam potius esse transgressorum. Quid de arca foederis factum sit, nihil Scriptura narrat, quod saepe miratus sum; hoc tamen certum est, eandem periisse, vel cum templo combustam fuisse, etsi nihil magis sacrum nec majoris reverentiae apud Hebraeos fuit. Hac itaque ratione Scriptura etiam tamdiu sacra est et ejus orationes divinae, quamdiu homines ad devotionem erga Deum movet; sed si ab iisdem prorsus negligatur, ut olim a Judaeis, nihil est praeter chartam et atramentum, et ab iisdem absolute profanatur et corruptioni obnoxia relinquitur, ideoque si tum corrumpitur aut perit, falso tum dicitur verbum Dei corrumpi aut perire; sicuti etiam tempore Jeremiae falso diceretur templum, quod tum temporis templum Dei esset, flammis periisse. Quod ipse Jeremias etiam de ipsa lege ait; sic namque impios sui temporis increpat איכה תאמרו חכמים אנחנו ותורת יהוה אתנו הלא לשקר עשה עט שקר סופרים *qua ratione dicitis, periti sumus, et lex Dei nobiscum est. Certe frustra adornata fuit; calamus scribarum frustra* (factus est), hoc est, falso dicitis vos, etsi Scriptura penes vos est, legem Dei habere, postquam ipsam irritam fecistis. Sic etiam cum Moses primas tabulas fregit, ille minime verbum Dei prae ira e manibus ejecit atque fregit (nam quis hoc de Mose et verbo Dei suspicari posset), sed tantum lapides, qui quamvis antea sacri essent, quia iis inscriptum erat faedus, sub quo Judaei Deo obedire se obligaverant, tamen

26. הלא *T1, edd. recc.* : *TM* אכן הזה *Br, Gi.*

dront impurs et profanes[10]. D'où il résulte que rien d'extérieur à la pensée n'est sacré, ou profane, ou impur, absolument, mais seulement relativement à elle[11].

[6] De multiples passages de l'Ecriture le font voir de manière très évidente. Prenons un ou deux exemples : Jérémie dit au chap. 7 : 4 que les Juifs de son temps ont appelé faussement le temple de Salomon « temple de Dieu », puisque, ajoute-t-il dans le même chapitre[12], | le nom de Dieu ne [161] pouvait s'appliquer à ce temple qu'aussi longtemps qu'il était fréquenté par des hommes honorant Dieu et défendant la justice ; s'il était fréquenté par des homicides, des voleurs, des idolâtres ou autres criminels, c'était plutôt un repaire de brigands[13]. Je me suis souvent étonné de ce que l'Ecriture ne dise mot de ce qu'il était advenu de l'arche d'alliance : il est pourtant certain qu'elle a péri ou qu'elle a brulé avec le temple[14], alors que rien, chez les Hébreux, n'était plus sacré ni l'objet d'un plus grand respect. Pour cette raison, l'Ecriture aussi n'est sacrée et ses paroles divines qu'aussi longtemps qu'elle porte les hommes à la dévotion envers Dieu ; mais s'ils la négligent complètement, comme jadis les Juifs, alors elle n'est rien que du papier et de l'encre noire : ils la rendent complètement profane et la laissent exposée à la corruption ; si donc elle se corrompt ou périt, il est faux de dire que la parole de Dieu s'est corrompue ou a péri, de même que, du temps de Jérémie, il était faux de dire que le temple, qui était à cette époque le temple de Dieu, avait péri dans les flammes. C'est ce que Jérémie dit de la Loi même : c'est ainsi qu'il apostrophe les impies de son temps : *pourquoi dites-vous : nous sommes sages et la loi de Dieu est avec nous. Assurément elle a été transcrite en vain et en vain la plume des scribes* (a été faite)[15]. Ce qui signifie : vous avez tort de dire, même si vous disposez de l'Ecriture, que vous possédez la loi de Dieu après l'avoir rendue caduque. De même, lorsque Moïse brisa les premières tables[16], il ne laissa pas tomber de ses mains ni ne brisa la parole de Dieu par colère (car qui pourrait soupçonner cela de Moïse et de la parole de Dieu ?), mais il ne laissa tomber que des pierres auparavant sacrées parce que, sur elles, était inscrite l'alliance selon laquelle les Juifs s'étaient obligés à obéir à Dieu, mais

quia postea vitulum adorando pactum illud irritum fecerant, nullius prorsus tum erant sanctitatis; et eadem etiam de causa secundae cum arca perire potuerunt. Non itaque mirum, si jam etiam prima originalia Mosis non extent, neque quod ea, quae in superioribus diximus, libris, quos habemus, contigerint, quando verum originale foederis divini, et omnium sanctissimum totaliter perire potuerit. Desinant ergo nos impietatis accusare, qui nihil contra verbum Dei locuti sumus nec idem contaminavimus, sed iram, si quam justam habere possint, in antiquos vertant, quorum malitia Dei arcam, templum, legem
[148] et omnia | sacra profanavit et corruptioni subjecit. Deinde si secundum illud apostoli in 2. Epist. ad Corinth. cap. III. v. 3. Dei epistolam in se habent non atramento, sed Dei spiritu, neque in tabulis lapideis, sed in tabulis carneis cordis scriptam, desinant literam adorare et de eadem adeo esse solliciti. His puto me satis explicuisse, qua ratione Scriptura sacra et divina habenda sit.

[7] Videndum jam est, quid proprie intelligendum sit per דבר יהוה *debar Jehova* (verbum Dei). דבר *dabar* quidem significat *verbum, orationem, edictum* et *rem*. Quibus autem de causis res aliqua Hebraice dicitur Dei esse et ad Deum refertur, in cap. I. ostendimus; atque ex iis facile intelligitur, quid Scriptura significare velit per verbum Dei, orationem, edictum et rem. Omnia itaque hic repetere non est opus, nec etiam quae in cap. VI. de miraculis tertio loco ostendimus. Sufficit rem tantum indicare, ut, quae de his hic dicere volumus, melius intelligantur. Nempe, quod verbum Dei, quando de subjecto aliquo praedicatur, quod non sit ipse Deus, proprie significat legem illam divinam, de qua in IV. cap. egimus, hoc est, religionem toti humano generi universalem sive catholicam, qua de re vide Esaiae cap. I. v. 10. etc., ubi verum vivendi modum docet, qui scilicet non in caeremoniis, sed in charitate et vero animo consistit, eumque legem et verbum Dei promiscue vocat. Sumitur deinde metaphorice

qui n'avaient plus aucune sainteté puisqu'en adorant le veau d'or ils avaient rendu ce pacte caduc. Pour la même raison, les secondes tables[17] ont pu périr avec l'arche. La disparition des textes originaux de Moïse n'est donc pas plus surprenante que le sort des livres que nous possédons et dont nous avons parlé dans les chapitres précédents, puisque le véritable texte original de l'alliance divine, et le plus saint de tous, a pu périr en totalité. Qu'ils cessent donc de nous accuser d'impiété, nous qui n'avons rien dit contre la parole de Dieu et ne l'avons pas souillée, mais qu'ils tournent leur colère, s'ils peuvent en avoir une qui soit juste, contre les Anciens dont la méchanceté a profané et corrompu l'arche, le temple, la loi de Dieu et tout ce qui est sacré. | Et si, comme le dit l'Apôtre dans la deuxième Epître aux [162]
Corinthiens, 3 : 3, ils ont en eux la lettre de Dieu[18] écrite non pas avec de l'encre mais avec l'Esprit de Dieu, non pas sur des tables de pierre mais sur les tables de chair de leur cœur[19], qu'ils cessent d'adorer la lettre et de se tourmenter à ce point à son sujet. Je pense avoir suffisamment expliqué pour quelle raison l'Ecriture doit être tenue pour sacrée et divine.

[7] Il faut voir maintenant ce qu'il faut entendre au sens propre par *debar Jehova* (parole de Dieu). *Dabar* signifie parole, phrase, déclaration et chose. Or nous avons montré au chap. I[20] pour quelles raisons une chose pouvait, en hébreu, être dite de Dieu et être rapportée à Dieu. Cela permet de comprendre facilement ce que l'Ecriture veut dire par parole, phrase, déclaration et chose de Dieu. Nul besoin de répéter tout cela ici, pas plus que ce que nous avons montré au chapitre VI, en troisième lieu[21], à propos des miracles. Il nous suffit de quelques indications pour que l'on comprenne mieux ce que nous voulons en dire ici. La parole de Dieu, quand cette expression est prédiquée d'un sujet qui n'est pas lui-même Dieu, signifie au sens propre la loi divine dont nous avons traité au chap. IV, c'est-à-dire la religion catholique ou universelle commune à tout le genre humain : sur ce point, voir Isaïe 1 : 10, etc.[22], où il enseigne la vraie manière de vivre — qui consiste non pas en cérémonies, mais dans la charité et en une âme sincère — et où il l'appelle indistinctement loi et parole de Dieu. Ce terme est pris ensuite métaphoriquement

pro ipso naturae ordine et fato (quia revera ab aeterno divinae naturae decreto pendet et sequitur) et praecipue pro eo, quod hujus ordinis prophetae praeviderant, idque quia ipsi res futuras per causas naturales non percipiebant, sed tanquam Dei placita vel decreta. Deinde etiam sumitur pro omni cujuscunque prophetae edicto, quatenus id singulari sua virtute vel dono prophetico, et non ex communi naturali lumine perceperat, idque potissimum, quia revera Deum tanquam legislatorem percipere solebant prophetae, ut cap. IV. ostendimus. Tribus itaque his de causis Scriptura verbum Dei appellatur, nempe quia veram docet religionem, cujus Deus aeternus est author; deinde quia praedictiones rerum futurarum tanquam Dei decreta narrat; et denique quia ii, qui revera fuerunt ejus authores, ut plurimum non ex communi naturali
[149] lumine, sed quodam sibi peculiari docue- | runt et Deum eadem loquentem introduxerunt. Et quamvis praeter haec plura in Scriptura contineantur, quae mere historica sunt et ex lumine naturali percepta, nomen tamen a potiore sumitur.

[8] Atque hinc facile percipimus, qua ratione Deus author Bibliorum sit intelligendus, nempe propter veram religionem, quae in iis docetur, at non quod voluerit certum numerum librorum hominibus communicare. Deinde hinc etiam scire possumus, cur Biblia in libros Veteris et Novi Testamenti dividantur, videlicet quia ante adventum Christi prophetae religionem praedicare solebant tanquam legem patriae et ex vi pacti tempore Mosis initi; post adventum autem Christi eandem tanquam legem catholicam et ex sola vi passionis Christi omnibus praedicaverunt apostoli, at non quod doctrina diversi sint, nec quod tanquam syngrapha foederis scripti fuerint, nec denique quod religio catholica, quae maxime naturalis est, nova esset, nisi respectu hominum, qui eam non noverant; *in mundo erat*, ait Johannes evangelista cap. I. v. 10., *et*

pour désigner l'ordre même de la nature et le destin[23] (parce que, de fait, il suit et dépend d'un décret éternel de la nature divine) et principalement ce que les prophètes avaient prévu de cet ordre, car ils ne percevaient pas l'avenir par l'intermédiaire de causes naturelles, mais comme des décisions et des décrets de Dieu. Il désigne enfin toute prescription d'un prophète quelconque en tant qu'il l'a perçue par sa vertu singulière ou par un don prophétique et non pas par la lumière naturelle commune, et cela principalement parce que les prophètes avaient coutume de percevoir Dieu comme législateur, comme nous l'avons montré au chap. IV[24]. L'Ecriture est donc appelée parole de Dieu pour ces trois raisons : parce qu'elle enseigne la religion véritable dont Dieu est l'auteur éternel ; parce qu'elle expose les prédictions de l'avenir comme des décrets de Dieu ; enfin parce que ceux qui en furent de fait les auteurs enseignèrent surtout non par la lumière naturelle commune mais par une lumière qui leur était particulière, I et [163] qu'ils mirent cet enseignement dans la bouche de Dieu. Quoique, en outre, l'Ecriture contienne beaucoup de choses qui sont purement de fait et sont saisies par la lumière naturelle, elle tire cependant son nom de ce qui en est l'essentiel.

[8] Nous saisissons donc facilement pourquoi Dieu doit être compris comme l'auteur de la Bible : en raison de la religion véritable qui y est enseignée, mais non parce qu'il aurait voulu communiquer aux hommes un nombre déterminé de livres. Cela nous permet encore de savoir pourquoi la Bible est divisée en livres de l'Ancien et du Nouveau Testament : parce qu'avant la venue du Christ, les prophètes avaient l'habitude de prêcher la religion en tant que loi de la patrie et en vertu du pacte conclu à l'époque de Moïse ; mais après la venue du Christ, les apôtres la prêchèrent à tous en tant que loi universelle et par la seule vertu de la passion du Christ. Ce n'est pas que ces livres aient différé par la doctrine, ni qu'ils aient été écrits en tant que texte original de l'alliance, ni non plus que la religion universelle, qui est parfaitement naturelle, soit nouvelle, sinon eu égard aux hommes qui ne la connaissaient pas. *Il était dans le monde*, dit l'Evangéliste Jean 1 : 10 *et*

mundus non novit eum. Quamvis itaque pauciores libros tam Veteris quam Novi Testamenti haberemus, non tamen Dei verbo (per quod proprie, ut jam diximus, vera religio intelligitur) destitueremur, sicuti non putamus nos eodem jam destitutos esse, etsi multis aliis praestantissimis scriptis caremus, ut libro legis, qui tanquam foederis syngraphum religiose in templo custodiebatur, et praeterea libris bellorum, chronologiarum et aliis plurimis, ex quibus hi, quos Veteris Testamenti habemus, decerpti et collecti sunt.

[9] Atque hoc multis praeterea rationibus confirmatur, nempe :

I. quia libri utriusque Testamenti non fuerunt expresso mandato uno eodemque tempore omnibus saeculis scripti, sed casu quibusdam hominibus, idque prout tempus et eorum singularis constitutio exigebat, ut aperte indicant prophetarum vocationes (qui ut impios sui temporis monerent, vocati sunt) et etiam apostolorum epistolae;

II. quia aliud est Scripturam et mentem prophetarum, aliud autem mentem Dei, hoc est, ipsam rei veritatem intelligere, ut ex eo, quod in cap. II. de prophetis ostendimus, sequitur. Quod etiam in historiis et miraculis locum habere ostendimus cap. VI. Atqui hoc de locis, in quibus de vera religione et vera
[150] virtute agitur, minime dici | potest;

III. quia libri Veteris Testamenti ex multis electi fuerunt, et a concilio tandem Pharisaeorum collecti et probati, ut in cap. X. ostendimus. Libri autem Novi Testamenti decretis etiam conciliorum quorundam in canonem assumti sunt, quorum etiam decretis plures alii, qui sacri a multis habebantur, ut spurii rejecti sunt. At horum conciliorum (tam Pharisaeorum quam Christianorum) membra non constabant ex prophetis, sed tantum ex doctoribus et peritis; et tamen fatendum necessario est eos in hac electione verbum Dei pro norma habuisse; adeoque antequam

le monde ne l'a pas connu. Donc, même si nous n'avions qu'un plus petit nombre de livres, tant de l'Ancien que du Nouveau Testament, nous ne serions pourtant pas privés de la parole de Dieu (par quoi il faut entendre proprement, comme nous l'avons dit, la religion vraie), tout comme nous ne pensons pas en être privés même s'il nous manque beaucoup d'autres écrits très importants : comme le livre de la Loi qui, en tant que texte original de l'alliance, était conservé religieusement dans le temple[25], ainsi que les livres des guerres, des chroniques et beaucoup d'autres d'où on a détaché certains livres[26] pour les rassembler dans l'Ancien Testament.

[9] Ce qui est confirmé par de nombreux arguments supplémentaires :

1. Les livres des deux Testaments n'ont pas été écrits par commandement exprès à une seule et même époque et pour tous les siècles, mais à l'occasion, pour certains hommes, selon ce qu'exigeaient l'époque et leur constitution particulière, comme l'indiquent clairement les vocations des prophètes (qui furent appelés afin d'admonester les impies de leur époque) et même les Epîtres des apôtres.

2. Une chose est de comprendre l'Ecriture et la pensée des prophètes, une autre de comprendre la pensée de Dieu, c'est-à-dire la vérité même de la chose, comme il suit de ce que nous avons montré au chapitre II à propos des prophètes. Ce qui vaut encore pour les récits historiques et les miracles, nous l'avons montré au chap. VI. Mais cela ne peut pas se dire pour les passages qui traitent de la religion vraie et de la vraie vertu.

[164] 3. Les livres de l'Ancien Testament ont été choisis parmi un grand nombre de livres, réunis et approuvés par une assemblée de pharisiens, comme nous l'avons montré au chap. X[27]. Ceux du Nouveau Testament ont été inclus dans le Canon par décision de certains Conciles[28] qui en ont rejeté plusieurs autres comme inauthentiques, alors que beaucoup les considéraient comme sacrés. Or les membres de ces Conciles (ceux des pharisiens comme ceux des chrétiens) n'étaient pas des prophètes mais seulement des docteurs et des savants ; et pourtant il faut nécessairement reconnaître que la parole de Dieu leur a servi de norme pour ce choix ; donc, avant

omnes libros probaverant, debuerunt necessario notitiam verbi Dei habere;

IV. quia apostoli non tanquam prophetae, sed (ut in praecedente capite diximus) tanquam doctores scripserunt et viam ad docendum elegerunt, quam faciliorem judicaverunt fore discipulis, quos tum docere volebant; ex quo sequitur in iis (ut etiam in fine praedicti capitis conclusimus) multa contineri, quibus jam ratione religionis carere possumus;

V. denique quia quatuor habentur in Novo Testamento evangelistae, et quis credet, quod Deus quater historiam Christi narrare voluerit et scripto hominibus communicare? Et quamvis quaedam in uno contineantur, quae in alio non habentur, et quod unus ad alium intelligendum saepe juvat, inde tamen non concludendum est omnia, quae in hisce quatuor narrantur, cognitu necessaria fuisse et Deum eos elegisse ad scribendum, ut Christi historia melius intelligeretur; nam unusquisque suum evangelium diverso loco praedicavit, et unusquisque id, quod praedicaverat, scripsit, idque simpliciter, ut historiam Christi dilucide narraret, et non ad reliquos explicandum. Si jam ex eorum mutua collatione facilius et melius quandoque intelliguntur, id casu contingit et paucis tantum in locis, quae quamvis ignorarentur, historia tamen aeque perspicua esset et homines non minus beati.

[10] His ostendimus Scripturam ratione religionis tantum, sive ratione legis divinae universalis, proprie vocari verbum Dei. Superest jam ostendere eandem, quatenus proprie sic vocatur, non esse mendosam, depravatam neque truncatam. Atqui id hic mendosum, depravatum atque truncatum voco, quod adeo perperam scriptum et constructum est, ut sensus orationis ex usu linguae investigari vel ex sola Scriptura
[151] depro- | mi nequeat; nam affirmare nolo, quod Scriptura, quatenus legem divinam continet, semper eosdem apices, easdem literas et denique eadem verba servavit (hoc enim Masoretis, et qui literam superstitiose adorant, demonstrandum relinquo), sed tantum quod sensus, ratione cujus tantum

d'apprécier ces livres, ils ont dû nécessairement posséder la connaissance de la parole de Dieu.

4. Les apôtres n'ont pas écrit en tant que prophètes mais (comme nous l'avons dit au chapitre précédent) en tant que docteurs, et ils ont choisi la méthode d'enseignement qu'ils ont jugé devoir être la plus facile pour les disciples qu'ils voulaient alors instruire. Il s'ensuit que leurs écrits (comme nous l'avions déjà conclu à la fin du chapitre précédent) contiennent beaucoup de choses dont nous pourrions désormais nous passer en matière de religion.

5. Enfin, il y a quatre évangélistes dans le Nouveau Testament; qui croirait que Dieu a voulu quatre fois raconter l'histoire du Christ et la communiquer aux hommes par écrit? Bien qu'on trouve chez l'un des choses qui ne sont pas chez l'autre, et que l'un aide souvent à comprendre l'autre, il n'en faudrait pourtant pas conclure que tout ce qui est raconté dans les quatre soit nécessaire à connaître et que Dieu ait choisi de les faire écrire pour qu'on comprenne mieux l'histoire du Christ. Car chacun a prêché son Evangile en un lieu différent et chacun a écrit ce qu'il avait prêché et cela simplement pour raconter clairement l'histoire du Christ, et non pas pour expliquer les autres. Si, parfois, leur comparaison permet de les comprendre mieux et plus facilement, cela se produit par accident et seulement pour quelques passages dont l'ignorance ne rendrait pas l'histoire moins claire ni les hommes moins heureux.

[10] Par là nous avons montré que l'Ecriture n'est appelée proprement parole de Dieu qu'eu égard à la religion, c'est-à-dire à la loi divine universelle. Il reste encore à montrer que, prise en ce sens propre, elle n'est pas fautive, déformée ni tronquée. J'appelle ici fautif, déformé et tronqué un texte si mal écrit et si mal construit que le sens de la phrase ne puisse être cherché à partir de l'usage de la langue ni tiré de la seule Ecriture. | Car je ne veux pas affirmer que l'Ecriture, en tant [165]
qu'elle contient la loi divine, ait toujours conservé les mêmes accents[29], les mêmes lettres et les mêmes mots — je laisse le soin de le démontrer aux massorètes et aux adorateurs superstitieux de la lettre —, mais seulement que le sens, qui seul fait

oratio aliqua divina vocari potest, incorruptus ad nos pervenit, tametsi verba, quibus primo significatus fuit, saepius mutata fuisse supponantur. Nam hoc, ut diximus, nihil Scripturae divinitati detrahit; nam Scriptura aeque divina esset, etsi aliis verbis aut alia lingua scripta fuisset. Quod itaque legem divinam hac ratione incorruptam accepimus, nemo dubitare potest. Nam ex ipsa Scriptura absque ulla difficultate et ambiguitate percipimus ejus summam esse, Deum supra omnia amare et proximum tanquam se ipsum; atque hoc adulterinum esse non potest nec a festinante et errante calamo scriptum; nam si Scriptura unquam aliud docuit, necessario etiam reliqua omnia docere aliter debuit, quandoquidem hoc totius religionis fundamentum est, quo sublato tota fabrica uno lapsu ruit. Adeoque talis Scriptura illa eadem non esset, de qua hic loquimur, sed alius prorsus liber. Manet igitur inconcussum Scripturam hoc semper docuisse, et consequenter hic nullum errorem, qui sensum corrumpere possit, incidisse, qui statim ab unoquoque non animadverteretur, nec aliquem hoc depravare potuisse, cujus malitia non illico pateret.

[11] Cum itaque hoc fundamentum statuendum sit incorruptum, idem necessario fatendum est de reliquis, quae ex eo absque ulla controversia sequuntur, et quae etiam fundamentalia sunt, ut, quod Deus existit, quod omnibus provideat, quod sit omnipotens, et quod piis ex ipsius decreto bene sit, improbis vero male, et quod nostra salus a sola ejus gratia pendeat. Haec enim omnia Scriptura perspicue ubique docet et semper docere debuit, alias reliqua omnia vana essent et sine fundamento; nec minus incorrupta statuenda reliqua moralia, quandoquidem ab hoc universali fundamento evidentissime sequuntur. Videlicet justitiam defendere, inopi auxilio esse, neminem occidere, nihil alterius concupiscere etc. Horum, inquam, nihil nec hominum malitia depravare nec vetustas delere *potuit*. Quicquid enim ex his deletum esset, id statim iterum horum universale fun- [152] damentum dictavisset, et praecipue documentum charitatis, quae ubique in utroque Testamento

qu'une phrase peut être appelée divine, nous en est parvenu sans corruption, même si les mots par lesquels il fut tout d'abord signifié sont supposés avoir connu bien des changements. Cela, nous l'avons dit, n'enlève rien à la divinité de l'Ecriture; car l'Ecriture serait également divine si elle était écrite avec d'autres mots ou dans une autre langue. C'est pourquoi, à cet égard, la loi divine nous est parvenue sans corruption; nul n'en peut douter. Car, par l'Ecriture même, nous voyons sans aucune difficulté et sans aucune ambiguité qu'elle se résume en ceci : aimer Dieu plus que tout et son prochain comme soi-même[30]; or cela ne peut avoir été falsifié ni écrit d'une plume hâtive et erronée; car si l'Ecriture avait jamais enseigné autre chose, elle aurait nécessairement dû aussi enseigner tout le reste autrement, puisque c'est là le fondement de la religion tout entière et que, si on l'ôte, tout l'édifice s'écroule; une telle Ecriture ne serait pas celle dont nous parlons, mais un tout autre livre. Il demeure donc incontestable que l'Ecriture a toujours enseigné cela; par conséquent, il ne peut y avoir ici aucune erreur susceptible d'en corrompre le sens sans que chacun la remarque aussitôt, et nul ne pourrait la déformer sans que sa malignité apparaisse immédiatement.

[11] Puisqu'il faut juger que ce fondement n'a pas été corrompu, il faut aussi l'admettre de tout ce qui en découle sans controverse et qui est également fondamental, comme ceci : que Dieu existe, qu'il pourvoit à tout, qu'il est tout-puissant, que par son décret il arrive du bien aux pieux et du mal aux méchants, et que notre salut dépend de sa seule grâce. Tous ces points, l'Ecriture les enseigne partout clairement et a toujours dû les enseigner, sinon tout le reste serait vain et sans fondement; et il faut également juger que les autres règles morales sont sans corruption chaque fois qu'elles suivent très évidemment de ce fondement universel. Par exemple, défendre la justice, venir en aide à l'indigent, ne pas tuer, ne pas désirer le bien d'autrui, etc. De ces vérités, dis-je, la malignité des hommes n'a rien pu déformer ni le temps rien pu détruire. Car si quelque part en avait été détruite, leur fondement universel l'aurait aussitôt imposé derechef, | et particulièrement l'enseignement de la charité qui est ce que les deux Testaments [166]

summe commendatur. Adde quod, quamvis nullum facinus execrandum excogitari possit, quod non sit ab aliquo commissum, tamen nemo est, qui ad facinora sua excusanda leges delere tentet aut aliquid, quod impium sit, tanquam documentum aeternum et salutare introducere; ita enim hominum naturam constitutam videmus, ut unusquisque (sive rex sive subditus sit), si quid turpe commisit, factum suum talibus circumstantiis adornare studeat, ut nihil contra justum et decorum commisisse credatur.

[12] Concludimus itaque absolute totam legem divinam universalem, quam Scriptura docet, incorruptam ad nostras manus pervenisse. At praeter haec alia adhuc sunt, de quibus non possumus dubitare, quin bona fide nobis sint tradita. Nempe summa historiarum Scripturae, quia notissimae omnibus fuerunt. Vulgus Judaeorum solebat olim nationis antiquitates Psalmis cantare. Summa etiam rerum a Christo gestarum et ejus passio statim per totum Romanum Imperium vulgata fuit. Quare minime credendum est, nisi maxima hominum pars in eo conveniret, quod incredibile est, id, quod harum historiarum praecipuum est, posteros aliter tradidisse, quam a primis acceperant. Quicquid igitur adulteratum est aut mendosum, id tantum in reliquis contingere potuit, videlicet in una aut altera historiae aut prophetiae circumstantia, ut populus ad devotionem magis commoveretur, vel in uno aut altero miraculo, ut philosophos torquerent, vel denique in rebus speculativis, postquam a schismaticis in religionem introduci inceperunt, ut sic unusquisque sua figmenta authoritate divina abutendo statuminaret. Sed ad salutem parum refert, sive talia depravata sint sive minus, quod in sequenti cap. ex professo ostendam, etsi ex jam dictis et praecipue ex cap. II. jam
[153] constare puto. |

recommandent le plus. Ajoutons ceci : bien qu'on ne puisse pas imaginer de crime exécrable qui n'ait pas été commis par quelqu'un, il n'est pourtant personne qui, pour excuser ses crimes, tente de supprimer les lois ou d'introduire quelque chose d'impie à titre d'enseignement éternel et salutaire ; car nous voyons que la nature des hommes est ainsi constituée que chacun — qu'il soit roi ou sujet — lorsqu'il a commis quelque chose de honteux, s'efforce d'enrober son acte de circonstances telles qu'on croie qu'il n'a rien commis d'injuste ni de mauvais.

[12] Nous concluons donc sans réserve que la totalité de la loi divine universelle enseignée par l'Ecriture est parvenue sans corruption entre nos mains. Mais il y a encore d'autres points dont la transmission de bonne foi est pour nous indubitable. Ainsi, l'essentiel des récits historiques de l'Ecriture, parce que tous les connaissaient fort bien. Chez les Juifs, la foule, jadis, avait l'habitude de chanter dans des psaumes l'histoire antique de sa nation. Le résumé des événements de la vie du Christ et sa Passion furent divulgués aussitôt dans la totalité de l'Empire romain. C'est pourquoi, à moins de supposer un accord de la plus grande partie des hommes sur ce point — ce qui n'est pas croyable —, on ne peut guère croire que la postérité ait transmis la majeure partie de ces récits historiques autrement qu'elle ne l'avait reçue des générations précédentes. Donc tout ce qui est corrompu ou fautif ne peut se trouver que dans le reste : dans l'une des circonstances du récit historique ou de la prophétie, pour inciter davantage le peuple à la dévotion ; ou dans un miracle, pour tourmenter les philosophes ; ou, enfin, dans les matières spéculatives, après que les schismatiques eurent commencé à les introduire dans la religion pour qu'ainsi chacun puisse étayer ses inventions en abusant de l'autorité divine. Mais il n'importe guère au salut que de telles choses soient ou non falsifiées ; je le montrerai explicitement dans le prochain chapitre, quoique je pense que ce que j'ai déjà dit, et principalement le chapitre II, l'établisse déjà.

CAPUT XIII

Ostenditur Scripturam non nisi simplicissima docere, nec aliud praeter obedientiam intendere, nec de divina natura aliud docere, quam quod homines certa vivendi ratione imitari possunt

[1] In cap. II. hujus tractatus ostendimus prophetas singularem tantum potentiam imaginandi, sed non intelligendi habuisse, Deumque nulla philosophiae arcana, sed res simplicissimas tantum iisdem revelavisse, seseque eorum praeconceptis opinionibus accommodavisse. Ostendimus deinde in cap. V. Scripturam res eo modo tradere et docere, quo facillime ab unoquoque percipi possunt; quae scilicet non ex axiomatis et definitionibus res deducit et concatenat, sed tantum simpliciter dicit, et ad fidem faciendam sola experientia, miraculis scilicet et historiis, dicta confirmat, quaeque etiam tali stylo et phrasibus narrantur, quibus maxime plebis animus commoveri potest; qua de re vide cap. VI. circa ea, quae loco III. demonstrantur. Ostendimus denique in cap. VII. difficultatem intelligendi Scripturam in sola lingua, et non in sublimitate argumenti sitam esse. His accedit,

CHAPITRE XIII [167]

On montre que l'Ecriture n'enseigne que des choses très simples et ne vise que l'obéissance ; qu'elle n'enseigne sur la nature divine que ce que les hommes peuvent imiter en suivant une règle de vie déterminée[1]

[1] Dans le chapitre II de ce traité, nous avons montré que les prophètes avaient seulement une puissance singulière d'imaginer, mais non pas de comprendre ; et que Dieu ne leur avait révélé aucun secret de la philosophie, mais seulement des choses très simples, et cela en s'adaptant à leurs opinions préconçues. Nous avons montré ensuite au chapitre V que l'Ecriture dispense son enseignement de manière à le rendre très facilement compréhensible pour chacun : elle ne procède pas par déduction et enchaînements à partir d'axiomes et de définitions, mais dit les choses tout simplement ; et pour procurer la foi, elle confirme ses dires par l'expérience seule, c'est-à-dire par des miracles et des récits historiques — qu'elle raconte, au surplus, avec des tournures et en un style susceptibles de toucher au mieux l'âme de la foule : sur ce point, cf. dans le chap. VI, ce qui est démontré en troisième lieu[2]. Enfin, nous avons montré au chapitre VII[3] que la difficulté de comprendre l'Ecriture réside uniquement dans la langue et non pas dans le caractère élevé du sujet. A cela s'ajoute que les

quod prophetae non peritis, sed omnibus absolute Judaeis praedicaverunt, apostoli autem doctrinam evangelicam in ecclesiis, ubi communis omnium erat conventus, docere solebant; ex quibus omnibus sequitur Scripturae doctrinam non sublimes speculationes neque res philosophicas continere, sed res tantum simplicissimas, quae vel a quovis tardissimo possunt percipi.

[2] Non satis itaque mirari possum eorum, de quibus supra locutus sum, ingenia, qui scilicet tam profunda in Scriptura vident mysteria, ut nulla humana lingua possint explicari, et qui deinde in religionem tot res philosophicae speculationis introduxerunt, ut ecclesia accademia et religio scientia vel potius altercatio videatur. Verum quid miror, si homines, qui lumen supra naturale habere jactant, philosophis, qui nihil praeter naturale habent, nolint cognitione cedere. Id sane mirarer, si quid novi, quod solius esset speculationis, docerent, [154] et quod olim apud genti- | les philosophos non fuerit tritissimum (quos tamen caecutiisse ajunt); nam si inquiras, quaenam mysteria in Scriptura latere vident, nihil profecto reperies praeter Aristotelis aut Platonis aut alterius similis commenta, quae saepe facilius possit quivis idiota somniare quam literatissimus ex Scriptura investigare.

[3] Etenim absolute statuere nolumus ad doctrinam Scripturae nihil pertinere, quod solius sit speculationis; nam in superiori cap. quaedam hujus generis attulimus tanquam Scripturae fundamentalia; sed hoc tantum volo, talia admodum pauca atque admodum simplicia esse. Quaenam autem ea sint et qua ratione determinentur, hic ostendere constitui; quod nobis jam facile erit, postquam novimus Scripturae intentum non fuisse scientias docere; hinc enim facile judicare possumus nihil praeter obedientiam eandem ab hominibus exigere solamque contumaciam, non autem ignorantiam damnare. Deinde quia obedientia erga Deum in solo amore

prophètes n'ont pas prêché pour les savants, mais pour tous les Juifs sans restriction, et que les apôtres enseignaient habituellement la doctrine évangélique dans les églises où se tenait l'assemblée commune. De tout cela il suit que la doctrine de l'Ecriture ne contient pas de spéculations élevées ni de doctrines philosophiques, mais seulement des choses très simples[4] que même l'esprit le plus lent peut saisir.

[2] C'est pourquoi je ne cesse de m'étonner de la tournure d'esprit de ceux dont j'ai parlé plus haut : ces gens voient dans l'Ecriture des mystères si profonds[5] que nulle langue humaine ne peut les expliquer, et, en outre, ils ont introduit dans la religion tant d'éléments de spéculation philosophique que l'Eglise en paraît une académie et la religion une science, ou plutôt une joute oratoire[6]. Mais, en vérité, pourquoi s'étonner si des hommes qui se vantent de posséder une lumière surnaturelle veulent l'emporter en savoir sur des philosophes qui ne disposent que de la lumière naturelle? Ce qui serait bien étonnant, ce serait de les voir enseigner quelque chose de neuf, qui relève de la seule spéculation et qui n'ait pas été fort bien connu jadis chez les philosophes païens — | qu'ils taxent [168] pourtant d'aveuglement. Car si l'on cherche quels sont les mystères qu'ils découvrent cachés dans l'Ecriture, on ne trouvera assurément rien d'autre que des inventions d'Aristote, de Platon[7] ou d'un de leurs semblables, qu'il serait souvent plus facile au dernier des ignorants de voir en songe qu'au plus grand lettré de découvrir dans l'Ecriture.

[3] Nous ne voulons pas, cependant, affirmer de manière absolue que rien de ce qui se rapporte à la spéculation seule ne concerne l'Ecriture, puisqu'au chapitre précédent[8] nous avons avancé quelques propositions de ce genre à titre de points fondamentaux de l'Ecriture; je veux seulement dire qu'ils sont très peu nombreux et très simples. J'ai décidé de démontrer ici quels ils sont et par quelle méthode on les détermine. Cela nous sera facile maintenant que nous savons que la visée de l'Ecriture n'a pas été d'enseigner les sciences; car nous pouvons facilement en conclure qu'elle n'exige des hommes que l'obéissance seule, et qu'elle ne condamne que la seule insoumission, non l'ignorance. Or, puisque l'obéissance envers

proximi consistit (nam qui proximum diligit, eo scilicet fine, ut Deo obsequatur, is, ut Paulus ait in Epistula ad Rom. cap. XIII. v. 8., legem implevit), hinc sequitur in Scriptura nullam aliam scientiam commendari, quam quae omnibus hominibus necessaria est, ut Deo secundum hoc praescriptum obedire possint, et qua ignorata, homines necessario debent esse contumaces vel saltem sine disciplina obedientiae; reliquas autem speculationes, quae huc directe non tendunt, sive eae circa Dei sive circa rerum naturalium cognitionem versentur, Scripturam non tangere, atque adeo a religione revelata separandas.

[4] At etsi haec unusquisque, uti diximus, jam facile videre potest, tamen, quia hinc totius religionis decisio pendet, rem totam accuratius ostendere et clarius explicare volo. Ad quod requiritur, ut ante omnia ostendamus intellectualem sive accuratam Dei cognitionem non esse donum omnibus fidelibus commune sicuti obedientiam. Deinde cognitionem illam, quam Deus per prophetas ab omnibus universaliter petiit et unusquisque scire tenetur, nullam esse praeter cognitionem divinae ejus justitiae et charitatis, quae ambo ex ipsa Scriptura facile demonstrantur.

[5] Nam I. evidentissime sequitur ex Exodi cap. VI. v. 2., ubi Deus Mosi, ad singularem gratiam ipsi largitam indican-
[155] dum, ait וארא אל אברהם אל יצחק ואל | יעקב באל שדי ושמי יהוה לא נודעתי להם *et revelatus sum Abrahamo, Isaaco, et Jacobo Deo Sadai*, sed nomine meo Jehova non sum cognitus ipsis, ubi ad meliorem explicationem notandum El Sadai significare Haebraice Deum, qui sufficit, quia unicuique, quod ei sufficit, dat; et quamvis saepe Sadai absolute pro Deo sumatur, non dubitandum tamen est, quin ubique nomen *El* Deus subintelligendum sit. Deinde notandum in Scriptura nullum nomen praeter Jehova reperiri, quod Dei absolutam essentiam sine relatione ad res creatas indicet. Atque ideo Haebraei hoc solum nomen Dei esse proprium contendunt, reliqua autem

25. Deo Sadai *T1*, *V-L*, *Ge* : in Deo Sadai *Pa*, *Ga*.

Dieu consiste dans le seul amour du prochain — car qui aime le prochain afin de plaire à Dieu, celui-là, comme dit Paul dans l'Epître aux Romains 13 : 8[9], a accompli la Loi —, il s'ensuit que l'Ecriture ne demande pas d'autre science que celle qui est nécessaire à tous les hommes pour pouvoir obéir à Dieu selon ce précepte, et dont l'ignorance rendrait nécessairement les hommes insoumis, ou du moins indisciplinés. Toutes les autres spéculations qui n'y tendent pas directement, qu'elles concernent la connaissance de Dieu ou celle des réalités naturelles, ne se rapportent pas à l'Ecriture et doivent donc être séparées de la religion révélée.

[4] Chacun, nous l'avons dit, peut le voir aisément. Mais, puisque il y va de la religion tout entière, je veux présenter l'ensemble de cette question plus exactement et l'expliquer plus clairement. Pour cela, il faut montrer tout d'abord que la connaissance intellectuelle de Dieu, c'est-à-dire sa connaissance exacte, n'est pas, comme l'obéissance, un don commun à tous les fidèles ; et ensuite, que la connaissance que Dieu exige universellement de tous par l'intermédiaire des prophètes, et que chacun est tenu de posséder, n'est autre que la connaissance de la justice et de la charité divines. Les deux thèses se démontrent facilement à partir de l'Ecriture.

[5] Car le premier point découle très évidemment d'Exode 6 : 3#, où Dieu dit à Moïse, pour lui signifier que lui a été accordée une grâce singulière : | *Je me suis révélé à Abraham, Isaac et Jacob comme le Dieu Chaddaï, mais je ne me suis pas fait connaître d'eux sous mon nom de Jéhova.* Pour mieux l'expliquer, il faut remarquer qu'en hébreu, *El Chaddaï* signifie *Dieu qui suffit,* parce qu'il donne à chacun ce qui lui suffit. Quoique Chaddaï soit souvent pris absolument pour Dieu, il n'est pourtant pas douteux qu'il faille sous-entendre partout le nom *El,* Dieu. Il faut remarquer ensuite qu'on ne trouve pas, dans l'Ecriture, d'autre nom que Jéhova[10] pour désigner l'essence absolue de Dieu, sans relation aux choses créées. C'est la raison pour laquelle les Hébreux prétendent que ce nom seul est le nom propre de Dieu et que les autres [169]

appellativa esse; et revera reliqua Dei nomina, sive ea substantiva sint sive adjectiva, attributa sunt, quae Deo competunt, quatenus cum relatione ad res creatas consideratur vel per ipsas manifestatur. Ut אל *El*, vel cum litera ה *He* paragogica אלוה *Eloah*, quod nihil aliud significat quam potentem, ut notum; nec Deo competit nisi per excellentiam, sicuti cum Paulum Apostolum appellamus; alias virtutes ejus potentiae explicantur, ut El (potens) magnus, tremendus, justus, misericors etc., vel ad omnes comprehendendas simul hoc nomen in plurali numero usurpatur et significatione singulari, quod in Scriptura frequentissimum. Jam quandoquidem Deus Mosi dicit se nomine Jehova non fuisse patribus cognitum, sequitur eos nullum Dei attributum novisse, quod ejus absolutam essentiam explicat, sed tantum ejus effecta et promissa, hoc est, ejus potentiam, quatenus per res visibiles manifestatur. Atqui hoc Deus Mosi non dicit ad eosdem infidelitatis accusandum, sed contra ad eorum credulitatem et fidem extollendam, qua quamvis non aeque singularem Dei cognitionem ac Moses habuerint, Dei tamen promissa fixa rataque crediderunt, non ut Moses, qui quamvis sublimiores de Deo cogitationes habuerit, de divinis tamen promissis dubitavit Deoque objecit, quod, loco promissae salutis, Judaeorum res in pejus mutaverit. Cum itaque patres Dei singulare nomen ignoraverint, hocque Deus Mosi dicat factum ad eorum animi simplicitatem et fidem laudandam, simulque ad commemorandam singularem gratiam Mosi concessam, hinc evidentissime sequitur, id quod primo loco
[156] statuimus, homines ex mandato non teneri Dei | attributa cognoscere, sed hoc peculiare esse donum quibusdam tantum fidelibus concessum; nec operae praetium est hoc pluribus Scripturae testimoniis ostendere; quis enim non videt divinam cognitionem non fuisse omnibus fidelibus aequalem? et neminem posse ex mandato sapientem esse, non magis quam vivere et esse? Viri, mulieres, pueri et omnes ex mandato obtemperare quidem aeque possunt, non autem sapere.

29. operae *Pa, edd. recc.* : opere *T1.*

sont des qualificatifs ; et, de fait, ses autres noms, que ce soient des substantifs ou des adjectifs, sont des attributs qui conviennent à Dieu, considéré en relation avec les choses créées ou qu'il se manifeste par leur intermédiaire. Comme, par exemple, *El* — ou bien encore, avec l'adjonction du *Hé* paragogique, *Eloah* — ne signifie rien d'autre que « le puissant », comme on le sait, et ce terme ne convient à Dieu que par excellence, comme lorsque nous appelons Paul l'Apôtre. Par ailleurs, les caractères de sa puissance s'explicitent ainsi : *El* (puissant) grand, redoutable, juste, miséricordieux, etc. ; ou bien alors, afin de les comprendre toutes, ce nom est pris au pluriel pour signifier un singulier, cas très fréquent dans l'Ecriture. Donc, lorsque Dieu dit à Moïse que ses pères ne l'ont pas connu sous le nom de Jéhova, il s'ensuit qu'ils n'ont pas connu d'attribut qui explicite son essence absolue, mais qu'ils n'ont connu que ses effets et ses promesses, c'est-à-dire sa puissance en tant qu'elle se manifeste par l'intermédiaire des choses visibles. Or Dieu a dit cela à Moïse, non pas pour les accuser d'infidélité, mais au contraire pour exalter leur confiance et leur foi qui faisaient que, bien que dépourvus de la connaissance particulière de Dieu qu'avait Moïse, ils avaient cru que les promesses de Dieu étaient fermes et assurées ; tandis que Moïse, qui avait pourtant sur Dieu des pensées plus élevées, douta des promesses divines et objecta à Dieu qu'au lieu du salut promis, il avait fait empirer la situation des Juifs[11]. Puisque donc les Pères ont ignoré le nom propre de Dieu — et que Dieu rappelle ce fait à Moïse pour louer leur simplicité et leur foi, et pour souligner du même coup la grâce particulière accordée à lui, Moïse[12], il s'ensuit très évidemment ce que nous avons établi en premier lieu : les hommes ne sont pas tenus par un commandement | de connaître les attributs de Dieu, mais [170]
c'est là un don particulier accordé seulement à certains fidèles. Il n'est pas besoin de multiplier les témoignages de l'Ecriture pour le montrer : qui ne voit en effet que tous les fidèles n'ont pas eu une égale connaissance de Dieu ? Que personne ne peut par commandement être sage, pas plus que vivre et exister ? Hommes, femmes, enfants, tous peuvent également obéir par commandement, certes, mais non pas être sages.

[6] Quod si quis dicat non esse quidem opus Dei attributa intelligere, at omnino simpliciter absque demonstratione credere, is sane nugabitur. Nam res invisibiles, et quae solius mentis sunt objecta, nullis aliis oculis videri possunt quam per demonstrationes; qui itaque eas non habent, nihil harum rerum plane vident; atque adeo quicquid de similibus auditum referunt, non magis eorum mentem tangit sive indicat, quam verba psittaci vel automati, quae sine mente et sensu loquuntur.

[7] Verum antequam ulterius pergam, rationem dicere teneor, cur in Genesi saepe dicitur, quod patriarchae nomine Jehova praedicaverint, quod plane jam dictis repugnare videtur. Sed si ad illa, quae cap. VIII. ostendimus, attendamus, facile haec conciliare poterimus; in praedicto enim cap. ostendimus scriptorem Pentateuchi res et loca non iisdem praecise nominibus indicare, quae eodem tempore, de quo loquitur, obtinebant, sed iis, quibus tempore scriptoris melius innotuerant. Deus igitur in Genesi patriarchis praedicatus nomine Jehova indicatur, non quia patribus hoc nomine innotuerat, sed quia hoc nomen apud Judaeos summae erat reverentiae; hoc, inquam, necessario dicendum, quandoquidem in hoc nostro textu Exodi expresse dicitur Deum hoc nomine non fuisse cognitum patriarchis, et etiam quod Exodi cap. III. 13. Moses Dei nomen scire cupit; quod si antea notum fuisset, fuisset saltem et ipsi etiam notum. Concludendum igitur, ut volebamus, nempe fideles patriarchas hoc Dei nomen ignoravisse Deique cognitionem donum Dei, non autem mandatum esse.

[8] Tempus igitur est, ut ad secundum transeamus, nempe ad ostendendum Deum nullam aliam sui cognitionem ab hominibus per prophetas petere quam cognitio-

[6] Et si quelqu'un dit qu'il n'est pas besoin de comprendre les attributs de Dieu, mais qu'il suffit d'y croire tout simplement, sans démonstration, celui-là divague complètement ; car les choses invisibles, qui sont l'objet de la pensée seule, ne peuvent être vues par d'autres yeux que par les démonstrations[13]. Ceux qui n'en possèdent pas de démonstrations ne voient donc absolument rien de ces choses, et par conséquent, s'ils rapportent quelque chose qu'ils ont entendu sur de semblables sujets, cela ne touche pas plus leur pensée et ne leur montre rien de plus que les mots d'un perroquet ou d'un automate, qui sont des paroles dépourvues de pensée et de signification.

[7] Mais avant de poursuivre, je tiens à expliquer la raison pour laquelle, dans la Genèse, il est souvent dit que les Patriarches ont prêché au nom de Jéhova[14], ce qui semble contredire complètement ce que j'ai dit plus haut. Si nous faisons attention à ce que nous avons montré au chap. VIII, nous pourrons facilement concilier tout cela. Car, dans ce chapitre, nous avons montré que le rédacteur du Pentateuque s'est servi, pour désigner les êtres et les lieux, non pas exactement des mêmes noms que ceux qui existaient à l'époque dont il parlait, mais de ceux qui étaient les mieux connus à l'époque où il écrivait. Si Dieu, dans la Genèse, est désigné par les Patriarches sous le nom de Jéhova, ce n'est donc pas parce que les Patriarches le connaissaient sous ce nom, mais parce que ce nom était chez les Juifs l'objet du plus grand respect. Cela, dis-je, il faut nécessairement l'affirmer, puisque, dans notre texte de l'Exode[15], il est dit expressément que Dieu n'a pas été connu sous ce nom par les Patriarches ; et il est même dit en Ex 3 : 13, que Moïse désire connaître le nom de Dieu : si ce nom avait été connu auparavant, Moïse, au moins, l'aurait su lui aussi. Il faut donc conclure comme nous le voulions : les patriarches fidèles ont ignoré ce nom de Dieu, et la connaissance de Dieu est bien un don de Dieu et non pas un commandement.

[8] Il est donc temps de passer au deuxième point : démontrer que Dieu n'a pas exigé des hommes, par l'intermédiaire des prophètes, d'autre connaissance de lui-même que la

nem divinae suae justitiae et charitatis, hoc est, talia Dei attributa, quae homines certa vivendi ratione imitari
[157] possunt, quod l quidem. Jeremias expressissimis verbis docet. Nam cap. XXII. v. 15. 16. de rege Josia loquens haec ait אביך הלא אכל ושתה ועשה משפט וצדקה בארץ אז טוב לו דן דין עני ואביון אז טוב לו הלא היא הדעת אותי נאם יהוה וט *Pater tuus quidem comedit et bibit et fecit judicium et justitiam, tum ei bene* (fuit), *judicavit jus pauperis et indigentis, tum ipsi bene* (fuit), *nam* (NB.) *hoc est me cognoscere, dixit Jehova;* nec minus clara sunt, quae habentur cap. IX. v. 24, nempe אך בזאת יתהלל המתהלל השכל וידוע אותי כי אני יהוה עשה חסד משפט וצדקה בארץ כי באלה חפצתי נאם יהוה *sed in hoc tantum glorietur unusquisque, me intelligere et cognoscere, quod ego Jehova facio charitatem, judicium et justitiam in terra, nam his delector, ait Jehova.* Colligitur hoc etiam praeterea ex Exodi cap. XXXIV. v. 6. 7., ubi Deus Mosi cupienti ipsum videre et noscere, nulla alia attributa revelat, quam quae divinam justitiam et charitatem explicant. Denique illud Johannis, de quo etiam in sequentibus, apprime hic notandum venit, qui scilicet, quia nemo Deum vidit, Deum per solam charitatem explicat, concluditque eum revera Deum habere et noscere, qui charitatem habet. Videmus itaque Jeremiam, Mosen, Johannem Dei cognitionem, quam unusquisque scire tenetur, paucis comprehendere eamque in hoc solo, ut volebamus, ponere, quod scilicet Deus sit summe justus et summe misericors, sive unicum verae vitae exemplar. His accedit, quod Scriptura nullam Dei definitionem expresse tradit, nec alia Dei attributa amplectenda praeter modo dicta praescribat, nec ex professo, ut haec, commendet; ex quibus omnibus concludimus intellectualem Dei cognitionem, quae ejus naturam, prout in se est, considerat, et quam naturam homines certa vivendi ratione imitari non possunt neque tanquam exemplum sumere ad veram vivendi rationem instituendam, ad fidem et religionem revelatam nullo modo pertinere, et

5. וצדקה בארץ *T1, edd. recc.* : *TM* וצדקה *Br, Gi, V-L.*
6. אז טוב לו *T1, edd. recc.* : *TM* אז טוב *Br.*
10. אך *T1* : *TM* כי אם.

connaissance de la justice et de la charité divines, c'est-à-dire des attributs de Dieu que les hommes peuvent imiter en suivant une règle de vie déterminée. I Jérémie l'enseigne très [171] explicitement : en 22 : 15-16, parlant du roi Josias, il dit : *ton père a mangé et bu et pratiqué le jugement et la justice*[16] *et alors tout alla bien pour lui ; il a jugé le droit du pauvre et de l'indigent et alors tout alla bien pour lui, car c'est cela me connaître, dit Jéhova.* Tout aussi clair est ce qu'on trouve en 9 : 23# : *mais que chacun se glorifie de me connaître et de me comprendre en cela seulement : moi, Jéhova, je pratique la charité, le jugement et la justice sur la terre, car c'est là ce qui me plaît, dit Jéhova*[17]. Cela ressort encore d'Ex 34 : 6-7[18] où Dieu ne révèle à Moïse, qui désire le voir et le connaître, aucun autre attribut que ceux qui expliquent la justice et la charité divines. Enfin, ce mot de Jean[19] dont je reparlerai dans les prochains chapitres, mais qu'il faut déjà noter ici : puisque personne n'a vu Dieu, Jean explique Dieu par la charité seule, et il conclut que celui qui possède la charité a vraiment Dieu en lui et le connaît vraiment. Nous voyons donc que Jérémie, Moïse et Jean comprennent en peu de termes la connaissance de Dieu que chacun est tenu d'avoir et qu'ils la font consister, comme nous le voulions, en ceci uniquement : Dieu est suprêmement juste et suprêmement miséricordieux, c'est-à-dire l'unique modèle de la vraie vie. Ajoutons-y que l'Ecriture n'offre explicitement aucune définition de Dieu, ne prescrit pas de concevoir d'autres attributs de Dieu que ceux dont je viens de parler, et ne le recommande pas explicitement comme elle le fait pour eux. Nous en concluons donc que la connaissance intellectuelle de Dieu qui considère sa nature comme elle est en soi[20], c'est-à-dire comme une nature que les hommes ne peuvent ni imiter en suivant une règle de vie déterminée ni prendre pour modèle en vue d'instituer une règle de vie authentique, n'appartient nullement à la foi et à la religion révélée.

consequenter homines circa hanc sine scelere toto caelo errare posse.

[9] Minime itaque mirum, quod Deus sese imaginationibus et praeconceptis prophetarum opinionibus accommodaverit, quodque fideles diversas de Deo foverint sententias, ut in cap. II. multis exemplis ostendimus. Deinde minime etiam mirum, quod sacra volumina ubique adeo improprie de Deo
[158] loquantur, eique manus, pedes, ocu- | los, aures, mentem et motum localem tribuant, et praeterea etiam animi commotiones, ut quod sit zelotypus, misericors etc., et quod denique ipsum depingant tanquam judicem et in coelis tanquam in solio regio sedentem, et Christum ad ipsius dextram. Loquuntur nimirum secundum captum vulgi, quem Scriptura non doctum, sed obedientem reddere studet. Communes tamen theologi, quicquid horum lumine naturali videre potuerunt cum divina natura non convenire, metaphorice interpraetandum, et quicquid eorum captum effugit, secundum literam accipiendum contenderunt. Sed si omnia, quae in Scriptura hujus generis reperiuntur, essent necessario metaphorice interpraetanda et intelligenda, tum Scriptura non plebi et rudi vulgo, sed peritissimis tantum et maxime philosophis scripta esset. Quinimo, si impium esset pie et simplicitate animi haec, quae modo retulimus, de Deo credere, profecto maxime cavere debuissent prophetae, saltem propter vulgi imbecillitatem, a similibus phrasibus, et contra Dei attributa, prout unusquisque eadem amplecti tenetur, ante omnia ex professo et clare docere, quod nullibi factum est; adeoque minime credendum opiniones absolute consideratas, absque respectu ad opera, aliquid pietatis aut impietatis habere, sed ea tantum de causa hominem aliquid pie aut impie credere dicendum, quatenus ex suis opinionibus ad obedientiam movetur, vel ex iisdem licentiam ad peccandum aut rebellandum sumit, ita ut, siquis vera credendo fiat contumax, is revera impiam, et si contra falsa credendo obediens, piam habet fidem; veram enim Dei cognitionem

Les hommes peuvent donc, sans que ce soit un crime, errer à son sujet de toute l'étendue du ciel.

[9] Il n'est donc pas du tout étonnant que Dieu se soit adapté aux imaginations et aux idées préconçues des prophètes et que des fidèles aient développé des thèses différentes sur Dieu, comme nous l'avons montré au chapitre II par de nombreux exemples. Il n'est pas non plus étonnant que les textes sacrés parlent partout si improprement de Dieu et lui attribuent des mains, des pieds, des yeux, | des oreilles, un [172]
esprit et un mouvement local, et en outre des émotions comme d'être jaloux, miséricordieux, etc. ; ni qu'ils le dépeignent comme un juge, assis dans le ciel sur un trône royal, avec le Christ à sa droite. Ces textes parlent selon la compréhension du vulgaire[21], que l'Ecriture cherche à rendre non pas savant mais obéissant. Et pourtant les théologiens ordinaires ont prétendu qu'il fallait interpréter métaphoriquement ce que la lumière naturelle leur montrait ne pas convenir à la nature divine et qu'il fallait prendre littéralement ce qui échappait à leur compréhension. Mais si tous les passages de cette sorte dans l'Ecriture devaient nécessairement être interprétés et compris métaphoriquement, l'Ecriture aurait alors été écrite, non pas pour la foule et le vulgaire ignorant, mais seulement pour des gens très savants, et surtout pour les philosophes[22]. Bien plus, s'il était impie de ne croire de Dieu, pieusement et avec simplicité, que ce que nous venons de rapporter, les prophètes auraient dû avoir le plus grand soin, en raison du moins de la faiblesse d'esprit du vulgaire, d'éviter de telles tournures — et, inversement, de se soucier avant toutes choses d'enseigner clairement et explicitement les attributs de Dieu, dans la mesure où chacun serait tenu de les concevoir ; or ce ne fut le cas nulle part. Il ne faut donc nullement croire que les opinions considérées en elles-mêmes, sans relation aux œuvres, aient quelque piété ou impiété : ce qu'on a seulement le droit de dire, c'est que les hommes croient quelque chose avec piété ou impiété, selon que leur opinion les incite à l'obéissance ou qu'ils en tirent licence pour pécher ou se rebeller. Ainsi donc, si quelqu'un qui croit des choses vraies devient rebelle, sa foi est véritablement impie ; si, à l'inverse, croyant des choses

non mandatum, sed donum divinum esse ostendimus, Deumque nullam aliam ab hominibus petiisse quam cognitionem divinae suae justitiae et charitatis, quae cognitio non ad
[159] scientias, sed tantum ad obedientiam necessaria est. |

fausses, il est obéissant, alors sa foi est pieuse. Car la vraie connaissance de Dieu, nous l'avons montré, n'est pas un commandement mais un don divin ; Dieu n'a pas exigé des hommes d'autre connaissance que celle de sa justice et de sa charité divines, et cette connaissance est nécessaire non pour les sciences, mais seulement pour l'obéissance[23].

CAPUT XIV

Quid sit fides, quinam fideles; fidei fundamenta determinantur, et ipsa a philosophia tandem separatur

[1] Ad veram fidei cognitionem apprime necessarium esse scire, quod Scriptura accommodata sit non tantum captui prophetarum, sed etiam varii et inconstantis Judaeorum vulgi, nemo, qui vel leviter attendit, ignorare potest; qui enim omnia, quae in Scriptura habentur, promiscue amplectitur tanquam universalem et absolutam de Deo doctrinam, nec accurate cognovit, quidnam captui vulgi accommodatum sit, non poterit vulgi opiniones cum divina doctrina non confundere, et hominum commenta et placita pro divinis documentis non venditare, Scripturaeque authoritate non abuti. Quis, inquam, non videt hanc maximam esse causam, cur sectarii tot tamque contrarias opiniones tanquam fidei documenta doceant multisque Scripturae exemplis confirment, unde apud Belgas dudum in usum proverbii abierit, **geen ketter sonder letter**. Libri namque sacri non ab uno solo nec unius aetatis vulgo scripti fuerunt, sed a *plurimis* diversi ingenii diversique aevi viris, quorum, si omnium tempus computare velimus, fere bis mille annorum et forte

CHAPITRE XIV [173]

On détermine ce qu'est la foi, qui sont les fidèles, ce que sont les fondements de la foi, laquelle est séparée de la philosophie[1]

[1] Pour avoir une connaissance vraie de ce qu'est la foi, il faut avant tout savoir que l'Ecriture était adaptée non seulement à la compréhension des prophètes, mais encore à celle de la foule diverse et inconstante des Juifs ; cela, nul ne peut l'ignorer s'il y fait tant soit peu attention. Car si l'on embrasse indistinctement tout le contenu de l'Ecriture à titre de doctrine universelle et absolue sur Dieu, sans reconnaître soigneusement ce qui est adapté à la compréhension du vulgaire, on ne pourra éviter de confondre les opinions du vulgaire avec la doctrine divine, de faire passer des inventions et des préceptes humains pour des enseignements divins, et d'abuser ainsi de l'autorité de l'Ecriture. Qui ne voit, dis-je, que c'est là la cause essentielle pour laquelle les membres des sectes enseignent tant d'opinions si contraires les unes aux autres comme autant d'enseignements de foi, et les appuient sur maints exemples tirés de l'Ecriture. D'où ce proverbe depuis longtemps usuel en néerlandais : *« geen ketter sonder letter »*, pas d'hérétique sans lettre[2]. Car les Livres sacrés n'ont pas été écrits par un seul auteur ni pour le vulgaire d'une seule époque, mais ils sont l'œuvre d'un grand nombre d'hommes, de complexion différente et d'époques différentes ; si l'on voulait calculer le temps qui les sépare, on trouverait presque deux mille ans et peut-

multo longius invenietur. Sectarios tamen istos nolumus ea de causa impietatis accusare, quod scilicet verba Scripturae suis opinionibus accommodant; sicuti enim olim ipsa captui vulgi accommodata fuit, sic etiam unicuique eandem suis opinionibus accommodare licet, si videt se ea ratione Deo in iis, quae justitiam et charitatem spectant, pleniore animi consensu obedire posse; sed ideo eosdem accusamus, quod hanc eandem libertatem reliquis nolunt concedere, sed omnes, qui cum iisdem non sentiunt, quanquam honestissimi et verae virtuti obtemperantes sint, tanquam Dei hostes tamen persequuntur, et contra eos, qui iis assentantur, quamvis impotentissimi animi sunt, tamen tanquam Dei electos diligunt, quo nihil profecto scelestius et reipublicae magis perniciosum excogitari potest.

[160] [2] Ut igitur constet, quousque ratione fidei unius- | cujusque libertas sentiendi, quae vult, se extendit, et quosnam, quamvis diversa sentientes, tanquam fideles tamen aspicere tenemur, fides ejusque fundamentalia determinanda sunt; quod quidem in hoc capite facere constitui, simulque fidem a philosophia separare, quod totius operis praecipuum intentum fuit.

[3] Ut haec igitur ordine ostendam, summum totius Scripturae intentum repetamus; id enim nobis veram normam fidei determinandae indicabit. Diximus in superiori capite intentum Scripturae esse tantum obedientiam docere. Quod quidem nemo inficias ire potest. Quis enim non videt utrumque Testamentum nihil esse praeter obedientiae disciplinam? nec aliud utrumque intendere, quam quod homines ex vero animo obtemperent? Nam, ut jam omittam, quae in superiori capite ostendi, Moses non studuit Israelitas ratione convincere, sed pacto, juramentis et beneficiis obligare, deinde populo legibus obtemperare sub poena interminatus est et praemiis eundem ad id hortatur; quae omnia media non ad scientias, sed ad solam obedientiam sunt. Evangelica autem doctrina nihil

32. hortatur *T1, edd. cett.* : hortatus *V-L, Ge, Ga.*

être beaucoup plus. Nous ne voulons pas pour autant accuser d'impiété ces membres des sectes parce qu'ils adaptent les paroles de l'Ecriture à leurs opinions ; car, de même qu'elle fut jadis adaptée à la compréhension du vulgaire, de même est-il permis à chacun de l'adapter à ses opinions s'il y voit un moyen, dans les choses qui regardent la justice et la charité, d'obéir à Dieu d'une âme plus pleinement consentante. Mais nous les accusons parce qu'ils ne veulent pas reconnaître cette même liberté aux autres, qu'ils persécutent comme ennemis de Dieu tous ceux qui ne pensent pas comme eux, fussent-ils tout à fait honnêtes et dévoués à la vertu vraie, et qu'ils chérissent au contraire comme des élus de Dieu ceux qui leur sont complètement acquis, fussent-ils les plus dépourvus de force d'âme. On ne peut concevoir d'attitude plus scélérate et plus dommageable à l'Etat.

[2] Afin donc d'établir jusqu'où s'étend, pour chacun, la liberté de penser ce qu'il veut en matière de foi, et quels sont ceux que nous sommes tenus de considérer comme des fidèles en dépit de la diversité de leurs positions, il faut déterminer ce qu'est la foi et quels sont ses principes fondamentaux. C'est le projet de ce chapitre — ainsi que la séparation de la foi d'avec la philosophie, qui constitue la visée essentielle de cet ouvrage tout entier. [174]

[3] Pour l'exposer avec ordre, rappelons quelle est la visée suprême de toute l'Ecriture, ce qui nous indiquera la vraie norme de détermination de la foi. Nous avons dit au chapitre précédent[3] que la visée de l'Ecriture était seulement d'enseigner l'obéissance. Ce que nul ne peut contester. Car qui ne voit que les deux Testaments ne sont rien d'autre qu'une leçon d'obéissance ? Que leur seule visée est que les hommes obéissent d'une âme sincère ? Ne reprenons pas les arguments du chapitre précédent : Moïse n'a pas cherché à convaincre les Israélites par la raison, mais à les lier par un pacte, par des serments et par des bienfaits ; puis il a signifié au peuple d'avoir à obéir aux lois en le menaçant de châtiment et il l'y exhorte en lui promettant des récompenses : tous moyens qui conviennent, non pas aux sciences, mais à la seule obéissance. Quant à la doctrine évangélique, elle ne comporte rien d'autre

praeter simplicem fidem continet, nempe Deo credere eumque revereri, sive quod idem est, Deo obedire. Non opus igitur habeo, ad rem manifestissimam demonstrandam, textus Scripturae, qui obedientiam commendant et quorum perplures in utroque Testamento reperiuntur, coacervare. Deinde quidnam unusquisque exequi debeat, ut Deo obsequatur, ipsa etiam Scriptura plurimis in locis quam clarissime docet, nempe totam legem in hoc solo consistere, in amore scilicet erga proximum; quare nemo etiam negare potest, quod is, qui ex Dei mandato proximum tanquam se ipsum diligit, revera est obediens et secundum legem beatus, et qui contra odio habet vel negligit, rebellis est et contumax. Denique apud omnes in confesso est Scripturam non solis peritis, sed omnibus cujuscunque aetatis et generis hominibus scriptam et vulgatam fuisse; atque ex his solis evidentissime sequitur nos ex Scripturae jussu nihil aliud teneri credere quam id, quod ad hoc mandatum exequendum absolute necessarium sit. Quare hoc ipsum mandatum unica est totius fidei catholicae norma, et per id solum omnia fidei dogmata, quae scilicet unusquisque
[161] amplecti te- | netur, determinanda sunt.

[4] Quod cum manifestissimum sit, et quod ex hoc solo fundamento vel sola ratione omnia legitime possunt deduci, judicet unusquisque, qui fieri potuit, ut tot dissensiones in ecclesia ortae sint et an aliae potuerint esse causae, quam quae in initio cap. VII. dictae sunt. Eae itaque ipsae me cogunt hic ostendere modum et rationem determinandi ex hoc invento fundamento fidei dogmata; nam ni hoc fecero remque certis regulis determinavero, merito credar me huc usque parum promovisse, quandoquidem unusquisque, quicquid velit, sub hoc etiam praetextu, quod scilicet medium necessarium sit ad obedientiam, introducere poterit, praesertim quando de divinis attributis fuerit quaestio.

[5] Ut itaque rem totam ordine ostendam, a fidei definitione incipiam, quae ex hoc dato fundamento sic definiri debet, nempe quod nihil aliud sit quam de Deo talia sentire,

que la simple foi : croire en Dieu et le révérer ou, ce qui revient au même, obéir à Dieu. Nul besoin, pour démontrer chose si évidente, d'accumuler les textes de l'Ecriture qui recommandent l'obéissance et dont on trouve maint exemple dans les deux Testaments. Par ailleurs, l'Ecriture elle-même enseigne tout à fait clairement en de nombreux passages ce que chacun doit faire pour obéir à Dieu ; toute la loi, en effet, y consiste en ce seul commandement : l'amour envers le prochain[4]. Aussi, nul ne peut nier que celui qui aime son prochain comme soi-même en raison du commandement de Dieu est véritablement obéissant et bienheureux selon la Loi[5], et qu'au contraire celui qui le déteste ou le délaisse est insoumis et rebelle. Enfin, tous reconnaissent que l'Ecriture n'a pas été écrite et diffusée pour les seuls doctes, mais pour tous les hommes sans distinction d'âge ni de condition[6]. De cela seul[7] il résulte de toute évidence que nous ne sommes tenus de croire par le commandement de l'Ecriture que ce qui est absolument nécessaire à l'accomplissement de ce commandement. Aussi ce commandement même est-il la norme unique de toute la foi universelle[8] : c'est par lui seul qu'il faut déterminer tous les dogmes de foi que chacun est tenu d'embrasser. | [175]

[4] Puisque ce qui précède est tout à fait évident et que tout peut se déduire légitimement de ce seul fondement ou par la seule Raison, que chacun juge comment il a pu se faire que tant de dissensions soient nées dans l'Eglise ! Et si elles ont pu avoir d'autres causes que celles énoncées au début du chapitre VII ! C'est ce qui me pousse à exposer ici l'art et la manière de déterminer les dogmes de la foi à partir de ce fondement qui vient d'être découvert. Si je ne le faisais pas et ne déterminais pas la chose avec des règles certaines, on croirait à juste titre que je n'ai guère avancé jusqu'ici[9], puisque chacun pourrait introduire ce qu'il voudrait sous le prétexte que c'est un moyen indispensable à l'obéissance, surtout quand il sera question des attributs divins.

[5] Donc, pour traiter tout cela avec ordre, je commencerai par la définition de la foi. En vertu du fondement posé, on doit la définir ainsi : elle n'est rien d'autre que le seul fait

quibus ignoratis tollitur erga Deum obedientia, et hac obedientia posita necessario ponuntur. Quae definitio adeo clara est et adeo manifeste ex modo demonstratis sequitur, ut nulla explicatione indigeat.

[6] Quae autem ex eadem sequuntur, paucis jam ostendam. Videlicet I. fidem non per se, sed tantum ratione obedientiae salutiferam esse, vel, ut ait Jacob. cap. II. v. 17. fidem per se absque operibus mortuam esse; qua de re vide totum hujus apostoli praedictum caput.

[7] II. Sequitur, quod is, qui vere est obediens, necessario veram et salutiferam habet fidem. Obedientia enim posita et fidem necessario poni diximus, quod etiam idem apostolus cap. II. v. 18. expresse ait, nempe his: *ostende mihi fidem tuam absque operibus, et ego ostendam tibi ex operibus meis fidem meam.* Et Johannes in Epist. 1. cap. IV. v. 7. 8. *quisquis diligit* (scilicet proximum), *ex Deo natus est et novit Deum; qui non diligit, non novit Deum; nam Deus est charitas.* Ex quibus iterum sequitur nos neminem judicare posse fidelem aut infidelem esse nisi ex operibus, nempe si opera bona sunt, quamvis dogmatibus ab aliis fidelibus dissentiat, fidelis tamen est; et contra si mala sunt, quamvis verbis conveniat, infidelis tamen est. Obedientia enim posita fides necessario ponitur et fides absque operibus mortua est. Quod etiam idem Johannes v. 13. ejusdem cap. expresse docet. *Per hoc*, inquit, *cognoscimus, quod*
[162] *in eo manemus et ipse manet in nobis, quod de spiritu | suo dedit nobis*, nempe charitatem. Dixerat enim antea Deum esse charitatem, unde (ex suis scilicet tum receptis principiis) concludit eum revera spiritum Dei habere, qui charitatem habet. Imo, quia nemo Deum vidit, inde concludit neminem Deum sentire vel animadvertere nisi ex sola charitate erga proximum, atque adeo neminem etiam aliud Dei attributum noscere posse praeter hanc charitatem, quatenus de eadem participamus. Quae quidem rationes si non peremtoriae sunt, satis tamen clare Johannis mentem explicant, sed longe clarius, quae habentur cap. II. v. 3. 4. ejusdem Epist., ubi

d'attribuer à Dieu des caractères tels que leur ignorance supprime l'obéissance envers Dieu et que leur reconnaissance est nécessairement impliquée dans cette obéissance. Cette définition est si claire et suit avec tant d'évidence de ce qui vient d'être démontré qu'elle n'a nul besoin d'explication.

[6] Je vais montrer brièvement ce qui en découle :

1) La foi est porteuse de salut non par elle-même, mais en raison de l'obéissance, comme le dit Jacques en 2 : 17 : la foi, par elle-même et sans les œuvres, est une foi morte; sur ce point, voir l'ensemble de ce chapitre de l'apôtre.

[7] 2) Il en résulte que celui qui est véritablement obéissant a nécessairement une foi véritable et salvatrice. Car, posée l'obéissance, avons-nous dit, la foi est nécessairement posée; ce que dit aussi expressément ce même apôtre, 2 : 18 : *montre-moi ta foi sans les œuvres, et je te montrerai ma foi par mes œuvres*[10]. Et Jean, Ire Epître 4 : 7-8 : *Quiconque aime* (le prochain) *est né de Dieu et connaît Dieu ; qui ne l'aime pas ne connaît pas Dieu, car Dieu est charité*[11]. D'où il suit derechef 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[12]. Car posée l'obéissance, la foi est nécessairement posée et la foi sans les œuvres est morte. C'est encore ce que ce même Jean enseigne expressément au v. 13 du même chap. : *nous connaissons,* dit-il, *que nous demeurons en lui, et que lui demeure en nous, par ce qu'il nous a donné de son Esprit*[13], | à savoir la charité. Il avait [176]
dit auparavant, en effet, que Dieu est charité; et il en conclut (à partir de principes alors reçus et qu'il a admis) qu'on a vraiment l'Esprit de Dieu si on a la charité[14]. Bien plus, de ce que personne n'a vu Dieu, il conclut que nul ne perçoit ni ne reconnaît Dieu sinon par la charité envers le prochain et que nul ne peut donc connaître d'autre attribut de Dieu que cette charité, dans la mesure où nous en participons. Si ces raisons ne sont pas décisives, elles expliquent assez clairement la pensée de Jean; mais bien plus claires sont celles qu'on trouve au chap. 2 : 3 et 4 de cette même Epître, où il enseigne dans

expressissimis verbis id, quod hic volumus, docet. *Et per hoc*, inquit, *scimus, quod ipsum novimus, si praecepta ipsius observamus. Qui dicit, novi eum, et praecepta ejus non observat, mendax est, et in eo non est veritas.* Atque ex his iterum sequitur eos revera antichristos esse, qui viros honestos et qui justitiam amant, persequuntur, propterea quod ab ipsis dissentiunt et cum ipsis eadem fidei dogmata non defendunt. Qui enim justitiam et charitatem amant, eos per hoc solum fideles esse scimus, et qui fideles persequitur, antichristus est.

[8] Sequitur denique fidem non tam requirere vera quam pia dogmata, hoc est, talia, quae animum ad obedientiam movent, tametsi inter ea plurima sint, quae nec umbram veritatis habent; dummodo tamen is, qui eadem amplectitur, eadem falsa esse ignoret, alias rebellis necessario esset. Quomodo enim fieri posset, ut aliquis, qui justitiam amare et Deo obsequi studet, tanquam divinum adoret, quod a divina natura alienum scit esse? At animi simplicitate errare possunt homines, et Scriptura non ignorantiam, sed solam contumaciam, ut jam ostendimus, damnat; imo ex sola fidei definitione hoc necessario sequitur, cujus omnes partes ex universali jam ostenso fundamento et unico totius Scripturae intento, nisi nostra placita admiscere lubet, peti debent; atqui haec non expresse exigit vera, sed talia dogmata, quae ad obedientiam necessaria sunt, quae scilicet animum in amore erga proximum confirment, cujus tantum ratione unusquisque in Deo (ut cum Johanne loquar) et Deus in unoquoque est.

[9] Cum itaque uniuscujusque fides ratione obedientiae vel contumaciae tantum, et non ratione veritatis aut falsitatis pia vel impia sit habenda, et nemo dubitet
[163] commune ho- | minum ingenium varium admodum esse, nec omnes in omnibus aeque acquiescere, sed opiniones diverso modo homines regere, quippe quae hunc ad devotionem, eae ipsae alterum ad risum et contemtum movent,

les termes les plus exprès ce que nous soutenons. *Par ceci*, dit-il, *nous savons que nous le connaissons : si nous observons ses préceptes. Celui qui dit : je le connais, et n'observe pas ses préceptes, est un menteur, et la vérité n'est pas en lui.* D'où il suit encore que les véritables antéchrists[15] sont ceux qui persécutent des hommes vertueux, des hommes qui aiment la justice, parce qu'ils ne pensent pas comme eux et ne défendent pas les mêmes dogmes de foi qu'eux. Car nous savons qu'aimer la justice et la charité suffit pour être un fidèle, et que celui qui persécute les fidèles est un antéchrist.

[8] Il en résulte enfin que la foi ne requiert pas tant des dogmes vrais que des dogmes pieux, c'est-à-dire susceptibles d'incliner l'âme à l'obéissance, même si la plupart d'entre eux n'ont pas l'ombre d'une vérité — pourvu toutefois que celui qui les embrasse en ignore la fausseté, sinon il serait nécessairement insoumis. Comment pourrait-il se faire, en effet, que celui qui s'applique à aimer la justice et à obéir à Dieu adore comme divin ce qu'il sait être étranger à la nature divine? Mais les hommes peuvent se tromper dans la simplicité de leur âme, et l'Ecriture, comme nous l'avons montré, ne condamne pas l'ignorance mais seulement l'insoumission. Bien plus, cela résulte nécessairement de la seule définition de la foi, dont toutes les parties doivent se tirer du fondement universel déjà exposé et de la visée unique de toute l'Ecriture, à moins d'y mêler à plaisir des opinions personnelles. Cette définition n'exige pas expressément des dogmes vrais, mais des dogmes tels qu'ils soient nécessaires à l'obéissance, c'est-à-dire des dogmes qui confirment l'âme dans l'amour du prochain car c'est seulement dans cette mesure que chacun est en Dieu (pour parler comme Jean) et Dieu en chacun.

[9] Puisqu'il faut donc n'estimer pieuse ou impie la foi de chacun qu'à raison de l'obéissance ou de l'insoumission, et non en raison de sa vérité ou de sa fausseté, et puisque par ailleurs chacun sait bien | que la complexion commune des [177]
hommes est extrêmement diverse, que tous ne s'accordent pas également sur tout, mais que les opinions gouvernent diversement les hommes, celles-là mêmes qui portent l'un à la dévotion pouvant n'exciter chez un autre que rire et mépris,

hinc sequitur ad fidem catholicam sive universalem nulla dogmata pertinere, de quibus inter honestos potest dari controversia. Quae enim ejus naturae sunt, respectu unius pia, et respectu alterius impia esse possunt, quandoquidem ex solis operibus sunt judicanda. Ad fidem ergo catholicam ea solummodo dogmata pertinent, quae erga Deum obedientia absolute ponit, et quibus ignoratis obedientia est absolute impossibilis; de reliquis autem, prout unusquisque, quia se ipsum melius novit, sibi ad se in amore justitiae confirmandum melius esse viderit, sentire debet. Et hac ratione puto nullum locum controversiis in ecclesia relinqui.

[10] Nec jam verebor fidei universalis dogmata sive universae Scripturae intenti fundamentalia enumerare, quae (ut ex iis, quae in his duobus capitibus ostendimus, evidentissime sequitur) omnia huc tendere debent, nempe dari ens supremum, quod justitiam et charitatem amat, cuique omnes, ut salvi sint, obedire tenentur eumque cultu justitiae et charitate erga proximum adorare, atque hinc facile omnia determinantur, quaeque adeo nulla praeter haec sunt, videlicet,

I. Deum, hoc est, ens supremum, summe justum et misericordem, sive verae vitae exemplar, existere; qui enim nescit vel non credit ipsum existere, ei obedire nequit neque eum judicem noscere;

II. eum esse unicum; hoc enim etiam ad supremam devotionem, admirationem et amorem erga Deum absolute requiri nemo dubitare potest. Devotio namque, admiratio et amor ex sola excellentia unius supra reliquos orientur;

III. eum ubique esse praesentem vel omnia ipsi patere. Si res ipsum latere crederentur vel ipsum omnia videre ignoraretur, de aequitate ejus justitiae, qua omnia dirigit, dubitaretur vel ipsa ignoraretur;

IV. ipsum in omnia supremum habere jus et dominium, nec aliquid jure coactum, sed ex absoluto beneplacito et singulari gratia facere; omnes enim ipsi absolute obedire tenentur, ipse autem nemini;

il s'ensuit que la foi catholique, c'est-à-dire universelle, ne comprend aucun dogme qui puisse prêter à controverse entre des hommes vertueux. Car de tels dogmes, évalués selon les œuvres, sont de nature à être jugés pieux chez l'un et impies chez l'autre. La foi universelle ne comprend donc que les dogmes que l'obéissance envers Dieu suppose absolument, et dont l'ignorance rend l'obéissance absolument impossible. Quant aux autres dogmes, chacun, se connaissant mieux que personne, doit en penser ce qui lui paraîtra le meilleur pour le fortifier dans l'amour de la justice. Par ce principe, à mon sens, on ne laisse pas de place aux controverses dans l'Eglise.

[10] Je ne craindrai plus maintenant d'énumérer les dogmes de la foi universelle, c'est-à-dire les points fondamentaux qui sont la visée de l'Ecriture universelle[16]. Comme il suit très évidemment des acquis des deux derniers chapitres, ils doivent tous tendre à ceci : il y a un être suprême qui aime la justice et la charité, à qui tous sont tenus d'obéir pour être sauvés, et que tous sont tenus d'adorer par le culte de la justice et de la charité envers le prochain ; à partir de là ils se déterminent tous facilement, et il n'y en a pas d'autres que ceux-ci :

1. *Il existe un Dieu, c'est-à-dire un être suprême, souverainement juste et miséricordieux, autrement dit modèle de vie vraie.* Car celui qui ne sait pas ou ne croit pas qu'il existe ne peut pas lui obéir ni le reconnaître comme juge.

2. *Dieu est unique.* Cela est en effet requis, nul n'en peut douter, pour qu'il soit un objet suprême de dévotion, d'admiration et d'amour. Car c'est l'excellence d'un être par rapport à tous les autres qui fait naître envers lui la dévotion, l'admiration et l'amour.

3. *Il est présent partout* ; ou encore, *rien ne lui échappe.* Si l'on croyait en effet qu'il y a pour lui des choses cachées, ou si l'on ignorait qu'il voit tout, on douterait de l'équité de sa justice par laquelle il dirige toutes choses, ou bien alors on l'ignorerait.

4. *Il a sur toutes choses droit et pouvoir suprême et il ne fait rien sous la contrainte d'un droit*[17] *mais il agit toujours par bon plaisir absolu et grâce singulière.* Tous, en effet, sont absolument tenus de lui obéir et lui-même n'est tenu à rien envers personne.

V. cultum Dei ejusque obedientiam in sola justitia et charitate sive amore erga proximum consistere;

[164] VI. omnes, qui hac vivendi ratione Deo obediunt, sal- | vos tantum esse, reliquos autem, qui sub imperio voluptatum vivunt, perditos. Si homines hoc firmiter non crederent, nihil causae esset, cur Deo potius quam voluptatibus obtemperare mallent;

VII. denique Deum poenitentibus peccata condonare; nullus enim est, qui non peccet. Si igitur hoc non statueretur, omnes de sua salute desperarent, nec ulla esset ratio, cur Deum misericordem crederent; qui autem hoc firmiter credit, videlicet Deum ex misericordia et gratia, qua omnia dirigit, hominum peccata condonare, et hac de causa in Dei amore magis incenditur, is revera Christum secundum spiritum novit et Christus in eo est.

[11] Atque haec omnia nemo ignorare potest apprime cognitu necessaria esse, ut homines, nullo excepto, ex praescripto legis supra explicato, Deo obedire possint, nam horum aliquo sublato tollitur etiam obedientia. Caeterum quid Deus sive illud verae vitae exemplar sit, an scilicet sit ignis, spiritus, lux, cogitatio etc., id nihil ad fidem, ut nec etiam, qua ratione sit verae vitae exemplar, an scilicet propterea, quod animum justum et misericordem habet, vel quia res omnes per ipsum sunt et agunt, et consequenter nos etiam per ipsum intelligimus, et per ipsum id, quod verum aequum et bonum est, videmus; perinde est, quicquid de his unusquisque statuerit. Deinde nihil etiam ad fidem, si quis credat, quod Deus secundum essentiam vel secundum potentiam ubique sit, quod res dirigit ex libertate vel necessitate naturae, quod leges tanquam princeps praescribat vel tanquam aeternas veritates doceat, quod homo ex arbitrii libertate vel ex necessitate divini decreti Deo obediat, quodque denique praemium bonorum et poena malorum naturalis vel

5. *Le culte de Dieu et l'obéissance à Dieu consistent uniquement dans la justice et la charité, c'est-à-dire dans l'amour envers le prochain.*

6. *Tous ceux qui obéissent à Dieu en suivant cette règle de vie sont sauvés, et eux seuls ;* | *quant aux autres, qui vivent sous l'empire des plaisirs, ils sont perdus.* Car si les hommes ne le croyaient pas fermement, ils n'auraient aucune raison de préférer l'obéissance à Dieu à la soumission aux plaisirs. [178]

7. Enfin *Dieu remet leurs péchés à ceux qui se repentent :* il n'est personne, en effet, qui ne pèche[18]. Donc, si l'on n'admettait pas ce point, tous désespéreraient de leur salut et n'auraient aucune raison de croire en la miséricorde de Dieu ; mais celui qui croit fermement que Dieu, en vertu de sa miséricorde et de sa grâce, par lesquelles il dirige toutes choses, remet les péchés des hommes, et qui pour cette raison brûle d'un plus grand amour pour Dieu, celui-là connaît vraiment le Christ selon l'Esprit et le Christ est en lui.

[11] Nul ne peut ignorer que tous ces points sont absolument nécessaires à connaître en premier, pour que tous les hommes, sans exception, puissent obéir à Dieu suivant la prescription de la loi que nous avons expliquée plus haut, car si l'on supprime un de ces points, on supprime aussi l'obéissance. Quant à savoir ce qu'est Dieu, c'est-à-dire le modèle de vie vraie — s'il est feu, esprit, lumière, pensée, etc. —, cela ne relève pas de la foi ; pas plus que de savoir pourquoi il est un modèle de vie vraie : est-ce parce qu'il a une âme juste et miséricordieuse ou est-ce parce que toutes choses sont et agissent par lui, et que c'est donc par lui aussi que nous comprenons et par lui que nous voyons ce qui est vraiment juste et bon ? Peu importe ce que chacun de nous en aura décidé. Il n'importe pas non plus à la foi de croire que Dieu est partout présent quant à son essence ou quant à sa puissance, qu'il dirige les choses par la liberté ou par la nécessité de sa nature, qu'il prescrit des lois à la manière d'un prince ou les enseigne comme des vérités éternelles, que l'homme obéit à Dieu en vertu de son libre arbitre ou de la nécessité d'un décret divin, ou de croire enfin que la récompense des bons et la punition des méchants est naturelle ou

supranaturalis sit. Haec et similia, inquam, nihil refert, in respectu fidei, qua ratione unusquisque intelligat, dummodo nihil eum in finem concludat, ut majorem licentiam ad peccandum sumat, vel ut minus fiat Deo obtemperans; quinimo unusquisque, ut jam supra diximus, haec fidei dogmata ad suum captum accommodare tenetur eaque sibi eo modo interpretari, quo sibi videtur eadem facilius, sine ulla haesitatione, sed integro animi consensu amplecti posse, ut consequenter Deo pleno animi consensu obediat. Nam, ut jam etiam monuimus, sicuti olim fides secundum captum et opiniones
[165] prophetarum et | vulgi illius temporis revelata scriptaque fuit, sic etiam jam unusquisque tenetur eandem suis opinionibus accommodare, ut sic ipsam absque ulla mentis repugnantia sineque ulla haesitatione amplectatur; ostendimus enim fidem non tam veritatem, quam pietatem exigere et non nisi ratione obedientiae piam et salutiferam esse, et consequenter neminem nisi ratione obedientiae fidelem esse. Quare non ille, qui optimas ostendit rationes, optimam necessario ostendit fidem, sed ille, qui optima ostendit opera justitiae et charitatis. Quae doctrina quam salutaris quamque necessaria sit in republica, ut homines pacifice et concorditer vivant, quotque, inquam, quantasque perturbationum et scelerum causas praescindat, omnibus judicandum relinquo.

[12] Atque hic, antequam ulterius pergam, notandum venit nos ex modo ostensis facile respondere posse ad objectiones, quas cap. I. movimus, quando de Deo cum Israelitis ex monte Sinai loquente verba fecimus. Nam quamvis vox illa, quam Israelitae audiverunt, illis hominibus nullam philosophicam seu mathematicam certitudinem de Dei existentia dare potuerat, sufficiebat tamen ad eosdem in admirationem Dei, prout ipsum antea noverant, rapiendos et ad obedientiam instigandos, qui finis illius spectaculi fuit. Nam Deus non volebat Israelitas suae essentiae absoluta attributa docere (nulla enim tum temporis revelavit),

surnaturelle. La façon dont chacun comprend ces points et d'autres semblables n'a aucune importance du point de vue de la foi, à condition du moins de ne pas en tirer de conclusion[19] en faveur d'une plus grande licence de pécher ou d'une moindre obéissance à Dieu. Bien au contraire, chacun, nous l'avons déjà dit, est tenu d'adapter ces dogmes de foi à sa compréhension et de les interpréter pour lui-même de la façon qui lui semble propre à les lui faire adopter le plus facilement, sans aucune hésitation et avec un assentiment entier, afin d'obéir à Dieu avec le complet assentiment de son âme. Car de même que la foi — cela aussi nous l'avons déjà signalé — fut jadis révélée et écrite suivant la compréhension et les opinions des prophètes et du vulgaire | de ce temps, de [179] même également chacun est aujourd'hui tenu de l'adapter à ses opinions afin de l'embrasser sans aucune réticence de la pensée ni aucune hésitation. Nous avons montré en effet que la foi ne requiert pas tant la vérité que la piété, qu'elle n'est pieuse et salutaire qu'à raison de l'obéissance et que, par conséquent, nul n'est fidèle qu'à raison de son obéissance. Ce n'est donc pas en montrant les meilleures raisons qu'on montre nécessairement la foi la meilleure, mais bien en montrant les meilleures œuvres de justice et de charité. Combien cette doctrine est salutaire, combien elle est nécessaire dans l'Etat pour que les hommes vivent dans la paix et la concorde, combien de causes de troubles politiques et de crimes, et de quelle gravité, elle supprime radicalement, je laisse à chacun le soin d'en juger.

[12] Mais avant de poursuivre, il faut ici noter que ce qu'on vient de montrer nous permet de répondre facilement aux objections soulevées au chapitre I[20], quand nous évoquions Dieu parlant aux Israélites du haut du mont Sinaï[21] : bien que cette voix entendue par les Israélites n'ait pu donner à ces hommes aucune certitude philosophique ou mathématique de l'existence de Dieu, elle suffisait pourtant à les ravir d'admiration devant Dieu, tel qu'ils le connaissaient auparavant, et à les inciter à l'obéissance, ce qui était le but de ce spectacle[22]. Car Dieu ne voulait pas enseigner aux Israélites les attributs absolus[23] de son essence (il n'en révéla aucun à ce moment-

sed eorum animum contumacem frangere et ad obedientiam trahere; ideoque non rationibus, sed tubarum strepitu, tonitru et fulminibus eosdem adorsus est. (Vide Exodi cap. XX. v. 20.)

[13] Superest jam, ut tandem ostendam inter fidem sive theologiam, et philosophiam nullum esse commercium nullamve affinitatem, quod jam nemo potest ignorare, qui harum duarum facultatum et scopum et fundamentum novit, quae sane toto coelo discrepant. Philosophiae enim scopus nihil est praeter veritatem, fidei autem, ut abunde ostendimus, nihil praeter obedientiam et pietatem. Deinde philosophiae fundamenta notiones communes sunt, et ipsa ex sola natura peti debet. Fidei autem historiae et lingua, et ex sola Scriptura et revelatione petenda, ut in VII. cap. ostendimus. Fides igitur
[166] summam unicuique libertatem ad philosophan- | dum concedit, ut quicquid velit, de rebus quibuscunque sine scelere sentire possit, et eos tantum tanquam haereticos et scismaticos damnat, qui opiniones docent ad contumaciam, odia, contentiones et iram suadendum, et eos contra fideles tantum habet, qui justitiam et charitatem pro viribus suae rationis et facultatibus suadent.

[14] Denique, quoniam haec, quae hic ostendimus, praecipua sunt, quae in hoc tractatu intendo, volo, antequam ulterius pergam, lectorem enixissime rogare, ut haec duo capita attentius legere et iterum atque iterum perpendere dignetur, et sibi persuasum habeat nos non eo scripsisse animo, ut nova introduceremus, sed ut depravata corrigeremus, quae tandem aliquando correcta videre speramus.

là), mais briser l'insoumission de leur âme et les pousser à l'obéissance[24] ; c'est pourquoi il ne se manifesta pas à eux par des raisons, mais par l'éclat des trompettes, le tonnerre et les éclairs. (Voir Ex 20 : 20[25]).

[13] Il reste enfin à montrer qu'entre la foi — c'est-à-dire la théologie — et la philosophie il n'y a aucune relation ni aucune affinité ; ce que nul ne peut ignorer s'il connaît le but et le fondement de ces deux disciplines, lesquels diffèrent vraiment de toute l'étendue du ciel. Car le seul but de la philosophie est la vérité, alors que celui de la foi, nous l'avons montré amplement, n'est que l'obéissance et la piété. Ensuite la philosophie a pour fondements les notions communes et doit se tirer de la nature seule ; ceux de la foi, au contraire, sont les récits historiques et la langue, et elle doit s'appuyer sur la révélation et l'Ecriture seules, comme nous l'avons montré au chapitre VII. La foi reconnaît donc à chacun la plus grande liberté de philosopher | de façon que chacun [180]
puisse sans crime penser ce qu'il veut de toutes choses, et elle ne condamne comme hérétiques et schismatiques que ceux qui enseignent des opinions susceptibles d'inciter à l'insoumission, à la haine, aux rivalités et à la colère. Au contraire, elle ne tient pour fidèles que ceux qui incitent à la justice et à la charité autant que le leur permettent leurs dispositions et les forces de leur raison.

[14] Enfin, puisque ce que nous exposons ici constitue la visée essentielle de ce traité, je veux, avant de poursuivre, demander très instamment à mon lecteur de bien vouloir lire avec beaucoup d'attention ces deux chapitres, et de les étudier encore et encore ; qu'il se persuade bien que nous n'avons pas écrit dans l'intention d'introduire des nouveautés, mais pour réformer des abus dont nous espérons bien voir un jour la correction[26].

CAPUT XV

Nec theologiam rationi, nec rationem theologiae ancillari ostenditur, et ratio, qua nobis s. Scripturae authoritatem persuademus

[1] Qui philosophiam a theologia separare nesciunt, disputant, num Scriptura rationi, an contra ratio Scripturae debeat ancillari; hoc est, an sensus Scripturae rationi, an vero ratio Scripturae accommodari debeat; atque hoc a scepticis, qui rationis certitudinem negant, illud autem a dogmaticis defenditur. Sed tam hos quam illos toto caelo errare ex jam dictis constat. Nam utram sequamur sententiam, vel rationem vel Scripturam corrumpere necesse est. Ostendimus enim Scripturam non res philosophicas, sed solam pietatem docere, et omnia, quae in eadem continentur, ad captum et praeconceptas opiniones vulgi fuisse accommodata. Qui igitur ipsam ad philosophiam accommodare vult, is sane prophetis multa, quae ne per somnium cogitarunt, affinget et perperam eorum mentem interpretabitur. Qui autem contra rationem et philosophiam theologiae ancillam facit, is antiqui vulgi praejudicia tanquam res divinas tenetur admittere et iisdem mentem occupare et obcaecare; adeoque uterque, hic scilicet sine ratione, ille vero cum ratione insaniet.

CHAPITRE XV [180]

La théologie n'est pas la servante de la raison ni la raison celle de la théologie. Raison qui nous persuade de l'autorité de l'Ecriture sainte[1]

[1] Ceux qui ne savent pas séparer la philosophie de la théologie disputent pour savoir si l'Ecriture doit être la servante[2] de la Raison, ou inversement la Raison celle de l'Ecriture ; c'est-à-dire pour savoir si le sens de l'Ecriture doit être adapté à la raison ou si c'est la raison qui doit être adaptée à l'Ecriture. Cette dernière thèse est défendue par les sceptiques qui nient la certitude de la raison[3], la première par les dogmatiques. Mais il ressort de tout ce qui précède que les uns comme les autres errent de toute l'étendue du ciel : suivre l'une ou l'autre thèse revient nécessairement à corrompre soit l'Ecriture, soit la raison. Nous avons en effet montré que l'Ecriture n'enseigne pas la philosophie, mais la seule piété, et que tout ce qu'elle contient a été adapté à la compréhension et aux opinions préconçues du vulgaire. Celui qui veut donc l'adapter à la philosophie attribuera fictivement aux prophètes bien des pensées qu'ils n'ont pas eues, même en songe, et interprétera de travers leur pensée. Celui qui, inversement, fait de la raison et de la philosophie la servante de la théologie est tenu d'admettre pour choses divines les préjugés du vulgaire d'autrefois, lesquels envahiront et aveugleront sa pensée. Aussi tous deux déraisonneront-ils, l'un sans la raison, l'autre avec la raison[4].

[167] [2] Primus, qui inter Pharisaeos aperte statuit Scriptu- | ram rationi esse accommodandam, fuit Maimonides (cujus quidem sententiam cap. VII. recensuimus multisque argumentis refutavimus), et quamvis hic author magnae inter eos fuerit authoritatis, eorum tamen maxima pars hac in re ab eo recedit et pedibus it in sententiam cujusdam R. Jehudae Alpakhar, qui errorem Maimonidis vitare cupiens in alterum ei contrarium incidit. Statuit scilicet rationem Scripturae ancillari debere* eique prorsus submitti; nec aliquid in Scriptura propterea metaphorice explicandum sensit, quod literalis sensus rationi, sed tantum, quia ipsi Scripturae, hoc est, claris ejus dogmatibus repugnat; atque hinc hanc universalem regulam format, videlicet, quicquid Scriptura dogmatice docet† et expressis verbis affirmat, id ex sola ejus authoritate tanquam verum absolute admittendum; nec ullum aliud dogma in Bibliis reperietur, quod ei directe repugnet, sed tantum per consequentiam, quia scilicet modi loquendi Scripturae saepe videntur supponere aliquid contrarium ei, quod expresse docuit; et propterea tantum eadem loca metaphorice explicanda. Ex. gr. Scriptura clare docet Deum esse unicum (vide Deut. cap. VI. v. 4.), nec ullibi alius locus reperitur directe affirmans dari plures deos, at quidem plura, ubi Deus de se et prophetae de Deo in plurali numero loquuntur, qui modus tantum loquendi supponit, non autem ipsius orationis intentum indicat, plures esse deos, et ideo ipsa omnia metaphorice explicanda, scilicet non quia rationi repugnat plures dari, sed quia ipsa Scriptura directe affirmat unicum esse Deum. Sic etiam, quia

* NB. *Memini me haec olim legisse in epistola contra Maimonidem, quae inter epistolas, quae Maimonidis dicuntur, habetur.*

† Cf. Adnot. XXVIII.

[2] Le premier qui, chez les pharisiens, établit ouvertement
l qu'il fallait adapter l'Ecriture à la raison fut Maïmonide (nous [181]
avons présenté sa thèse au chapitre VII et l'avons réfutée par force arguments); bien que cet auteur ait joui chez les pharisiens d'une grande autorité, la plupart s'en sont éloignés sur ce point pour suivre la thèse d'un certain R. Jehuda Alpakhar[5] qui, pour éviter l'erreur de Maïmonide, est tombé dans l'erreur opposée. Il soutint* que la raison devait être la servante de l'Ecriture et lui être totalement soumise; il jugea qu'on devait expliquer métaphoriquement un passage de l'Ecriture, non pas quand le sens littéral contredisait la raison, mais seulement dans le cas où il contredisait l'Ecriture elle-même, c'est-à-dire ses dogmes clairs. De là il tire cette règle universelle : chaque fois que l'Ecriture enseigne quelque chose dogmatiquement** et l'affirme expressément, il faut l'admettre, par sa seule autorité, comme vrai absolument; et l'on ne trouvera dans la Bible aucun autre dogme qui le contredise directement : on en trouvera seulement qui le contredise indirectement, par leurs conséquences, parce que les manières de parler de l'Ecriture paraissent souvent supposer quelque chose de contraire à ce qu'elle enseigne expressément; et c'est pourquoi ce sont les passages de cette dernière sorte qu'il faut expliquer métaphoriquement, et eux seuls. Par exemple, l'Ecriture enseigne clairement que Dieu est unique (Dt 6 : 4[6]), et l'on ne trouve aucun passage qui affirme directement qu'il y a plusieurs dieux; mais il y a beaucoup de passages où Dieu parle de lui-même, et où les prophètes parlent de Dieu, en employant le pluriel[7] : seule cette manière de parler fait supposer qu'il y a plusieurs dieux, mais la visée de la phrase même ne l'indique pas; aussi tous ces passages doivent-ils être expliqués métaphoriquement, non pas parce que la pluralité des dieux contredit la raison, mais parce que l'Ecriture même affirme directement que Dieu est unique. Ainsi encore, parce

* Je me souviens d'avoir lu cela autrefois dans une lettre contre Maïmonide qui se trouve dans les lettres attribuées à Maïmonide.

** Cf. *Adnot.* 28.

Scriptura Deut. cap. IV. v. 15. directe (ut putat) affirmat Deum esse incorporeum, ideo, ex sola scilicet hujus loci et non rationis authoritate, tenemur credere Deum non habere corpus, et consequenter ex sola Scripturae authoritate omnia loca metaphorice explicare tenemur, quae Deo manus, pedes etc. tribuunt, quorumque solus modus loquendi videtur Deum corporeum supponere.

[3] Haec est hujus authoris sententia, quem quatenus Scripturas per Scripturas explicare vult, laudo; at miror, [168] quod vir ratione praeditus ipsam destruere studeat. Verum I quidem est Scripturam per Scripturam explicandam esse, quamdiu de solo orationum sensu et mente prophetarum laboramus, sed postquam verum sensum eruimus, necessario judicio et ratione utendum, ut ipsi assensum praebeamus. Quod si ratio, quamvis reclamet Scripturae, tamen plane submittenda est, quaeso an id cum vel sine ratione, ut caeci, facere debemus? Si hoc, stulte sane et sine judicio agimus; si illud, ex solo igitur rationis imperio Scripturam amplectimur, quam igitur, si eidem repugnaret, non amplecteremur. Et, quaeso, quis mente aliquid amplecti potest reclamante ratione? Quid enim aliud est mente aliquid negare, quam quod ratio reclâmat? Et profecto non satis mirari possum, quod rationem, donum maximum et lucem divinam mortuis literis, et quae humana malitia depravari potuerunt, submittere velint, et quod nullum existimetur scelus contra mentem, verum Dei verbi syngraphum, indigne loqui eamque corruptam, caecam et perditam statuere, at maximum habeatur scelus talia de litera et verbi Dei idolo cogitare. Pium esse putant rationi et proprio judicio nihil fidere, at impium de fide eorum dubitare, qui nobis libros sacros tradiderunt, quod quidem mera stultitia est, non pietas. Sed, quaeso, quid eos sollicitat? Quid timent?

que l'Ecriture affirme directement (pense-t-il) (Dt 4 : 15[8]) que Dieu est incorporel, c'est sur la seule autorité de ce passage, et non sur celle de la raison, que nous sommes tenus de croire que Dieu n'a pas de corps ; et par conséquent, c'est par la seule autorité de l'Ecriture que nous sommes tenus d'expliquer métaphoriquement tous les passages qui attribuent à Dieu des mains[9], des pieds, etc., et dont seule la manière de parler semble supposer que Dieu est corporel.

[3] Telle est la thèse de cet auteur. Dans la mesure où il a voulu expliquer l'Ecriture par l'Ecriture, je le loue ; mais je m'étonne qu'un homme doté de raison s'efforce de détruire la raison. | Il est vrai qu'il faut expliquer l'Ecriture par l'Ecriture [182] tant qu'on recherche seulement le sens des phrases et la pensée des prophètes ; mais, après avoir dégagé le sens vrai, il faut nécessairement user de jugement et de raison pour lui accorder notre assentiment. Car si la raison, en dépit de ses objections contre l'Ecriture, doit cependant lui être soumise sans réserve, est-ce, je le demande, avec la raison, ou sans la raison et en aveugles, que nous devons le faire ? Dans ce dernier cas, nous agissons en vrais sots et sans jugement. Dans le premier cas, c'est sous le seul commandement de la raison que nous acceptons l'Ecriture et nous ne l'accepterions donc pas si elle la contredisait. Qui, je le demande, pourrait accepter quelque chose par la pensée si la raison s'y oppose ? Refuser quelque chose par la pensée, qu'est-ce d'autre que dire que la raison s'y oppose ? Aussi ne puis-je assez m'étonner que l'on veuille soumettre la raison, ce plus grand des dons, cette divine lumière[10], à des lettres mortes que la malice humaine a pu falsifier ; qu'on ne regarde pas comme un crime de parler indignement contre la pensée, véritable texte original de la parole de Dieu, et de juger qu'elle est corrompue, aveugle et perdue, mais qu'on tienne pour le plus grand crime de penser cela de la lettre, simple image de la parole de Dieu. Ceux qui soutiennent cette thèse pensent qu'il est pieux de n'avoir aucune confiance en sa raison et en son jugement propre, et qu'il est impie de se méfier de ceux qui nous ont transmis les livres sacrés ; c'est là sottise pure, et non piété. Mais, je le demande, quelle inquiétude les trouble ? Que craignent-ils[11] ?

An religio et fides defendi non possunt, nisi homines data opera omnia ignorent et rationi prorsus valedicant? Profecto, si hoc credunt, Scripturae magis timent, quam fidunt. Sed longe absit, quod religio et pietas rationem, aut quod ratio religionem sibi ancillari velit, et quod utraque suum regnum summa cum concordia obtinere nequeat; qua de re statim, nam hic ante omnia istius rabini regulam examinare libet.

[4] Is, uti diximus, vult nos id omne, quod Scriptura affirmat aut negat, tanquam verum amplecti vel tanquam falsum rejicere teneri; deinde Scripturam nunquam aliquid expressis verbis affirmare vel negare contrarium ei, quod in alio loco affirmavit vel negavit. Quae duo quam temere dicta sint, nemo ignorare potest. Nam ut jam omittam, quod non animadverterit Scripturam diversis libris constare, diversis temporibus, diversis hominibus et denique a diversis authoribus scriptam esse, tum hoc alterum, quod haec ex pro-
[169] pria authoritate, et ratione et Scriptura nihil tale dicentibus, l statuat; debuisset enim ostendere omnia loca, quae non nisi per consequentiam aliis repugnant, posse ex natura linguae et ratione loci commode metaphorice explicari, deinde Scripturam ad nostras manus incorruptam venisse. Sed rem ordine examinemus, et quidem circa primum rogo, quid si ratio reclamet, an nihilominus tenemur id, quod Scriptura affirmat vel negat, tanquam verum amplecti vel tanquam falsum rejicere? At forte addet nihil in Scriptura reperiri, quod rationi repugnet. Verum ego insto ipsam expresse affirmare et docere Deum esse zelotypum (nempe in ipso Decalogo et Exod. XXXIV. v. 14. et Deut. IV. v. 24. et pluribus aliis locis); atqui hoc rationi repugnat, ergo nihilominus tanquam verum ponendum. Imo si quaedam in Scriptura reperiantur, quae supponant Deum non esse zelotypum, ea necessario metaphorice essent explicanda, ut nihil tale supponere videantur.

Ne peut-on pas défendre la religion et la foi sans que les hommes s'efforcent à une ignorance totale et donnent un congé définitif à la raison? Assurément, croire cela, c'est craindre pour l'Ecriture plus que s'y fier. Mais il s'en faut de beaucoup que la religion et la piété veuillent s'asservir la raison ou la raison la religion, et que chacune ne puisse régner en paix dans son domaine. Je vais traiter ce sujet, mais auparavant il me faut examiner la règle de ce rabbin.

[4] Celui-ci, nous l'avons dit, veut que nous soyons tenus d'adopter comme vrai tout ce que l'Ecriture affirme et de rejeter comme faux tout ce qu'elle nie; et il prétend ensuite que l'Ecriture n'affirme ou ne nie jamais expressément quelque chose de contraire à ce qu'elle a affirmé ou nié dans un autre passage. Mais personne ne peut ignorer la légèreté de ces deux thèses. Car pour ne rien dire du fait qu'il ne remarque pas que l'Ecriture se compose de livres différents, qu'elle a été composée à des époques différentes, pour des hommes différents et par dés auteurs différents, il reste une deuxième objection : il affirme cela de sa propre autorité, sans que la raison ni l'Ecriture ne disent rien de tel. | Il aurait dû, en effet, montrer [183] que tous les passages qui n'en contredisent d'autres qu'indirectement peuvent aisément, vu la nature de la langue et compte tenu du contexte, recevoir une interprétation métaphorique; et il aurait dû montrer ensuite que l'Ecriture nous est parvenue sans corruption. Mais examinons la chose avec ordre. Je demande en premier lieu si, quand la raison proteste, nous sommes néanmoins tenus d'accepter comme vrai ce que l'Ecriture affirme et de rejeter comme faux ce qu'elle nie. Peut-être ajoutera-t-il qu'on ne trouve rien dans l'Ecriture qui contredise la raison. J'insiste cependant. L'Ecriture même affirme et enseigne expressément que Dieu est jaloux[12] (dans le Décalogue même[13] et dans l'Exode 34 : 14 et Dt 4 : 24[14] et dans de nombreux passages). Bien que cela contredise la raison, on devrait donc néanmoins le poser comme vrai. Bien plus, si l'on trouve dans l'Ecriture des passages qui laissent entendre que Dieu n'est pas jaloux, il faudrait nécessairement les expliquer métaphoriquement pour qu'ils ne semblent pas supposer quelque chose de tel.

Sic etiam Scriptura expresse dicit Deum in montem Sinai descendisse (vide Exod. cap. XIX. v. 20. etc.), ipsique alios motus locales tribuit, nec ullibi docet expresse Deum non moveri, adeoque hoc etiam omnibus tanquam verum admittendum, et quod Salomon dicit Deum nullo loco comprehendi (vide 1. Reg. cap. VIII. v. 27.), quandoquidem non expresse statuit, sed tantum inde sequitur Deum non moveri, id necessario ita explicandum, ne videatur Deo motum localem detrahere. Sic etiam coeli pro Dei habitaculo et solio sumendi essent, quia Scriptura id expresse affirmat. Et ad hunc modum plurima secundum opiniones prophetarum et vulgi dicta, et quae sola ratio et philosophia, non autem Scriptura, docet falsa esse, quae tamen omnia ex opinione istius authoris, quia nulla in his rationi consultatio est, tanquam vera essent supponenda.

[5] Deinde falso affirmat unum locum alteri per consequentiam tantum repugnare, non autem directe. Nam Moses directe affirmat *Deum esse ignem* (vide Deut. IV. v. 24.) et directe negat Deum ullam habere similitudinem cum rebus visibilibus (vide Deut. IV. v. 12.), et si regerat hoc non directe, sed tantum per consequentiam negare Deum esse ignem, adeoque illi accommodandum, ne id negare videatur, age concedamus Deum esse ignem, vel potius, ne cum ipso insaniamus, haec
[170] missa faciamus, et aliud exemplum in me- | dium proferamus. Nempe Samuel* directe negat Deum sententiae paenitere (vide 1. Samuel. cap. XV. v. 29.) et Jeremias contra affirmat Deum paenitere boni et mali, quod decreverat (vide Jerem. cap. XVIII. v. 8. 10.); quid? an ne haec quidem sibi invicem directe opponuntur? Quem igitur ex istis duobus

* Cf. Adnot. XXIX.

Autre exemple : L'Ecriture dit expressément que Dieu est descendu sur le mont Sinaï (cf. Ex 19 : 20[15], etc.), et elle lui attribue encore d'autres mouvements locaux ; elle n'enseigne nulle part expressément que Dieu ne se meut pas. Tout le monde devrait donc admettre cela comme vrai ; et lorsque Salomon dit que Dieu n'est contenu en aucun lieu (cf. I Rois 8 : 27[16]), étant donné qu'il s'ensuit, quoique ce ne soit pas expressément posé, que Dieu ne se meut pas, il faudrait nécessairement l'expliquer de façon telle que cela ne semble pas priver Dieu du mouvement local.

Autre exemple : Il faudrait prendre les Cieux pour la demeure et le trône de Dieu parce que l'Ecriture l'affirme expressément. A ce compte-là, il faudrait, selon cet auteur, suivre les opinions des prophètes et les dires du vulgaire en tenant pour vraies bien des choses que seule la raison et la philosophie, mais non l'Ecriture, enseignent être fausses, parce qu'en cette matière il n'y a pas lieu de consulter la raison[17].

[5] En second lieu, il se trompe en affirmant qu'un passage n'en contredit jamais un autre que par ses conséquences, et non pas directement. Car Moïse affirme directement que Dieu est un feu (cf. Dt 4 : 24) et nie expressément que Dieu ait quelque ressemblance avec les choses visibles (Dt 4 : 12[18]). S'il nous rétorque que ce dernier passage ne nie pas directement mais seulement par voie de conséquence que Dieu soit un feu, et qu'il faut donc l'adapter au premier pour qu'il ne semble pas le nier, allons ! concédons que Dieu est un feu, ou plutôt, pour ne pas déraisonner avec lui[19], laissons cela de côté[20] et prenons un autre exemple.

I Samuel* nie directement que Dieu se repente d'un jugement (cf. I Sam 15 : 29[21]), et Jérémie affirme au contraire que Dieu se repent du bien et du mal qu'il avait décrétés (cf. Jér 18 : 8-10[22]). Quoi donc ? ces passages ne sont-ils pas directement opposés l'un à l'autre ? Lequel des deux veut-on [184]

* Cf. *Adnot.* 29.

metaphorice explicare vult? Utraque sententia universalis est et utrique contraria; quod una directe affirmat, id altera directe negat. Adeoque ipse ex ipsius regula hoc ipsum tanquam verum amplecti et simul tanquam falsum rejicere tenetur. Deinde quid refert, quod locus aliquis non directe, sed tantum per consequentiam alteri repugnet, si consequentia clara sit et loci circumstantia et natura metaphoricas explicationes non patiantur, quorum plurima in Bibliis reperiuntur, de quibus vide cap. secundum (ubi ostendimus prophetas diversas et contrarias habuisse opiniones) et praecipue omnes illas contradictiones, quas in historiis esse ostendimus (nempe capitibus IX. et X.).

[6] Nec opus habeo hic omnia recensere, nam dicta sufficiunt ad absurda, quae ex hac sententia et regula sequuntur, ejusque falsitatem et authoris praecipitantiam ostendendum. Quare tam hanc, quam illam Maimonidis sententiam explodimus et pro inconcusso statuimus, quod nec theologia rationi nec ratio theologiae ancillari teneatur, sed unaquaeque suum regnum obtineat, nempe, uti diximus, ratio regnum veritatis et sapientiae, theologia autem pietatis et obedientiae. Nam rationis potentia, ut jam ostendimus, non eo usque se extendit, ut determinare possit, quod homines sola obedientia absque rerum intelligentia possint esse beati; theologia vero nihil praeter hoc dictat nihilque praeter obedientiam imperat, et contra rationem nihil vult neque potest; fidei enim dogmata (ut in praecedente capite ostendimus) eatenus tantum determinat, quatenus obedientiae sufficit; quomodo autem praecise ratione veritatis intelligenda sint, rationi determinandum relinquit, quae revera mentis lux est, sine qua nihil videt praeter insomnia et figmenta. Atque hic per theologiam praecise intelligo revelationem, quatenus indicat scopum, quem diximus Scripturam intendere (nempe rationem et modum obediendi,

expliquer métaphoriquement? Chacun d'eux est universel et contraire à l'autre. Ce que l'un affirme directement, l'autre le nie directement. Donc il est tenu, selon sa propre règle, d'accepter comme vrai ce que, dans le même moment, il est tenu de rejeter comme faux. Au demeurant, qu'importe qu'un passage n'en contredise pas un autre directement mais seulement par voie de conséquence, si la conséquence en est claire et si la nature et le contexte du passage ne souffrent pas d'explication métaphorique, ce qui se rencontre bien souvent dans la Bible. Sur ce sujet, voir le chapitre II[23] (où nous avons montré que les prophètes ont eu des opinions divergentes et contraires) et surtout les chapitres (IX & X) où nous avons montré toutes les contradictions qui se rencontrent dans les récits historiques.

[6] Je n'ai pas besoin de récapituler tout cela ici. Ces propos suffisent pour montrer les absurdités qui découlent de cette thèse et de cette règle, leur fausseté et la précipitation de l'auteur. C'est pourquoi nous rejetons cette thèse comme celle de Maïmonide[24]; et nous posons pour solidement établi que la théologie ne doit pas être tenue pour la servante de la raison, ni la raison pour celle de la théologie, mais que chacune règne en son domaine : la raison, nous l'avons dit, a en partage le domaine de la vérité et de la sagesse, la théologie celui de la piété et de l'obéissance. Car la puissance de la raison, nous l'avons montré, ne va pas jusqu'à pouvoir déterminer si les hommes peuvent atteindre la béatitude en vertu de l'obéissance seule et sans l'intelligence des choses; quant à la théologie, elle n'enseigne que ce point et ne commande rien d'autre que l'obéissance, et elle ne veut ni ne peut rien contre la raison. Elle ne détermine en effet les dogmes de la foi (comme nous l'avons montré au chapitre précédent) que dans la mesure où cela suffit à l'obéissance : le soin de déterminer comment il faut précisément les entendre eu égard à la vérité, elle le laisse à la raison, qui est vraiment la lumière de l'esprit et sans laquelle on ne voit rien que songes et fictions. J'entends précisément ici, sous le nom de théologie, la révélation en tant qu'elle indique le but que nous avons dit être visé par l'Ecriture (la raison et le moyen de l'obéissance, c'est-à-

sive verae pietatis et fidei dogmata), hoc est, id quod proprie
[171] vocatur | Dei verbum, quod in certo numero librorum non consistit (qua de re vide cap. XII.). Theologiam enim sic acceptam, si ejus praecepta sive documenta vitae spectes, cum ratione convenire, et si ejus intentum et finem, nulla in re eidem repugnare comperies, et propterea omnibus universalis est. Quod ad totam Scripturam in genere attinet, jam etiam cap. VII. ostendimus ejus sensum ex sola ejus historia, et non ex universali historia naturae, quae solius philosophiae fundamentum est, determinandum esse; nec nobis moram injicere debet, si postquam ejus verum sensum sic investigavimus, ipsam hic illic rationi repugnare comperiamus. Nam quicquid hujus generis in Bibliis reperitur, vel quod homines salva charitate ignorare possunt, id certo scimus theologiam sive verbum Dei non tangere, et consequenter unumquemque de iis, quicquid velit, sentire posse absque scelere. Absolute igitur concludimus, quod nec Scriptura rationi nec ratio Scripturae accommodanda sit.

[7] Verum enim vero quandoquidem theologiae fundamentum, quod scilicet homines vel sola obedientia salvantur, ratione non possumus demonstrare, verum sit an falsum, potest ergo nobis etiam objici, cur igitur id credimus? Si sine ratione, tanquam caeci, id ipsum amplectimur, ergo nos etiam stulte et sine judicio agimus. Quod si contra statuere velimus hoc fundamentum ratione demonstrari posse, erit ergo theologia philosophiae pars, nec ab eadem esset separanda. Sed ad haec respondeo me absolute statuere hoc theologiae fundamentale dogma non posse lumine naturali investigari, vel saltem neminem fuisse, qui ipsum demonstraverit, et ideo revelationem maxime necessariam fuisse; at nihilominus nos judicio uti posse, ut id jam revelatum morali saltem certitudine amplectamur; dico morali certitudine, nam

dire les dogmes de la vraie piété et de la vraie foi) — ce qui est appelé au sens propre | la parole de Dieu, qui ne consiste pas [185]
en un nombre déterminé de livres (voir sur ce sujet le chap. XII). Si l'on considère, en effet, les préceptes ou les leçons de vie de la théologie prise en ce sens, ils s'accordent avec la raison ; si l'on regarde son intention et sa fin, ils ne la contredisent en rien. C'est pourquoi elle est universelle, pour tous.

Quant à ce qui concerne généralement l'Ecriture prise dans son ensemble, nous avons déjà montré au chap. VII qu'il fallait déterminer son sens à partir de son histoire[25] seule, et non pas à partir de l'histoire universelle de la nature qui n'est le fondement que de la philosophie. Si, après avoir ainsi recherché son sens vrai, nous y trouvons quelque chose qui contredise la raison, cela ne doit pas nous arrêter. Car tout ce qu'on trouve de ce genre dans la Bible, tout ce que les hommes peuvent ignorer sans manquer à la charité, tout cela, nous le savons de façon certaine, ne concerne pas la théologie ou la Parole de Dieu, et par conséquent chacun peut en penser sans crime ce qu'il veut. Nous concluons donc sans réserve que l'Ecriture ne doit pas être adaptée à la raison, ni la raison à l'Ecriture.

[7] Mais puisque nous ne pouvons pas démontrer par la raison si le fondement de la théologie — à savoir que les hommes sont aussi sauvés par l'obéissance seule — est vrai ou faux, ne peut-on alors nous demander, à titre d'objection, pourquoi nous le croyons ? Si nous acceptons cela sans raison comme des aveugles, alors, nous aussi, nous agissons sottement et sans jugement. Si au contraire nous voulons établir que ce fondement peut se démontrer rationnellement, la théologie sera donc une partie de la philosophie, et une partie inséparable. Voici ma réponse : je soutiens sans réserve qu'on ne peut découvrir ce dogme fondamental de la théologie par la lumière naturelle ou, du moins, qu'il n'y eut jamais personne pour le démontrer ; une révélation a donc été tout à fait nécessaire. Néanmoins, nous pouvons user de notre jugement pour l'accepter avec une certitude au moins morale, une fois qu'il a été révélé. Avec une certitude morale, dis-je, car nous

non est, quod expectemus nos de eo certiores esse posse quam ipsos prophetas, quibus primo revelatum fuit, et quorum tamen certitudo non nisi moralis fuit, ut jam ostendimus cap. II. hujus tractatus. Ii igitur tota errant via, qui Scripturae authoritatem mathematicis demonstrationibus ostendere conantur. Nam Bibliorum authoritas ab authoritate prophetarum dependet, adeoque ipsa nullis fortioribus argu-
[172] mentis demonstrari potest quam iis, quibus prophetae | olim suam populo persuadere solebant; imo nullo alio fundamento nostra de eadem certitudo fundari potest quam eo, quo prophetae suam certitudinem et authoritatem fundabant. Nam totam prophetarum certitudinem his tribus consistere ostendimus, nempe I. distincta et vivida imaginatione, II. signo, III. denique et praecipuo, animo ad aequum et bonum inclinato; nec ullis aliis rationibus fundabantur, adeoque neque etiam populo, cui olim viva voce, nec nobis, quibus scripto loquuntur, ullis aliis rationibus suam authoritatem demonstrare poterunt. At primum, quod scilicet res vivide imaginabantur, prophetis tantum constare poterat, quare tota nostra de revelatione certitudo in reliquis duobus tantum, nempe signo et doctrina, fundari potest et debet. Quod quidem Moses etiam expresse docet. Nam Deuter. cap. XVIII. jubet populum obedire prophetae, qui nomine Dei verum signum dedit, sed si falso aliquid, etsi nomine Dei, praedixerit, mortis tamen eundem damnare, ut et etiam eum, qui populum a vera religione seducere voluerit, tametsi suam authoritatem signis et portentis confirmaverit; qua de re vide Deut. cap. XIII., unde sequitur verum prophetam a falso dignosci ex doctrina et miraculo simul; talem enim Moses verum esse declarat, eique absque ullo fraudis timore credere jubet; atque eos falsos esse ait et reos mortis, qui falso, etsi nomine Dei, aliquid praedixerint, vel qui *falsos* deos, etsi vera miracula fecissent, docuerunt. Quare nos etiam

-1. expectemus *March., edd. cett.* : spectemus *T1, Gi, V-L.*

n'avons pas à attendre sur ce point une certitude plus grande que celle des prophètes eux-mêmes, à qui cela fut révélé en premier lieu, et dont la certitude ne fut cependant que morale, comme nous l'avons montré au chapitre II de ce traité. C'est donc une erreur totale que de s'efforcer d'établir l'autorité de l'Ecriture par des démonstrations mathématiques. Car l'autorité de la Bible dépend de l'autorité des prophètes, et ne peut donc être prouvée par des arguments plus forts que ceux par lesquels les prophètes avaient jadis coutume d'en persuader le peuple. | Bien plus, nous ne saurions asseoir notre certitude à [186] ce sujet sur aucun autre fondement que celui sur lequel les prophètes fondaient leur certitude et leur autorité. Car toute la certitude des prophètes, nous l'avons montré, reposait sur ces trois points : 1) une imagination vive et distincte ; 2) un signe ; 3) enfin et surtout une âme encline au juste et au bien ; ils ne se fondaient pas sur d'autres arguments. Ils n'ont donc pu employer d'autres arguments pour démontrer leur autorité au peuple à qui ils parlaient jadis de vive voix, comme à nous à qui ils s'adressent par écrit.

Le premier point, c'est-à-dire le fait d'imaginer les choses avec vivacité, ne peut valoir que pour les prophètes ; donc toute notre certitude concernant la révélation ne peut et ne doit se fonder que sur les deux autres : signe et doctrine. C'est d'ailleurs ce que Moïse enseigne expressément. Au chapitre 18 du Deutéronome[26], il ordonne au peuple d'obéir au prophète qui a donné un véritable signe au nom de Dieu ; si quelqu'un a fait une fausse prédiction, même au nom de Dieu, il ordonne de le condamner à mort, tout comme celui qui aurait voulu éloigner le peuple de la vraie religion, eût-il confirmé son autorité par des signes et des prodiges. Voir sur ce point Dt chap. 13[27]. D'où il suit qu'un vrai prophète se reconnaît, par opposition à un faux, à la conjonction de la doctrine et des miracles. Un tel homme, en effet, Moïse le déclare vrai prophète et ordonne de le croire sans crainte d'imposture ; mais il déclare faux prophètes et passibles de mort ceux qui auront fait de fausses prédictions, fût-ce au nom de Dieu, ou qui auront enseigné de faux dieux, même s'ils ont fait de vrais miracles. C'est pourquoi nous ne som-

hac tantum de causa Scriptura, hoc est ipsis prophetis credere tenemur, nimirum propter doctrinam signis confirmatam. Nam quoniam videmus prophetas charitatem et justitiam supra omnia commendare et nihil aliud intendere, hinc concludimus eos non dolo malo, sed ex vero animo docuisse homines obedientia et fide beatos fieri, et quia hoc insuper signis confirmaverunt, hinc nobis persuademus eos non temere id dixisse neque deliravisse, dum prophetabant; in quo etiam magis confirmamur, dum attendimus, quod nihil morale docuerunt, quod cum ratione planissime non conveniat; nam non temere est, quod verbum Dei in prophetis cum ipso verbo Dei in nobis loquente omnino conveniat. Atque haec, inquam, nos aeque certi ex Bibliis, ac olim Judaei ex viva voce
[173] prophetarum haec ea- | dem concludebant. Nam supra in fine cap. XII. ostendimus Scripturam ratione doctrinae et praecipuarum historiarum incorruptam ad nostras manus pervenisse. Quare hoc totius theologiae et Scripturae fundamentum, quamvis mathematica demonstratione ostendi nequeat, sano tamen judicio amplectimur. Nam inscitia quidem est id, quod tot prophetarum testimoniis confirmatum est, et ex quo magnum solamen iis, qui ratione non ita pollent, oritur et reipublicae non mediocris utilitas sequitur, et quod absolute sine periculo aut damno credere possumus, nolle tamen amplecti, idque ea sola de causa, quia mathematice demonstrari nequit; quasi vero ad vitam sapienter instituendam nihil tanquam verum admittamus, quod ulla dubitandi ratione in dubium revocari queat, aut quod pleraeque nostrae actiones non admodum incertae sint et alea plenae.

[8] Equidem fateor, qui putant philosophiam et theologiam sibi invicem contradicere et propterea alterutram e suo regno deturbandam existimant et huic aut illi valedicendum,

mes, nous aussi, tenus de croire à l'Ecriture, c'est-à-dire aux prophètes eux-mêmes, que pour ce seul motif : une doctrine confirmée par des signes. Car chaque fois que nous voyons des prophètes recommander plus que tout la charité et la justice sans rien viser d'autre, nous en concluons que ce n'est pas frauduleusement, mais d'une âme sincère, qu'ils ont enseigné que les hommes parviennent à la béatitude par la foi et l'obéissance. Et comme ils l'ont en outre confirmé par des signes, nous sommes persuadés qu'ils n'ont pas parlé à la légère, et qu'ils n'ont pas déliré en prophétisant. Nous sommes par ailleurs confortés dans cette conviction quand nous prenons garde au fait qu'ils n'ont délivré aucun enseignement moral qui ne soit en parfait accord avec la raison : ce n'est pas par hasard que la parole de Dieu qui s'exprime chez les prophètes s'accorde complètement avec la parole de Dieu qui s'exprime en nous. Et cela, dis-je, nous le concluons de la Bible avec autant de certitude que les Juifs, jadis, de la parole vivante des prophètes. | Car nous avons montré plus [187]
haut, à la fin du chapitre XII[28], que l'Ecriture nous est parvenue sans corruption en ce qui concerne la doctrine et les principaux récits historiques. Aussi est-ce juger sainement que d'accepter ce fondement de toute la théologie et de toute l'Ecriture, bien qu'on ne puisse pas le démontrer mathématiquement. Ce qui est confirmé par les témoignages de tant de prophètes, ce qui procure une si grande consolation à ceux qui n'usent guère de la raison, ce dont résulte pour l'Etat une utilité qui n'est pas mince, et que nous pouvons parfaitement croire sans le moindre danger ni le moindre dommage, c'est de l'ineptie[29] que de refuser de l'accepter pour la seule raison qu'on ne peut pas le démontrer mathématiquement. Comme si, vraiment, quand il s'agit de régler notre vie avec sagesse[30], nous n'admettions comme vrai que ce qu'aucun doute ne peut atteindre ou comme si la plupart de nos actions n'étaient pas fort incertaines et hasardeuses.

[8] Certes, je le reconnais, ceux qui pensent que la philosophie et la théologie se contredisent l'une l'autre, et qui jugent donc que l'une ou l'autre doit être évincée du domaine où elle règne et qu'il faut signifier son congé à l'une

eos non absque ratione studere theologiae firma fundamenta jacere eamque mathematice demonstrare conari. Quis enim nisi desperatus et insanus rationi temere valedicere vellet vel artes et scientias contemnere et rationis certitudinem negare? At interim eos absolute excusare non possumus, quandoquidem rationem in auxiliuṁ vocare volunt ad eandem repellendam et certa ratione eandem incertam reddere conantur. Imo dum student mathematicis demonstrationibus theologiae veritatem et authoritatem ostendere et rationi et lumini naturali authoritatem adimere, nihil aliud faciunt quam ipsam theologiam sub rationis imperium trahere, et plane videntur supponere theologiae authoritatem nullum habere splendorem, nisi lumine naturali rationis illustretur. Et si contra jactant se interno spiritus sancti testimonio omnino acquiescere et nulla alia de causa rationem in auxilium vocare quam propter infideles, ad eosdem scilicet convincendos, nil tamen fidei eorum dictis habendum, nam jam facile ostendere possumus eos vel ex affectibus vel vana gloria id dicere. Ex praecedente enim capite evidentissime sequitur spiritum sanctum non nisi de bonis operibus testimonium dare; quae etiam Paulus ideo
[174] in Epist. ad Galat. I cap. V. v. 22. fructus spiritus sancti vocat, et ipse revera nihil aliud est praeter animi acquiescentiam, quae ex bonis actionibus in mente oritur. De veritate autem et certitudine rerum, quae solius sunt speculationis, nullus spiritus testmonium dat praeter rationem, quae sola, ut jam ostendimus, veritatis regnum sibi vindicavit. Si quem ergo praeter hunc spiritum contendunt habere, qui ipsos de veritate certos reddit, id falso jactant et non nisi ex affectuum praejudicio loquuntur, vel prae magno timore, ne a philosophis vincantur et publice risui exponantur, ad sacra confugiunt; sed frustra, nam quam aram sibi parare potest, qui rationis majestatem laedit?

3. rationi *T2*, *edd. cett.* : ratione *T1*.

d'entre elles, ceux-là n'ont pas tort de travailler à établir solidement les fondements de la théologie et de tenter de la démontrer mathématiquement. Qui, en effet, à moins d'être désespéré et insensé, voudrait à la légère donner congé à la raison, ou condamner les arts et les sciences et nier la certitude de la raison? Mais nous ne pouvons pas cependant les excuser purement et simplement puisqu'ils appellent la raison à l'aide pour chasser la raison et cherchent une raison certaine de rendre la raison incertaine[31]. Bien plus, en s'efforçant de prouver par des démonstrations mathématiques la vérité et l'autorité de la théologie et d'enlever leur autorité à la raison et à la lumière naturelle, ils n'aboutissent qu'à placer de force la théologie elle-même sous le commandement de la raison : ils ont tout à fait l'air de supposer que l'autorité de la théologie n'a nul éclat si elle n'est éclairée par la lumière naturelle de la raison. Et s'ils se vantent, au contraire, de se reposer entièrement sur le témoignage intérieur de l'Esprit saint et de ne solliciter l'aide de la raison que pour convaincre les infidèles, il ne faut nullement se fier à leurs propos, car il nous est facile de montrer que ce sont leurs affects ou la vaine gloire qui leur soufflent ce langage. En effet, il suit de toute évidence du chapitre précédent que l'Esprit saint ne porte témoignage que pour les œuvres bonnes. C'est pourquoi Paul, dans l'Epître aux Galates I [188]
(5 : 22[32]), les appelle aussi fruits de l'Esprit saint. Et l'Esprit saint lui-même n'est rien d'autre, en réalité, que la paix de l'âme que les actions bonnes font naître dans l'esprit. Mais de la vérité et de la certitude de ce qui relève de la seule spéculation, aucun Esprit ne porte témoignage, sinon la raison — qui, seule, nous l'avons montré, revendique le domaine de la vérité. Si donc ils prétendent avoir en outre un autre Esprit qui les assure de la vérité, ils se vantent faussement : leur propos traduit le préjugé de leurs affects; ou bien alors c'est une grande crainte d'être vaincus par les philosophes et d'être la risée du public qui les fait se réfugier dans le sacré. Mais c'est peine perdue, car quel autel pourra se préparer comme asile celui qui a outragé la majesté de la raison?

[9] Verum eos missos facio, quandoquidem me meae causae satisfecisse puto, quod ostenderim, qua ratione philosophia a theologia separanda sit, et in quo utraque potissimum consistat, et quod neutra neutri ancilletur, sed quod unaquaeque suum regnum sine ulla alterius repugnantia obtineat, et quod denique, ubi data fuit occasio, etiam ostenderim absurda, incommoda et damna, quae secuta sunt ex eo, quod homines has duas facultates miris modis inter se confuderint nec accurate inter ipsas distinguere unamque ab alia separare sciverint.

[10] Jam antequam ad alia pergam, hic expresse monere volo* (tametsi jam dictum sit) circa utilitatem et necessitatem sacrae Scripturae sive revelationis, quod ipsam permagnam statuo. Nam quandoquidem non possumus lumine naturali percipere, quod simplex obedientia via ad salutem sit†, sed sola revelatio doceat id ex singulari Dei gratia, quam ratione assequi non possumus, fieri, hinc sequitur Scripturam magnum admodum solamen mortalibus attulisse. Quippe omnes absolute obedire possunt, et non nisi paucissimi sunt, si cum toto humano genere comparentur, qui virtutis habitum ex solo rationis ductu acquirunt, adeoque, nisi hoc Scripturae testi-
[175] monium haberemus, de omnium fere salute dubitaremus. |

* Cf. Adnot. XXX.
† Cf. Adnot. XXXI.

[9] Mais laissons-les. Je pense avoir satisfait à ma cause après avoir montré pour quelle raison la philosophie doit être séparée de la théologie, en quoi consiste essentiellement chacune d'elles, qu'aucune d'elles ne doit être la servante de l'autre, et que chacune doit régner sur son domaine propre sans opposition de l'autre. Enfin, quand l'occasion m'en fut donnée, j'ai aussi montré les absurdités, les inconvénients et les dommages qui résultent de la confusion étonnante de ces deux disciplines, de l'absence de distinction et de séparation entre elles.

[10] Avant de poursuivre, je veux signaler expressément* (même si je l'ai déjà dit) l'utilité et la nécessité de l'Ecriture sainte, c'est-à-dire de la révélation, que je tiens pour très grandes. Car puisque nous ne pouvons saisir par la lumière naturelle que la simple obéissance est un chemin de salut**, puisque seule la révélation nous enseigne que cela a lieu par une grâce singulière de Dieu que notre raison ne peut comprendre, il en résulte que l'Ecriture a apporté aux mortels un grand soulagement[33]. Tous absolument peuvent obéir, en effet, alors que bien peu, comparativement à l'étendue du genre humain, parviennent à la pratique habituelle de la vertu sous la conduite de la raison. Donc si nous n'avions pas le témoignage de l'Ecriture, nous douterions du salut de presque tous les hommes.

* Cf. *Adnot.* 30.
** Cf. *Adnot.* 31.

CAPUT XVI

De reipublicae fundamentis; de jure uniuscujusque naturali et civili, deque summarum potestatum jure

[1] Huc usque philosophiam a theologia separare curavimus et libertatem philosophandi ostendere, quam haec unicuique concedit. Quare tempus est, ut inquiramus, quo usque haec libertas sentiendi, et quae unusquisque sentit, dicendi in optima republica se extendat. Hoc ut ordine examinemus, de fundamentis reipublicae disserendum, et prius de jure naturali uniuscujusque, ad rempublicam et religionem nondum attendentes.

[2] Per jus et institutum naturae nihil aliud intelligo quam regulas naturae uniuscujusque individui, secundum quas unumquodque naturaliter determinatum concipimus ad certo modo existendum et operandum. Ex. gr. pisces a natura determinati sunt ad natandum, magni ad minores comedendum, adeoque pisces summo naturali jure aqua potiuntur et magni minores comedunt. Nam certum est naturam absolute consideratam jus summum habere ad omnia, quae potest, hoc est, jus naturae eo usque se extendere, quo usque ejus potentia se extendit; naturae enim potentia ipsa Dei potentia est, qui summum jus ad omnia habet; sed quia universalis potentia

CHAPITRE XVI [189]

Des fondements de la République. Du droit naturel et civil de chacun et du droit du Souverain[1]

[1] Jusqu'à présent nous avons pris soin de séparer la philosophie de la théologie et de faire voir la liberté de philosopher que la théologie reconnaît à chacun. C'est pourquoi il est temps de rechercher jusqu'où s'étend, dans la meilleure république, cette liberté de penser et, pour chacun, de dire ce qu'il pense[2]. Pour examiner ce point dans l'ordre, il faut traiter des fondements de la république et d'abord du droit naturel de chacun, sans s'occuper pour le moment de la république et de la religion.

[2] Par droit et institution de la nature, je n'entends rien d'autre que les règles de la nature de chaque individu, selon lesquelles nous concevons chaque être comme déterminé naturellement à exister et à agir d'une façon précise. Par exemple, les poissons sont déterminés par la nature à nager, les gros à manger les petits, et c'est donc par un droit naturel souverain que les poissons sont maîtres de l'eau et que les gros poissons mangent les petits[3]. Car il est certain que la nature, considérée absolument, détient un droit souverain sur tout ce qui est en sa puissance, c'est-à-dire que le droit de la nature s'étend aussi loin que s'étend sa puissance. Car la puissance de la nature est la puissance même de Dieu[4] qui détient un droit souverain sur toutes choses. Mais puisque la puissance uni-

totius naturae nihil est praeter potentiam omnium individuorum simul, hinc sequitur unumquodque individuum jus summum habere ad omnia, quae potest, sive jus uniuscujusque eo usque se extendere, quo usque ejus determinata potentia se extendit. Et quia lex summa naturae est, ut unaquaeque res in suo statu, quantum in se est, conetur perseverare, idque nulla alterius, sed tantum sui habita ratione, hinc sequitur unumquodque individuum jus summum ad hoc habere, hoc est (uti dixi), ad existendum et operandum prout naturaliter determinatum est. Nec hic ullam agnoscimus differentiam inter homines et reliqua naturae individua, neque inter homines ratione praeditos et inter alios, qui veram rationem ignorant, [176] neque inter fatuos, delirantes et sanos. Quicquid enim una- | quaeque res ex legibus suae naturae agit, id summo jure agit, nimirum quia agit, prout ex natura determinata est, nec aliud potest. Quare inter homines, quamdiu sub imperio solius naturae vivere considerantur, tam ille, qui rationem nondum novit vel qui virtutis habitum nondum habet, ex solis legibus appetitus summo jure vivit, quam ille, qui ex legibus rationis vitam suam dirigit. Hoc est, sicuti sapiens jus summum habet ad omnia, quae ratio dictat, sive ex legibus rationis vivendi, sic etiam ignarus et animi impotens summum jus habet ad omnia, quae appetitus suadet, sive ex legibus appetitus vivendi. Atque hoc idem est, quod Paulus docet, qui ante legem, hoc est, quamdiu homines ex naturae imperio vivere considerantur, nullum peccatum agnoscit.

[3] Jus itaque naturale uniuscujusque hominis non sana ratione, sed cupiditate et potentia determinatur. Non enim omnes naturaliter determinati sunt ad operandum secundum regulas et leges rationis, sed contra omnes ignari omnium rerum nascuntur, et antequam veram vivendi rationem noscere possunt et virtutis habitum acquirere, magna aetatis pars, etsi bene educati fuerint, transit, et nihilominus interim

verselle de la nature entière n'est rien d'autre que la puissance de tous les individus pris ensemble, il s'ensuit que chaque individu dispose d'un droit souverain sur tout ce qui est en sa puissance, ou bien encore que le droit de chacun s'étend aussi loin que s'étend sa puissance déterminée[5]. Et puisque la loi suprême de la nature est que chaque chose s'efforce, autant qu'il est en elle, de persévérer dans son état[6], et cela sans tenir compte d'autre chose que de soi seulement, il s'ensuit que chaque individu détient un droit souverain pour cela, c'est-à-dire, comme je l'ai dit, pour exister et agir selon qu'il est déterminé naturellement. Nous ne reconnaissons ici aucune différence entre les hommes et le reste des individus de la nature, ni entre les hommes dotés de raison et les autres qui ignorent la raison véritable, ni entre les fous, les délirants et les gens sensés. | Tout ce que chacun fait selon les lois de sa [190] nature, il le fait d'un droit souverain puisqu'il agit selon la détermination de la nature et ne peut agir autrement. C'est pourquoi, tant que l'on considère les hommes comme vivant sous l'empire de la seule nature, celui qui ignore encore la raison, ou qui n'a pas encore la pratique habituelle de la vertu, vit sous les seules lois de l'appétit avec le même droit souverain que celui qui dirige sa vie selon les lois de la raison[7]. En d'autres termes, tout comme le sage a le droit souverain de faire tout ce que dicte la raison, c'est-à-dire de vivre selon les lois de la raison, de même aussi l'ignorant, ainsi que l'homme sans force d'âme, a le droit souverain de faire tout ce que lui conseille l'appétit, c'est-à-dire de vivre selon les lois de l'appétit. C'est exactement ce qu'enseigne Paul en ne reconnaissant pas de péché avant la loi[8], c'est-à-dire tant que les hommes sont censés vivre sous l'empire de la nature.

[3] C'est pourquoi le droit naturel de chaque homme n'est pas déterminé par la saine raison, mais par le désir et la puissance. Car tous ne sont pas naturellement déterminés à agir selon les lois et les règles de la raison : bien au contraire, tous naissent ignorants de tout. Avant qu'ils puissent connaître la vraie règle de vie et acquérir la pratique habituelle de la vertu, une grande part de leur vie est déjà passée, même s'ils ont été bien éduqués. Pendant ce temps, néanmoins, ils sont

vivere tenentur seque, quantum in se est, conservare, nempe ex solo appetitus impulsu, quandoquidem natura iis nihil aliud dedit et actualem potentiam ex sana ratione vivendi denegavit, et propterea non magis ex legibus sanae mentis vivere tenentur quam felis ex legibus naturae leoninae. Quicquid itaque unusquisque, qui sub solo naturae imperio consideratur, sibi utile vel ductu sanae rationis vel ex affectuum impetu judicat, id summo naturae jure appetere et quacunque ratione, sive vi sive dolo sive precibus sive quocunque demum modo facilius poterit, ipsi capere licet, et consequenter pro hoste habere eum, qui impedire vult, quominus animum expleat suum.

[4] Ex quibus sequitur jus et institutum naturae, sub quo omnes nascuntur et maxima ex parte vivunt, nihil nisi quod nemo cupit et quod nemo potest, prohibere; non contentiones, non odia, non iram, non dolos, nec absolute aliquid, quod appetitus suadet, aversari; nec mirum, nam natura non legibus humanae rationis, quae non nisi hominum verum utile et
[177] conservationem intendunt, intercludi- | tur, sed infinitis aliis, quae totius naturae, cujus homo particula est, aeternum ordinem respiciunt, ex cujus sola necessitate omnia individua certo modo determinantur ad existendum et operandum. Quicquid ergo nobis in natura ridiculum, absurdum aut malum videtur, id inde venit, quod res tantum ex parte novimus totiusque naturae ordinem et cohaerentiam maxima ex parte ignoramus, et quod omnia ex usu nostrae rationis dirigi volumus, cum tamen id, quod ratio malum esse dictat, non malum sit respectu ordinis et legum universae naturae, sed tantum solius nostrae naturae legum respectu.

[5] Verum enim vero, quanto sit hominibus utilius secundum leges et certa nostrae rationis dictamina vivere, quae, uti diximus, non nisi verum hominum utile intendunt, nemo potest dubitare. Praeterea nullus est, qui non cupiat

tenus de vivre et de se conserver autant qu'il est en eux, c'est-à-dire sous la seule impulsion de l'appétit, puisque la nature ne leur a rien donné d'autre et leur a refusé la puissance actuelle de vivre selon la saine raison ; en vertu de quoi ils ne sont pas plus tenus de vivre selon les lois d'une pensée saine que le chat de vivre selon les lois de la nature du lion. C'est pourquoi ce que chacun, considéré sous le seul empire de la nature, juge utile pour lui-même, que ce soit sous la conduite de la saine raison ou sous l'impulsion des affects, il lui est permis, par un droit souverain de nature, de le convoiter et de le saisir de n'importe quelle manière, par force, par ruse, par des prières[9] ou de toute autre façon qui lui sera la plus commode et, par conséquent, il lui est permis de tenir pour ennemi celui qui veut l'empêcher d'accomplir son intention[10].

[4] Il s'ensuit que le droit et l'institution de la nature, sous lesquels tous naissent et passent la plus grande partie de leur vie, n'interdisent rien d'autre que ce que nul ne désire ni ne peut ; cela n'exclut ni rivalités, ni haines, ni colère, ni ruses, ni absolument rien de ce que conseille l'appétit. Ce n'est pas étonnant[11], car la nature n'est pas bornée par les lois de la raison humaine qui ne visent que ce qui est vraiment utile aux hommes et à leur conservation, mais elle est régie par une infinité d'autres lois qui concernent l'ordre éternel de la nature entière dont l'homme | est une petite partie. C'est par la seule [191] nécessité de cet ordre que tous les individus sont déterminés à exister et à agir d'une manière précise. Tout ce qui, dans la nature, nous semble ridicule, absurde ou mauvais, vient donc de ce que nous n'avons qu'une connaissance partielle des choses et que nous ignorons en grande partie l'ordre et les liaisons de la nature entière. Nous voulons que tout soit dirigé selon l'usage de notre raison alors que, pourtant, ce que la raison déclare mauvais n'est pas mauvais du point de vue de l'ordre et des lois de la nature universelle, mais l'est uniquement par rapport aux lois de notre nature seule.

[5] Il est pourtant vrai, nul n'en peut douter, qu'il est bien plus utile aux hommes de vivre selon les lois et prescriptions déterminées de notre raison qui, nous l'avons dit, ne visent que ce qui est véritablement utile aux hommes. En outre,

secure extra metum, quoad fieri potest, vivere; quod tamen minime potest contingere, quamdiu unicuique ad lubitum omnia facere licet, nec plus juris rationi quam odio et irae conceditur; nam nullus est, qui inter inimicitias, odia, iram et dolos non anxie vivat, quaeque adeo, quantum in se est, non conetur vitare. Quod si etiam consideremus homines absque mutuo auxilio miserrime et absque rationis cultu necessario vivere, ut in cap. V. ostendimus, clarissime videbimus homines ad secure et optime vivendum necessario in unum conspirare debuisse, ac proinde effecisse, ut jus, quod unusquisque ex natura ad omnia habebat, collective haberent, neque amplius ex vi et appetitu uniuscujusque, sed ex omnium simul potentia et voluntate determinaretur. Quod tamen frustra tentassent, si nisi quod appetitus suadet, sequi vellent (ex legibus enim appetitus unusquisque diverse trahitur), adeoque firmissime statuere et pacisci debuerunt ex solo rationis dictamine (cui nemo aperte repugnare audet, ne mente carere videatur) omnia dirigere, et appetitum, quatenus in damnum alterius aliquid suadet, fraenare neminique facere, quod sibi fieri non vult, jusque denique alterius tanquam suum defendere.

[6] Qua autem ratione pactum hoc iniri debeat, ut ratum fixumque sit, hic jam videndum. Nam lex humanae naturae universalis est, ut nemo aliquid, quod bonum esse judicat,
[178] negligat, nisi spe majo- | ris boni vel ex metu majoris damni; nec aliquod malum perferat, nisi ad majus evitandum vel spe majoris boni. Hoc est, unusquisque de duobus bonis, quod ipse majus esse judicat, et de duobus malis, quod minus sibi videtur, eliget. Dico expresse, quod sibi eligenti majus aut minus videtur, non quod res necessario ita se habeat, ut ipse judicat. Atque haec lex adeo *firmiter* naturae humanae inscripta est,

chacun désire vivre, autant que faire se peut, en sécurité et à l'abri de la crainte ; ce qui, pourtant, ne peut guère avoir lieu tant que chacun aura loisir de tout faire à son gré et qu'on ne concédera pas à la raison davantage de droit qu'à la haine et à la colère. Car nul ne peut vivre sans angoisse au milieu des inimitiés, des haines, de la colère et des ruses, et sans s'efforcer de les éviter autant qu'il peut. Si nous considérons également que, sans un secours mutuel, les hommes vivraient nécessairement de façon très misérable et sans pouvoir cultiver la raison, comme nous l'avons montré au chapitre V[12], nous verrons très clairement que, pour vivre en sécurité et le mieux possible, ils ont nécessairement dû s'accorder mutuellement et que, pour y parvenir, ils ont dû faire en sorte que le droit que chacun avait par nature sur toutes choses soit exercé collectivement et ne soit plus déterminé désormais par la force et l'appétit de chacun, mais par la puissance et la volonté de tous ensemble. Ils l'eussent cependant tenté en vain s'ils n'avaient voulu suivre que les conseils de l'appétit car les lois de l'appétit entraînent chacun de côtés opposés[13] ; ils ont donc dû stipuler et promettre très fermement de tout diriger selon le seul commandement de la raison (que personne n'ose contredire ouvertement de peur de paraître manquer de bon sens), de réfréner l'appétit dans la mesure où il conseille quelque chose de dommageable à autrui, de ne faire à personne ce qu'il ne veut pas qui lui arrive et enfin de défendre le droit d'autrui comme si c'était le sien[14].

[6] De quelle manière devait être établi ce pacte pour être ratifié et stable, nous allons le voir. C'est une loi universelle de la nature humaine que nul ne néglige ce qu'il juge être un bien sauf dans l'espoir d'un bien plus grand ou par crainte | d'un plus grand dommage ; et nul n'endure un mal sauf pour en éviter un plus grand ou dans l'espoir d'un plus grand bien. C'est-à-dire que chacun choisit entre deux biens celui qu'il juge être le plus grand et entre deux maux celui qui lui semble le moindre. Je dis expressément « celui qui semble plus grand ou plus petit à qui le choisit », sans qu'il en aille nécessairement en réalité comme il en juge. Cette loi est si fermement inscrite dans la nature humaine qu'il faut la compter au [192]

ut inter aeternas veritates sit ponenda, quas nemo ignorare potest. At ex ea necessario sequitur neminem absque dolo promissurum* se jure, quod in omnia habet, cessurum, et absolute neminem promissis staturum nisi ex metu majoris mali vel spe majoris boni. Quod ut melius intelligatur, ponatur latronem me cogere, ut ei promittam me mea bona, ubi velit, ipsi daturum. Jam quandoquidem, ut jam ostendi, meum jus naturale sola mea potentia determinatur, certum est, quod, si possum dolo me ab hoc latrone liberare, ipsi, quicquid velit, promittendo, mihi id naturae jure facere licere, dolo scilicet, quicquid velit, pacisci. Vel ponatur me absque fraude alicui promisisse me spatio viginti dierum non gustaturum cibum neque ullum alimentum, et postea vidisse me stulte promisisse nec sine damno maximo promisso stare posse; quandoquidem ex jure naturali de duobus malis minus eligere teneor, possum ergo summo jure fidem talis pacti rumpere, et dictum indictum ut sit, facere. Atque hoc inquam jure naturali licere, sive vera et certa ratione videam sive ex opinione videre videar me male promisisse; sive enim id vere sive falso videam, maximum timebo malum, quodque adeo ex naturae instituto omni modo vitare conabor.

[7] Ex quibus concludimus pactum nullam vim habere posse nisi ratione utilitatis, qua sublata pactum simul tollitur et irritum manet, ac propterea stulte alterius fidem in aeternum sibi aliquem expostulare, si simul non conatur efficere, ut ex ruptione pacti ineundi plus damni quam utilitatis ruptorem sequatur, quod quidem in republica instituenda maxime locum habere debet. At si omnes homines facile

* Cf. Adnot. XXXII.

nombre des vérités éternelles que nul ne peut ignorer. Elle implique nécessairement que nul ne promettra*, sinon par tromperie, de renoncer au droit qu'il a sur toutes choses et qu'absolument personne ne tiendra ses promesses sinon par crainte d'un plus grand mal ou par espoir d'un plus grand bien. Pour me faire mieux comprendre, supposons qu'un brigand me force à lui promettre de lui donner mes biens quand il le voudra. Puisque, comme je l'ai montré, mon droit naturel n'est déterminé que par ma seule puissance, il est certain que si je peux, par tromperie, me libérer de ce brigand en lui promettant tout ce qu'il veut, le droit de nature me permet de le faire, c'est-à-dire de le tromper en acceptant le pacte qu'il impose. Supposons encore que j'aie promis de bonne foi à quelqu'un de ne pas prendre de nourriture ni d'aucun aliment pendant vingt jours, et qu'ensuite je me rende compte que cette promesse est stupide et que je ne peux pas m'y tenir sans le plus grand dommage : puisque je suis tenu par le droit naturel de choisir entre deux maux le moindre, je peux donc, avec un droit souverain, rompre un tel pacte et considérer cette parole comme nulle et non avenue. Et cela, dis-je, m'est permis par le droit naturel, que je voie par une raison vraie et certaine que j'ai eu tort de promettre, ou qu'il me semble le voir par une simple opinion. Car, que ce soit à tort ou à raison que je le voie, je craindrai un très grand mal que je m'efforcerai donc, par l'institution de la nature, d'éviter par tous les moyens[15].

[7] Nous en concluons qu'un pacte ne peut avoir de force qu'eu égard à son utilité ; celle-ci ôtée, le pacte est du même coup supprimé et demeure invalide. Pour cette raison, il serait stupide d'exiger d'autrui qu'il soit à jamais fidèle si, en même temps, on ne fait pas en sorte que la rupture du pacte ne provoque pour son auteur plus de dommage que de profit, ce qui, certes, doit surtout avoir lieu dans l'institution d'une république. Mais si tous les hommes pouvaient être facilement

* Cf. *Adnot.* 32.

solo ductu rationis duci possent summamque reipublicae utilitatem et necessitatem noscere, nullus esset, qui dolos prorsus non detestaretur, sed omnes summa cum fide ex cupiditate summi hujus boni, nempe reipublicae conservandae, pactis omnino starent et fidem, summum reipublicae praesi-
[179] dium, supra omnia ser- | varent; sed longe abest, ut omnes ex solo ductu rationis facile semper duci possint; nam unusquisque a sua voluptate trahitur, et avaritia, gloria, invidia, ira etc. saepissime mens ita occupatur, ut nullus locus rationi relinquatur; quapropter quamvis homines certis signis simplicis animi promittant et paciscantur se fidem servaturos, nemo tamen, nisi promisso aliud accedat, de fide alterius potest esse certus, quandoquidem unusquisque naturae jure dolo agere potest nec pactis stare tenetur nisi spe majoris boni vel metu majoris mali. Verum quia jam ostendimus jus naturale sola potentia uniuscujusque determinari, sequitur quod, quantum unusquisque potentiae, quam habet, in alterum vel vi vel sponte transfert, tantum etiam de suo jure alteri necessario cedere, et illum summum jus in omnes habere, qui summam habet potestatem, qua omnes vi cogere et metu summi supplicii, quod omnes universaliter timent, retinere potest; quod quidem jus tamdiu tantum retinebit, quamdiu hanc potentiam quicquid velit exequendi, conservabit; alias precario imperabit, et nemo fortior, nisi velit, ei obtemperare tenebitur.

[8] Hac itaque ratione sine ulla naturalis juris repugnantia societas formari potest pactumque omne summa cum fide semper servari; si nimirum unusquisque omnem, quam habet, potentiam in societatem transferat, quae adeo summum naturae jus in omnia, hoc est, summum imperium sola retinebit, cui unusquisque vel ex libero animo vel metu summi supplicii parere tenebitur. Talis vero societatis jus

16-19. sequitur, quod, ..., cedere *T1, edd. cett.* : sequitur, quod, ..., cedat *V-L*; sequitur, ..., cedere *Ge, We, Ga.*

conduits par la seule raison, et s'ils connaissaient l'intérêt suprême et la suprême nécessité de la république, tous, sans exception, détesteraient profondément la tromperie et tous, avec la plus grande bonne foi, s'en tiendraient entièrement au pacte par désir de ce bien souverain qu'est la conservation de la république; ils s'appliqueraient par-dessus tout à tenir parole, ce qui est le suprême rempart de la république. | [193]
Mais il s'en faut de beaucoup que tous puissent être toujours facilement conduits par la seule raison : car chacun est entraîné par son plaisir[16], et l'esprit est si souvent rempli par la gloire, l'envie, la colère, etc., qu'il ne reste plus de place pour la raison. C'est pourquoi les hommes ont beau promettre et s'engager à tenir parole avec des marques assurées de sincérité, personne cependant ne peut se fier en toute certitude à autrui si rien d'autre ne s'ajoute à la promesse puisque chacun, par droit de nature, peut agir par tromperie et n'est tenu de respecter les pactes que par espoir d'un plus grand bien ou par crainte d'un plus grand mal. Or, puisque nous avons déjà établi que le droit naturel n'est déterminé que par la puissance de chacun, il s'ensuit qu'autant chacun transfère à autrui de la puissance qu'il détient, que ce soit par force ou de bon gré, autant il abandonne nécessairement à autrui de son droit. Donc, celui-là détient sur tous un droit souverain qui a le pouvoir souverain de les contraindre tous par la force et de les retenir par la crainte du dernier supplice, objet d'une crainte universelle. Mais il ne gardera ce droit qu'aussi longtemps qu'il conservera la puissance d'accomplir ce qu'il veut; autrement, son commandement sera précaire et personne qui soit plus fort ne sera tenu de lui obéir, à moins de le vouloir.

[8] Voilà donc, sans contradiction avec le droit naturel, une façon possible de former une société et de faire que tout pacte soit toujours conservé avec la plus grande fidélité : on y parviendra si chacun transfère toute la puissance qu'il détient à la société qui conservera donc seule un droit souverain de nature sur toutes choses, c'est-à-dire un pouvoir souverain auquel chacun sera tenu d'obéir, librement ou par crainte du dernier supplice. Le droit d'une société de ce genre, c'est ce

democratia vocatur, quae proinde definitur caetus universus hominum, qui collegialiter summum jus ad omnia, quae potest, habet. Ex quo sequitur summam potestatem nulla lege teneri, sed omnes ad omnia ei parere debere; hoc enim tacite vel expresse pacisci debuerunt omnes, cum omnem suam potentiam se defendendi, hoc est, omne suum jus in eam transtulerunt. Quippe si aliquid sibi servatum volebant, debuerant simul sibi cavere, quo id tuto defendere possent; cum autem id non fecerint nec absque imperii divisione et consequenter destructione facere potuerint, eo ipso se arbitrio summae potestatis absolute submiserunt; quod cum absolute
[180] fecerint, idque (ut jam ostendimus) et necessitate cogente | et ipsa ratione suadente, hinc sequitur, quod, nisi hostes imperii esse velimus, et contra rationem, imperium summis viribus defendere suadentem, agere, omnia absolute summae potestatis mandata exequi tenemur, tametsi absurdissima imperet; talia enim ratio exequi etiam jubet, ut de duobus malis minus eligamus.

[9] Adde, quod hoc periculum, se scilicet alterius imperio et arbitrio absolute submittendi, facile unusquisque adire poterat; nam, ut ostendimus, summis potestatibus hoc jus, quicquid velint, imperandi tamdiu tantum competit, quamdiu revera summam habent potestatem; quod si eandem amiserint, simul etiam jus omnia imperandi amittunt, et in eum vel eos cadit, qui ipsum acquisiverunt et retinere possunt. Quapropter raro admodum contingere potest, ut summae potestates absurdissima imperent; ipsis enim maxime incumbit, ut sibi prospiciant et imperium retineant, communi bono consulere et omnia ex rationis dictamine dirigere; violenta enim imperia, ut ait Seneca, nemo continuit diu. Quibus accedit, quod in democratico imperio minus timenda sunt absurda. Nam fere impossibile est, ut major unius caetus pars, si magnus est, in uno absurdo conveniat; deinde propter

qu'on appelle démocratie, qu'on définit donc comme l'assemblée universelle des hommes détenant collégialement un droit souverain sur tout ce qui est en sa puissance. Il s'ensuit que le Souverain n'est tenu par aucune loi, mais que tous doivent lui obéir en toutes choses : car c'est bien à cela que tous ont dû s'engager, tacitement ou expressément, lorsqu'ils lui ont transféré toute leur puissance de se défendre, c'est-à-dire tout leur droit. Car s'ils avaient voulu se réserver quelque chose, ils auraient dû, en même temps, se ménager la possibilité de le défendre efficacement ; comme ils ne l'ont pas fait et n'auraient pu le faire sans diviser l'Etat et par conséquent le détruire, par là même ils se sont soumis sans réserve à la décision du Souverain. Puisqu'ils l'ont fait sans réserve et cela, nous l'avons déjà montré, sous la contrainte de la nécessité ! et [194]
sur le conseil de la raison elle-même, il s'ensuit que, à moins de vouloir être ennemis de l'Etat et d'agir contre la raison qui nous conseille de défendre l'Etat de toutes nos forces, nous sommes tenus d'exécuter absolument tous les commandements du Souverain, quand bien même il donnerait les ordres les plus absurdes. Car la raison commande d'exécuter aussi de tels ordres pour, entre deux maux, choisir le moindre.

[9] Ajoutons que chacun pouvait facilement prendre le risque de se soumettre sans réserve à la décision et au commandement d'autrui ; car, nous l'avons montré, ce droit qu'a le Souverain de commander ce qu'il veut ne vaut que tant qu'il détient effectivement un pouvoir souverain. S'il le perd, il perd en même temps le droit de tout commander, lequel tombe entre les mains de celui ou de ceux qui l'ont acquis et peuvent le conserver. Pour cette raison, il arrive très rarement que le Souverain donne des ordres par trop absurdes, car il lui incombe au plus haut point, afin de préserver son intérêt et de conserver la souveraineté, de veiller au bien public et de tout diriger selon le commandement de la raison. Comme le dit en effet Sénèque[17], personne n'a conservé longtemps un pouvoir violent. A cela s'ajoute le fait que, dans un Etat démocratique, des ordres absurdes ne sont guère à craindre. Car il est presque impossible que la majorité d'une grande assemblée se mette d'accord sur une seule et même absurdité. Cela vient aussi, en

ejus fundamentum et finem, qui, ut etiam ostendimus, nullus alius est quam absurda appetitus vitare et homines sub rationis limites, quoad ejus fieri potest, continere, ut concorditer et pacifice vivant; quod fundamentum si tollatur, facile tota fabrica ruet. His ergo providere summae tantum potestati incumbit, subditis autem, uti diximus, ejus mandata exequi nec aliud jus agnoscere, quam quod summa potestas jus esse declarat.

[10] At forsan aliquis putabit nos hac ratione subditos servos facere, quia putant servum esse eum, qui ex mandato agit et liberum, qui animo suo morem gerit, quod quidem non absolute verum est; nam revera is, qui a sua voluptate ita trahitur et nihil, quod sibi utile est, videre neque agere potest, maxime servus est, et solus ille liber, qui integro animo ex solo ductu rationis vivit. Actio autem ex mandato, hoc est, obedientia libertatem quidem aliquo modo tollit, at non illico servum facit, sed actionis ratio. Si finis actionis non est ipsius agentis, sed imperantis utilitas, tum agens servus est et sibi inutilis; at in republica et imperio, ubi
[181] salus totius populi, non impe- | rantis, summa lex est, qui in omnibus summae potestati obtemperat, non sibi inutilis servus, sed subditus dicendus; et ideo illa respublica maxime libera est, cujus leges sana ratione fundatae sunt; ibi enim unusquisque, ubi velit, liber esse potest*, hoc est, integro animo ex ductu rationis vivere. Sic etiam liberi, tametsi omnibus parentum mandatis obedire tenentur, non tamen servi sunt; nam parentum mandata liberorum utilitatem maxime spectant. Magnam ergo differentiam inter

* Cf. Adnot. XXXIII.

second lieu, de son fondement et de sa fin qui, nous l'avons également établi, n'est autre que d'éviter les absurdités de l'appétit et de contenir les hommes, autant que faire se peut, dans les limites de la raison afin qu'ils vivent dans la concorde et dans la paix : si ce fondement est supprimé, toute la construction s'écroule aisément. C'est donc uniquement au Souverain qu'il incombe d'y pourvoir, et aux sujets, nous l'avons dit, d'exécuter ses ordres et de ne pas reconnaître d'autre droit que celui que le Souverain déclare être tel.

[10] Mais peut-être pensera-t-on que, de cette façon, nous rendons les sujets esclaves, parce qu'on considère comme esclave celui qui agit par commandement et comme libre celui qui gère sa vie à sa guise; ce qui, cependant, n'est pas absolument vrai. Car, en vérité, celui que son plaisir entraîne ainsi et qui est incapable de voir ce qui lui est utile et de le faire est au plus haut point esclave; seul est libre celui qui vit, de toute son âme, uniquement sous la conduite de la raison. Quant à l'action faite par commandement, c'est-à-dire l'obéissance, elle supprime bien la liberté d'une certaine façon mais elle ne rend pas sur le champ esclave : c'est le principe de l'action qui rend tel. Si la fin de l'action est l'utilité non pas de celui-là même qui agit mais de celui qui commande, alors l'agent est esclave et inutile à soi-même. Mais dans une république et un Etat où le salut du peuple tout entier, et non pas celui du chef, est la loi suprême[18], celui I qui obéit en tout au pouvoir souverain ne doit pas être appelé un esclave inutile à soi-même mais un sujet. La république la plus libre, c'est donc celle dont les lois sont fondées sur la saine raison car chacun, quand il le veut, peut y être libre* c'est-à-dire vivre de toute son âme sous la conduite de la raison. Ainsi encore les enfants, bien que tenus d'obéir à tous les ordres de leurs parents, ne sont pourtant pas esclaves, car les commandements des parents concernent principalement l'utilité des enfants. Nous reconnaissons donc une grande différence entre [195]

* Cf. *Adnot.* 33.

servum, filium et subditum agnoscimus, qui propterea sic definiuntur, nempe servus est, qui mandatis domini, quae utilitatem imperantis tantum spectant, obtemperare tenetur; filius autem, qui id, quod sibi utile est, ex mandato parentis agit; subitus denique, qui id, quod communi et consequenter quoque sibi utile est, ex mandato summae potestatis agit.

[11] Atque his imperii democratici fundamenta satis clare ostendisse puto, de quo prae omnibus agere malui, quia maxime naturale videbatur et maxime ad libertatem, quam natura unicuique concedit, accedere. Nam in eo nemo jus suum naturale ita in alterum transfert, ut nulla sibi imposterum consultatio sit, sed in majorem totius societatis partem, cujus ille unam facit. Atque hac ratione omnes manent, ut antea in statu naturali, aequales. Deinde de hoc solo imperio ex professo agere volui, quia ad meum intentum maxime facit, qui de utilitate libertatis in republica agere constitueram. Reliquarum ergo potestatum fundamentis supersedeo, nec nobis, ut earum jus noscamus, scire jam opus est, unde ortum habuerint et saepe habeant; id enim ex modo ostensis satis superque constat. Nam quisquis summam habet potestatem, sive unus sit sive pauci sive denique omnes, certum est ei summum jus quicquid velit imperandi, competere; et praeterea, quisquis potestatem se defendendi sive sponte sive vi coactus in alium transtulit, eum suo jure naturali plane cessisse et consequenter eidem ad omnia absolute parere decrevisse, quod omnino praestare tenetur, quamdiu rex sive nobiles sive populus summam, quam acceperunt, potestatem, quae juris transferendi fundamentum fuit, conservant; nec his plura addere opus est.

[12] Imperii fundamentis et jure ostensis, facile erit determinare, [182] quid jus civile privatum, quid injuria, quid justitia et injustitia in statu civili sit; deinde quis confaederatus, quis hostis et quid denique crimen laesae majestatis sit.

l'esclave, le fils et le sujet, et nous les définissons ainsi : l'esclave est celui qui est tenu d'obéir aux ordres d'un maître, ordres qui ne concernent que l'utilité de celui qui commande ; le fils est celui qui fait par ordre de ses parents ce qui lui est utile à lui-même ; le sujet, enfin, est celui qui fait, par ordre du Souverain, ce qui est utile à la communauté et, par conséquent, à lui aussi.

[11] Je pense par là avoir établi avec une clarté suffisante les fondements de l'Etat démocratique, dont je voulais traiter en premier parce qu'il paraissait le plus naturel et le plus proche de la liberté que la nature accorde à chacun[19]. Car, dans cet Etat, nul ne transfère son droit naturel à autrui au point d'être exclu de toute délibération à l'avenir[20] ; chacun au contraire le transfère à la majorité de la société tout entière dont il constitue une partie. Et de cette façon tous demeurent égaux, comme auparavant dans l'état de nature. Ensuite, je n'ai voulu traiter expressément que de ce seul Etat parce que c'est ce qui convient le mieux à mon projet : traiter de l'utilité de la liberté dans la république. Je me dispense donc de parler des fondements des autres types de souveraineté ; nous n'avons pas besoin, pour connaître leur droit, de savoir d'où ils ont tiré et tirent souvent leur origine, car ce que je viens de montrer l'établit plus qu'assez. Quiconque en effet détient le pouvoir souverain, qu'il s'agisse d'un seul homme, d'un petit nombre ou enfin de tous, possède, c'est certain, le droit suprême d'ordonner tout ce qu'il veut. En outre, celui qui, de bon gré ou contraint par force, a transféré à un autre le pouvoir de se défendre a totalement renoncé à son droit naturel et a décidé par conséquent de lui obéir absolument en tout ; ce qu'il est entièrement tenu de faire aussi longtemps que le roi, les nobles ou le peuple conservent le pouvoir souverain qu'ils ont reçu et qui a été le fondement du transfert de droit. Il n'est pas besoin d'en ajouter davantage[21].

[12] Après avoir établi les fondements et le droit de l'Etat, il sera facile de déterminer ce que sont, dans la société civile, le droit civil privé, le tort, la justice et l'injustice ; et ensuite, ce que sont un allié, un ennemi et enfin le crime de lèse-majesté. [196]

[13] Per jus enim civile privatum nihil aliud intelligere possumus quam uniuscujusque libertatem ad sese in suo statu conservandum, quae edictis summae potestatis determinatur solaque ejusdem authoritate defenditur. Nam postquam unusquisque jus suum ex proprio beneplacito vivendi, quod sola sua potestate determinabatur, hoc est, suam libertatem et potentiam se defendendi in alium transtulit, ex sola illius ratione jam vivere tenetur et solo ejusdem praesido se defendere.

[14] Injuria est, cum civis vel subditus ab alio aliquod damnum contra jus civile sive edictum summae potestatis pati cogitur; injuria enim non nisi in statu civili potest concipi, sed neque a summis potestatibus, quibus jure omnia licent, ulla fieri potest subditis; ergo in privatis tantum, qui jure tenentur invicem non laedere, locum habere potest.

[15] Justitia est animi constantia tribuendi unicuique, quod ei ex jure civili competit. Injustitia autem est specie juris alicui detrahere, quod ei ex vera legum interpretatione competit. Vocantur etiam aequitas et iniquitas, quia qui constituti sunt ad lites dirimendas, nullum respectum personarum, sed omnes aequales habere tenentur et jus uniuscujusque aeque defendere, non diviti invidere neque pauperem contemnere.

[16] Confoederati sunt homines duarum civitatum, qui, ne belli discrimine in periculum veniant, vel ob aliam quamcumque utilitatem, inter se contrahunt invicem non laedere, sed contra necessitate cogente opitulari, idque unoquoque suum imperium retinente. Hic contractus tamdiu erit validus, quamdiu ejus fundamentum, nempe ratio periculi sive utilitatis in medio erit; quippe nemo contrahit nec pactis stare tenetur, nisi spe alicujus boni vel sollicitudine alicujus mali; quod fundamentum si tollatur, pactum ex sese tollitur, quod etiam experientia satis superque docet. Nam quamvis diversa imperia inter se contrahant invicem non laedere, conantur tamen, quantum possunt, impedire, quo minus alterutrum potentius evadat,

5. quod *We, Ga* : quo *T1, edd. cett.*

[13] Car, par droit civil privé, nous ne pouvons entendre que la liberté qu'a chacun de se conserver dans son état, telle qu'elle est délimitée par les édits du Souverain et défendue par sa seule autorité. En effet, après avoir transféré à autrui son droit de vivre à son gré, lequel n'était délimité que par son pouvoir, c'est-à-dire la liberté et la puissance qu'il avait pour se défendre, chacun est désormais tenu de vivre selon le jugement de cet autre et de se défendre par sa seule protection.

[14] Il y a tort lorsqu'un citoyen ou un sujet est contraint de subir d'autrui quelque dommage à l'encontre du droit civil ou de l'édit du Souverain. Car le tort ne se peut concevoir que dans la société civile ; mais le Souverain, à qui tout est permis de droit, ne peut causer aucun tort aux sujets ; le tort ne peut donc avoir lieu qu'entre des particuliers tenus par le droit à ne pas se nuire mutuellement.

[15] La justice est la volonté constante d'attribuer à chacun ce qui lui revient selon le droit civil[22] ; l'injustice est le fait de retirer à quelqu'un, sous une fausse apparence de droit, ce qui lui revient selon une interprétation correcte des lois. On les appelle aussi équité et iniquité parce que ceux qui sont institués pour mettre fin aux litiges ne doivent pas avoir égard aux personnes, mais les tenir toutes pour égales[23], défendre également le droit de chacun, sans envier le riche ni mépriser le pauvre.

[16] Sont alliés les hommes de deux cités qui, pour échapper à un danger de guerre ou pour quelque autre utilité, s'engagent par contrat à ne pas se faire mutuellement de tort mais, au contraire, à se porter secours en cas de nécessité, chacun conservant son Etat. Ce contrat sera valide aussi longtemps que son fondement, c'est-à-dire un motif de danger ou d'utilité, continuera de s'imposer. Car nul ne passe contrat et n'est tenu de respecter les pactes que dans l'espoir d'un plus grand bien ou l'appréhension de quelque mal. Si ce fondement est supprimé, le pacte est supprimé de lui-même, ce que l'expérience enseigne surabondamment. En effet, bien que différents Etats s'engagent par contrat à ne pas se faire de tort, ils s'efforcent cependant, autant qu'il est possible, d'empêcher que l'un d'eux ne finisse par devenir plus puissant. Ils

nec fidem dictis habent, nisi utriusque ad contrahendum finem et utilitatem satis perspectam habuerint; alias dolum timent,
[183] nec injuria; quis enim dictis et | promissis ejus, qui summam potestatem et jus retinet ad quidlibet faciendum, et cui sui imperii salus et utilitas summa lex debet esse, acquiescet, nisi stultus, qui summarum potestatum jus ignorat? Et si praeterea ad pietatem et religionem attendamus, videbimus insuper neminem, qui imperium tenet, absque scelere promissis stare posse cum damno sui imperii; quicquid enim promisit, quod in damnum sui imperii cadere videt, id praestare non potest, nisi fidem subditis datam solvendo, qua tamen maxime tenetur, et quam etiam servare sanctissime promittere solent.

[17] Porro hostis est, quicunque extra civitatem ita vivit, ut neque ut confoederatus neque ut subditus imperium civitatis agnoscit; hostem enim imperii non odium, sed jus facit, et jus civitatis in eum, qui ejus imperium nullo contrahendi genere agnoscit, idem est ac in eum, qui damnum intulit; quippe quacunque ratione poterit, eundem vel ad deditionem vel ad confoederationem jure potest cogere.

[18] Denique crimen laesae majestatis in subditis sive civibus tantum, qui pacto tacito vel expresso omne suum jus in civitatem transtulerunt, locum habet, atque is subditus tale crimen commisisse dicitur, qui jus summae potestatis aliqua ratione arripere seu in alium transferre conatus est. Dico conatus est, nam si non essent condemnandi nisi post factum commissum, sero plerumque post jus arreptum aut translatum in alium id conaretur civitas. Dico deinde absolute, qui aliqua ratione jus summae potestatis arripere conatur, nullam scilicet agnoscendo differentiam, sive inde damnum sive incrementum totius reipublicae quam clarissime sequeretur. Quacunque enim ratione id conatus est, majestatem laesit et jure damnatur, quod quidem in bello omnes fatentur jure optimo fieri; nempe si quis stationem suam non servat, sed inscio imperatore hostem adit, quamvis

n'ont foi dans leurs paroles que si la fin et l'utilité de chacun à contracter se laissent suffisamment percevoir; autrement, ils craignent d'être trompés et ils n'ont pas tort; car qui se fierait
| aux paroles et aux promesses de celui qui détient le droit et le [197]
pouvoir souverain de faire ce qu'il veut, et pour qui le salut et l'utilité de son Etat doivent être la loi suprême, sinon un sot qui ignore le droit du Souverain? Si, par ailleurs, nous prenons en considération la religion et la piété, nous verrons aussi qu'aucun de ceux qui détiennent le pouvoir ne peut, sans crime, tenir ses promesses s'il en résulte un dommage pour son Etat. Car il ne peut accomplir sa promesse, dès lors qu'il voit qu'elle est dommageable à son Etat, sans trahir son engagement envers ses sujets qui est le premier de ses devoirs et que, d'ordinaire, on promet très solennellement de tenir.

[17] Poursuivons. Est ennemi quiconque vit en dehors de la Cité sans reconnaître son pouvoir, ni comme allié ni comme sujet; car ce n'est pas la haine mais le droit qui fait l'ennemi de l'Etat. Le droit de la Cité vis-à-vis de celui qui ne reconnaît son pouvoir par aucune sorte de contrat est le même qu'envers celui qui lui cause un dommage. Elle peut donc à bon droit le contraindre par tous les moyens à la soumission ou à l'alliance.

[18] Le crime de lèse-majesté, enfin, n'a lieu que pour des sujets ou des citoyens qui, par un pacte tacite ou explicite, ont transféré tout leur droit à la Cité. Est dit avoir commis un tel crime le sujet qui a tenté, de manière quelconque, de ravir le droit du Souverain ou de le transférer à un autre. Je dis « a tenté », car s'il ne fallait condamner qu'après l'accomplissement de l'acte, la Cité s'y efforcerait la plupart du temps trop tard, après l'usurpation du droit et son transfert à un autre[24]. Je dis enfin sans réserve, « celui qui, d'une manière quelconque, tente de ravir le droit du Souverain », sans faire de différence entre les cas où, très clairement, cela provoque un dommage ou un avantage pour la république tout entière. Quel que soit le mode de sa tentative, il a attenté à la majesté de la république et il est condamné à bon droit. Assurément, en cas de guerre, tous reconnaissent que c'est parfaitement légitime : supposons que quelqu'un déserte son poste et, à l'insu de son chef, se porte contre l'ennemi; même si cette

bono consilio, sed suo, rem aggressus fuerit hostemque expugnaverit, capitis tamen jure damnatur, quia juramentum jusque imperatoris violavit. At quod omnes absolute cives hoc jure semper teneantur, non aeque clare omnes vident, ratio tamen eadem prorsus est. Nam quandoquidem respublica solo summae potestatis consilio debet conservari et dirigi, hocque jus ei soli competere absolute pacti sunt, si quis ergo solo suo arbitrio et inscio supremo consilio negotium aliquod
[184] publicum aggressus est | exequi, quamvis inde incrementum civitatis, uti diximus, certo sequeretur, jus tamen summae potestatis violavit et majestatem laesit, atque jure merito damnatur.

[19] Superest jam, ut omnem scrupulum amoveamus, respondere, an id, quod supra affirmavimus, quod scilicet unusquisque, qui rationis usum non habet, in statu naturali ex legibus appetitus summo jure naturae vivit, non aperte juri divino revelato repugnet? Nam cum omnes absolute (sive rationis usum habeant sive minus) aeque tenerentur ex mandato divino proximum tanquam se ipsum amare, non ergo sine injuria alteri damnum inferre possumus et solis legibus appetitus vivere. Verum huic objectioni, si tantum ad statum naturalem attendimus, facile respondere possumus; nam is et natura et tempore prior est religione. Nemo enim ex natura scit* se ulla erga Deum teneri obedientia, imo nec ulla ratione hoc assequi, sed tantum ex revelatione signis confirmata unusquisque id habere potest. Quare ante revelationem nemo jure divino, quod non potest non ignorare, tenetur. Et ideo status naturalis cum statu religionis minime confundendus, sed absque religione et lege, et consequenter absque peccato et injuria, concipiendus,

* Cf. Adnot. XXXIV.

entreprise relève d'une décision judicieuse mais personnelle, et même s'il a vaincu l'ennemi, il est pourtant condamné à mort à bon droit parce qu'il a violé son serment et le droit de son chef[25]. Mais que tous les citoyens, sans exception, soient toujours liés par cette règle de droit, tous ne le voient pas avec la même clarté. La raison en est cependant exactement la même. Car, puisque la république doit être dirigée et conservée par la seule décision du Souverain et qu'ils se sont engagés par un pacte à ce que ce droit n'appartienne qu'à lui, si quelqu'un entreprend, de son propre chef, de poursuivre quelque affaire publique à l'insu du Souverain, quand bien même il en résulterait assurément un avantage pour la Cité, | je [198] l'ai dit, il a violé le droit du Souverain et lésé sa majesté ; c'est donc à bon droit qu'il est condamné.

[19] Il nous reste encore, pour écarter tout scrupule, à répondre à cette question : le fait que, dans l'état de nature, comme nous l'avons affirmé plus haut, tout homme qui n'a pas l'usage de la raison vit sous les lois de l'appétit, en vertu d'un droit souverain de nature, ce fait ne contredit-il pas ouvertement le droit divin révélé ? Car, puisque tous, absolument (qu'ils aient ou non l'usage de la raison), sont également tenus par commandement divin d'aimer leur prochain comme eux-mêmes, nous ne pouvons, sans tort, causer de dommage à autrui et vivre selon les seules lois de l'appétit. En vérité, il nous est facile de répondre à cette objection à condition de considérer attentivement l'état de nature ; car celui-ci est antérieur, par nature et chronologiquement, à la religion. En effet nul ne sait* par nature qu'il est tenu à l'obéissance envers Dieu ; bien plus, aucune argumentation ne peut lui procurer ce savoir, mais seule une révélation confirmée par des signes peut le dispenser à chacun. C'est pourquoi, avant la révélation, personne n'est tenu par un droit divin qu'on ne peut pas ne pas ignorer. Aussi ne faut-il pas confondre l'état de nature avec l'état de religion ; il faut le concevoir indépendamment de

* Cf. *Adnot.* 34.

ut jam fecimus et Pauli authoritate confirmavimus. Nec tantum ratione ignorantiae statum naturalem ante jus divinum revelatum et absque eodem concipimus, sed etiam ratione libertatis, qua omnes nascuntur. Si enim homines ex natura jure divino tenerentur, vel si jus divinum ex natura jus esset, superfluum erat, ut Deus cum hominibus contractum iniret et pacto et juramento eosdem obligaret. Quare absolute concedendum jus divinum ab eo tempore incepisse, a quo homines expresso pacto Deo promiserunt in omnibus obedire, quo sua libertate naturali quasi cesserunt jusque suum in Deum transtulerunt, sicuti in statu civili fieri diximus. Sed de his in sequentibus prolixius agam.

[20] Verum instari adhuc potest, quod summae potestates aeque ac subditi hoc jure divino tenentur, quas tamen diximus jus naturale retinere et iis omnia jure licere. Quare ad hanc integram amovendam difficultatem, quae non tam ex ratione status, quam juris naturalis oritur, dico, quod unusquisque in statu naturali eadem ratione tenetur jure revelato, ac tenetur ex
[185] dictamine sanae rationis vi- ! vere, nempe quia ipsi utilius est et ad salutem necessarium; quod si nollet, cum suo periculo licet. Atque adeo ex solo proprio, non autem ex alterius decreto vivere, neque aliquem mortalem judicem, nec jure religionis vindicem agnoscere tenetur. Atque hoc jus summam potestatem retinuisse affirmo, quae quidem homines consulere potest, at neminem judicem agnoscere tenetur, nec ullum mortalem praeter se alicujus juris vindicem nisi prophetam, qui expresse a Deo missus fuerit, quique id indubitatis signis ostenderit. At nec tunc quidem hominem, sed Deum ipsum judicem agnoscere cogitur. Quod si summa potestas nollet Deo in jure suo revelato obedire, id ipsi cum suo periculo et damno licet,

la religion et de la loi, et par conséquent sans péché ni tort, ce que nous avons fait en le confirmant par l'autorité de Paul[26]. Ce n'est pas seulement en raison de l'ignorance que nous avons conçu l'état de nature comme antérieur au droit divin révélé et comme indépendant de lui ; c'est aussi en raison de la liberté dans laquelle nous naissons tous. Car si les hommes étaient tenus par nature au droit divin, ou si le droit divin était un droit par nature, il eût été superflu que Dieu passe un contrat avec les hommes et les lie par un pacte et un serment. C'est pourquoi il faut admettre sans réserve que le droit divin a commencé à partir du moment où les hommes, par un pacte exprès, ont promis à Dieu de lui obéir en tout[27] et où ils se sont quasiment défaits de leur liberté naturelle et ont transféré leur droit à Dieu comme, nous l'avons dit, cela a lieu dans la société civile. J'en traiterai plus longuement dans les prochains chapitres.

[20] Mais l'on peut insister encore en disant que le Souverain, tout comme le sujet, est soumis à ce droit divin, alors que nous avons dit qu'il conservait son droit naturel et qu'il avait le droit de tout faire. Aussi, pour lever complètement cette difficulté, dont l'origine ne tient pas tant à la notion d'état de nature qu'à celle de droit naturel, je dirai ceci : c'est de la même façon que chacun, dans l'état de nature, est soumis au droit révélé et qu'il est tenu de vivre selon le commandement de la saine raison : parce que c'est ce qui lui est le plus utile et le plus nécessaire pour son salut ; s'il s'y refuse, il le peut, à [199] ses risques et périls. Et chacun est donc tenu de vivre selon son propre décret, et non pas sous celui d'un autre, sans avoir à reconnaître quelque mortel pour juge ou pour défenseur du droit de la religion. Ce droit, j'affirme que le Souverain l'a conservé : il peut, certes, prendre conseil des hommes, mais il n'est tenu de reconnaître personne pour juge, ni d'autre mortel que lui comme défenseur de tel ou tel droit, sauf un prophète expressément envoyé par Dieu et qui l'a montré par des signes indubitables. Mais, même alors, ce n'est pas un homme qu'il est contraint de reconnaître comme juge mais Dieu même. Si le Souverain ne voulait pas obéir à Dieu s'exprimant dans son droit révélé, il le pourrait à ses risques et périls sans aller

nullo scilicet jure civili vel naturali repugnante. Jus enim civile ab ejus decreto tantum pendet; jus autem naturale pendet a legibus naturae, quae non religioni, humanum tantum utile intendenti, sed ordini universae naturae, hoc est, aeterno Dei decreto nobis incognito accomodatae sunt. Quod quidem alii obscurius concepisse videntur, qui scilicet statuunt hominem contra voluntatem Dei revelatam quidem, sed non contra ejus aeternum decretum, quo omnia praedeterminavit, posse peccare.

[21] Si quis autem jam roget, quid si summa potestas aliquid contra religionem et obedientiam, quam Deo expresso pacto promisimus, imperet? divino an humano imperio obtemperandum? Sed quia de his in sequentibus prolixius agam, hic breviter tantum dico Deo supra omnia obediendum, quando certam et indubitatam habemus revelationem. Sed quia circa religionem maxime errare solent homines et pro ingeniorum diversitate multa magno certamine fingere, ut experientia plus quam satis testatur, certum est, quod si nemo summae potestati jure teneretur obtemperare in iis, quae ipse ad religionem pertinere putat, tum jus civitatis a diverso uniuscujusque judicio et affectu penderet. Nam nemo eodem teneretur, qui id contra suam fidem et superstitionem statutum judicaret, atque adeo unusquisque sub hoc praetextu licentiam ad omnia sumere posset; et quandoquidem hac ratione jus civitatis prorsus violatur, hinc sequitur summae potestati, cui soli jura imperii conservare et tutari tam jure divino quam naturali incumbit, jus summum competere de
[186] religione statuendi, quicquid judicat; et omnes | ad ejusdem de eadem decreta et mandata ex fide ipsi data, quam Deus omnino servari jubet, obtemperare teneri.

[22] Quod si ii, qui summum tenent imperium sint ethnici, vel cum iis nihil contrahendum, sed potius quam jus suum in eos transferant, extrema pati deliberandum, vel si contraxerint jusque suum in eos transtulerint, quando-

contre le droit civil ou naturel. Car le droit civil ne dépend que de son décret; quant au droit naturel, il dépend des lois de nature et celles-ci ne sont pas adaptées à la religion, qui ne vise que ce qui est utile aux hommes, mais à l'ordre de la nature universelle, c'est-à-dire au décret éternel de Dieu, lequel nous est inconnu. C'est ce que d'autres semblent avoir conçu plus obscurément : ils posent que l'homme peut bien pécher contre la volonté révélée de Dieu mais non pas contre son décret éternel par quoi il a tout prédéterminé.

[21] Mais si l'on nous posait cette question : que faire si le Souverain donne un ordre contraire à la religion et à l'obéissance promise à Dieu par un pacte exprès? Faut-il obéir au commandement divin ou humain? Comme j'en traiterai plus longuement dans les prochains chapitres, je me contente de répondre ici brièvement : il faut obéir d'abord à Dieu, lorsque nous disposons d'une révélation certaine et indubitable. Mais, puisque, en matière de religion, les hommes se trompent habituellement beaucoup et, qu'en fonction de la diversité de leurs complexions, ils rivalisent grandement de fictions comme l'expérience ne l'atteste que trop, il est certain que si personne n'était tenu d'obéir au Souverain en ce qu'il estime, lui, relever de la religion, le droit de la Cité dépendrait alors de la diversité du jugement et des affects de chacun. Car nul ne serait soumis au droit, s'il en jugeait l'établissement incompatible avec sa foi et sa superstition, et ainsi, sous ce prétexte, chacun pourrait tirer licence de tout faire. Puisque, de cette manière, le droit de la Cité est complètement violé, il s'ensuit que c'est le Souverain, à qui seul appartient, par droit divin autant que par droit naturel, de conserver et de protéger les droits de l'Etat, qui détient le droit suprême de statuer sur la religion comme il l'entend. | [200]
Tous sont tenus d'obéir à ses décrets et commandements sur ce sujet, en raison de la foi qu'ils lui ont donnée et que Dieu ordonne de conserver intégralement.

[22] Si ceux qui détiennent le commandement suprême sont des païens, ou bien il ne faut pas contracter avec eux mais accepter de souffrir le pire[28] plutôt que de leur transférer son droit, ou bien, si l'on a passé contrat et qu'on leur a transféré

quidem eo ipso <*se potentia*> se religionemque defendendi privaverunt, iis obtemperare tenentur fidemque servare, vel ad id cogi, excepto eo, cui Deus certa revelatione singulare contra tyrannum promiserit auxilium vel nominatim exceptum voluit. Sic videmus ex tot Judaeis, qui Babylone erant, tres tantum juvenes, qui de Dei auxilio non dubitabant, Nabucadonozori obtemperare noluisse; reliqui autem sine dubio, excepto etiam Daniele, quem rex ipse adoraverat, jure coacti obtemperaverunt, animo forte reputantes se ex Dei decreto regi deditos, regemque summum obtinere imperium et divina directione conservare. Contra Eleazarus, stante adhuc utcunque patria, exemplum constantiae suis dare voluit, ut eum secuti omnia potius tolerarent, quam paterentur jus suum et potestatem in Graecos transferri, et omnia experirentur, ne in ethnicorum fidem jurare cogerentur; quod etiam quotidiana experientia confirmatur. Qui enim Christianum imperium obtinent, ad majorem ejus securitatem non dubitant faedus cum Turcis et ethnicis pangere, subditosque suos, qui eo habitatum eunt, jubere, ne majorem libertatem ad aliquid humanum aut divinum exercendum sumant, quam expresse contraxerunt vel illud imperium concedit. Ut patet ex contractu Belgarum cum
[187] Japonensibus, de quo supra diximus. |

1. <se potentia> *add. Ak* : \<jure se> *add. post* se *Pa, Gf, Br, We, Ga*; eo ipso se religionemque defendendi privaverunt *T1, Ge, edd. cett.*

son droit, puisque par là même on a renoncé à la puissance de se défendre soi-même et sa religion, on est tenu de leur obéir et de rester fidèle à sa promesse, ou l'on y est contraint à juste titre, excepté pour celui à qui Dieu, par une révélation certaine, a promis une aide contre le tyran ou en faveur de qui il a voulu nommément faire une exception[29]. Ainsi voyons-nous que, parmi tant de Juifs qui étaient à Babylone, il n'y eut que trois jeunes gens[30] pour ne pas douter du secours de Dieu et pour refuser d'obéir à Nabuchodonosor. Mais les autres, sans hésitation, à l'exception de Daniel que le roi lui-même avait adoré[31], obéirent par une contrainte légitime, pensant peut-être en leur âme qu'ils étaient soumis au roi par un décret divin et que le roi avait obtenu et conservé le commandement suprême par une directive divine[32]. Au contraire, Eléazar[33], alors que la patrie subsistait encore en quelque façon, voulut donner aux siens un exemple de constance pour qu'à sa suite ils supportent tout plutôt que de souffrir le transfert de leur droit et pouvoir aux Grecs et qu'ils tentent tout pour éviter d'être forcés de jurer fidélité à des païens. L'expérience quotidienne le confirme encore : les souverains chrétiens n'hésitent pas, pour accroître leur sécurité, à conclure des alliances avec les païens et les Turcs et à interdire à leurs sujets qui vont résider là-bas de prendre une plus grande liberté dans les affaires humaines ou divines que celle que le traité prévoit expressément ou que cet Etat leur concède. Cela se voit bien dans le traité des Néerlandais avec les Japonais dont nous avons parlé plus haut[34].

CAPUT XVII

Ostenditur neminem omnia in summam potestatem transferre posse, nec esse necesse; de republica Hebraeorum, qualis fuerit vivente Mose, qualis post ejus mortem, antequam reges elegerint, deque ejus praestantia, et denique de causis, cur respublica divina interire et vix absque seditionibus subsistere potuerit

[1] Contemplatio praecedentis capitis de jure summarum potestatum in omnia deque jure naturali uniuscujusque in easdem translato, quamvis cum praxi non parum conveniat et praxis ita institui possit, ut ad eandem magis ac magis accedat, nunquam tamen fiet, quin in multis mere theoretica maneat. Nam nemo unquam suam potentiam et consequenter neque suum jus ita in alium transferre poterit, ut homo esse desinat; nec talis ulla summa potestas unquam dabitur, quae omnia ita, ut vult, exequi possit. Frustra enim subdito imperaret, ut illum odio habeat, qui eum sibi beneficio junxit, ut amet, qui ei damnum intulit, ut contumeliis non offendatur, ut a metu liberari non cupiat, et alia perplurima hujusmodi, quae

3. easdem *Gf, V-L, edd. recc.* : eandem *T1, edd. cett.*

CHAPITRE XVII [201]

On montre que personne ne peut tout transférer au Souverain et que cela n'est pas nécessaire. De la République des Hébreux, ce qu'elle fut du vivant de Moïse et après sa mort, avant l'établissement des rois ; de son excellence ; et des causes, enfin, pour lesquelles une république instituée par Dieu put périr et, tant qu'elle existait, demeurer presque toujours sujette aux séditions[1]

[1] Le chapitre précédent a envisagé le droit du Souverain sur toutes choses et le transfert du droit naturel de chacun au Souverain. Quoique cela s'accorde assez bien avec la pratique, et que l'on puisse régler la pratique pour qu'elle s'en *rapproche* de plus en plus, cela cependant demeurera, dans bien des cas, purement théorique. Jamais personne, en effet, ne pourra transférer à un autre sa puissance, et par conséquent son droit, au point de cesser d'être un homme ; il n'y aura jamais un pouvoir souverain tel qu'il puisse accomplir tout ce qu'il veut. En vain commanderait-il à un sujet de haïr celui à qui l'attache un bienfait, d'aimer qui lui a causé du tort, de ne pas être offensé par des affronts, de ne pas désirer d'être libéré de la crainte et bien d'autres choses qui

ex legibus humane naturae necessario sequuntur. Atque hoc ipsam etiam experientiam clarissime docere existimo; nam nunquam homines suo jure ita cesserunt suamque potentiam in alium ita transtulerunt, ut ab iis ipsis, qui eorum jus et potentiam acceperunt, non timerentur, et imperium non magis propter cives, quanquam suo jure privatos, quam propter hostes periclitaretur; et sane si homines jure suo naturali ita privari possent, ut nihil in posterum possent* nisi volentibus iis, qui supremum jus retinuerunt, tum profecto impune violentissime in subditos regnare liceret, quod nemini in mentem venire posse credo. Quare concedendum unumquemque multa sibi sui juris reservare, quae propterea a nullius decreto, sed a suo solo pendent.

[2] Attamen ut recte intelligatur, quousque imperii jus et potestas se extendat, notandum imperii potestatem non in eo
[188] praecise contineri, quod | homines metu cogere potest, sed absolute in omnibus, quibus efficere potest, ut homines ejus mandatis obsequantur; non enim ratio obtemperandi, sed obtemperantia subditum facit. Nam quacunque ratione homo deliberet summae potestatis mandata exequi, sive ideo sit, quod poenam timet, sive quod aliquid inde sperat, sive quod patriam amat, sive alio quocunque affectu impulsus, tamen ex proprio suo consilio deliberat et nihilominus ex summae potestatis imperio agit. Non igitur ex eo, quod homo proprio consilio aliquid facit, illico concludendum eum id ex suo, et non imperii jure agere; nam quandoquidem tam cum ex amore obligatus, quam cum metu coactus, ad malum evitandum, semper ex proprio consilio et decreto agit, vel imperium nullum esset nec ullum jus in subditos, vel id necessario ad omnia se extendit,

* Cf. Adnot. XXXV.

suivent nécessairement des lois de la nature humaine[2]. Cela, j'estime que l'expérience elle-même l'enseigne très clairement. Car jamais les hommes n'ont renoncé à leur droit et transféré leur puissance à un autre au point de ne plus être craints de ceux-là mêmes qui avaient reçu droit et puissance, et au point que l'Etat n'ait pas couru plus de danger du fait des citoyens, même privés de leur droit, que des ennemis[3]. Vraiment, si l'on pouvait priver les hommes de leur droit naturel au point qu'ils ne puissent plus rien faire ensuite* que selon le vouloir de ceux qui détiennent le droit souverain, alors assurément, c'est impunément qu'on pourrait régner sur les sujets avec la plus extrême violence. Cela, je le crois, ne peut venir à l'esprit de personne. C'est pourquoi il faut admettre que chacun conserve bien des choses qui relèvent de son droit et qui, de ce fait, dépendent de sa seule volonté et non pas de celle d'un autre.

[2] Cependant, pour comprendre correctement l'étendue du droit et du pouvoir de l'Etat, il faut remarquer que ce pouvoir ne se réduit pas strictement à | la capacité de contraindre les [202] hommes par la crainte, mais embrasse sans réserve tous les moyens susceptibles de les faire obéir à ses commandements. En effet, ce n'est pas la raison de l'obéissance, mais c'est l'obéissance qui fait le sujet[4]. Car quelle que soit la raison pour laquelle un homme décide de suivre les ordres du Souverain, que ce soit par crainte de la punition, par l'espoir de quelque profit, par amour de la patrie, ou sous l'impulsion de tout autre affect, il se décide de son propre chef et agit néanmoins selon le commandement du Souverain. Ce n'est donc pas parce qu'un homme fait quelque chose de son propre chef qu'il faut immédiatement en conclure qu'il agit de son propre droit et non selon le droit de l'Etat. Puisque, en effet, qu'on soit obligé par l'amour ou contraint par la crainte à éviter un mal, on agit toujours de son propre chef et selon sa volonté, ou bien il n'y aurait pas d'Etat ni de droit sur les sujets, ou bien ce droit s'étend nécessairement à tout ce qui peut faire que les

* Cf. *Adnot.* 35.

quibus effici potest, ut homines ipsi cedere deliberent, et consequenter quicquid subditus facit, quod mandatis summae potestatis respondet, sive id amore obligatus, sive metu coercitus, sive (quod quidem magis frequens) ex spe et metu simul, sive ex reverentia, quae passio est ex metu et admiratione composita, sive quacunque ratione ductus, ex jure imperii, non autem suo agit. Quod etiam hinc quam clarissime constat, quod obedientia non tam externam, quam animi internam actionem respiciat; adeoque ille maxime sub alterius imperio est, qui alteri integro animo ad omnia ejus mandata obtemperare deliberat, et consequenter eum maximum tenere imperium, qui in subditorum animos regnat; quod si qui maxime timentur, maximum tenerent imperium, tum profecto id tyrannorum subditi tenerent, qui a suis tyrannis maxime timentur. Deinde quamvis non perinde animis ac linguis imperari possit, sunt tamen animi aliqua ratione sub imperio summae potestatis, quae multis modis efficere potest, ut permagna hominum pars, quicquid vult, credat, amet, odio habeat etc. Adeoque etsi haec non directo mandato summae potestatis fiant, fiunt tamen saepe, ut experientia abunde testatur, ex authoritate ipsius potentiae et ipsius directione, id est, ex ipsius jure; quare sine ulla intellectus repugnantia concipere possumus homines, qui ex solo imperii jure credunt, amant, odio habent, contemnunt et absolute nullo non affectu corri-
[189] piuntur. |

[3] At quanquam hac ratione jus et potestatem imperii satis amplam concipimus, nunquam tamen fiet, ut ullum adeo magnum detur, ut ii, qui id tenent, potentiam absolute ad omnia, quae velint, habeant, quod me jam satis clare ostendisse puto. Qua autem ratione imperium formari posset, ut nihilominus secure semper conservetur, jam dixi meum intentum non esse id ostendere; attamen ut ad id, quod volo, perveniam, ea notabo, quae in hunc finem divina revelatio Mosen olim docuit, et deinde

11. consequenter *T1, edd. cett.* : consequitur *V-L, Ge, We, Ga.*

hommes décident de s'y soumettre. Par conséquent, toute action d'un sujet conforme aux commandements du Souverain, qu'il s'y engage par amour ou contraint par la crainte ou (cas bien plus fréquent) par espoir et crainte à la fois, que ce soit par respect — passion composée de crainte et d'admiration — ou conduit par quelque autre motif, il la fait suivant le droit de l'Etat et non pas le sien.

Ce qui permet encore de l'établir très clairement, c'est que l'obéissance concerne moins les mouvements externes de l'âme que leurs manifestations internes ; c'est pourquoi celui-là est le plus sous l'empire d'un autre qui décide de toute son âme d'obéir à tous ses commandements ; et par conséquent celui qui règne sur l'âme de ses sujets détient l'empire le plus grand. Car si les détenteurs de l'empire le plus grand étaient ceux qui sont le plus craints, alors, assurément, ce seraient les sujets des tyrans, car ce sont eux que leurs tyrans craignent le plus. D'autre part, bien qu'on ne puisse commander aux âmes comme aux langues[5], les âmes sont toutefois de quelque façon sous l'empire du Souverain qui, par de multiples moyens, peut faire que la majeure partie des hommes croie, aime, haïsse, etc., ce qu'il veut. Aussi, même si ces sentiments ne se produisent pas par un commandement exprès du Souverain, ils se produisent pourtant souvent, comme l'expérience l'atteste abondamment, en vertu de l'autorité de sa puissance et de son gouvernement, c'est-à-dire de son droit : c'est pourquoi nous pouvons concevoir sans contradiction des hommes qui ne croient, n'aiment, ne haïssent, ne méprisent et n'éprouvent aucun affect qu'en vertu du seul droit de l'Etat.

[3] | Bien que, de cette façon, nous concevions comme très large le droit et le pouvoir de l'Etat, il ne peut cependant jamais se faire qu'il soit assez grand pour que ses détenteurs disposent d'une puissance absolue sur tout ce qu'ils veulent. Ce que, je pense, j'ai montré avec assez de clarté. Par quelle méthode, maintenant, peut être formé l'Etat pour se conserver néanmoins toujours en sûreté, j'ai déjà dit qu'il n'était pas dans mes intentions de le montrer[6] ; cependant, pour parvenir à mon but, je noterai d'abord ce que, jadis, la révélation divine a enseigné à Moïse à cette fin ; puis nous [203]

Hebraeorum historias et successus perpendemus, ex quibus tandem videbimus, quaenam praecipue subditis ad majorem imperii securitatem et incrementum concedenda sunt a summis potestatibus.

[4] Quod imperii conservatio praecipue pendeat a subditorum fide eorumque virtute et animi constantia in exequendis mandatis, ratio et experientia quam clarissime docent; qua autem ratione iidem duci debeant, ut fidem et virtutem constanter servent, non aeque facile est videre. Omnes namque, tam qui regunt quam qui reguntur, homines sunt, ex labore scilicet proclives ad libidinem. Imo qui tantum varium multitudinis ingenium experti sunt, de eo fere desperant, quia non ratione, sed solis affectibus gubernatur, praeceps ad omnia et facillime vel avaritia vel luxu corrumpitur. Unusquisque solus omnia se scire putat et omnia ex suo ingenio moderari vult, et eatenus aliquid aequum vel iniquum, fasque nefasque existimat, quatenus in suum lucrum vel damnum cadere judicat; prae gloria aequales contemnit nec ab iis dirigi patitur, prae invidia melioris laudis vel fortunae, quae nunquam aequalis est, malum alterius cupit eoque delectatur; nec opus est omnia recensere, norunt quippe omnes, quid sceleris fastidium praesentium et rerum novandarum cupiditas, quid praeceps ira, quid contemta paupertas frequenter suadeant hominibus, quantumque eorum animos occupent agitentque. His ergo omnibus praevenire et imperium ita constituere, ut nullus locus fraudi relinquatur, imo omnia ita instituere, ut omnes, cujuscunque ingenii sint, jus publicum privatis commodis praeferant, hoc opus, hic labor est. Rei quidem necessitas multa excogitare coegit, attamen nunquam eo perventum est, ut imperium non magis propter cives quam
[190] hostes periclitaretur, | et qui id tenent, non magis illos quam hos timerent.

[5] Testis invictissima ab hostibus Romanorum respublica, toties a suis civibus victa et miserrime oppressa, ac praecipue in bello civili Vespasiani contra Vitellium; qua de re vide Tacitum

examinerons l'histoire des Hébreux dans son cours, ce qui nous permettra de voir ce que le Souverain doit principalement concéder aux sujets pour accroître la sécurité et la prospérité de l'Etat.

[4] Que la conservation de l'Etat dépende essentiellement de la fidélité des sujets, de leur vertu et de leur constance dans l'exécution des commandements, c'est ce que l'expérience et la Raison enseignent le plus clairement du monde. Mais il n'est pas si facile de voir de quelle façon diriger ces sujets pour qu'ils conservent constamment vertu et fidélité. Car tous, gouvernants et gouvernés, sont des hommes[7], à savoir des êtres enclins à préférer le plaisir au travail. Pire, ceux qui savent à quel point est diverse la complexion de la multitude en désespèrent presque, car elle se gouverne non pas par la raison mais par les seuls affects. Désirant tout aveuglément, elle se laisse très facilement corrompre par la cupidité et le luxe. Chacun pense être le seul à tout savoir[8] et veut tout régler selon sa complexion; il estime quelque chose juste ou injuste, sacrilège ou non, licite ou illicite, selon qu'il pense en retirer quelque avantage ou dommage. Par vaine gloire, il méprise ses égaux et ne supporte pas d'être dirigé par eux; par jalousie d'une plus grande renommée ou d'une meilleure fortune, laquelle n'est jamais égale pour tous, il désire le mal d'autrui et s'en réjouit. Inutile de tout recenser, car tout le monde sait bien à quels crimes conduisent fréquemment le dégoût du présent, le désir de nouveautés, l'emportement de la colère, le mépris de la pauvreté, et combien tout cela envahit et bouleverse les âmes. S'en prémunir, constituer l'Etat de façon à ne pas laisser place à la fraude, et mieux encore, tout instituer de façon à ce que tous, quelle que soit leur complexion, fassent passer le droit commun avant leurs intérêts privés, voici la tâche, voilà le travail à faire[9]. La nécessité de la chose a suscité maintes réflexions mais l'on n'a jamais pu empêcher que l'Etat ne doive sa perte à ses citoyens plus encore qu'à ses ennemis, | et que ses détenteurs ne craignent plus les premiers que les seconds. [204]

[5] Témoin la République des Romains, toujours victorieuse de ses ennemis et tant de fois vaincue et misérablement abattue par ses citoyens[10], en particulier lors de la guerre civile de Vespasien contre Vitellius : qu'on lise sur ce sujet Tacite,

in initio lib. IV. Histor., ubi miserrimam urbis faciem depingit. Alexander simplicius (ut ait Curtius in fine lib. VIII.) famam in hoste quam in cive aestimabat, quippe a suis credebat magnitudinem suam posse destrui etc. Et fatum suum timens amicos haec praecatur : *Vos modo me ab intestina fraude et domesticorum insidiis praestate securum, belli martisque discrimen impavidus subibo. Philippus in acie tutior quam in theatro fuit, hostium manum saepe vitavit, suorum effugere non valuit. Aliorum quoque regum exitus si reputaveritis, plures a suis quam ab hoste interemptos numerabitis* (vide Q. Curtii lib. 9. §. 6.).

[6] Hac igitur de causa reges, qui olim imperium usurpaverant, ad se scilicet securos praestandos, persuadere conati sunt se genus suum a diis immortalibus ducere. Nimirum quia putabant, si modo subditi et omnes eosdem non ut aequales aspicerent, sed deos esse crederent, libenter se ab iisdem regi paterentur seseque facile ipsis dederent. Sic Augustus Romanis persuasit se ab Aenea, qui Veneris filius et inter deos credebatur, originem suam ducere; se templis et effigie numinum, per flamines et sacerdotes coli voluit (Tac. Annal. lib. 1.). Alexander ut Jovis filius salutari voluit; quod quidem consilio, non autem ex superbia fecisse videtur, ut ejus responsio ad Hermolai invectivam indicat. *Illud*, inquit, *paene risu dignum fuit, quod Hermolaus postulabat me, ut aversarer Jovem, cujus oraculo agnoscor. An etiam, quid dii respondeant, in mea potestate est? obtulit nomen filii mihi, recipere* (NB.) *ipsis rebus, quas agimus, haud alienum fuit. Utinam Indi quoque deum esse me credant. Fama enim bella constant, et saepe, quod falso creditum est, veri vicem obtinuit.* (Curtii lib. 8. §. 8.) Quibus paucis acute rem simulatam ignaris persuadere pergit et simul causam simulationis innuit. Quod etiam Cleo in sua oratione,

14. putabant, si *T1, edd. cett.* : putabant, quod si *Pa, Gf, Br, We, Ga.*

23. *postulabat me T1, edd. cett.* : *postulabat a me Br, Ga (= Curtius).*

24. *agnoscor Br, Ge, We, Ga* (*Curtius* : adgnoscor) : *cognoscor T1, Pa, Gi, V-L, edd. cett.*

au début du livre IV des *Histoires* où il dépeint l'aspect si misérable de la ville. Alexandre (comme dit Quinte-Curce à la fin du livre VIII[11]) évaluait plus aisément la réputation d'un ennemi que d'un citoyen, car il croyait que sa grandeur pouvait être renversée par les siens. Craignant son destin, il adresse cette prière à ses amis : *du moment que vous, vous garantissez ma sécurité contre la trahison intérieure et les complots de mon entourage, je supporterai sans crainte le péril de la guerre et du combat. Philippe fut plus en sûreté sur le champ de bataille qu'au théâtre — il évita souvent le coup des ennemis, il ne put échapper à ses proches. Si vous réfléchissez à la fin des autres rois, vous compterez parmi eux plus de victimes des leurs que de l'ennemi.* (Cf. Quinte-Curce, IX, 6.)

[6] C'est pour cette raison que les rois qui avaient jadis usurpé la souveraineté se sont efforcés, pour assurer leur sécurité, de faire croire que leur race était issue des dieux immortels. Car ils pensaient que, du moment que leurs sujets et tous les autres hommes ne les regarderaient pas comme des égaux mais les croiraient des dieux, ils supporteraient plus volontiers leur gouvernement et se soumettraient facilement à eux[12]. Ainsi Auguste persuada-t-il les Romains que son origine remontait à Enée, qu'on croyait fils de Vénus et du nombre des dieux : il voulut être honoré par des temples, des images religieuses, par l'intermédiaire de flamines et de prêtres (Tacite, *Annales*, livre I[13]). Alexandre voulut être salué comme fils de Jupiter; il semble l'avoir fait, non par orgueil, mais en homme avisé, comme l'indique sa réponse à l'invective d'Hermolaüs : *Il y a presque de quoi rire à entendre ce que me demandait Hermolaüs, de renier Jupiter qui m'a reconnu par son oracle. La réponse des dieux est-elle en mon pouvoir? Il m'a offert le titre de fils; l'accepter* (remarquez-le bien) *ne fut pas nuisible à l'exécution de nos entreprises. Si seulement les Indiens croyaient aussi que je suis un dieu! Car, dans les guerres, tout est fonction de la renommée et, souvent, une croyance fausse a rempli le rôle du vrai* (Quinte-Curce VIII, 8). Par ces quelques mots, il continue habilement de persuader les ignorants de ce qu'il a simulé et laisse entendre en même temps la cause de la simulation. C'est encore ce que fit Cléon dans le discours par lequel il s'efforçait

qua Macedonibus conabatur persuadere, ut regi assentarentur, fecit; postquam enim laudes Alexandri cum admiratione narrando ejusdemque merita recensendo simulationi speciem veri dedit, ad rei utilitatem sic transit: *Persas quidem non pie solum, sed*
[191] *etiam prudenter re-* | *ges suos inter deos colere; majestatem enim imperii salutis esse tutelam*, et tandem concludit, *semet ipsum, cum rex inisset convivium, prostraturum humi corpus. Debere idem facere caeteros et imprimis sapientia praeditos* (vide ejusd. lib. 8. §. 5.) Sed prudentiores erant Macedones, nec homines, nisi prorsus barbari sint, tam aperte falli et ex subditis inutiles sibi servi fieri patiuntur. Alii autem facilius persuadere potuerunt majestatem sacram esse et vicem Dei in terra gerere, et a Deo, non autem ab hominum suffragio et consensu constituí, singularique providentia et auxilio divino conservari atque defendi. Et ad hunc modum monarchae ad sui imperii securitatem alia excogitaverunt, quae omnia missa facio, et ut ad ea, quae volo, perveniam, ea tantum, uti dixi, notabo et perpendam, quae in hunc finem olim divina revelatio Mosen docuit.

[7] Diximus jam supra cap. V., quod, postquam Hebraei Aegypto exiverunt, nullo alterius nationis jure amplius tenebantur, sed iis ad lubitum nova jura instituere, et quas volebant, terras occupare licebat. Nam postquam ab intoleranda Aegyptiorum oppressione liberati et nulli mortalium ullo pacto addicti erant, jus suum naturale ad omnia, quae possent, iterum adepti sunt, et unusquisque de integro deliberare poterat, num id retinere, an vero eodem cedere idque in alium transferre volebat. Igitur in hoc statu naturali constituti, ex consilio Mosis, cui omnes maximam fidem habebant, suum jus in neminem mortalium sed tantum in Deum transferre deliberaverunt, nec diu cunctati omnes aeque uno clamore promiserunt Deo ad omnia ejus mandata absolute obtemperare nec aliud jus agnoscere, nisi quod ipse revelatione prophetica

6. *Majestatem enim imperii salutis esse tutelam March., Br, Ge, We, Ga (= Curtius)* : *Majestatis enim salutis esse tutelam T1, Pa, Gf, Gi, V-L (cum nota)*; *Majestatem enim salutis esse tutelam T5.*

11. persuadere *T1, edd. cett.* : persuaderi *Gf.*

de persuader les Macédoniens d'obéir au Roi ; après avoir donné l'apparence du vrai à cette simulation en faisant l'éloge d'Alexandre dans un récit admiratif et en énumérant ses mérites, il passa à l'utilité de la chose : | *ce n'est pas par piété* [205]
seulement, mais encore par sagesse, que les Perses ont honoré leurs rois parmi les dieux : car leur majesté est la garante du salut de l'Etat ; et il conclut enfin : *moi-même, lorsque le Roi entrera dans la salle du banquet, je me prosternerai jusqu'à terre. Les autres doivent en faire autant, surtout ceux qui sont dotés de sagesse* (cf. Quinte-Curce, VIII, 5). Mais les Macédoniens étaient trop avisés ; à moins d'être complètement barbares, les hommes ne supportent pas d'être si ouvertement trompés et de passer de la position de sujets à celle d'esclaves inutiles à eux-mêmes. Mais d'autres ont, plus aisément, pu faire croire que la Majesté est sacrée et qu'elle assume le rôle de Dieu sur terre, qu'elle a été instituée par Dieu et non par le suffrage et le consentement des hommes[14] ; qu'elle est conservée et défendue par une providence singulière et par un secours divin[15]. Les monarques ont inventé d'autres moyens analogues pour la sécurité de leur pouvoir ; je les laisse tous de côté pour passer à mon projet : je ne noterai et je n'examinerai, comme je l'ai dit, que ceux que la révélation divine a jadis enseignés à Moïse à cette fin.

[7] Nous avons dit plus haut, au chapitre V[16], que les Hébreux, après la sortie d'Egypte, n'étaient plus tenus par le droit d'une autre nation, mais qu'il leur était permis d'instituer à leur gré un droit nouveau et d'occuper les terres qu'ils voulaient. Car, une fois libérés de l'oppression insupportable des Egyptiens, aucun pacte ne les liant plus à aucun mortel, ils recouvrèrent leur droit naturel sur toutes choses en leur puissance et chacun pouvait décider à nouveaux frais s'il voulait le conserver ou bien le céder et le transférer à un autre[17]. C'est pourquoi, établis dans cet état de nature, ils décidèrent, sur le conseil de Moïse en qui ils avaient pleine confiance, de ne transférer leur droit à aucun mortel mais seulement à Dieu ; sans temporiser, tous, d'une seule voix, promirent d'obéir sans réserve à Dieu en tous ses commandements[18] et de ne pas reconnaître d'autre droit que ce que lui-même, par une révélation prophétique,

ut jus statueret. Atque haec promissio sive juris in Deum translatio eodem modo facta est, ac in communi societate supra concepimus fieri, quando homines jure suo naturali cedere deliberant. Expresso enim pacto (vide Exod. cap. XXIV. v. 7.) et juramento jure suo naturali libere, non autem vi coacti, neque minis territi cesserunt et in Deum transtulerunt. Deinde ut pactum ratum fixumque esset et absque fraudis suspicione, nihil Deus cum ipsis pepigit, nisi postquam experti sunt ejus admirandam potentiam, qua sola servati fuerant et qua sola in posterum servari poterant (vide
[192] Exod. cap. XIX. v. 4. 5.). | Nam hoc ipso, quod se sola Dei potentia servari posse crediderunt, omnem suam naturalem potentiam se conservandi, quam ex se habere antea forte putaverant, in Deum transtulerunt, et consequenter omne suum jus.

[8] Imperium ergo Hebraeorum Deus solus tenuit, quodque adeo solum ex vi pacti regnum Dei jure vocabatur, et Deus jure etiam rex Hebraeorum, et consequenter hujus imperii hostes, hostes Dei, et cives, qui id usurpare vellent, rei laesae divinae majestatis, et jura denique imperii, jura et mandata Dei. Quare in hoc imperio jus civile et religio, quae, ut ostendimus, in sola obedientia erga Deum consistit, unum et idem erant. Videlicet religionis dogmata non documenta, sed jura et mandata erant, pietas justitia, impietas crimen et injustitia aestimabatur. Qui a religione deficiebat, civis esse desinebat et eo solo hostis habebatur, et qui pro religione moriebatur, pro patria mori reputabatur, et absolute jus civile et religio nullo prorsus discrimine habebantur. Et hac de causa hoc imperium theocratia vocari potuit, quandoquidem ejus cives nullo jure nisi a Deo revelato tenebantur. Verumenimvero haec omnia opinione magis quam re constabant. Nam

instituerait comme droit. Cette promesse, ou ce transfert de droit à Dieu, se fit de la même façon que dans une société ordinaire — celle-là même dont nous avons plus haut[19] formé le concept — lorsque des hommes y décident de renoncer à leur droit naturel : car c'est par un pacte exprès (voir Ex 24 : 7[20]) et par serment qu'ils renoncèrent à leur droit naturel librement, sans contrainte ni peur des menaces et qu'ils le transférèrent à Dieu. Puis, pour que le pacte soit ratifié, stable et sans soupçon de fraude, Dieu ne conclut rien avec eux avant qu'ils n'eussent éprouvé sa puissance admirable qui seule les avait conservés[21], et | qui seule pourrait les conserver à [206] l'avenir (voir Ex 19 : 4-5[22]). Car, par cette unique raison qu'ils crurent que seule la puissance de Dieu pouvait les conserver, ils transférèrent à Dieu toute leur puissance naturelle de se conserver — que, peut-être, auparavant, ils avaient pensé tenir d'eux-mêmes — et, par conséquent, tout leur droit.

[8] Dieu seul, donc, détint la souveraineté de l'Etat des Hébreux. Par la force du pacte, cet Etat fut le seul à être appelé à bon droit Royaume de Dieu, et Dieu, à bon droit, Roi des Hébreux. En conséquence, les ennemis de cet Etat furent appelés ennemis de Dieu[23] ; les citoyens qui voulaient usurper le pouvoir furent désignés comme coupables de lèse-majesté divine, et, pour finir, le droit de l'Etat fut appelé droit et commandements de Dieu. C'est pourquoi, dans cet Etat, le Droit de la Cité et la religion qui, nous l'avons montré, ne consiste que dans l'obéissance envers Dieu étaient une seule et même chose. Voici pourquoi : les dogmes de la religion n'étaient pas des enseignements, mais des commandements et des règles de droit ; on estimait que la piété, c'était la justice ; l'impiété, l'injustice et le crime ; qui abandonnait la religion cessait d'être citoyen et, par cela seul, était tenu pour ennemi ; qui mourait pour la religion était réputé mourir pour la patrie ; d'une façon générale donc, Droit de la Cité et religion n'étaient rigoureusement pas distingués. Pour cette raison, on[24] a pu appeler cet Etat théocratie, puisque ses citoyens n'étaient pas soumis à d'autre droit que celui révélé par Dieu. Mais, en vérité, tout cela relevait plus de l'opinion que de la réalité effective. Car, en

Hebraei revera jus imperii absolute retinuerunt, ut ex jam dicendis constabit, nempe ex modo et ratione, qua hoc imperium administrabatur et quam hic explicare constitui.

[9] Quandoquidem Hebraei suum jus in nullum alium transtulerunt, sed omnes aeque, ut in democratia, suo jure cesserunt, unoque ore clamaverunt, quicquid Deus loquetur (nullo expresso mediatore), faciemus, hinc sequitur omnes ab hoc pacto aequales prorsus mansisse, jusque Deum consulendi legesque accipiendi et interpretandi omnibus aequale fuisse, et absolute omnem imperii administrationem omnes aeque tenuisse. Hac ergo de causa omnes aeque prima vice Deum adiverunt, ut quae imperare vellet, audirent; sed in hac prima salutatione adeo perterriti fuerunt et Deum loquentem adeo attoniti audiverunt, ut supremum sibi tempus adesse putaverint. Pleni igitur metu Mosen de novo sic adeunt, *ecce Deum in igne loquentem audivimus, nec causa est, cur mori velimus; hic certe ingens ignis nos vorabit; si iterum nobis vox Dei audienda est, certe moriemur. Tu igitur adi et audi omnia Dei*
[193] *nostri dicta, et tu* (non Deus) | *nobis loqueris. Ad omne, quod Deus tibi loquetur, obediemus idque exequemur.* His clare primum pactum aboleverunt suumque jus Deum consulendi ejusque edicta interpretandi in Mosen absolute transtulerunt. Non enim hic, ut antea, ad omnia, quae Deus ipsis, sed quae Deus Mosi loqueretur, obedire promiserunt (vide Deuter. cap. V. post Decalog. et cap. XVIII. v. 15. 16.). Moses ergo solus legum divinarum lator et interpres mansit, et consequenter etiam supremus judex, quem nemo judicare poterat et qui solus apud Hebraeos vicem Dei, hoc est, supremam majestatem habuit, quandoquidem solus jus habebat Deum consulendi et populo divina responsa dandi ipsumque ad ea exequenda cogendi. Solus, inquam, nam si quis vivente Mose nomine Dei praedicare aliquid volebat, quamvis

fait, les Hébreux retinrent entièrement le droit de l'Etat comme le montrera ce que je vais maintenant exposer, à savoir la manière et les principes selon lesquels l'Etat était administré, ce que j'ai résolu d'expliquer ici.

[9] Puisque les Hébreux ne transférèrent leur droit à personne d'autre, mais que tous, également, comme dans une démocratie, renoncèrent à leur droit et s'écrièrent d'une seule voix : « tout ce que Dieu dira » (sans médiateur désigné), « faisons-le[25] », il s'ensuit que, par ce pacte, tous demeurèrent parfaitement égaux, qu'ils partagèrent tous également le droit de consulter Dieu, d'accepter et d'interpréter les lois et que tous, sans réserve aucune, détinrent également toute l'administration de l'Etat. Pour cette raison donc, la première fois[26], ils allèrent tous également vers Dieu pour entendre ce qu'il voudrait leur commander. Mais, lors de cette première rencontre, ils furent si terrifiés et si épouvantés en entendant Dieu leur parler qu'ils crurent leur dernière heure arrivée. Pleins de crainte donc, ils retournèrent vers Moïse : *voici, nous avons entendu Dieu parler dans le feu et nous n'avons pas de raison de vouloir mourir ; assurément ce feu extraordinaire nous dévorera ; s'il nous faut de nouveau entendre la voix de Dieu, il est certain que nous mourrons. Toi, vas-y donc ; écoute tous les ordres de notre Dieu et c'est toi* (et non pas Dieu) | *qui nous parlera : à tout ce que Dieu te dira, nous obéirons et nous le suivrons*[27]. Par là, ils abolirent clairement le premier pacte et transférèrent sans réserve à Moïse leur droit de consulter Dieu et d'interpréter ses édits. Ce n'était plus désormais, comme auparavant, à tout ce que Dieu leur dirait qu'ils avaient promis d'obéir, mais à ce que Dieu dirait à Moïse (voir Dt 5[28] après le Décalogue et 18 : 15-16). Moïse demeura donc, lui seul, celui qui promulguait et interprétait[29] les lois de Dieu, et par conséquent aussi le juge suprême, que personne ne pouvait juger et qui seul tenait, chez les Hébreux, la place de Dieu, c'est-à-dire la majesté souveraine — puisque, seul, il détenait le droit de consulter Dieu, de donner au peuple les réponses de Dieu et de contraindre à leur exécution. Le seul, dis-je, car si quelqu'un voulait, du vivant de Moïse, prêcher quelque chose au nom de Dieu, même si c'était un vrai

[207]

verus propheta esset, reus tamen erat et supremi juris usurpator (vide Numer. cap. XI. v. 28.)*.

[10] Et hic notandum, quod, etsi Mosen populus elegerit, successorem tamen loco Mosis eligere jure non potuit. Nam simul ac jus suum Deum consulendi in Mosen transtulerunt et absolute promiserunt ipsum loco divini oraculi habere, omne jus plane amiserunt, et quem Moses successorem eligeret, tanquam a Deo electum admittere debebant. Quod si talem elegisset, qui ut ipse totam imperii administrationem haberet, nempe jus Deum in suo tentorio solus consulendi, et consequenter authoritatem leges instituendi et abrogandi, de bello et pace decernendi, legatos mittendi, judices constituendi, successorem eligendi et absolute summae potestatis omnia officia administrandi, imperium mere monarchicum fuisset nec ulla alia esset differentia, nisi quod communiter monarchicum imperium ex Dei decreto, ipsi etiam monarchae occulto, Hebraeorum autem a Dei decreto, monarchae tantum revelato, certa ratione regatur vel regi debuerit. Quae quidem differentia monarchae dominium et jus in omnes non minuit, sed contra auget. Caeterum quod ad populum utriusque imperii, aeque uterque subjectus est et ignarus divini decreti. Nam uterque ab ore monarchae pendet, et quid fas nefasque sit, ab eo solo intelligit, nec propterea quod populus credit monarcham nihil nisi ex Dei decreto ipsi revelato imperare, eidem minus, sed contra magis revera subjectus est. At Moses nullum talem successorem | [194] elegit, sed imperium ita administrandum successoribus reliquit, ut nec populare nec aristocraticum nec monarchicum, sed theocraticum vocari potuerit. Nam jus leges interpretandi et Dei responsa communicandi penes unum, et jus et potestas imperium administrandi secundum leges jam explicatas et jam communicata responsa penes alium erat. Qua de re

* Cf. Adnot. XXXVI.

prophète, il était cependant accusé d'usurper le droit souverain (voir Nb 11 : 28[30]).*

[10] Il faut ici noter que, bien que le peuple ait choisi Moïse, il n'eut pas le droit de lui choisir un successeur ; car à l'instant où ils avaient transféré à Moïse leur droit de consulter Dieu et promis sans réserve qu'il leur tiendrait lieu d'oracle divin, ils avaient complètement perdu tout leur droit et devaient accepter comme choisi par Dieu celui que Moïse choisirait comme successeur. S'il en avait choisi un qui détînt lui-même toute l'administration de l'Etat, à savoir le droit de consulter seul Dieu sous sa tente, et par conséquent l'autorité d'instituer et d'abroger les lois, de décider de la guerre et de la paix, d'envoyer des ambassadeurs, de nommer des juges, de choisir un successeur et d'administrer intégralement toutes les charges du Souverain, cet Etat eût été purement monarchique ; la seule différence eût été qu'ordinairement, l'Etat monarchique est régi par des règles déterminées selon un décret de Dieu caché même au monarque, alors que, dans le cas des Hébreux, il l'aurait été ou aurait dû l'être par un décret de Dieu révélé seulement au monarque. Cette différence, loin de diminuer le pouvoir du monarque et son droit sur tous, l'augmente au contraire. Quant au peuple, dans les deux Etats, il est également sujet et ignorant du décret divin. Car, dans chaque cas, il est suspendu à la parole du monarque qui, seul, lui fait comprendre ce qui est pieux ou sacrilège ; le fait que le peuple croie que le monarque ne commande rien qui ne vienne d'un décret que Dieu lui révèle, ne le rend pas moins sujet, mais en réalité davantage. Or Moïse ne choisit pas un tel successeur, | mais il [208]
laissa à ses successeurs un Etat à administrer de telle sorte qu'on ne put l'appeler ni populaire, ni aristocratique, ni monarchique, mais bien théocratique. Car l'un[31] détenait le droit d'interpréter les lois et de communiquer les réponses de Dieu, et un autre[32] le droit et le pouvoir d'administrer l'Etat selon les lois préalablement exposées et les réponses déjà communiquées. Sur cette

* Cf. *Adnot.* 36.

vide Num. cap. XXVII. v. 21.* Et ut haec melius intelligantur, administrationem totius imperii ordine exponam.

[11] Primo jussus est populus domum aedificare, quae quasi Dei, hoc est, supremae illius imperii majestatis aula esset. Atque haec non sumtibus unius, sed totius populi aedificanda fuit, ut domus, ubi Deus consulendus erat, communis esset juris. Regiae hujus divinae aulici et administratores Levitae electi sunt; horum autem supremus et quasi a rege Deo secundus electus est Aharon frater Mosis, in cujus locum ejus filii legitime succedebant. Hic ergo, ut Deo proximus, summus legum divinarum interpres erat, et qui populo divini oraculi responsa dabat, et qui denique pro populo Deo supplicabat. Quod si cum his jus eadem imperandi haberet, nihil restabat, ut absolutus esset monarcha, sed eo privatus erat, et absolute tota tribus Levi communi imperio ita destituta fuit, ut ne quidem partem cum reliquis tribubus habuerit, quam jure possideret, unde saltem vivere posset; sed ut a reliquo populo aleretur, instituit, at ita, ut semper maximo honore a communi plebe haberetur, utpote sola Deo dicata.

[12] Deinde, militia ex reliquis duodecim tribubus formata, jussi sunt Canahanitarum imperium invadere, idque in duodecim partes dividere et tribubus per sortes destribuere. Ad hoc ministerium electi sunt duodecim principes, ex unaquaque tribu unus, quibus simul cum Josua et summo pontifice Eleazaro jus datum est terras in aequales duodecim partes dividere et per sortes distribuere. Militiae autem summus imperator Josua electus est, qui solus in rebus novis jus habebat Deum consulendi, at non ut Moses solus in suo tentorio vel in tabernaculo, sed

* Cf. Adnot. XXXVII.

21. Canahanitarum *Br, V-L, edd. recc.* : Canahitarum *T1, edd. cett.*

question, cf. Nb 27 : 21[33]*. Pour qu'on le comprenne mieux, j'exposerai dans l'ordre l'administration de l'Etat tout entier.

[11] En premier lieu, le peuple reçut l'ordre de construire un édifice[34] qui soit comme le palais de Dieu, c'est-à-dire de la souveraine majesté de cet Etat. Il devait être édifié aux frais, non pas d'un seul homme, mais du peuple entier, pour que la demeure où Dieu devait être consulté relève du droit commun. Les Lévites furent choisis[35] comme régisseurs et administrateurs de ce palais divin ; Aaron, le frère de Moïse, fut choisi comme premier d'entre eux et presque comme second après le Roi Dieu, et ses fils furent ses successeurs légitimes. Celui-ci, donc, en tant que le plus proche de Dieu, était l'interprète suprême des lois divines[36], celui qui donnait au peuple les réponses de l'oracle divin, et celui, enfin, qui invoquait Dieu en faveur du peuple. Si cela s'était accompagné du droit de commander, il ne lui aurait rien manqué pour être un monarque absolu ; mais il en était dépourvu : toute la tribu de Lévi fut si complètement écartée du domaine commun de l'Etat qu'elle n'en eut même pas une partie, comme les autres tribus, à posséder de droit et d'où tirer au moins sa subsistance. Moïse institua pour règle[37] que le reste du peuple devrait la nourrir, afin que le commun de la plèbe la tienne toujours dans le plus grand honneur en tant que seule dévouée à Dieu.

[12] Ensuite, du reste des douze tribus on forma une milice[38] qui reçut l'ordre d'envahir l'Etat des Cananéens, de le diviser en douze parts et de les répartir par tirage au sort entre les tribus. Pour cette fonction furent choisis douze princes[39], un de chaque tribu, qui reçurent, avec Josué et le pontife Eléazar, le droit de diviser les terres en douze parties égales et de les répartir par tirage au sort. Josué fut choisi comme chef suprême de cette milice[40] ; lui seul avait le droit de consulter Dieu pour les affaires nouvelles mais non pas, comme Moïse, seul dans sa tente ou dans le tabernacle, mais

* Cf. *Adnot.* 37.

per summum pontificem, cui soli responsa Dei dabantur, deinde Dei mandata per pontificem communicata statuendi et populum ad ea cogendi, media ad eadem exequenda excogitandi et adhibendi, ex militia quot velit et quos velit eligendi, [195] legatos | suo nomine mittendi, et absolute omne jus belli a solo ejus decreto pendebat. In ejus autem locum nemo legitime succedebat nec ab aliquo nisi a Deo immediate eligebatur, idque cogente universi populi necessitate; alias omnia belli et pacis a principibus tribuum administrabantur, ut mox ostendam.

[13] Denique omnes ab anno vigesimo aetatis usque ad sexagesimum arma ad militandum capere jussit, et ex solo populo exercitus formare, qui non in fidem imperatoris nec summi pontificis, sed religionis sive Dei jurabant; qui adeo exercitus sive ordines Dei vocabantur, et Deus contra apud Hebraeos Deus exercituum, et hac de causa arca faederis in magnis praeliis, a quorum discrimine totius populi vel victoria vel clades pendebat, in medio exercitu ibat, ut populus regem suum quasi praesentem videns extremis viribus pugnaret.

[14] Ex his a Mose successoribus mandatis facile colligimus ipsum administratores, non autem dominatores imperii elegisse. Nam nemini jus dedit Deum solus et ubi vellet consulendi, et consequenter nemini authoritatem dedit, quam ipse habebat, leges statuendi et abrogandi, de bello et pace discernendi, administratores tam templi quam civitatum eligendi; quae omnia summum imperium tenentis officia sunt; summus enim pontifex jus quidem habebat leges interpretandi et responsa Dei dandi, at non ut Moses, quandocunque volebat, sed tantum ab imperatore

26. summum imperium *We*, *Ga* : summi imperii *T1*, *Ge*, *edd. cett.*

par l'intermédiaire du pontife qui seul recevait les réponses de Dieu. Ensuite de sa seule décision dépendait le droit de promulguer les commandements de Dieu communiqués par l'intermédiaire du prêtre, le droit de contraindre le peuple à les exécuter, d'inventer et d'utiliser des moyens pour leur exécution, le droit de choisir, dans l'armée, autant d'hommes qu'il voudrait et ceux qu'il voudrait, le droit d'envoyer des ambassadeurs en son nom et, d'une façon générale, le droit de la guerre tout entier. | Mais personne ne lui succédait [209] légitimement dans son rôle, et son successeur ne pouvait être choisi que par Dieu, sans intermédiaire, lorsqu'une nécessité concernant le peuple tout entier l'imposait; pour le reste, toute l'administration de la guerre et de la paix était aux mains des princes des tribus, comme je le montrerai bientôt.

[13] Enfin, il fut décidé que tous, de 20 à 60 ans, prendraient les armes pour le service militaire, formeraient une armée recrutée exclusivement parmi le peuple et jureraient fidélité non pas au commandant en chef ni au pontife, mais à la religion, c'est-à-dire à Dieu[41]. C'est pourquoi l'armée ou les bataillons furent dits « de Dieu » et inversement Dieu fut appelé chez les Hébreux « Dieu des armées[42] »; pour cette raison, dans les grandes batailles qui devaient décider de la victoire ou de la défaite du peuple entier, l'arche d'alliance avançait au milieu de l'armée[43] pour que le peuple, en voyant son roi comme présent, combattît de toutes ses forces.

[14] De ces commandements laissés par Moïse à ses successeurs, nous tirons facilement cette conclusion qu'il choisit des administrateurs et non pas des maîtres de l'Etat. Car nul ne reçut de lui le droit de consulter seul Dieu, quand il le voudrait; et par conséquent nul ne reçut l'autorité qu'il avait d'établir et d'abroger les lois, de décider de la guerre et de la paix, et de choisir les administrateurs du temple et de la Cité, ce qui constitue la totalité des charges du détenteur du pouvoir souverain[44]. Car le pontife avait certes le droit d'interpréter les lois et de donner les réponses divines, mais non pas, comme Moïse, chaque fois qu'il le voulait; il ne le faisait que lorsqu'il en était prié par le commandant en chef,

vel summo concilio vel similibus rogatus; et contra summus exercitus imperator et concilia Deum, quando volebant, consulere poterant, at non nisi a summo pontifice Dei responsa accipere; quare Dei dicta in ore pontificis non decreta, ut in ore Mosis, sed tantum responsa erant; a Josua autem et conciliis accepta, tum demum vim mandati et decreti habebant. Deinde hic summus pontifex, qui Dei responsa a Deo accipiebat, militiam non habebat nec imperium jure possidebat; et contra, qui terras jure possidebant, leges statuere jure non poterant. Summus deinde pontifex, tam Aharon quam filius ejus Eleazarus, uterque a Mose quidem electus fuit, mortuo autem Mose nemo jus eligendi pontificem habuit, sed filius patri legitime succedebat. Imperator exercitus a Mose etiam electus fuit, et non ex jure summi pontificis, sed jure Mosis ipsi
[196] dato personam imperatoris in- | duit; et ideo mortuo Josua pontifex neminem ejus loco elegit nec principes de novo imperatore Deum consuluerunt, sed unusquisque in militiam suae tribus et omnes simul in universam militiam jus Josuae retinuerunt; et videtur non opus fuisse summo imperatore, nisi quando conjunctis viribus contra communem hostem pugnare debebant; quod quidem maxime locum habuit tempore Josuae, quo locum fixum nondum omnes habebant et omnia communis juris erant; at postquam omnes tribus terras jure belli possessas, et quas adhuc possidere in mandatis erat, inter se diviserunt nec amplius omnia omnium erant, eo ipso ratio communis imperatoris cessavit, quandoquidem tribus diversae non tam concives quam confoederatae ab ea divisione reputari debuerunt. Respectu Dei et religionis concives quidem aestimari debuerunt; at respectu juris, quod una in aliam habebat, non nisi confoederatae, eodem fere modo

par le conseil suprême ou par d'autres autorités analogues ; inversement, le commandant en chef de l'armée et les conseils pouvaient consulter Dieu quand ils le voulaient, mais ils ne pouvaient recevoir les réponses divines que du pontife ; c'est pourquoi les édits de Dieu n'étaient pas dans la bouche du prêtre, comme dans celle de Moïse, des décrets mais seulement des réponses : une fois reçus par Josué et les conseils, ils avaient alors force de commandements et de décrets. Ensuite, ce pontife qui recevait de Dieu ses réponses n'avait de droit ni armée ni souveraineté et, réciproquement, ceux qui de droit possédaient des terres n'avaient pas le droit d'instituer des lois. Enfin, le pontife, tant Aaron que son fils Eléazar, furent tous deux choisis par Moïse[45] ; mais, après la mort de Moïse, personne n'eut le droit de choisir le pontife et le fils succéda légitimement à son père. Le commandant en chef de l'armée fut aussi choisi par Moïse ; ce n'est pas en vertu du droit du pontife, mais en le recevant du droit de Moïse, qu'il assuma le rôle de commandant en chef. | Ainsi, [210]
après la mort de Josué, le pontife ne choisit personne à sa place et les princes ne consultèrent pas Dieu sur un nouveau commandant en chef : chaque prince retint pour lui-même le droit qu'avait eu Josué sur l'armée de sa tribu et tous ensemble, dans l'armée commune, conservèrent le droit de Josué. Il semble qu'il n'y ait pas eu besoin de commandant en chef, sauf quand ils devaient unir leurs forces pour combattre un ennemi commun. Ce qui se produisit surtout du temps de Josué, quand ils n'avaient pas encore de territoire fixe et que tout était de droit commun[46]. Mais, après que toutes les tribus se furent partagé les terres acquises par droit de guerre et celles dont on avait encore mandat de s'emparer alors que, désormais, tout n'était plus à tous, par là même cessa la justification d'un commandant en chef commun, puisque cette division faisait que les membres des différentes tribus devaient être considérés moins comme des concitoyens que comme des confédérés. Eu égard à Dieu et à la religion, on devait certes les considérer comme des concitoyens ; mais, eu égard au droit de chaque tribu sur une autre, seulement comme des confédérés : pratiquement de la

(si templum commune demas) ac Praepotentes Confoederati Belgarum Ordines. Nam divisio rei communis in partes nihil aliud est, quam quod unusquisque suam partem solus jam possideat et reliqui jure, quod in illam partem habebant, cedant. Hac igitur de causa Moses principes tribuum elegit, ut post divisum imperium unusquisque curam suae partis haberet, nempe Deum per summum pontificem de rebus suae tribus consulendi, suae militiae imperandi, urbes condendi et muniendi, judices in unaquaque urbe constituendi, hostem sui singularis imperii invadendi, et absolute omnia belli et pacis administrandi. Nec alium judicem praeter Deum noscere tenebatur*, vel quem Deus prophetam expresse misisset. Alias si a Deo defecisset, reliquae tribus ipsum non tanquam subditum judicare, sed tanquam hostem, qui fidem contractus solverat, invadere debebant. Quorum exempla in Scriptura habemus. Mortuo enim Josua filii Israelis, non summus novus imperator, Deum consuluerunt; intellecto autem, quod tribus Judae omnium prima hostem suum invadere debebat, ipsa sola cum Simeone contrahit, ut junctis viribus utriusque hostem invaderent, in quo contractu reliquae tribus non fuerunt comprehensae (vide Judic. cap. I. v. 1. 2. 3.), sed unaquaeque separatim (ut in praedicto cap. narratur) [197] bellum contra suum hostem gerit, et quem vult, | in ditionem et fidem accipit, etsi in mandatis esset nulli ulla pacti conditione parcere, sed omnes exterminare; propter quod peccatum reprehenduntur quidem, a nemine autem in judicium vocantur. Nec erat, quod propterea bella contra invicem movere inciperent et rebus alterius alii se immiscerent; contra

* Cf. Adnot. XXXVIII.

même façon (si on met à part le temple commun) que leurs Hautes Puissances, les Etats confédérés des Néerlandais[47]. Le partage d'une chose commune revient en effet à ceci : chacun désormais possède seul sa part, et les autres renoncent au droit qu'ils avaient sur elle. C'est donc pour cette raison que Moïse choisit des princes de tribus[48], pour qu'après la division de l'Etat chacun prenne soin de sa part, c'est-à-dire s'occupe de consulter Dieu par l'intermédiaire du pontife sur les affaires de sa tribu, de commander son armée, de fonder et fortifier des villes, d'instituer des juges dans chaque ville, d'attaquer l'ennemi de son Etat particulier et de gérer sans restriction tout ce qui concerne la guerre et la paix. Chacun n'était tenu de reconnaître aucun autre juge que Dieu* ou celui que Dieu aurait expressément envoyé comme prophète. Autrement, s'il se séparait de Dieu, les autres tribus devaient non point le juger comme un sujet mais l'attaquer comme un ennemi qui aurait rompu un engagement contracté avec elles. Nous en avons des exemples dans l'Ecriture. Après la mort de Josué, ce sont les fils d'Israël, et non pas un nouveau commandant en chef, qui allèrent consulter Dieu ; une fois compris que la tribu de Juda devait, la première de toutes, attaquer son ennemi propre, elle seule conclut un pacte avec celle de Siméon afin d'attaquer leur ennemi commun en joignant leurs forces ; les autres tribus ne furent pas comprises dans ce pacte (voir Juges 1 : 1, 2, 3) mais chacune fit séparément la guerre à son propre ennemi (comme il est raconté dans ce chapitre), [211] acceptant la soumission et l'engagement de qui elle voulut, bien que les ordres (divins) aient été de n'épargner personne, à aucune condition, mais d'exterminer tout le monde. Pour ce péché elles furent certes blâmées[49], mais personne ne les convoqua en justice ; il n'y avait pas de raison pour que les tribus commencent à se faire mutuellement la guerre ni pour qu'elles se mêlent des affaires les unes des autres. En revanche, elles attaquèrent comme

* Cf. *Adnot.* 38.

Benjaminitas, qui reliquos offenderant et pacis vinculum ita solverant, ut nullus ex confaederatis secure apud ipsos hospitium habere posset, hostiliter invadunt, et ter praelio commisso tandem victores, omnes nocentes et innocentes jure belli aeque trucidant, quod postea sera paenitentia lamentati sunt.

[15] His exemplis, quae de jure uniuscujusque tribus modo diximus, plane confirmantur. At forsan aliquis rogabit, quisnam successorem principis cujusque tribus eligebat? Verum de hac re nihil certi ex ipsa Scriptura possum colligere; hoc tamen conjicio, quod quandoquidem unaquaeque tribus in familias erat divisa, quarum capita ex senioribus familiae eligebantur, ex his qui senior erat, loco principis jure succedebat; ex senioribus enim Moses septuaginta coadjutores, qui cum ipso supremum concilium formabant, elegit; qui post mortem Josuae imperii administrationem habuerunt, senes in Scriptura vocantur, et denique apud Hebraeos nihil frequentius quam per senes judices intelligere, quod omnibus notum existimo. Sed ad nostrum propositum parum refert hoc certo scire; sufficit, quod ostenderim neminem post mortem Mosis omnia summi imperatoris officia habuisse; nam quandoquidem omnia non ab unius viri neque unius concilii neque populi decreto pendebant, sed quaedam ab una tribu, alia a reliquis aequali utriusque jure administrabantur, sequitur evidentissime imperium ab obitu Mosis neque monarchicum neque aristocraticum neque populare mansisse, sed, uti diximus, theocraticum, I. quia imperii domus regia templum erat et sola ejus ratione, ut ostendimus, omnes tribus concives erant; II. quia omnes cives in fidem Dei supremi sui judicis jurare debebant, cui soli in omnibus absolute obedire promiserant; et denique quia summus omnium imperator, quando eo opus erat, a nemine nisi a solo Deo eligebatur. Quod Moses nomine Dei populo expresse praedicit Deuter. cap. XVIII.
[198] v. 15. et re ipsa electio Gi- | deonis, Samsonis et Samuelis

33. cap. 18. *Br, V-L, edd. recc.* : cap. 19. *T1, edd. cett.*

ennemis les Benjaminites, qui avaient offensé les autres tribus et si bien rompu le lien de la paix qu'aucune des tribus confédérées ne pouvait trouver d'hospitalité assurée auprès d'eux; après trois combats, les tribus enfin victorieuses massacrèrent par droit de guerre les coupables et les innocents, ce dont elles se lamentèrent ensuite en le regrettant trop tard[50].

[15] Ces exemples confirment clairement ce que nous venons de dire du droit de chaque tribu. Peut-être demandera-t-on qui choisissait le successeur du prince de chaque tribu? Sur ce sujet, je ne peux rien tirer de certain de l'Ecriture même. Je conjecture pourtant que, puisque chacune était divisée en familles dont les chefs étaient choisis parmi les plus anciens, le plus âgé succédait de droit au prince de la tribu. Car c'est parmi les Anciens que Moïse choisit les soixante-dix coadjuteurs[51] qui formaient avec lui le Conseil suprême; ceux qui eurent en charge l'administration de l'Etat après la mort de Josué sont appelés, dans l'Ecriture, les Anciens[52]; et enfin, chez les Hébreux, rien n'était plus courant que d'entendre le mot « Anciens » au sens de « juges », comme, je pense, tout le monde le sait. Mais il importe peu à notre dessein de le savoir avec certitude; il suffit d'avoir montré que personne, après la mort de Moïse, n'exerça toutes les charges du commandant en chef. Car, puisque toutes ne dépendaient pas d'un seul homme, ni d'un seul conseil, ni d'une décision populaire, mais que certaines étaient administrées par une tribu[53], d'autres par les autres, avec un droit égal des deux côtés, il suit de toute évidence qu'après la mort de Moïse, l'Etat était demeuré non pas monarchique, ni aristocratique, ni populaire mais, comme nous l'avons dit, théocratique : 1) parce que la demeure royale de l'Etat était le temple et que, nous l'avons montré, cela seul faisait de tous les membres des tribus des concitoyens; 2) parce que tous les citoyens devaient jurer fidélité à Dieu, leur juge suprême, à qui seul ils avaient promis d'obéir en tout absolument. Et enfin, parce que, lorsqu'il y en avait besoin, le commandant en chef de tous n'était choisi que par Dieu seul. Moïse le dit expressément au peuple au nom de Dieu en Dt 18 : 15[54]; et, de fait, le choix de Gédéon, | de Samson et de Samuel l'atteste[55]. Les [212]

testatur; quare non dubitandum, quin reliqui fideles duces simili etiam modo electi fuerint, etsi id ex eorum historia non constet.

[16] His positis tempus est, ut videamus, quantum haec ratio imperii constituendi animos moderari poterat et tam eos, qui regebant, quam qui regebantur, ita continere, ut neque hi rebelles neque illi tyranni fierent.

[17] Qui imperium administrant vel qui id tenent, quicquid facinoris committunt, id semper specie juris adumbrare et populo id a se honeste factum persuadere student, quod facile etiam obtinent, quando tota juris interpretatio ab iis solis pendet. Nam non dubium est, quin eo ipso maximam ad omnia, quae volunt et eorum appetitus suadet, libertatem sumant, et contra magnam iisdem adimi, si jus leges interpretandi apud alium sit, et simul si vera earundem interpretatio omnibus ita pateat, ut nemo de eadem dubitare possit. Ex quo manifestum fit magnam Hebraeorum principibus causam facinorum sublatam fuisse, eo quod jus omne leges interpretandi Levitis datum fuerit (vide Deuteron. cap. XXI. v. 5.), qui nullam imperii administrationem nec partem cum caeteris habebant, et quorum tota fortuna et honor a vera legum interpretatione pendebat. Deinde quod universus populus jussus est singulis septem annis certo in loco congregari, ubi a pontifice leges edoceretur, et praeterea ut unusquisque solus continuo et summa cum attentione librum legis legeret et perlegeret (vide Deuteron. cap. XXXI. v. 9. etc. et cap. VI. v. 7.). Principes igitur maxime sui saltem causa curare debebant, ut omnia secundum leges praescriptas et omnibus satis perspectas administrarent, si a populo maximo honore coli volebant, qui tum eos utpote Dei imperii ministros et vicem Dei gerentes veneraretur; alias summum subditorum odium, quale theologicum esse solet, fugere non poterant.

[18] Ad haec, nempe ad effraenatam principum libidinem coercendam, aliud permagni momenti accessit, videlicet quod

autres chefs fidèles à Dieu, il n'en faut pas douter, furent choisis de manière semblable même si le récit de leur vie ne l'établit pas.

[16] Cela posé, il est temps de voir à quel point cette constitution de l'Etat pouvait modérer les âmes et contenir aussi bien gouvernants que gouvernés en empêchant que les uns ne deviennent des rebelles et les autres des tyrans.

[17] Ceux qui administrent l'Etat ou détiennent le pouvoir d'Etat, quelque crime qu'ils commettent, s'efforcent toujours de le masquer d'une apparence de droit et de persuader le peuple qu'ils ont agi honnêtement; cela leur est facile lorsque toute l'interprétation du droit dépend entièrement d'eux. Il n'est pas douteux, en effet, qu'ils en tirent une très grande liberté de faire tout ce qu'ils veulent et que leur appétit leur suggère; et, inversement, une grande part de cette liberté leur est enlevée si quelqu'un d'autre détient le droit d'interpréter les lois, et qu'en même temps l'interprétation vraie des lois est si claire pour tous que nul n'en peut douter. Cela montre clairement que les princes des Hébreux se virent retirer la possibilité de commettre bien des crimes, par l'attribution du droit d'interpréter toutes les lois aux Lévites (voir Dt 21 : 5[56]) qui ne partageaient avec les autres ni l'administration de l'Etat ni aucune partie du territoire, et dont toute la fortune et tout l'honneur dépendaient de l'interprétation vraie des lois. Et aussi par le fait que l'ensemble du peuple avait reçu l'ordre de se réunir tous les sept ans en un lieu déterminé pour y être instruit des lois par le pontife, et que chacun, de son côté, devait lire et relire continûment et avec la plus grande attention le livre de la Loi (voir Dt 31 : 9, etc.[57], et 6 : 7). Les princes devaient donc, dans leur propre intérêt, prendre le plus grand soin de tout administrer selon les lois prescrites et clairement connues de tous, s'ils voulaient être honorés grandement par le peuple qui les révérerait alors en tant qu'instruments de la souveraineté divine et comme tenant le rôle de Dieu. Autrement, il leur était impossible d'échapper à la haine des sujets — la plus violente de toutes, comme l'est ordinairement la haine théologique.

[18] A cela s'ajouta, toujours pour contenir l'appétit effréné des princes, une autre institution d'une importance décisive :

militia ex omnibus civibus (nullo a vigesimo usque ad sexagesimum aetatis annum excepto) formabatur, et quod principes nullum extraneum militem mercede conducere poterant. Hoc, inquam, permagni fuit [199] momenti; nam certum est principes sola militia, cui stipendia solvunt, populum opprimere posse; deinde eos nihil magis timere quam libertatem militum concivium, quorum virtute, labore et magno sui sanguinis impendio imperii libertas et gloria parta est. Ideo Alexander, cum secundo contra Darium dimicandum erat, audito Parmenionis consilio non ipsum, qui consilium dedit, sed Polyperconta, qui cum eodem stabat, increpuit. Nam, ut ait Curtius lib. 4. §. 13., Parmenionem nuper acrius, quam vellet, increpitum rursus castigare non sustinuit, nec Macedonum libertatem, quam maxime, ut jam diximus, timebat, opprimere potuit, nisi postquam numerum militum ex captivis longe supra Macedonas auxit; tum enim animo suo impotenti et diu civium optimorum libertate coercito, morem gerere potuit. Si haec itaque militum concivium libertas humani imperii principes, qui soli totam laudem victoriarum usurpare solent, retinet, multo magis Hebraeorum principes coercere debuit, quorum milites non pro principis, sed pro Dei gloria pugnabant et solo Dei responso accepto praelium committebant.

[19] Accessit deinde, quod omnes Hebraeorum principes solo religionis vinculo associati erant; quare, si aliquis ab eadem defecisset jusque divinum uniuscujusque violare incepisset, eo hostis a reliquis haberi potuerat et jure opprimi.

[20] Accessit III. timor novi alicujus prophetae; modo enim probatae vitae aliquis receptis quibusdam signis ostenderet se prophetam esse, eo ipso jus summum imperandi habebat, nempe sicuti Moses Dei nomine ei soli revelati, et non tantum ut principes per pontificem consulti; et non dubium

12. lib. 4. § 13. *Br, V-L, edd. recc.* : lib. 4. 3. 13. *T1, edd. cett.*

l'armée était formée de tous les citoyens (nul n'en était exempté de vingt à soixante ans) et les princes ne pouvaient engager aucun soldat étranger comme mercenaire. Cela, dis-je, fut d'une importance décisive, | car il est certain que les [213]
princes ne peuvent opprimer le peuple que par une armée à qui ils paient une solde, et qu'ils ne craignent rien davantage que la liberté de soldats qui sont leurs concitoyens et qui, par leur vaillance, leur labeur et sans mesurer le sang versé, font la liberté et la gloire de l'Etat. C'est pour cette raison qu'Alexandre, après avoir entendu le conseil de Parménion, quand il dut combattre contre Darius une seconde fois, ne blâma pas celui qui l'avait conseillé, mais Polypercon qui le soutenait. Car, comme le dit Quinte-Curce (IV, 13)[58], il avait auparavant réprimandé Parménion plus sévérement qu'il ne le voulait et n'osa pas le reprendre à nouveau. Il ne put opprimer la liberté des Macédoniens, qu'il craignait, nous l'avons dit, au plus haut point, avant d'avoir augmenté le nombre de soldats pris chez les captifs bien au-delà du nombre des Macédoniens ; alors en effet, il put se plier aux désirs de son âme impuissante et longtemps retenue par la liberté des meilleurs citoyens. Si donc cette liberté de concitoyens soldats retient les princes d'un Etat dirigé par des hommes qui ont coutume de s'attribuer à eux seuls toute la louange des victoires, bien plus encore dut-elle retenir les princes des Hébreux dont les soldats ne combattaient pas pour leurs princes, mais pour la gloire de Dieu, et n'engageaient le combat qu'après avoir reçu la réponse de Dieu.

[19] Ensuite, tous les princes des Hébreux étaient associés par le seul lien de la religion ; c'est pourquoi, si l'un d'eux l'avait abandonnée et avait commencé de violer le droit divin de chacun, il pouvait, de ce fait, être tenu pour ennemi par les autres princes et réprimé par eux à bon droit.

[20] A cela s'ajoutait, en troisième lieu, la crainte d'un nouveau prophète : car si un homme de vie irréprochable montrait qu'il avait reçu des signes le désignant comme prophète, par cela même il détenait le droit suprême de commander, de la même façon que Moïse, au nom de Dieu qui s'était révélé à lui seul, et non pas, comme les princes, au

est, quin tales populum oppressum facile ad se trahere poterant et levibus signis, quicquid vellent, persuadere; cum contra si res recte administrabantur, princeps in tempore providere poterat, ut propheta prius ejus judicio stare deberet, ut ab eo examinaretur, num probatae vitae esset, num certa et indubitata signa suae legationis haberet, et denique num id, quod nomine Dei dicere volebat, cum recepta doctrina et communibus legibus patriae conveniret; quod si nec signa satis responderent vel doctrina nova esset, eum jure mortis | damnare poterat, alias sola principis authoritate et testimonio recipiebatur.

[200]

[21] Accessit IV., quod princeps reliquos nobilitate non excellebat nec jure sanguinis, sed tantum ratione aetatis et virtutis administratio imperii ei competebat.

[22] Accessit denique, quod principes et universa militia non magis desiderio belli quam pacis teneri poterant. Nam militia, uti diximus, ex solis civibus constabat; quare tam res belli quam pacis ab iisdem hominibus administrabantur. Qui igitur in castris miles, is in foro civis erat, et qui in castris dux, is in curia judex, et qui denique in castris imperator, princeps in civitate erat. Quare nemo bellum propter bellum, sed propter pacem et ad tuendam libertatem desiderare poterat, et forte princeps, ne summum pontificem adire teneretur et coram ipso praeter dignitatem stare, a rebus novis, quantum poterat, abstinebat. Haec de rationibus, quae principes intra suos limites continebant.

[23] Videndum jam, qua ratione populus retinebatur, sed hanc etiam imperii fundamenta clarissime indicant; si quis enim ad ea vel leviter attendere velit, videbit statim haec amorem adeo singularem in civium animis parere debuisse, ut nihil difficilius aliquis in mentem inducere potuerit

nom de Dieu consulté par l'intermédaire du pontife. De tels prophètes, cela ne fait pas de doute, pouvaient facilement attirer à eux un peuple opprimé et, par des signes même faibles, le persuader de ce qu'ils voulaient. En revanche, si les affaires étaient correctement administrées, le prince pouvait y pourvoir à temps : le prophète devait d'abord se présenter devant son tribunal pour qu'on examine si sa vie était irréprochable, s'il avait des signes certains et indubitables de sa mission, et enfin si ce qu'il avait l'intention de dire au nom de Dieu s'accordait avec la doctrine reçue et les lois communes de la patrie. Si les signes ne donnaient pas suffisamment de garantie ou si la doctrine était nouvelle, il pouvait le condamner à mort[59]; | et dans le cas contraire, c'est uniquement par [214]
l'autorité et le témoignage du prince qu'il était reçu comme prophète.

[21] En quatrième lieu, le prince ne surpassait pas les autres par la noblesse ni le droit du sang mais c'est seulement en raison de son âge et de sa vertu que l'administration de l'Etat lui incombait.

[22] Enfin, les princes et l'ensemble de l'armée ne pouvaient pas désirer davantage la guerre que la paix. Car l'armée, nous l'avons dit, n'était formée que des citoyens. C'est pourquoi les affaires de la guerre comme celles de la paix étaient administrées par les mêmes hommes. Ainsi donc, celui qui était soldat dans les camps était citoyen à la ville; qui était un chef dans les camps était juge à l'assemblée, et qui, enfin, était commandant en chef dans les camps était prince dans la Cité. C'est pourquoi personne ne pouvait désirer la guerre pour la guerre mais pour la paix et la protection de la liberté; et il est probable que le prince, pour ne pas être tenu d'aller voir le pontife et de rabaisser sa dignité devant lui, évitait les nouveautés dans la mesure du possible. Voilà donc les raisons qui contenaient les princes à l'intérieur des limites prescrites.

[23] Il faut voir maintenant de quelle façon le peuple était contenu. Mais cela aussi, les fondements de l'Etat l'indiquent très clairement; car si l'on veut bien y prêter attention un instant, on verra aussitôt qu'ils ont dû faire naître dans l'âme des citoyens un amour si rare que rien n'était plus difficile que

quam patriam prodere vel ab ea deficere; sed contra omnes ita affecti esse debuerint, ut extrema potius quam alienum imperium paterentur. Nam postquam suum jus in Deum transtulerunt, suumque regnum Dei regnum esse seque solos filios Dei, reliquas autem nationes Dei hostes esse crediderunt, in quas propterea odio infensissimo affecti erant (nam et hoc pium esse credebant, vide Psalm. 139. v. 21. 22.), nihil magis abhorrere potuerunt quam in fidem alicujus extranei jurare eique obedientiam promittere; nec majus flagitium nec quid magis execrandum excogitari apud ipsos poterat quam patriam, hoc est, ipsum regnum Dei, quem adorabant, prodere; imo aliquo extra patriam tantum habitatum ire pro flagitio habebatur, quia Dei cultus, quo semper tenebantur, non nisi in patrio solo exerceri concedebatur, utpote quae sola tellus sancta, reliqua autem immunda et profana haberetur. Ideo David, quia exulare cogebatur, sic coram Saulo conqueritur:
[201] *Si qui te contra me insti- | gant, homines sunt, maledicti sunt, quia me secludunt, ne spatier in Dei haereditate, sed dicunt, vade et Deos alienos cole.* Et hac etiam de causa nullus civis, quod hic apprime notandum, exilii damnabatur; nam qui peccat, supplicio quidem dignus est, non autem flagitio. Amor ergo Hebraeorum erga patriam non simplex amor, sed pietas erat, quae simul et odium in reliquas nationes ita quotidiano cultu fovebantur et alebantur, ut in naturam verti debuerint; quotidianus enim cultus non tantum diversus omnino erat (quo fiebat, ut omnino singulares et a reliquis prorsus essent separati), sed etiam absolute contrarius. Quare ex quotidiana quadam exprobratione continuum odium oriri debuit, quo nullum firmius animis haerere potuit, utpote odium ex magna devotione seu pietate ortum, quodque pium credebatur, quo sane nullum majus nec pertinacius dari potest; nec causa communis deerat, qua odium semper magis ac magis incenditur, nempe ejus reciprocatio;

de leur mettre dans l'esprit de trahir la patrie ou de lui faire défection : tous, au contraire, ont dû être dans une disposition telle qu'ils préféraient la mort[60] plutôt que de souffrir un pouvoir étranger. Car, après avoir transféré leur droit à Dieu, ils crurent que leur royaume était le royaume de Dieu, qu'eux seuls étaient les enfants de Dieu et que les autres nations étaient les ennemies de Dieu[61] ; aussi leur portaient-ils une haine extrêmement forte (car ils croyaient que cela était pieux, voir Ps 139 : 21-22)[62] ; rien ne pouvait leur être plus abominable que de jurer fidélité à un étranger et de lui promettre obéissance ; pas de plus grande ignominie, pas de pensée plus exécrable que de trahir la patrie, c'est-à-dire le royaume même du Dieu qu'ils adoraient ; le seul fait d'aller habiter quelque part hors de la patrie était tenu pour infamie parce que le culte de Dieu, auquel ils étaient toujours tenus, n'était censé pouvoir se pratiquer que sur le sol de la patrie ; ce qui fait que cette terre seule était tenue pour terre sainte, le reste pour profane et impur. C'est ainsi que David, contraint de s'exiler, se plaint vivement devant Saül : *si ceux qui t'excitent contre moi* | [215] *sont des hommes, ils sont maudits parce qu'ils me bannissent pour que je ne participe pas à l'héritage de Dieu, mais ils disent : va et honore des dieux étrangers*[63]. C'est encore pour cette raison, chose particulièrement remarquable, qu'aucun citoyen n'était condamné à l'exil ; car le pécheur mérite, certes, la punition mais non pas l'infamie. L'amour des Hébreux envers la patrie était donc, non pas simplement de l'amour, mais de la piété. Et ces deux sentiments, piété et haine envers les autres nations, étaient nourris et entretenus par le culte quotidien, si bien qu'ils durent se transformer en une seconde nature[64] : car le culte quotidien n'était pas seulement complètement différent (ce qui singularisait les Hébreux et les séparait complètement des autres peuples), il était absolument contraire aux autres cultes. Aussi, cette exécration quotidienne dut faire naître une haine continue, plus fermement chevillée à l'âme que toute autre — vu qu'on croit pieuse une haine née d'une grande dévotion ou piété, ce qui la rend plus forte et plus tenace que tout au monde. Et la cause ordinaire qui accroît indéfiniment la haine, à savoir la réciprocité, ne faisait pas, non plus, défaut

nam nationes eos contra odio infensissimo habere debuerunt.

[24] Quantum autem haec omnia, videlicet humani imperii libertas, erga patriam devotio, in omnes reliquos jus absolutum et odium non tantum licitum, sed etiam pium, omnes infensos habere, morum et rituum singularitas, quantum, inquam, haec Hebraeorum animos firmare valuerint ad omnia singulari constantia et virtute pro patria tolerandum, ratio quam clarissime docet et ipsa experientia testata est. Nunquam enim stante urbe sub alterius imperio durare potuerunt, et ideo Hierosolymam rebellem civitatem vocitabant (vide Hezrae cap. IV. v. 12. 15.). Secundum imperium (quod primi vix umbra fuit, postquam pontifices jus etiam principatus usurpaverunt) difficillime a Romanis destrui potuit, quod ipse Tacitus lib. 2. Histor. his testatur: *Profligaverat bellum Judaicum Vespasianus, oppugnatione Hierosolymorum reliqua, duro magis et arduo opere ob ingenium gentis et pervicaciam superstitionis, quam quod satis virium obsessis ad tolerandas necessitates superesset.*

[25] Verum praeter haec, quorum aestimatio a sola opinione pendet, aliud in hoc imperio, quod solidissimum est, singulare fuit, quo cives maxime retineri debuerunt, ne de defectione cogitarent et ne unquam desiderio tenerentur deserendae patriae, nimirum ratio utilitatis, quae omnium humanarum actionum robur et vita est, atque [202] haec, inquam, in hoc imperio singularis erat. Nam cives nullibi majore jure sua possidebant quam hujus imperii subditi, qui cum principe aequalem partem terrarum et agrorum habebant, et unusquisque suae partis aeternus dominus erat; nam si quis paupertate coactus fundum suum vel agrum vendiderat, adventante jubilaeo ei de integro restitui debebat, et ad hunc modum alia instituta erant, ut nemo a fixis suis bonis alienari posset. Deinde paupertas nullibi tolerabilior esse poterat,

car les nations durent éprouver pour eux une haine extrêmement forte[65].

[24] Combien tout cela — la liberté à l'égard de tout pouvoir humain, la dévotion envers la patrie, le droit absolu envers tous les autres peuples et la haine non seulement permise mais même pieuse, le fait de les tenir tous pour ennemis, la particularité des mœurs et des rites —, combien cela, dis-je, eut de force pour raffermir l'âme des Hébreux et les déterminer à tout supporter pour la patrie avec une constance et une vertu singulières, la raison l'enseigne très clairement et l'expérience même l'atteste. Car jamais, tant que la Ville fut debout, ils ne purent endurer le commandement d'un étranger; c'est pourquoi on appelait habituellement Jérusalem la cité rebelle (voir Esdras 4 : 12; 15[66]). Les Romains eurent peine à détruire le second Etat (qui fut à peine l'ombre du premier, après que les pontifes eurent usurpé le droit du gouvernement civil), ce qu'atteste Tacite au livre II de ses *Histoires*[67] : *Vespasien avait achevé victorieusement la guerre des Juifs, excepté le siège de Jérusalem, entreprise rude et difficile, plus en raison de la complexion de ce peuple et de l'opiniâtreté de la superstition que parce qu'il restait assez de forces aux assiégés pour faire face aux nécessités du siège.*

[25] En vérité, en dehors de ces faits dont l'estimation ne relève que de l'opinion, il y avait dans cet Etat quelque chose d'autre — quelque chose de très solide et de tout à fait exceptionnel qui devait très fortement prémunir les citoyens contre toute idée de défection et les empêcher de jamais désirer déserter la patrie : c'était l'argument de l'intérêt qui est la force et la vie des toutes les actions humaines | et sa force était, j'y [216]
insiste, exceptionnelle dans cet Etat. Nulle part au monde en effet, les citoyens n'avaient sur leurs biens un droit de propriété supérieur à celui des sujets de cet Etat : chacun avait une part des terres et des champs égale à celle du prince, et chacun y était le maître éternel de sa part; car si la pauvreté contraignait quelqu'un à vendre son fonds ou son champ, on devait le lui restituer intégralement au moment du jubilé[68]; et d'autres institutions analogues faisaient que personne ne pouvait être dépossédé de sa part déterminée de biens. Ensuite, nulle part au monde la pauvreté ne pouvait être plus suppor-

quam ubi charitas erga proximum, hoc est, erga concivem summa pietate coli debebat, ut Deum suum regem propitium haberent. Civibus igitur Hebraeis non nisi in sua patria bene esse poterat, extra eandem autem damnum maximum et dedecus. Deinde ad eosdem non tantum in patrio solo retinendum, sed ad bella etiam civilia vitandum et causas contentionum tollendum haec apprime conducebant, nempe quod nemo suo aequali, sed soli Deo serviebat, et quod charitas et amor erga concivem summa aestimabatur pietas, qui non parum fovebatur communi odio, quo reliquas nationes, et hae eos contra, habebant. Praeterea apprime conducebat summa obedientiae disciplina, qua educabantur, quod scilicet omnia ex determinato legis praescripto facere debebant; non enim ad libitum arare licebat, sed certis temporibus et annis, et non nisi uno bestiarum genere simul; sic etiam non nisi certa ratione certoque tempore seminare et metere licebat, et absolute eorum vita continuus obedientiae cultus erat (qua de re vide cap. V. circa usum caeremoniarum). Quare eidem omnino assuefactis ipsa non amplius servitus, sed libertas videri debuit, unde sequi etiam debuit, ut nemo negata, sed mandata cuperet; ad quod etiam non parum conduxisse videtur, quod certis anni temporibus otio et laetitiae se dare tenebantur, non ut animo, sed ut Deo ex animo obtemperarent. Ter in anno Dei convivae erant (vide Deut. cap. XVI.), septimo septimanae die ab omni opere cessare seseque otio dare debebant, et praeter haec alia tempora signata erant, quibus laetitiae actus honesti et convivia non quidem concedebantur, sed mandabantur; nec puto, quod aliquid hoc efficacius ad hominum animos flectendos excogitari potest; nam nulla re magis capiuntur animi quam laetitia, quae ex
[203] devotione, hoc est, ex amore et admiratio- | ne simul oritur.

table que là où l'on devait cultiver la charité envers le prochain, c'est-à-dire envers le concitoyen, avec la plus grande piété, pour attirer sur soi les faveurs du roi qu'était Dieu. Les citoyens hébreux ne pouvaient donc se trouver bien que dans leur patrie ; en dehors d'elle, il n'y avait que grand dommage et déshonneur. Et tout cela contribuait non seulement à les retenir sur le sol de la patrie, mais encore à éviter les guerres civiles et à supprimer les causes de conflits, ce qui vaut avant tout pour les points suivants : nul n'était soumis à son égal mais à Dieu seul ; la charité et l'amour envers le concitoyen étaient estimés comme la plus haute piété, grandement entretenue par leur haine commune contre les autres nations et par la haine de ces nations envers eux. En outre, ce qui y contribuait surtout, c'était la discipline la plus haute, celle de l'obéissance, dans laquelle ils étaient éduqués : ils devaient faire toutes choses selon une prescription déterminée de la Loi ; il ne leur était pas permis de labourer à leur guise, mais certaines années, en des temps déterminés, et avec une seule race de bétail ; de même, il ne leur était permis de semer et de moissonner que d'une façon déterminée et en un temps déterminé et leur vie était de part en part un culte continu de l'obéissance (voir chap. V sur l'usage des cérémonies)[69]. C'est pourquoi, à ces hommes tout à fait habitués à elle, cette obéissance ne devait plus paraître servitude mais liberté ; ce qui avait encore comme conséquence que personne ne désirait ce qui était interdit mais ce qui était commandé[70]. A cela, semble-t-il, contribua grandement le fait qu'à des moments déterminés de l'année, ils étaient tenus de s'adonner au loisir et à la joie pour obéir, non pas aux mouvements de leur âme, mais à Dieu de toute leur âme : trois fois dans l'année, ils étaient les hôtes de Dieu (voir Dt 16[71]) ; le septième jour[72] de la semaine, ils devaient cesser toute activité et prendre du repos ; en outre, d'autres dates étaient désignées auxquelles étaient non seulement autorisés, mais commandés, des réjouissances honnêtes et des banquets. Je ne pense pas qu'on puisse concevoir quelque chose de plus efficace pour fléchir l'âme des hommes ; rien ne saisit plus l'âme que la joie qui naît de la dévotion, c'est-à-dire de l'amour et de l'admiration à la fois. l [217]

Nec facile fastidio rerum usitatarum capi poterant, nam cultus diebus festis destinatus rarus et varius erat. His accessit summa templi reverentia, quam propter singularem ejus cultum et res, quas tenebantur observare, antequam alicui eo ire liceret, religiosissime semper servaverunt, atque adeo ut hodierni adhuc non sine magno horrore illud Manassae flagitium legant, quod scilicet idolum in ipso templo ponere sustinuerit. Erga leges etiam, quae in intimo sacrario religiosissime custodiebantur, non minor erat populo reverentia. Quare populi rumores et praejudicia hic minime timenda erant (nemo enim de rebus divinis judicium ferre audet), sed ad omnia, quae ipsis imperabantur ex authoritate divini responsi in templo accepti vel legis a Deo conditae, sine ulla rationis consultatione obtemperare debebant. Atque his me summam rationem hujus imperii, etsi breviter, satis tamen clare exposuisse puto.

[26] Superest jam, ut causas etiam inquiramus, quare factum sit, ut Hebraei toties a lege defecerint, cur toties subacti fuerint et cur tandem imperium omnino vastari potuerit. At forsan hic aliquis dicet id evenisse ex gentis contumacia. Verum hoc puerile est; nam cur haec natio reliquis contumacior fuit? an natura? haec sane nationes non creat, sed individua, quae quidem in nationes non distinguuntur nisi ex diversitate linguae, legum et morum receptorum, et ex his duobus, legibus scilicet et moribus, tantum oriri potest, quod unaquaeque natio singulare habeat ingenium, singularem conditionem et denique singularia praejudicia. Si igitur concedendum esset, quod Hebraei supra reliquos mortales contumaces fuerint, id vitio legum vel receptorum morum imputari deberet. Et sane hoc verum est, quod, si Deus eorum imperium constantius voluisset, aliter etiam jura et leges condidisset aliamque rationem id administrandi instituisset; quare quid aliud dicere possumus, nisi quod Deum suum iratum habuerint, non tantum, ut Jeremias cap. XXXII. v. 31. ait, ab

10-11. (nemo... audet) *Br* : Nemo... audet *T1*, *edd. cett.*; Nemo... audebat *V-L*, *Ge.*

Et le dégoût des choses accoutumées ne pouvait guère avoir de prise sur eux car le culte réservé aux jours de fête était exceptionnel et varié. S'y ajoutait une très grande révérence envers le temple, toujours religieusement conservée en raison du caractère particulier de son culte et des rites à observer avant d'avoir le droit d'y entrer; au point qu'aujourd'hui encore, ils ne lisent pas sans un grand sentiment d'horreur cet acte scandaleux de Manassé qui osa placer une idole dans le temple même[73]. Le peuple n'avait pas moins de révérence pour les lois, gardées très religieusement au plus profond du sanctuaire. C'est pourquoi les rumeurs et les préjugés populaires n'étaient nullement à craindre ici; car personne n'ose porter de jugement sur les choses divines : ils devaient obéir, sans jamais consulter la raison, à tout ce qui leur était commandé par l'autorité de la réponse divine reçue dans le temple ou de la loi établie par Dieu. Je pense avoir ainsi exposé assez clairement, même si c'est brièvement, le principe fondamental de cet Etat.

[26] Il reste encore à rechercher pour quelles raisons les Hébreux manquèrent tant de fois à la Loi, pourquoi ils furent tant de fois assujettis, et pourquoi leur Etat put enfin être totalement détruit. Peut-être, dira-t-on ici, cela se fit-il en raison de l'insoumission de ce peuple? En vérité, c'est un argument puéril; car pourquoi cette nation fut-elle plus insoumise que les autres? Est-ce par nature? La nature ne crée pas de nations : elle crée des individus qui ne se distinguent en nations que par la différence des langues, des lois et des mœurs reçues; seules ces deux dernières, les lois et les mœurs, peuvent faire que chaque nation ait une complexion particulière, une situation particulière et enfin des préjugés particuliers[74]. Si, donc, il fallait admettre que les Hébreux furent plus insoumis que les autres mortels, il faudrait l'imputer aux défauts des lois ou des mœurs reçues. Il est vrai assurément que, si Dieu avait voulu que leur Etat fût plus stable, il en aurait établi autrement le droit et les lois et aurait institué une autre manière de l'administrer; aussi, que pouvons-nous dire d'autre que ceci : ils ont irrité leur Dieu non seulement, comme le dit Jérémie (32 : 31), depuis la

urbe condita, sed jam inde a legibus conditis. Quod Ezechiel cap. XX. v. 25. etiam testatur, inquiens, *ego etiam dedi ipsis statuta non bona, et jura, quibus non viverent, eo quod impuravi ipsos muneribus suis remittendo omnem aperturam vulvae* (id est primogenitum), *ut eos vastarem, ut scirent, quod ego sum Jehova.* Quae
[204] verba et causa vastationis | imperii ut recte intelligantur, notandum, quod primum intentum fuit totum sacrum ministerium primogenitis tradere, non Levitis (vide Numer. cap. VIII. v. 17.), sed postquam omnes praeter Levitas vitulum adoraverunt, repudiati et impurati sunt primogeniti, et Levitae eorum loco electi (Deuteron. cap. X. v. 8.), quae mutatio, quo eam magis ac magis considero, in verba Taciti me cogit erumpere, illo tempore non fuisse Deo curae securitatem illorum, fuisse ultionem. Nec satis mirari possum tantam animo coelesti fuisse iram, ut ipsas leges, quae semper solum universi populi honorem, salutem et securitatem intendunt, animo se vindicandi et ad populum puniendum condiderit, ita ut leges non leges, hoc est, populi salus, sed potius poenae et supplicia visae sint. Omnia enim munera, quae Levitis et sacerdotibus dare tenebantur, ut etiam quod primogeniti redimi debebant, et argentum pro capite Levitis dare, et denique quod Levitis solis ad sacra accedere concedebatur, eos continuo suae impuritatis et repudiationis arguebant. Habebant deinde Levitae, quod iis continuo exprobrarent; nam non dubium est, quin inter tot millia multi importuni theologastri reperti fuerint, unde populo desiderium facta Levitarum, qui absque dubio homines erant, observandi et, ut fit, omnes ob unius delictum accusandi. Hinc continuo rumores, deinde fastidium homines otiosos et invisos nec sanguine iis conjunctos alendi, praecipue si annona cara erat. Quid igitur mirum, si in otio, quando manifesta miracula cessabant nec homines exquisitissimae authoritatis dabantur,

fondation de la Ville[75] mais déjà depuis la fondation des lois. Ezéchiel l'atteste (20 : 25[76]) lorsqu'il dit : *Je leur ai donné des décrets qui n'étaient pas bons et un droit qui ne leur permettait pas de vivre ; je les ai rendus impurs par leurs offrandes en rejetant toute ouverture de la vulve* (c'est-à-dire le premier-né), *pour les détruire, afin qu'ils sachent que je suis Jéhova.* Pour comprendre correctement ces paroles et la cause de la destruction de l'Etat, | il faut [218]
noter ceci : l'intention première fut de transmettre la totalité du ministère sacré aux premiers-nés et non pas aux Lévites (voir Nb 8 : 17[77]) mais après que tous, sauf les Lévites, eurent adoré le veau d'or, les premiers-nés furent répudiés et réputés impurs et les Lévites furent choisis à leur place (Dt 10 : 8[78]). Plus je le considère, plus ce changement me force à m'écrier dans les termes de Tacite[79] : en ce temps-là, Dieu eut souci non pas de leur sécurité, mais de sa vengeance. Je ne puis assez m'étonner de ce que, dans un esprit divin, la colère fut si grande[80] qu'elle en vint à établir des lois qui ont toujours pour seule fin l'honneur, le salut et la sécurité du peuple entier, dans l'intention de se venger et de punir le peuple ; ce qui fait que ces lois ne semblent plus être des lois, c'est-à-dire le salut du peuple, mais des punitions et des supplices[81]. Tous les présents qu'on était tenu de donner aux prêtres et aux Lévites, l'obligation de racheter les premiers-nés et de payer aux Lévites une capitation en argent, et enfin le fait que seuls les Lévites avaient le droit d'accéder aux choses sacrées, tout cela rappelait continuellement aux autres tribus leur impureté et leur répudiation. Ensuite les Lévites avaient de quoi s'exposer à des reproches continus. Car il ne fait pas de doute que, parmi tant de milliers de Lévites, se trouvèrent beaucoup de théologastres intraitables ; ce qui donna au peuple le désir d'observer les actes des Lévites, qui sans aucun doute étaient des hommes, et, comme il arrive d'ordinaire, de les accuser tous de la faute d'un seul. De là des rumeurs continuelles, et le dégoût d'avoir à nourrir des hommes inactifs et détestés qui ne leur étaient pas unis par le sang, surtout si le cours des denrées était élevé. Quoi d'étonnant donc à ce qu'en période calme, quand il n'y avait plus de miracles sous leurs yeux et qu'il n'y avait plus d'hommes d'une autorité particulièrement distinguée, le

populi animus irritatus et avarus languescere inciperet, et tandem a cultu, quamvis divino, sibi tamen ignominioso et etiam suspecto deficeret et novum cuperet; et quod principes, qui semper, ut jus summum imperii soli obtineant, viam affectant, ut populum sibi alligarent et a pontifice averterent, omnia ei concederent novosque cultus introducerent.

[27] Quod si ex prima intentione respublica constituta fuisset, jus omnibus tribubus et honor aequalis semper fuisset et omnia securissime sese habuissent; nam quis jus sacrum suorum consanguineorum violare vellet? quid aliud mallent quam suos consanguineos fratres et parentes ex pietate religionis alere? quam ab iisdem legum interpretationem edoceri? [205] et | quam denique ab iisdem divina responsa expectare? Deinde hac ratione omnes tribus longe arctius invicem unitae mansissent, si nimirum omnibus aequale jus fuisset sacra administrandi; quin imo nihil timendum esset, si ipsa Levitarum electio aliam causam quam iram et vindictam habuisset. Sed, sicuti diximus, Deum suum iratum habuerunt, qui ipsos, ut verba Ezechielis iterum repetam, suis muneribus impuravit, remittendo omnem aperturam vulvae, ut eosdem vastaret.

[28] Confirmantur haec praeterea ipsis historiis. Simul ac populus in desertis otio abundare caepit, multi, et non de plebe viri, hanc electionem aegre ferre inceperunt, et hinc occasionem ceperunt credendi Mosen nihil ex mandato divino, sed ad libitum omnia instituere, quia scilicet suam tribum prae omnibus elegerit et jus pontificatus in aeternum suo fratri dederit; quapropter ipsum tumultu concitato adeunt clamantes omnes aeque sanctos esse ipsumque supra omnes contra jus extolli. Nec eos ulla ratione sedare potuit, sed adhibito in signum fidei miraculo omnes extincti sunt; unde nova et universalis populi totius seditio orta est, credentis

18. ipsos *Br, V-L, edd. recc. (cf. 576.3)* : ipsis *T1, edd. cett.*

peuple, éprouvant irritation et convoitise, ait commencé à se refroidir et se soit enfin détourné d'un culte qui, bien qu'institué par Dieu, lui était devenu ignominieux et même suspect, et à en désirer un nouveau. Quoi d'étonnant à ce que les princes qui, afin d'obtenir pour eux seuls le droit souverain de l'Etat, recherchent toujours le moyen de s'attacher le peuple et de le détourner des prêtres, lui aient tout concédé et aient introduit des cultes nouveaux.

[27] Si la république avait été constituée selon l'intention première, toutes les tribus auraient toujours eu les mêmes droits et les mêmes honneurs, et la plus grande sécurité aurait partout régné car qui voudrait violer le droit sacré de ses consanguins? Que préférer d'autre que de nourrir ses consanguins, frères et parents, grâce à la piété que dicte la religion? que d'être instruits par eux de l'interprétation des lois? | que [219] d'attendre d'eux les réponses de Dieu? De cette façon, toutes les tribus seraient restées bien plus étroitement unies si toutes avaient eu un droit égal d'administrer les choses sacrées. Bien plus, il n'y aurait rien eu à craindre si le choix des Lévites avait eu une autre cause que la colère et la vengeance. Mais, comme nous l'avons dit, les Hébreux avaient en leur Dieu un Dieu courroucé; celui-ci, pour répéter encore les paroles d'Ezéchiel[82], les rendit impurs en leurs présents, en rejetant toute ouverture de la vulve pour les détruire.

[28] Cela est encore confirmé par leurs récits historiques. Sitôt que le peuple, au désert, commença à jouir de quelque repos, un grand nombre d'hommes, et qui n'étaient pas de la plèbe, commencèrent à mal supporter cette élection; ils en prirent occasion de croire que Moïse n'avait rien institué par commandement divin mais avait tout fait à sa guise, et cela parce qu'il avait élu sa propre tribu au-dessus des autres et avait donné pour l'éternité le droit du pontificat à son frère. C'est pourquoi ils allèrent le voir, excités et en désordre, criant qu'ils étaient tous également saints et qu'il s'était élevé sans aucun droit au-dessus des autres[83]. Moïse ne put les apaiser par aucun argument mais, à la suite d'un miracle témoignant de la confiance divine, tous périrent[84]; de là naquit une nouvelle sédition générale du peuple entier[85], qui croyait qu'ils

scilicet eos non Deo judice, sed arte Mosis extinctos esse, qui tandem post magnam cladem vel pestilentiam fessos sedavit, ast ita ut omnes mori mallent quam vivere. Quare tunc temporis seditio magis desierat quam concordia caeperat. Quod ita Scriptura testatur Deut. cap. XXXI. v. 21., ubi Deus Mosi, postquam ei praedixit populum post ejus mortem a divino cultu defecturum, haec ait: *novi enim ipsius appetitum et quid hodie machinatur, dum nondum eundem duxero ad terram, quam juravi.* Et paulo post Moses ipsi populo, *nam ego novi rebellionem tuam et contumaciam tuam. Si dum ego vobiscum vixi, rebelles fuistis contra Deum, multo magis eritis post mortem meam.*

[29] Et revera sic etiam contigit, ut notum. Unde magnae mutationes magnaque ad omnia licentia, luxus et socordia, quibus omnia in deterius ire caeperunt, donec saepe subacti jus divinum plane ruperunt et regem mortalem voluerunt, ut imperii regia non templum, sed aula esset, et ut omnes tribus non amplius juris divini et pontificatus, sed regum respectu concives manerent. At hinc ingens materia novis seditionibus, ex quibus etiam tandem imperii totius ruina sequuta est. Nam quid aliud reges minus ferre possunt quam
[206] pre- | cario regnare et imperium in imperio pati? Qui primi ex privatis electi sunt, gradu dignitatis, ad quem ascenderant, contenti fuerunt; at postquam filii jure successionis regno potiti sunt, omnia paulatim mutare caeperunt, ut omne jus imperii soli tenerent, quo maxima ex parte carebant, quamdiu jus legum ab iisdem non pendebat, sed a pontifice, qui eas in sacrario custodiebat easque populo interpretabatur. Adeoque tanquam subditi legibus tenebantur, nec jure eas abrogare poterant vel novas aequali authoritate condere; deinde quia jus Levitarum reges aeque ac subditos, ut

2. fessos *Ak* : fessus *T1, edd. cett.*; fessum *We, Ga.*
5. cap. 31. *Br, V-L, edd. rece.* : cap. 33. *T1, edd. cett.*

étaient morts non par un jugement de Dieu mais par un artifice de Moïse ; celui-ci enfin, après un grand fléau, c'est-à-dire une épidémie, apaisa le peuple épuisé mais de façon telle que tous préféraient mourir plutôt que vivre[86]. A ce moment-là, c'était la fin de la sédition plutôt que le commencement de la concorde[87]. L'Ecriture l'atteste ainsi (Dt 31 : 21) quand Dieu, après avoir prédit que le peuple abandonnerait le culte divin après la mort de Moïse, lui dit : *je connais son appétit et ce qui se machine aujourd'hui, alors que je ne l'ai pas encore conduit à la terre que j'ai promise.* Et peu après[88], Moïse s'adressant au peuple : *car moi, je connais ta rébellion et ton insoumission. Si pendant que j'étais avec vous, vous avez été rebelle contre Dieu, combien plus le serez-vous après ma mort.* De fait, cela se passa bien ainsi, comme on sait.

[29] De là de grands changements, une grande licence en toutes choses, le luxe et l'indolence qui firent que tout commença à empirer, jusqu'au moment où, après être souvent tombés sous la domination d'un vainqueur, ils rompirent complètement avec le droit divin et voulurent avoir un roi mortel[89] de façon que le siège de l'Etat ne soit plus le Temple mais un palais et que les membres de toutes les tribus demeurent concitoyens non plus en vertu du droit divin et du pontificat mais du droit des rois[90]. Or cela donna ample matière à de nouvelles séditions[91] qui finirent par provoquer la ruine de l'Etat tout entier. Car quoi de plus insupportable pour des rois que | de régner à titre précaire et de supporter [220] un Etat dans l'Etat[92] ? Les premiers, qui furent choisis parmi les simples citoyens[93], se contentèrent du degré de dignité auquel ils s'étaient élevés. Mais après que leurs fils eurent accédé au règne par droit de succession, ils commencèrent peu à peu à tout changer pour détenir seuls tout le droit de l'Etat. La plus grande partie leur en échappait tant que la maîtrise des lois ne dépendait pas d'eux, mais du pontife qui conservait les lois dans le sanctuaire et en donnait l'interprétation au peuple — et qu'ils étaient donc tenus par les lois comme des sujets, sans avoir le droit de les abroger ni d'en établir d'autres avec une égale autorité. Cela venait aussi de ce que le droit des Lévites interdisait également aux rois et aux sujets, en tant que

profanos, sacra administrare prohibebat, et denique quia tota sui imperii securitas a sola voluntate unius, qui propheta videbatur, pendebat, cujus rei exempla viderant, nimirum quanta cum libertate Samuel Saulo omnia imperabat, et quam facile unam ob noxam jus regnandi in Davidem transferre potuerit; quare et imperium in imperio habebant et precario regnabant. Ad haec ergo superanda alia templa diis dicare concesserunt, ut nulla Levitis amplius consultatio esset; deinde plures, qui nomine Dei prophetarent, quaesiverunt, ut prophetas haberent, quos veris opponerent. Sed quicquid conati sunt, nunquam voti compotes esse potuerunt. Prophetae enim ad omnia parati tempus opportunum expectabant, nempe imperium successoris, quod semper dum memoria praecedentis viget, precarium est; tum facile authoritate divina aliquem in regem infensum et virtute clarum inducere poterant ad jus divinum vindicandum et imperium vel ejus partem jure possidendum. Verum nec prophetae aliquid hac ratione promovere poterant; nam etsi tyrannum e medio tollerent, manebant tamen causae. Quare nihil aliud faciebant quam novum tyrannum multo civium sanguine emere. Discordiis igitur bellisque civilibus finis nullus, causae autem jus divinum violandi semper eaedem, quae etiam non nisi simul cum toto imperio e medio tolli potuerunt.

[30] His videmus, quomodo religio in Hebraeorum rempublicam introducta fuerit, et qua ratione imperium aeternum esse potuerit, si justa legislatoris ira in eodem persistere concessisset. Sed quia id fieri non potuit, tandem interire debuit. Atque hic de solo primo imperio locutus sum, nam
[207] secundum vix umbra fuit primi, quando- | quidem jure Persarum, quorum subditi erant, tenebantur, et postquam libertatem adepti sunt, pontifices jus principatus usurpaverunt, quo imperium absolutum obtinuerunt. Unde sacerdotibus regnandi et pontificatum simul adipiscendi ingens libido, quare

profanes, d'administrer les choses sacrées ; et enfin de ce que toute la sécurité de leur pouvoir souverain ne dépendait que de la volonté d'un seul homme lorsque celui-ci était tenu pour prophète. On en a vu des exemples : avec quelle liberté Samuel commandait en tout à Saül et avec quelle facilité, pour une seule faute, il avait pu transmettre à David le droit de régner[94] ! C'est pourquoi ils avaient un Etat dans l'Etat et régnaient à titre précaire. Donc, pour surmonter cet obstacle, ils laissèrent consacrer d'autres temples à d'autres dieux[95] pour ne plus avoir à consulter les Lévites ; ils cherchèrent ensuite plusieurs personnes susceptibles de prophétiser au nom de Dieu afin d'avoir leurs propres prophètes et de les opposer aux vrais. En dépit de leurs efforts, cependant, ils ne purent jamais réaliser leur vœu. Car les prophètes, prêts à tout, attendaient le moment opportun, à savoir celui de la succession, où le pouvoir du successeur est précaire tant qu'est vivace le souvenir du précédent roi. Ils pouvaient alors, facilement, avec l'autorité divine, susciter contre le roi un adversaire connu pour sa vaillance qui puisse revendiquer le droit de Dieu et posséder de droit le pouvoir, au moins partiellement. En vérité, les prophètes ne pouvaient rien faire avancer de cette manière : même s'ils supprimaient un tyran, les causes en demeuraient ; c'est pourquoi ils ne faisaient qu'acheter, au prix du sang de nombreux citoyens, un nouveau tyran[96]. Nulle fin, donc, aux discordes et aux guerres civiles, les causes de la violation du droit de Dieu restaient toujours les mêmes : elles ne purent être supprimées qu'avec l'Etat tout entier.

[30] Nous voyons par là comment la religion avait été introduite dans la République des Hébreux, et de quelle façon l'Etat aurait pu être éternel si la juste colère du législateur lui avait permis de rester dans la même situation. Mais comme cela ne put se faire, il dut finalement périr. Je n'ai parlé ici que du premier Etat, car le second fut à peine l'ombre du premier[97] : | puisqu'il était tenu par le droit des Perses dont [221]
il était sujet ; et, une fois la liberté recouvrée, les pontifes usurpèrent le droit du principat, ce qui leur permit de s'emparer totalement de l'Etat. De là, chez les prêtres, un grand désir d'obtenir à la fois le commandement et le pontificat. Aussi

de hoc secundo minime opus fuit plura dicere. An vero primum, prout ipsum durabile concepimus, imitabile sit, vel pium id, quoad ejus fieri potest, imitari, id ex sequentibus patebit.

[31] Hic tantum coronidis loco notari velim, id quod jam supra innuimus, nempe ex his, quae in hoc capite ostendimus, constare jus divinum sive religionis ex pacto oriri, sine quo nullum est nisi naturale, et ideo Hebraei nulla pietate erga gentes, quae pacto non interfuerunt, ex jussu religionis tenebantur, sed tantum in concives.

n'était-il pas besoin d'en dire plus sur ce second Etat. Quant à savoir si on pourrait imiter le premier, en tant que nous le concevons comme durable, ou s'il est pieux de l'imiter dans la mesure du possible, les prochains chapitres le montreront.

[31] Pour finir celui-ci, je voudrais seulement noter un point déjà indiqué plus haut : ce que nous avons montré dans ce chapitre établit que le droit de Dieu ou le droit de la religion naît d'un pacte sans lequel il n'y aurait que le droit de nature. Et, pour cette raison, les Hébreux n'étaient tenus par le commandement de la religion à aucune piété envers les peuples qui n'avaient pas pris part au pacte, mais seulement envers leurs concitoyens[98].

CAPUT XVIII

Ex Hebraeorum republica et historiis quaedam dogmata politica concluduntur

[1] Quamvis Hebraeorum imperium, quale ipsum in praecedenti capite concepimus, aeternum esse potuerit, idem tamen nemo jam imitari potest, nec etiam consultum est. Nam si qui suum jus in Deum transferre vellent, id cum Deo, sicuti Hebraei fecerunt, expresse pacisci deberent, adeoque non tantum voluntas jus transferentium, sed etiam Dei, in quem esset transferendum, requireretur. At Deus contra per apostolos revelavit Dei pactum non amplius atramento nec in tabulis lapideis, sed Dei spiritu in corde scribi. Deinde talis imperii forma iis forsan tantum utilis esse posset, qui sibi solis absque externo commercio vivere seseque intra suos limites claudere et a reliquo orbe segregari velint, at minime iis, quibus necesse est cum aliis commercium habere; quapropter talis imperii forma paucissimis tantum ex usu esse potest. Verumenimvero, tametsi in omnibus imitabile non sit, multa tamen habuit dignissima, saltem ut notarentur, et quae forsan imitari consultissimum esset.

[2] Attamen, quia mea intentio, ut jam monui, non est de republica ex professo agere, eorum pleraque missa faciam

CHAPITRE XVIII [221]

De la République et de l'histoire des Hébreux on conclut quelques enseignements politiques[1]

[1] L'Etat des Hébreux, tel que nous l'avons analysé dans le chapitre précédent, aurait pu être éternel[2]; cependant personne ne peut plus l'imiter, et ce ne serait pas une entreprise avisée. Car ceux qui voudraient transférer leur droit à Dieu devraient le faire par un pacte explicite avec Dieu, comme le firent les Hébreux, et cela requiert la volonté non seulement de ceux qui transfèrent leur droit, mais aussi de Dieu à qui ce droit est transféré[3]. Or Dieu a révélé au contraire, par l'intermédiaire des apôtres, que le pacte divin s'écrivait désormais non plus sur des tables de pierre et avec de l'encre, mais dans le cœur et avec l'Esprit de Dieu[4]. Ensuite, peut-être une telle forme d'Etat pourrait-elle être utile à ceux-là seulement qui voudraient vivre isolés et sans commerce avec d'autres hommes, se renfermer dans leurs frontières et se couper du reste du monde; mais certainement pas à ceux pour qui avoir commerce avec autrui est une nécessité. Rares sont donc ceux à qui cette forme d'Etat puisse être de quelque secours. Néanmoins, même si elle ne peut être imitée en tout, elle a pourtant possédé nombre de caractères fort remarquables et qu'il serait peut-être bien avisé d'imiter[5].

[2] Cependant mon intention, je l'ai déjà signalé, n'est pas de traiter de la république explicitement[6]. C'est pourquoi je

[208] et tantum ea, quae ad | meum scopum faciunt, notabo. Nempe quod contra Dei regnum non pugnet summam majestatem eligere, quae summum imperii jus habeat. Nam postquam Hebraei suum jus in Deum transtulerunt, jus summum imperandi Mosi tradiderunt, quique adeo solus authoritatem habuit leges Dei nomine condendi et abrogandi, sacrorum ministros eligendi, judicandi, docendi et castigandi, et omnibus denique omnia absolute imperandi. Deinde quod, quamvis sacrorum ministri legum interpretes fuerint, eorum tamen non erat cives judicare nec aliquem excommunicare; hoc enim tantum judicibus et principibus ex populo electis competebat (vide Josuae cap. VI. v. 26., Judicum cap. XXI. v. 18. et 1. Samuelis cap. XIV. v. 24.).

[3] Praeter haec, si etiam ad Hebraeorum successus et historias attendere velimus, alia, digna etiam ut notentur, reperiemus.

[4] Videlicet I. quod nullae in religione sectae fuerint, nisi postquam pontifices in secundo imperio authoritatem habuerunt decretandi et negotia imperii tractandi, quae authoritas ut aeterna esset, jus sibi principatus usurpaverunt et tandem reges appellari voluerunt. Ratio in promptu est; in primo namque imperio nulla decretalia nomen a pontifice habere poterant, quandoquidem nullum jus decretandi habebant, sed tantum Dei responsa, a principibus vel conciliis rogati, dandi; ac propterea nulla tum iis libido esse potuit nova decretandi, sed tantum assueta et recepta administrandi et defendendi. Nam nulla alia ratione libertatem suam invitis principibus conservare tuto poterant nisi leges incorruptas servando. At postquam potestatem etiam ad imperii negotia tractandum jusque principatus juxta pontificatum adepti sunt, unusquisque tam in religione quam in reliquis sui nominis gloriam incepit quaerere, omnia scilicet pontificali authoritate determinando et quotidie nova de caeremoniis, de fide et omnibus

laisserai de côté la plupart de ces caractères | et ferai seulement [222]
remarquer ceux qui concernent mon dessein.

C'est un fait : il n'est pas contraire au royaume de Dieu de choisir une majesté souveraine, qui détienne le droit souverain de l'Etat. En effet après que les Hébreux eurent transféré leur droit à Dieu, ils remirent à Moïse le droit souverain de commander, et il posséda seul l'autorité d'instituer et d'abroger les lois au nom de Dieu, de choisir les ministres du culte, de juger, d'enseigner et de châtier, et enfin, sans aucune réserve, de commander toutes choses à tous[7].

Autre fait : bien que les ministres du culte aient été les interprètes des lois, il ne leur appartenait pas de juger les citoyens ou d'excommunier quelqu'un[8]. Cela relevait seulement des juges ou des princes désignés par le peuple (cf. Josué 6 : 26; Juges 21 : 18; I Samuel 14 : 24[9]).

[3] En outre, si nous voulions prêter attention à ce qui arriva dans l'histoire des Hébreux, nous trouverions quelques autres caractères remarquables :

[4] 1°) il n'exista jamais de sectes dans leur religion[10], sinon à partir du moment où les pontifes, durant le Second Etat, possédèrent l'autorité de décréter et de traiter les affaires de l'Etat; et où, pour que cette autorité soit éternelle, ils s'attribuèrent le droit du principat et voulurent enfin être appelés du nom de rois. La raison en est évidente. Durant le Premier Etat en effet, aucun décret ne pouvait être rendu au nom du pontife, puisqu'ils n'avaient aucun droit de décréter[11], mais seulement celui de donner les réponses de Dieu quand ils étaient interrogés par les princes ou les conseils. Ainsi ils ne purent avoir alors aucun désir d'introduire des nouveautés : ils souhaitaient seulement administrer et défendre les lois reçues et en usage. En effet ils ne pouvaient conserver en sécurité leur liberté malgré les princes que s'ils maintenaient les lois à l'abri de la corruption. Mais une fois qu'ils eurent acquis, à côté du pontificat, le pouvoir de traiter les affaires de l'Etat et le droit du principat, alors chacun voulut rechercher la gloire pour son nom, dans la religion comme dans tout le reste, c'est-à-dire en déterminant tout par l'autorité pontificale, et en prenant chaque jour sur les cérémonies, sur la foi, sur toutes choses

decretando, quae non minus sacra nec minoris authoritatis esse voluerunt quam leges Mosis; ex quo factum, ut religio in exitiabilem superstitionem declinaret et legum verus sensus et interpretatio corrumperetur; ad quod etiam accessit, quod dum pontifices viam ad pincipatum in initio restaurationis affectabant, omnia, ut plebem ad se traherent, assentabantur, [209] plebis scilicet facta, etsi impia, approbando et Scriptu- l ram pessimis ejus moribus accommodando. Quod quidem Malachias de iis conceptissimis verbis testatur; is enim, postquam sacerdotes sui temporis increpuit, eos Dei nominis contemptores appellando, sic eos castigare pergit, *Labia pontificis custodiunt scientiam, et lex ex ipsius ore quaeritur, quia Dei missarius est. At vos recessistis a via, fecistis, ut lex multis esset offendiculo, pactum Levi corrupistis, ait Deus exercituum;* et sic porro eos accusare pergit, quod leges ad libitum interpretabantur et nullam Dei rationem, sed tantum personarum habebant. At certum est pontifices haec nunquam tam caute facere potuisse, ut a prudentioribus non animadverteretur, qui proinde, crescente audacia, contenderunt nullas alias leges teneri debere, quam quae scriptae erant; caeterum decreta, quae decepti Pharisaei (qui, ut Josephus in Antiquitatibus habet, ex communi plebe maxime constabant) traditiones patrum vocabant, minime custodienda esse. Quicquid fuerit, nullo modo possumus dubitare, quin pontificum adulatio, religionis et legum corruptio, harumque incredibilis augmentatio magnam admodum et frequentem occasionem dederint disputationibus et altercationibus, quae numquam componi potuerunt; nam ubi homines ardore superstitionis, magistratu alterutram partem adjuvante, litigare incipiunt, nequaquam sedari possunt, sed necessario in sectas dividuntur.

II. Notatu dignum est, quod prophetae, viri scilicet privati, libertate sua monendi, increpandi et exprobrandi, homines magis irritaverunt quam correxerunt; qui tamen a regibus

— de nouvelles décisions dont ils voulaient qu'elles soient aussi sacrées et possèdent autant d'autorité que les lois de Moïse. Ce qui fit que la religion se dégrada en une funeste superstition[12], et que le sens et l'interprétation véritable des lois se corrompirent. A cela s'ajouta que, tant que les pontifes, au début de la restauration de l'Etat, cherchaient à se frayer une voie[13] pour parvenir au principat, ils consentaient à tout[14] pour se gagner la plèbe : en approuvant les actes de cette plèbe, même impies, | et en accommodant l'Ecriture à ce qu'il y avait [223] de pire dans ses mœurs. Ce que Malachie atteste dans les termes les plus solennels : après avoir invectivé contre les prêtres de son époque, en les appelant contempteurs du nom de Dieu, il continue ainsi à les blâmer : *Les lèvres du pontife gardent la science, et on cherche la loi sur sa bouche, parce qu'il est l'envoyé de Dieu ; mais vous, vous vous êtes écartés de ce chemin, vous avez fait de la loi un scandale pour beaucoup, vous avez corrompu le pacte de Lévi, dit le Dieu des armées*[15]. Et il les accuse ainsi dans la suite d'interpréter les lois à leur gré, de ne tenir aucun compte de Dieu mais d'avoir égard à la qualité des personnes seulement. Il est certain que les pontifes n'ont jamais pu agir avec assez de précaution pour n'être pas démasqués par les plus avisés. Ceux-ci, avec une audace croissante[16], prétendirent alors que les seules lois auxquelles on était tenu d'obéir étaient les lois écrites. Quant aux décrets appelés « traditions des Pères » par l'erreur des pharisiens (qui appartenaient pour la plupart au commun de la plèbe, comme le remarque Flavius Josèphe dans les *Antiquités*[17]), il n'y avait pas, disaient-ils, de raison de les observer.

Quoi qu'il en ait été, il est indubitable que l'adulation des pontifes, la corruption de la religion et des lois, la multiplication incroyable de ces dernières, ont souvent et amplement donné occasion à des disputes et à des querelles sans issue. Car là où les hommes ont commencé à débattre sous l'effet de la superstition, et avec, de part et d'autre, l'appui des magistrats, ils ne peuvent aucunement se laisser apaiser mais nécessairement ils se divisent en sectes.

2°) Il est digne de remarque que les prophètes, c'est-à-dire de simples particuliers, par la liberté qu'ils avaient d'instruire, d'invectiver et de blâmer, irritèrent les hommes plus qu'ils ne

moniti vel castigati facile flectebantur. Imo regibus etiam piis saepe intolerabiles fuerunt propter authoritatem, quam habebant judicandi, quid pie vel impie factum esset, et vel reges ipsos castigandi, si quod negotium publicum vel privatum contra eorum judicium agere sustinebant. Rex Asa, qui ex testimonio Scripturae pie regnavit, prophetam Hananiam in pistrinum dedit (vide 2. Paralip. cap. XVI.), quia ipsum libere reprehendere et increpare sustinuit ob pactum cum rege Aramaeae factum; et praeter hoc alia reperiuntur exempla, quae ostendunt religionem plus detrimenti quam incrementi ex
[210] tali libertate accepisse, ut jam taceam, quod | hinc etiam, quod prophetae tantum sibi jus retinuerint, magna bella civilia orta fuerint.

III. Dignum etiam ut notetur, est, quod, quamdiu populus regnum tenuit, non nisi unum bellum civile habuerit, quod tamen absolute extinctum fuit, et victores victorum ita miseriti sunt, ut omnibus modis curaverint eosdem in antiquam suam dignitatem et potentiam restituere. At postquam populus regibus minime assuetus imperii primam formam in monarchicam mutavit, civilibus bellis nullus fere finis fuit, et praelia adeo atrocia commiserunt, ut omnium famam exuperaverint; in uno enim praelio (quod fidem fere superat) quingenta millia Israelitarum necati sunt a Judaeis; et in alio contra Israelitae Judaeorum multos trucidant (numerus in Scriptura non traditur), ipsum regem capiunt, Hierusolymae murum fere demoliuntur et ipsum templum (ut irae nullum modum fuisse noscatur) omnino spoliant, et ingenti fratrum praeda onusti et sanguine satiati, acceptis obsidibus et rege in jam fere vastato suo regno relicto, arma deponunt, non fide, sed imbecillitate Judaeorum securi facti. Nam paucis post annis, Judaeorum viribus refectis, novum proelium rursus committunt, in quo iterum

9. Aramaeae *Br, V-L, edd. recc.* : Aramae *Gi*; Armeniae *T1, edd. cett.*

les corrigèrent. Les mêmes hommes, instruits ou châtiés par les rois, se laissaient fléchir facilement[18]. Bien plus : même les rois pieux jugèrent souvent les prophètes insupportables à cause de l'autorité qu'ils possédaient de juger de la piété et de l'impiété des actions, et de châtier les rois eux-mêmes s'ils entreprenaient quelque action publique ou privée contre leur jugement. Le roi Asa, dont l'Ecriture atteste qu'il régna pieusement, condamna à la meule le prophète Hanani (cf. II Par 16) parce qu'il avait entrepris de le réprimander et de l'invectiver au sujet de l'accord qu'il avait passé avec le roi d'Aram. On trouve encore d'autres exemples qui montrent que la religion a reçu plus de dommages que d'avantages d'une telle liberté, pour ne rien dire du fait que | l'excès de [224] droit que s'attribuaient les prophètes engendra d'importantes guerres civiles.

3°) Digne de remarque encore : aussi longtemps que le peuple conserva le pouvoir, il n'y eut qu'une seule guerre civile. Elle se termina d'ailleurs par un apaisement complet, et les vainqueurs eurent tant de mansuétude pour les vaincus qu'ils mirent tous leurs soins à les rétablir dans leur ancienne dignité et leur ancienne puissance[19]. Mais après que le peuple, peu habitué aux rois, eut changé la forme première de l'Etat pour en faire une monarchie, ce fut une suite de guerres civiles sans fin ; on livra des combats d'une atrocité pire que tout ce qu'on avait pu connaître. Dans un unique combat (on a peine à le croire), cinq cent mille guerriers d'Israël furent massacrés par ceux de Juda[20]. Dans un autre en revanche, ceux d'Israël tuent un grand nombre d'hommes de Juda (l'Ecriture ne dit pas combien)[21], font prisonnier leur roi, démolissent presque le mur de Jérusalem, dépouillent entièrement le Temple lui-même (pour qu'on sache bien que leur fureur était sans limite) ; ensuite, chargés d'un immense butin conquis sur leurs frères, rassasiés de sang, ils prennent des otages, abandonnent le roi au milieu de son royaume presque en ruine, puis déposent les armes, faisant désormais reposer leur sécurité non sur la bonne foi mais sur la faiblesse des hommes de Juda. Car, peu d'années après, quand ceux de Juda ont refait leurs forces, ils engagent un nouveau combat, où derechef ceux

Israelitae victores evadunt, centum et viginti millia Judaeorum trucidant, mulieres et liberos eorum usque ad ducenta millia captivos ducunt, magnamque praedam iterum rapiunt; atque his et aliis praeliis, quae in historiis obiter narrantur, consumpti, praeda tandem hostibus fuerunt.

[5] Deinde si etiam tempora reputare velimus, quibus absoluta pace frui licuit, magnam reperiemus discrepantiam; saepe enim ante reges quadraginta et semel (quod omni opinione majus) octoginta annos sine bello externo vel interno concorditer transegerunt. At postquam reges imperium adepti sunt, quia non amplius ut antea pro pace et libertate, sed pro gloria certandum erat, omnes praeter unum Salomonem (cujus virtus, sapientia scilicet, melius in pace quam in bello constare poterat) bella gessisse legimus; accessit deinde exitiabilis regnandi libido, quae plerisque iter ad regnum admodum cruentum fecit. Denique leges durante populi regno incorruptae manserunt et constantius observatae fuerunt. Nam ante reges
[211] paucissimi fuerunt prophetae, qui po- | pulum monerent, post electum autem regem permulti simul fuerunt; Hobadias namque centum a caede liberavit eosque abscondidit, ne cum reliquis occiderentur. Nec videmus, quod populus ullis falsis prophetis deceptus fuit, nisi postquam imperium regibus cessit, quibus plerique assentari student. Adde, quod populus, cujus plerumque animus pro re nata magnus vel humilis est, facile se in calamitatibus corrigebat et ad Deum convertebat legesque restituebat, et hoc modo sese etiam omni periculo expediebat; contra reges, quorum animi semper aeque elati sunt nec flecti absque ignominia possunt, pertinaciter vitiis adhaeserunt, usque ad supremum urbis excidium.

[6] Ex his clarissime videmus,

I. quam perniciosum et religioni et reipublicae sit sacrorum ministris jus aliquod decretandi vel imperii negotia tractandi concedere; et contra omnia multo constantius sese habere,

d'Israël sont vainqueurs, massacrent cent vingt mille hommes de Juda, emmènent en captivité leurs femmes et leurs enfants jusqu'au nombre de deux cent mille, et derechef emportent un grand butin[22]. Ces combats, et d'autres encore qui sont racontés en passant dans leurs histoires, les épuisèrent et ils finirent par être la proie de leurs ennemis.

[5] Ensuite, si nous voulions compter le temps pendant lequel il leur fut donné de jouir d'une paix totale, nous trouverions une grande différence. En effet, avant les rois, il leur arriva souvent de passer quarante ans[23] et même une fois (ce qui est inattendu) quatre-vingts ans[24] dans la concorde, sans aucune guerre extérieure ou intérieure. Mais une fois que les rois furent maîtres de l'Etat, il fallut combattre non plus comme auparavant pour la paix et la liberté, mais pour la gloire. C'est pourquoi ils firent tous la guerre, à l'exception de Salomon (dont la vertu, qui était la sagesse, pouvait briller davantage à la paix qu'à la guerre). Il s'y ajouta un funeste désir de régner qui, pour la plupart d'entre eux, remplit de sang les chemins du pouvoir. Enfin, durant le règne du peuple, les lois demeurèrent sans corruption et furent observées avec assez de constance[25]. Car avant les rois, il y eut fort peu de prophètes [225] pour instruire le peuple, alors qu'après la désignation d'un roi ils furent nombreux dans le même temps. Obadias en sauva cent d'un massacre et les cacha pour qu'on ne les tue pas avec les autres[26]. Et nous ne voyons pas que le peuple ait jamais été trompé par de faux prophètes, sauf après qu'il eut confié l'Etat aux rois, que la plupart des faux prophètes veulent flatter. Ajoutons que le peuple, dont l'âme est selon les circonstances parfois superbe et parfois humble[27], se corrigeait facilement en temps de malheur, se retournait vers Dieu, restaurait les lois, et se gardait de cette façon contre tout danger. Les rois en revanche, dont l'âme est toujours également orgueilleuse et ne peut se laisser fléchir sans honte, s'obstinèrent dans leurs vices jusqu'à la ruine complète de la Ville.

[6] Nous voyons par là très clairement

1°) combien il est pernicieux, pour la religion et pour la république, d'accorder aux ministres du culte quelque droit que ce soit de prendre des décrets ou de traiter les affaires de

si hi ita contineantur, ut de nulla re nisi rogati respondeant, et ut interim recepta tantum et maxime usitata doceant exerceantque;

II. quam periculosum sit ad jus divinum referre res mere speculativas legesque de opinionibus condere, de quibus homines disputare solent vel possunt; ibi enim violentissime regnatur, ubi opiniones, quae uniuscujusque juris sunt, quo nemo cedere potest, pro crimine habentur; imo plebis ira, ubi hoc fit, maxime regnare solet. Pilatus namque, ut Pharisaeorum irae concederet, Christum, quem innocentem noverat, crucifigere jussit. Deinde ut Pharisaei ditiores a suis dignitatibus deturbarent, quaestiones de religione movere caeperunt et Tsaducaeos impietatis accusare; et ad hoc Pharisaeorum exemplum pessimi quique hypocritae eadem rabie agitati, quam zelum juris divini vocant, viros probitate insignes et virtute claros et ob id plebi invisos, ubique persecuti sunt, eorum scilicet opiniones publice detestando et saevam multitudinem ira in eosdem incendendo. Atque haec procax licentia, quia specie religionis adumbratur, non facile coerceri potest, praecipue ubi summae potestates sectam aliquam introduxerunt, cujus ipsae authores non sunt, quia tum non ut juris divini interpretes, sed ut sectarii habentur, hoc est, ut qui sectae doctores juris divini interpretes agnoscunt; et ideo
[212] magistratuum au- | thoritas circa haec apud plebem parum valere solet, at plurimum doctorum authoritas, quorum interpretationibus vel reges submitti debere putant. Ad haec ergo mala vitanda nihil reipublicae tutius excogitari potest quam pietatem et religionis cultum in solis operibus, hoc est, in solo exercitio charitatis et justitiae ponere et de reliquis liberum unicuique judicium relinquere; sed de his postea fusius.

III. Videmus, quam necesse sit, tam reipublicae quam

l'Etat[28] ; nous voyons au contraire que tout est plus stable si on les oblige à ne donner de réponse que sur les sujets sur lesquels ils ont été interrogés, et entre-temps à enseigner et à pratiquer cela seulement qui est reçu et le plus en usage.

2°) Combien il est dangereux de rapporter au droit divin les questions purement spéculatives et d'instituer des lois sur les opinions — au sujet desquelles les hommes disputent habituellement ou du moins peuvent le faire[29]. On règne de la façon la plus violente, là où les opinions qui relèvent du droit de chacun, droit que nul ne peut abandonner, sont tenues pour crimes[30]. Bien plus : là où il en est ainsi, c'est la fureur de la plèbe qui règne ordinairement le plus. Pilate, pour céder à la fureur des pharisiens, fit crucifier le Christ qu'il savait innocent[31]. Les pharisiens, pour dépouiller les plus riches de leurs dignités, se mirent à soulever des questions au sujet de la religion et à accuser les sadducéens d'impiété[32]. A l'exemple des pharisiens, les pires hypocrites, agités de la même rage qu'ils nomment zèle pour le droit de Dieu, ont partout persécuté des hommes remarquables par leur probité et illustres par leur vertu, et détestés de ce fait par la plèbe ; ils ont incriminé publiquement leurs opinions et ont enflammé contre eux la fureur de la multitude féroce[33]. Cette licence insolente, qui se masque sous une apparence de religion, ne peut être réprimée facilement, surtout là où le souverain a introduit une secte dans laquelle ce n'est pas lui qui détient l'autorité ; car il est alors tenu non pour l'interprète du droit divin, mais pour un membre de la secte, c'est-à-dire pour quelqu'un qui reconnaît les docteurs de la secte comme interprètes du droit divin. *Ainsi* l'autorité des magistrats | n'a-t-elle guère de force auprès [226]
de la plèbe sur ces questions. L'autorité des docteurs en a bien plus, et l'on croit que les rois eux-mêmes doivent se soumettre à leurs interprétations. Pour éviter ces maux, on ne peut rien trouver de plus sûr pour la république que de faire consister la piété et le culte religieux dans les œuvres seules, c'est-à-dire dans le seul exercice de la charité et de la justice, et de laisser à chacun son libre jugement sur tout le reste. Mais nous y reviendrons plus longuement par la suite[34].

3°) Nous voyons combien il est nécessaire, pour la répu-

religioni, summis potestatibus jus de eo, quod fas nefasque sit, discernendi concedere. Nam si hoc jus de factis discernendi ipsis divinis prophetis concedi non potuit nisi cum magno reipublicae et religionis damno, multo minus iis concedendum erit, qui nec futura praedicere sciunt nec miracula possunt facere. Verum de hoc in sequenti ex professo agam.

IV. Denique videmus, quam exitiale sit populo, qui sub regibus non consuevit vivere, quique jam leges conditas habet, monarcham eligere. Nam nec ipse tantum imperium sustinere nec regia authoritas pati poterit leges et jura populi ab alio minoris authoritatis instituta, et multo minus animum inducere ad easdem defendendum, praesertim quia in iis instituendis nulla ratio regis, sed tantum populi vel concilii, qui regnum tenere putabat, haberi potuit; atque adeo rex jura populi antiqua defendendo ejus potius servus quam dominus videretur. Novus ergo monarcha summo studio novas leges statuere conabitur et jura imperii in suum usum reformare et populum eo redigere, ut non tam facile regibus dignitatem adimere possit quam dare.

[7] At hic praeterire nequaquam possum non minus periculosum etiam esse monarcham e medio tollere, tametsi omnibus modis constet eundem tyrannum esse. Nam populus regiae authoritati assuetus eaque sola retentus minorem contemnet et ludibrio habebit, ac proinde, si unum e medio tollat, necesse ipsi erit, ut olim prophetis, alium loco prioris eligere, qui non sponte, sed necessario tyrannus erit. Nam qua ratione videre poterit civium manus caede regia cruentatas eosque parricidio, tanquam re bene gesta, gloriari? quod non nisi ad exemplum in ipsum solum statuendum commiserunt. Sane, si rex esse vult, nec populum regum judicem suumque dominum agnoscere, nec precario regnare, prioris [213] mortem vindicare debet,

blique comme pour la religion, de reconnaître au souverain le droit de décider de ce qui est sacrilège et de ce qui ne l'est pas[35]. Car si ce droit de décider de la qualification des faits n'a pas été reconnu aux prophètes de Dieu sans grand dommage pour la république et la religion, on devra encore moins le reconnaître à qui ne sait ni prédire l'avenir ni faire de miracles. Mais je traiterai ce point pour lui-même au chapitre suivant.

4°) Nous voyons enfin, pour un peuple qui n'est pas habitué à vivre sous des rois et qui possède déjà des lois instituées, combien il est funeste de choisir un monarque. Car il ne sera pas capable de supporter un tel pouvoir d'Etat; et l'autorité royale ne pourra pas non plus supporter les lois et le droit du peuple, qui ont été institués par une autorité moindre que la sienne. Encore moins le roi pourra-t-il se résoudre à défendre ces lois, d'autant qu'en les instituant, on n'a pu tenir aucun compte d'un roi, mais seulement du peuple ou de l'assemblée qui pensait détenir le pouvoir. Ainsi le roi, en défendant les droits antiques du peuple, paraîtrait-il plutôt son esclave que son maître. Un monarque nouveau mettra donc le plus grand soin à établir des lois nouvelles, à réformer en sa faveur le Droit de l'Etat, et à réduire le peuple à une situation où il ne puisse pas reprendre aux rois leur dignité aussi facilement qu'il la leur a donnée[36].

[7] Mais je ne puis passer ici sous silence qu'il est tout aussi dangereux de renverser un monarque, même s'il est établi sans conteste qu'il est un tyran[37]. En effet, un peuple habitué à l'autorité royale et retenu par elle seule méprisera et tournera en dérision une autorité plus faible. C'est pourquoi, si l'on renverse un monarque, il sera nécessaire (comme le faisaient autrefois les prophètes) d'en désigner un autre à sa place et cet autre sera un tyran, non par son propre mouvement mais par nécessité. Car comment pourra-t-il considérer des citoyens aux mains souillées de sang royal et se vantant d'un parricide comme d'un acte héroïque[38]? comme une action qu'ils n'auraient commise que pour lui servir d'exemple? Certes, s'il veut être roi, s'il ne veut point reconnaître le peuple comme le juge des rois et comme son maître, s'il ne veut pas régner précairement, | il doit d'abord venger la mort de son prédécesseur [227]

et contra sui causa exemplum statuere, ne populus iterum tale facinus committere audeat. At mortem tyranni civium nece non facile vindicare poterit, nisi simul ejusdem prioris tyranni causam defendat ejusque facta approbet et consequenter omnia prioris tyranni vestigia sequatur. Hinc igitur factum, ut populus saepe quidem tyrannum mutare, at nunquam tollere nec imperium monarchicum in aliud alterius formae mutare potuerit.

[8] Hujus rei fatale exemplum populus Anglicanus dedit, qui causas quaesivit, quibus specie juris monarcham e medio tolleret; at eo sublato nihil minus facere potuit quam formam imperii mutare, sed post multum sanguinem effusum huc perventum est, ut novus monarcha alio nomine salutaretur (quasi tota quaestio de solo nomine fuisset), qui nulla ratione persistere poterat, nisi stirpem regiam penitus delendo, regis amicos vel amicitia suspectos necando, et otium pacis rumoribus aptum bello disturbando, ut plebs novis rebus occupata et intenta cogitationes de caede regia alio diverteret. Sero igitur animadvertit populus se pro salute patriae nihil aliud fecisse quam jus legitimi regis violare resque omnes in pejorem statum mutare. Ergo gradum, ubi licuit, revocare decrevit, nec quievit, donec omnia in pristinum suum statum restaurata vidit.

[9] At forsan aliquis exemplo populi Romani objiciet populum facile posse tyrannum e medio tollere, sed ego eodem nostram sententiam omnino confirmari existimo. Nam quamvis populus Romanus longe facilius tyrannum e medio tollere et formam imperii mutare potuerit, propterea quod jus regem ejusque successorem eligendi penes ipsum populum erat, et quod ipse (utpote ex seditiosis et flagitiosis hominibus conflatus) nondum regibus obedire consueverat (nam ex sex, quos antea habuerat, tres interfecerat), tamen nihil aliud fecit quam loco unius plures tyrannos eligere, qui ipsum externo et interno bello misere

et, à son tour, pour se protéger, faire un exemple qui empêche le peuple de commettre un tel crime une seconde fois. Mais il lui sera difficile de venger la mort du tyran son prédécesseur en tuant des citoyens à moins de défendre, en même temps, ses actes et par conséquent de marcher entièrement sur ses traces. D'où il est arrivé que le peuple a souvent changé de tyran, mais n'a jamais pu se retrouver sans tyran, ni changer l'Etat monarchique en une autre forme d'Etat.

[8] Le peuple anglais en a donné un exemple funeste. Il a cherché des raisons pour renverser son monarque sous une apparence de droit. Une fois ce renversement accompli, il n'a pu faire moins que changer la forme de l'Etat. Mais, après avoir répandu beaucoup de sang, on en est parvenu à ce point qu'il a salué un nouveau monarque sous un autre titre (comme si toute la question était celle du titre seulement). Et ce monarque n'avait d'autre moyen de se perpétuer que de détruire entièrement la lignée royale, de faire exécuter les amis du roi ou ceux que l'on pouvait soupçonner d'une telle amitié, et, puisque le loisir de la paix est favorable aux rumeurs, d'y mettre fin par une guerre qui occuperait la plèbe de nouveaux objets pour la détourner de penser au meurtre d'un roi. Trop tard donc, le peuple s'aperçut qu'il n'avait rien fait pour le salut de la patrie que violer le droit du roi légitime et changer en pire toute la situation. Il décida donc, dès qu'il le put, de faire marche arrière[39] et il n'eut de cesse qu'il n'ait vu toutes choses rétablies dans leur état premier[40].

[9] Mais on m'objectera peut-être l'exemple du peuple romain, qui put facilement renverser un tyran[41]. Quant à moi, j'estime que cet exemple confirme totalement ma thèse. Le peuple romain put assez facilement renverser un tyran et changer la forme de l'Etat parce que le droit de désigner le roi et son successeur était entre ses mains, et parce que ce peuple lui-même (composé d'individus séditieux et sans honneur) n'avait pas encore pris l'habitude d'obéir aux rois. Car des six rois qu'il avait eus auparavant, il en avait assassiné trois[42]. Et cependant il ne fit rien d'autre que de choisir plusieurs tyrans à la place d'un seul, qui l'accablèrent toujours misérablement par

conflictum semper habuerunt, donec tandem imperium iterum in monarcham, mutato etiam tantum, ut in Anglia, nomine, cessit.

[10] Quod autem ad Ordines Hollandiae attinet, hi nunquam, quod scimus, reges habuerunt, sed comites, in quos nunquam jus imperii translatum fuit. Nam, ut ipsi praepotentes Ordines Hollandiae in [214] | inductione, tempore comitis Leycestriae ab ipsis edita, palam faciunt, sibi authoritatem semper reservaverunt ad eosdem comites sui officii monendum, et potestatem sibi retinuerunt ad hanc suam authoritatem et civium libertatem defendendum, seseque de iisdem, si in tyrannos degenerarent, vindicandum, et eos ita retinendum, ut nihil nisi concedentibus et approbantibus ordinibus efficere possent. Ex quibus sequitur jus supremae majestatis semper penes ordines fuisse, quod quidem ultimus comes conatus est usurpare; quare longe abest, quod ab eo defecerint, cum pristinum suum imperium paene jam amissum restauraverunt. His igitur exemplis id, quod diximus, omnino confirmatur, quod scilicet uniuscujusque imperii forma necessario retinenda est nec absque periculo totalis ipsius ruinae mutari potest; et haec sunt, quae hic operae pretium notare duxi.

la guerre à l'intérieur comme à l'extérieur, jusqu'à ce que l'Etat finisse par redevenir monarchique, avec, comme en Angleterre, un simple changement de titre.

[10] Quant aux Etats de Hollande, jamais à ce qu'on sache ils n'eurent de rois. Ils eurent seulement des comtes, auxquels le pouvoir d'Etat ne fut jamais transféré. En effet, comme les Etats souverains de Hollande | l'ont eux-mêmes rendu officiel [228] dans une apologie publiée à l'époque du comte de Leicester[43], ils se sont toujours réservé l'autorité de rappeler ces comtes à leur devoir, et ils ont toujours conservé assez de pouvoir pour défendre leur autorité et la liberté des citoyens, pour tirer vengeance des comtes s'ils tombaient dans la tyrannie, et pour les tenir de façon qu'ils ne puissent rien exécuter sans l'autorisation et l'approbation des Etats. Il s'ensuit que le droit de la majesté souveraine est toujours demeuré dans les mains des Etats, bien que le dernier comte[44] ait tenté de l'usurper. C'est pourquoi il s'en faut de beaucoup qu'ils lui aient fait défection lorsqu'ils ont rétabli dans son état premier le pouvoir d'Etat qui déjà leur échappait presque. Ces exemples confirment complètement ce que nous avons dit : il faut nécessairement conserver la forme d'un Etat, quel qu'il soit, et on ne peut la changer sans courir le danger de le ruiner totalement[45]. C'est là ce que j'ai cru bon de remarquer ici.

CAPUT XIX

Ostenditur jus circa sacra penes summas potestates omnino esse, et religionis cultum externum reipublicae paci accommodari debere, si recte Deo obtemperare velimus

[1] Cum supra dixi eos, qui imperium tenent, jus ad omnia solos habere et a solo eorum decreto jus omne pendere, non tantum civile intelligere volui, sed etiam sacrum; nam hujus etiam et interpretes esse debent et vindices; atque hoc hic expresse notare volo et de eo ex professo in hoc capite agere, quia plurimi sunt, qui pernegant hoc jus, nempe circa sacra, summis potestatibus competere, neque eos interpretes juris divini agnoscere volunt; unde etiam licentiam sibi sumunt easdem accusandi et traducendi, imo ab ecclesia (ut olim Ambrosius Theodosium Caesarem) excommunicandi. Sed eos hac ratione imperium dividere, imo viam ad imperium affectare, infra in hoc ipso capite videbimus.

[2] Nam prius ostendere volo religionem vim juris accipere ex solo eorum decreto, qui jus imperandi habent, et Deum nullum singulare regnum in homines habere nisi per eos, qui imperium tenent, et praeterea quod religionis cultus et

7. eos *T1, edd. cett. (cf. 620.13)* : eas *We.*

CHAPITRE XIX [228]

On montre que le droit des affaires sacrées est entièrement entre les mains du Souverain et que le culte extérieur de la religion doit s'accorder avec la paix de la république, si nous voulons obéir à Dieu droitement[1]

[1] Lorsque j'ai dit plus haut que ceux qui détiennent la souveraineté ont seuls droit sur toutes choses et que le Droit tout entier dépend de leur seul décret, j'entendais par là non seulement le droit civil mais aussi le droit sacré[2]; car ils doivent en être aussi les interprètes et les défenseurs. Je veux le souligner expressément ici et en traiter explicitement dans ce chapitre, parce que beaucoup nient que ce droit des affaires sacrées relève du Souverain et refusent de reconnaître celui-ci comme interprète du droit divin; d'où ils s'autorisent à l'accuser, à le juger, et même (comme autrefois Ambroise[3] à l'égard de l'empereur Théodose) à l'excommunier du sein de l'Eglise[4]. Mais par ce procédé ils divisent l'Etat; bien plus, ils cherchent à accaparer l'Etat : nous le verrons dans la suite de ce chapitre.

[2] Car je veux d'abord montrer que la religion n'acquiert force de droit que du seul décret de ceux qui ont le droit de commander souverainement et que Dieu n'a aucun royaume particulier parmi les hommes, sinon par l'intermédiaire de ceux qui détiennent la souveraineté; je veux montrer ensuite

[215] pietatis | exercitium reipublicae paci et utilitati accommodari, et consequenter a solis summis potestatibus determinari debet, quaeque adeo ejus etiam interpretes debent esse.

[3] Loquor expresse de pietatis exercitio et externo religionis cultu, non autem de ipsa pietate et Dei interno cultu sive mediis, quibus mens interne disponitur ad Deum integritate animi colendum; internus enim Dei cultus et ipsa pietas uniuscujusque juris est (ut in fine cap. VII. ostendimus), quod in alium transferri non potest. Porro quid hic per Dei regnum intelligam, ex cap. XIV. satis constare existimo; in eo enim ostendimus eum legem Dei adimplere, qui justitiam et charitatem ex Dei mandato colit; unde sequitur illud regnum esse Dei, in quo justitia et charitas vim juris et mandati habent. Atque hic nullam agnosco differentiam, sive Deus verum justitiae et charitatis cultum lumine naturali sive revelatione doceat imperetque; nihil enim refert, quomodo ille cultus revelatus sit, modo summum jus obtineat summaque lex hominibus sit. Si igitur jam ostendam justitiam et charitatem vim juris et mandati non posse accipere nisi ex jure imperii, facile inde concludam (quandoquidem jus imperii penes summas potestates tantum est) religionem vim juris accipere ex solo eorum decreto, qui jus imperandi habent, et Deum nullum singulare regnum in homines habere nisi per eos, qui imperium tenent.

[4] At quod cultus justitiae et charitatis vim juris non accipit nisi ex jure imperii, ex antecedentibus patet; ostendimus enim cap. XVI. in statu naturali non plus juris rationi quam appetitui esse, sed tam eos, qui secundum leges appetitus, quam eos, qui secundum leges rationis vivunt, jus ad omnia, quae possunt, habere. Hac de causa in statu naturali

que le culte de la religion et l'exercice de la piété | doivent [229]
concorder avec la paix et l'intérêt de la République, qu'ils doivent par conséquent être déterminés par le seul Souverain, et que celui-ci doit, donc, en être aussi l'interprète[5].

[3] Je parle expressément de l'exercice de la piété et du culte extérieur de la religion, non pas de la piété elle-même ni du culte intérieur de Dieu, c'est-à-dire des moyens par lesquels l'esprit se dispose intérieurement à honorer Dieu dans l'intégrité de l'âme[6]; en effet, le culte intérieur de Dieu et la piété elle-même relèvent (nous l'avons montré à la fin du chapitre VII[7]) du droit de chacun, qui ne peut être transféré à autrui. En outre, ce que j'entends ici par royaume de Dieu, j'estime que le chapitre XIV l'établit suffisamment. Car nous y avons montré que celui-là accomplit la loi de Dieu qui cultive la justice et la charité suivant le commandement de Dieu[8], d'où il suit que le royaume de Dieu est établi là où justice et charité ont force de droit et de commandement. Et cela ne fait à mes yeux aucune différence que Dieu enseigne et commande le vrai culte de la justice et de la charité par la lumière naturelle ou par la révélation; qu'importe en effet la façon dont ce culte a été révélé, pourvu qu'il obtienne un droit souverain et serve aux hommes de loi suprême.

Si donc je montre maintenant que la justice et la charité ne peuvent acquérir force de droit et de commandement qu'en vertu du droit de l'Etat, j'en conclurai facilement (puisque le droit de l'Etat n'est qu'entre les mains du Souverain) que la religion n'acquiert force de droit que par le seul décret de ceux qui ont le droit de commander souverainement, et que Dieu n'a aucun royaume particulier parmi les hommes, sinon par l'intermédiaire de ceux qui détiennent la souveraineté.

[4] Mais que le culte de la justice et de la charité n'acquière force de droit qu'en vertu du droit de l'Etat, voilà qui résulte évidemment des chapitres précédents. Nous avons montré en effet au chapitre XVI que, dans l'état de nature, la Raison n'a pas plus de droit que l'appétit[9], et que ceux qui y vivent suivant les lois de l'appétit, autant que ceux qui y vivent suivant les lois de la Raison, détiennent un droit sur toutes les choses qu'ils peuvent atteindre; c'est pourquoi, dans l'état de

peccatum concipere non potuimus, nec Deum tanquam judicem homines propter peccata punientem, sed omnia secundum leges universae naturae communes ferri, et eundem casum (ut cum Salomone loquar) justo ac impio, puro ac impuro etc. contingere, et nullum locum justitiae nec charitati esse. At ut verae rationis documenta, hoc est (ut in cap. IV. circa legem divinam ostendimus), ipsa divina documenta vim juris absolute haberent, necesse fuisse, ut unusquisque jure suo naturali
[216] cederet, | et omnes idem in omnes vel in aliquot vel in unum transferrent, et tum demum nobis primum innotuit, quid justitia, quid injustitia, quid aequitas quidque iniquitas esset.

[5] Justitia igitur et absolute omnia verae rationis documenta, et consequenter erga proximum charitas, a solo imperii jure, hoc est (per ea quae in eodem cap. ostendimus), a solo eorum decreto, qui jus imperandi habent, vim juris et mandati accipiunt; et quia (ut jam ostendi) in solo justitiae et charitatis sive verae religionis jure Dei regnum consistit, sequitur, ut volebamus, Deum nullum regnum in homines habere nisi per eos, qui imperium tenent; et perinde, inquam, est, sive religionem lumine naturali sive prophetico revelatam concipiamus; demonstratio enim universalis est, quandoquidem religio eadem est et a Deo aeque revelata, sive hoc sive illo modo hominibus innotuisse supponatur.

[6] Et ideo, ut etiam religio prophetice revelata vim juris apud Hebraeos haberet, necesse fuit, ut unusquisque eorum jure suo naturali prius cederet et omnes ex communi consensu statuerent iis tantum obedire, quae ipsis a Deo prophetice revelarentur, eodem prorsus modo ac in imperio democratico fieri ostendimus, ubi omnes communi consensu deliberant ex solo rationis dictamine vivere;

3. ferri *T1, edd. cett.* : fieri *We.*

nature, nous n'avons pu concevoir le péché[10], ni Dieu comme un juge qui punirait les hommes pour leurs péchés : il nous est apparu, au contraire, que tout arrivait suivant les lois communes de la nature entière, que (pour parler comme Salomon[11]) le même sort y échoit au juste et à l'impie, au pur et à l'impur, et que ni la justice ni la charité n'y ont place.

Mais pour que les enseignements de la Raison vraie, c'est-à-dire (comme nous l'avons montré au chapitre IV au sujet de la loi divine[12]) les enseignements divins eux-mêmes, aient absolument force de droit, il a fallu que chacun renonce à son droit naturel | et que tous le transfèrent à tous, ou à quelques-uns ou à un seul ; alors seulement nous avons commencé à comprendre ce que sont la justice, l'injustice, l'équité et l'iniquité. [230]

[5] La justice, donc, et absolument tous les enseignements de la Raison vraie, y compris par conséquent la charité à l'égard du prochain, n'acquièrent force de droit et de commandement que par le seul droit de l'Etat, c'est-à-dire (nous l'avons montré au même chapitre), par le seul décret de ceux qui ont le droit de commander souverainement. Et puisque (je l'ai montré plus haut) le royaume de Dieu consiste dans le seul droit de la justice et de la charité, c'est-à-dire de la vraie religion, il en ressort, comme nous le prétendions, que Dieu n'a de royaume parmi les hommes que par l'intermédiaire de ceux qui détiennent la souveraineté.

Et peu importe, dis-je, que nous concevions la religion comme révélée par une lumière naturelle ou prophétique : la démonstration est en effet universelle, attendu que la religion est toujours la même, et également révélée par Dieu, quelle que soit la façon dont elle vient à la connaissance des hommes.

[6] Par conséquent, pour que la religion révélée prophétiquement acquière force de droit chez les Hébreux, il fut nécessaire que chacun d'eux abandonne tout d'abord son droit naturel, et que tous décident d'un commun accord de n'obéir qu'aux ordres qui leur seraient révélés par Dieu prophétiquement de la même façon que, dans l'Etat démocratique, tous, nous l'avons montré, décident d'un commun accord de vivre selon le seul commandement de la Raison.

et quamvis Hebraei suum jus praeterea in Deum transtulerint, hoc magis mente quam opera facere potuerunt; nam re ipsa (ut supra vidimus) jus imperii absolute retinuerunt, donec ipsum in Mosen transtulerunt, qui etiam deinceps rex absolute mansit, et per eum solum Deus Hebraeos regnavit. Porro hac etiam de causa (quod scilicet religio ex solo jure imperii vim juris accipit) Moses nullo eos suplicio afficere potuit, qui ante pactum, et qui consequenter sui adhuc juris erant, Sabbatum violaverunt (vide Exodi cap. XVI. v. 27.), sicuti post pactum (vide Num. cap. XV. v. 36.); postquam scilicet unusquisque jure suo naturali cessit et Sabbatum ex jure imperii vim mandati accepit. Denique hac etiam de causa destructo Hebraeorum imperio religio revelata vim juris habere desiit; nequaquam enim dubitare possumus, quin simul ac Hebraei jus suum in Babilonium regem transtulerunt, continuo regnum Dei jusque divinum cessaverit. Nam eo ipso pactum, [217] quo promiserant omnibus, quae Deus loqueretur, | obedire, quodque Dei regni fundamentum fuerat, omnino sublatum est, nec eo amplius stare poterant, quandoquidem ab eo tempore non amplius sui juris (ut cum in desertis vel in patria essent) sed regis Babiloniae erant, cui in omnibus (ut cap. XVI. ostendimus) obedire tenebantur; quod etiam Jeremias eosdem cap. XXIX. v. 7. expresse monet. *Consulite*, inquit, *paci civitatis, ad quam vos captivos duxi. Nam ipsius incolumitate vobis erit incolumitas.* At incolumitati illius civitatis consulere non poterant tanquam imperii ministri (captivi enim erant), sed tanquam servi; se scilicet, ad vitandas seditiones, in omnibus obedientes praestando, imperii jura et leges, tametsi a legibus, quibus in patria consueverant admodum diversa, observando, etc. Ex quibus omnibus evidentissime sequitur religionem apud Hebraeos vim juris a solo imperii jure accepisse, et eo destructo

9. cap. 16. v. 27. *Br, V-L, edd. recc.* : cap. 15. v. 30. *T1, edd. cett.*
24. *incolumitate T1, edd. cett.* : *in incolumitate Ga.*

Il est vrai qu'en outre les Hébreux ont transféré leur droit à Dieu ; mais ils n'ont pu le faire qu'en intention plutôt qu'en réalité. Car en fait (nous l'avons vu ci-dessus[13]) ils conservèrent absolument le droit de l'Etat jusqu'au moment où ils le transférèrent à Moïse, qui ensuite demeura roi absolu, et ce ne fut que par son intermédiaire que Dieu régna sur les Hébreux. C'est en outre pour la même raison (parce que la religion n'acquiert force de droit qu'en vertu du seul droit de l'Etat) que Moïse ne put châtier ceux qui violèrent le sabbat avant le pacte, alors, par conséquent, qu'ils relevaient encore de leur propre droit (cf. Ex 16 : 27[14]), au lieu qu'il le fit après le pacte (cf. Nb 15 : 36[15]), c'est-à-dire après que chacun eut abandonné son droit naturel et que le sabbat, en vertu du droit de l'Etat, eut reçu force de commandement.

Enfin, c'est toujours pour la même raison que la religion révélée, après la destruction de l'Etat des Hébreux, cessa d'avoir force de droit. Il n'est pas douteux en effet que, dès que les Hébreux eurent transféré leur droit au roi de Babylone, le royaume de Dieu et le droit divin cessèrent d'exister. Par ce fait même, le pacte par lequel ils avaient promis d'obéir à toute parole de Dieu [231] et qui constituait le fondement du royaume de Dieu se trouvait entièrement annulé ; ils ne pouvaient plus l'observer, puisqu'ils relevaient désormais non plus de leur propre droit (comme jadis dans le désert ou dans leur patrie) mais de celui du roi de Babylone, à qui ils étaient tenus d'obéir en tout (nous l'avons montré au chapitre XVI[16]). C'est ce dont Jérémie les avertit expressément (29 : 7) : *Veillez*, dit-il, *à la paix de la Cité où je vous ai conduits captifs ; car son salut sera votre salut*. Or ils ne pouvaient veiller au salut de cette Cité comme le font les ministres de l'Etat (car ils étaient captifs), mais seulement comme le font les esclaves : c'est-à-dire en se refusant aux séditions, en se pliant à tout avec obéissance, en observant le Droit et les lois de l'Etat, bien qu'ils fussent très différents des lois dont ils avaient l'habitude dans leur patrie, etc.[17].

De tout cela il ressort très évidemment que la religion n'acquit force de droit chez les Hébreux qu'en vertu du seul droit de l'Etat, et qu'après la destruction de celui-ci elle

non amplius tanquam jussum singularis imperii, sed catholicum rationis documentum haberi potuisse; rationis, inquam, nam catholica religio nondum ex revelatione innotuerat.

[7] Absolute igitur concludimus religionem, sive ea lumine naturali sive prophetico revelata sit, vim mandati accipere ex solo eorum decreto, qui jus imperandi habent, et Deum nullum singulare regnum in homines habere nisi per eos, qui imperium tenent.

[8] Sequitur hoc etiam, et clarius etiam intelligitur, ex dictis in cap. IV. Ibi enim ostendimus Dei decreta aeternam veritatem et necessitatem omnia involvere, nec posse concipi Deum tanquam principem vel legislatorem leges hominibus ferentem. Quapropter divina documenta lumine naturali vel prophetico revelata vim mandati a Deo immediate non accipiunt, sed necessario ab iis, vel mediantibus iis, qui jus imperandi et decretandi habent; adeoque non nisi mediantibus iisdem concipere possumus Deum in homines regnare resque humanas secundum justitiam et aequitatem dirigere, quod ipsa etiam experientia comprobatur; nam nulla divinae justitiae vestigia reperiuntur, nisi ubi justi regnant, alias (ut Salomonis verba iterum repetam) eundem casum justo ac injusto, puro ac impuro contingere videmus; quod quidem plurimos, qui Deum in homines immediate regnare et totam naturam in
[218] eorum usum dirigere putabant, de divina providentia dubi- | tare fecit.

[9] Cum itaque tam experientia quam ratione constet jus divinum a solo decreto summarum potestatum pendere, sequitur easdem etiam ejusdem esse interpretes; qua autem ratione, jam videbimus; nam tempus est, ut ostendamus cultum religionis externum et omne pietatis exercitium reipublicae paci et conservationi debere accommodari,

subsista, non plus comme la règle d'un Etat particulier, mais comme un enseignement universel de la Raison ; je dis : « de la Raison », car on ne connaissait pas encore par révélation la religion universelle.

[7] Nous en concluons sans réserve que la religion, qu'elle soit révélée par la lumière naturelle ou prophétique, n'acquiert force de commandement que par le seul décret de ceux qui ont le droit de commander souverainement, et que Dieu n'a de royaume particulier parmi les hommes que par l'intermédiaire de ceux qui détiennent la souveraineté.

[8] C'est ce qui suit plus encore, et même plus clairement, de ce qui a été dit au chapitre IV. Nous y avons montré en effet que les décrets de Dieu enveloppent tous une vérité et une nécessité éternelles, et qu'on ne peut concevoir Dieu comme un prince ou un législateur qui impose des lois aux hommes[18]. C'est pourquoi les enseignements divins révélés par la lumière naturelle ou prophétique ne reçoivent pas force de commandement immédiatement de Dieu, mais nécessairement de ceux, ou par l'intermédiaire de ceux, qui ont le droit de commander souverainement ou de décréter. Ainsi ne pouvons-nous concevoir que, sans leur intermédiaire, Dieu règne sur les hommes et dirige les affaires humaines selon la justice et l'équité. Ce qui est d'ailleurs confirmé par l'expérience elle-même. On ne trouvera en effet de marques de la justice divine que là où règnent les justes ; autrement nous voyons (pour citer de nouveau les paroles de Salomon[19]) que le hasard y est le même pour le juste et l'injuste, pour le pur et l'impur ; ce qui, certes, a conduit à douter de la divine providence beaucoup de gens qui croyaient que Dieu règne immédiatement sur les hommes et dirige la nature tout entière selon leur intérêt. | [232]

[9] Puisqu'il est donc établi, tant par l'expérience que par la Raison, que le droit divin dépend du seul décret du Souverain, il s'ensuit que le Souverain en est aussi l'interprète. Nous allons voir de quel point de vue. Il est temps en effet de montrer que le culte extérieur de la religion et tout l'exercice de la piété, si nous voulons correctement obéir à Dieu, doivent s'accorder à la paix et à la conservation de la République. Cela

si recte Deo obtemperare velimus. Hoc autem demonstrato facile intelligemus, qua ratione summae potestates interpretes religionis et pietatis sunt.

[10] Certum est, quod pietas erga patriam summa sit, quam aliquis praestare potest, nam sublato imperio nihil boni potest consistere, sed omnia in discrimen veniunt, et sola ira et impietas maximo omnium metu regnat; unde sequitur nihil proximo pium praestari posse, quod non impium sit, si inde damnum totius reipublicae sequatur, et contra nihil in eundem impium committi, quod pietati non tribuatur, si propter reipublicae conservationem fiat. Ex. gr. pium est ei, qui mecum contendit et meam tunicam vult capere, pallium etiam dare. At ubi judicatur hoc reipublicae conservationi perniciosum esse, pium contra est eundem in judicium vocare, tametsi mortis damnandus sit. Hac de causa Manlius Torquatus celebratur, quod salus populi plus apud ipsum valuerit quam erga filium pietas. Cum hoc ita sit, sequitur salutem populi summam esse legem, cui omnes, tam humanae quam divinae, accommodari debent. At cum solius summae potestatis officium sit determinare, quid saluti totius populi et imperii securitati necesse sit, et quid necesse esse judicaverit, imperare, hinc sequitur, solius etiam summae potestatis officium esse determinare, qua ratione unusquisque debet proximum pietate colere, hoc est, qua ratione unusquisque Deo obedire tenetur.

[11] Ex his clare intelligimus, qua ratione summae potestates interpretes religionis sint; deinde quod nemo Deo recte obedire potest, si cultum pietatis, qua unusquisque tenetur, publicae utilitati non accommodet, et consequenter, si omnibus summae potestatis decretis non obediat. Nam quandoquidem ex Dei mandato omnes (nullo excepto) pietate colere tenemur neminique damnum inferre, hinc sequitur nemini licere opem alicui cum alterius, et multo minus cum totius reipublicae, damno ferre; adeo- [219] que neminem posse

démontré, nous comprendrons facilement pour quelle raison le Souverain est l'interprète de la religion et de la piété.

[10] Il est certain que la piété envers la patrie est le plus haut degré de piété dont on puisse témoigner. Car si l'on supprime l'Etat, plus aucun bien ne peut subsister, tout est compromis, fureur et impiété règnent seules au milieu de la peur universelle. Il en ressort qu'on ne peut accomplir aucun acte pieux envers le prochain qui ne soit impie s'il entraîne un dommage pour la République tout entière ; et qu'en revanche, on doit compter pour pieux un acte impie envers le prochain, s'il a lieu pour la conservation de la République[20]. Par exemple, si à celui qui m'attaque et veut me prendre ma tunique, je donne aussi mon manteau, voilà un acte de piété[21]. Mais là où l'on juge que cela est funeste à la conservation de la République, il est pieux, en revanche, d'assigner cet homme en justice, dût-il y encourir la peine de mort. C'est pourquoi on célèbre Manlius Torquatus parce qu'il a préféré le salut du peuple à la piété envers son propre fils[22]. Puisqu'il en est ainsi, il en résulte que le salut du peuple est la loi suprême[23] à laquelle toutes les autres, humaines et divines, doivent s'accorder. Comme c'est l'office du seul souverain de déterminer ce qui est nécessaire au salut de tout le peuple et à la sécurité de l'Etat, et de commander ce qu'il a jugé nécessaire, il en résulte que c'est l'office du seul souverain de déterminer comment chacun doit pratiquer la piété envers le prochain, c'est-à-dire comment chacun est tenu d'obéir à Dieu[24].

[11] Par là nous comprenons clairement pour quelle raison le Souverain est l'interprète de la religion ; et nous comprenons aussi que nul ne peut obéir correctement à Dieu s'il n'accorde pas le culte de la piété (auquel chacun est tenu) avec l'utilité publique, et par conséquent s'il n'obéit pas à tous les décrets du Souverain. En effet, nous sommes tenus par le commandement de Dieu de pratiquer la piété envers tous sans exception et de ne nuire à personne ; il s'ensuit donc qu'il n'est permis à personne de secourir quelqu'un au détriment d'un autre, et bien moins encore au détriment de la République tout entière ; par suite, | nul ne peut agir pieusement à l'égard du [233]

proximum pietate colere secundum Dei mandatum, nisi pietatem et religionem publicae utilitati accommodet. At nullus privatus scire potest, quid reipublicae utile sit, nisi ex decretis summarum potestatum, quarum tantum est negotia publica tractare; ergo nemo pietatem recte colere nec Deo obedire potest, nisi omnibus summae potestatis decretis obtemperet.

[12] Atque hoc ipsa etiam praxi confirmatur. Quem enim, sive civem sive extraneum, privatum vel imperium in alios tenentem, summa potestas reum mortis vel hostem judicavit, nemini subditorum eidem auxilium ferre licet. Sic etiam, quamvis Hebraeis dictum fuerit, ut unusquisque socium tanquam se ipsum amaret (vide Levit. cap. XIX. v. 17. 18.), tenebantur tamen eum, qui contra edicta legis aliquid commiserat, judici indicare (vide Levit. cap. V. v. 1. et Deut. cap. XIII. v. 8. 9.) et eundem, si reus mortis judicabatur, interficere (vide Deut. cap. XVII. v. 7.). Deinde ut Hebraei libertatem adeptam possent conservare et terras, quas occuparent, imperio absoluto retinerent, necesse fuit, ut cap. XVII. ostendimus, <ut> religionem suo soli imperio accommodarent seseque a reliquis nationibus separarent; et ideo iis dictum fuit, *dilige proximum tuum, et odio habe inimicum tuum* (vide Matth. cap. V. v. 43); postquam autem imperium amiserunt et Babiloniam captivi ducti sunt, Jeremias eosdem docuit, ut incolumitati (etiam) illius civitatis, in quam captivi ducti erant, consulerent, et postquam Christus eos per totum orbem dispersum iri vidit, docuit, ut omnes absolute pietate colerent; quae omnia evidentissime ostendunt religionem reipublicae utilitati accommodatam semper fuisse.

[13] Si quis autem jam quaerat, quo ergo jure Christi discipuli, viri scilicet privati, religionem praedicare poterant? eosdem id fecisse dico jure potestatis, quam a Christo acceperant adversus Spiritus impuros (vide Matth. cap. X. v. 1.). Supra enim in fine cap. XVI. expresse monui omnes fidem tyranno etiam servare teneri, excepto eo, cui Deus certa

19. <ut> *add. Pa, Gf, Br, We, Ga.*

prochain suivant le commandement de Dieu sans adapter piété et religion à l'utilité publique. Or aucun particulier ne peut savoir ce qui est utile à la République, si ce n'est par les décrets du Souverain, à qui seul revient de traiter des affaires publiques ; donc un particulier ne peut pratiquer correctement la piété, ni obéir correctement à Dieu, s'il n'obéit pas à tous les décrets du Souverain.

[12] Ces conclusions sont confirmées par la pratique même : si le Souverain a condamné à mort ou déclaré ennemi quelqu'un, citoyen ou étranger, simple particulier ou quiconque exerce un pouvoir sur d'autres, il n'est permis à aucun sujet de lui porter secours. Ainsi encore, bien qu'il ait été dit aux Hébreux que chacun doit aimer son prochain comme soi-même (Lév 19 : 17-18), ils étaient pourtant tenus de dénoncer au juge celui qui avait enfreint la loi (Lév 5 : 1 ; Dt 13 : 8-9) et de le tuer s'il était condamné à mort (Dt 17 : 7). En outre, pour que les Hébreux puissent conserver la liberté qu'ils avaient acquise et garder sous leur domination absolue les terres qu'ils occupaient, il leur fut nécessaire (nous l'avons montré au chap. XVII[25]) d'adapter la religion à leur seul Etat et de se séparer des autres nations ; et c'est pourquoi il leur fut dit : aime ton prochain et hais ton ennemi[26] (Matthieu 5 : 43). Mais lorsqu'ils eurent perdu leur Etat et eurent été emmenés captifs à Babylone, Jérémie leur enseigna de veiller aussi au salut de cette cité où ils étaient captifs[27]. Après que le Christ les eut vus sur le point d'être dispersés sur toute la terre, il leur enseigna de pratiquer la piété envers tous sans aucune réserve. Tout cela montre très évidemment que la religion s'est toujours adaptée à l'intérêt public.

[13] Mais, me demandera-t-on, de quel droit les disciples du Christ, c'est-à-dire des particuliers, pouvaient-ils prêcher la religion ? — je réponds : du droit que leur conférait le pouvoir qu'ils avaient reçu du Christ contre les Esprits impurs (Matthieu 10 : 1). En effet, j'ai averti expressément à la fin du chapitre XVI que tous sont tenus de conserver leur foi même à un tyran, excepté celui à qui Dieu

revelatione singulare contra tyrannum auxilium promiserit; quare nemini inde exemplum sumere licet, nisi etiam potestatem habeat ad facienda miracula, quod hinc etiam conspicuum
[220] fit, quod Christus discipulis etiam dixerit, ne metuerent eos, | qui occidunt corpora (vide Matth. cap. X. v. 28.). Quod si hoc unicuique dictum fuisset, frustra imperium statueretur, et illud Salomonis (Prov. cap. XXIV. v. 21.), *fili mi, time Deum et regem*, impie dictum fuisset, quod longe a vero abest; atque adeo necessario fatendum authoritatem illam, quam Christus discipulis dedit, iis tantum singulariter datam fuisse nec inde exemplum aliis sumi posse.

[14] Caeterum adversariorum rationes, quibus jus sacrum a jure civili separare volunt et hoc tantum penes summas potestates, illud autem penes universam ecclesiam esse contendunt, nihil moror; adeo namque frivolae sunt, ut nec refutari mereantur. Hoc unum silentio praeterire nequeo, quam misere ipsi decipiantur, quod ad hanc seditiosam opinionem (veniam verbo duriori precor) confirmandam exemplum sumant a summo Hebraeorum pontifice, penes quem olim jus sacra administrandi fuit; quasi pontifices illud jus a Mose non acceperint (qui, ut supra ostendimus, summum solus imperium retinuit), ex cujus etiam decreto eodem privari poterant; ipse enim non tantum Aharonem, sed etiam filium ejus Eleazarum et nepotem Pineham elegit et authoritatem pontificatum administrandi dedit, quam postea pontifices ita retinuerunt, ut nihilominus Mosis, id est, summae potestatis substituti viderentur. Nam, ut jam ostendimus, Moses nullum imperii successorem elegit, sed ejus omnia officia ita distribuit, ut posteri ejus vicarii visi fuerint, qui imperium, quasi rex absens esset, non mortuus, administrabant. In secundo deinde imperio hoc jus absolute tenuerunt pontifices, postquam cum pontificatu jus principatus

a promis un secours particulier contre le tyran par une révélation certaine[28]. C'est pourquoi nul ne peut s'autoriser de cet exemple, s'il n'a reçu le pouvoir de faire des miracles, ce qui s'infère aussi avec évidence de ce que le Christ a dit à ses disciples de ne pas craindre | ceux qui tuent les corps (Matthieu 10 : 28[29]) : si cela avait été dit à tout un chacun, c'est en vain que l'Etat aurait été institué, et ce mot de Salomon *mon fils, crains Dieu et le roi* (Prov 24 : 21) serait un mot impie, ce qui est bien loin de la vérité. C'est pourquoi il faut admettre nécessairement que l'autorité donnée par le Christ à ses disciples leur a été donnée à eux personnellement, et que nul ne peut s'autoriser de cet exemple. [234]

[14] Au reste, je ne m'arrête pas aux raisons pour lesquelles nos adversaires veulent séparer le droit sacré du droit civil, laisser au Souverain le second seulement et remettre le premier à l'Eglise universelle[30] : elles sont trop frivoles pour mériter une réfutation. Il est un seul point que je ne puis passer sous silence : c'est l'erreur misérable de ceux qui, pour soutenir leur opinion séditieuse (qu'on me pardonne la dureté du terme), invoquent l'exemple du souverain pontife des Hébreux, qui posséda jadis le droit d'administrer les affaires sacrées[31]. Comme si les pontifes n'avaient pas reçu ce droit de Moïse qui, nous l'avons montré[32], détint seul la souveraineté de l'Etat[33], et dont le décret pouvait aussi les en dépouiller : c'est lui en effet qui choisit non seulement Aaron mais aussi Eleazar, fils d'Aaron, et Pinehas son petit-fils[34], et leur donna l'autorité d'administrer le pontificat — autorité que les pontifes conservèrent, mais de façon telle, néanmoins, qu'ils paraissaient être les délégués de Moïse, c'est-à-dire du Souverain. En effet, nous l'avons montré[35], Moïse ne désigna personne pour lui succéder à la tête de l'Etat, mais il répartit toutes les fonctions de sorte que ses successeurs parussent administrer l'Etat en l'absence d'un roi et non pas du fait de sa mort. Et plus tard, dans le second Etat des Hébreux, les pontifes détinrent ce droit de façon absolue, après avoir ajouté au pontificat le droit du principat. Ainsi le droit du pontificat a-t-il toujours dépendu de l'édit du Souverain, et les pontifes ne l'ont-ils jamais détenu sans détenir en même temps le

etiam adepti sunt. Quare jus pontificatus ex edicto summae potestatis semper dependit, nec pontifices id unquam nisi cum principatu tenuerunt. Imo jus circa sacra penes reges absolute fuit (ut ex mox dicendis in fine hujus capitis patebit) praeter hoc unum, quod manus sacris in templo administrandis admovere non licebat, quia omnes, qui suam genealogiam ex Aharone non ducebant, profani habebantur, quod sane in Christiano imperio locum nullum habet.

[15] Atque ideo dubitare non possumus, quin hodierna sacra (quorum administratio singulares mores, non autem familiam requirit, unde nec ii, qui imperium tenent, tanquam
[221] profani ab ea- | dem secluduntur) solius juris summarum potestatum sint; et nemo, nisi ex eorum authoritate vel concessu jus potestatemque eadem administrandi, eorum ministros eligendi, ecclesiae fundamenta ejusque doctrinam determinandi et stabiliendi, de moribus et pietatis actionibus judicandi, aliquem excommunicandi vel in ecclesiam recipiendi, nec denique pauperibus providendi habet.

[16] Atque haec non tantum demonstrantur (ut jam fecimus) vera, sed etiam apprime necessaria tam ipsi religioni quam reipublicae conservationi esse; norunt enim omnes, quantum jus et authoritas circa sacra apud populum valeat et quantum unusquisque ab ejus ore pendeat, qui eandem habet; ita ut affirmare liceat eum maxime in animos regnare, cui haec authoritas competit. Si quis ergo hanc summis potestatibus adimere vult, is imperium dividere studet, ex quo necessario, ut olim inter Hebraeorum reges et pontifices, contentiones et discordiae oriri debebunt, quae nunquam sedari possunt. Imo qui hanc authoritatem summis potestatibus adimere studet, is viam (ut jam diximus) ad imperium affectat. Nam quid ipsae decernere possunt, si hoc iisdem jus denegatur? nihil profecto, nec de bello nec de pace nec de ullo quocunque negotio, si sententiam alterius expectare tenentur, qui ipsas doceat, num id, quod utile judicant, pium sit an impium; sed contra omnia

13. eorum *vide ad* 604.7.

principat[36]. Bien plus : le droit des affaires sacrées fut entièrement entre les mains des rois (comme cela sera clair par ce que nous dirons à la fin de ce chapitre[37]) à une exception près : il ne leur était pas permis d'administrer les affaires du Temple, parce que tous ceux qui n'étaient pas de la descendance d'Aaron étaient réputés profanes — exception qui n'a aucune place dans un Etat chrétien[38].

[15] C'est pourquoi il est indubitable qu'aujourd'hui les affaires sacrées (pour l'administration desquelles on considère les mœurs de chacun et non sa famille; on ne peut donc en écarter comme profanes ceux qui détiennent la souveraineté) ! [235] relèvent du seul droit du Souverain; et personne, si ce n'est en vertu de son autorité ou d'une concession reçue de lui[39], n'a le droit et le pouvoir de les administrer, d'en désigner les ministres, de déterminer et d'établir les fondements et l'enseignement de l'Eglise, de juger des mœurs et des actes de piété, d'excommunier quelqu'un ou d'admettre quelqu'un dans l'Eglise, et enfin de pourvoir aux besoins des pauvres.

[16] On démontre d'ailleurs que non seulement tout cela est vrai (nous venons de le prouver), mais encore que c'est nécessaire tant à la religion elle-même qu'à la conservation de la république. Tout le monde sait en effet quelle importance ont aux yeux du peuple le droit et l'autorité sur les affaires sacrées, et comme il est suspendu aux lèvres de qui les détient. On peut donc affirmer qu'avoir cette autorité, c'est régner entièrement sur les âmes. Qui veut la ravir au Souverain cherche donc à diviser l'Etat, et cette division ne peut manquer de faire naître querelles et disputes insurmontables, comme autrefois entre les rois et les pontifes des Hébreux. Bien plus : qui veut ravir cette autorité au Souverain cherche, nous l'avons dit, un moyen de s'emparer de l'Etat. Car que laisse-t-on à la décision du Souverain dès lors qu'on lui dénie ce droit? Il ne pourra décider ni de la guerre, ni de la paix, ni d'une affaire quelconque, s'il est tenu de prendre l'avis de quelqu'un d'autre qui lui enseigne si ce qu'il juge utile est pieux ou impie, sacrilège ou non. Tout, au contraire,

potius ex illius decreto fient, qui jus habet judicandi et decretandi, quid pium vel impium, fas nefasque sit.

[17] Cujus rei exempla omnia viderunt secula, quorum unum tantum, quod instar omnium est, adferam. Quia Romano pontifici hoc jus absolute concessum fuit, tandem omnes paulatim reges sub potestate habere incepit, donec etiam ad summum imperii fastigium ascenderit; et quicquid postea monarchae et praecipue Germaniae caesares conati sunt ejus authoritatem vel tantillum diminuere, nihil promoverunt, sed contra eandem eo ipso multis numeris auxerunt. Verum enim vero hoc idem, quod nullus monarcha nec ferro nec igne, ecclesiastici solo tantum calamo facere potuerunt, ut vel hinc tantum ejusdem vis et potentia facile dignoscatur, et praeterea, quam necesse sit summis potestatibus hanc sibi authoritatem reservare.

[18] Quod si etiam ea, quae in superiore capite notavimus, [222] considerare velimus, I videbimus hoc ipsum religionis et pietatis incremento non parum etiam conducere. Vidimus enim supra ipsos prophetas, quamvis divina virtute praeditos, tamen quia privati viri erant, libertate sua monendi, increpandi et exprobrandi homines magis irritavisse quam correxisse, qui tamen a regibus moniti vel castigati facile flectebantur. Deinde ipsos reges ob hoc tantum, quod ipsis hoc jus non absolute competebat, saepissime a religione descivisse et cum ipsis fere totum populum, quod etiam in Christianis imperiis ob eandem causam saepissime contigisse constat.

[19] At hic forsan me aliquis rogabit, quisnam ergo, si ii, qui imperium tenent, impii esse velint, pietatem jure vindicabit? an tum etiam iidem ejus interpretes habendi sunt? Verum ego contra ipsum rogo, quid si ecclesiastici (qui etiam homines sunt et privati, quibus sua tantum negotia curare incumbit) vel alii, penes quos jus circa sacra esse vult, impii esse velint; an tum etiam ejusdem interpretes habendi sunt?

dépendra du décret de celui qui détient le droit de juger et de décréter ce qui est pieux ou impie, sacrilège ou non.

[17] Tous les siècles nous en fournissent des exemples et je ne n'en citerai qu'un seul qui les remplacera tous. Comme ce droit fut accordé de façon absolue au pontife romain[40], il entreprit peu à peu de ranger tous les rois sous son pouvoir, jusqu'à atteindre un jour au faîte de l'empire. Et tout ce qu'ont tenté plus tard les monarques, surtout les Empereurs germaniques, pour diminuer si peu que ce fût son autorité, n'a abouti à rien, mais au contraire l'a par là même multipliée. Et cependant, ce qu'aucun monarque n'avait réussi ni par le fer ni par le feu, des hommes d'Eglise y sont parvenus par la plume seulement : qu'on juge par là de la force et de la puissance de ce droit, et combien il est nécessaire que le Souverain se réserve une telle autorité.

[18] Si l'on veut bien considérer aussi ce qui a été remarqué au chapitre précédent[41], | on verra que la religion et la piété y [236] trouveront un grand avantage : nous y avons observé en effet que les prophètes eux-mêmes, bien que dotés d'une vertu divine, ont cependant, parce qu'ils étaient de simples particuliers, plutôt irrité que corrigé les hommes lorsqu'ils ont usé de leur liberté d'avertir, d'invectiver et de blâmer ; les mêmes hommes, néanmoins, se soumettaient très facilement quand ils étaient avertis ou châtiés par les rois. En outre, les rois eux-mêmes, pour cette seule raison qu'ils ne possédaient pas ce droit de façon absolue, se sont souvent écartés de la religion, et presque tout le peuple avec eux. La même chose s'est produite très souvent, pour la même raison également, dans les Etats chrétiens.

[19] Mais, me demandera-t-on peut-être, qui donc, si ceux qui détiennent la souveraineté veulent être impies, défendra à bon droit la piété ? est-ce qu'on devra continuer à les considérer comme ses interprètes ? Et moi je demande à mon tour : et si les ecclésiastiques (qui sont des hommes, eux aussi, et de simples particuliers n'ayant à s'occuper que de leurs affaires privées) ou d'autres, aux mains de qui on veut remettre le droit des affaires sacrées, veulent être impies ? est-ce qu'on devra continuer à les considérer comme les interprètes de la piété ?

Certum quidem est, quod si ii, qui imperium tenent, qua juvat, ire velint, sive jus circa sacra habeant sive minus, omnia tam sacra quam profana in deterius ruent; et longe citius, si qui viri privati seditiose jus divinum vindicare velint. Quapropter hoc iisdem jus denegando nihil absolute promovetur, sed contra malum magis augetur, nam hoc ipso fit, ut necessario (sicuti Hebraeorum reges, quibus hoc jus non absolute concessum fuit) impii sint, et consequenter, ut totius reipublicae damnum et malum ex incerto et contingente certum et necessarium reddatur. Sive igitur rei veritatem, sive imperii securitatem, sive denique pietatis incrementum spectemus, statuere cogimur jus etiam divinum sive jus circa sacra a decreto summarum potestatum absolute pendere, easque ejusdem interpretes esse et vindices; ex quibus sequitur illos Dei verbi ministros esse, qui populum ex authoritate summarum potestatum pietatem docent, prout ipsa ex earum decreto publicae utilitati accomodata est.

[20] Superest jam causam etiam indicare, cur semper in Christiano imperio de hoc jure disceptatum fuit, cum tamen Hebraei nunquam, quod sciam, de eodem ambegerint. Sane monstro simile videri posset, quod de re tam manifesta
[223] tamque necessaria quaestio semper | fuerit, et quod summae potestates hoc jus nunquam absque controversia, imo nunquam nisi magno seditionum periculo et religionis detrimento habuerint. Profecto, si hujus rei nullam certam causam assignare possemus, facile mihi persuaderem omnia, quae in hoc capite ostendi, non nisi theoretica esse sive ex earum speculationum genere, quae nunquam ex usu esse possunt. Etenim ipsa primordia Christianae religionis consideranti hujus rei causa sese omnino manifestat. Christianam namque religionem non reges primi docuerunt, sed viri privati, qui invitis iis, qui imperium tenebant et quorum subditi erant, privatis ecclesiis concionari, sacra officia instituere,

Voici en tout cas ce qui est certain : si ceux qui détiennent la souveraineté veulent suivre leur bon plaisir, peu importe qu'ils détiennent ou ne détiennent pas le droit des affaires sacrées : toutes choses, tant sacrées que profanes, iront à leur ruine, et bien plus vite encore si de simples particuliers veulent revendiquer ce droit divin de façon séditieuse. C'est pourquoi on n'aboutit absolument à rien en refusant ce droit aux Souverains : au contraire, on accroît le mal ; car, par là même (comme il arriva aux rois des Hébreux, à qui ce droit n'était pas accordé de façon absolue), ils deviennent nécessairement impies, de sorte que la république doit subir un mal et un dommage non plus incertains et contingents, mais certains et nécessaires[42]. Que nous ayons donc égard à la vérité, à la sécurité de l'Etat ou enfin à l'accroissement de la piété, nous sommes contraints d'établir que ce droit divin, ou droit des affaires sacrées, dépend de façon absolue du décret du Souverain et que celui-ci en est l'interprète et le défenseur ; il s'ensuit donc que les ministres de la parole de Dieu sont ceux qui enseignent au peuple la piété en vertu de l'autorité du Souverain en se conformant au décret par lequel il l'a adaptée à l'utilité publique.

[20] Il reste maintenant à indiquer pourquoi on a toujours disputé de ce droit dans les Etats chrétiens, alors que cela n'eut jamais lieu, que je sache, chez les Hébreux. Il pourrait paraître monstrueux qu'on ait toujours contesté un principe aussi manifeste et aussi nécessaire, | et que le Souverain n'ait jamais [237]
pu s'assurer ce droit sans controverses, et même sans courir un grave danger de provoquer des séditions au grand détriment de la religion. Certes, si nous ne pouvions assigner de cause certaine à ce fait, je me persuaderais facilement que tout ce que j'ai établi dans ce chapitre est purement théorique, c'est-à-dire relève de cette sorte de spéculations qui ne sont d'aucun usage. Mais si l'on considère les débuts de la religion chrétienne, la cause de ce fait devient très claire. Les premiers qui enseignèrent la religion chrétienne furent non pas des rois, mais de simples particuliers, qui, contre la volonté de ceux qui détiennent la souveraineté dont ils étaient sujets, s'accoutumèrent longtemps à se réunir dans des églises privées, à instituer

administrare et soli omnia ordinare et decretare, nulla imperii ratione habita, diu consueverunt; cum autem multis jam elapsis annis religio in imperium introduci incepit, ecclesiastici eandem, sicuti ipsam determinaverant, ipsos imperatores docere debuerunt, ex quo facile obtinere potuerunt, ut ejus doctores et interpretes, et praeterea ecclesiae pastores et quasi Dei vicarii, agnoscerentur, et ne postea reges Christiani hanc sibi autoritatem capere possent, optime sibi caverunt ecclesiastici, prohibendo scilicet matrimonium supremis Ecclesiae ministris summoque religionis interpreti. Ad quod praeterea accessit, quod religionis dogmata ad tam magnum numerum auxerant et cum philosophia ita confuderant, ut summus ejus interpres summus philosophus et theologus esse et plurimis inutilibus speculationibus vacare deberet, quod tantum viris privatis et otio abundantibus contingere potest.

[21] At apud Hebraeos longe aliter res sese habuit; nam eorum ecclesia simul cum imperio incepit, et Moses, qui id absolute tenebat, populum religionem docuit, sacra ministeria ordinavit eorumque ministros elegit. Hinc igitur contra factum est, ut autoritas regia apud populum maxime valuerit, et ut jus circa sacra reges maxime tenuerint. Nam quamvis post mortem Mosis nemo imperium absolute tenuerit, jus tamen decretandi tam circa sacra quam circa reliqua penes principem (ut jam ostendimus) erat; deinde, ut populus religionem et pietatem edoceretur, non magis pontificem quam supremum judicem adire tenebatur (vide Deut. cap. XVII. v. 9. 11.). Reges
[224] denique quamvis non aequale ac Moses jus ha- | buerint, omnis tamen fere sacri ministerii ordo et electio ab eorum decreto pendebat. David enim fabricam templi totam concinnavit (vide Paralip. 1. cap. XXVIII. v. 11. 12. etc.), ex omnibus deinde Levitis viginti quatuor millia elegit ad psallendum,

et administrer des offices sacrés, à tout ordonner et à tout décider seuls sans tenir aucun compte de la souveraineté de l'Etat. Et quand, de nombreuses années plus tard, la religion commença à s'introduire dans l'Etat[43], les hommes d'Eglise durent l'enseigner aux empereurs eux-mêmes sous la forme où ils l'avaient déterminée. Par là, ils purent facilement obtenir d'être reconnus comme ses docteurs et ses interprètes, et en outre comme les pasteurs de l'Eglise et, pour ainsi dire, comme les vicaires de Dieu. Puis, pour que par la suite les rois chrétiens ne puissent s'emparer de cette autorité, les ecclésiastiques prirent une habile précaution : ils interdirent le mariage aux ministres suprêmes de l'Eglise et au plus haut interprète de la religion. A quoi s'ajouta qu'ils avaient si bien multiplié les dogmes de la religion, qu'ils les avaient si bien confondus avec la philosophie, que son plus éminent interprète devait être un philosophe et théologien éminent, et s'occuper d'une multitude de spéculations inutiles, ce qui n'est possible qu'à des particuliers disposant de beaucoup de loisirs.

[21] Mais chez les Hébreux il en allait tout autrement : en effet leur Eglise[44] commença en même temps que leur Etat, et Moïse, qui détenait la souveraineté de façon absolue, enseigna la religion au peuple, organisa les ministères sacrés, et en désigna les ministres. C'est pourquoi il advint que l'autorité royale gagna le plus grand respect auprès du peuple et que les rois détinrent au plus haut point le droit des affaires sacrées. En effet, bien qu'après la mort de Moïse nul n'ait détenu la souveraineté de façon absolue, le droit de prendre des décrets, sur les affaires sacrées comme sur toutes les autres, demeurait cependant (nous l'avons déjà montré) aux mains du prince; ensuite, pour s'instruire dans la religion et la piété, le peuple était tenu de s'adresser au juge suprême plutôt qu'au pontife (cf. Dt 17 : 9, 11). Enfin, bien que les rois n'aient pas eu un droit égal à celui de Moïse, | toute l'organisation du ministère [238]
sacré et toute désignation de ministres dépendaient pourtant de leurs décrets. C'est David, en effet, qui décida entièrement du plan du Temple (cf. I Par 28 : 11, 12, etc.). C'est lui qui, parmi les Lévites, en choisit quatre mille pour chanter les

et sex millia, ex quibus judices et praetores eligerentur, quatuor deinde millia janitorum et quatuor denique millia, qui organis canerent (vide ejusdem libri cap. XXIII. v. 4. 5.). Porro eosdem in cohortes (quarum etiam primarios elegit) divisit, ut unaquaeque suo tempore, servatis vicibus, administraret (vide v. 5. ejusdem cap.). Sacerdotes itidem in tot cohortes divisit; sed ne omnia singulatim recensere tenear, lectorem refero ad lib. 2. Paralip. cap. VIII., ubi v. scil. 13. dicitur, *cultum Dei, sicuti eundem Moses instituerat, fuisse ex mandato Salomonis in templo administratum*, et v. 14., *quod ipse* (Salomon) *cohortes sacerdotum in suis ministeriis et Levitarum etc. constituerit, secundum jussum viri divini Davidis.* Et versu denique 15. testatur historicus, *quod non recesserunt a praecepto regis imposito sacerdotibus et Levitis in nulla re, neque in aerariis administrandis.*

[22] Ex quibus omnibus et aliis regum historiis sequitur evidentissime totum religionis exercitium sacrumque ministerium a solo regum mandato dependisse. Cum autem supra dixi eosdem jus non habuisse, ut Moses, summum pontificem eligendi, Deum immediate consulendi et prophetas, qui ipsis viventibus prophetarent, damnandi, nulla alia de causa id dixi, quam quia prophetae ex autoritate, quam habebant, novum regem eligere poterant et veniam parricidio dare, at non quod regem, si quid contra leges audebat, in judicium vocare liceret et jure contra eundem agere*. Quapropter, si nulli fuissent prophetae, qui singulari revelatione veniam parricidio tuto possent concedere, jus ad omnia absolute tam sacra quam civilia omnino habuissent; quare hodiernae summae potestates, quae nec prophetas habent nec recipere jure tenentur (Hebraeorum enim legibus addicti non sunt), hoc jus, tametsi caelibes non sint,

* Cf. Adnot. XXXIX.

Psaumes, six mille où l'on prit les juges et les préteurs, quatre mille pour garder les portes et quatre mille pour jouer des instruments de musique (cf. *ibid.*, 23 : 4-5). C'est lui aussi qui les divisa en cohortes dont il désigna les chefs, de façon que chacune assurât le service à tour de rôle (même chapitre, v. 6#). Il divisa également les prêtres en autant de cohortes. Mais pour ne pas devoir citer toutes ces dispositions une par une, je renvoie le lecteur au livre II des Paralipomènes 8 : 13 : *le culte de Dieu, tel que Moïse l'avait institué, fut administré dans le temple selon le commandement de Salomon ;* et v. 14 : *il* [Salomon] *constitua les cohortes des prêtres et des Lévites etc., selon l'ordre du divin David.* Enfin au v. 15, l'historien atteste qu'*ils ne s'écartèrent en rien du précepte imposé par le roi aux prêtres et aux Lévites, même dans l'administration du trésor.*

[22] De tous ces témoignages, et des autres récits historiques concernant les rois, il suit avec la dernière évidence que tout l'exercice de la religion et tout le ministère sacré dépendaient du seul commandement des rois. Lorsque j'ai dit plus haut que ces rois n'eurent pas, comme Moïse, le droit de désigner le souverain pontife, de consulter Dieu sans intermédiaire, et de condamner les prophètes qui prophétisaient à leur époque, je l'ai dit pour cette seule raison que les prophètes pouvaient, en vertu de leur autorité, désigner un nouveau roi et pardonner le parricide ; et non pas parce qu'il leur aurait été permis, si le roi avait osé enfreindre quelque loi, de le convoquer en justice et d'agir à bon droit contre lui*. C'est pourquoi, s'il n'y avait pas eu de prophètes qui, par une révélation particulière, pouvaient en toute sûreté pardonner le parricide, les rois auraient détenu un droit absolu sur toutes choses, aussi bien sacrées que civiles. D'où il résulte que les Souverains d'aujourd'hui, qui n'ont plus de prophètes[45] et ne sont plus obligés d'en supporter (ils ne sont pas soumis, en effet, aux lois des Hébreux), possèdent, eux, ce droit absolu, même s'ils ne sont pas célibataires — et

* Cf. *Adnot.* 39.

absolute habent et semper retinebunt, modo tantum religionis dogmata in magnum numerum augeri neque cum scientiis
[225] confundi sinant. 1

2. augeri *T1*, *edd. cett.*, *V-L* : neque augeri *Br*, *We*, *Ga*; non augeri *Ge*.

qu'ils le posséderont toujours, pourvu qu'ils ne laissent pas les dogmes augmenter en trop grand nombre et se confondre avec les sciences[46].

CAPUT XX

Ostenditur in libera republica unicuique et sentire, quae velit, et quae sentiat, dicere licere

[1] Si aeque facile esset animis ac linguis imperare, tuto unusquisque regnaret et nullum imperium violentum foret. Nam unusquisque ex imperantium ingenio viveret et ex solo eorum decreto, quid verum vel falsum, bonum vel malum, aequum vel iniquum esset, judicaret. Sed hoc, ut jam in initio cap. XVII. notavimus, fieri nequit, ut scilicet animus alterius juris absolute sit; quippe nemo jus suum naturale, sive facultatem suam libere ratiocinandi et de rebus quibuscunque judicandi, in alium transferre neque ad id cogi potest. Hinc ergo fit, ut illud imperium violentum habeatur, quod in animos est, et ut summa majestas injuriam subditis facere eorumque jus usurpare videatur, quando unicuique praescribere vult, quid tanquam verum amplecti et tanquam falsum rejicere, et quibus porro opinionibus uniuscujusque animus erga Deum devotione moveri debeat; haec enim uniuscujusque juris sunt, quo nemo, etsi velit, cedere potest.

[2] Fateor judicium multis et paene incredibilibus modis praeoccupari posse, atque ita, ut, quamvis sub alterius imperio directe non sit, tamen ab ore alterius ita pendeat, ut

CHAPITRE XX [239]

On montre que, dans une libre république, il est permis à chacun de penser ce qu'il veut et de dire ce qu'il pense[1]

[1] S'il était aussi facile de commander aux âmes qu'aux langues[2], tout souverain régnerait en sécurité et il n'y aurait pas de pouvoir d'Etat violent. Car chacun vivrait selon la complexion des gouvernants, et jugerait selon leur seul décret de ce qui est vrai et faux, bien et mal, juste et injuste. Mais, comme nous l'avons remarqué au début du chapitre XVII[3], il est impossible que l'âme d'un homme relève absolument du droit d'un autre homme. Personne ne peut transférer à autrui son droit naturel, c'est-à-dire sa faculté, de raisonner librement et de juger librement de toutes choses ; et personne ne peut y être contraint[4]. C'est pourquoi l'on considère qu'un Etat est violent quand il s'en prend aux âmes ; c'est pourquoi aussi la majesté souveraine paraît opprimer les sujets et usurper leur droit, quand elle veut prescrire à chacun ce qu'il doit embrasser comme vrai et rejeter comme faux, et par quelles opinions son âme doit être incitée à la dévotion envers Dieu. Car tout cela relève du droit de chacun, que nul ne peut abandonner quand bien même il le voudrait.

[2] Certes, le jugement d'un homme peut être subjugué de bien des façons, et à un point presque incroyable — de sorte que, sans relever directement du commandement d'un autre, il

merito eatenus ejus juris dici possit. Verum quicquid ars hac in re praestare potuerit, nunquam tamen eo perventum est, ut homines unquam non experirentur unumquemque suo sensu abundare, totque capitum quam palatorum esse discrimina. Moses, qui non dolo, sed divina virtute judicium sui populi maxime praeoccupaverat, utpote qui divinus credebatur et divino afflatu dicere et facere omnia, ejus tamen rumores et sinistras interpretationes fugere non potuit, et multo minus reliqui monarchae, et si hoc aliqua ratione posset concipi, conciperetur saltem in monarchico imperio, at minime in democratico, quod omnes vel magna populi pars collegialiter tenet; cujus rei causam omnibus patere existimo. |

[226]

[3] Quantumvis igitur summae potestates jus ad omnia habere et juris et pietatis interpretes credantur, nunquam tamen facere poterunt, ne homines judicium de rebus quibuscunque ex proprio suo ingenio ferant et ne eatenus hoc aut illo affectu afficiantur. Verum quidem est eas jure posse omnes, qui cum iisdem in omnibus absolute non sentiunt, pro hostibus habere, sed nos de ipsarum jure jam non disputamus, sed de eo, quod utile est; concedo enim easdem jure posse violentissime regnare et cives levissimis de causis ad necem ducere, at omnes negabunt haec salvo sanae rationis judicio fieri posse; imo quia haec non sine magno totius imperii periculo facere queunt, negare etiam possumus easdem absolutam potentiam ad haec et similia habere, et consequenter neque etiam absolutum jus; jus enim summarum potestatum ab earum potentia determinari ostendimus.

[4] Si itaque nemo libertate sua judicandi et sentiendi, quae vult, cedere potest, sed unusquisque maximo naturae jure dominus suarum cogitationum est, sequitur in republica nunquam

soit pourtant suspendu à la parole de cet autre, si bien qu'on peut dire à juste titre qu'il relève du droit de ce dernier. Pourtant, quoi que l'habileté puisse obtenir en ce domaine, on n'en est jamais parvenu à une situation où les hommes n'aient pu apprendre par expérience que chacun abonde dans son propre sens, et qu'il y a autant de différence entre les têtes qu'entre les goûts[5]. Moïse, qui avait subjugué au plus haut point le jugement de son peuple, non par la ruse mais par une vertu divine, Moïse qui était considéré comme divin, et qui, croyait-on, parlait et agissait sous l'inspiration divine, ne put cependant échapper aux rumeurs ni aux interprétations défavorables[6]; les autres monarques y échappent encore moins. Et si on pouvait concevoir quelque moyen d'y échapper, ce serait possible tout au plus dans l'Etat monarchique, mais non dans l'Etat démocratique qui est indivisiblement dans les mains de tout le peuple ou de sa plus grande partie. Pourquoi il en est ainsi, j'estime que c'est clair pour tout le monde.

[3] | Bien que le Souverain ait droit sur toute chose, et soit [240]
considéré comme l'interprète du droit et de la piété, il ne peut cependant jamais empêcher que les hommes ne jugent de toutes choses selon leur propre complexion et ne soient dans cette mesure affectés de telle ou telle passion. Il est vrai qu'il peut tenir à bon droit pour ennemis tous ceux qui ne pensent pas absolument comme lui sur toutes choses; mais, quant à nous, nous discutons non de son droit mais de son intérêt. J'admets qu'il a le droit de régner avec la dernière violence, et d'envoyer les citoyens à la mort pour les motifs les plus faibles; mais nul ne croira que cela puisse se faire selon le jugement de la saine Raison. Bien plus : comme il ne peut agir ainsi sans exposer l'Etat tout entier aux plus grands dangers, nous pouvons même nier qu'il ait la puissance absolue d'agir de cette façon ou d'une façon semblable, et par conséquent qu'il en ait le droit absolu. En effet le droit du Souverain est déterminé par sa puissance, nous l'avons montré[7].

[4] C'est pourquoi, si personne ne peut abandonner la liberté de juger et de penser ce qu'il veut, si chacun est au contraire maître de ses pensées par le plus haut droit de la nature, il s'ensuit que dans aucune république on ne peut

nisi admodum infoelici successu tentari posse, ut homines, quamvis diversa et contraria sentientes, nihil tamen nisi ex praescripto summarum potestatum loquantur; nam nec peritissimi, ne dicam plebem, tacere sciunt. Hoc hominum commune vitium est, consilia sua, etsi tacito opus est, aliis credere; illud ergo imperium violentissimum erit, ubi unicuique libertas dicendi et docendi, quae sentit, negatur, et contra id moderatum, ubi haec eadem libertas unicuique conceditur.

[5] Verum enimvero nequaquam etiam negare possumus, quin majestas tam verbis quam re laedi potest, atque adeo, si impossibile est hanc libertatem prorsus adimere subditis, perniciosissimum contra erit eandem omnino concedere; quapropter nobis hic inquirere incumbit, quousque unicuique haec libertas, salva reipublicae pace salvoque summarum potestatum jure, potest et debet concedi, quod hic, ut in initio cap. XVI. monui, praecipuum meum intentum fuit.

[6] Ex fundamentis reipublicae supra explicatis evidentissime sequitur finem ejus ultimum non esse dominari, nec homines metu retinere et alterius juris facere, sed contra
[227] unumquemque metu | liberare, ut secure, quoad ejus fieri potest, vivat, hoc est, ut jus suum naturale ad existendum et operandum absque suo et alterius damno optime retineat. Non, inquam, finis reipublicae est homines ex rationalibus bestias vel automata facere, sed contra ut eorum mens et corpus tuto suis functionibus fungantur et ipsi libera ratione utantur, et ne odio, ira vel dolo certent nec animo iniquo invicem ferantur. Finis ergo reipublicae revera libertas est.

[7] Porro ad formandam rempublicam hoc unum necesse fuisse vidimus, nempe ut omnis decretandi potestas penes omnes vel aliquot vel penes unum esset. Nam quandoquidem liberum hominum judicium varium admodum est, et unusquisque solus omnia scire putat, nec fieri potest, ut

tenter (si ce n'est avec un insuccès total) d'obtenir que les hommes, si divergentes et opposées que soient leurs opinions, ne parlent que selon le commandement du Souverain. Même les plus habiles, en effet, pour ne rien dire de la plèbe, ne savent se taire. C'est un vice commun aux hommes que de confier leur avis à autrui, même quand le secret serait nécessaire[8]. Le plus violent des Etats sera donc celui où l'on refusera à chacun la liberté de dire et d'enseigner ce qu'il pense. En revanche, un Etat bien réglé sera celui où l'on accordera à chacun cette liberté[9].

[5] Certes, on ne peut nier que la majesté peut être offensée autant par des paroles que par des actes et que, s'il est impossible de retirer complètement cette liberté aux sujets, il est fort nuisible de la leur accorder totalement. C'est pourquoi il nous faut rechercher jusqu'où cette liberté peut et doit être accordée à chacun, sans danger pour la paix de la république et le droit du Souverain. C'est mon dessein principal ici, comme j'en ai averti au début du chapitre XVI[10].

[6] Des fondements de la république, tels que nous les avons exposés plus haut, il suit avec la dernière évidence que sa fin ultime consiste non pas à dominer les hommes, à les contenir par la crainte et à les soumettre au droit d'autrui, mais au contraire à libérer chacun de la crainte | pour qu'il [241]
vive en sécurité autant que faire se peut, c'est-à-dire qu'il préserve le mieux possible son droit naturel à exister et à agir sans danger pour lui-même ni pour autrui. Non, dis-je, la fin de la république ne consiste pas à transformer les hommes d'êtres rationnels en bêtes ou en automates. Elle consiste au contraire à ce que leur esprit et leur corps accomplissent en sécurité leurs fonctions, et qu'eux-mêmes utilisent la libre Raison, sans rivaliser de haine, de colère et de ruse, et sans s'affronter avec malveillance. La fin de la république c'est donc en fait la liberté[11].

[7] Pour former la république, une seule condition, nous l'avons vu, avait été nécessaire : que toute la puissance de décider soit remise aux mains de tous ou de quelques-uns ou d'un seul[12]. Car, comme le libre jugement des hommes est tout à fait varié et que chacun croit être le seul à tout savoir[13],

omnes aeque eadem sentiant et uno ore loquantur, pacifice vivere non poterant, nisi unusquisque jure agendi ex solo decreto suae mentis cederet. Jure igitur agendi ex proprio decreto unusquisque tantum cessit, non autem ratiocinandi et judicandi; adeoque salvo summarum potestatum jure nemo quidem contra earum decretum agere potest, at omnino sentire et judicare, et consequenter etiam dicere, modo simpliciter tantum dicat vel doceat, et sola ratione, non autem dolo, ira, odio, nec animo aliquid in rempublicam ex authoritate sui decreti introducendi, defendat. Ex. gr. siquis legem aliquam sanae rationi repugnare ostendit et propterea eandem abrogandam esse censet, si simul suam sententiam judicio summae potestatis (cujus tantum est leges condere et abrogare) submittit et nihil interim contra illius legis praescriptum agit, bene sane de republica meretur, ut optimus quisque civis; sed si contra id faciat ad magistratum iniquitatis accusandum et vulgo odiosum reddendum, vel seditiose studeat invito magistratu legem illam abrogare, omnino perturbator est et rebellis.

[8] Videmus itaque, qua ratione unusquisque, salvo jure et authoritate summarum potestatum, hoc est, salva reipublicae pace, ea, quae sentit, dicere et docere potest; nempe si decretum omnium rerum agendarum iisdem relinquat et nihil contra earum decretum agat, etiamsi saepe contra id, quod bonum judicat et palam sentit, agere debeat; quod quidem salva justitia et pietate facere potest, imo debet, si
[228] se justum et pium praestare | vult. Nam, ut jam ostendimus, justitia a solo summarum potestatum decreto pendet, adeoque nemo, nisi qui secundum earum recepta decreta vivit, justus esse potest. Pietas autem (per ea, quae in praecedente capite ostendimus) summa est, quae circa pacem et

comme il ne peut arriver que tous partagent la même opinion et parlent d'une seule voix, ils ne pourraient vivre pacifiquement si chacun n'abandonnait le droit d'agir selon le seul décret de son esprit. Donc chacun a abandonné seulement le droit d'agir selon son propre décret, mais non le droit de raisonner et de juger.

Ainsi nul ne peut-il agir contre le décret du Souverain sans mettre en péril le droit de celui-ci ; mais chacun au contraire peut penser et juger sans la moindre restriction — et par conséquent aussi parler, pourvu qu'il se contente simplement de parler et d'enseigner, et qu'il défende ses thèses par la seule Raison, et non pas par la ruse, la colère et la haine, ou avec l'intention d'introduire quelque nouveauté dans la république par l'autorité de son décret. Par exemple, si quelqu'un montre qu'une loi est contraire à la saine Raison et se prononce pour cela en faveur de son abrogation, s'il soumet en même temps son avis au jugement du Souverain (à qui seulement revient d'instituer et d'abroger les lois), et si entre-temps il ne fait rien qui soit contraire à ce que prescrit cette loi, il a bien mérité de la république au même titre que les meilleurs citoyens. Mais si au contraire il le fait pour accuser d'iniquité le Magistrat et pour le rendre odieux à la foule, ou s'il essaie de faire abroger cette loi de façon séditieuse, contre le gré du Magistrat, alors c'est sans conteste un perturbateur et un rebelle.

[8] C'est pourquoi nous voyons en quel sens chacun peut dire et enseigner ce qu'il pense, sans mettre en péril le droit et l'autorité du Souverain, c'est-à-dire la paix de la république — à savoir : s'il lui laisse le soin de décider de toutes les actions et n'entreprend rien contre son décret, même si cela le conduit souvent à faire le contraire de ce qu'il juge bon tout en exprimant publiquement son opinion. Et il peut le faire sans mettre en péril la justice et la piété ; bien plus il le doit | s'il [242]
veut être juste et pieux.

En effet, comme nous venons de le montrer, la justice dépend du seul décret du Souverain et nul ne peut être juste s'il ne vit selon les décrets reçus de celui-ci. Quant à la piété (par ce que nous avons montré au chapitre précédent), la plus haute de toutes est celle qui s'exerce en vue de la paix et de la

tranquillitatem reipublicae exercetur; atqui haec conservari non potest, si unicuique ex suae mentis arbitrio vivendum esset; adeoque impium etiam est ex suo arbitrio aliquid contra decretum summae potestatis, cujus subditus est, facere, quandoquidem, si hoc unicuique liceret, imperii ruina inde necessario sequeretur. Quinimo nihil contra decretum et dictamen propriae rationis agere potest, quamdiu juxta decreta summae potestatis agit; ipsa enim ratione suadente omnino decrevit jus suum vivendi ex proprio suo judicio in eandem transferre. Atqui hoc ipsa etiam praxi confirmare possumus; in conciliis namque tam summarum quam minorum potestatum raro aliquid fit ex communi omnium membrorum suffragio, et tamen omnia ex communi omnium decreto, tam scilicet eorum, qui *contra*, quam qui *pro* suffragium tulerunt, fiunt.

[9] Sed ad meum propositum reverto: qua ratione unusquisque judicii libertate, salvo summarum potestatum jure, uti potest, ex fundamentis reipublicae vidimus. At ex iis non minus facile determinare possumus, quaenam opiniones in republica seditiosae sint; eae nimirum, quae simul ac ponuntur, pactum, quo unusquisque jure agendi ex proprio suo arbitrio cessit, tollitur. Ex. gr. si quis sentiat summam potestatem sui juris non esse, vel neminem promissis stare debere, vel oportere unumqumque ex suo arbitrio vivere et alia hujusmodi, quae praedicto pacto directe repugnant, is seditiosus est, non tam quidem propter judicium et opinionem, quam propter factum, quod talia judicia involvunt, videlicet quia eo ipso, quod tale quid sentit, fidem summae potestati tacite vel expresse datam solvit. Ac proinde caeterae opiniones, quae actum non involvunt, nempe ruptionem pacti, vindictam, iram etc., seditiosae non sunt, nisi forte in republica aliqua ratione corrupta, ubi scilicet superstitiosi et ambitiosi, qui ingenuos ferre nequeunt, ad tantam nominis famam pervenerunt,

tranquillité de la république. Or celle-ci ne peut être maintenue si on laisse chacun libre de vivre selon son propre jugement. Il est même impie d'agir selon son propre jugement contre le décret du Souverain dont on est sujet, puisque, si c'était permis à chacun, la ruine de l'Etat s'ensuivrait nécessairement. Bien plus, on ne peut jamais agir contre le décret et le commandement de sa propre Raison aussi longtemps qu'on agit selon le décret du Souverain. Car c'est sur les conseils de la Raison elle-même que l'on a décidé sans réserve de transmettre au Souverain le droit de vivre selon son propre jugement. Et nous pouvons confirmer cela par la pratique : dans les assemblées en effet, qu'elles soient souveraines ou non, il est rare qu'une décision soit prise à l'unanimité des suffrages ; et pourtant tout se fait en vertu du décret commun de tous, aussi bien de ceux qui ont voté contre que de ceux qui ont voté pour.

[9] Mais je reviens à mon propos : nous avions vu, en nous référant aux fondements de la république, en quel sens chacun peut user de sa liberté de jugement sans mettre en péril le droit du Souverain. Mais, à partir de ces mêmes fondements, nous pouvons tout aussi facilement déterminer quelles opinions sont séditieuses dans la république. Ce sont celles qu'on ne peut soutenir sans supprimer le pacte par lequel chacun a abandonné son droit d'agir à partir de son propre jugement. Par exemple si quelqu'un pense que le Souverain ne relève pas de son propre droit, ou que personne ne doit tenir ses promesses, ou que chacun doit vivre d'après son propre jugement, ou quoi que ce soit d'autre qui contredise directement le pacte — celui qui pense cela est séditieux, non pas tant à cause de son jugement et de son opinion, qu'à cause de l'action que de tels jugements impliquent : car par cela même qu'il a cette opinion, il rompt tacitement ou expressément la foi qu'il avait donnée au Souverain. C'est pourquoi les autres opinions qui n'impliquent pas une action telle que rupture du pacte, vengeance, colère, etc., ne sont pas séditieuses — si ce n'est peut-être dans une république en quelque façon corrompue, où des hommes superstitieux et ambitieux, qui ne peuvent supporter les hommes au caractère libre[14], sont parvenus

ut apud plebem plus valeat eorum quam summarum potesta-
[229] tum | authoritas. Nec tamen negamus quasdam praeterea esse sententias, quae, quamvis simpliciter circa verum et falsum versari videantur, iniquo tamen animo proponuntur et divulgantur. Verum has etiam cap. XV. jam determinavimus, at ita, ut ratio nihilominus libera manserit. Quod si denique ad hoc etiam attendamus, quod fides uniuscujusque erga rempublicam, sicuti erga Deum, ex solis operibus cognosci potest, nempe ex charitate erga proximum, nequaquam dubitare poterimus, quin optima respublica unicuique eandem philosophandi libertatem concedat, quam fidem unicuique concedere ostendimus.

[10] Equidem fateor ex tali libertate incommoda quaedam aliquando oriri; verum quid unquam tam sapienter institutum fuit, ut nihil inde incommodi oriri potuerit? Qui omnia legibus determinare vult, vitia irritabit potius quam corriget. Quae prohiberi nequeunt, necessario concedenda sunt, tametsi inde saepe damnum sequatur. Quot enim mala ex luxu, invidia, avaritia, ebrietate et aliis similibus oriuntur? Feruntur tamen haec, quia imperio legum prohiberi nequeunt, quamvis revera vitia sint; quare multo magis judicii libertas concedi debet, quae profecto virtus est nec opprimi potest. Adde, quod nulla ex eadem incommoda oriuntur, quae non possint (ut statim ostendam) authoritate magistratuum vitari, ut jam taceam, quod haec libertas apprime necessaria est ad scientias et artes promovendum; nam hae ab iis tantum felici cum successu coluntur, qui judicium liberum et minime praeoccupatum habent.

[11] At ponatur hanc libertatem opprimi et homines ita retineri posse, ut nihil mutire audeant nisi ex praescripto summarum potestatum; hoc profecto nunquam fiet, ut nihil etiam, nisi quid ipsae velint, cogitent; atque adeo necessario sequeretur, ut homines quotidie aliud sentirent, aliud loquerentur, et consequenter ut fides, in republica apprime necessaria,

à une telle renommée que leur autorité a plus de poids auprès de la plèbe que celle du Souverain. | Et pourtant nous ne [243] nions pas qu'il y ait d'autres opinions encore qui, bien qu'elles semblent seulement relever du vrai et du faux, sont avancées et diffusées avec malveillance. Nous les avons même déjà indiquées au chapitre XV, mais en prenant soin de respecter la liberté de la Raison.

Si enfin nous remarquons que la loyauté envers la république comme envers Dieu ne peut être connue que par les œuvres seules, c'est-à-dire par la charité envers le prochain, nous ne pourrons douter que la meilleure république octroie à chacun la même liberté de philosopher que le fait la foi, comme nous l'avons montré.

[10] Je le reconnais, certains inconvénients peuvent naître d'une telle liberté. Mais y eut-il jamais une institution si sage[15] qu'aucun inconvénient n'en ait pu naître? Qui veut tout déterminer par des lois irritera plutôt les vices qu'il ne les corrigera[16]. Ce qu'on ne peut interdire, il faut nécessairement le permettre, malgré le dommage qui en résulte souvent. En effet, combien de maux naissent du luxe, de l'envie, de l'avarice, de l'ébriété et d'autres vices semblables. On les supporte cependant parce qu'on ne peut les interdire par le commandement des lois, bien que ce soient réellement des vices. C'est pourquoi il faut accorder bien davantage la liberté de juger, qui est vraiment une vertu et qui ne peut être étouffée. Ajoutons qu'il n'en naît aucun inconvénient que l'autorité des magistrats ne puisse éviter (je vais le montrer) — pour ne rien dire du fait que cette liberté est fort nécessaire pour le développement des sciences et des arts; car ces derniers ne peuvent être pratiqués avec succès que par ceux dont le jugement est libre et sans prévention.

[11] Mais admettons que cette liberté puisse être réprimée, et les hommes si bien contenus qu'ils n'osent souffler mot[17] que sur l'injonction du Souverain. Cela ne les déterminera assurément jamais à ne penser rien d'autre que ce que veut le Souverain; il s'ensuivra donc nécessairement que ces hommes, chaque jour, penseront une chose et en exprimeront une autre, et par conséquent que la loyauté, tout à fait nécessaire dans

corrumperetur, et abominanda adulatio et perfidia foverentur, unde doli et omnium bonarum artium corruptio. Verum longe abest, ut id fieri possit, ut omnes scilicet praefinito loquantur; sed contra quo magis libertas loquendi hominibus adimi curatur, eo contumacius contra nituntur, non quidem avari, [230] adulatores et reliqui impotentes ani- | mi, quorum summa salus est nummos in arca contemplari et ventres distentos habere, sed ii, quos bona educatio, morum integritas et virtus liberiores fecit. Ita homines plerumque constituti sunt, ut nihil magis impatienter ferant, quam quod opiniones, quas veras esse credunt, pro crimine habeantur, et quod ipsis sceleri reputetur id, quod ipsos ad pietatem erga Deum et homines movet, ex quo fit, ut leges detestari et quid vis in magistratum audeant, nec turpe, sed honestissimum putent, seditiones hac de causa movere et quodvis facinus tentare. Cum itaque humanam naturam sic comparatam esse constet, sequitur leges, quae de opinionibus conduntur, non scelestos, sed ingenuos respicere, nec ad malignos coercendum, sed potius ad honestos irritandum condi, nec sine magno imperii periculo defendi posse.

[12] Adde, quod tales leges inutiles omnino sunt; nam qui opiniones, quae legibus damnatae sunt, sanas esse credent, legibus parere non poterunt; qui contra easdem tanquam falsas rejiciunt, leges, quibus hae damnantur, tanquam privilegia recipiunt et iisdem ita triumphant, ut magistratus easdem postea, etsi velit, abrogare non valeat. His accedunt, quae supra cap. XVIII. ex historiis Hebraeorum No. II. deduximus. Et denique quot scismata in ecclesia ex hoc plerumque orta sunt, quod magistratus doctorum controversias legibus dirimere voluerunt? nam ni homines spe tenerentur

une république, sera corrompue, et que la flatterie et la perfidie, choses vraiment détestables, seront encouragées; d'où naîtront la fraude et la corruption de tous les bons principes. Mais tant s'en faut, en vérité, qu'il soit possible de déterminer tous les hommes à parler dans des limites fixées d'avance[18]; bien au contraire plus on prendra soin de leur ôter la liberté de parler, plus ils mettront d'obstination à résister — non pas certes les cupides, les flatteurs et autres hommes sans force morale, | pour qui le suprême salut consiste à contempler [244]
de l'argent dans un coffre[19] et à avoir le ventre rempli, mais les autres, ceux que leur éducation, l'intégrité de leurs mœurs et leur vertu ont rendus plus libres.

Les hommes sont ainsi faits[20], pour la plupart, qu'ils ne supportent rien avec moins de patience que de voir tenues pour criminelles les opinions qu'ils croient vraies, et imputé à crime ce qui les pousse à la piété envers Dieu et les hommes. Cela les conduit à haïr les lois et à tout oser contre le Magistrat; à juger qu'il est non pas honteux, mais au contraire tout à fait légitime, de soulever pour cette raison des séditions et de provoquer n'importe quel trouble. Puisqu'il est donc établi que la nature humaine est ainsi constituée, il s'ensuit que les lois que l'on institue sur les opinions concernent non les scélérats, mais les hommes au caractère libre; elles servent non pas à réprimer les méchants, mais plutôt à irriter les justes, et elles ne peuvent être maintenues sans grand danger pour l'Etat.

[12] Ajoutons que de telles lois sont totalement inutiles. Car ceux qui croient saines les opinions que les lois condamnent ne pourront obéir aux lois; en revanche, ceux qui rejettent ces opinions comme fausses reçoivent comme un privilège les lois qui les condamnent, et ils en font un tel triomphe que le Magistrat ne pourrait plus tard les abroger même s'il le désirait. A cela s'ajoute ce que nous avons déduit ci-dessus au chap. XVIII de l'histoire des Hébreux, comme deuxième conclusion[21]. Et enfin, combien de schismes sont nés dans l'Eglise du fait que les magistrats ont voulu empêcher par des lois les controverses des doctes? En effet, si les hommes n'étaient pas animés par l'espoir de tirer dans leur

leges et magistratum ad se trahendi et de suis adversariis communi vulgi applausu triumphandi et honores adipiscendi, nunquam tam iniquo animo certarent nec tantus furor eorum mentes agitaret. Atque haec non tantum ratio, sed etiam experientia quotidianis exemplis docet, nempe similes leges, quibus scilicet imperatur, quid unicuique credendum sit, et contra hanc aut illam opinionem aliquid dicere vel scribere prohibetur, saepe institutas fuisse ad largiendum vel potius cedendum eorum irae, qui libera ingenia ferre nequeunt et torva quadam authoritate seditiosae plebis devotionem facile in rabiem mutare, et in quos volunt, instigare possunt.

[13] At quanto satius foret vulgi iram et furorem cohibere quam leges inutiles statuere, quae violari non possunt nisi ab iis, qui virtutes et artes amant, et rempublicam in tantam angustiam redigere, ut [231] viros ingenuos sustinere non possit? Quid enim majus reipublicae malum excogitari potest, quam quod viri honesti, quia diversa sentiunt et simulare nesciunt, tanquam improbi in exilium mittantur? Quid, inquam, magis perniciosum, quam quod homines ob nullum scelus neque facinus, sed quia liberalis ingenii sunt, pro hostibus habeantur et ad necem ducantur, et quod catasta, malorum formido, pulcherrimum fiat theatrum ad summum tolerantiae et virtutis exemplum cum insigni majestatis opprobrio ostentandum? Qui enim se honestos norunt, mortem ut scelesti non timent nec supplicium deprecantur; eorum quippe animus nulla turpis facti poenitentia angitur, sed contra honestum, non supplicium putant pro bona causa mori, et pro libertate gloriosum. Quid ergo talium nece exempli statuitur, cujus causam inertes et animo impotentes ignorant, seditiosi oderunt

sens lois et magistrats, de triompher de leurs adversaires et de recevoir les honneurs sous les applaudissements de la foule, ils ne se combattraient pas avec tant de malveillance, tant de folie n'agiterait pas leur âme.

En effet, ce n'est pas seulement la Raison qui l'enseigne ; c'est aussi l'expérience, par des exemples quotidiens[22]. De semblables lois, qui ordonnent ce que chacun doit croire et qui interdisent de parler ou d'écrire contre telle ou telle opinion, ont souvent été instituées comme un présent ou plutôt comme un abandon face à la colère de ceux qui ne peuvent supporter les hommes de libre complexion et qui peuvent, par quelque autorité torve, facilement changer en rage la dévotion de la plèbe séditieuse et la dresser contre qui ils veulent.

[13] Comme il serait préférable de contenir la colère et la folie de la foule plutôt que d'instituer des lois inutiles, que peuvent violer ceux-là seulement qui aiment les vertus et les arts ; plutôt que de réduire la république à une telle extrémité | qu'elle ne puisse plus supporter les hommes de caractère libre ! Quel plus grand mal peut-on concevoir pour la république que de laisser envoyer en exil comme des malfaiteurs des hommes justes, parce qu'ils pensent différemment et ne savent pas dissimuler ? Qu'y a-t-il, dis-je, de plus pernicieux que de voir des hommes tenus pour ennemis et conduits à la mort non pour quelque méfait ou quelque crime, mais seulement parce qu'ils ont une complexion libérale ? et que de voir l'échafaud, terreur des méchants, devenir l'éclatant théâtre où se donne le spectacle de la plus haute constance, avec pour effet d'exposer à tous les regards un exemple de vertu qui couvre de honte la majesté suprême ? En effet, ceux qui savent qu'ils sont justes ne craignent pas la mort comme les scélérats et ne cherchent pas à détourner les supplices par des prières. Leur âme n'est pas angoissée par le remords d'un acte honteux : bien au contraire, ils considèrent comme un honneur, non comme un supplice, de mourir pour la bonne cause, et ils se font gloire de périr pour la liberté. Quel exemple peut donner la mort de tels hommes, dont la cause est ignorée des lâches et des hommes sans force morale, haïe des séditieux,

[245]

et honesti amant? Nemo sane ex eadem exemplum capere potest, nisi ad imitandum vel saltem ad adulandum.

[14] Ne itaque assentatio, sed ut fides in pretio sit, et ut summae potestates imperium optime retineant nec seditiosis cedere cogantur, judicii libertas necessario concedenda est, et homines ita regendi sunt, ut quamvis diversa et contraria palam sentiant, concorditer tamen vivant. Nec dubitare possumus, quin haec ratio imperandi optima sit et minora patiatur incommoda, quandoquidem cum hominum natura maxime convenit. In imperio enim democratico (quod maxime ad statum naturalem accedit) omnes pacisci ostendimus ex communi decreto agere, at non judicare et ratiocinari; hoc est, quia omnes homines non possunt aeque eadem sentire, pacti sunt, ut id vim decreti haberet, quod plurima haberet suffragia, retinendo interim authoritatem eadem, ubi meliora viderint, abrogandi; quo igitur hominibus libertas judicandi minus conceditur, eo a statu maxime naturali magis receditur, et consequenter violentius regnatur.

[15] Ut autem porro constet ex hac libertate nulla oriri incommoda, quae non possint sola summae potestatis authoritate vitari, et hac sola homines, etsi palam contraria sentientes, facile retineri, ne invicem laedant, exempla praesto
[232] sunt, nec opus mihi est ea longe petere: urbs Amsteloda- | mum exemplo sit, quae tanto cum suo incremento et omnium nationum admiratione hujus libertatis fructus experitur; in hac enim florentissima republica et urbe praestantissima omnes cujuscunque nationis et sectae homines summa cum concordia vivunt, et ut alicui bona sua credant, id tantum scire curant, num dives an pauper sit, et num bona fide an dolo solitus sit agere. Caeterum religio vel secta nihil eos movet, quia haec coram judice ad justificandam vel damnandam causam nihil juvat; et nulla omnino tam odiosa

2. adulandum *T1, edd. cett.* : adiurandum *Kirchmann*; aemulandum *Bernays*; laudandum *prop. We.*

aimée des justes? Personne n'en tirera d'autre leçon que l'exigence d'imiter, ou du moins de flatter[23].

[14] C'est pourquoi, pour que soit admirée la loyauté, et non la flatterie, et pour que le Souverain conserve au mieux la maîtrise de l'Etat et ne soit pas obligé de céder aux séditieux, il est nécessaire de reconnaître la liberté du jugement, et les hommes doivent être gouvernés de telle sorte qu'ils puissent vivre dans la concorde, quelles que soient la divergence et l'opposition des opinions qu'ils expriment. Nous ne pouvons douter que cette façon de gouverner soit la meilleure, et qu'elle supporte le moins d'inconvénients, puisqu'elle s'accorde le mieux avec la nature des hommes. En effet, dans un Etat démocratique (celui qui se rapproche le plus de l'état de nature), tous, nous l'avons montré, conviennent d'agir, mais non pas de juger et de raisonner, selon le décret commun; ce qui veut dire, puisque tous les hommes ne peuvent avoir également le même avis, qu'ils ont décidé de donner force de loi à l'avis qui aurait la majorité des suffrages, mais en conservant cependant l'autorité d'abroger ces décisions s'ils en découvrent de meilleures. Ainsi donc, moins on accorde aux hommes de liberté de juger, plus l'on s'éloigne de l'état le plus naturel, et plus l'on règne donc violemment.

[15] En outre, si l'on veut vérifier que cette liberté n'entraîne aucun inconvénient qui ne puisse être évité par la seule autorité du Souverain, et qu'elle est seule à pouvoir empêcher les hommes de se nuire les uns aux autres même s'ils diffèrent d'opinion, les exemples sont à portée de la main. Il n'est pas besoin d'aller en chercher très loin; prenons comme exemple la ville d'Amsterdam, | qui éprouve les effets de cette liberté [246]
pour son plus grand profit et avec l'admiration de toutes les nations[24]. Dans cette république si florissante, dans cette ville si prestigieuse, tous les hommes vivent dans la concorde quelles que soient leur nation et leur secte; et pour octroyer un prêt à quelqu'un, ils se soucient seulement de savoir s'il est riche ou pauvre, s'il agit habituellement de bonne foi ou frauduleusement. Pour le reste, la religion ou la secte ne les concerne en rien, car elle ne contribue en rien à faire gagner ou faire perdre une cause devant le juge. Et il n'est absolument

secta est, cujus sectarii (modo neminem laedant et suum unicuique tribuant honesteque vivant) publica magistratuum authoritate et praesidio non protegantur. Contra cum olim Remonstrantium et Contraremonstrantium controversia de religione a politicis et ordinibus provinciarum agitari incepit, tandem in schisma abiit, et multis tum exemplis constitit leges, quae de religione conduntur, ad dirimendas scilicet controversias, homines magis irritare quam corrigere, alios deinde infinitam ex iisdem licentiam sumere, praeterea schismata non oriri ex magno veritatis studio (fonte scilicet comitatis et mansuetudinis), sed ex magna libidine regnandi; ex quibus luce meridiana clarius constat eos potius schismaticos esse, qui aliorum scripta damnant et vulgum petulantem in scriptores seditiose instigant, quam scriptores ipsi, qui plerumque doctis tantum scribunt et solam rationem in auxilium vocant; deinde eos revera perturbatores esse, qui in libera republica libertatem judicii, quae non potest opprimi, tollere tamen volunt.

[16] His ostendimus I. impossibile esse libertatem hominibus dicendi ea, quae sentiunt, adimere; II. hanc libertatem, salvo jure et authoritate summarum potestatum, unicuique concedi, et eandem unumquemque servare posse, salvo eodem jure, si nullam inde licentiam sumat ad aliquid in rempublicam tanquam jus introducendum vel aliquid contra receptas leges agendum; III. hanc eandem libertatem unumquemque habere posse, servata reipublicae pace, et nulla ex eadem incommoda oriri, quae facile coerceri non possint; IV. eandem, salva etiam pietate, unumquemque habere posse; V.
[233] leges, quae de rebus speculativis conduntur, in- | utiles omnino esse. VI. Denique ostendimus hanc libertatem non

aucune secte, si odieuse soit-elle, dont les membres ne soient protégés par l'autorité publique et le soutien des magistrats (pourvu qu'ils n'offensent personne, rendent à chacun le sien et vivent honnêtement[25]). Au contraire, lorsque jadis la controverse religieuse des Remontrants et des Contre-Remontrants[26] commença d'agiter les hommes politiques et les Etats des Provinces, on aboutit à un schisme, et nombre d'exemples ont alors établi que les lois instituées au sujet de la religion, c'est-à-dire pour empêcher les controverses, servent plus à irriter les hommes qu'à les corriger; et aussi que d'autres hommes s'en autorisent une licence sans bornes; et enfin que les schismes tirent leur origine non pas d'un grand zèle pour la vérité (qui est source de bienveillance et de mansuétude), mais d'un grand désir de dominer. Tout cela établit avec plus de clarté que la lumière du jour que les schismatiques sont ceux qui condamnent les écrits des autres et excitent séditieusement la foule effrontée contre eux, plutôt que les auteurs mêmes de ces écrits, qui le plus souvent ne s'adressent qu'aux savants et n'appellent à l'aide que la Raison; ensuite que les vrais perturbateurs sont ceux qui dans une libre république veulent supprimer la liberté du jugement, qui pourtant ne peut être étouffée.

[16] Nous avons ainsi montré :

1°) qu'il est impossible de retirer aux hommes la liberté de dire ce qu'ils pensent;

2°) que l'on peut laisser cette liberté à chacun sans mettre en péril le droit et l'autorité du Souverain, et que chacun peut la conserver sans mettre en péril ce même droit s'il ne s'en autorise aucune licence pour introduire quelque nouveau droit dans la république ou pour agir contre les lois reçues;

3°) que chacun peut posséder cette liberté sans dommage pour la paix de la république et qu'elle ne provoque aucun inconvénient qui ne puisse être facilement contenu;

4°) que chacun peut posséder cette liberté sans péril non plus pour la piété;

5°) que les lois instituées sur des questions spéculatives | sont totalement inutiles; [247]

6°) enfin nous avons montré que cette liberté non seule-

tantum servata reipublicae pace, pietate et summarum potestatum jure posse, sed ad haec omnia conservandum etiam debere concedi; nam ubi ex adverso eandem hominibus adimere laboratur, et discrepantium opiniones, non autem animi, qui soli peccare possunt, in judicium vocantur, ibi in honestos exempla eduntur, quae potius martyria videntur, quaeque reliquos magis irritant et ad misericordiam, si non ad vindictam, plus movent quam terrent; bonae deinde artes et fides corrumpuntur, adulatores et perfidi foventur, et adversarii triumphant, quod eorum irae concessum sit, quodque imperium tenentes suae doctrinae, cujus interpretes habentur, sectatores fecerint, ex quo fit, ut eorum authoritatem et jus usurpare audeant, nec jactare erubescant se a Deo immediate electos et sua decreta divina, summarum autem potestatum contra humana esse, quae propterea divinis, hoc est, suis decretis ut cedant, volunt; quae omnia nemo ignorare potest reipublicae saluti omnino repugnare.

[17] Quapropter hic, ut supra cap XVIII., concludimus nihil reipublicae tutius, quam ut pietas et religio in solo charitatis et aequitatis exercitio comprehendatur, et jus summarum potestatum tam circa sacra quam profana ad actiones tantum referatur, caeterum unicuique et sentire, quae velit, et quae sentiat, dicere concedatur.

[18] His, quae in hoc tractatu agere constitueram, absolvi. Superest tantum expresse monere me nihil in eo scripsisse, quod non libentissime examini et judicio summarum potestatum patriae meae subjiciam. Nam si quid horum, quae dixi, patriis legibus repugnare vel communi saluti obesse judicabunt, id ego indictum volo; scio me hominem esse et errare potuisse; ne autem errarem, sedulo curavi, et apprime, ut quicquid scriberem, legibus patriae, pietati bonisque moribus omnino responderet.

FINIS

ment peut être accordée sans dommage pour la paix de la république, la piété et le droit du Souverain, mais encore qu'il faut l'accorder si l'on veut maintenir tout cela.

En effet, là où l'on s'emploie à ravir cette liberté aux hommes, et où l'on fait passer en jugement les opinions des opposants et non leurs âmes, qui sont seules capables de péché, on fait, en prenant comme victimes des justes, des exemples qui ressemblent plutôt à des martyres, qui irritent le reste des hommes et qui les poussent plus à la compassion, si ce n'est à la vengeance, qu'ils ne leur inspirent de terreur ; on corrompt ainsi les bonnes mœurs et la bonne foi, on encourage les adulateurs et les fourbes, et les adversaires des justes triomphent parce que l'on a cédé à leur colère et qu'ils ont transformé ceux qui détiennent la souveraineté en sectateurs de la doctrine dont eux-mêmes sont tenus pour interprètes ; ils osent ainsi usurper leur droit et leur autorité, ils ne rougissent pas de prétendre qu'ils ont été élus immédiatement par Dieu et que leurs propres décrets sont divins alors que ceux du souverain sont humains et ils veulent donc que ce dernier cède aux décrets divins, c'est-à-dire aux leurs — toutes choses qui, nul ne peut l'ignorer, sont totalement contraires au salut de la république.

[17] C'est pourquoi, ici comme au chap. XVIII[27], nous concluons que 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, et d'ordonner le droit du souverain sur les questions sacrées et profanes aux seules actions, en laissant chacun penser ce qu'il veut et dire ce qu'il pense[28].

[18] J'ai ainsi achevé ce que je m'étais proposé de faire dans ce Traité. Il ne me reste qu'à avertir explicitement que je n'y ai rien écrit que je n'aie longuement examiné et que je ne soumette à l'examen et au jugement du Souverain de ma patrie ; car s'il jugeait qu'une partie de ce que je dis soit contraire aux lois de la patrie ou nuisible au salut commun, je déclare que je retirerais ce que j'ai dit : je sais que je suis homme et que j'ai pu commettre des erreurs. Mais j'ai mis tous mes soins à éviter l'erreur et avant tout à ne rien écrire qui ne soit en complet accord avec les lois de la patrie, la piété et les bonnes mœurs.

Adnotationes ad Tractatum theologico-politicum

Adnotatio I. ad pag. 78, lin. 6 (נביא nabi)

Verborum tertia radicalis, si ex iis est, quae quiescentes vocantur, solet omitti, et ejus loco secunda thematis litera duplicari, ut ex קלה, omisso ה quiescente, fit קולל et exinde קול, <et ex נבא fit נבב, unde שפתים ניב> *loquela* sive *oratio*; sic ex בוז fit בזז vel בוא (בלה בלל בלעל : המה המם : שגה משגה שגג שוג). Optime igitur R. Schelomo Jarghi hoc verbum נבא interpretatus est; sed male ab Aben Hgezra, qui linguam Hebraicam non adeo exacte novit, carpitur. Praeterea notandum, nomen נבואה *prophetia* universale esse et omne prophetandi genus comprehendere, reliqua autem nomina specialiora esse, et maxime hoc vel illud prophetandi genus respicere, quod doctis notum esse credo.

Adnotatio I March., Murr, ms KB

2. est *March.*: sit *Murr*
4. ex *March., (ms KB)*: ea *Murr*
4. et exinde קל *Murr*: *om. March., (ms KB)*
5. <...> *March., (ms KB)*: *om. Murr*
5. sive *Murr*: si *March.*
6. (...) *haec vocabula March. infra textum huius Adn. scripsit sic orsus*: «Eadem pagina, in inferiori margine haec scripta sunt». *Murr simili modo orsus vocabula ipsa omittit.*
7. Schelomo Jarghi *Ge*: Seloma Jarchi *March.*; Salomo Iarchi *Murr*; Schelemo *Jarghi (ms KB)*
8. Aben Hgezra *Murr, Ge*; Aben Ezra *March.*; Abej Ghezra *(ms KB)*
12. maxime *March., (ms KB)*: mixte *Murr*
13. *(ms KB) add.*: want sij betekenen niet anders.

Annotations au Traité théologico-politique

I SUR LE CHAPITRE I [251]

Annotation 1 à la page 79, ligne 6 (nabi)

On omet habituellement la troisième lettre du radical des mots, quand il s'agit d'une quiescente, et, à sa place, on répète la seconde : ainsi à partir de *khilah*, en omettant la quiescente hé, on obtient *kholél* et ensuite *khol*, <et de *nibah* on obtient *nobéb* d'où *nib sepataim*>, *parole ou discours*; ainsi de *baza* on obtient *bazaz* ou *buz* (*shagag, shug, mishgèh* viennent de *shagah; hamam* de *hamah; belial, balal* de *balah*).

R. Salomon Jarghi[1] a donc fort bien interprété ce mot *nabi*[2]; mais c'est à tort que Ibn Ezra, qui ne sait pas si exactement l'hébreu, le reprend. Il faut en outre remarquer que le nom *nebuah, prophétie* est un terme général qui comprend tout le genre de la prophétie, mais que les autres noms sont plus particuliers et regardent surtout tel ou tel genre de prophétie, ce qui, je crois, est bien connu des savants[3].

Adnotatio II. ad pag. 80, lin. 18 (ejus tamen propagatores non possunt vocari prophetae)

Hoc est, Dei interpretes. Nam interpres Dei is est, qui Dei decreta aliis interpretatur, quibus revelata non sunt, quique in iisdem amplectendis sola prophetae autoritate nituntur. Quod si homines, qui prophetas audiunt, prophetae fierent, sicut ii philosophi fiunt, qui philosophos audiunt, tum propheta non esset divinorum decretorum interpres, quandoquidem ejus auditores non ipsius prophetae testimonio et autoritate, sed ipsa revelatione et interno testimonio niterentur. Sic summae potestates sui imperii juris interpretes sunt, quia leges ab ipsis latae sola ipsarum summarum potestatum autoritate defenduntur et earum solo testimonio nituntur.

Adnotatio III. ad pag. 106, lin. 23 (quam quod prophetae virtutem singularem et supra communem habebant)

Quamvis quidam homines quaedam habeant, quae natura aliis non impertit, non tamen naturam humanam excedere dicuntur, nisi ea, quae singulariter habent, talia sint, ut ex definitione humanae naturae percipi nequeant. Exempli gratia gigantis magnitudo rara est, et tamen humana. Carmina praeterea ex tempore componere paucissimis datur, et nihilominus

Adnotatio II Spin., March., Murr, St Gl, ms KB

17. decreta *Spin.*: decreta, ipsi revelata, *cett.*
17. quibus revelata *Spin.*: quibus eadem revelata *cett.*
17-18. quique... nituntur *Spin.*: et quorum certitudo sola prophetae auctoritate et fide, quae ipsi habetur, nititur *cett.*
18-19. Quod si *Spin.*: Alias, si *March., Murr*
19. prophetae fierent *cett.*: *om. March.*
20. tum *Spin.*: tunc *March., Murr*
22. ipsius prophetae *Spin.*: ejusdem *March., Murr, (ms KB)*
22. testimonio et *Spin., (St Gl)*: *om. cett.*
23. ipsa revelatione *Spin., (St Gl)*: ipsa divina revelatione *cett.*
23. niterentur *Spin., (St Gl)*: , ut ipse, niterentur *cett.*
24. sui imperii *Spin.*: *om. cett.*
24. juris *cett.*: hujus *March.*
24-26. quia... nituntur *Spin.*: quia eorum sola auctoritate defenditur, et eorum solo testimonio probatur *March., (ms KB)*; parce qu'il ne peut y avoir que leur autorité qui le protège et le défende *St Gl*

Adnotatio III March., Murr, St Gl, ms KB

Annotation 2 à la page 81, ligne 20 (Ceux qui la font connaître ne peuvent être appelés prophètes)

C'est-à-dire interprètes de Dieu. Car est interprète de Dieu celui qui interprète les décrets de Dieu[4] pour d'autres à qui ils n'ont pas été révélés — lesquels, pour adopter ces décrets, s'appuient uniquement sur l'autorité du prophète[5]. Car si les hommes qui écoutent les prophètes devenaient prophètes comme deviennent philosophes ceux qui écoutent les philosophes, alors le prophète ne serait pas l'interprète des décrets divins puisque ses auditeurs s'appuieraient non pas sur le témoignage et l'autorité du prophète lui-même, mais[6] sur la révélation[7] même et le témoignage intérieur. C'est ainsi que le Souverain est l'interprète du droit de son Etat parce que les lois qu'il promulgue sont défendues par la seule autorité du Souverain même et soutenues par son seul témoignage.

[252] *Annotation 3 à la page 107, ligne 23 (les prophètes avaient une vertu singulière et hors du commun)*

Bien que certains hommes aient certaines qualités que la nature n'accorde pas aux autres, on ne dit pourtant pas qu'ils surpassent la nature humaine sauf si ces caractères qu'ils sont seuls à détenir sont tels qu'ils ne puissent être perçus par la définition de la nature humaine. Par exemple, une taille gigantesque est rare, mais humaine cependant. Il est aussi donné à peu de gens de composer sur-le-champ des poèmes

humanum est, ut etiam, quod oculis apertis aliquis res quasdam adeo vivide imaginetur, ac si easdem coram se haberet. At si quis esset, qui aliud percipiendi medium aliaque cognitionis fundamenta haberet, is sane humanae naturae limites transcenderet.

Adnotatio IV. ad pag. 156, lin. 25 (patriarchis)

Genes. cap. XV. narratur, quod Deus Abrahamo dixerit se ipsius esse defensorem et remunerationem daturum amplam admodum; ad quod Abrahamus: sibi nihil, quod alicujus posset momenti esse, expectandum, quia provecta jam senectute orbus erat.

Adnotatio V. ad pag. 158, lin. 9 (vitae securitas)

Ad vitam aeternam non sufficere Veteris Testamenti mandata observare, patet ex Marc. cap. X. v. 21.

Adnotatio VI. ad pag. 246, lin. 24 (Cum Dei existentia non sit per se nota)

De Dei existentia et consequenter de omnibus dubitamus, quamdiu ipsius Dei non claram et distinctam, sed confusam habemus ideam. Nam ut ille, qui naturam trianguli non recte novit, nescit ejus tres angulos aequales esse duobus rectis, sic is, qui naturam divinam confuse concipit, non videt, quod ad Dei naturam pertineat existere. At ut Dei natura clare et distincte a nobis possit concipi, necesse est, ut ad quasdam notiones simplicissimas, quas communes vocant, attendamus, et cum iis illa, quae ad divinam naturam pertinent, concatenemus, atque tum primum perspicuum nobis

37. cognitionis *cett.*: cogitationis *March.*, cf. p. 22.

Adnotatio IV March., Murr, St Gl, ms KB

43. quod *March.*: quae *Murr*

Adnotatio V March., Murr, St Gl, ms KB

Adnotatio VI Spin., March., Murr, St Gl, ms KB

58-60. ut – attendamus – et – concatenemus *Spin.*: attendere – et – concatenare *March., Murr*

et néanmoins cela est humain[8], de même le fait d'imaginer quelque chose, les yeux ouverts, avec autant de vivacité que si on l'avait devant soi. Mais si quelqu'un possédait un autre moyen de percevoir et d'autres fondements de la connaissance, celui-là assurément dépasserait les limites de la nature humaine.

SUR LE CHAPITRE III

Annotation 4 de la page 157, ligne 30 (Patriarches)

Il est rapporté au chap. 15 de la Genèse que Dieu dit à Abraham qu'il serait son défenseur et qu'il lui donnerait une ample récompense; ce à quoi Abraham répondit qu'il ne devait rien attendre de quelque importance puisque, à un état bien avancé de vieillesse[9], il était sans enfant.

Annotation 5, à la page 159, ligne 10 (la sécurité de la vie)

Que, pour la vie éternelle, il ne suffise pas d'observer les commandements de l'Ancien Testament, on le voit d'après Marc 10 : 21[10].

SUR LE CHAPITRE VI

Annotation 6, page 247, ligne 26 (Puisque l'existence de Dieu n'est pas connue par soi)

Nous doutons de l'existence de Dieu et par conséquent de toutes choses aussi longtemps que nous avons de Dieu même une idée non pas claire et distincte, mais confuse. Car, tout comme celui qui ne connaît pas correctement la nature du triangle ne sait pas que ses trois angles sont égaux à deux droits, de même celui qui conçoit confusément la nature divine ne voit pas qu'il appartient à la nature de Dieu d'exister. Mais pour que nous puissions concevoir clairement et distinctement

fit Deum necessario existere et ubique esse, tumque simul apparet omnia, quae concipimus, Dei naturam in se involvere perque eandem concipi, et denique omnia illa vera esse, quae adaequate concipimus. Sed de his vide prolegomenon libri, cui titulus est *principia philosophiae more geometrico demonstrata.*

Adnotatio VII. ad pag. 298, lin. 24 (ut impossibile sit, talem invenire methodum)

Nobis scilicet, qui huic linguae non assuevimus, et ejusdem phraseologiam desideramus.

Adnotatio VIII. ad pag. 308, lin. 18 (conceptum)

Per res perceptibiles non illas tantum intelligo, quae legitime demonstrantur, sed etiam illas, quae morali certitudine amplecti et sine admiratione audire solemus, tametsi demonstrari nequaquam possint. Euclidis propositiones a quovis percipiuntur, priusquam demonstrantur. Sic etiam historias rerum tam futurarum quam praeteritarum, quae humanam fidem non excedunt, ut etiam jura, instituta et mores, perceptibiles voco et claros, tametsi nequeunt mathematice demonstrari. Caeterum hieroglyphica et historias, quae fidem omnem excedere videntur, imperceptibiles dico; et tamen ex his plura dantur, quae ex nostra methodo investigari possunt, ut mentem autoris percipiamus.

61. fit *Spin., cett.*: sit *March.*
61. tumque *Spin.*: et *March., Murr, (ms KB)*
62. in se *Spin.*: *om. March., Murr*
64. his *Spin.*: hoc *March., Murr*
64. prolegomenon *Spin., Murr, (ms KB)*: prolegomena *March., (St Gl)*

Adnotatio VII Spin., March., Murr, St Gl, ms KB

69. ejusdem *Spin.*: ejus *March., Murr*

Adnotatio VIII March., Murr, St Gl, ms KB

74-75. Euclidis... demonstrantur *cett.*: *om. March.*
76. tam *Murr*: tum *March.*

la nature de Dieu, | il est nécessaire que nous fassions attention [253]
à certaines notions extrêmement simples qu'on appelle notions communes et que nous y enchaînions celles qui conviennent à la nature divine. Alors, premièrement, il devient clair pour nous que Dieu existe nécessairement et qu'il est partout; en même temps il apparaît que tout ce que nous concevons enveloppe en soi la nature de Dieu et est conçu par elle; enfin que tout ce que nous concevons adéquatement est vrai. Sur ce sujet, voir l'introduction du livre intitulé *Principes de la philosophie démontrés de manière géométrique*[11].

SUR LE CHAPITRE VII

Annotation 7 à la page 299, ligne 24 (Il est impossible de trouver une telle méthode)

A savoir pour nous, qui n'avons pas l'habitude de cette langue et avons perdu la connaissance de ses manières de parler.

Annotation 8 à la page 309, ligne 18 (concept)

Par ce qu'on peut percevoir, j'entends non pas seulement ce qu'on démontre rigoureusement, mais aussi ce que, ordinairement, on accepte avec une certitude morale et qu'on entend sans surprise même si cela ne peut jamais être démontré. Tout un chacun perçoit les propositions d'Euclide avant qu'elles ne soient démontrées. C'est encore ainsi que les récits portant sur le futur comme sur le passé qui n'excèdent pas la créance humaine comme le droit, les institutions et les mœurs, je les appelle faciles à percevoir et clairs, même si on ne peut les démontrer mathématiquement. En revanche, les symboles et les récits qui paraissent excéder toute créance, je les nomme impossibles à percevoir. Cependant, nombre d'entre eux peuvent être étudiés selon notre méthode afin de saisir la pensée de l'auteur.

Adnotatio IX. ad pag. 330, lin. 8 (mons Morya)

Nempe ab historico, non ab Abrahamo; nam ait locum, qui hodie dicitur *in monte Dei revelabitur*, ab Abrahamo vocatum fuisse *Deus providebit.*

Adnotatio X. ad pag. 334, lin. 26 (subegit)

A quo tempore usque ad Jehorami regnum, quo ab eo discesserunt (2. Reg. cap. VIII. v. 20.), Idumaea reges non habuit, sed praesides a Judaeis constituti regis locum supplebant (vid. 1. Reg. cap. XXII. v. 48.); et ideo Idumaeae praeses (2. Reg. cap. III. v. 9.) *rex* appellatur. An autem ultimus Idumaeorum regum regnare inceperit, antequam Saul rex creatus fuerit, an vero Scriptura in hoc Geneseos capite reges solummodo, qui invicti obierint, tradere voluerit, ambigi potest. Caeterum ii plane nugantur, qui Mosen, qui divinitus Hebraeorum imperium a monarchico omnino abhorrens instituit, ad regum Hebraeorum catalogum referre volunt.

Adnotatio XI. ad pag. 354, lin. 6 (exceptis)

Exempli gratia 2. Reg. cap. XVIII. v. 20. legitur in secunda persona אמרת *dixisti, sed ore tenus, etc.*; Esaiae autem cap. XXXVI. v. 5. אמרתי id est *ego dixi, certe verba sunt, opus esse ad bellum consilio et fortitudine.* Deinde v. 22. legitur וכי תאמרון id est *sed forsan dicetis*, in plurali, quod in Esaiae exemplari in singulari numero reperitur. Praeterea in Esaiae textu non leguntur haec (ex v. 32. citato capite) verba ארץ זית יצהר ודבש וחיו ולא תמתו ואל־תשמע אל־חזקיהו et ad hunc modum multae aliae variae lectiones reperiuntur, ex quibus quaenam prae alia eligenda sit, nemo determinabit.

Adnotatio IX March., Murr, St Gl, ms KB

Adnotatio X March., Murr, St Gl, ms KB

88. Jehorami *(St Gl, ms KB)*: Jeroboami *March., Murr*

Adnotatio XI March., Murr, St Gl, ms KB

106. ex v. 32 citato capite *March., (St Gl)*: 2. Reg. cap. 18. vs. 32. *(ms KB)*; 2 Reg. cap. 32, vers. 32. *Murr*

107. ad hunc modum *Ge, (St Gl, ms KB)*: admodum *March., Murr*

107-108. multae *Murr, (St Gl, ms KB)*: *om. March.*

109. alia *March.*: ceteris *Murr*

SUR LE CHAPITRE VIII

Annotation 9 à la page 331, ligne 8 (Le mont Morya)

A savoir par l'historien et non par Abraham; car il dit : l'endroit dont on dit aujourd'hui *il sera révélé sur la montagne de Dieu* a été appelé par Abraham *Dieu pourvoira.*

[254] *Annotation 10 à la page 335, ligne 27 (soumit)*

A partir de ce temps jusqu'au règne de Joram où ils s'en séparèrent (voir II Rois 8 : 20[12]), l'Idumée n'eut pas de roi, mais les gouverneurs établis par les Juifs tenaient lieu de rois; voir I Rois 22 : 48[13]; ainsi le gouverneur de l'Idumée est-il appelé *roi* (II Rois 3 : 9[14]). Mais le dernier des rois d'Idumée commença-t-il à régner avant que Saül n'ait été fait roi ou bien l'Ecriture n'a-t-elle voulu rapporter dans ce chapitre de la Genèse que les rois qui sont morts invaincus[15], cela peut se discuter. Au reste ils rêvent complètement ceux qui veulent mettre dans la liste des rois des Hébreux Moïse[16] qui, par une inspiration divine, établit un Etat des Hébreux qui n'avait rien à voir avec un Etat monarchique.

SUR LE CHAPITRE IX

Annotation 11, page 355, ligne 6 (excepté)

Par exemple, en II Rois 18 : 20, on lit à la deuxième personne *tu as dit (amarta) mais de bouche seulement*; Dans Isaïe 36 : 5 : *amarti*, c'est-à-dire *moi, j'ai dit, assurément ce sont là mes paroles, qu'on a besoin à la guerre de conseil et de courage*[17]. Puis au v. 22 on lit : *veki tomrun*, c'est-à-dire *mais peut-être dites-vous*, au pluriel alors qu'on trouve le singulier dans la version d'Isaïe. En outre, dans le texte d'Isaïe, on ne lit pas ces mots (II Rois chap. cité, v. 32) *un pays d'huile et de miel, pour que vous viviez et ne mouriez pas; et n'écoutez pas Ezéchias*[18] et on trouve, de la même manière, beaucoup d'autres leçons différentes entre lesquelles personne ne pourra déterminer lesquelles doivent être préférées à une autre.

Adnotatio XII. ad pag. 354, lin. 13 (mirifice mutata)

Exempli gratia 2. Sam. cap. VII. v. 6. legitur ואהיה מתהלך באהל ובמשכן *et continuo vagavi cum tabernaculo et tentorio*; 1. Paral. autem cap. XVII. v. 5. וממשכן ואהיה מאהל אל־אהל *et eram de tentorio in tentorio et de tabernaculo*, mutato scilicet מתהלך in מאהל, אהל in אל־אהל, et במשכן in ממשכן. Deinde 2. Sam. cap. VII. v. 10. legitur נתו *ad affligendum eum*, et 1. Paralip. cap. XVII. v. 9. לבלתו *ad conterendum eum*. Et ad hunc modum plures et alias majoris momenti discrepantias unusquisque, qui plane caecus non est nec omnino insanit, observabit, qui haec capita semel legerit.

Adnotatio XIII. ad pag. 356, lin. 2 (Quod tempus necessario referendum est ad aliud)

Quod hic textus nullum aliud tempus respiciat quam illud, quo Josephus fuit venditus, non tantum ex ipsius orationis contextu constat, sed etiam ex ipsa ipsius Judae aetate colligitur, qui tum temporis vigesimum secundum aetatis annum ad summum agebat, si ex ipsius praecedenti hystoria calculum facere licet. Nam ex cap. XXIX. v. ultimo Geneseos apparet, quod Juda natus fuerit anno decimo, a quo Jacobus patriarcha servire incepit Labano, Josephus autem decimo quarto. Cum itaque ipse Josephus, cum venderetur, aetatis decimum septimum egerit annum, ergo Judas tum temporis annos viginti et

Adnotatio XII March., Murr, St Gl, ms KB
111-114. *usque ad* mutato *Murr om. Hebraica*
114. in tentorio *Murr, (St Gl, ms KB)*: *om. March.*
116. ad *Murr*: *om. March.*

Adnotatio XIII Spin., March., Murr, St Gl, ms KB
124. fuit *Spin., March.*: fuerit *Murr*
128. ex cap. 29. vs. ultimo Geneseos *Spin., (St Gl)*: vs. ultimo *om. March., Murr*; uijt het... cap van Genesis *(ms KB)*
129. anno decimo *Spin.*: ab anno 10 *March., Murr*
129. patriarcha *Spin., (St Gl)*: *om. March., Murr, (ms KB)*
132. egerit *Spin.*: agebat *March., Murr*
132. Judas *Spin.*: Juda *March., Murr*

Annotation 12, page 355, ligne 15 (varient étonnamment)

Par exemple dans II Samuel (7 : 6) on lit : *j'ai constamment erré sous une tente et un abri ;* mais dans I Par 17 : 5 : *J'allais de tente en tente et d'abri...* en changeant *mithalek* en *méohél, ohél* en *el-ohél* et *bemishkan* en *mimishkan*. Ensuite en II Samuel 7 : 10 on lit : *pour l'affliger* et I Par 17 : 9 : *pour l'écraser*. | Et quiconque n'est pas totalement aveugle ni complètement insensé observera nombre de divergences de cette sorte et de plus grande importance, s'il a lu ces chapitres une seule fois. [255]

Annotation 13 sur la page 357, ligne 3 (cette époque doit nécessairement être rapportée à une autre)

Que ce texte ne regarde nul autre temps que celui où Joseph fut vendu, non seulement cela s'établit à partir du contexte de la phrase même, mais encore cela se conclut de l'âge même de Juda qui était alors tout au plus âgé de vingt et un ans si on veut le calculer à partir du récit du chapitre précédent. Car le dernier verset du chap. 29 de la Genèse[19] montre que Juda naquit la dixième année après que le patriarche Jacob eut commencé à servir Laban, mais Joseph[20] naquit la quatorzième année. Puisque, lorsque Joseph fut vendu, il était âgé de dix-sept ans, Juda donc, à ce moment-là, était âgé

unum natus erat, non amplius. Qui igitur hanc Judae diuturnam domo absentiam ante Josephi venditionem contigisse credunt, sibi blandire student, et de Scripturae divinitate magis solliciti quam certi sunt.

Adnotatio XIV. ad pag. 358, lin. 6 (et contra Dinam vix septem fuisse annorum)

Nam quod quidam putant, Jacobum 8. vel 10. annos inter Mesopotamiam et Bet el peregrinavisse, stultitiam redolet, quod pace Aben Hgezrae dixerim. Nam non tantum propter desiderium, quo sine dubio tenebatur, videndi parentes, sed etiam ut votum solveret (vide Gen. cap. XXVIII. v. 20. et cap. XXXI. v. 13.), quantum potuit, festinavit. Quod si tamen haec conjecturae potius quam rationes videntur, age concedamus Jacobum 8. vel 10., et si placet plures insuper annos, brevi hoc itinere, pejori fato quam Ulissem actum, consumpsisse. Hoc certe negare non poterunt, quod Binjamin in

135. credunt *Spin.*: contendunt *March., Murr, (ms KB)*
135-136. et... sunt *Spin., (St Gl)*: de Scripturae divinitate sollicitis magis quam certis *March., Murr, (ms KB)*

Adnotatio XIV Spin., March., Murr, St Gl, ms KB
141. quod pace... dixerim *Spin., (St Gl)*: (u.c. Aben Hgezra) *Murr*; *om. March., (ms KB)*
142. parentes *Spin., (St Gl)*: parentes profectissimae *(sic)* aetatis *March., Murr*; stokouders *(sic) (ms KB)*
143. sed etiam *Spin.*: sed etiam et praecipue *cett.*
143. ut votum solveret *Spin.*: ut votum solveret, quod voverat, cum fratrem fugeret *cett.*
143. Gen. cap. 28. vs. 20. *(ms KB)*: Gen. cap. 28. vs. 10. *Spin., (St Gl)*; Gen. cap. 23. vs. 20. *March., Murr*
144. *post* cap. 31. vs. 13. *March., Murr, (ms KB) add.* cap. 35. vs. 1.; *St Gl add. prave* 35.5
144. *post* festinavit *add. cett.* ad quod etiam solvendum Deus ipsum monuit (Genes. cap. 31. vs. 3 et 13.) et auxilium suum, quo in patriam duceretur, promisit
145. haec *Spin., (ms KB)*: hae *March., Murr*
146. plures insuper *Spin.*: adhuc plures *March.*; plures *Murr*
147. pejori fato... actum *Spin., (St Gl)*: *om. March., Murr, (ms KB)*

de vingt et un ans et pas plus. Ceux, donc, qui croient que cette longue absence de Juda eut lieu avant la vente de Joseph s'entretiennent dans leurs illusions et ont, sur la divinité de l'Ecriture, plus d'inquiétudes que de certitudes.

Annotation 14, page 359, ligne 5 (en revanche Dina avait sept ans à peine)

Que certains pensent que Jacob ait voyagé huit ou dix ans entre la Mésopotamie et Bethel, cela sent la sottise, soit dit sans offenser Ibn Ezra. En effet, il se hâta tant qu'il put, non seulement en raison du désir qui, sans aucun doute, l'habitait, de voir ses parents[21], mais encore[22] pour accomplir son vœu[23] (voir Gn 28 : 20 et 31 : 13[24]). Si cela paraît des conjectures plutôt que des raisons, allons, concédons-le, Jacob a consumé huit ou dix ans ou si l'on veut, plus encore | dans ce court [256] trajet, par un destin pire que celui d'Ulysse. On ne pourra pas nier, assurément, que Benjamin ne soit né la dernière année de

ultimo hujus peregrinationis anno natus fuerit, hoc est, ex eorum hypothesi, anno nativitatis Josephi decimo quinto aut decimo sexto aut circiter. Nam Jacobus anno a nativitate ipsius Josephi septimo Labano valedixit. At ex anno 17°. aetatis Josephi usque ad annum, quo ipse patriarcha Egyptum peregre ivit, non plures quam viginti duo anni numerantur, ut in hoc ipso capite ostendimus; adeoque Binjamin eodem tempore, quo scil. Egyptum profectus est, viginti tres aut viginti quatuor annos ad summum habebat, quo aetatis flore nepotes eum habuisse constat (vide Gen. cap. XLVI. v. 21., quem confer cum v. 38. 39. 40. cap. XXVI. Num. et cum v. 1. et seq. cap. VIII. l. 1. Paral.). Quod sane non minus a ratione alienum est, quam quod Dina septennia vim passa fuerit, et reliqua, quae ex hujus hystoriae ordine deduximus. Atque adeo apparet homines imperitos, dum nodos solvere student, in alios incidere remque magis intricare et dilacerare.

Adnotatio XV. ad pag. 358, lin. 27 (narrare incipit)

<C'est à dire en d'autres termes, et dans un autre ordre qu'ils ne se trouvent au livre de Josué.>

149-150. ex eorum hypothesi *Spin., Murr, (St Gl, ms KB)*: ex eorum sententia ac hypothesi *March.*
153. ad annum *Spin.*: *om. March., Murr*
154. peregre ivit *Spin.*: migravit *March., Murr*
154. plures *Spin.*: plus *March., Murr*
155. adeoque *Spin.*: Ergo *March.*; *om. Murr*
155. eodem *Spin., (St Gl)*: eo *March., Murr*
157. annos ad summum habebat *Spin., (St Gl)*: tantum annos natus erat *March., (ms KB)*; annos natus erat *Murr*
158. eum *Spin.*: *om. March., Murr*
160. *post parenthesin add. cett.* Nam Belah (*March.:* Belalus) primogenitus duos filios Ard et Nahgamum (*March.:* Nabagamum) genuerat
161. *post* quam *add. cett.* statuere
162. ordine *Spin.*: filo *March., Murr, (ms KB)*
163-164. homines... dilacerare *Spin., (St Gl)*: ipsos in Scyllam incidere cupientes vitare Charybdim *March., Murr, (ms KB) (cf. Otto, Sprichwörter, p. 82, n.)*

Adnotatio XV St Gl, ms KB

ce voyage, c'est-à-dire, suivant leur hypothèse, quinze ou seize ans environ après la naissance de Joseph. Car Jacob prit congé de Laban sept ans après la naissance de Joseph. Or depuis l'année où Joseph eut dix-sept ans jusqu'à l'année où le patriarche lui-même alla à l'étranger en Egypte, on ne peut compter plus de vingt-deux ans, comme nous l'avons montré dans ce chapitre[25]. Donc, au moment où il partit en Egypte, Benjamin avait tout au plus vingt-trois ou vingt-quatre ans ; et c'est à cette fleur de l'âge qu'il aurait eu des petits enfants (voir Gn 46 : 21 à comparer avec Nb 26 : 38, 39, 40 et avec I Par 8 : 1 et sq.[26]). Assurément cela n'est pas moins contraire à la raison que de poser que Dina avait été violée à sept ans et les autres points que nous avons déduits de l'ordre de ce récit. Ainsi apparaît-il que des gens incompétents en s'appliquant à résoudre des difficultés tombent dans d'autres et embrouillent et déchirent l'affaire davantage.

Annotation 15 à la page 359, ligne 28 (il commence à raconter)

<C'est-à-dire en d'autres termes et dans un autre ordre qu'ils ne se trouvent au livre de Josué.>

Adnotatio XVI. ad pag. 360, lin. 18 (Hotniel filius Kenaz judicavit)

Rabbi Levi ben Gerson et alii credunt hos quadraginta annos, quos Scriptura ait in libertate transactos, initium tamen sumere ab obitu Josuae, atque adeo 8 praecedentes annos, quibus populus in ditione Kusan Rishgataim fuit, simul comprehendere, et 18 sequentes etiam ad censum 80 annorum, quibus Ehud et Samgar judicaverunt, adducendos; et sic reliquos servitutis annos sub eos, quos Scriptura in libertate transactos fuisse testatur, semper comprehendi credunt. Sed quia Scriptura expresse, quot annos Hebraei in servitute, quotque in libertate fuerint, numerat, et cap. II. v. 18. expresse narrat Hebraeorum res viventibus judicibus semper floruisse, apparet omnino Rabbinum istum, virum alias eruditissimum, et reliquos, qui ejus vestigia sequuntur, dum similes nodos solvere student, Scripturam magis corrigere quam explicare. Quod ii etiam faciunt, qui statuunt Scripturam in communi illa annorum supputatione non nisi politiae Judaicae tempora indicare voluisse, anarchiarum autem et servitutum, utpote infausta et regni veluti interstitia, ad communem annorum censum adducere non potuisse. Nam Scriptura quidem anarchiae tempora silentio praeterire, at servitutis non minus quam libertatis annos tradere, nec annalibus, ut somniant, expungere solet. Quod autem Hgezra lib. 1. Regum omnes absolute annos ab exitu Aegypti communi illo annorum numero comprehendere voluerit, adeo manifesta res est, ut nemo Scripturae peritus unquam de ea ambegerit. Nam, ut jam ipsius textus verba omittam, ipsa Davidis genealogia, quae in fine libri Ruth, et 1. Paralip. cap. II. traditur, vix annorum

Adnotatio XVI March., Murr, St Gl, ms KB

176. servitutis *Murr, (St Gl, ms KB)*: *om. March.*

181. Rabbinum *(St Gl, ms KB)*: non Rab(b)inum *March., Murr*

191. lib. 1 Regum *Murr, (ms KB)*: cap. 1. Regum *March.*; (au chapitre 6. du 1. livre des Rois *St Gl*)

193. numero *March., (ms KB)*: „ *Murr*

194. unquam *Murr, (ms KB)*: numquam *March.*

194. de ea *Murr*: *om. March.*

195. ipsa *Murr, (ms KB)*: ipsius *March.*; *om. (St Gl)*

Annotation 16 à la page 361, ligne 22 (Hotniel, fils de Kenaz fut juge)

Rabbi Lévi ben Gerson et d'autres croient que ces quarante années passées en liberté selon l'Ecriture ont commencé à la mort de Josué et ainsi comprennent en même temps les huit années précédentes (durant lesquelles le peuple fut soumis à Kusan Rishgataïm); et ils croient que les dix-huit années suivantes doivent être ajoutées au compte des quatre-vingts années pendant lesquelles Eud et Sangar furent juges; et ainsi, ils croient que toutes les autres années de servitude sont comprises dans celles que l'Ecriture atteste s'être passées dans la liberté. Mais puisque l'Ecriture compte expressément le nombre d'années où | les Hébreux furent en servitude et le [257] nombre de celles où ils furent en liberté et qu'elle raconte expressément au chap. II, v. 18[27], que les Hébreux ont toujours été prospères du vivant des Juges, il est très clair que ce rabbin, par ailleurs homme extrêmement savant, et ceux qui suivent ses pas, corrigent l'Ecriture plus qu'ils ne l'expliquent quand ils s'efforcent de résoudre des difficultés de cette sorte. Ce que font aussi ceux qui posent que l'Ecriture a voulu indiquer seulement, dans ce calcul général des années, les périodes où les Juifs avaient leur gouvernement et qu'elle n'a pu ajouter à ce décompte les années d'anarchie[28] et de servitude, considérées comme funestes et d'interrègne en quelque sorte[29]. Car, certes, l'Ecriture passe sous silence les périodes d'anarchie mais elle rapporte les années de servitude comme celles de liberté et n'a pas l'habitude de les rayer de ses annales, comme ils en font le songe. Mais qu'Esdras[30] ait voulu, au premier livre des Rois[31], compter dans ce nombre commun d'années absolument toutes les années depuis la sortie d'Egypte[32], la chose est si évidente que personne d'un peu versé dans l'Ecriture n'en a jamais douté. Car, pour ne pas reprendre les mots du texte même, la généalogie de David, qui est donnée à la fin du livre de Ruth[33] et en I Par 2[34], arrive à

summam adeo magnam patitur. Nam Naghson anno 2. ab exitu Aegypti princeps tribus Judae erat (vid. Num. cap. VII. v. 11. et 12.), adeoque in deserto obiit, et filius ejus Salma cum Josua Jordanem transiit. At is Salmon secundum illam Davidis genealogiam Davidis atavus fuit. Si ab hac 480 annorum summa 4 regni Salomonis, et 70 vitae Davidis, et 40, qui in desertis transacti sunt, auferantur, reperietur Davidem natum fuisse anno 366. a transitu Jordanis, atque adeo necesse esse, ut ipsius pater, avus, abavus, atque atavus liberos genuerint, cum unusquisque eorum 90 annorum esset.

Adnotatio XVII. ad pag. 362, lin. 5 (Samson judicavit)

Samson natus est, postquam Philistaei Hebraeos subegerant.

Adnotatio XVIII. ad pag. 366, lin. 32 (possimus)

Alias Scripturae verba corrigunt potius quam explicant.

Adnotatio XIX. ad pag. 370, lin. 13 (nempe Kirjat Jeharim)

Kirjat Jehgarim vocatur etiam Bahgal Jehuda, unde Kimchi et alii putant Bahgale Jehuda, quod hic transtuli *ex populo Jehudae*, nomen esse oppidi; sed falluntur, quia בעלי pluralis est numeri. Deinde, si hic Samuelis textus cum eo, qui est in libr. 1. Paralip., conferatur, videbimus, quod David non surrexerit et exiverit ex Bahgal, sed quod eo iverit. Quod si autor 2. Samuelis libri locum saltem indicare studuerit, unde David arcam abstulit, tum, ut Hebraice loqueretur, sic dixisset: *et surrexit, et profectus est David etc. ex Bahgal Judae, et inde abstulit arcam Dei.*

203. auferantur *Murr, (ms KB)*: *om. March.*; detraxeris *ms Flor., v. Totaro 1989, 216*
205. atque *Murr*: et *March.*
206. eorum *Murr*: *om. March.*

Adnotatio XVII March., Murr, ms KB; textum alium et longiorem exhibet St Gl, v. versionem et notam 42.

Adnotatio XVIII March., Murr, ms KB

Adnotatio XIX March., Murr; St Gl, ms KB
213. Kirjat Jehgarim *Ge*: Kiriath Jehgarim *March.*; Kirjat Jegharim *Murr*
218. 2. *add. Ge e (ms KB)*; *om. cett.*

peine à une somme aussi grande[35]. En effet Nahshon était le chef de la tribu de Juda deux ans après la sortie d'Egypte (voir Nb 7 : 11-12[36]) et il mourut donc dans le désert[37] et son fils Salma passa le Jourdain avec Josué. Mais ce Salmon selon cette généalogie de David[38] fut le trisaïeul de David[39]. | Si de [258]
cette somme de 480 ans on enlève les 4 du règne de Salomon et les 70 de la vie de David et les 40 passés dans le désert on trouvera que David est né 366 ans après la traversée du Jourdain et[40] il est donc nécessaire que son père, aïeul, bisaïeul et trisaïeul[41] aient engendré des enfants alors que chacun avait 90 ans.

Annotation 17 à la page 363, ligne 5 (Samson fut juge)

Samson est né après que les Philistins eurent soumis les Hébreux[42].

Annotation 18 à la page 367, ligne 37 (nous puissions)

Autrement on corrige les mots de l'Ecriture plus qu'on ne les explique.

Annotation 19 à la page 371, ligne 14 (c'est-à-dire Kirjat Jeharim).

Kirjat Jeharim est encore appelé Bahgal Jehuda, ce qui fait penser à Kimchi et à d'autres que l'expression *Bahgal Jehuda* que j'ai traduite ici *du peuple de Juda* | était ici le nom de cette [259]
ville; mais ils se trompent parce que Bahgalé est au pluriel. Ensuite si l'on compare ce texte de Samuel[43] avec celui de I Par[44] on verra que David ne se leva pas pour partir de Bahgal mais qu'il y alla. Si l'auteur du second livre de Samuel avait eu l'intention d'indiquer le lieu d'où David transporta l'arche, alors il aurait dit, pour parler en bon hébreu : *et David se leva et il partit, etc., de Bahgal Jehuda et de là il emporta l'arche de Dieu*[45].

Adnotatio XX. ad pag. 370, lin. 18 (mansitque ibi tres annos)

<Ceux qui se sont meslez de commenter ce Texte, l'ont corrigé de cette sorte: *& Absalom s'enfuit & se retira chez Ptolomeé fils de Hamihud Roy de Gesur, où il demeura trois ans, & David pleura son fils tout le temps, qu'il fut à Gesur.* Mais si c'est là ce que l'on appelle interpreter, & s'il est permis de se donner cette licence dans l'exposition de l'Escriture, & de transposer de la sorte des phrases tout entieres soit en ajoûtant, ou en retranchant quelque chose, j'avouë qu'il est permis de corrompre l'Escriture, & de lui donner comme à un morceau de cire autant de formes que l'on voudra.>

Adnotatio XXI. ad pag. 384, lin. 4 (forte postquam Judas Machabaeus templum restauravit)

Oritur haec suspicio, siquidem suspicio dici potest, quod certum est, ex deductione genealogiae regis Jechoniae, quae traditur cap. III. l. 1. Paral. et producitur usque ad filios Eljohgenai, qui decimi tertii ab eo erant; et notandum, quod Jechonias iste, cum ei catenae injectae sunt, liberos non habebat, sed videtur, quod liberos in carcere genuerit, quantum ex nominibus, quae iis dedit, conjicere licet. At nepotes, quantum etiam ex eorum nominibus conjicere licet, habuisse videtur, postquam e carcere liberatus fuit; ac proinde פדיה *Pedaja* (quod significat *Deus liberavit*), qui in hoc capite dicitur fuisse <pater Zerubabelis, natus est> anno 37. aut 38. captivitatis Jechoniae, hoc est, 33 annis, antequam Cyrus rex Judaeis veniam dedit, et consequenter Zerubabel, quem Cyrus Judaeis praeposuerat, 13 aut 14 annos ad summum natus

Adnotatio XX St Gl
224. Absalom *Ge*: Abraham *(St Gl)*.

Adnotatio XXI March., Murr, St Gl, ms KB
235. haec *March., (St Gl, ms KB)*: hic *Murr, edd.*
238. Eljohgenai *Ge*: Elgohgeniae *March.*; Elghogenaei *Murr*
245. pater... natus est *add. edd. e (St Gl, ms KB)*; *om. March., Murr*
245. anno *Murr*: *om. March.*
246. rex *Murr*: *om. March., (St Gl, ms KB)*
248. praeposuerat *Ge e (St Gl, ms KB)*: proposuerat *March., Murr*
248. annos *Murr*: annorum *March.*

Annotation 20 à la page 371, ligne 18 (il y demeura trois années)

<Ceux qui se sont meslez de commenter ce Texte, l'ont corrigé de cette sorte : & *Absalom s'enfuit* & *se retira chez Ptolomée, fils de Hamihud Roy de Gesur où il demeura trois ans*, & *David pleura son fils tout le temps qu'il fut à Gesur*. Mais si c'est là ce que l'on appelle interpréter & s'il est permis de se donner cette licence dans l'exposition de l'Escriture & de transposer de la sorte des phrases tout entières soit en ajoûtant, ou en retranchant quelque chose, j'avouë qu'il est permis de corrompre l'Escriture & de lui donner comme à un morceau de cire autant de formes que l'on voudra.>

SUR LE CHAPITRE X

Annotation 21 à la page 385, ligne 5 (après la restauration du Temple par Judas Maccabée)

Cette supposition, si tant est qu'on puisse appeler supposition ce qui est certain, se déduit de la généalogie du roi Jechonias, rapportée au chap. 3 du livre I des Par[46], et qui va jusqu'aux fils d'Elyoénaï qui descendaient de lui sur treize générations[47]. Il faut noter que ce Jechonias n'avait pas d'enfants quand il fut mis en captivité, mais on voit qu'il eut des[48] enfants en prison, ce qu'on peut conjecturer du nom qu'il leur donna. Pour les petits-fils, pour autant qu'on peut le conjecturer à partir de leurs noms, il semble les avoir eus après sa libération. Ainsi *Pedaya* (qui signifie *Dieu a libéré*) qui, dans ce chapitre, I est dit être né <le Père de Zorobabel nâquit> [260] l'an 37 ou 38 de la captivité de Jechonias, c'est-à-dire 33 ans avant que le roi Cyrus ait grâcié les Juifs. Par conséquent Zorobabel, que Cyrus avait donné comme chef aux Juifs, semble avoir eu alors tout au plus 13 ou 14 ans. Mais j'ai

videtur fuisse. Sed haec potius silentio praeterire volui ob causas, quas temporis gravitas explicare non sinit. Sed prudentibus rem indicare sufficit. Qui si hanc Jechoniae integram progeniem, quae traditur cap. III. lib. 1. Paralip. ex v. 17. usque ad finem ipsius capitis, aliqua cum attentione percurrere, et Hebraeum textum cum versione, quae Septuaginta dicitur, conferre velint, nullo negotio videre poterunt hos libros post secundam Urbis restaurationem a Juda Machabaeo factam vulgatos fuisse, quo tempore Jechoniae posteri principatum amiserant, non antea.

Adnotatio XXII. ad pag. 390, lin. 9 (duceretur)

Atque adeo suspicari potuisset nemo ejus prophetiam Jeremiae praedictioni contradicere, ut ex Josephi narratione suspicati sunt omnes, donec ex rei eventu ambos vera praedixisse cognoverunt.

Adnotatio XXIII. ad pag. 394, lin. 17 (Nehemiae)

Hujus libri maximam partem desumtam esse ex libro, quem ipse Nehemias scripsit, testatur ipse historicus v. 1. cap. I. Sed quae ex cap. VIII. usque ad v. 26. cap. XII. narrantur, et praeterea duos ultimos versus cap. XII., qui Nehemiae verbis per parenthesin inseruntur, ab ipso historico, qui post Nehemiam vixit, additos esse dubio caret.

250. *post vocabulum* temporis *March. legit*: injuriae et superstitio regnans *sed haec vocabula punctis delet*; *Murr legit*: (iniuria et superstitio); *haec verba om. (St Gl) et (ms KB)*
253. usque *add. Br, Ge*: *om. March., Murr*
254. Hebraeum *Murr*: Hebraeorum *March.*
257. vulgatos fuisse *conieci e* (*St Gl:* furent divulguez) *et e* (*ms KB:* gemeen zijn gemaakt): restitutos fuisse *March., Murr*
258. amiserant *Murr*: amiserunt *March., (ms KB)*

Adnotatio XXII March., Murr, St Gl, ms KB

Adnotatio XXIII March., Murr, St Gl, ms KB
269. inseruntur *Murr*: intercluduntur *March.*
270. additos *Murr*: addita *March.*

préféré passer cela sous silence en raison de causes que la gravité des temps[49] ne permet pas d'expliquer. Mais pour des lecteurs avisés, il suffit d'indiquer la difficulté. Si l'on veut bien parcourir avec quelque attention toute la descendance de ce Jechonias, donnée au chap. 3 de I Par du v. 17 jusqu'à la fin du chapitre, et comparer ce texte hébreu avec la version dite des Septante, on pourra voir sans difficulté que ces livres ont été publiés après la seconde restauration de la Ville par Judas Maccabée, époque où les successeurs de Jechonias avaient perdu le pouvoir et non pas auparavant.

Annotation 22 à la page 391, ligne 12 (serait conduit)

Ainsi personne n'aurait pu soupçonner que la prophétie d'Ezéchiel contredirait la prédiction de Jérémie alors que tous l'ont soupçonné, selon le récit de Josèphe, jusqu'à ce que l'événement leur ait fait connaître que tous deux avaient prédit la vérité.

Annotation 23 à la page 395, ligne 21 (Néhémie)

La plus grande partie de ce livre est tirée du livre que Néhémie écrivit lui-même, l'historien même l'atteste au chap. 1, v. 1[50]. Mais ce qui est raconté du chap. 8 jusqu'au v. 26 du chap. 12 ainsi que les deux derniers versets du chap. 12 qui sont insérés par parenthèse dans les paroles de Néhémie, ont été ajoutés par l'historien même qui a vécu après Néhémie, cela ne fait aucun doute.

Adnotatio XXIV. ad pag. 396, lin. 19 (Hezras)

Hezras avunculus primi summi pontificis Josuae fuit (vid. Hezr. cap. VII. v. 1. et 1. Paral. cap. VI. v. 13. 14. 15.) et simul cum Zorobabele Babylone Hierosolymam profectus est (vide Nehem. cap. XII. v. 1.). Sed videtur, quod, cum Judaeorum res turbari viderit, Babyloniam iterum petierit; quod etiam alii fecerunt, ut patet ex Nehem. cap. I. v. 2.; ibique usque ad Artaghsasti regnum manserit, donec, impetratis, quae voluerat, secundo Hierosolymam petiit. Nehemias etiam cum Zorobabele Hierosolymam tempore Cyri petiit; vid. Hezrae cap. II. v. 2. et 63., quem confer cum v. 9. cap. X. Nehem. et cap. X. v. 1. Nam quod interpretes התרשתא *Hatirschata legatum* vertunt, nullo id exemplo probant, cum contra certum sit, quod Judaeis, qui aulam frequentare debebant, nova nomina imponebantur. Sic Daniel Beltesatsar, Zerubabel Sesbatsar (vid. Dan. cap. I. v. 7., Hezr. cap. I. v. 8. et cap. V. v. 14.), et Nehemias Hatirschata vocabatur. At ratione officii salutari solebat פחה *procurator sive praeses*; vid. Nehem. cap. V. v. 14. et cap. XII. v. 26.

Adnotatio XXIV March., Murr, St Gl, ms KB

273. vs. 13. *add. (ms KB)*: *om. March., Murr, (St Gl)*

278. Artaghsasti *Ge*: Artasasdi *March.*; Arthasasti *Murr*

281-282. vs. 9... vs. 1. *March., Murr, (ms KB)*: (le verset 10. du chapitre 8. et... le verset 2. du chapitre 10. de Nehemie *St Gl*); vs. 2. cap. 10. Nehem. et cap. 12. vs. 1. *Ge*

282-283. quod... vertunt *Ge*: quod interpretes Atir Schata legatum vertunt *March.*; quod interpretes ibi legatum vertunt *Murr*

285. Beltesatsar *Ge*: Belsazar *March.*; Beltesasar *Murr*

286. Sesbatsar *Ge*: Sesbetza *March.*; Sesbazar *Murr*

286-287. vid. Dan... vs. 14. *Ge*: Esdr. l. 8. v. 14 *March.*; vid. Dan. cap. 1. v. 7. Esr. cap. 5, v. 14. *Murr*; Hesdr. cap 1 v 8 & 5 v 14 *(ms KB)*; Esdras Ch. 1. v. 8. *(St Gl)*

287. Hatirschata *Ge*: Hatirsata *March., Murr*

288. solebat *coniecit Boehmer e (St Gl)*: volebat *March., Murr*

289. Nehem... vs. 26. *Murr, (ms KB)*: Nehem. cap. XV. 14. XII. 26. *March.*; *om. (St Gl)*

289. *St Gl et ms KB add. aliquid*; *v. versionem et n. 53.*

Annotation 24 à la page 397, ligne 21 (Esdras)

Esdras fut l'oncle du premier grand pontife Josué (voir Esdras 7 : 1 et I Par 6 : 13, 14, 15) et il partit en même temps que Zorobabel de Babylone à Jérusalem (voir Néhémie 12 : 1[51]). Mais il semble que, quand il vit les affaires des Juifs se troubler, | il reprit le chemin de Babylone ; ce que d'autres [261] firent aussi, comme on le voit de Néhémie 1 : 2. Il y demeura jusqu'au règne d'Artaxerxès jusqu'à ce que, ayant obtenu ce qu'il voulait, il repartît pour Jérusalem. Néhémie aussi partit pour Jérusalem avec Zorobabel du temps de Cyrus. Voir Esdras 2 : 2 et 63 et comparer avec 10 : 2 Néhémie et 10 : 1[52]. Car lorsque les interprètes traduisent Hatirschata par légat ils ne le justifient par aucun exemple alors qu'en revanche il est certain que les Juifs qui devaient fréquenter la cour recevaient de nouveaux noms. Ainsi Daniel fut appelé Beltesatsar, Zorobabel, Sesbatsar (voir Daniel 1 : 7, Esdras 1 : 8 et 5 : 14) et Néhémie, Hatirschata. Mais en raison de sa fonction on avait l'habitude de le saluer du nom de procurateur ou gouverneur ; voir Nehémie 5 : 14 et 12 : 26[53].

Adnotatio XXV. ad pag. 406, lin. 1 (ante tempus Machabaeorum nullum canonem sacrorum librorum fuisse)

Synagoga, quae dicitur magna, initium non habuit, nisi postquam Asia a Macedonibus subacta fuit. Quod autem Maimonides, R. Abraham ben David et alii statuunt hujus concilii praesides fuisse Hgezram, Danielem, Nehemiam, Ghagaeum, Zachariam etc., ridiculum figmentum est, nec alio fundamento nituntur quam rabbinorum traditione, qui scilicet tradunt Persarum regnum 34 annos stetisse, non amplius. Nec alia ratione probare possunt decreta magnae illius Synagogae seu Synodi, a solis Pharisaeis habitae, accepta fuisse a prophetis, qui eadem ab aliis prophetis accepissent, et sic porro usque ad Mosen, qui eadem ab ipso Deo accepisset, et posteris ore, non scripto, tradiderit. Sed haec ea, qua solent, pertinacia Pharisaei credunt; prudentes autem, qui conciliorum et synodorum causas, et simul Pharisaeorum et Tsadducaeorum controversias norunt, facile conjicere potuerunt causas magnae illius Synagogae seu Concilii convocandi. Hoc certum est, illi concilio nullos interfuisse prophetas, et Pharisaeorum decreta, quae traditiones vocant, auctoritatem ex eodem concilio accepisse.

Adnotatio XXV March., Murr, St Gl, ms KB
292. magna *Murr*: magnum *March.*
294. R. Abraham ben David *Ge, e (ms KB)*: R. Abraham, Ben David *March., Murr, (St Gl)*
295. concilii *Murr*: consilii *March.*
296. etc. *Murr, (St Gl, ms KB)*: *om. March.*
299. illius *March.*: istius *Murr*
304-306. credunt – potuerunt *March., Murr, (St Gl)*: credant – poterunt *Boehmer, Ge (coni. e (ms KB))*
305. Tsadducaeorum *Murr*: Saducaeorum *March.*
307. convocandi *Murr*: vocandi *March.*

Annotation 25 à la page 407, ligne 1 (avant le temps des Maccabées, il n'existait aucun canon des Livres saints)

Ce qu'on appelle la grande Synagogue[54] ne commença pas avant la conquête de l'Asie par les Macédoniens. La thèse de Maïmonide, R. Abraham ben David et d'autres, à savoir que les présidents de ce conseil ont été Esdras, Daniel, Néhémie, Aggée, Zacharie, etc., est une fiction ridicule et ne s'appuie pas sur d'autre fondement que la tradition des rabbins qui rapporte que le règne des Perses n'aurait duré que 34 ans et pas davantage. Ils ne disposent d'aucun autre argument pour prouver que les décrets de cette grande Synagogue, ou de ce Synode, composé seulement de pharisiens[55], aient été reçus des prophètes qui les avaient reçus d'autres prophètes et ainsi jusqu'à Moïse qui les avait reçus de Dieu même et qui les avait transmis à ses successeurs oralement et non par écrit. Voilà ce que croient les pharisiens avec leur opiniâtreté coutumière. Mais les gens avisés, qui connaissent les causes pour lesquelles on réunit des conseils et des synodes ainsi que les controverses des pharisiens et des sadducéens, ont pu facilement conjecturer les causes de la convocation de cette grande synagogue ou de ce conseil. Il est certain | qu'il n'y [262] avait pas de prophètes dans ce conseil et que les décrets des pharisiens qu'ils nomment tradition[56] ont reçu leur autorité de ce même conseil.

Adnotatio XXVI. ad pag. 412, lin. 5 (arbitramur)

λογίζομαι vertunt hujus loci interpretes *concludo*, et a Paulo usurpari contendunt quo modo συλλογίζομαι, quum tamen λογίζομαι apud Graecos idem valeat ac apud Hebraeos חשב *computare*, *cogitare*, *existimare*, qua significatione cum textu Syriaco optime convenit. Syriaca enim versio, si quidem versio est, quod dubitari potest, quandoquidem nec interpretem novimus, nec tempus, quo vulgata fuit, et Apostolorum lingua vernacula nulla alia fuit quam Syriaca, hunc Pauli textum sic vertit ܗܵܐ ܟܹܝܢ ܚ̈ܫܹܒ, quod Tremellius optime interpretatur *arbitramur igitur*. Nam ܟܹܝܢ nomen, quod ex hoc verbo formatur, significat *arbitratus*; est namque ܟܹܝܢܵܐ *voluntas*; ܗܵܐ ܟܹܝܢ ergo *volumus* seu *arbitramur*.

Adnotatio XXVII. ad pag. 422, lin. 8 (ut tota Christi doctrina)

<A sçavoir celle que Jesus Christ avoit enseignée sur la montagne, et dont Saint Matthieu fait mention au chapitre 5. & suivans.>

Adnotatio XXVI March., Murr, St Gl, ms KB; gratias ago maximas viro doctissimo G.J. Reinink, qui vocabula Syriaca scrutatus est constituitque

312. a Paulo *cett.*: *om. March.*

313. quo modo *Boehmer, V-L,* (*St Gl* (pour), *ms KB* (voor); NB *St Gl vertit* a Paulo usurpari *recte*: ... que Saint Paul s'en sert par tout...): quoquo modo *March., Murr*; quoquo modo pro *Ge, Ga*

313. tamen *March., (ms KB)*: *om. Murr*

314. apud Graecos *March.*: *om. Murr, (St Gl, ms KB)*

315. חשב *Murr*: *om. March., qui lacunam punctis significat, (St Gl)*; Chashab *(ms KB)*

316. Syriaco *Murr, (St Gl, ms KB)*: S. Graeco *March.*

320. ܗܵܐ ܟܹܝܢ ܚ̈ܫܹܒ *March.*: *om. Murr*; mitrahginam hachi *(St Gl)*; Mithragi nan haghi *(ms KB)*

321. ܟܹܝܢ *March.*: המטן *Murr*; raghgion *(St Gl)*; Raghion *(ms KB)*

322. ... significat *arbitratus*; est namque... *Boehmer, Ge, (St Gl, ms KB)*: ... significat arbitratus est, namque ... *March.*; ... significat *arbitratus est.* Namque... *Murr*

322-323. namque ܟܹܝܢܵܐ voluntas *March.*: Namque in Hebraeo uoluntas *Murr*; rahgava... volonté *(St Gl)*; Reghnutha... wil *(ms KB)*

323. ܗܵܐ ܟܹܝܢ *March.*: mitraghinan *Murr*; mitrahginam *(St Gl)*; Mithraginan *(ms KB)*

Adnotatio XXVII St Gl

SUR LE CHAPITRE XI

Annotation 26 à la page 413, ligne 5 (nous croyons)

Les interprètes de ce passage[57] traduisent *logizomai* par *concludo*, je conclus, et veulent qu'il ait été employé par Paul à la place de *sullogizomai* (je conclus) alors pourtant que *logizomai* en grec équivaut à *hashab* en hébreu, regarder comme, penser, estimer, sens qui s'accorde tout à fait avec le texte syriaque. Car la traduction syriaque (si toutefois c'est une traduction, ce dont on peut douter, puisqu'on ignore le traducteur et l'époque de sa parution et que la langue parlée par les apôtres n'était autre que le syriaque) rend ce texte de Paul ainsi : *methrahgenan hachil*, ce que Tremellius traduit excellemment *nous jugeons donc*. Car le nom *rehgjono*, formé à partir de ce verbe, signifie *jugement* ; car *rehgjono* est en hébreu *rehgutha*, *volonté* ; donc *nous voulons* ou *nous jugeons*.

Annotation 27 à la page 423, ligne 8 (comme toute la doctrine du Christ)

<A sçavoir celle que Jesus Christ avait enseignée sur la montagne et dont saint Matthieu fait mention au chapitre 5 & suivans.>

[Adnotatio XXVIII. ad pag. 484, lin. 13 (quicquid Scriptura dogmatice docet)

Vide Interpret. Scripturae, p. 75.]

[Adnotatio XXIX. ad pag. 490, lin. 24 (Nempe Samuel)

Interpr. Script. p. 76.]

[Adnotatio XXX. ad pag. 502, lin. 12 (hic expresse monere volo)

Interpret. Script. p. 115.]

Adnotatio XXXI. ad pag. 502, lin. 15 (quod simplex obedientia via ad salutem sit)

Hoc est, quod ad salutem seu beatitudinem satis sit divina decreta tanquam jura seu mandata amplecti, nec opus sit eadem ut aeternas veritates concipere, non ratio sed revelatio docere potest, ut patet ex demonstratis cap. IV.

Adnotatio XXXII. ad pag. 512, lin. 3 (absque dolo promissurum)

In statu civili, ubi communi jure decernitur, quid bonum et quid malum sit, recte dolus distinguitur in bonum et malum. Sed in statu naturali, ubi unusquisque sui judex est, summumque jus habet leges sibi praescribendi et interpretandi, imo etiam, prout sibi utilius judicat, abrogandi, ibi sane concipi non potest quemquam dolo malo agere.

Adnotatio XXVIII March.
Adnotatio XXIX March.
Adnotatio XXX March.
Adnotatio XXXI March., Murr, St Gl, ms KB
Adnotatio XXXII March., Murr, St Gl, ms KB

SUR LE CHAPITRE XV

Annotation 28 à la page 485, ligne 8 (Chaque fois que l'Ecriture enseigne dogmatiquement)

Voir *De l'interprétation de l'Ecriture*, p. 75[58].

Annotation 29 à la page 491, ligne 30 (car Samuel)

Interpr. Ecrit. p. 76[59].

[263] *Annotation 30, à la page 503, ligne 11 (je veux signaler expressément)*

Interpr. Ecrit. p. 115[60].

Annotation 31 à la page 503, ligne 15 (la simple obéissance est un chemin de salut)

C'est-à-dire[61] qu'il suffise pour le salut ou la béatitude d'embrasser les décrets divins comme des commandements ou des règles de droit, et qu'il n'y ait pas besoin de les concevoir comme des vérités éternelles, cela ce n'est pas la raison mais la révélation qui peut l'enseigner comme le montrent les démonstrations du chap. IV.

SUR LE CHAPITRE XVI

Annotation 32 à la page 513, ligne 2 (nul ne promettra sans tromperie)

Dans l'état de société où c'est le droit commun qui décide ce qui est bien et ce qui est mal, on distingue à juste titre entre une bonne et une mauvaise tromperie. Mais dans l'état de nature où chacun[62] est juge de soi et dispose du droit souverain de se prescrire des lois et de les interpréter et même, s'il le juge plus utile pour lui, de les abroger, dans cet état on ne peut raisonnablement concevoir que quelqu'un agisse par une tromperie qui soit mauvaise.

Adnotatio XXXIII. ad pag. 518, lin. 24 (ibi enim unusquisque, ubi velit, liber esse potest)

In quacunque civitate homo sit, liber esse potest. Nam certe homo eatenus liber est, quatenus ratione ducitur. At (NB. aliter Hobbesius) ratio pacem omnino suadet; haec autem obtineri nequit, nisi communia civitatis jura inviolata serventur. Ergo, quo homo ratione magis ducitur, id est, quo magis est liber, eo magis constanter civitatis jura servabit, et summae potestatis mandata, cujus subditus est, exequetur.

Adnotatio XXXIV. ad pag. 526, lin. 24 (Nemo enim ex natura scit)

Quod Paulus ait homines esse sine effugio, more humano loquitur. Nam cap. IX. ejusdem Epistolae expresse docet, quod Deus, cujus vult, miseretur, et quem vult, indurat, et homines nulla de causa inexcusabiles esse, quam quia in Dei potestate ita sunt, ut lutum in potestate figuli, qui ex eadem massa facit vasa, aliud ad decus, aliud ad dedecus, et non propterea, quod praemoniti sunt. Quod autem ad legem divinam naturalem attinet, cujus summum praeceptum esse diximus Deum amare, eo sensu legem adpellavi, quo philosophi communes naturae regulas, secundum quas omnia fiunt, leges vocant. Amor enim Dei non obedientia, sed virtus est, quae homini, qui Deum recte novit, necessario inest. At obedientia voluntatem imperantis, non rei necessitatem respicit et veritatem. Cum autem naturam Dei voluntatis ignoremus, et contra certo sciamus, quidquid fit, ex sola Dei potentia fieri,

Adnotatio XXXIII March., Murr, ms KB
354. certe *Murr* (*Boehmer suspicatus est* certo *legendum esse*): *om. March., (ms KB)*
354. liber est *March., (ms KB)*: liber esse potest *Murr*
355. (NB. aliter Hobbesius) *Murr*: *om. March., (ms KB)*

Adnotatio XXXIV March., Murr, St Gl, ms KB
371. adpellavi *Murr, (ms KB)*: appellamus *March.*
375-376. non rei necessitatem respicit et veritatem *Murr, (ms KB)*: non rei necessitatem et veritatem respicit *March., (St Gl)*
377. certo sciamus *Boehmer, Ge*: certe scimus *March.*; certo scimus *ms. Flor., v. Spruit 1997, p. 226, n. 367*; certi simus *Murr*

Annotation 33 à la page 519, ligne 29 (chacun peut être libre quand il le veut)

Dans quelque cité qu'il soit, l'homme peut être libre. Car, assurément, un homme est libre dans la mesure où il est conduit par la Raison. Or (notez que Hobbes pense autrement) la Raison conseille absolument la paix. Mais celle-ci ne peut être obtenue qu'à condition que la législation commune de la Cité ne soit pas violée. Donc, plus un homme est conduit par la Raison, c'est-à-dire plus il est libre, plus il observera avec constance les règles de droit, et plus il obéira aux commandements du Souverain auquel il est soumis.

Annotation 34 à la page 527, ligne 28 (Nul ne sait par nature) [264]

Quand Paul dit que les hommes sont sans échappatoire, il parle de manière humaine. Car au chap. 9 <verset 18> de cette Epître[63], il enseigne expressément que Dieu fait miséricorde à qui il veut et endurcit qui il veut et que la seule cause pour laquelle les hommes sont inexcusables c'est qu'ils sont en la puissance de Dieu comme l'argile dans celle du potier[64] qui, de la même matière, fait des vases, les uns pour l'honneur, les autres pour le déshonneur, et non pas parce qu'ils auraient été avertis. Quant à ce qui concerne la loi divine naturelle dont, nous l'avons dit, le commandement suprême est d'aimer Dieu, je l'ai appelée loi au sens où les philosophes appellent lois les règles communes de la nature selon lesquelles tout se produit[65]. Car l'amour de Dieu n'est pas obéissance mais une vertu qui est nécessairement en l'homme qui connaît Dieu droitement. Or l'obéissance concerne la volonté de celui qui commande et non pas la vérité et la nécessité de la chose. Mais, puisque nous ignorons la nature de la volonté de Dieu, et qu'en revanche nous savons avec certitude que tout ce qui se produit se

nequaquam nisi ex revelatione scire possumus, an Deus aliquo honore coli velit ab hominibus tanquam princeps. Adde, quod jura divina nobis ut jura seu instituta videri ostenderimus, quamdiu eorum causam ignoramus; hac autem cognita illico jura esse desinunt, atque eadem ut aeternas veritates, non ut jura amplectimur, hoc est, obedientia illico in amorem transit, qui ex vera cognitione tam necessario oritur ut ex sole lumen. Ex rationis igitur ductu Deum quidem amare, sed non obedire ei possumus, quandoquidem nec jura divina, quamdiu eorum causam ignoramus, ut divina amplecti, nec Deum jura ut principem constituentem concipere ratione possumus.

Adnotatio XXXV. ad pag. 536, lin. 8 (ut nihil in posterum possent):

Suscepere duo manipulares imperium populi Romani transferendum, et transtulerunt. Tacit. 1. Histor. libro.

Adnotatio XXXVI. ad pag. 550, lin. 2 (vide Numeri. cap. XI. v. 28):

In hoc loco accusantur duo, quod in castris prophetaverint, et Josua illos asservandos censet; quod non fecisset, si unicuique, injussu Mosis, divina responsa populo dare licuisset. At Mosi reos absolvere placuit, et Josuam increpat, quod ipsi suaderet jus suum regium persequi eo tempore, quando ipsum tantum regnandi taedium tenebat, ut maluerit mori quam solus regnare, ut patet ex v. 14. ejusdem capitis. Sic enim Josuae respondit, *Excandescisne mea de causa? Utinam omnis Dei populus propheta esset; hoc est, utinam ad id rediret jus Deum consulendi, ut regnum apud ipsum populum esset.* Josua itaque non jus, sed temporis rationem ignoravit, et ideo a Mose castigatur, sicut Abisaeus a Davide, cum regem monuit, ut Shimhgi, qui certe

386. ei *Murr, (St Gl)*: *om. March.*
Adnotatio XXXV March., Murr, ms KB
Adnotatio XXXVI March., Murr, St Gl, ms KB
400. tantum *cett.*: *om. Murr*
401. vs. 14. *March., Murr*: (versets 14. et 15. *St Gl*); (het 29. vs. *ms KB*)
406. Abisaeus *Murr, Ge*: Abisaeg *March.*
406. Shimhgi *March., Ge*: Shimghi *Murr*

produit par la seule puissance de Dieu, nous ne pouvons jamais savoir que par une révélation si Dieu veut que les hommes lui rendent un culte avec l'honneur dû à un prince. Ajoutons que les règles de droit divin sont pour nous comme des règles de droit ou des règles instituées, nous l'avons montré, aussi longtemps que nous en ignorons la cause. Celle-ci connue, elles cessent immédiatement d'être des règles de droit et nous les embrassons comme des vérités éternelles et non comme des règles de droit, c'est-à-dire que l'obéissance se transforme immédiatement en l'amour qui naît de la connaissance vraie aussi nécessairement que la lumière naît du soleil. Donc, sous la conduite de la raison, nous pouvons bien aimer Dieu mais non lui obéir puisque nous ne pouvons pas embrasser comme divin le droit divin tant que nous en ignorons la cause ni concevoir rationnellement que Dieu institue des règles de droit à la manière d'un prince.

SUR LE CHAPITRE XVII

Annotation 35 à la page 537, ligne 9 (au point qu'ils ne puissent plus rien faire ensuite)

Deux simples soldats prirent sur eux de transférer le pouvoir du peuple romain et ils le transférèrent. Tacite I *Hist.*[66].

l *Annotation 36 à la page 551, ligne 2 (Voir Nb 11 : 28*[67]*)* [265]

Dans ce passage, deux hommes sont accusés parce qu'ils ont prophétisé dans le camp et Josué pense qu'il faut les arrêter. Ce qu'il n'aurait pas fait s'il avait été permis à chacun, sans ordre de Moïse, de donner au peuple les réponses de Dieu. Mais Moïse décida d'absoudre les accusés et il blâme Josué de lui conseiller de maintenir son droit royal en un temps où le tenait un si grand dégoût de régner qu'il eût préféré être mort plutôt que de régner seul, comme on le voit du v. 14 de ce chapitre[68]: Car il répondit ainsi à Josué : *T'enflammes-tu pour ma cause? Si seulement tout le peuple de Dieu*

reus majestatis erat, mortis damnaret; vid. 2. Sam. cap. XIX. v. 22. 23.

Adnotatio XXXVII. ad pag. 552, lin. 1 (Qua de re vide Num. cap. XXVII. v. 21.)

Vs. 19. et 23. hujus (quos mihi videre contigit) male interpretes vertunt. Nam v. 19. et 23. non significat, quod ei praecepta dedit, aut praeceptis instruxit, sed quod Josuam principem creaverit seu constituerit, quod in Scriptura frequens est, ut Exodi cap. XVIII. v. 23., 1. Sam. cap. XIII. v. 15., Jos. cap. I. v. 9., et 1. Sam. cap. XXV. v. 30., etc.

Adnotatio XXXVIII. ad pag. 558, lin. 12 (Nec alium judicem praeter Deum noscere tenebatur)

Magnum quod vulgo vocant Synedrium, fingunt Rabbini a Mose fuisse institutum, nec Rabbini soli, sed plurimi inter Christianos, qui cum Rabbinis ineptiunt. Moses quidem sibi 70 coadjutores elegit, qui cum ipso reipublicae curam haberent, quia solus sustinere non poterat onus totius populi, sed nullam legem unquam tulit de instituendo concilio septuagintavirali, sed contra jussit, ut una quaeque tribus in urbibus, quas Deus ipsi dederat, judices constitueret, qui secundum leges ab ipso latas lites dirimerent, et si contingeret, ut ipsi judices de jure dubitarent, ad summum pontificem (qui scilicet legum summus interpres), vel judicem, cui eo tempore subordinati essent (nam is jus habebat pontificem consulendi), adirent, ut juxta pontificis explicationem litem dirimerent. Quod si contingeret, ut subordinatus judex contenderet se non teneri ex mente summi pontificis, quam ab ipso vel summa ejus potestate accepit, sententiam ferre, mortis damnabatur, nempe a

Adnotatio XXXVII Murr, ms KB; St Gl, March.
416. vs. 15. *cett.*: vs. 14. *Br, Ge*

Adnotatio XXXVIII March., Murr, St Gl, ms KB
421. qui *cett.*: *om. Murr*
424. concilio *cett.*: collegio *Murr*
426. constitueret *cett.*: constituerat *March.*
427. et si *March.*: etsi *Murr*

était prophète, c'est-à-dire, si seulement le droit de consulter Dieu aboutissait à ce que le royaume soit aux mains du peuple lui-même. Josué, donc, n'ignora pas le droit mais l'opportunité et c'est pourquoi il fut réprimandé par Moïse comme Abishaï le fut par David lorsqu'il engagea le roi à condamner à mort Shimeï qui était certes coupable de lèse-majesté. Voir II Samuel 19 : 22-23[69].

Annotation 37 à la page 553, ligne 1 (sur ce sujet voir Nb 27 : 21).

Les interprètes traduisent mal les versets 19 et 23 de ce chapitre (pour ceux qu'il m'est arrivé de voir). Car les versets 19 et 23 ne signifient pas qu'il lui donna des ordres ou l'instruisit par des ordres mais qu'il fit ou institua Josué prince, ce qui est fréquent dans l'Ecriture, comme dans Ex 18 : 23[70]; I Samuel 13 : 14#[71]; Josué 1 : 9 et I Samuel 25 : 30[72], etc.[73].

[266] *Annotation 38 à la page 559, ligne 13 (Il n'était tenu de connaître aucun autre juge que Dieu)*

Les rabbins s'imaginent que ce qu'on appelle ordinairement le grand Sanhédrin a été institué par Moïse; et non pas seulement les rabbins mais la plupart des chrétiens qui délirent avec les rabbins. Mais Moïse se choisit 70 coadjuteurs pour s'occuper avec lui de la république parce qu'il ne pouvait plus supporter seul la charge de tout le peuple. Mais il ne fit jamais de loi pour instituer un conseil de 70 hommes; au contraire il donna l'ordre que chaque tribu institue des juges, dans les villes que Dieu lui avait données, pour régler les litiges selon les lois qu'il avait établies; s'il arrivait que les juges eux-mêmes aient des doutes sur le droit, il fallait qu'ils aillent consulter le grand prêtre (qui était ainsi l'interprète suprême des lois) ou le juge auquel, à ce moment-là, ils étaient subordonnés (car lui avait le droit de consulter le grand prêtre) afin de trancher le litige conformément à l'explication du grand prêtre. S'il arrivait que le juge subordonné prétende qu'il n'était pas tenu de rendre sa sentence selon l'interprétation du grand prêtre, qu'il l'ait reçue lui-même ou par le Souverain, il était condamné à mort par

summo judice, qualis is eo tempore esset, a quo subordinatus judex constitutus fuerat; vid. Deuter. cap. XVII. v. 9. Videlicet vel ut Josua, totius populi Israelitici summus imperator, vel ut unius tribus princeps, penes quem post factam divisionem jus fuit pontificem de rebus suae tribus consulendi, de bello et pace discernendi, urbes muniendi, judices constituendi, etc., vel ut rex, in quem omnes, vel aliquot tribus, jus suum transtulerant. Ad hoc vero confirmandum plura adferre possem ex historiis testimonia, sed ex multis unum, quod praecipuum videtur, adferam. Cum propheta Silonita Jeroboamum regem elegit, eo ipso jus ipsi dedit pontificem consulendi, judices constituendi, et absolute omne jus, quod Reghabaam in duas tribus retinuit, id omne Jeroboam in decem obtinuit. Quare eodem jure, quo Jehosaphath Hierosolymae (vid. 2. Paralip. cap. XIX. v. 8. seqq.), idem Jeroboam in sua regia summum sui imperii concilium constituere poterat. Nam certum est, quod Jeroboam, quatenus ex mandato Dei rex erat, et consequenter ejus subditi, non tenebantur ex lege Mosis coram Reghabaamo, cujus subditi non erant, judice stare, et multo minus judicio Hierosolymitano a Reghabaamo constituto eique subordinato. Prout igitur Hebraeorum imperium divisum fuit, tot suprema concilia in eodem fuerunt. Qui vero ad varium Hebraeorum statum non attendunt, sed diversos eorum status in unum confundunt, multis modis intricantur.

437. vel ut *Br, Boehmer, Ge*: velut *March., Murr*
439. consulendi *Murr*: consulere *March.*
440-441. etc., vel ut *cett.*: eaque velut *March.*
442. transtulerant *Murr, (St Gl)*: transtulerunt *March., (ms KB)*
444. Jeroboamum *cett.*: Jerobeamum *Murr* (*item in ll.* 447, 449, 451)
446. Reghabaam *Ge*: Reghabuam *March.*; Rehabeam *Murr*
448. Jehosaphath *Ge*: Jehosaphat *March.*; Josaphat *Murr*
449. idem *March.*: *om. Murr, (ms KB)*
450. sui imperii *cett.*: sui temporis *March.*
453. judice *Murr*: judicio *March., (St Gl)*
455. Hebraeorum *cett.*: Hebraeum *March.*
456. in eodem *Murr, (ms KB)*: in eo *March.*

le juge suprême, alors en fonction, par qui | le juge subordonné avait été établi. Voir Dt 17 : 9[74]. Ce pouvait être un homme comme Josué commandant en chef du peuple israélite tout entier, ou bien le prince d'une seule tribu qui, après la division, détint le droit de consulter le prêtre sur les affaires de sa tribu, de décider de la guerre et de la paix, de fortifier les villes, d'instituer des juges, ou bien encore ce pouvait être le roi à qui toutes les tribus ou quelques-unes avaient transféré leur droit. Pour confirmer ce point, je pourrais apporter plusieurs témoignages tirés des récits historiques mais, dans le nombre, je n'en amènerai qu'un, le principal me semble-t-il. Lorsque le prophète de Silo choisit comme roi Jéroboam, il lui donna par là même le droit de consulter le prêtre, d'instituer des juges et absolument la totalité du droit que Roboam conserva pour deux tribus, Jéroboam l'obtint tout entier pour les dix autres. C'est pourquoi du même droit qu'avait Josaphat à Jérusalem (voir II Par 19 : 8 sq.), Jéroboam pouvait constituer dans son palais un conseil suprême de son Etat. Car il est certain que parce que Jeroboam était roi par mandat de Dieu, lui et, donc, ses sujets n'étaient pas tenus par la loi de Moïse de comparaître devant Roboam dont ils n'étaient pas sujets et encore moins devant un tribunal de Jérusalem institué par Roboam et son subordonné. Donc dès que l'Etat des Hébreux fut divisé, il y eut autant de conseils suprêmes que d'Etats. Mais ceux qui ne font pas attention à la situation variée des Hébreux et confondent leurs diverses situations en une suscitent des difficultés de toutes sortes[75]. [267]

460 *Adnotatio XXXIX. ad pag. 628, lin. 25 (et jure contra eundem agere)*

Hic apprime ad illa attendendum est, quae cap. XVI. de jure diximus.

Adnotatio XXXIX March., Murr, ms KB
462. Cap. XVI *Murr, edd.*: Cap. XII *March.*

SUR LE CHAPITRE XIX

Annotation 39 à la page 629, ligne 27 (d'agir à bon droit contre lui)
Il faut faire ici attention surtout à ce que nous avons dit du droit au chap. XVI.

Notes des traducteurs

Notes des pages de titre

1. Spinoza cite ici la traduction latine du texte araméen par Tremellius en la corrigeant sur deux points (*per hoc* au lieu de *in hoc*, *Deus* au lieu de *ipse*), le premier à partir de la traduction latine du texte grec. La même citation se retrouve au chap. XIV, mais modifiée : le mot *Deus* y est remplacé deux fois par un pronom. Elle figurera encore en 1676 dans la lettre 76 à Albert Burgh.

2. L'éditeur véritable est Jan Rieuwertzs, à Amsterdam. Heinrich Künraht (1560-1605) était un médecin et chimiste, auteur d'un *Amphitheatrum Sapientiae aeternae*. Son nom fut encore utilisé pour dissimuler l'éditeur de la traduction néerlandaise du TTP par Glazemaker (1693) comme pour celui de la *Pantosophia* d'Abraham Cuffeler (1684).

PRÉFACE

1. F. Akkerman (Le caractère rhétorique du TTP, *Cahiers de Fontenay*, 36-38, p. 384) a montré que cette préface est construite selon le plan en cinq parties d'un discours antique :

— *exordium*, qui contient une thèse théorique sur la *superstitio* (§ 1 à 6) ;

— *propositio*, où le thème du livre est déduit de cette théorie (§ 7 et 8) ;

— *narratio*, qui expose les circonstances qui ont poussé l'auteur à écrire ce livre (§ 9) ;

— *divisio*, qui résume dans leur ordre les arguments qui serviront, dans les vingt chapitres du livre, à prouver la *propositio* (§ 10 à 14) ;

— *epilogus* ou *peroratio*, dans laquelle l'auteur entre en contact direct avec son public (§ 15 et 16).

2. Térence, *Eunuque*, v. 57-58 : « quae res in se neque consilium neque modum habet ullum, eam consilii regere non potes » ; « Cette affaire n'a ni raison ni mesure ; tu ne peux la régler par raison ».

3. « Dum in dubiost animus, paullo momento huc vel illuc impellitur », Térence, *Andrienne*, v. 266.

4. L'expression se trouve aussi dans l'*Ethique* (III, Explication des Affects, Déf. I, Explication). Elle vient de Térence, *Heautontimoroumenos*, v. 946. Toute cette description de l'engendrement de la superstition par l'espoir, la crainte et les fluctuations qui en naissent est très proche de celle d'*Ethique* III 50 scolie, où est aussi construite la notion de présage.

5. L'expression est empruntée (mais avec l'ajout d'une négation) à la description par Tacite des Juifs durant la révolte de 70 : « evenerant prodigia, quae neque hostilis neque votis piare fas habet gens superstitioni obnoxia, religionibus adversa » (*Histoires*, V, 13) :

« il survint des prodiges : les apaiser par des sacrifices et des prières paraît une impiété à cette nation en proie à la superstition et éloignée de la religion » (ici au sens de rites religieux). L'opposition *religio / superstitio* est classique : Cicéron (*De natura deorum*, II, 71), Sénèque (*De clementia*, II, 5). L'expression *vana religio* (§ 4) se trouve chez Quinte-Curce (IV, 10).

6. Cf., pour le mouvement rhétorique, Lucrèce : « Tantum religio potuit suadere malorum », *De rerum natura*, I, 101.

7. Cf. Stace, *Thébaïde*, III, 661. Capanée, qui « a méprisé les dieux depuis longtemps sans en être puni et ne respecte pas la justice, mais sait prodiguer sa vie si seulement la colère l'y pousse », insulte le devin Amphiaraüs, qui se prononce contre la guerre à cause de présages défavorables : « Allons, tes paroles font-elles surgir du ciel vide les causes, les secrets et les présages des événements ? Les dieux sont à plaindre s'ils se soucient des pieuses formules et des prières des hommes ! C'est la peur qui, la première, a créé des dieux dans le monde ! » (v. 657-661, trad. R. Lesueur, Belles-Lettres). Cf. aussi Hobbes, *Léviathan*, I^re^ Partie, chap. XI et XII.

8. « Il pénétra le troisième jour dans la Perse, et le cinquième dans le défilé qu'on nomme les Portes de Suse » ; les Barbares y bombardent son armée à coups de rochers. « Outre sa douleur, il éprouvait une honte poignante d'avoir engagé imprudemment l'armée dans ce défilé. Il avait été invincible jusqu'à ce jour [...] et voici que son bonheur était tenu en échec, pris dans un piège » (L. V, § 3). Dès lors « il se mit, non seulement à délibérer sur ce qu'il y avait à faire, mais aussi à consulter superstitieusement les devins » (§ 4). C'est dans Quinte-Curce que Spinoza va chercher des faits tirés de l'histoire d'Alexandre, soit pour analyser la superstition, comme ici ; soit pour montrer comment les Etats sont menacés par leurs propres citoyens et comment les rois utilisent la religion pour parer à ce danger (chap. XVII, § 6), enfin comment une armée de citoyens peut limiter le pouvoir des chefs (chap. XVII, § 18). Il sera encore cité dans le TP (chap. V, § 5). Tout ce que Spinoza dit d'Alexandre vient de lui, excepté la brève allusion de Josèphe à la fin du chapitre sur les miracles. Mais le recours à l'histoire d'Alexandre est beaucoup plus fréquent que les quelques citations explicites. A l'âge classique, Quinte-Curce fait figure d'historien « libertin », à cause de son scepticisme à l'égard des prodiges.

9. « Maxime formidolosus » : expression empruntée à Tacite, décrivant comment Domitien s'inquiète de la réputation d'un simple particulier dépassant celle du prince (*Vie d'Agricola*, chap. XXXIX).

10. Cf. la lettre 86, à Albert Burgh, où Spinoza ajoute que l'Eglise musulmane l'emporte sur l'Eglise romaine par la discipline permettant la domination des âmes. Cf. TP, chap. VI, § 4. Voir aussi, sur le Coran, *Cogitata metaphysica* II, chap. 8 et TTP, chap. V, § 19, ainsi que la discussion sur Mahomet dans les lettres 42 et 43. Glazemaker, traducteur de Descartes et de Spinoza, est aussi l'auteur d'une traduction du Coran.

11. L'expression d'*arcana imperii* (« secrets d'Etat » en français du XVII^e^ siècle) pour désigner les ressorts du pouvoir est classique ; elle se trouve déjà chez Tacite (par exemple *Annales* II, 36). Elle fournit le titre du livre de Clapmarius *De arcanis rerum publicarum libri sex*, que Spinoza possédait dans sa bibliothèque (Catal., n° 27). A la fin de

la préface de son *De jure ecclesiasticorum*, L. Antistius Constans annonce la publication d'un livre sur les *Arcana ecclesiasticorum*.

12. « In unius hominis jactationem tot milium sanguinis impendi », Quinte-Curce, IV, 10.

13. Souvenir de Tacite, *Annales* XV, 44 : les chrétiens suppliciés par Néron étaient immolés « non pour le salut public, mais pour la cruauté d'un seul *(non utilitate publica, sed in saevitiam unius)* » (F. Akkerman).

14. « Facta arguebantur, dicta impune erant », Tacite, *Annales*, I, 72. « On condamnait les faits, les paroles restaient impunies » (même citation chez De la Court au début de la *Balance politique*, p. 18). Cf. aussi, inversement, la défense de Cremutius Codrus accusé devant Tibère : « On accuse mes paroles, tant mes actions sont innocentes » (*Annales*, IV, 34).

15. Cf. Cicéron, *De oratore*, 2, 124.

16. Cf. plus loin chap. XV, § 1 : « antiqui vulgi praejudicia ».

17. L'expression vient de Tacite : « At Romae ruere in servitium consules, patres, eques », *Annales*, I, 7. Dans le *Traité politique*, chap. VII, § 2, Spinoza parle de « ruere in servitutem ».

18. C'est ce que Spinoza nommera ensuite (chap. V, § 20 ; chap. XV, § 8) *les fruits de l'Esprit saint*, d'après l'Epître aux Galates.

19. « Nullius addictus jurare in verba magistri », Horace, *Epître* I, 1, v. 14.

20. Cf. début du chap. XIII.

21. Cf. exemples au chap. I, § 14 (Aristote) et au chap. XIII, § 2 (Platon et Aristote).

22. Sur ce qu'est la foi (distinguée ici de la complaisance), voir chap. XIV. Le verbe *assentari*, traduit ici par « avoir de la complaisance », sera utilisé au chap. XVIII, § 3 pour désigner le comportement des prêtres pour gagner la faveur du peuple.

23. Dans la page qui suit, Spinoza donne le plan du Traité, de façon extrêmement précise et en indiquant l'enchaînement général des chapitres. On remarquera cependant que le contenu du chap. V n'est pas mentionné explicitement (sans doute parce qu'il continue à répondre aux questions posées dans le chap. IV), et que l'ensemble des chap. VII-XI est résumé en une seule phrase.

24. Chap. I.

25. Chap. II.

26. Sur le sens et l'usage du terme dans le TTP, G. Brykman remarque : « *Hébreux* est toujours employé en relation directe ou indirecte avec l'établissement de l'Etat et l'existence passée ou possible d'une communauté politique. *Israélites* est employé lorsque c'est un rapport des Juifs avec Dieu qui est en question (indépendamment de la fonction politique du judaïsme primitif). » L'élection et l'insoumission des Hébreux selon Spinoza, p. 147. *Juif* est le terme général, utilisé notamment pour distinguer soit des chrétiens et des musulmans, soit des païens *(ethnici)*. M. Chamla note que cette classification est

correcte « statistiquement », mais que Spinoza ne la met pas en œuvre de façon systématique (*Spinoza e il concetto della tradizione ebraica*, p. 78-79).

27. Chap. III.

28. Chap. IV.

29. Chap. VI.

30. Chap. VII-XI.

31. Chap. XII.

32. Chap. XIII.

33. Chap. XIV.

34. Chap. XV.

35. Chap. XVI.

36. Chap. XVII et XVIII.

37. Chap. XIX.

38. Chap. XX.

39. Cf. Tacite, *Histoires* I, 1 où le règne de Trajan est caractérisé comme une époque de rare félicité « où il est permis d'avoir l'opinion qu'on veut et de dire son opinion » *(ubi sentire quae velis et quae sentias dicere licet)*. L'expression de « rare félicité » vient d'être utilisée par Spinoza pour caractériser le moment où il écrit (cf. plus haut, début du § 8). Même citation à la fin du chap. XX (§ 17). Oldenburg avait utilisé le même passage de Tacite dans la lettre 14, de juillet 1663. De la Court le cite aussi, *Balance politique*, I, 33, p. 115.

40. *Ancilla theologiae* (cf. *ancillari*, au § 11) : expression classique. On la fait remonter à Pierre Damien : « Mais s'il arrive que la science humaine soit employée à l'examen de la parole sacrée, elle ne doit pas tirer à soi le magistère avec présomption, mais, comme une servante, seconder sa maîtresse avec la soumission de celle qui sert *(velut ancilla dominae)* », *Lettre sur la toute-puissance divine*, Introduction, texte critique, traduction et notes par André Cantin, Cerf, 1972, p. 414-15. (A. Cantin fait cependant remarquer que la maîtresse est ici la parole de Dieu et non pas la théologie.) Le rapport est plus net chez Albert le Grand : « omnes ergo ancillantur ad istam [sc. theologiam] et nulla perfecta ratione libertatis libera est, nisi ista sola quae ad nihil aliud refertur, quod sit extra ipsam » (Albert le Grand, *Summa Theologiae*, Livre I, Partie I, édition par D. Siedler, Aschendorff, 1978, Tractatus I, qu. 6, « ad quid est theologia sicut ad finem », p. 23). De même chez Thomas d'Aquin : « Aliae scientiae dicuntur ancillae hujus [...] non accipit ab aliis scientiis tanquam a superioribus, sed utitur eis tanquam inferioribus et ancillis » (Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, qu. 1, art. 5). Le lieu scripturaire auquel se réfère notamment Thomas est Proverbes 9 : 3 : « Elle [la Sagesse] a envoyé ses servantes, elle appelle sur les hauteurs. » Autre référence scripturaire classique : Gn 16 : 1 et la différence de statut entre Sara, épouse d'Abraham, et Agar, sa servante. Albert s'appuie quant à lui sur le thème de la subordination au premier livre de la *Métaphysique* d'Aristote.

H. de Lubac fait remonter l'idée jusqu'à Origène, *Philocalie* 13 (= *Lettre à Grégoire le Thaumaturge*), qui s'appuie sur une autre référence biblique (le vol de la vaisselle des Egyptiens à la veille de la Pâque). Le terme de servante en est absent (Origène dit que la philosophie est au christianisme ce que les sciences comme rhétorique ou grammaire sont à la philosophie : des auxiliaires, des compagnes de travail — *sunérithôn*). En 1621, Robert Baron a publié à Edinburgh *Philosophia ancilla theologiae*, livre auquel Leibniz fait référence au § 17 du Discours préliminaire de la *Théodicée*.

41. Même idée plus loin, TTP, chap. X, § 13. Cf. Térence, *Adelphes*, v. 579 : « Censen hominem me esse? Erravi. » Cf. aussi Cicéron, *Philippiques* 12, 2 : « Cujusvis hominis est errare » (et il ajoute : « nullius nisi insipientis perseverare »). La formule passe chez Sénèque le rhéteur. La variante chrétienne trouve sa source chez Augustin, *Sermon 164* (9, 14) à propos des donatistes qui ont accepté de revenir au sein de l'Eglise catholique : s'ils demandent à leurs évêques pourquoi ils les ont si longtemps maintenus dans l'erreur, ceux-ci devront répondre : « humanum fuit errare, diabolicum est per animositatem in errore manere », (PL 38, 895-902. Communication de A. Solignac).

42. Ces dernières phrases se trouvent également, comme Spinoza l'indique, à la fin du chap. XX.

CHAPITRE I

1. Selon le plan de la préface, ce chapitre répond aux questions : qu'est-ce qu'une prophétie? comment Dieu s'est-il révélé aux prophètes? Il définit d'abord la prophétie, notamment par différence avec la connaissance naturelle (§ 1-5), puis étudie les modes de révélation à travers des exemples tirés de l'Ecriture (§ 6-20), enfin analyse le sens, dans l'Ecriture, des termes « esprit », « de Dieu », puis de la formule composée « esprit de Dieu » (§ 20-24). Il peut donc conclure que la prophétie relève de l'imagination (§ 25-29).

2. Tremellius traduit la même phrase : « vide, constitueram te vice Dei Pharaoni, Aharonem vero fratrem tuum ut esset interpres tuus ». Il fait donc passer dans la traduction ce que Spinoza donne à titre de commentaire.

3. Spinoza insiste ici sur une idée qui n'est pas absente de la tradition scolastique mais à laquelle il donne un relief particulier : « et ipsum lumen naturale rationis participatio quaedam est divini luminis », Thomas d'Aquin, *Somme théologique* Ia, qu. 12, art. 11, ad. 3.

4. Sur les rappports entre connaissance naturelle et connaissance prophétique, voir plus loin chap. I, § 18; chap. XII, § 1; chap. XV, § 7 et Lettre 73.

5. Le terme peut faire penser à l'opposition scolaire formel / objectif, que l'on trouve aussi dans le *Traité de la Réforme de l'Entendement*, dans les *Principia* et les *Cogitata* (CM I, 2 : « aliquid intelligere, hoc est objective in se habere »). « Contenir objectivement » signifie : « avoir pour objet ». Mais ici il renvoie aussi à la source ultime de la connais-

sance. Sur la diversité des sens du terme *objectum*, voir Goclenius, *Lexicon Philosophicum*, p. 269-270.

6. Une expression analogue se trouve à la fin du chap. IV : « postquam rerum cognitionem acquisimus et scientiae praestantiam gustavimus ». Cf. P. Balling : « La lumière est une connaissance claire et distincte de la vérité dans l'entendement de chaque homme singulier, par laquelle il est si persuadé de l'être et de l'essence des choses qu'il lui est impossible d'en douter », *Het Licht op den Kandelaar*, p. 4.

7. Thème classique : Talmud (traité *Sota* 48b ; *Sanhédrin* 11a : après Malachie, il n'y a plus de prophètes) ; Maïmonide, *Guide*, II, 36 ; Hobbes, *Léviathan*, chap. 32. Il n'est pas impossible que Spinoza vise ici les sectes prophétiques de la « Seconde Réforme » (cf. Kolakowski, *Chrétiens sans Eglise*). La même idée est reprise dans un autre but au chap. XIX, § 22 : les souverains actuels n'ont plus à supporter de prophètes comme dans l'Etat des Hébreux ; leur *jus circa sacra* est donc plus complet.

8. La *Grammaire hébraïque* énonce le même principe de façon plus générale, à propos des verbes causatifs : « Les Hébreux ont en outre l'habitude de rapporter l'action à sa cause principale, celle qui fait qu'une action est produite par quelqu'un, ou qu'une chose remplit sa fonction » (chap. XII). On trouve une remarque analogue chez Maïmonide, *Guide*, II, 48 : « Il est très évident que toute chose née a nécessairement une cause prochaine qui l'a fait naître. Cette cause, à son tour, a une cause, jusqu'à ce qu'on arrive à la cause première de toute chose, c'est-à-dire à la libre volonté de Dieu. C'est pourquoi on omet quelquefois, dans les discours des prophètes, toutes ces causes intermédiaires, et on attribue directement à Dieu tout acte individuel qui se produit, en disant que c'est Dieu qui l'a fait. Tout cela est connu » (trad. Munk, t. II, p. 361-362). Cf. TTP, chap. VI, § 20, où cette tournure est rangée parmi celles qui « ne sont pas seulement des ornements littéraires, mais encore et surtout des marques de piété ».

9. Le raisonnement de toute cette première partie du chapitre va s'appuyer sur cinq citations en hébreu, que Spinoza traduit (Exode § 8, Nombres § 17, Deutéronome deux fois § 11 et 17, Samuel § 9) ainsi que sur une citation de la Genèse directement donnée en latin (§ 10), et plusieurs références sans citations. Les citations en hébreu sont pour l'essentiel intégrales et intégralement traduites. Simplement Spinoza omet la fin des versets quand elle ne concerne pas son objet, et il abrège la longue citation de Nombres. A titre de comparaison, nous indiquons à chaque fois la traduction de Tremellius et Junius.

10. Au contraire, pour Maïmonide, elles sont toujours imaginaires (*Guide*, II, 36).

11. Le terme hébreu *khapporêt* peut se comprendre de deux façons : Tremellius et Junius, comme la Vulgate, ont choisi *propitiatorium* (qui marque la destination religieuse) ; Spinoza choisit le sens plus matériel *tegmen* (la partie qui couvre l'arche).

12. Tremellius et Junius traduisent : « ubi conveniam tecum, et loquar tecum e superiore parte operculi propitiatorii, e medio duorum Cerubinorum ».

13. Dans les six premiers chapitres, le nom du prophète est toujours transcrit *Shamuel* ; à partir du chap. VIII, Spinoza écrit *Samuel*.

14. Première apparition du tétragramme dans une citation en hébreu. Spinoza le

rend, dans les quatre citations où il apparaît dans ce début de chapitre, par *Deus*. Tremellius traduit par *Jehova* dans ce passage. Dans la suite, Spinoza le rendra alternativement par *Deus* et par *Jehova* (il utilise *Jehova*, hors citation, au § 12 et le reprend deux fois au cours de l'analyse de l'expression « Esprit de Dieu » dans la deuxième partie du chapitre).

15. La traduction de Spinoza ajoute au texte « à Samuel » peut-être par sa tendance habituelle à anticiper dans ses citations ; peut-être pour préciser nettement que Dieu est apparu non pas à tous les habitants de Silo, comme la phrase pourrait le laisser croire, mais au prophète seulement. Tremellius traduit : « Nam pergebat Jehova apparere Schilunte postquam revelasset se Jehova Schemueli Schilunte per sermonem Jehova. »

16. Tremellius : « Tum dixit ad eum Deus in somnio » (il y a effectivement un singulier en hébreu).

17. La première partie de cette opinion est celle de Maïmonide (« ils entendirent la voix forte mais ne distinguèrent pas les paroles », *Guide*, II, 33) qui utilise comme Spinoza l'expression « créer une voix ». Cf. Talmud, traité *Makkot* 24 a : seules les deux premières des dix paroles ont été révélées aux Israélites.

18. Ex 20 : 2-17; Dt 5 : 6-21.

19. Tremellius : « Facie ad faciem locutus est Jehova vobiscum. » Spinoza distingue rigoureusement dans sa traduction *panim bepanim* (Dt 5 : 4) ou *panim èl panim* (Dt 34 : 10) : *de facie ad faciem* (face à face) et *pè èl pè* (Nb 12 : 8) : *ore ad os* (de ma bouche à sa bouche). Mais le premier face à face concerne la relation de Dieu au peuple ; le second la relation de Dieu à Moïse ; dans les deux cas, il s'agit en fait d'une voix — à titre exceptionnel dans le cas du peuple, usuel dans le cas de Moïse.

20. L'explication donnée au chap. VIII consiste dans la distinction entre le Deutéronome, premier écrit composé par Esdras, où il explique la loi de Dieu aux hommes de son époque, et les autres livres, dont l'Exode, composés pour raconter l'histoire de la nation. Ces deux buts différents dictent des raisons et un ordre différents pour la présentation des préceptes du Décalogue [§ 12].

21. Ex 20 : 2 ; Dt 5 : 6.

22. Cf. *Court Traité*, II, 24, 10. Remarque analogue chez P. Balling : « Car si par exemple Dieu, voulant se faire connaître à l'homme par des mots, disait "je suis Dieu", et que cela doive être le signe par lequel il veut se donner à connaître, on voit clairement qu'il serait impossible à l'homme de pouvoir par là connaître Dieu pour la première fois, car s'il devait comprendre quelque chose par le sens du mot, il devrait nécessairement avoir possédé auparavant la signification du mot Dieu et ce qu'il doit comprendre par là », *Het Licht op den Kandelaar*, p. 8. Mais Balling souligne seulement le problème de la compréhension du sens, et non celui du fait qu'il est porté par une créature.

23. Dans le récit concernant Balaam, que Spinoza citera à la page suivante, l'Ange de Dieu apparaît à l'ânesse, puis lui ouvre la bouche pour la faire parler (Nb 22 : 28).

24. Ex 33 : 17-23. Figure s'entend ici comme forme corporelle.

25. Cf. au chap. XV la discussion sur le caractère incorporel de Dieu, à propos de la

règle d'Alpakhar. Selon ce dernier, c'est parce que l'Ecriture affirme clairement et directement que Dieu n'est pas corporel qu'il faut interpréter métaphoriquement les passages qui semblent supposer sa corporéité. Spinoza montre que la règle est intenable dans la mesure où de nombreux passages, notamment dans l'Exode, affirment directement ce caractère corporel (il prend comme exemple non comme ici la figure, mais le mouvement spatial). La solution indiquée est alors : lire l'Ecriture par elle-même pour établir le sens, faire appel à la Raison pour donner ou non son assentiment. Appliquée aux passages cités ici, cette solution (si c'est bien à elle que fait allusion la formule « nous en parlerons plus longuement dans la suite ») laisse donc penser que les affirmations claires de Moïse sur la figure divine sont à mettre au compte de sa croyance personnelle, non de la vérité.

26. V. 16.

27. Nb 22-24.

28. Cf. *Guide des égarés*, II, 42. C'est la seule fois où Maïmonide est nommé dans ce chapitre, et il ne le sera pas au chapitre suivant. Mais, à beaucoup d'égards, la théorie spinoziste de la prophétie est construite en confrontation constante avec la sienne : mêmes textes de référence, mêmes objets de discussion (il est vrai que ce sont les thèmes obligés d'une tradition) et opposition sur un certain nombre de points clefs. Maïmonide (1135-1204), auteur du *Guide des égarés* (plus exactement : des indécis), est probablement visé lorsque Spinoza critique les interprétations aristotélisantes de la Bible ; Spinoza le cite encore aux chap. V (sur la question des lois de Noé) et VII (sur la question de l'interprétation de l'Ecriture).

29. Juges 13.

30. Gn 22 : 11-19.

31. Cf. chap. XIII, § 2.

32. Gn 37 : 5-11.

33. Josué 5 : 13-15.

34. Spinoza abrège la citation sans en modifier le sens : v. 6 *Si quelqu'un de vous est prophète de Dieu, je me révélerai à lui dans une vision, je lui parlerai dans des songes* ; v. 7 *Mais ce n'est pas ainsi que je me révèle à* [*mon serviteur*, transcrit et non traduit] *Moïse* [*lui est à demeure dans ma maison*, remplacé par « etc. », non traduit] ; v. 8 *je lui parle de ma bouche à sa bouche, dans une vision sans énigme et il voit l'image de Dieu.* Tremellius : « (6) Si est propheta ex vobis propheta Jehovae, per aliquam visionem me ipsum notum facio ei, aut per somnium alloquor eum (7) non sic servus meus Mosche qui est in tota domo mea fidelis (8) in os alloquor eum et ostendo, non quidem aenigmatibus sed similitudinem Jehovae intuetur. »

35. Spinoza traduit *kham* par *constitit* (il s'est rencontré) et indique la traduction littérale *surrexit* (il s'est levé) ; Tremellius traduit plus littéralement : « Sed non surrexit propheta praeterea in Jisraele similis Moschi, ut quem cognoverit Jehova facie ad faciem. »

36. La différence entre Moïse et les autres prophètes est un thème classique (avec toujours la référence à Ex 33 : 11 et Nb 12 : 6-8) : Maïmonide, *Guide*, II, 35 ; Thomas

d'Aquin, *De veritate*, qu. XII « De prophetia », art. 14 et *Somme théol.*, IIa IIae, qu. 174, art. 4 ; Hobbes, *Léviathan*, chap. 36.

37. Autre traduction possible : *une voix d'airain* : « Au troisième jour, dès le matin, on commença à entendre des tonnerres et à voir briller des éclairs ; une nuée très épaisse couvrit la montagne, la trompette sonna avec grand bruit : tout le peuple qui était dans le camp s'effraya [...] ; le son de la trompette s'augmentait aussi peu à peu et devenait plus fort et plus perçant, Moïse parlait à Dieu et Dieu lui répondait », Ex 19 : 16 et 19.

38. Sur le sens de cette précision, voir A. Matheron, *Le Christ et le Salut des ignorants*, chap. VI, p. 256-257.

39. Cf. Lettre 73 à Oldenburg (décembre 1675).

40. Ex 33 : 11 (Spinoza a donné la référence au § 17).

41. Gebhardt juge cette christologie « entièrement collégiante » (*Kommentar*, p. 10-11) et la rapproche de celle de Jarig Jelles, dont on sait que Spinoza avait approuvé la Confession de 1673 *(Belydenisse des algemeenen en christelyken Geloofs)*, publiée par Rieuwertsz à Amsterdam en 1684 (cf. lettre de Spinoza du 19 avril 1673, citée dans le *Na-Reden* de l'opuscule de 1684, version latine dans l'article de Bayle, date fournie par le journal de voyage de Hallmann). Ces formules demeurent cependant très elliptiques si on les compare à celles de Jelles, qui reconnaît notamment au Christ un rôle effectivement salvateur (cf. *Belydenisse*, p. 14-27 et p. 112 sq.) ; en outre, le récit de Hallmann mentionne un doute signalé par Spinoza (qui ne le reprenait peut-être pas à son compte) sur les effets de l'Esprit du Christ selon Jelles. Sur le statut du Christ chez Spinoza, voir KV, I, 9 ; *Ethique* IV 68 scolie ; Lettres 43, 73, 76, 78 et A. Matheron : *Le Christ et le Salut des ignorants*, Aubier, 1971.

42. Annonce de la polémique du chap. II contre Maïmonide.

43. Analyse des sens du terme Esprit : Maïmonide, *Guide*, I, 40 (où il s'agit précisément de montrer que les prophètes ont un esprit plus parfait) ; Hobbes, *Léviathan*, chap. 8 et 34. Spinoza possède dans sa bibliothèque plusieurs concordances bibliques, où toutes ces occurrences sont relevées : celle de Mardochaï Nathan (1580, Catal., nº 90) et celle de Philippus Aquinas (*Dictionarium... complectens... omnes voces Hebreas*, 1629, Catal., nº 112).

44. Dans le passage qui suit, Spinoza emploie plusieurs termes latins pour distinguer les différentes significations de *ruagh* (dont il emprunte les exemples au texte biblique, soit directement, soit en les formant à partir d'expressions légèrement différentes). Les champs lexicaux de ces termes sont différents (et ne recouvrent pas nécessairement ceux des mêmes termes dans les autres écrits de Spinoza). *Spiritus* est utilisé exclusivement pour rendre *ruagh*, c'est-à-dire le terme qui est objet de l'analyse ; il s'agit pour Spinoza moins de le traduire que de l'indexer ; suivant le même principe, nous l'avons partout rendu par *Esprit* (avec une majuscule, pour éviter toute confusion).

Les termes qui servent à expliciter le sens ont des frontières plus floues : *mens*, *animus*, *anima*, *cor*. *Mens* renvoie à la connaissance ou à l'intention ; *animus* aux sentiments ou aux émotions ; *anima* au principe vital. Le terme *cor* n'apparaît pratiquement que dans des citations ou des paraphrases bibliques, jusqu'au chap. VI, et il est ainsi explicité : « chez les Hébreux le cœur était considéré comme le siège de l'*anima* et de l'*intellectus* » (chap. III,

§ 7) ; il ne réapparaît plus ensuite, sauf à propos de la loi inscrite dans les cœurs (chap. XII et, brièvement, chap. XVIII). *Anima* a été traduit par *principe vital* et parfois directement par *vie*. Le mot ne correspondrait au français « âme » que dans une expression comme « rendre l'âme » — au sens justement de terminer sa vie (cf. chap. VIII, § 7 *animam egerit*). Nous avons rendu *mens* par *esprit* ou *pensée*, en préférant systématiquement *pensée* lorsque le mot apparaît dans la même phrase que *Spiritus*, pour éviter l'homonymie — par exemple dans la citation de Proverbes 1 : 23 « je vous dirai mon Esprit (c'est-à-dire ma pensée) » : *eloquar vobis Spiritum (hoc est mentem)* ; ou dans celle d'Isaïe 40 : 13 « l'Esprit de Dieu (c'est-à-dire sa pensée) », *Dei Spiritum (sive mentem)*. Nous avons considéré *animus* comme le terme faible de la série : lorsqu'il paraissait avoir une signification propre (la faculté des sentiments et des émotions), nous l'avons rendu par *âme* — par opposition à *mens* (parfois *cœur* aurait convenu en français, nous y avons renoncé pour garder la frontière avec *cor*) ; quand il semblait simplement destiné à porter une expression complexe, nous l'avons fait disparaître (*iniquo animo certare :* rivaliser d'iniquité ; *animo perpendere :* retourner [une pensée] en soi-même).

45. Dans cette citation, la traduction de Spinoza est très proche de celle de Tremellius (« etiam non est spiritus in ore illorum ») ; dans les suivantes au contraire, elle s'en écarte.

46. Elihu a hésité à parler parce que les autres amis de Job sont beaucoup plus âgés que lui. Puis il se décide en disant : « mais l'Esprit lui-même [est] dans l'homme, la sagesse de Dieu rend intelligent ».

47. Le texte massorétique est à la deuxième personne du pluriel ; donc : *répandit sur vous*.

48. *Un Esprit élevé* (formé à partir de Eccl 7 : 8), *un Esprit humble* (formé à partir de Prov 16 : 19 ; 29 : 23 ; Isaïe 57 : 15), *un Esprit méchant* (Juges 9 : 23 ; I Samuel 16 : 14 ; 18 : 10) ; *un Esprit bon* (Ps 143 : 10), *un Esprit de jalousie* (Nb 5 : 14 ; 5 : 30), *un Esprit de fornication* (Osée 4 : 12 ; 5 : 4), *un Esprit de sagesse* (Dt 34 : 9 ; Isaïe 11 : 2), *de conseil, de courage* (Isaïe 11 : 2), *Esprit de bienveillance* (Zacharie 12 : 10).

49. Eccl 12 : 7.

50. Dans la suite de ce paragraphe, Spinoza va citer des expressions qui comportent soit El, soit Elohim, soit le tétragramme, qu'il traduira uniformément (au génitif) par *Dei*.

51. *La puissance de Dieu* (Nb 14 : 17), *les yeux de Dieu* (Gn 6 : 8).

52. *Les cieux de Dieu* (Lamentations 3 : 66), *le fouet de Dieu* (Isaïe 10 : 5), *l'esclave de Dieu* (Jér 43 : 10).

53. *Le temple de Dieu* (I Samuel 1 : 9), *le nazir de Dieu* (Juges 13 : 5. Le nazir est un homme consacré à Dieu par un vœu ; ici c'est le cas de Samson. Spinoza possède dans sa bibliothèque l'œuvre de Perez de Montalvan : *El divino nazareno Sanson*, Catal., n° 108), *le pain de Dieu* (Lév 21 : 6).

54. *Les montagnes de Dieu* (Ps 36 : 7), *un sommeil de Dieu* (I Samuel 26 : 12). Gebhardt rapproche ici Spinoza du commentaire de Kimchi (*Kommentar*, p. 12). Sur le Ps 36, Kimchi interprète par « les hautes montagnes » et explique : « C'est un usage de la langue

[hébraïque] : lorsqu'elle veut agrandir une chose, elle la rapporte à Dieu. » Sur I Samuel 26, il propose deux interprétations : soit un profond sommeil, soit un sommeil causé par Dieu ; et, à l'occasion de la première, il compare plusieurs expressions similaires.

55. Spinoza modifie légèrement le texte biblique, en uniformisant la syntaxe : il remplace la préposition *bet* par *et*, marque de l'accusatif, qui se trouve plus loin (devant « Sodome et Gomorrhe »). En anticipant, il rend en même temps le parallélisme plus net.

56. I Rois 3 : 28 (4 : 29 dans certaines éditions).

57. Ps 80 : 11. J. Drusius (*Observationes*, L. III, chap. IX) interprète cette expression comme indiquant des arbres qui ne proviennent pas d'une culture humaine, mais il ajoute : « quidam tamen putant potius significari arbores proceras, proverbiali quodam genere sermonis : nam quicquid in suo genere excellit, id sacra scripta nomine Dei appellare solent ».

58. *Une colère de Dieu* (II Samuel 22 : 16 ; Ps 18 : 17 ; Ps 76 : 73), *les flèches de Dieu* (Zacharie 9 : 14).

59. Ps 135 : 7 ; Jérémie 10 : 13. Dans son Commentaire de Daniel, Pereyra cite ces passages en expliquant « trésor » comme « lieu éloigné et secret où est caché quelque chose qui demeure à notre disposition et que nous pouvons produire en public s'il en est besoin, chaque fois que nous le désirons » (*Commentaria in Danielem*, 1602, p. 231-232).

60. Pereyra ajoute à son explication : « C'est pourquoi on peut dire de Dieu avec beaucoup de vérité et de convenance ce que le poète raffiné a dit mythiquement *(fabulose)* d'Eole roi des vents » et il cite Virgile, *Enéide*, I, 52-54 et 59-63 : « Là, dans une vaste caverne, le roi Eole impose son pouvoir aux vents en lutte et aux tempêtes sonores. Chaînes, cachots réfrènent leur fureur. [...] Sans lui, les mers, les terres, le ciel profond, assurément ils les emporteraient avec eux dans leur vol et les disperseraient dans les airs. Mais dans sa prévoyance, le Père tout-puissant les retira en des antres sombres, entassa sur eux d'énormes masses, de hautes montagnes, leur donna un roi qui, lié par des lois certaines, saurait d'après ses ordres les serrer ou leur lâcher les rênes. »

61. Ps 114 : 3.

62. Gn 6 : 1-4.

63. Gn 41 : 38.

64. Daniel 4 : 6.

65. Juges 6 : 34 (Gédéon) et 13 : 25 ; 14 : 6 ; 14 : 19 ; 15 : 14 (Samson).

66. I Samuel 16 : 14-23.

67. Gn 2 : 7.

68. Le texte biblique cité par Spinoza dit : son cœur, son Esprit...

69. Il y a bien dans le texte *ruagh*, que Spinoza rendait jusqu'ici par *Spiritus* (Esprit) avant d'en donner les différents équivalents ; ici il donne directement l'équivalent *mens* sans passer par l'étape *Spiritus*.

70. « C'est par la parole du Seigneur que les cieux ont été affermis et c'est le souffle de sa bouche qui a produit toute leur armée. » C'est le texte que Spinoza paraphrase quelques lignes plus loin.

71. Ps 33 : 6.

72. Toutes les éditions donnent *cautum* (et les traductions : rusé, astucieux), ce qui ne correspond pas au texte biblique (*shamir :* diamant). Selon la correction proposée par F. Akkerman, il y a sans doute une faute d'impression pour *cautem* (un rocher), qui correspond effectivement au texte d'Isaïe.

73. Le texte biblique usuel dit : *le Dieu des armées* ; Spinoza suit ici le texte de Buxtorf. Quelques lignes plus loin, dans la citation d'Isaïe 48 : 16, Spinoza remplace Adonaï tétragramme par tétragramme Elohim ; la substitution vient peut-être du fait que les deux expressions se prononcent de la même façon.

74. Spinoza se distingue ici de Maïmonide, qui rattache certes la prophétie à l'imagination, mais en articulant celle-ci à l'entendement : « Sache que la prophétie, en réalité, est une émanation de Dieu, qui se répand, par l'intermédiaire de l'intellect actif, sur la faculté rationnelle d'abord, et ensuite sur la faculté imaginative ; c'est le plus haut degré de l'homme et le terme de la perfection à laquelle son espèce peut atteindre, et cet état est la plus haute perfection de la faculté imaginative », *Guide*, II, 36.

75. Les termes transcendantaux désignent celles des « passions de l'être » qui n'entrent pas dans la division en genres et espèces ; elles sont donc trop universelles pour expliquer une forme singulière. Spinoza reprend ces termes à la seconde scolastique, en se réservant d'en rendre compte génétiquement. Cf. *Ethique* II 40 scolie I : les termes transcendantaux tels que Etre, Chose, Quelque chose *(Ens, res, aliquid)* tirent leur origine de la confusion produite lorsque le corps humain forme plus d'images qu'il ne peut en distinguer. Cf. aussi *Cogitata metaphysica*, I, 6 *(unum, verum, bonum)*.

76. Cf. Pline, *Histoire naturelle*, II, V, § 7 : « per quae declaratur haud dubie naturae potentia idque esse quod Deum vocemus » ; thème repris dans d'autres passages du TTP : chap. III, § 3 ; chap. VI, § 3 ; chap. XVI, § 2.

77. Thèse développée dans le chap. VII.

78. « Je descendrai là et je parlerai avec toi. »

79. Dans le discours de Michée à Achab cité juste après, un esprit de mensonge se tient devant le trône de Dieu, qui lui demande comment il s'y prendra pour séduire le roi. Au chap. II, Spinoza utilise cet épisode pour montrer que Dieu trompe parfois les hommes par de fausses révélations (§ 3) et que les révélations sont adaptées à la compréhension et aux opinions des prophètes (§ 19). En 1665 il avait déjà donné ce récit comme exemple de parabole dans la Lettre 21 à Blijenbergh.

80. I Rois 22 : 19. Il s'agit de Michée prophète au temps d'Achab (IX[e] siècle), dont la vision est plusieurs fois commentée par Spinoza (cf. plus loin, chap. II, § 3, 4, 8 et 19) et non pas du petit prophète homonyme du siècle suivant, qui donne son nom à un livre de la Bible que Spinoza ne cite qu'une seule fois, pour illustrer un des sens de l'expression *Esprit de Dieu* (cf. plus haut § 25).

81. Daniel 7 : 9.

82. Ezéchiel 1 : 4 et 27-28. Spinoza semble donc indiquer ici une occurrence où le terme de feu est à prendre sans métaphore (à la différence des exemples du chap. VII). Le texte biblique dit d'ailleurs plus précisément qu'Ezéchiel a vu un homme entouré d'un feu. Joël (*Quellen*, p. 30) note que ces exemples sont cités par Maïmonide, *Jesode ha-Tora*, I, 9.

83. Matthieu 3 : 16; Marc 1 : 10; Luc 3 : 22; Jean 1 : 32.

84. Actes 2 : 2-3.

85. Actes 9 : 3 et 22 : 6. Autre lecture possible : « au temps de sa conversion ».

86. Plus loin (chap. XI), Spinoza se référera à ce caractère de l'imagination pour établir que les apôtres peuvent avoir été selon les cas prophètes ou docteurs.

87. « Tu sais que toute faculté corporelle tantôt s'émousse, s'affaiblit et se détériore et tantôt se corrobore. Or cette faculté imaginative est indubitablement une faculté corporelle; c'est pourquoi tu trouveras que les prophètes, pendant la tristesse, la colère et autres sentiments semblables, cessent de prophétiser », Maïmonide, *Guide*, II, 36. Pereyra également note que « l'esprit prophétique ne demeure pas toujours chez les prophètes » et il en donne une série d'exemples concernant Elisée et Nathan; le thème est classique puisqu'il cite sur ce point la première homélie sur Ezéchiel de Grégoire le Grand (p. 49-50).

CHAPITRE II

1. Ce chapitre répond aux questions indiquées dans le plan de la préface : « Pourquoi ceux-ci [les prophètes] ont-ils été choisis par Dieu? Est-ce parce qu'ils ont eu des pensées sublimes sur Dieu et la Nature? ou est-ce plutôt à cause de leur seule piété? » Le plan est exposé au § 2 :

[A] la certitude des prophètes (§ 3-6);

[B] les variations des prophètes en fonction de leur tempérament (§ 8), de leur imagination (§ 9-11) et de leurs opinions — aussi bien concernant la Nature (§ 12-13) que concernant les attributs divins (§ 14-19).

2. I Rois 3 : 12; 5 : 9-14 (ou 4 : 29-34 dans Septante, Vulgate et certaines éditions du texte hébreu); 5 : 26 (ou 5 : 12).

3. Cités par I Rois 5 : 11 (ou 4 : 31).

4. Gn 16 : 7-13 et 21 : 17-18. L'Ecriture n'attribue pas explicitement un don prophétique à Agar, mais Spinoza le déduit (conformément aux thèses du chap. I) du fait que par deux fois il est dit qu'un ange lui est apparu. Il contredit ici Maïmonide, pour qui Agar n'a pas vu d'ange (homonymie du terme *malak*, *Guide*, II, 42).

5. Expression térentienne (*Eunuque*, v. 245) ; Spinoza l'utilise encore au chap. XV, § 7, à propos de ceux qui veulent établir la vérité de la Bible par des démonstrations mathématiques.

6. Cette accusation est une des raisons que Spinoza donne en 1665 à Oldenburg pour expliquer la composition du TTP (Lettre 30). Après la publication de celui-ci, il se défendra à nouveau contre la même accusation dans la lettre à Jacob Osten (Lettre 43).

7. La notion de signe ici introduite sera reprise au chap. XV. Elle désigne d'abord le signe par lequel le prophète est certain que Dieu s'est adressé à lui, puis celui par lequel les autres hommes sont certains que le prophète est bien envoyé par Dieu. Hobbes traite la seconde question au chap. 32 du *Léviathan* (§ « A quelles marques on reconnaît les prophètes »).

8. Ex 3 : 12.

9. II Rois 20 : 8 et Isaïe 38 : 7. Il s'agit du signe de l'ombre rétrograde qui sera discuté un peu plus loin.

10. Première occurrence du terme *moralis*. Comme le remarque G. Totaro (*Indici*, p. 71), il joue un rôle clef dans le TTP (alors qu'il est quasi absent des autres œuvres de Spinoza) et apparaît dans deux contextes : qualifiant *certitudo* (chap. II, toujours modifié par l'adverbe *tantum* ; chap. XV, où *tantum* est remplacé par *saltem* puis par *non nisi*), il s'oppose à *mathématique* ; qualifiant *documentum*, il désigne des enseignements universels (chap. V et VII surtout, puis IX, XI, XII, XV) — ou au contraire (chap. V, § 2) on peut distinguer parmi les *moralia* les *documenta* et les *mandata* qui justement ne sont pas des enseignements universels. Enfin au chap. XI, § 3, *moralis locutio* désigne une tournure imagée. Cf. Lettre 21 (28 janvier 1665) à Blijenbergh, qui est un des premiers textes de Spinoza sur la prophétie (et où l'on trouve déjà l'exemple de la vision de Michée) : on y trouve l'opposition entre foi et certitude mathématique, mais sans explicitation de la notion de certitude morale.

11. « Parce qu'il s'élèvera de faux Christs et de faux prophètes, qui feront de grands prodiges et des miracles, jusqu'à séduire même, s'il était possible, les élus. »

12. Tremellius et Junius traduisent par *pellicere*, qui insiste sur l'idée de ruse et de séduction ; Spinoza choisit le verbe plus neutre *inducere*, qui a aussi ce sens mais insiste plus sur l'idée de détermination.

13. « Maintenant donc, le Seigneur a mis un esprit de mensonge dans la bouche de tous vos prophètes qui sont ici, et le Seigneur a prononcé votre arrêt. » Spinoza revient sur ce passage à la fin du chapitre [§ 19].

14. I Samuel 25.

15. II Samuel 24. Dieu ordonne à David de dénombrer le peuple. Celui-ci le fait, puis comprend qu'il a commis un péché (sans doute parce qu'un recensement empiète sur les droits de Dieu, et peut déclencher un fléau, cf. Ex 30 : 12). Dieu lui donne alors à choisir entre trois châtiments : famine, défaite et peste ; il choisit la peste. Le passage parallèle de I Par 21 : 1-17 attribue l'initiative première à Satan et non à Dieu.

16. Maïmonide aussi énonce trois éléments qui caractérisent les prophètes (*Guide*, II,

96) : « la perfection de la faculté rationnelle au moyen de l'étude, celle de la faculté imaginative dans sa formation (primitive), et celle des mœurs » (trad. Munk, p. 287). La première condition disparaît évidemment chez Spinoza ; la seconde correspond à la première de Spinoza ; la troisième est identique ; Spinoza ajoute le signe. F. Akkerman remarque que la formule « aequum et bonum » revient souvent chez les classiques latins : Térence, *Phormion*, v. 637 ; Salluste, *Jugurtha*, 35, 7 ; Cicéron, *De oratore*, 3, 107. On la retrouve dans d'autres passages du TTP : chap. III, § 9 (à propos de Balaam) ; chap. VII, § 4 (la certitude des prophètes) ; chap. XIV, § 11 (à propos du credo minimal) ; enfin chap. XV, § 7.

17. Jér, chap. 19 et 21.

18. Au début du règne de Sédécias, c'est-à-dire après que Joachin a été emmené prisonnier, et avec lui une partie du peuple en exil à Babylone, Hananias annonce le retour prochain des déportés. Jérémie s'oppose à lui et lui réclame un signe. Puis il est révélé à Jérémie que Hananias ne parle pas au nom de Dieu et qu'il mourra dans l'année, ce qui se passe (Jér, chap. 28). De fait c'est ensuite la prophétie de Jérémie et non celle de Hananias qui est confirmée par les événements : non seulement Joachin ne revient pas d'exil, mais à la suite d'une nouvelle guerre, Jérusalem est prise, Sédécias aveuglé et tout le peuple à son tour déporté. C'est un moment historique auquel Spinoza se réfère souvent ; en outre, Hananias incarne ici une volonté de maintien de la continuité étatique opposée aux thèses de Jérémie et surtout à l'interprétation qu'en donnera Spinoza (cf. plus loin, chap. XIX, § 6). On conçoit donc qu'il se soit particulièrement intéressé à cet exemple. Joël (*Quellen*, p. 30 sq.) rapproche ce raisonnement de Hasdaï Crescas (*Or Adonaï* II, 4, 3) qui utilise aussi l'exemple de Hananias.

19. Maïmonide, *Guide*, II, 36.

20. V. 19-28. Après la découverte du livre de la Loi, Josias envoie ses serviteurs consulter l'Eternel. Ils se rendent auprès de la prophétesse Hulda, qui au nom de Dieu prononce d'abord des paroles de condamnation, puis annonce le pardon. Mais ni ce texte ni le texte parallèle de II Rois 22 : 14-20 ne donnent (ni n'excluent) l'explication avancée par Spinoza.

21. Isaïe 6 : 1-3.

22. Ezéchiel, chap. 1.

23. Cf. Talmud, traité *Hagiga*, 13 b : « Tout ce qu'Ezéchiel a vu, Isaïe aussi l'a vu ; mais Isaïe ressemble à un citadin qui a vu le roi, tandis qu'Ezéchiel ressemble à un villageois qui a vu le roi. » Maïmonide cite ce passage et commente : « Déjà les docteurs nous ont exposé tout cela et nous ont fait la même remarque, en disant que la perception qu'eut Ezéchiel était absolument la même qu'eut Isaïe. Ils ont comparé la chose à deux hommes, l'un citadin, l'autre campagnard, qui ont vu le souverain monté à cheval : le citadin, sachant que les habitants de la cité connaissent la manière dont le souverain monte à cheval, se dispense de la décrire et dit seulement : j'ai vu le souverain ; l'autre, voulant en faire la description aux gens de la campagne, qui ne connaissent absolument rien de son équipage, leur expose en détail la manière dont il monte à cheval, l'état de ses troupes, de ses serviteurs et de ceux qui font exécuter ses ordres » (trad. Munk, t. III, p. 34). Le texte d'Ezéchiel en question est celui qui a servi de base à la mystique du char.

24. Zacharie 4 : 4-5 : « Alors je dis à l'ange qui était avec moi : Seigneur, qu'est-ce que ceci? L'ange qui parlait avec moi me répondit : Ne sais-tu pas ce que c'est? — non, Seigneur, lui dis-je. » Toute la prophétie de Zacharie est interrompue par les questions du prophète qui demande le sens des visions successives et par les réponses de l'ange qui les explique.

25. Daniel 7 : 15 et 28; 8 : 18 et 27; 10 : 8-9 et 16-17.

26. Spinoza traduit au plus près du texte hébreu. Tremellius et Junius traduisent « dans les temps qui suivraient » *(consequentibus temporibus)* et indiquent en marge que l'hébreu a « dans la suite des jours » *(in consequentia dierum)*.

27. II Rois 2 : 15-18. L'enlèvement d'Elie au ciel sera encore mentionné chap. VI, § 19 et chap. VII, § 15. Le chap. XI, § 1 cite la lettre d'Elie à Joram comme typique du style des prophètes.

28. Josué 10 : 12-13.

29. Maïmonide, *Guide*, II, 35, laisse entendre que le texte signifie simplement que « cette journée de Gabaon fut pour eux comme le plus long jour d'été dans ces contrées » (trad. Munk, t. II, p. 280, qui explique cette interprétation en la rapprochant d'un autre passage : « si les sphères célestes s'arrêtaient, ce serait la mort de l'univers entier et de tout ce qui s'y trouve », *Guide*, I, 72, trad. p. 362). Gersonide défend une thèse que Joël résume ainsi : « les miracles ont lieu seulement dans le monde d'ici-bas, et non pas dans le monde des corps célestes » (*Die Religionsphilosophie des Levi ben Gerson*, p. 86).

30. C'est le cas par exemple de Lambert de Velthuysen, dans sa polémique des années 1655-58 contre le prédicant J. du Bois, où il s'efforce de démontrer qu'il n'y a pas d'incompatibilité entre la nouvelle cosmologie et les textes de l'Ecriture, notamment le récit de Josué, où il réduit le miracle à une figure rhétorique (*Opera*, 1680, p. 1037-1118).

31. Cf. Malebranche, *Recherche de la Vérité*, Livre IV, chap. 12 : « Josué savait-il parfaitement l'astronomie? Ou s'il la savait, ses soldats la savaient-ils? » (Pléiade, t. I, p. 474). Malebranche note à ce propos que « l'Ecriture parle pour se faire entendre » et « par conséquent se sert des manières ordinaires de parler sans dessein de nous instruire de la physique » (*ibid.*, p. 473).

32. Spinoza revient sur ce miracle au chap. VI, § 18. La Peyrère également réduit le miracle en s'appuyant sur des observations personnelles (la lumière du jour qui demeure après le coucher du soleil) et sur l'astronomie de Gassendi. Il s'agit surtout pour lui de montrer que cet événement concerne uniquement la Palestine et non pas le monde entier (*Praeadamitae*, et *Systema theologicum ex Prae-Adamitarum Hypothesi*, 1655, p. 208-213).

33. Isaïe 38 : 7-8 : « Voici le signe que le Seigneur te donnera pour t'assurer qu'il accomplira ce qu'il a dit. Je ferai que l'ombre du soleil, qui est descendue de dix degrés sur le cadran d'Achaz, retournera de dix degrés en arrière. Et le soleil remonta de dix degrés par lesquels il était déjà descendu. » Cf. II Rois 20 : 8-11 : « Mais Ezéchias avait dit d'abord à Isaïe : Quel signe aurai-je que le Seigneur me guérira et que j'irai dans trois jours au temple? Isaïe lui répondit : Voici le signe que le Seigneur te donnera pour t'assurer qu'il accomplira la parole qu'il a dite en ta faveur. Veux-tu que l'ombre du soleil s'avance de dix lignes, ou qu'elle retourne en arrière de dix degrés? Ezéchias lui dit : il

est aisé que l'ombre s'avance de dix lignes et ce n'est pas ce que je désire que le Seigneur fasse; mais qu'il la fasse retourner en arrière de dix degrés. Alors le prophète Isaïe invoqua le Seigneur, et il fit que l'ombre retourna en arrière dans l'horloge d'Achaz, par les dix degrés par lesquels elle était déjà descendue. »

34. La parhélie est un « météore » très étudié au XVII^e siècle : une double image du soleil apparaît par un phénomène de réflexion. La parhélie de Rome en 1629 est à l'origine du traité du *Monde* de Descartes. Huyghens avait composé un traité *De coronis et parheliis*.

35. La Peyrère limite aussi l'ampleur de ce miracle de la rétrogradation de l'ombre : c'est un phénomène qui concerne non pas le soleil, mais seulement le cadran solaire d'Achaz (p. 202-207).

36. Spinoza possède dans sa bibliothèque le livre du rabbin Jacob Jehuda Leon (surnommé Templo) consacré à la description du Temple : J. Leonitius : *Libellus effigiei Templi Salomonis*, Amsterdam, 1650 (Catal., n° 82).

37. Joël (*Quellen*, p. 33) note que les Talmudistes ont déjà fait cette remarque sans y attacher d'importance (*Tosephot Erubin* 14 a).

38. « Il fit aussi une mer de fonte, de dix coudées d'un bord juqu'à l'autre, qui était toute ronde; elle avait cinq coudées de haut, et elle était environnée tout à l'entour d'un cordon de trente coudées » (texte identique dans II Par 4 : 2).

39. Cf. Térence, *Heautontimoroumenos*, v. 77 *(homo sum : humani nil a me alienum puto)*, mais avec un sens différent. La même formule est utilisée par Spinoza dans la Lettre 13 (à Oldenburg, juillet 1663, au sujet de Bacon et Descartes). Son correspondant y a également recours (lettre 74 de décembre 1675).

40. Gn 6 : 13 et 17. La Peyrère estime aussi que le Déluge a eu lieu non sur toute la surface du globe, mais seulement sur la terre des Juifs (*Systema theologicum ex Prae-Adamitarum Hypothesi*, p. 216-225).

41. Gn 3 : 7-13. Cf. chap. IV, § 9 et 11.

42. Gn 4 : 9.

43. Mot à mot : ils n'écoutent pas ma voix (en outre Spinoza modifie légèrement le texte biblique; il change la préposition).

44. Spinoza met en relation le tétragramme avec le verbe être ou exister, qui apparaît dans la réponse divine lors de l'épisode du buisson ardent (Ex 3 : 14). Il suit ici l'interprétation d'Ibn Ezra. Au contraire Maïmonide, qui considère le tétragramme comme le seul nom absolu de Dieu, parce qu'il indique son essence (tous les autres sont empruntés à des analogies humaines), affirme que son étymologie est inconnue. Il ajoute seulement : « Peut-être indique-t-il, selon la langue (hébraïque) dont il ne nous reste aujourd'hui que très peu de choses, et selon la manière dont il était prononcé, l'idée de l'existence nécessaire », *Guide*, I, 61 (trad. Munk, t. I, p. 269-70). Spinoza revient sur cette question des noms divins au chap. XIII, § 5.

45. Ex 20 : 5; 34 : 14; Dt 4 : 24, etc. Le thème du « Dieu jaloux » servira d'exemple au chap. VII.

46. Spinoza s'exprime ici comme si Moïse était l'auteur du Pentateuque, ce qui semble contredire ce qu'il démontrera au chap. VIII. Mais le chap. IX établira que le rédacteur du Pentateuque a utilisé des traditions antérieures : on peut donc se servir de ces textes pour reconstituer ce que pensait Moïse.

47. Dans le texte biblique, ces expressions sont employées par Sennachérib, roi d'Assyrie, et par ses serviteurs, durant le siège de Jérusalem. Sennachérib envoie une lettre où il dit : « pas plus que les dieux des nations des pays n'ont délivré leurs peuples de ma main, le dieu d'Ezéchias n'en délivrera son peuple » (II Par 32 : 17) et ses serviteurs essaient d'effrayer le peuple : « ils parlaient du Dieu de Jérusalem comme de l'un des dieux des peuples de la terre, œuvre de mains humaines » (32 : 19). Hermann Cohen, dans son étude sur Etat et Religion, Judaïsme et Christianisme chez Spinoza (1918, trad. *Le testament de Spinoza*, p. 113-114), reproche à Spinoza de n'avoir pas compris le sens du passage : il n'indique pas la pensée des Hébreux, mais l'insulte que leur adressent leurs ennemis en assimilant Dieu aux idoles faites de mains humaines. Dans sa réponse publiée à l'occasion de la parution en volume de l'étude de Cohen, Leo Strauss concède que cette citation ne démontre pas ce qu'elle est censée démontrer, mais remarque que Spinoza aurait pu démontrer le « nationalisme religieux » des Hébreux à partir d'autres textes « particularistes » : Dt 4 : 19-20 (les Hébreux ne doivent pas adorer les astres parce que Dieu les a donnés à tous les peuples et s'est réservé Israël), Juges 11-24, Jér 2 (L'Analyse par Cohen de la science de la Bible de Spinoza, trad. *Le Testament de Spinoza*, p. 72). L'Adnotatio 11 sera consacrée à deux textes parallèles : II Rois 18 et Isaïe 36.

48. Commentaire de Dt 31 : 16 (« Et ce peuple s'abandonnera et se prostituera à des dieux étrangers dans le pays où il va entrer pour habiter »).

49. Cité aussi chap. XVII, § 23, comme illustration de la « haine de l'étranger ».

50. De même qu'au chap. I, au sujet d'Eole, Spinoza rapproche ici la Bible de la mythologie païenne. Mais ici il ne s'agit plus de la comparaison de deux formules rhétoriques : il est question cette fois d'une opinion théologique. Le rapprochement entre le contenu de l'Ecriture et les opinions des païens a donné lieu à l'âge classique à toute une littérature qui n'est pas nécessairement libertine, par exemple le *De idolatria* de Vossius.

51. Ex 20 : 4-5.

52. Ex 33 : 20 : « L'Eternel dit : tu ne pourras pas voir ma face, car l'homme ne peut me voir et vivre. »

53. Spinoza étend ici aux Israélites ce qu'il vient de démontrer des prophètes. C'est cette extension qui sera utilisée au chapitre suivant.

54. Spinoza use ici du verbe rare *perterrefacio*, emprunté sans doute à Térence, *Andrienne*, v. 169.

55. Même comparaison chap. III, § 2; chap. XII, § 2. Elle se trouve déjà dans l'Epître aux Galates 4 : 1-3. Thème analogue chap. III, § 1 (l'idée d'élection procède d'une jalousie puérile) et chap. IV, § 9 (mais le défaut d'entendement n'y est pas explicitement caractérisé comme puéril).

56. Jonas 1 : 1-3.

57. Eccl 1 : 2.

58. Spinoza commente ce texte au chap. IV, § 12.

59. C'est la première des huit références explicites du TTP au Talmud. Les sept autres sont : chap. IX, § 18 et 20 (divergences entre leçons du Talmud et des Massorètes) et encore § 20 (les trois exemplaires cités par le traité *Sopherim*) ; chap. X, § 8 (opinion sur Job) ; chap. X, § 11 (le Talmud et le IV^e^ Esdras) et § 17 (a : le traité *Shabbat* sur l'Ecclésiaste ; b : de nouveau le traité *Shabbat* sur Ezéchiel). Il faudrait ajouter les références aux écrits des « rabbins » quant on peut trouver un texte talmudique correspondant : chap. II, § 10 (style d'Ezéchiel et d'Isaïe) ; chap. VIII, § 3 (le « récit des rabbins » concernant les douze pierres) ; chap. IX, § 11 (tentatives pour concilier les passages divergents) ; chap. X, § 4 (Manassé fait mettre à mort Isaïe). Voir en outre la référence de l'Adnotatio 17 dans la version de Saint-Glain (traité *Shabbat* sur le livre qui assigne quarante ans à la période où Samson fut juge). On observera que quatre de ces références explicites renvoient à trois passages du même traité. Et que les deux seules citations textuelles sont elles aussi issues de ce même traité (il est vrai chaque fois avec une faute de lecture). Spinoza avait déjà parlé du Talmud dans les *Cogitata metaphysica* II, chap. VIII, en avançant d'ailleurs sur l'Ecriture une thèse qui n'est plus dans le TTP : si nous trouvions dans l'Ecriture quelque chose de contraire à la lumière naturelle, « nous pourrions la réfuter avec la même liberté que l'Alcoran ou le Talmud ».

Spinoza dit ici qu'il ignore comment Hananias a procédé : le texte du traité *Shabbat* dit au contraire très nettement qu'il a fourni un commentaire. Gebhardt y voit la preuve que Spinoza ne dispose pas directement du texte talmudique, au moins au moment où il écrit. La question de l'exclusion d'Ezéchiel est abordée dans deux autres traités du Talmud, que Spinoza ne cite pas : *Hagiga* 13a (juste avant le passage concernant la différence entre le style d'Ezéchiel et celui d'Isaïe) ; *Menachot* 45a. Certains commentateurs (Gebhardt notamment) estiment que Spinoza ne comprend pas l'enjeu de la discussion : Hananias, disciple de Gamaliel, vit à une époque où le canon est déjà constitué. « Cacher » un livre veut donc dire non pas l'exclure (ce n'est plus possible), mais renoncer à son usage dans le culte public. En revanche, le grand rabbin Israël Salzer, traducteur du traité *Hagiga*, comprend la phrase exactement comme Spinoza.

Cette question de la constitution du canon est reprise au chap. X où Spinoza note que les Proverbes et l'Ecclésiaste aussi ont failli en être exclus par les rabbins. Hananias est, au chap. X, appelé Neghunja. Spinoza y cite *in extenso* le texte du traité *Shabbat* I, 13, p. 2, ainsi que le passage du même traité II, 30, p. 2, sur Proverbes et Ecclésiaste. Sur les difficultés liées à cette seconde citation, voir notre note au chapitre X.

60. Ezéchiel proclame la responsabilité et la rétribution individuelles (le fils ne répondra pas des péchés du père) ; au contraire la loi de Moïse énonçait (Ex 34 : 7) que les fils sont punis pour les péchés des pères jusqu'à la troisième et à la quatrième génération.

61. *Antiquités judaïques* I, 3, § 60 : « Loin de prendre sa punition pour un avertissement, il n'en devint que plus pervers : il s'adonna à tous les plaisirs corporels, dût-il maltraiter pour les satisfaire ceux qui étaient avec lui. »

Flavius Josèphe (37-100) est issu d'une famille sacerdotale ; il a participé à la révolte

juive de 66 à Jotapa. Après avoir échappé au massacre qui suit la prise de la ville, il se rallie à Vespasien (d'où son nom de Flavius) et participe au siège de Jérusalem dans le camp romain. Auteur de *La guerre juive*, *Contre Apion*, *Antiquités judaïques*. Spinoza ne cite explicitement que ce dernier ouvrage, auquel il se réfère huit fois : II § 18 ; VI § 23 (sur les miracles) ; IX (§ 7 règne de Josué ; § 9 de Saül ; § 20 persécution de ceux qui détiennent les livres sacrés) ; X (§ 6 prophétie sur Sédécias ; § 11 rencontre du Grand Pontife et d'Alexandre le Grand) ; XVIII (origine des pharisiens).

Gebhardt remarque (en s'appuyant sur la citation de la fin du chap. VI) que Spinoza utilise non le texte grec mais la traduction latine de Sigismond Gelenius, qui fit autorité jusqu'au milieu du XVII^e siècle. Il la possédait dans sa bibliothèque (Catal., n° 66). Gelenius (1477-1554), ami d'Erasme et prote d'imprimerie chez Froben, à Bâle, avait traduit aussi des traités de Philon et d'Origène. Il passait pour être plus élégant qu'exact (voir les réserves d'Erasme et de Huet citées par Bayle, DHC, art. Gelenius, remarque B). E. Saisset avait déjà remarqué que « Spinoza cite Josèphe en latin » et que « cette version altère le texte », *Œuvres de Spinoza*, trad. par E. Saisset, 1861, t. II, p. 124-125. Il corrigeait donc d'après le texte grec et remplaçait notamment au chap. VI « jadis » *(olim et antiquitus)* par « dans un temps qui n'est pas loin de nous ». Nous avons au contraire suivi la traduction latine choisie par Spinoza.

62. Maïmonide affirme au contraire que « les vrais prophètes ont indubitablement aussi des perceptions spéculatives » car « cette même inspiration qui se répand sur la faculté imaginative [...] perfectionne aussi l'action de la faculté rationnelle à tel point qu'elle arrive par cette action à connaître l'être réel des choses et qu'elle en possède la perception comme si elle l'avait connue par des perceptions spéculatives », *Guide*, II, 38 (trad. Munk, p. 297-298).

63. I Rois 22 : 19. Spinoza reprend ici le problème posé au début de ce chapitre, § 3 et 4. Achab, roi d'Israël, s'apprête à partir en guerre contre le roi d'Aram. Sédécias et d'autres prophètes lui prédisent qu'il sera victorieux. Seul Michée prédit la vérité — c'est-à-dire la défaite et la mort du roi. Et il explique la divergence entre les prophéties en disant que dans une vision il lui a été révélé que Dieu consultait une sorte de cour céleste pour savoir comment tromper Achab pour qu'il coure à sa perte ; l'un des esprits annonçait qu'il y parviendrait en faisant prononcer de fausses prophéties.

64. Au chap. X, § 8, Spinoza rappelle les diverses solutions possibles quant au statut du livre de Job, et indique sa propre hypothèse.

65. Spinoza modifie le point d'application du raisonnement : il s'agit cette fois non pas des opinions du Christ (comme lorsqu'il s'agissait auparavant des opinions des prophètes), mais des opinions dont il doit tenir compte en s'adressant à ses auditeurs. Cf. chap. IV, § 10, qui distingue entre deux types d'adaptation (dont la première, non mentionnée ici, est l'adaptation aux notions communes et vraies).

66. Première occurrence du terme dans le TTP. Spinoza l'emploie pour désigner à la fois l'une des sectes juives, opposée aux sadducéens, et les représentants de la tradition rabbinique. Outre ce § 19, il reviendra chap. III (§ 11), chap. V (§ 3 et 5), chap. VII (§ 9 et 22), chap. IX (§ 16 et 19), chap. X (§ 11, 12 et 17), chap. XII (§ 9), chap. XV (§ 2), chap. XVIII (§ 4 et 5). Sur le sens et les usages du terme, cf. Nathan Porges, Das Wort Pharisäer bei Spinoza, *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, 61, mars-

juin 1917, p. 150-165 ; et les mises au point de Carl Gebhardt, *Spinoza Opera* V, p. 26-27 et de Mino Chamla, *Spinoza e il concetto della tradizione ebraica*, p. 83-112.

67. Spinoza suit la traduction par Tremellius du texte araméen.

68. Spinoza suit la traduction par Tremellius du texte grec, mais *unum* remplace *aliquem*.

CHAPITRE III

1. La préface résume ainsi ce chapitre : « J'ai cherché pour quelle raison les Hébreux ont été appelés élus de Dieu. J'ai vu que la seule raison était que Dieu leur avait choisi une certaine région du monde où ils puissent vivre en sécurité et commodément : j'ai alors compris que les lois révélées par Dieu à Moïse ne constituaient rien d'autre que le Droit de l'Etat des Hébreux, et de lui seul — et donc que personne ne devait les accepter en dehors d'eux ; bien plus, qu'eux-mêmes n'étaient obligés par ces lois que pour la durée de leur Etat. » La démonstration établit d'abord en quoi les Hébreux ont été élus de préférence aux autres (§ 4-6) ; puis que d'autres ont eu des législations d'origine divine (§ 7) et des prophètes (§ 8) ; enfin les dernières pages examinent la thèse du caractère exceptionnel de la situation des Hébreux (§ 10) et celle qui concerne l'éternité de leur élection (§ 11-12).

2. Cf. *Ethique* IV 36-37.

3. Expression empruntée à Térence : le soldat fanfaron Thrason dit que le roi se souciait toujours beaucoup de lui, et non pas des autres (*aliis non item*, *Eunuque*, III, 1, v. 397-98).

4. L. Meyer cite le même passage de I Rois 3 : 12, à titre d'exemple de l'obscurité qui naît de l'amphibologie. Il rejette lui aussi l'interprétation comparative : « Ces mots ont été reçus au propre par presque toute la cohorte des théologiens et du peuple de l'Eglise qui les suit d'un élan aveugle, comme s'ils signifiaient que Salomon avait été élevé au sommet de la connaissance de toute chose et de la sagesse. » Il signale qu'il s'agit d'un idiotisme familier aux Hébreux pour indiquer excellence et supériorité : « En ce passage l'auteur sacré a seulement voulu dire que Dieu avait fait largesse à Salomon d'une sagesse vraiment extraordinaire et très peu commune. » Meyer confirme ce caractère rhétorique par la comparaison de deux passages du livre des Rois où il est dit d'Ezéchias puis de Josias que nul ne leur fut supérieur (*La philosophie interprète de l'Ecriture sainte*, chap. III, § 21, trad. p. 69-70).

5. Saint-Glain comprend le *ex* comme indiquant une origine : « Moyse ne s'est servi de ces façons de parler à l'égard des Hébreux que pour les retirer de leur stupidité et les rendre capables d'adorer Dieu. »

6. La question de l'élection des Hébreux est analysée dans le traité de Saul Levi Mortera, qui après avoir longtemps circulé en manuscrit (notamment dans sa traduction

espagnole) a été enfin édité en 1988 : *Tratado da Verdade da lei de Moises, escrito pelo seu proprio punho em português em Amsterdao 1659-1660*, ediçao facsimilada e leitura do autografo, introduçao e comentario por H. P. Salomon, Coimbre, Acta Universitatis Conimbrigensis. C'est une véritable somme théologique, qui comprend non seulement une théorie de la révélation, de l'élection et de la providence, mais aussi une défense du judaïsme appuyée sur des discussions textuelles des Evangiles, de Calvin etc.; ainsi qu'une thématisation des rapports entre loi et nature.

7. Cf. chap. I, § 25.

8. Gebhardt et Appuhn interprètent « nous avons déjà montré ailleurs » comme renvoyant aux *Cogitata metaphysica* II, 9 : De potentia Dei. Cela supposerait que Spinoza donne le moyen de briser l'anonymat du TTP. Il peut s'agir aussi d'une référence à l'*Ethique* alors inédite (supposition évoquée, puis rejetée par Appuhn). Saisset jugeait évident « que Spinoza désigne ici la première partie de l'*Ethique* (Pr. 16, 17, 29) », *Œuvres de Spinoza*, trad. par E. Saisset, 1861, t. II, p. 56. En tout cas, l'*Adnotatio* 6 au chap. VI n'hésitera pas à renvoyer aux *Principia* — sans dire explicitement que leur auteur est le même que celui du TTP.

9. Nouvelle occurrence de la formule de Pline qui identifie puissance de Dieu et puissance des choses naturelles (cf. chap. I, § 25).

10. Au chap. IV, le secours interne de Dieu est défini comme vertu intérieure.

11. Au chap. IV, la fortune est identifiée au secours externe de Dieu, sans référence au caractère inattendu des causes. Machiavel définit la fortune de la même façon (*Le Prince*, chap. XXV).

12. Sur cette question de l'élection, Spinoza est très loin de La Peyrère, chez qui elle joue un rôle central. Dans le système des préadamites en effet, il faut distinguer deux élections : une élection en Dieu, qui a lieu de toute éternité et concerne tous les hommes sans distinction, à qui Dieu donne l'Esprit du Christ; une élection mystique, qui a lieu dans l'Histoire et ne concernait au début que les Juifs; les Gentils les ont remplacés, et finalement Juifs et Gentils obtiendront le salut ensemble. Cette deuxième élection, toujours particulière même si elle finit par concerner tout le monde, regarde la sainteté. Elle n'a donc pas le caractère matériel de l'élection spinoziste. (Cf. p. 44 sq.)

13. Joël (*Quellen*, p. 36-38) rapproche cette division de celle qui se trouve chez Maïmonide (par exemple *Guide*, III, 31) et Crescas (*Or Adonai*, II, 6,1). Mais, comme il le remarque lui-même, chez eux, les trois sortes de désirs sont objet des lois humaines, et non pas seulement la troisième comme chez Spinoza.

14. On peut voir là une référence à la querelle des préadamites (cf. Isaac La Peyrère, *Praeadamitae*, et *Systema theologicum ex Prae-Adamitarum Hypothesi*, 1655); mais il s'agit ici moins de l'origine des différentes espèces d'hommes que des lois de leur nature.

15. Sur cette distinction des nations, cf. chap. XVII, à propos des causes de la destruction de l'Etat des Hébreux et TP, chap. V, § 2.

16. Ici la fin de l'Etat se définit par la sécurité et la commodité; au chapitre XX, elle sera définie par la liberté, avec l'adjonction du terme *revera* : en fait. Même progression dans le TP entre les § 2 et 5 du chap. V.

17. On trouve un raisonnement analogue chez Hobbes dans son analyse de l'expression « royaume de Dieu » (qui n'apparaît pas dans ce chapitre du TTP) : elle n'a pratiquement jamais un sens métaphorique : elle désigne l'Etat des Hébreux jusqu'à Saül (c'est-à-dire jusqu'à ce que les Hébreux abandonnent la théocratie pour la monarchie) et le but de cet Etat est bien de maintenir la paix et la sécurité.

18. L'incertitude porte seulement sur la connexion entre révélation prophétique et institution de ces lois. Car d'une part il est établi que d'autres Etats ont eu des législations d'institution divine (c'est ce que montre l'exemple de Melchisédek cité juste après) et d'autre part il est « hors de doute » que les autres nations ont eu des prophètes (cf. plus loin § 8).

19. J.-H. von Kirchmann (*Erläuterungen...*) reproche à Spinoza de commettre « une grossière erreur historique », car « Jérusalem n'a été bâtie que par David et jusque-là il n'y avait pas de capitale commune » (remarque 34, p. 25-26). En fait Spinoza s'appuie sur une tradition d'identification entre Salem et Jérusalem (Ps 76 : 3; Flavius Josèphe, *Antiquités judaïques*, I, 180).

20. Dans l'ensemble du TTP, Spinoza parle de cinq formes de clergé : a) oriental, antérieur aux Hébreux (Melchisédek, les Cananéens); b) hébreu; c) romain antique; d) chrétien, et plus exactement catholique romain; d) enfin ce « clergé » ridicule que constitueraient les doctes si on leur confiait l'interprétation exclusive de la parole de Dieu. Il dispose de trois termes (si l'on excepte *flamen*, utilisé une seule fois, et *ecclesiasticus*, qui n'apparaît comme substantif qu'au chap. XIX) : *levita*, *sacerdos*, *(summus) pontifex*.

— *levita* est utilisé uniquement pour rendre l'expression biblique fils de Lévi, et pour désigner, donc, la tribu qui ne possède pas de territoire et a été chargée du service de Dieu dans la loi de Moïse. Inversement, l'expression fils de Lévi est presque toujours rendue par lévite. Le terme n'est jamais utilisé en dehors du modèle hébraïque.

— *sacerdos* (qui apparaît peu : neuf occurrences) est le terme le plus général; il est utilisé quelquefois pour parler des lévites, une fois pour traduire *kohen* (à propos d'Ezéchiel), une fois pour désigner des prêtres romains, enfin pour parler du nouveau genre de prêtres constitué par les doctes. Le terme est souvent associé à un autre comme pour lui donner plus d'extension.

— *pontifex* désigne à la fois le grand prêtre des Hébreux, le pape des catholiques et les grands prêtres orientaux. Il ne s'agit pas d'une simple homonymie, puisque précisément l'usage d'un terme unique sert à établir des comparaisons.

21. Sur l'usage du terme *cœur*, voir note 44 du chap. I, § 21. On notera que c'est l'un des termes clefs du *Philedonius* de Van den Enden, où toute la question de la conversion du héros tourne autour de l'obstination *(pertinacia)* de son cœur (cf. notamment acte III, scène 1).

22. Référence indiquée par Tremellius et Junius en marge de leur traduction de ce verset.

23. Le Talmud admet la possibilité de prophètes chez les Gentils ou de prophètes hébreux pour les Gentils; le traité *Baba bathra*, 15b, en compte sept (dont Balaam et Job).

24. Juan de Prado défendait la même thèse, selon le résumé qu'en donne Orobio

dans son *Epistola Invectiva contra Prado...*, Discours I, chap. IX : « Il y avait d'insignes prophètes chez les Romains qui prédisaient l'avenir avec une infaillibilité admirable. Et chez les barbares de Nouvelle-Espagne et de la Cour de Mexico il y avait une antique tradition selon laquelle dans les siècles futurs viendraient des hommes blancs barbus qui seraient l'instrument de leur ruine totale, et Montezuma, dernier empereur de ce royaume eut en songe la révélation manifeste de la fin prochaine de son empire » (texte signalé par Gebhardt, *Kommentar*, p. 26, et publié dans I. Revah, *Spinoza et Juan de Prado*, Mouton, 1959, p. 114). Mais la prophétie est ici identifiée à la prédiction vraie, ce qui n'est pas la définition spinoziste.

25. Balak, roi de Moab, avant de commencer la guerre contre Israël, mande le prophète Balaam, pour lui faire lancer contre les Hébreux une malédiction qui garantira sa victoire; Dieu transforme cette malédiction en bénédiction. L'argumentation de Spinoza est ici dirigée contre une tradition qui voudrait considérer comme exceptionnelle la prophétie de Balaam mentionnée dans la Bible. Il s'agit de montrer au contraire que, d'après le texte biblique même, Balaam, qui n'était pas hébreu, était néanmoins continuellement un prophète.

26. Nb 24 : 16.

27. Nb 24 : 13.

28. Spinoza traduit ainsi le terme *khosém*, que la Septante rend par *mantis*, la Vulgate par *hariolus* et Tremellius et Junius par *divinus* seulement : il s'agit de montrer que le terme en lui-même n'est pas péjoratif, puisqu'il est appliqué ici à quelqu'un dont on vient de montrer qu'il est un vrai prophète (la distinction n'est donc pas entre *nabi*, vrai prophète, et *khosém*, devin, c'est-à-dire faux prophète; mais entre *nabi*, prophète des Hébreux, et *khosém*, prophète des nations, l'un et l'autre pouvant être soit vrais, soit faux).

29. Joël (*Quellen*, p. 40) fait remarquer que la tradition juive admet l'existence de prophètes hors du peuple hébreu, et en donne comme preuve le traité *Sanhédrin* (106a) qui tire argument du fait que la Bible appelle Balaam d'abord *nabi* puis *khosém* pour en déduire qu'il a d'abord été un vrai prophète et ensuite seulement un magicien.

30. H.-P. Salomon, dans son édition du traité de Mortera, estime que Spinoza répond ici aux chap. 29-33 de ce traité, consacrés à commenter Ex 33 : 16. Il remarque que Spinoza traduit le texte hébreu en latin de la même façon que le fait en espagnol la Bible de Ferrare, utilisée comme référence par Mortera, notamment sur la séparation entre le peuple hébreu et tout autre peuple (*Tratado...*, p. CXVI-CXIX). Mais la version de Spinoza est très proche de celle de Tremellius, qui traduit : « Nam quanam re cognoscetur invenisse gratiam in oculis tuis me et populum tuum? nonne cum ibis nobiscum? ita separabimus ego et populus tuus ab omni populo qui est in superficie terrae. »

31. Spinoza cite d'après la version latine par Tremellius du texte grec, mais *quod eis credita sunt* devient *quod ei concredita sunt*.

32. Spinoza cite d'après la version latine par Tremellius du texte araméen, transcrite au style indirect.

33. Spinoza cite deux affirmations de Paul, énoncées en deux endroits différents (3 : 9 : tous, aussi bien Juifs que Gentils, sont également sous le péché; 4 : 15 : il n'y a pas de péché sans le commandement et la loi), et il les confronte pour en tirer la conclusion qui figure dans la phrase suivante (A. Matheron). Cette thèse de Paul est réutilisée au début du chap. XVI pour penser la vie des hommes sous l'empire de la seule nature.

34. Rom 3 : 21-30.

35. I Cor 9 : 20. Egalement cité au chapitre VI, § 11.

36. L'affirmation de l'élection éternelle est défendue dans le traité de Saul Levi Mortera. Elle sera rediscutée dans le *De Veritate religionis christianae* entre Limborch et Orobio.

37. « Si ces lois du monde peuvent cesser devant moi, oracle du Seigneur, alors la race d'Israël cessera aussi pour toujours d'être une nation devant moi. »

38. « (20 : 32) Vous ne viendrez pas à bout de ce que vous méditez dans votre esprit. Quand vous dites : nous serons comme les nations et les tribus des autres pays, et nous adorerons le bois et la pierre; (33) je le jure par moi-même, oracle du Seigneur Dieu, je régnerai sur vous, avec une main forte et un bras étendu, et dans toute l'effusion de ma fureur; (34) je vous retirerai du milieu des peuples, je vous rassemblerai des pays où vous avez été dispersés, avec une main forte et un bras étendu, et dans toute l'effusion de ma fureur, (35) je vous mènerai dans un désert écarté de tous les peuples et j'entrerai en jugement avec vous. »

39. Ezéchiel 20 : 38.

40. Exactement Sophonie 3 : 11-12. Ces deux textes font partie des arguments classiques des théologiens chrétiens concernant le « reste d'Israël ». Spinoza les utilise en sens opposé.

41. Paraphrase de Tacite, *Histoires*, V, 5.

42. Il s'agit de la décision prise par Ferdinand d'Aragon et Isabelle de Castille (décret de l'Alhambra du 31 mars 1492). Spinoza désigne ici les catholiques par le terme de *pontificii*; plus loin, au chap. VII, § 9, il dira *catholici romani*.

43. Au Portugal la persécution commença sous Jean II, qui installa l'Inquisition à la demande du pape Innocent VIII; mais l'expulsion de ceux qui ne voulaient pas se convertir fut décrétée par Manuel Ier en 1496. Wernham, s'appuyant sur Cecil Roth (*A History of the Marranos*), explique la différence entre les deux pays par le fait que les Juifs les plus dévôts ont fui de l'Espagne vers le Portugal.

44. Orobio de Castro, qui a quitté l'Espagne vers 1660, juge comme Spinoza l'assimilation générale : « En Espagne, ceux qui ont quitté le judaïsme, ainsi que leur postérité, vivent une vie en sécurité et non pas remplie de peines comme Israël. Ils sont princes, ducs, comtes, marquis, inquisiteurs, clercs, canonistes, moines et moniales — et tous les durs persécuteurs des Juifs » (*in* Ph. van Limborch, *De veritate religionis christianae. Amica collatio cum erudito Judaeo*, 1687, p. 89; il donne l'exemple de Paul de Burgos, d'abord célèbre rabbin, puis évêque, archevêque et régent du royaume; parmi ses fils, l'un fut évêque, deux autres archevêques, et l'aîné prince sous le nom de marquis de

Santa Maria) ; mais, à la différence de Spinoza, il pense qu'il en est de même au Portugal : « que dire de l'Espagne et du Portugal ? là-bas presque tous, princes, nobles et peuple tirent leur origine des Juifs qui ont apostasié » (*ibid.*, p. 102).

45. Que la religion (chrétienne en l'occurrence, et non juive) empêche les hommes de se consacrer à la Cité est un thème insistant de Machiavel à Rousseau. Comment concilier ce qui est dit ici avec ce qu'affirmera le chap. XVII (§ 24) sur la force de l'Etat des Hébreux constatée par Tacite ? La réponse est sans doute dans la circonstancielle « tant que la Ville fut debout » ; la religion juive, sans les lois de l'Etat, a perdu ce qui donnait vigueur au sentiment national.

46. La croyance à la reconstitution de l'Etat des Hébreux est répandue non seulement dans le messianisme juif (cf. Sabbathai Zvi, à qui se rallia presque toute la communauté d'Amsterdam ; cf. aussi le livre de Menasseh ben Israël, *Esperança de Israël*, 1650, dédié entre autres à Michael Espinosa, père de l'auteur du TTP, et présent dans la bibliothèque de celui-ci, Catal., n° 92), mais aussi chez les millénaristes chrétiens (cf. la lettre d'Oldenburg, Lettre 33, qui témoigne de l'émoi soulevé dans certains milieux chrétiens par le sabbatéisme). On compte parmi eux Serrarius, qui est en relations avec Spinoza et a réfuté l'*Interpres* de Meyer. Sur ces milieux, voir les travaux de R. Popkin. Il faut enfin rappeler que l'« Amica Collatio cum erudito Judaeo » (c'est le sous-titre du *De veritate religionis christianae*), publiée par Limborch en 1687, est un dialogue avec Orobio de Castro sur la question du Messie.

47. Erreur historique : la natte a au contraire été imposée aux Chinois par la dynastie mandchoue en 1644. C'est cette dynastie que Spinoza désigne du nom de « tartare » (originellement utilisé pour les peuples qui composaient les armées de Gengis Khan).

CHAPITRE IV

1. Ce chapitre est ainsi annoncé dans la préface : « Pour savoir si l'on peut conclure de l'Ecriture que l'entendement humain est corrompu par nature, j'ai voulu rechercher si la religion universelle, c'est-à-dire la loi divine révélée par les prophètes et les apôtres au genre humain tout entier, est différente de celle qu'enseigne aussi la lumière naturelle. » Spinoza commence par définir la loi, la loi humaine, la loi divine (§ 1-6). Il énonce ensuite (au § 7) quatre questions dont les deux premières seulement sont traitées dans ce chapitre, les deux autres étant rejetées au chapitre V :

[A] pouvons-nous, par la lumière naturelle, concevoir Dieu comme un législateur ou un prince qui prescrit des lois aux hommes ? [§ 8-10].

[B] Qu'enseigne l'Ecriture sainte sur cette lumière et cette loi naturelle ? [§ 11-12].

2. Cf. la définition de la loi par Thomas d'Aquin : *Lex est quaedam regula et mensura secundum quam inducitur aliquis ad agendum vel ab agendo retrahitur* (*Summa theologica*, Ia IIae, qu. 90, a.1). Voir aussi Suarez, *De legibus*, I, I, 1.

3. PPC II 20.

4. *Ethique* II 18.

5. *Suum cuique tribuere* est une formule juridique classique pour définir la justice : cf. *Institutes de Justinien*, I, 1, 1 (Catal., n° 68) « Justitia est constans et perpetua voluntas jus suum cuique tribuendi. » Spinoza l'évoque quelques lignes plus bas comme « définition commune ». Cf. également chap. XX, § 15.

6. Paul, Rom 3 : 20.

7. Maïmonide également distingue entre la loi divine et celle qui sert seulement à la conservation de l'Etat et de la justice (*Guide*, II, 40) ; mais pour lui la loi divine inclut aussi ce dont s'occupe la seconde.

8. Sur ce §, cf. A. Matheron, La déduction de la loi divine et les stratégies discursives de Spinoza, in *Nature, croyance, raison. Mélanges offerts à Sylvain Zac*, Cahiers de Fontenay, 1992, p. 53-80.

9. Cf. Descartes *Méditation V*, « Atque ita plane video omnis scientiae certitudinem et veritatem ab una veri Dei cognitione pendere » (AT VII 71, 3-4).

10. Cf. *Ethique* I 15.

11. Cf. Descartes, *Discours de la méthode*, IV, AT VI 38 ; II Rép., AT IX 110 ; IV Rép. AT IX 189-90. Descartes dit très exactement : « Nous ne sommes assurés que les choses que nous concevons fort clairement et distinctement sont toutes vraies qu'à cause que Dieu est ou existe. » Dans l'Introduction aux *Principes de la philosophie de Descartes*, Spinoza transcrit : « Nous accordons donc que, en dehors de notre existence, nous ne pouvons être absolument certains d'aucune chose, si vraiment attentifs que nous soyons à sa démonstration, aussi longtemps que nous n'avons pas de Dieu une conception claire et distincte nous obligeant d'affirmer qu'il est souverainement véridique. »

12. *Ethique* V 24.

13. Cf. TIE § 13 ; KV II, 5 et 24.

14. Spinoza fait référence à cette éthique universelle dans les Lettres 23 et 27 à Blijenbergh, des 13 mars et 3 juin 1665.

15. Paul, I Cor 3 : 1-2 ; Spinoza cite ce texte un peu plus loin.

16. Les notions communes peuvent s'entendre ici au sens philosophique (classique dans l'apologétique réformée) des *prolepseis* épicuriennes ou des *koïnai ennoïai* stoïciennes, c'est-à-dire comme des notions universellement admises ; mais on peut les comprendre également au sens technique que l'expression prend dans l'*Ethique* II 40 scolie. Cf. aussi *Adnotatio* 6 sur le chap. VI.

17. Dunin-Borkowski a fait remarquer l'étrangeté de ce terme, qui n'appartient ni au lexique du latin classique ni à celui du latin médiéval.

18. L'expression est ici très proche de la formule stoïcienne reprise dans l'*Ethique*, selon laquelle « la vertu est sa propre récompense ». Gebhardt (*Kommentar*, p. 31) la rapproche de la formule « la récompense d'une mitsva est une mitsva » (*Pirkhé Abot*, IV, 2) ; mais il s'agit dans le contexte d'une *autre* mitsva (action vertueuse).

19. Cf. plus loin, chap. VI, § 3. Et aussi *Ethique* II 49 cor. Sur entendement et volonté, voir aussi *Cogitata metaphysica*, II, chap. 5-8, où (comme le fait remarquer Joël, *Quellen*, p. 48) Maïmonide est cité sans être nommé (*Jesode ha Tora*, II, 10 = fin de CM II 6).

20. Les enseignements divins n'ont donc pas par eux-mêmes forme de commandement. Cette thèse sera utilisée au chap. XIX, § 8 pour montrer que les enseignements divins « ne reçoivent pas force de commandement immédiatement de Dieu, mais nécessairement de ceux ou par l'intermédiaire de ceux qui ont le droit de gouverner l'Etat ou d'y prendre des décisions ».

21. Gn 2 : 17. Cf. plus loin § 11. Les croyances d'Adam ont été évoquées chap. II, § 2. On trouve une autre analyse de l'histoire d'Adam et du premier péché dans l'*Ethique* IV 48 scolie, et dans la lettre 19 à Blijenbergh.

22. Le terme d'attribut est pris ici (et aux chap. XIII ou XIX) en son sens traditionnel des attributs divins (bonté, justice, miséricorde...) et non au sens technique qu'il a dans l'*Ethique*.

23. Cf. chap. II, § 19.

24. Rom 7 : 6 « Mais maintenant nous sommes affranchis de la loi de la mort dans laquelle nous étions retenus ; de sorte que nous servons Dieu dans la nouveauté de l'esprit et non dans la vieillesse de la lettre ». L'expression « inscrire dans les cœurs » se trouve dans un autre passage de Paul : II Cor 3 : 3, que Spinoza citera plus loin (chap. XII, § 6) et qu'il réutilisera implicitement au chap. XVIII, § 1.

25. « Je vous parle humainement à cause de la faiblesse de votre chair », Rom 6 : 19. Référence déjà citée, comme la précédente, au chap. II, § 18.

26. « Car nous devons reconnaître que l'homme est justifié par la foi dans les œuvres de la loi. »

27. « Mais, pour vous, vous ne vivez pas selon la chair mais selon l'esprit ; si toutefois l'esprit de Dieu habite en vous. »

28. L'interprétation de l'histoire du péché originel comme parabole se trouve chez Maïmonide, *Guide*, II, 30 (trad. Munk, p. 245-252), mais elle est plus indiquée que réellement explicitée. A propos du verset « il s'attachera à sa femme et ils seront une seule chair », Maïmonide remarque « combien est forte l'ignorance de ceux qui ne comprennent pas qu'il y a nécessairement au fond de tout cela une certaine idée ! Cela est clair » (p. 248). L'idée indiquée par Maïmonide serait l'union de la matière et de la forme. De même, dans le récit de la chute, Maïmonide laisse entendre (et Munk explicite) qu'Adam représente l'intelligence, Eve la faculté sensible et le serpent l'imagination. Une telle interprétation se lisait déjà chez Philon (*De opificio mundi* § 165 ; *Allégorie des Lois*, I, § 100-108 et II § 19-52 et 71-78). On retrouve une interprétation allégorique des mêmes textes dans la *Confession de foi* de Jarig Jelles, *Belydenisse des Algemeenen en Christelyken Geloofs*, p. 41-43, avec référence à Philon, Origène et au début de l'Evangile de Jean.

29. « Je vous ai proposé la vie et la mort, la bénédiction et la malédiction. Choisissez donc la vie, afin que vous viviez, vous et votre postérité. » Cf. Van den Enden, *Philedonius*, II, 1. Sur la vraie vie, voir *Ethique* IV 73 scolie et TP chap. V, § 5.

30. Prov 13 : 14 ; Tremellius et Junius traduisent *doctrina sapientis*, l'enseignement du sage.

31. *Le fils de l'homme :* le texte massorétique dit simplement adam et non ben-adam.

32. Spinoza rend ici *kabod* par *honor* ; plus loin, classiquement, par *gloria* (chap. V, § 4 ; cf. *Ethique* V 36 scolie).

33. Spinoza traduit le tétragramme *Deus* là où Tremellius et Junius traduisent Jehova.

34. Tremellius et Junius traduisent *solertia observabit te, intelligentia custodiet te.*

35. Dans ce passage Spinoza utilise librement plusieurs mots latins pour rendre les termes par lesquels le livre des Proverbes désigne savoir et intelligence et, dans certains cas, il explique ses choix. *Bina* est rendu par *prudentia* (Prov 2 : 3) ; *tebuna* par *intelligentia* (2 : 3 ; 3 : 13) et par *prudentia* (2 : 6 ; 2 : 11) ; *ghokma* par *scientia* (2 : 10 ; 3 : 13) et par *sapientia* (2 : 6 ; au chap. I, § 22 *ruagh ghokma* avait été traduit par *Spiritus sapientiae*). *Mezima* (2 : 11) est traduit par *providentia*, mais est l'objet d'une explication particulière. Enfin *daat* semble avoir posé des problèmes de traduction à cause de sa richesse de sens : il est rendu ici par *sapientia* (2 : 6 ; 2 : 10) et *scientia* (2 : 5), avec dans ce dernier cas la correction *amor*, expliquée par le double sens du verbe dont il dérive *(jadah)* ; ailleurs, le même mot est encore rendu par *scientia, vel mens, vel praescientia* (à propos de la prophétie de Balaam, Nb 24 : 16, au chap. III, § 9), par *ratio* (dans la citation de Maïmonide, chap. V, § 19, par opposition à révélation), par le verbe *cognoscere* (dans la traduction de Jér 22 : 16, au chap. XIII, § 8), par *scientia* (Malachie 2 : 7, au chap. XVIII, § 4).

36. Lorsque Spinoza cite le Nouveau Testament en latin, il reprend le plus souvent, comme il le signale ici, la traduction de Tremellius, en s'appuyant sur la traduction latine de la version syriaque. Nous indiquons en note les modifications qu'il lui fait subir. Emmanuel Tremellius (1510-1580) est un Juif de Ferrare, qui se convertit au catholicisme et enseigne l'hébreu à Lucques auprès de Pierre Martyr Vermigli. Passé à la Réforme sous l'influence de celui-ci, il quitte l'Italie et enseigne successivement à Strasbourg, Cambridge, Heidelberg, Sedan. Il a publié des Commentaires bibliques, la *Biblia Sacra* (Francfort, 1575-79) et le *Novum Testamentum ex syriaco latinum* (Genève, 1569), que Spinoza cite ici.

37. Sur la passion du Christ, voir chap. XII, § 8 et 12 ; Lettre 78 ; et H. Laux : *Imagination et religion chez Spinoza. La* potentia *dans l'histoire*, Vrin, 1993, p. 275-281.

38. Cf. début de ce § et chap. II, § 16.

CHAPITRE V

1. Ce chapitre répond aux deux dernières des quatre questions posées au chapitre

précédent (§ 7). C'est sans doute pourquoi il n'est pas annoncé spécifiquement dans la préface. Ces deux questions sont :

[C] A quelle fin les cérémonies ont-elles jadis été instituées? Spinoza rappelle d'abord, en la confirmant par l'Ecriture, la distinction qu'il vient d'établir entre la loi universelle et la loi divine positive (§ 1-5). Il montre ensuite (§ 6-13) en quoi les cérémonies servent à leur fin propre — la conservation de l'Etat. Pour ce faire, il esquisse une théorie générale de la république (§ 7-9), puis montre comment les lois des Hébreux servent au maintien de leur Etat (§ 10-12) et conclut sur les cérémonies chrétiennes (§ 13).

[D] En quoi importe-t-il de connaître les récits sacrés et d'y croire? Cette question est reformulée maintenant : pour qui et comment la foi dans les récits historiques contenus dans les livres sacrés est-elle nécessaire (§ 14-20)?

2. « Lavez-vous, purifiez-vous; ôtez de devant mes yeux la malignité de vos pensées; cessez de faire le mal. Apprenez à faire le bien; examinez tout avant de juger; assistez l'opprimé, faites justice à l'orphelin, défendez la veuve », Isaïe 1 : 16-17.

3. Matthieu 5 : 28 : « Moi je vous dis que quiconque a regardé une femme avec désir a déjà commis l'adultère en son cœur. »

4. Isaïe 58 : 8.

5. Isaïe 58 : 14.

6. Cf. *Ethique* V 39 scolie. La formule vient de Juvénal X, 356.

7. « Eternel, qui logera sous ta tente, habitera sur ta sainte montagne? » (Ps 15 : 1); « Qui habitera la montagne de l'Eternel et qui se tiendra dans son lieu saint? » (Ps 24 : 3).

8. Jér 9 : 16-20. La citation qui suit est une paraphrase de 9 : 23, dont une autre traduction apparaîtra au chap. XIII, § 8.

9. Voir Esdras chap. 9 et Néhémie chap. 13.

10. Gn 4 : 26 : Enoch fut le premier à invoquer le nom de Dieu.

11. Chap. III, § 7.

12. Démonstration philosophique parallèle à *Ethique* IV 35, cor 2, scolie.

13. On trouve des analyses analogues dans les textes stoïciens et notamment chez Cicéron. Voir aussi Platon, *République* II, 369b. Spinoza reprend cette idée presque dans les mêmes termes au chap. XVI.

14. Cf. Virgile, *Bucoliques*, VIII, 63 : « Non omnia possumus omnes. »

15. Cf. chap. XVI, début du § 5.

16. Sur la notion de *dictamen rationis*, cf. à la fin de ce chapitre l'opposition à *documenta prophetice revelata*, et aux chap. VII, § 5, XVI et XIX-XX; voir *Ethique* IV 18 scolie, et toute la fin de cette quatrième partie. Grotius définit le droit naturel par le *dictamen rectae rationis* (*De jure belli ac pacis*, I, chap. X, § 1).

17. *Troyennes*, 258-9. Spinoza possédait l'édition de Bâle (1541) des tragédies de Sénèque (Catal., nº 135) et cite deux fois ces vers des *Troyennes* dans le TTP, cf. chap. XVI.

Nous savons par Goeree que Van den Enden faisait représenter par ses élèves les tragédies de Sénèque (cf. J.V. Meininger et G. van Suchtelen : *Liever met wercken, als met woorden. De levensreis van doctor Franciscus van den Enden*, 1980, p. 10). Sénèque est d'ailleurs un des auteurs de base de la culture latine de Spinoza (O. Proietti a montré l'usage des *Lettres à Lucilius* dans le TIE).

18. Reprise de ce thème au chap. XVII, § 25.

19. Térence, *Adelphes* 57-58.

20. Là où il y a obéissance au sens qui vient d'être défini, toute institution d'une nouvelle loi équivaut à la suppression d'une liberté (ce qui était auparavant permis devient défendu ; cf. ce que dit Hobbes sur le fait que toute loi est une interdiction). L'expression « novae leges instituere » montre bien qu'il s'agit non pas de la suppression de *la* liberté prise globalement, mais de celle d'*une* liberté (celle que l'on avait avant que la nouvelle loi soit instituée). Mais, en démocratie, une nouvelle loi ne supprime aucune liberté, et la liberté reste la même quel que soit le nombre des lois (A. Matheron).

21. Ex 14 : 31 : « Ils virent les corps morts des Egyptiens sur le bord de la mer et les effets de la main puissante que le Seigneur avait étendue contre eux. Alors le peuple craignit le Seigneur, il crut au Seigneur et à Moïse son serviteur. »

22. « Je vais venir à toi dans une nuée sombre et obscure afin que le peuple m'entende quand je te parlerai et croie en toi par la suite », Ex 19 : 9.

23. Térence, *Adelphes*, 74-75 et TP X, 7.

24. Dt 17 : 6 ; 19 : 15. Il faut plusieurs témoins non seulement pour une condamnation à mort, mais même pour n'importe quel délit.

25. Labourer et semer : Dt 22 : 9 et 10 ; moissonner : Lév 19 : 9-10.

26. Manger : Lév 11 ; s'habiller : Dt 22 : 11-12 ; se couper les cheveux et la barbe : Lév 19 : 27.

27. Voir Lév, chap. 19 et 23 ; § repris presque textuellement au chap. XVII, § 25.

28. Sur les portes : Dt 6 : 9 et 11 : 20 ; sur les mains et entre les yeux : Dt 6 : 8 et 11 : 18, Ex 13 : 9 et 16.

29. Cet exemple sera réutilisé à la fin du chap. XVI pour montrer que si des chrétiens ont passé alliance ou contrat avec des souverains païens, ils sont tenus de leur obéir et de tenir leur promesse. Le christianisme avait été interdit au Japon en 1614. Les Hollandais avaient été les seuls à obtenir le droit de faire du commerce, et possédaient un comptoir dans l'île de Deshima, près de Nagasaki ; ils s'étaient engagés à ne pas pratiquer publiquement la religion chrétienne. Jan van Elzerach, qui dirigeait le comptoir en 1642-1644, rédigea une ordonnance rappelant cette obligation. Quand elle fut connue aux Pays-Bas, elle provoqua des protestations de la part des pasteurs (*Gravamina* du Synode d'Enkuysen, 1654). C'est probablement à cette ordonnance, ou aux tractations qui l'ont précédée, que fait allusion le terme *contractus* à la fin du chap. XVI. L'affaire est encore l'objet d'un échange d'arguments en 1673-1675 entre Stouppe et Jean Brun, dans les pamphlets autour de l'invasion des Pays-Bas par Louis XIV. Dans *La Religion des Hollandais* (1673), Stouppe s'efforce, pour justifier l'action du roi de France, de montrer

que les Hollandais ne sont pas de vrais chrétiens — entre autres parce qu'ils hébergent des athées comme Spinoza ; il rappelle aussi la situation au Japon et l'ordre des directeurs de la Compagnie des Indes de s'abstenir de tout signe extérieur du christianisme ; il cite à l'appui le passage ci-dessus du TTP (p. 100-110). Dans sa réponse, *La véritable Religion des Hollandais. Avec une Apologie pour la Religion des Etats Généraux des Provinces-Unies* (Amsterdam, 1675), Jean Brun répond en minimisant les faits : Elzerach a seulement recommandé à ses gens « de se comporter prudemment envers les habitants du pays au fait de la religion et de se garder de faire l'exercice de piété publique devant eux » (p. 282) ; d'ailleurs la direction de la Compagnie des Indes a rapporté cette ordonnance et en outre les Hollandais ont le droit de pratiquer leur religion sur leurs navires et à l'intérieur de leurs maisons (Brun confirme donc, à son corps défendant, que la pratique publique du christianisme est bien prohibée). Voir le récit détaillé de Gebhardt, *Kommentar*, p. 34-36.

30. « Suadere vel dissuadere. » Cf. Quintilien, III, 8, 15 : « in suadendo ac dissuadendo ». Dans ce paragraphe, Spinoza montre clairement combien il est au courant de la différenciation dans les méthodes de preuve et de persuasion, que l'enseignement rhétorique de son temps avait reçue d'Aristote par l'intermédiaire de G. J. Vossius (F. Akkerman).

31. Première évocation du credo minimal qui sera analysé et développé dans le chap. XIV.

32. Cette connaissance est donnée par la philosophie, comme le laisse entendre la seconde explicitation des sept croyances fondamentales dans le chap. XIV.

33. Gn 26 : 12-25 ; il s'agit des querelles avec les Philistins.

34. II Samuel 16 : 20. Cf. *Cogitata metaphysica* I, chap. 6, à propos de la relativité des termes *bon* et *mauvais* : « Ainsi le conseil d'Achitophel à Absalon est appelé bon dans l'Ecriture. Il était cependant très mauvais pour David dont il préparait la perte. »

35. I Rois 12 ; II Rois 17.

36. Spinoza reviendra sur le Coran dans le cadre de sa discussion avec Velthuysen ; voir la lettre 42 de Velthuysen à Jacob Osten et la réponse de Spinoza dans la Lettre 43.

37. Comme l'indique Spinoza dans sa note, il s'agit des sept préceptes des fils de Noé (dont les Israélites ne font plus partie depuis Abraham, traité *Nédarim* 31a). Sur cette question, toute une littérature se développe à l'âge classique. Cf. par exemple Cunaeus, *De Republica Hebraeorum* L. I, chap. 1 : ils contiennent « quelques règles de justice dont il est impossible que la vie humaine puisse se passer » (p. 3) ; cf. aussi L. II, chap. XIX (p. 338-341, où est précisément cité Maïmonide, *Rois* 8). Cunaeus les énumère ainsi : six fixés dès Adam : « d'adorer Dieu ; d'avoir un tribunal pour rendre la justice ; de ne point répandre le sang humain ; de ne point servir les Idoles ; de ne point user de rapine, et de ne point permettre les accouplements incestueux, lorsque le genre humain se serait multiplié » et le septième donné à Noé « ne point manger de la chair d'un animal vivant » (trad., p. 231-232).

38. Spinoza rend simplement par « Dieu » l'expresssion « le Saint, Béni soit-il »

employée par Maïmonide; il omet ensuite le « notre maître » par lequel Maïmonide qualifie Moïse. (Cf. M. Chamla, *Indice*, p. 19).

39. Spinoza traduit *ger toshab* par *incola*. Dans la Bible ces deux termes désignent des étrangers résidant dans une communauté qui n'est pas la leur, mais dont ils acceptent les lois; la Septante traduit souvent ces termes par *prosélyte*; dans la littérature rabbinique, l'expression désigne le non-juif qui craint Dieu. Spinoza choisit une traduction littérale, qui le rapproche du sens biblique. C'est sur ce terme que va s'appuyer la lecture de H. Cohen citée à la note suivante.

40. Ce passage constitue la première citation en hébreu dans le TTP qui ne soit pas un texte scripturaire (*Mishné Tora*, L. XIV et dernier : *Juges*). La seconde sera encore une citation de Maïmonide au chap. VII. La lecture de Spinoza a été très discutée. Joël, tout en donnant raison à Spinoza sur cette question contre Maïmonide (*Quellen*, p. 55-56), formule deux remarques : d'une part, Maïmonide sur ce point est isolé, il s'oppose à la tradition juive (comme le montre une citation de Joseph Caro, « le plus érudit pour indiquer les sources de Maïmonide »); d'autre part les meilleures éditions du Code disent « il fait partie non des pieux, mais des sages des nations » et Spinoza cite une édition altérée par une faute d'impression qui a remplacé *mais* par *et non plus* (alors que Joseph ben Shem tob, qu'il mentionne quelques lignes plus loin, aurait pu lui fournir le texte correct). Hermann Cohen reprend ces remarques à son compte et surtout ajoute que deux autres passages du Code traitent la même question sans formuler la même restriction. Il explique la contradiction en disant que seuls les deux autres passages (conformément à la tradition juive) traitent de la question du salut, alors que celui qui est cité par Spinoza ne concerne qu'une question politique : la reconnaissance, par l'étranger installé chez les Hébreux, de leurs lois (Etat et religion, Judaïsme et christianisme chez Spinoza, trad. dans le volume *Le Testament de Spinoza*, p. 131-137; cf. aussi *Religion der Vernunft*, p. 385-388). Leo Strauss, dans *Die Religionskritik Spinozas*, remarque que, tout en jugeant la thèse de Maïmonide différente de celle du Talmud, Caro approuve sa position; il souligne d'autre part que le sens de la phrase citée est « adouci sans être essentiellement transformé » si on utilise la leçon de l'édition princeps au lieu de celle lue par Spinoza (p. 130, n. 182). Dans sa préface de 1965 (pourtant beaucoup plus critique, sous d'autres points de vue, à l'égard de Spinoza), il insiste d'ailleurs sur le fait que, vraie ou fausse, cette leçon est communément admise, donc représentative, de même que l'approbation de Caro est révélatrice de la tradition juive. Enfin, les deux autres textes allégués par Cohen sont loin d'avoir le même statut théorique. Spinoza aurait donc été fondé à citer ce passage de Maïmonide et à l'interpréter comme il l'a fait (trad. dans le volume *Le Testament de Spinoza*, p. 297-300).

Quant au *ni* qui fait l'objet d'une partie de la discussion entre Joël, Cohen et Strauss, Gebhardt a reconstitué ainsi l'ensemble du dossier philologique (*Kommentar*, p. 37) : les premières éditions imprimées (ed. princeps 1475-1480; 1490, 1524, 1550, 1574-1575 — cette dernière est vraisemblablement celle qu'utilise Spinoza) donnent la leçon לא *velo* (ni); Spinoza écrit ואינו *veéno* (et non plus) — qui conserve le même sens, mais avec plus d'insistance. On admet aujourd'hui, sur la base des meilleurs manuscrits, que le texte doit être lu : אלא *éla*, mais (adversatif) — donc : ils ne font pas partie des pieux, mais au contraire ils font partie des sages des nations. Par ailleurs, Joseph ben Shem Tob, juste après le jugement sur Aristote que va mentionner Spinoza, cite ce passage; il donne encore une autre version : אבל *abal*, mais (adversatif) — donc un sens proche de celui que

choisiront les éditions modernes. C'est ce qui permet à Joël de reprocher à Spinoza d'avoir choisi la mauvaise leçon; mais, remarque Gebhardt, pourquoi aurait-il dû corriger les textes imprimés dont il disposait à partir d'une citation de seconde main?

41. Ecrit en 1442, imprimé à Ferrare en 1555-56, l'ouvrage combat l'équivalence maïmonidienne entre morale biblique et morale d'Aristote. Joseph ben Shem tob est par ailleurs un grand admirateur d'Aristote; il a rédigé un commentaire de l'*Ethique à Nicomaque*.

42. Cf. chap. XV.

43. Paul, Epître aux Galates 5 : 22-23 : « Les fruits de l'Esprit sont la charité, la joie, la paix, la patience, l'humanité, la bonté, la persévérance, la douceur, la bonne foi, la modestie, la maîtrise de soi, la chasteté. » Une partie de cette liste se trouve dans la préface, § 9; cf. aussi chap. XV, § 8.

CHAPITRE VI

1. La préface résume ainsi ce chapitre : « j'ai voulu chercher si les miracles se produisent contre l'ordre de la nature et s'ils montrent l'existence et la providence de Dieu avec plus de clarté et de certitude que les choses que nous comprenons clairement et distinctement par leurs causes premières ». Spinoza procède en quatre temps (annoncés au § 2) :

[A] Rien n'arrive contre la nature, mais celle-ci conserve un ordre éternel (§ 3-5).

[B] Les miracles ne nous permettent de connaître ni l'essence, ni l'existence, ni la providence de Dieu; tout cela se connaît beaucoup mieux à partir de l'ordre de la nature (§ 6-9); confirmation par l'Ecriture (§ 10-11).

[C] Quand l'Ecriture parle de décrets et volontés de Dieu, elle signifie l'ordre de la nature (§ 12-15).

[D] Les récits des miracles (§ 16-20).

Enfin Spinoza note qu'il s'est appuyé dans ce chapitre sur la lumière naturelle, mais qu'il aurait pu démontrer ses thèses par l'Ecriture même (§ 21-23).

2. On a rapproché l'analyse spinozienne des miracles de celle de Huarte de San Juan, *Examen de Ingenios* (chap. II de l'édition de 1575, chap. IV de l'édition de 1594). Une note marginale de l'exemplaire de Florence indique : « Voyez l'Examen des Esprits de Huarte, chap. IV, p. 53 sq. ». Autre lecture possible de *numero* : entièrement.

3. Voir un exemple au § 18.

4. Cette dernière phrase reprend ironiquement le vocabulaire finaliste des stoïciens (l'opposition *stultus | sapiens*, les *Dei placita*).

5. *Decreta Dei* appartient au vocabulaire stoïcien : cf. Cicéron, I *Acad.* 27-29; Sénèque, *Ep.* 95, § 10 et 60.

6. Cf. chap. IV, § 8 à propos des propriétés du triangle.

7. Troisième occurrence de la citation de Pline déjà présente au chap. I, § 25 (voir note).

8. *Omnino credendum est* Térence, *Andrienne* 524.

9. Cf. Lettre 75 à Oldenburg.

10. Voir *Ethique* II 18 scolie.

11. Josué 10.

12. Isaïe 38 : 7-8 et II Rois 20 : 8-11. Cf. ci-dessus chap. II, § 13.

13. Il s'agit des notions communes dont il est question au chap. IV, § 6 et qui fonctionnent comme principes de la démonstration.

14. Cette précision fait sans doute allusion à la façon dont Spinoza résout le problème du « cercle cartésien » dans les *Principia* (I, Introduction, « Délivrance de tous les doutes ») (A. Matheron).

15. Cf. *Ethique* II 44, corollaire 2 : « Il est de la nature de la Raison de percevoir les choses sous la catégorie de l'éternité. »

16. On trouve des variantes de l'idée critiquée ici chez Maïmonide, *Epître sur la Résurrection* (trad. J. de Hulster, *in* Moïse Maïmonide, *Epîtres*, Verdier, 1983); Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, qu. 105, art. 6-8.

17. Que le besoin de miracle soit une démarche impie, voire athée, est un thème présent chez Calvin, notamment dans le *Traité des reliques.*

18. Gebhardt (*Kommentar*, p. 39) rapproche ces thèses de celles de Juan de Prado, telles qu'on les connaît par la réfutation d'Orobio de Castro. Cf. par exemple Orobio, *Epistola invectiva*, Discours Premier, chap. VI (dans l'édition d'I. S. Revah : *Spinoza et le dr. Juan de Prado*, Mouton, 1959, p. 102-104).

19. Tremellius et Junius : *prodigium.*

20. Dt 13 : 1-5.

21. Dt 13 : 3.

22. Ex 32.

23. « Pour moi mes pieds m'ont pensé manquer et je suis presque tombé en marchant [...] Mais pour moi, c'est mon avantage de demeurer attaché à Dieu et de mettre mon espérance dans celui qui est le Seigneur mon Dieu. » (Ps 73 : 2 et 27).

24. « Les hommes meurent comme des bêtes, leur sort est égal [...] et l'homme n'a rien de plus que la bête : tout est soumis à la vanité », Eccl 3 : 19.

« Mais tout se réserve pour l'avenir et demeure incertain parce que tout arrive également au juste et à l'injuste, au bon et au méchant, au pur et à l'impur, à celui qui immole des victimes et à celui qui méprise les sacrifices. L'innocent est traité comme le

pécheur et le parjure comme celui qui jure dans la vérité. C'est là ce qu'il y a de fâcheux dans ce qui arrive sous le soleil, que tout arrive de même à tous », Eccl 9 : 2-3.

25. Sénèque, *Ep.* 41, § 7 et 76 § 8.

26. On notera la tonalité stoïcienne de ce dernier passage : l'identification du bonheur et de la vertu, l'insertion des lois particulières d'une nature spécifique dans les lois de la nature totale, le primat du tout sur la partie.

27. Voir *KV* I, 5.

28. « Alors le Seigneur dit à Moïse : Allez trouver Pharaon ; car j'ai endurci son cœur et celui de ses serviteurs afin que je fasse éclater ces prodiges de ma puissance en sa personne ; et que vous racontiez à vos enfants et aux enfants de vos enfants de combien de plaies j'ai frappé les Egyptiens et combien de merveilles j'ai fait parmi eux et que vous sachiez que je suis le Seigneur », Ex 10 : 1-2.

29. I Cor 9 : 20.

30. Thème de l'élection des Hébreux interprétée en un sens matériel ; cf. chap. III.

31. « Demain, à cette même heure, je t'enverrai un homme de la tribu de Benjamin que tu sacreras pour être le chef de mon peuple d'Israël et il sauvera mon peuple de la main des Philistins... », I Samuel 9 : 16.

32. « Et il changea le cœur des Egyptiens afin qu'ils haïssent son peuple et qu'ils accablent ses serviteurs par mille artifices. »

33. Accroissement démographique et force devenant menaçante pour les Egyptiens. Saint-Glain traduit *ratio non levis* par « raison d'Etat ».

34. Pour cette analyse de l'arc-en-ciel, cf. Descartes, *Météores*, Discours VIII. On retrouve une formule analogue concernant l'arc-en-ciel de Noé, dans le *Traité de l'arc-en-ciel* longtemps attribué à Spinoza.

35. « Il envoie sa parole, c'est le dégel ; il fait souffler le vent, les eaux s'écoulent. » Cité par Maïmonide, *Guide*, II, 48.

36. « Il envoie ses ordres à la terre et aussitôt court sa parole. »

37. « Des vents, il fait ses messagers et des flammes ses ministres. »

38. Ce qui « provoque des furoncles chez les hommes et les bêtes ».

39. « Moïse ayant étendu sa main sur la mer, le Seigneur l'entrouvrit en faisant souffler un vent violent et brûlant pendant toute la nuit ; et il la sécha et l'eau fut divisée en deux. »

40. Jean 9 : 6 : « Il cracha à terre et, ayant fait de la boue avec sa salive, il oignit de cette boue les yeux de l'aveugle. »

41. Il s'agit du Cantique chanté par Moïse et les fils d'Israël après le passage de la mer Rouge. Ex 15 : 10 : « Tu fis souffler ton vent, la mer les couvrit. »

42. Chap. I, § 7 et 24.

43. Marc 10 : 52; Luc 18 : 42.

44. Cf. chap. VII, § 1.

45. Cf. chap. II, § 13.

46. Saint-Glain traduit : « l'être des êtres ».

47. « Tout le mont de Sinaï était couvert de fumée parce que le Seigneur y était descendu au milieu des feux » (Ex 19 : 18); « Ces paroles, Dieu les a dites à toute votre assemblée sur la montagne, du milieu du feu » (Dt 5 : 19; 5 : 22 dans certaines éditions). L'édition de 1670 donne Ex 19 : 28 (mais le chap. 19 n'a pas de v. 28) et Dt 5 : 28 (qui ne convient dans aucune version).

48. II Rois 2 : 11.

49. Cf. Maïmonide, *Guide*, II, 47 : métaphores et hyperboles dans les textes prophétiques.

50. Spinoza introduit dans sa traduction un *tantum* qui n'est pas dans le texte hébreu mais peut se déduire du contexte. Tremellius : « sederit dies unus qui agnoscetur a Jehova ».

51. Isaïe 13 : 10.

52. Isaïe 13 : 13. Cette citation et la précédente sont chez Maïmonide, *Guide*, II, 29.

53. Isaïe 48 : 21.

54. Thème développé au chap. I, § 6.

55. Ex 4 : 21; 7 : 3.

56. « Les sources du grand abîme des eaux furent rompues et les cataractes du ciel furent ouvertes », Gn 7 : 11.

57. Maïmonide commente presque tous ces passages, *Guide*, II 48. Mais c'est pour établir l'immutabilité du monde supra-lunaire.

58. « Il les a établies pour subsister éternellement et dans tous les siècles. »

59. « Si ces lois de l'ordre du monde peuvent cesser devant moi, dit le Seigneur, alors la race d'Israël cessera d'être mon peuple pour toujours », Jér 31 : 36.

60. Salomon, le philosophe par excellence; la formule « rien de nouveau sous le soleil » peut être rapprochée de « la nature est une et toujours la même » (*Ethique* III Préf.). Joël (*Quellen*, p. 13) fait remarquer que les trois exemples — Psaumes, Jérémie, Ecclésiaste — se trouvent dans le même ordre chez Maïmonide (*Guide*, II, 28).

61. « Rien de nouveau sous le soleil et nul ne peut dire : voilà une chose nouvelle car elle a déjà été dans les siècles qui se sont passés avant nous. On ne se souvient plus de ce qui a précédé; et de même les choses qui doivent arriver après nous seront oubliées de ceux qui viendront ensuite », Ecc1 1 : 10-11.

62. « Parce qu'il s'élèvera de faux christs et de faux prophètes qui feront de grands

prodiges et des choses étonnantes, jusqu'à séduire même, s'il était possible, les élus. » Références déjà citées chap. II, § 3.

63. Josèphe, *Antiquités judaïques* II (§ 347-348).

64. Par exemple Arrien, *Anabase d'Alexandre*, I, 26 ; Strabon, *Géographie*, XIV, 3, 9 ; et Plutarque, *Vie d'Alexandre*, 17. Nous n'avons pas traduit les mots *antiquitus resistentibus* qui sont une faute de la traduction latine et n'offrent pas de sens acceptable.

CHAPITRE VII

1. Spinoza énonce d'abord l'analogie entre interprétation de l'Ecriture et de la nature et il établit que l'Ecriture ne doit être interprétée qu'à partir d'elle-même (§ 1-4). Il étudie ensuite :

[A] les étapes de cette interprétation : historique (§ 5), doctrine générale (§ 6) et particulière (§ 7), y compris sur les questions spéculatives (§ 8) ;

[B] les difficultés liées à l'insuffisance de la connaissance de l'hébreu (§ 11), aux ambiguïtés de cette langue (§ 12-14), à l'insuffisance de nos connaissances historiques (§ 15), à l'incertitude sur la langue originale de certains livres (§ 16) ;

[C] les positions adverses : ceux qui veulent interpréter l'Ecriture par la lumière surnaturelle (§ 19), par la raison (§ 20-21), par une tradition (§ 22).

2. Même formule en Préface, § 10 et XIV, § 1.

3. Cf. chap. VI, § 15 (exemple d'ajout sacrilège). Gebhardt (*Kommentar*, p. 43-44), en s'appuyant sur Salomon van Tyl, suppose que Spinoza vise ici les pharisiens. Mais le contexte ne l'indique pas clairement et il faut se souvenir que l'ouvrage de van Tyl est un écrit polémique publié trente-quatre ans après le TTP, donc sans autorité particulière.

4. Térence, *Andrienne*, v. 215 *ad haec mala hoc mi accedit etiam*.

5. Térence, *Adelphes*, v. 493 *summa vi defendam*.

6. Au début du chapitre XII, Spinoza renvoie à ce passage pour justifier l'étude critique de la Bible contenue dans les chap. VIII-XI : « [...] J'aurais décidé de me taire sur ce point et j'aurais même volontiers concédé, pour échapper à toutes ces difficultés, que, dans les Ecritures, se cachent de très profonds mystères. Mais, puisque cette attitude a donné lieu à une superstition intolérable et à d'autres inconvénients extrêmement nocifs, dont j'ai parlé dans la préface du chap. VII, j'ai pensé que je ne pouvais nullement me dispenser d'en traiter » (§ 2).

7. L'expression « interprétation de la Nature » est baconienne (cf. le sous-titre du *Novum Organum* : les vraies directives de l'interprétation de la Nature).

8. On trouve, dans ce chapitre, 26 occurrences du terme *historia*, généralement dans des expressions stéréotypées qu'on peut regrouper sous deux grands chefs : 1) le sens

grec et baconien d'enquête ou de connaissance empirique, sans référence à une dimension historique (sens proche de l'histoire naturelle de Pline, c'est-à-dire compilation, description et classification); 2) le sens de récit avec une dimension diachronique : *historiae et revelationes*; *historiae consimiles*, *obscurae historiae*. Il s'agit là de récits dont le statut semble hésiter entre histoire et fiction.

Nous avons donc gardé les expressions de « récit historique » ou « histoires » pour le sens 2; pour le sens 1, nous avons préféré enquête ou étude, en précisant à l'occasion étude historique et connaissance pour *historia perfecta*. Il ne nous a pas paru possible de traduire par « histoire naturelle » parce que ce sens est aujourd'hui trop vieilli et que l'expression s'applique essentiellement à des choses inanimées. Dans d'autres chapitres, *historia* signifie *histoire* (par exemple chap. VIII, § 11).

Au début de la troisième partie des *Principia*, Spinoza parle également de présenter une brève *historia* des phénomènes principaux de la nature et dans la lettre 37 à Bouwmeester, il mentionne une *historiola* à la manière de Bacon qu'il oppose à la connaissance de la nature de l'âme par sa cause première.

9. Cf. chap. X, § 18; et Lettre 75 à Oldenburg : « Bien que Jean ait écrit son Evangile en grec, il hébraïse cependant. »

10. L'interprétation de ce passage a souvent été rendue difficile par l'omission, dans toutes les éditions postérieures à l'originale, de la moitié de la phrase, jusqu'à son rétablissement par Gebhardt. Les traductions françaises, depuis Saint-Glain, donnent la version tronquée, y compris d'ailleurs celles qui sont postérieures à l'édition Gebhardt.

11. Spinoza s'oppose ici clairement à l'identification, dans le cas de l'Ecriture sainte, du sens vrai et de la vérité, position défendue par L. Meyer dans la *Philosophie interprète de l'Ecriture sainte*, chap. IV, § 8. Ce qui conduit Meyer à faire de la philosophie (identifiée à la science) la norme unique de l'Ecriture : « toute interprétation élaborée à l'aide de la philosophie ou validée par elle est vraie et authentique » (V § 1, trad. p. 116).

12. On retrouve la même formule au § 15.

13. Exemple topique de la discussion théologique sur le langage anthropomorphique de l'Ecriture. « La gloire du Seigneur était comme un feu ardent au plus haut de la montagne » (Ex 24 : 17). « Le Seigneur s'appelle le Dieu jaloux. Dieu veut être aimé uniquement » (Ex 34 : 14). « Le Seigneur votre Dieu est un feu dévorant et un Dieu jaloux » (Dt 4 : 24).

14. « C'est [l'adultère] un feu qui dévore jusqu'à une perte entière et qui extermine jusqu'aux moindres rejetons. »

15. Cf. *Cogitata metaphysica* II, chap. 4, § « Dieu n'est pas changé par un autre être », avec l'exemple d'Isaïe 59 : 2. De même, chap. 8, § « On dit improprement que Dieu a certaines choses en haine, aime certaines choses », avec confirmation par Isaïe et Paul.

16. L. Meyer mentionne dans l'épilogue de son livre, *La philosophie, interprète de l'Ecriture sainte*, cette possibilité d'altération. « Notre méthode d'interprétation peut également servir pour saisir les altérations et les mutilations des manuscrits hébreux et grecs; presque aucun d'entre eux, si nous en croyons un personnage célèbre et fort compétent en la matière, n'a eu la chance d'échapper aux mains malveillantes et de n'être pas contaminé et entaché de nombreuses fautes. [...] Elle est utile pour étudier les

différentes variantes de la Sainte Ecriture et décider lesquelles sont altérées, lesquelles authentiques; il y a une si grande moisson de ces différences dans les deux Testaments que *dans l'Ancien l'abondance et la confusion en sont telles qu'il devient difficile de distinguer les vraies des fausses, de l'aveu des rabbins eux-mêmes; et si l'on voulait confronter entre eux et examiner les manuscrits du Nouveau Testament, on trouverait autant de discordances que de mots*, comme ne craint pas de le dire cet homme illustre, fort versé depuis longtemps dans tous les genres d'études littéraires » (trad., p. 240). Gebhardt estime que la phrase en italiques peut être attribuée à Spinoza (*Kommentar*, p. 46). Cette conclusion paraît fort douteuse, en tout cas dans l'état de nos connaissances : on voit mal Spinoza émettre en 1666 des jugements sur l'état des manuscrits du Nouveau Testament.

17. Dans la lettre 64 à Schuller du 29 juillet 1675, Spinoza définira le mouvement et le repos comme mode infini immédiat de l'étendue.

18. Deuxième formulation du credo minimal, cf. chap. V, § 16.

19. Matthieu 5 : 4. Traduction par Tremellius à partir de la version araméenne.

20. « Cherchez d'abord le royaume de Dieu et sa justice et toutes choses vous seront données par surcroît. »

21. Matthieu 5 : 39. Traduction par Tremellius à partir de la version araméenne; Spinoza remplace *super maxillam* par *supra maxillam*.

22. « Ne pensez pas que je sois venu abolir la Loi et les prophètes. Je ne suis pas venu abolir mais accomplir. »

23. TTP V, § 5.

24. Lamentations 3 : 25-30.

25. « Œil pour œil, dent pour dent, main pour main, pied pour pied » (Ex 21 : 24). « Il recevra fracture pour fracture et perdra œil pour œil, dent pour dent; il sera contraint de souffrir le même mal qu'il aura fait souffrir à l'autre » (Lév 24 : 20).

26. « Si vos voltis perhibere probos », Térence, *Adelphes* 504.

27. « Si un homme pèche en ce qu'ayant entendu quelqu'un qui faisait un serment et pouvant être témoin de la chose ou pour l'avoir vue ou pour en être assuré, il ne veut pas en rendre témoignage » (Lév 5 : 1).

28. « Ne cherchez pas à vous venger et ne conservez point le souvenir de l'injure de vos citoyens », Lév 19 : 18.

29. « C'est bien notre faute si les méchants trouvent du profit à l'être *(ut malis expediat esse)* », Térence, *Phormion* 766.

30. Rejet implicite de la thèse de l'analogie de la foi (par référence à Rom 12 : 6) qui explique les passages obscurs de l'Ecriture en les accordant avec la doctrine reçue contenue « dans le Symbole des Apôtres pour la foi, dans le Décalogue pour la loi, dans l'Oraison dominicale pour la prière », selon la formule de Zanchi *(De Scriptura sacra tractatus)*.

31. Négation de la loi orale : sadducéens puis karaïtes. Négation de l'autorité du

pontife romain : la Lettre 76 à Albert Burgh remarque que ce n'est que six cents ans après la naissance du christianisme que ce pontife a pu faire reconnaître son autorité dans l'Eglise.

32. Cf. chap. XII, § 9.

33. Le terme *edax* est un hapax dans le TTP ; on le rencontre dans Ovide, *Métamorphoses*, XV 23 *(tempus edax)* et 872 *(nec edax abolere vetustas)*.

34. Spinoza aborde ici la question des points-voyelles. Les lettres de l'alphabet hébraïque sont toutes des consonnes, ce qui peut provoquer des ambiguïtés entre les mots qui ont les mêmes consonnes et ne se distinguent oralement que par les voyelles. Pour éviter ces ambiguïtés, on a inventé divers systèmes permettant d'indiquer la vocalisation à l'aide de points placés au-dessus ou en-dessous des lettres. Le texte reçu a figé l'une de ces vocalisations (celle des Ben Asher). Mais au moment où Spinoza écrit, un débat a lieu sur l'antiquité de ces points-voyelles. La controverse entre Elias Levita et Azarya de'Rossi *(Meor Ennayim)*, celle entre Cappel et les Buxtorf en sont les moments principaux (cf. F. Laplanche, *L'Ecriture, le sacré, l'histoire*, II[e] partie, chap. IV-V, p. 181-256). Spinoza possède dans sa bibliothèque le *Matzref lahgokmah* (*Raffinement de la Sagessse*, au t. I des *Abscondita Sapientiae*, Catal., n° 64) de Joseph Salomon Delmedigo, qui reprend les arguments du chap. LVII du *Meor Ennayim*, — ainsi que le *Tiberias* de Buxtorf (Catal., n° 21 ; d'ailleurs repris dans l'édition buxtorfienne de la Bible rabbinique). Ceux qui souhaitent assigner aux points-voyelles la date la plus ancienne possible pensent maintenir par là l'intégrité de l'Ecriture. En fait ces points datent des VII[e]-IX[e] siècles mais peuvent fixer des traditions antérieures. Cependant les choix lexicaux qu'ils indiquent peuvent être différents de ceux que faisaient ou recevaient les auteurs du Nouveau Testament ou du Talmud (ou les traducteurs de la Septante, que Spinoza ne mentionne pas dans le livre de 1670 ; il y fera référence dans l'*Adnotatio* 21, sans en citer le texte). L'exemple cité par Spinoza en est une illustration. Néanmoins, à part ce cas, les traductions que fournit Spinoza supposent une vocalisation pour l'essentiel en accord avec celle du texte massorétique.

35. Jacob (Israël) malade demande à son fils Joseph de lui jurer qu'il ne l'enterrera pas en Egypte. D'abord Joseph se contente d'acquiescer. « Mais son père insista : "prête moi serment" et il lui prêta serment et Israël se pencha vers la tête du lit » : Gn 47 : 31. Hébreux 11 : 21 : « C'est par la foi que Jacob mourant bénit chacun des enfants de Joseph et il se pencha vers le haut de son bâton. » L'interprétation de Hébreux 11 : 21 est aussi celle de la Septante.

36. Gn 48 : 1-2 : « Israël rassembla ses forces et se mit assis sur son lit. »

37. Arioste, *Orlando furioso* (1532) X, 66. C'est en fait le récit non des aventures de Roland, mais de celles de Roger (Ruggiero) qui délivre Angélique en l'enlevant dans les airs sur un cheval ailé.

38. Ovide, *Métamorphoses*, IV 600 sq. — V (début du livre).

39. Juges 15 : 9-16.

40. II Rois 2 : 11. Roland, Persée et Elie ont en commun de voler dans les airs ;

Samson et Persée tuent des ennemis très nombreux (les Philistins) ou très puissants (le dragon, la Gorgone) quasiment à mains nues.

41. On a proposé de lire « poétiques » au lieu de « politiques » ; ou bien de considérer que « le second » est Samson et « le troisième » Elie (Droetto, note à sa trad. du TTP, p. 223, n. 61).

42. Spinoza possède dans sa bibliothèque le *Nucleus historiae ecclesiasticae* de Sandius, auquel est joint un *Tractatus de Scriptoribus veteribus Ecclesiae* (Catal., nos 126 et 127). On y trouve cet avis.

43. « Les sages disent que Moïse a écrit le livre de Job, mais il semble que c'est un livre traduit ; et ainsi il est difficile à interpréter, comme tous les livres traduits », *Commentaire sur Job*, 2 : 11.

44. Apocryphes ou pseudépigraphes ; voir chap. X, § 1. Il s'agit des ouvrages qui ne se trouvent que dans la Septante : Maccabées, Tobie, Judith, Sagesse, Ecclésiastique (Sagesse de Ben Sirach) et compléments en grec à Esther et Daniel. Exclus du canon juif depuis le Ier siècle de notre ère (il arrive cependant que le Talmud y fasse référence ; par exemple *Hagiga* 13a cite le Siracide 3 : 21 ; *Sanhédrin* 100b estime que beaucoup de ses thèses sont identiques à celles des livres canoniques), ils sont conservés par les bibles catholiques (livres deutérocanoniques) ; les bibles protestantes les rejettent du canon mais au XVIe et XVIIe siècle, les publient parfois à titre de documents. Spinoza cite deux fois le premier livre des Maccabées en tant que témoignage historique (chap. IX, § 20 ; chap. X, § 10). Sur leur statut, voir plus loin, chap. X, § 1.

45. Saint-Glain traduit : « A un homme de bon sens et d'esprit, il ne faut qu'un mot » (*Réflexions curieuses d'un esprit désintéressé*, Cologne, 1678, p. 219). Le proverbe *dictum sapienti sat est* se trouve dans Térence (*Phormion*, III, 541) et Plaute (*Persa*, V, 729).

46. Une des deux occurrences de l'expression *acquiescentia animi* dans le TTP (l'autre se trouve au chap. XV, § 8 et l'identifie au fruit de l'Esprit saint). Le terme d'*acquiescentia* semble récent en latin au temps de Spinoza : il remonte probablement à Henri Desmarets, qui l'introduisit en 1650 dans sa traduction des *Passions de l'âme* pour rendre la notion cartésienne de satisfaction (cf. P. Totaro, *Indici*, p. 79-80).

47. Munk, t. II, p. 196 : « Les moyens d'une interprétation allégorique ne nous manqueraient pas. »

48. La citation en hébreu s'arrête ici sur un etc. Dans l'avant-dernière phrase citée, Maïmonide parle des écrits qui mentionnent la création du monde ; mais Spinoza remplace le mot par : les passages [de l'Ecriture] — terme qui apparaît à la dernière phrase (et qu'il rend d'abord par *eos* puis par *scripturas*). Il a donc de nouveau corrigé par anticipation le texte qu'il cite. Un peu plus haut, il a remplacé l'expression « le Nom » utilisée par Maïmonide pour désigner Dieu sans le nommer par *Deus*.

49. Dans le premier cas, il y a une opinion apparente de l'Ecriture (Dieu est corporel), mais une raison persuasive (la démonstration de l'incorporéité de Dieu) nous en détourne pour nous faire adopter l'opinion contraire, qui doit donc aussi être la véritable opinion de l'Ecriture, et que l'exégète doit donc y retrouver moyennant une interprétation allégorique. Mais le second cas est différent du premier : il n'y a aucune

raison de dire que l'opinion de l'Ecriture (le monde a été créé) n'est qu'une opinion apparente dont pourrait nous détourner quelque raison persuasive (la démonstration de l'éternité du monde), puisque précisément une telle démonstration n'existe pas; il n'y a donc aucune raison non plus de rechercher une interprétation allégorique, puisque rien ne permet de penser que l'opinion « apparente » de l'Ecriture n'est pas vraie, et n'est donc pas en réalité sa véritable opinion (A. Matheron).

50. Munk, t. II, p. 195-197; la dernière phrase résume, plus qu'elle ne le traduit, le texte de Maïmonide. C'est la première fois dans le TTP que Spinoza cite explicitement le *Guide*. Il utilise la traduction hébraïque d'Ibn Tibbon.

51. Cet examen sera repris au chap. XV.

52. On a rapproché ce refus de la thèse de Maïmonide des positions exprimées par Elias Delmedigo, le maître de Pic de la Mirandole, dans son *Berinath ha Dat*, dont Spinoza possédait le texte dans la compilation publiée par le petit-fils de l'auteur (cf. L. Roth, The *Abscondita Sapientiae* of Joseph del Medigo, *Chronicon spinozanum* II, 1922, p. 56-59). Il écrit notamment : « Ceux de nos coreligionaires de l'époque qui tentèrent d'élucider ces sujets par la voie spéculative ont édulcoré les méthodes de l'étude propres à de telles choses spécifiques en recourant à un processus intellectuel », *Examen de la Religion*, trad. M.-R. Hayoun, Cerf, 1992, p. 63.

53. « Vous ferez tout ce qu'auront dit ceux qui président au lieu que le Seigneur aura choisi et tout ce qu'ils vous auront enseigné selon la loi; et vous suivrez leur avis. »

54. « Car les lèvres du prêtre seront les dépositaires de la science; et c'est de sa bouche que l'on recherchera la connaissance de la loi. »

55. Thème qui sera repris et développé au chap. XX.

56. Cet argument sera cité au chap. XIX, § 2, pour mettre à part piété et culte intérieur lors du raisonnement qui établira que la religion n'acquiert force de droit que par l'intermédiaire des gouvernants de l'Etat.

CHAPITRE VIII

1. Ce chapitre entreprend la première tâche évoquée au chap. VII : l'histoire authentique de l'Ecriture.

[A] Il va donc étudier si les premiers livres de la Bible sont « autographes » (si leurs rédacteurs sont ceux mêmes qui en sont les acteurs, comme l'estime la tradition) ou « apographes » (rédigés par d'autres, en général longtemps après les faits rapportés); cette terminologie est aussi celle de La Peyrère. Sont étudiés successivement : le Pentateuque, Josué, les Juges, Ruth, Samuel, les Rois (§ 3-10).

[B] La seconde partie du chapitre s'appuie sur leur connexion interne pour établir

que ces douze livres ont un unique rédacteur; Spinoza suppose, sans l'affirmer, qu'il s'agit d'Esdras; il indique quel but ce dernier a poursuivi (§ 11-12).

2. « Quod adhuc tolerandum esset, si posteri intra veros limites, se continuissent » : O. Proietti rapproche cette formule de deux passages du *Satyricon* : « Nec se solum intra verba continuit » (11, 4) et « Haec ipsa tolerabilia essent, si ad eloquentiam ituris viam facerent » (1, 2) — ce dernier pouvant lui-même être rapproché de ce que dit le *Compendium* (chap. IV) à propos des règles d'accentuation : « ipsae tolerabiles essent, si ad linguae cognitionem vel eloquentiam viam facerent » (Il *Satyricon* di Petronio e la datazione della *Grammatica ebraica* spinoziana, *Studia spinozana*, 5 (1989), p. 253-272).

3. Sous-entendu : Mais ils transgressèrent ces limites.

4. Le traité aborde ici la question de la mosaïcité du Pentateuque. Une tradition diffuse attribue le Pentateuque à Moïse (par exemple Philon, *De vita Mosis*, I, 4 et II, 11, 45-48, 291; Flavius Josèphe, *Contre Apion*, I, chap. VIII, § 39; Augustin, *Confessions*, XII, 17) et, plus généralement, les autres livres de la Bible aux personnages dont ils portent le nom. Spinoza n'est pas le premier à remettre ce dogme implicite en question : il souligne lui-même qu'Ibn Ezra a repéré certaines difficultés; au dix-septième siècle, Uriel da Costa, Hobbes, La Peyrère ont également accumulé des matériaux sur la question. Spinoza est cependant le premier qui la reprenne avec une telle systématicité et qui l'insère dans la lecture rigoureuse qui est celle du TTP. Certains ont prétendu qu'il avait déjà abordé le problème dans une « apologie » qu'il aurait rédigée au moment où il fut exclu de la communauté juive portugaise d'Amsterdam et qu'il aurait inséré des passages de ce texte dans le TTP (cf. le pamphlet de Salomon van Til et un témoignage rapporté par Stolle). En tout état de cause, nous ignorons si un tel texte fut écrit et, s'il le fut, nous ne le possédons pas. Il reste donc à lire le TTP tel qu'il est et à constater sa cohérence.

Ce problème occupe relativement peu de place dans le TTP (une partie du chap. VIII et, d'un autre point de vue, la première moitié du chap. IX). C'est pourtant lui qui a déchaîné le plus de controverses lors de la parution du livre. Puis la polémique s'est calmée à partir d'Astruc (*Conjectures sur les mémoires originaux dont il paraît que Moyse s'est servi pour composer le livre de la Genèse, avec des remarques qui appuient ou qui éclaicissent ces Conjectures*, Bruxelles [i.e. Paris] 1753) et des exégètes allemands de la fin du XVIII^e^ siècle (Eichorn), qui ont eux aussi remis en question la thèse traditionnelle mais qui ne répondent peut-être pas à la même question que Spinoza (il s'agit de découper l'Ecriture en différents « documents »).

5. Commentaire sur Dt 1 : 5.

6. Dt 1 : 1 : « voici les paroles que Moïse adressa à tout Israël, de l'autre côté du Jourdain, dans le désert, dans la plaine »; 1 : 5 : « de l'autre côté du Jourdain, dans le pays de Moab, Moïse commença à expliquer cette loi ».

7. Même remarque chez La Peyrère, p. 185-186.

8. Dt 27 : 2-3 : « Lorsque vous aurez passé le Jourdain pour entrer dans le pays que l'Eternel, ton Dieu, te donne, tu dresseras de grandes pierres et tu les enduiras de chaux. Tu écriras sur ces pierres toutes les paroles de cette loi »; Dt 27 : 8 : « Tu écriras sur ces pierres toutes les paroles de cette loi en les gravant bien nettement »; Josué 8 : 30, 32 : « Alors Josué bâtit un autel à l'Eternel, le Dieu d'Israël, sur le mont Ebal. [...] Et là

Josué écrivit sur les pierres une copie de la loi que Moïse avait écrite devant les enfants d'Israël. »

9. Rachi commente Dt 27 : 2 en s'appuyant sur le Talmud (traité *Sota* ; c'est le « récit des rabbins » que mentionne Spinoza) : « Tu dresseras des pierres dans le Jourdain puis tu en extrairas d'autres pour en faire un autel sur le mont Ebal. On peut donc dire qu'il y avait trois catégories de pierres : douze dans le Jourdain, autant à Guilgal, et autant sur le mont Ebal. » La comparaison fait référence à Josué 4, où il est question de douze pierres prises dans le Jourdain puis dressées à Guilgal, ce qui donne le nombre de pierres de l'autel d'Ebal.

10. Ibn Ezra suppose, à la suite de Saadia Gaon, que seuls les commandements, et non le Pentateuque entier, furent inscrits sur l'autel.

11. *Hariolari*, verbe rare, utilisé aussi au chap. VII, § 8 et § 17, peut-être emprunté à Térence (*Adelphes*, v. 202). Il est de la même racine que *hariolus*, terme employé par la Vulgate — mais non par Spinoza — pour traduire *khosém* (cf. chap. III, § 9).

12. Cf. Hobbes, *Léviathan*, chap. 33.

13. Le mont Morya est le lieu du sacrifice d'Isaac. Lorsque Isaac demande où est l'agneau du sacrifice, Abraham répond : « Dieu verra » (22 : 8) ; après la substitution de l'agneau à Isaac, le texte indique : « Abraham nomma cet endroit *Dieu verra* ; et l'on dit aujourd'hui *sur le mont de Dieu il sera vu* » (22 : 14). Comme l'indique Spinoza dans la note marginale, l'expression d'Abraham (le verbe voir à l'actif) a le sens de *pourvoir* ; l'expression du narrateur (le verbe voir au passif) *d'être révélé*. Mais dans les deux cas, le mot Dieu apparaît dans le nom de la montagne.

14. II Par 3 : 1 : « Salomon commença à bâtir la maison de Dieu à Jérusalem sur le mont Morya. » L'expression « montagne de Dieu » est ensuite utilisée : Isaïe 2 : 3 ; Zacharie 8 : 3 ; Ps 24 : 3 (si ce dernier passage contient bien une allusion au Temple).

15. Dt 3 : 11.

16. Cf. La Peyrère, p. 187.

17. Dt 3 : 13-14. Cf. La Peyrère, p. 186-187 (cette addition n'est pas dans Ibn Ezra).

18. Le statut de ces parenthèses explicatives insérées dans le texte est attribué plus *loin* au travail de rédaction d'Esdras [§ 12]. Ici le raisonnement est le suivant : les Hébreux de l'époque du narrateur (*scriptor*, *historicus*) connaissent une région sous le nom de « bourgs de Jaïr » et pensent que ce Jaïr est celui de la tribu de Juda (nommé en I Par 2 : 21-22). Mais le narrateur rapporte les paroles de Moïse qui attribue ces terres non pas à la tribu de Juda, mais à la demi-tribu de Manassé, et qui en outre les désigne sous un autre nom. Il lui faut donc expliquer pourquoi ; il rend compte de la discordance apparente en précisant qu'elles tirent leur nom d'un autre Jaïr, issu, lui, de cette demi-tribu ; et il ajoute que le terme utilisé par Moïse est l'ancien nom de la région, antérieur à la conquête. Cf. aussi Nb 32 : 41 et peut-être Juges 10 : 3-5.

19. Ex 30 : 22 ; 31 : 1, etc.

20. Ex 33 : 11.

21. Dt 34 : 5 et 10.

22. Dt 9 : 26.

23. Dt 27-34.

24. La tradition rabbinique explique ce dernier chapitre du Deutéronome en disant soit qu'il a été écrit par Josué, après la mort de Moïse, soit (pour préserver l'unité du livre qui contient la loi) qu'il a été dicté par Dieu à Moïse de façon prophétique (traité *Ménachoth*, 3, 7 ; on trouve déjà ce thème chez Philon, aux derniers chapitres du *De vita Moris*). Rachi résume ainsi les deux versions : « Est-il possible que Moïse soit mort et ait pu écrire : là mourut Moïse? Mais jusqu'ici c'est Moïse qui écrivit, et, à partir de là, Josué. R. Méir dit : Est-il possible que le Livre de la Tora ait été incomplet quand Moïse disait "prenez ce livre de la Loi" [Dt 21 : 26]? Le Saint, Béni soit-Il, dictait, et Moïse écrivait, en larmes. »

25. Cf. Hobbes, *Léviathan*, chap. 33. Hobbes, comme Spinoza, souligne que le texte suppose un long espace de temps : un successeur immédiat comme Josué est donc exclu. La Peyrère aborde la question d'une autre façon : il note, p. 185, qu'il est impossible que Moïse ait décrit sa propre mort ; il rappelle que certains croient que ce passage a été ajouté par Josué et il demande alors : qui a ajouté la mort de celui-ci au livre de Josué?

26. Cf. Hobbes, *Léviathan*, chap. 33 ; La Peyrère, p. 286, estime au contraire que ce livre n'est pas de Moïse ; il aurait plutôt été tiré, longtemps après la mort de Moïse, des Commentaires que Moïse dictait chaque jour.

27. Joël (*Quellen*, p. 65) rattache à Ibn Ezra (Commentaire sur Ex 17 : 14) cette identification entre les deux ouvrages.

28. « Josué conclut une alliance avec le peuple ce jour-là, il lui fixa des lois et des coutumes à Sichem. Josué écrivit ces paroles dans le livre de la loi de Dieu. »

29. Jonathan ben Uziel, considéré traditionnellement comme auteur du Targum araméen des prophètes — contenu dans la Bible de Buxtorf sur laquelle travaille Spinoza. Suivant un usage courant au XVII^e siècle, Spinoza utilise le terme de « chaldéen » pour désigner l'araméen.

30. Là où le texte biblique contient le tétragramme, Jonathan a utilisé la forme abrégée du nom divin (deux iod) ; Spinoza rétablit le tétragramme (cf. Chamla, *Indice*, p. 45). Par ailleurs, en traduisant la même préposition une fois par *in* (de l'hébreu) et une fois par *cum* (de l'araméen), Spinoza renforce la différence de sens — d'ailleurs bien réelle entre les verbes puisque Jonathan a ajouté « il conserva ».

31. Cf. Térence, *Heautontimoroumenos* : « Quid cum illis agas qui neque jus, neque bonum atque aequom sciunt? Mejus, pejus, prosit, obsit, nil vident, nisi quod lubet? », v. 642-643. « Que faire avec ceux qui ne connaissent ni le droit, ni le bien, ni la Raison? Bien ou mal, utile ou nuisible, ils ne voient rien que ce qui leur agrée. »

32. Dt 31 : 9-11.

33. Dt 32 : 44-47.

34. Cf. chap. VII, § 6-7.

35. Même thèse chez Hobbes, *Léviathan*, chap. 33. Comme dans le cas de Moïse, la tradition talmudique a pris en compte le problème posé par le texte racontant la mort de Josué. Le dernier chapitre est attribué à Eléazar, fils d'Aaron, et le dernier verset, racontant la mort d'Eléazar lui-même, à Pinhas (traité *Baba bathra* I, 6). La démonstration de Spinoza s'attache à prouver que le livre n'a pu être écrit ni par Josué lui-même, ni par un successeur immédiat.

36. Josué 23 : 24.

37. Josué 24 : 29.

38. Josué 24 : 31.

39. Cf. La Peyrère, p. 184-185 : « On lit cependant des apographes, c'est indéniable, dans les livres de Josué, des Rois et des Paralipomènes » et il en donne comme exemple le récit du miracle de Gabaon, tiré du livre du Juste, lui-même extrait d'un autre livre qui était peut-être autographe.

40. « Cela n'est-il pas écrit dans le livre du Juste? » (il s'agit de l'arrêt du soleil à Gabaon).

41. Le terme d'épilogue désigne ici non une péroraison, mais la conclusion qui peut se tirer de l'ensemble de l'histoire. En 2 : 10-23, le narrateur donne une synthèse illustrée par tous les exemples qui suivent.

42. Juges 17 : 6; 18 : 1; 19 : 1; 21 : 25.

43. I Rois 15 : 31; 16 : 5, 14, 20, 27. Sur les livres des Rois (et les Paralipomènes), cf. La Peyrère, p. 185 : ils ont été extraits des livres de Nathan, de Gad, de Jéhu, d'Osée, d'Isaïe, etc.

44. Josué 1 : 1.

45. Juges 1 : 1.

46. Ruth 1 : 1. Spinoza place donc Ruth à la suite du Livre des Juges, comme dans le canon chrétien.

47. « Il advint, après la mort de Saül, que David revint après avoir battu les Amalécites... », II Samuel 1 : 1.

48. Le Premier Livre des Rois est le seul, depuis Josué, qui ne commence pas par le verbe *vayehi* (et il y eut, et il advint), que Spinoza appelle la « transition accoutumée » du rédacteur.

49. La tradition talmudique donne un rôle important à Esdras, en disant que si Moïse n'avait pas déjà mis la Loi par écrit, Esdras aurait été digne de le faire (*Sanhédrin*, II, 4, 21b). Le IV^e^ Esdras (texte rejeté des canons juif et chrétien) attribue à Esdras le mérite d'avoir reconstitué les livres perdus de l'Ecriture. Hobbes, en s'appuyant sur le IV^e^ Esdras, admet que « les Ecritures furent disposées sous la forme dans laquelle nous les connaissons par Esdras » (*Léviathan*, chap. 33, trad. Tricaud p. 411). Voir ce qui est dit de ce livre au chap. X, § 11.

50. Formule reprise de Térence : « multa concurrunt simul, qui conjuncturam hanc

nunc facio », *Andrienne*, v. 511-512 « je formule cette hypothèse en m'appuyant sur beaucoup d'indices concordants ».

51. « Evil-Merodak, roi de Babylone, dans la première année de son règne, releva la tête de Joachin, roi de Juda, et le tira de prison. [...] Il lui fit changer ses vêtements et Joachin mangea toujours à sa table tout le temps de sa vie », II Rois 25 : 28-29. La *Clef du Sanctuaire* amorce ici un contresens repris par tous les traducteurs français à sa suite : elle semble croire que c'est le rédacteur du livre des Rois qui a mangé à la table du roi et que l'ambiguïté signalée par Spinoza concerne la table et non la vie. Outre qu'elle contredit le texte biblique, cette interprétation rend tout le raisonnement incohérent, car le rédacteur serait ainsi contemporain d'Evil-Merodak alors qu'Esdras est contemporain d'Artaxerxès. Sur Joachin et la fin du royaume de Juda, cf. chap. X, § 2, 5, 6, 14.

52. Cf. plus haut à propos du sixième argument d'Ibn Ezra les explications au sujet de la parenthèse concernant Og roi de Basan et de celle concernant les bourgs de Jaïr (§ 3).

53. Cf. La Peyrère, p. 187-188, qui se réfère au Ps 108 : 10 et à I Par 18 : 12 pour prouver que c'est à l'époque de David que l'Idumée fut conquise (Les Iduméens sont les fils d'Esaü, appelé aussi Edom).

54. Dt 5 : 12-15 ; Ex 20 : 8-11. L'Exode justifie le repos du septième jour par le fait que l'Eternel s'est reposé après les six jours de la création ; le Deutéronome, tout en mentionnant ce repos de l'Eternel, donne comme cause la sortie d'Egypte.

55. Dt 5 : 21 ; Ex 20 : 17.

CHAPITRE IX

1. Dans ce chapitre, Spinoza traite deux questions qui complètent ce qu'il a établi au sujet des douze livres étudiés au chapitre précédent :

[A] le rédacteur de ces livres n'y a pas mis la dernière main, comme le prouvent notamment les incohérences chronologiques et le fait que certains récits soient présents en deux versions (§ 1-12) ;

[B] nouvelle partie de l'enquête historique : la fortune de ces livres : fautes, leçons douteuses, notes marginales, passages tronqués (§ 13-21).

2. Certains commentateurs, et notamment Dunin-Borkowski (*Aus den Tagen Spinozas*, III, p. 325 sq.), relèvent la difficulté à concilier ce qui est dit d'Esdras dans le chap. VIII et dans le chap. IX : génial auteur du Pentateuque dans l'un, médiocre collecteur de documents dans l'autre. On aurait là la preuve que se juxtaposent deux couches rédactionnelles successives. Droetto, au contraire, défend la cohérence du TTP en faisant observer que Spinoza ne fait pas l'éloge d'Esdras dans le chap. VIII ; s'il cite l'éloge contenu dans Esdras 7 : 6, c'est seulement pour fixer un fait historique, non pour reprendre la louange à son compte ; la position du TTP serait donc dans son ensemble

négative. On peut enfin estimer que Spinoza ne se soucie ici ni de louer ni de critiquer Esdras (ou plutôt le rédacteur des douze livres historiques, quel qu'il soit) ; la différence des conclusions correspond à la différence des questions posées : à la fin du chap. VIII, il s'agit de l'unité de dessein (analyse sur laquelle Spinoza ne revient nullement par la suite) ; au début du chap. IX, la démonstration porte sur l'inachèvement de l'exécution.

3. « Pour le reste des actions d'Ezéchias et de toutes ses bonnes œuvres, il est écrit dans les prophéties du prophète Isaïe, fils d'Amos, et dans les livres des rois de Juda et d'Israël », II Par 32 : 32. Spinoza revient sur cette question au chapitre suivant, pour montrer la disparition non plus des textes historiques, mais des textes prophétiques (chap. X, § 4).

4. Isaïe 36 : 39.

5. La fin de II Rois (les trois derniers versets du chap. 24 et tout le chap. 25, racontant la chute du royaume de Juda) recouvre dans l'ordre le chap. 52 et dernier de Jérémie ; il correspond aussi, mais de façon plus partielle, aux chap. 39 et 40 du même prophète (dans ces derniers se trouvent aussi des versets racontant ce qui arrive à Jérémie durant le cataclysme final ; ils sont absents du Livre des Rois). C'est sans doute à cause de cette différence que Spinoza cite le chap. 52 avant les deux autres. Cet ordre a déconcerté les traducteurs français (sauf Saisset), qui ont cru qu'il fallait lire « dernier chapitre, versets 39 et 40 ». Saisset estime à tort que la comparaison porte non sur II Rois, mais sur II Par (qui ne sont pas étudiés pour eux-mêmes dans ce chapitre).

6. Il s'agit du passage où David envisage de construire un temple et où Dieu, par la voix du prophète Nathan, le lui interdit et lui révèle l'avenir de sa maison.

7. Gn 37 a raconté comment Joseph a été vendu par ses frères. Le chap. 38 enchaîne sur l'histoire de Juda et de Tamar (Juda se marie ; il a deux fils, Er et Onan, qui meurent successivement sans enfants ; Tamar, qui a été épouse de l'un puis de l'autre, se fait passer pour une prostituée pour avoir un enfant de Juda). Le chap. 39 reprend sans transition l'histoire de Joseph et raconte son arrivée en Egypte et la tentative de la femme de Putiphar pour le séduire.

8. Gn 46.

9. Gn 46 : 12.

10. Cette difficulté était déjà soulignée par Ibn Ezra dans son commentaire de Gn 38 : 1. Mais il y voyait une intention de l'Ecriture : souligner la différence entre l'attitude de Joseph avec la femme de Putiphar et celle de Juda avec Tamar.

11. Reconstitution de la vie de Jacob à l'envers, à partir du départ pour l'Egypte, en remontant jusqu'à son premier mariage. Respectivement, dans l'ordre normal : Gn 29 : 23 (mariage de Jacob avec Lea) ; 29 : 27-28 (sept ans entre le mariage avec Lea et le mariage avec Rachel, qui sera la mère de Joseph) ; 37 : 2 (Joseph vendu à dix-sept ans) ; 47 : 9 (Jacob dit à Pharaon qu'il a cent trente ans).

12. Gn 34.

13. Les commentateurs de l'âge classique sont attentifs à ce problème. Par exemple, à propos du chap. 5 de Daniel, Pereyra se demande pourquoi il est placé avant les

événements antérieurs racontés dans les chap. 7 et 8 « contra ordinem temporum », « contra ordinem historiae » (L. VI, p. 361-362) et il répond que c'est la disposition des matières qui l'a ici emporté sur la continuité chronologique (l'auteur a rassemblé à la suite tout ce qui concernait les rois chaldéens).

14. Juges 2 : 6 : « Josué renvoya le peuple, et les enfants d'Israël allèrent chacun dans son héritage pour prendre possession du pays. »

15. I Samuel 16 : 14-19. Saül cherche un musicien pour apaiser sa mélancolie (c'est l'épisode qui a été analysé à la fin du chap. I, à propos de l'un des sens de l'expression *Esprit de Dieu*) et, sur le conseil de ses serviteurs, il fait appeler David.

16. Deux récits où David épargne Saül alors qu'il était en situation de le tuer facilement.

17. Le premier qui ait relevé les difficultés liées au calcul des années est Gersonide (Commentaire de Juges 11 : 31). Il tente de les résoudre de la manière que Spinoza critique dans l'*Adnotatio* 16.

18. I Rois 6 : 1.

19. Dans le passage qui suit, Spinoza prélève dans les livres historiques les durées des moments successifs de l'histoire des Hébreux entre la sortie d'Egypte et la construction du Temple, puis compare leur total à celui que l'Ecriture énonce séparément. Flavius Josèphe avait déjà utilisé cette méthode (*Antiquités judaïques*, VIII, 3, § 61) et arrivait au chiffre de 592 années.

20. *Antiquités judaïques* V, 1, § 117 qui donne comme chiffre 25 ans et non pas 26 comme l'écrit Spinoza.

21. Juges 3 : 8 : « La colère de l'Eternel s'enflamma contre Israël, et il les vendit entre les mains de Kusan Rishgataïm, roi de Mésopotamie. Et les enfants d'Israël furent asservis huit ans à Kusan Rishgataïm. » Après Josué et jusqu'à Samson, Spinoza s'appuie sur les indications de durée fournies par le livre des Juges, tant pour les juges eux-mêmes (exemple : « Samson fut juge en Israël, au temps des Philistins, pendant vingt ans », 15 : 20) que sur les périodes d'oppression.

22. Juges 3 : 11.

23. Juges 3 : 14.

24. Juges 3 : 30.

25. Juges 4 : 2-3 (le nom biblique est en fait Jabin).

26. Juges 5 : 31.

27. Juges 6 : 1.

28. Juges 8 : 28.

29. Juges 9 : 22.

30. Juges 10 : 2.

31. Juges 10 : 3.

32. Juges 10 : 8.

33. Juges 12 : 7.

34. Juges 12 : 9.

35. Juges 12 : 11.

36. Juges 12 : 14.

37. Juges 13 : 1.

38. Juges 15 : 20.

39. « Il avait été juge en Israël pendant quarante ans », I Samuel 4 : 18. Les quatre derniers chiffres sont empruntés au premier livre de Samuel et au premier livre des Rois.

40. L'indication de durée est donnée par le temps durant lequel l'arche fut déposée à Kirjat-Jearim après avoir été renvoyée par les Philistins (I Samuel 7 : 2).

41. I Rois 2 : 11.

42. I Rois 6 : 1.

43. « Dictum factum » : expression empruntée à Térence, *Heautontimoroumenos*, v. 760.

44. Tremellius traduit : « agens primum annum Schaul in regno suo (duobus autem annis regnavit super Jerusalem) » et indique en marge : « filius anni, vel anniculus Schaul in regnare suo », puis précise dans une *Adnotatio* : « agens primum : id est, cum recens regnum suum iniret [...] ».

45. *Antiquités judaïques*, VI, chap. XV, § 378. Spinoza cite la traduction latine de Gelenius qui dit que Saül règna 2 ans après la mort de Samuel, alors que le texte grec dit *téleutèsantos dé duo kaï eikosi*, c'est-à-dire 22 ans. C'est la preuve que, comme l'avait remarqué Gebhardt, Spinoza lit Flavius Josèphe dans cette traduction latine sans la confronter avec le texte grec. Le chiffre de 2 ans (soit 20 ans en tout au lieu de 40) s'accorde mieux avec *Antiquités judaïques* X, 143. Il est possible que dans certaines versions (cf. note de Thackeray et Marcus, dans leur édition de Flavius Josèphe, Londres 1950), un scribe chrétien ait pu changer le texte de Josèphe pour le rendre conforme au Nouveau Testament (Actes 13 : 21 : le règne de Saül a duré 40 ans).

46. I Samuel 13 : 19-23.

47. Le chap. 16 du livre des Juges se clôt sur la mort de Samson. Les chap. 17 à 21 racontent d'autres événements sans citer aucun juge nouveau. Les Hébreux semblent donc vivre toute cette période sans chef — comme dans toutes les époques de paix entre deux Juges.

48. Spinoza s'appuie ici sur ce qu'il a établi au chapitre précédent : le livre des Rois est fondé entre autres sur l'utilisation de documents antérieurs, les chroniques respectives des rois de Juda et d'Israël.

49. Cette difficulté est relevée par Kimchi dans son Commentaire du livre des Rois

(8 : 16). Il la résout en supposant que Joram (fils de Josaphat, roi de Juda) a commencé à régner du temps de son père, mais que c'est seulement après la mort de celui-ci (dans la cinquième année du règne de Joram, fils d'Achab, roi d'Israël) qu'il est devenu officiellement roi. Ainsi compris, les deux passages cessent donc de se contredire. Tremellius et Junius reprennent cette interprétation.

50. II Par 22 : 2 « Aghazia avait quarante-deux ans lorsqu'il devint roi. Sa mère s'appelait Athalie, fille d'Omri. » La difficulté vient de la comparaison avec II Rois 8 : 26 : « Aghazia avait vingt deux ans lorsqu'il devint roi et il régna un an à Jérusalem. Sa mère s'appelait Athalie fille d'Omri, roi d'Israël. » Rachi les concilie en supposant que le premier passage compte les années à partir du mariage d'Omri avec Athalie. Kimchi a recours à la même explication que pour Joram (règne commencé du vivant de son père : le passage des Paralipomènes compterait donc comme date initiale le début de son règne personnel, le passage du Livre des Rois le début du partage du pouvoir avec son père).

51. Même principe de conciliation : la datation est comptée autrement pour harmoniser les deux passages divergents.

52. Virgile, *III^e Bucolique* : « et eris mihi magnus Apollo » (v. 404) : tu seras pour moi un grand oracle.

53. C'est ici la première fois que dans ce groupe de chapitres (VII-XI) il est fait référence à la stabilité des enseignements moraux de l'Ecriture.

54. *Imo in ipsis apicibus*; Spinoza utilisera la même expression au chap. XII, à propos de ceux qui croient que l'Ecriture « semper easdem apices, easdem litteras [...] et denique eadem verba servavit » (§ 10). Au contraire les Buxtorf, dans les ouvrages que possède Spinoza, se vantent de leur respect pour les *apices*; Johannes Buxtorf écrit en tête de son édition de la Bible : « Textum hebraeum in antiquissima et verissima sua puritate et substantia, in minimo etiam apice, reliquimus »; et Johannes Jacob, dans la préface qu'il donne à sa réédition du *Tiberias* de son grand-père, dit que son propre père lui a enseigné à admirer la piété de cette ancienne critique « ad minimos usque apices tenacissimam ».

55. Cf. Térence, *Phormion*, v. 659-660 : « Utrum stultitia facere ego hunc an malitia dicam, scientem an imprudentem, incertus sum. »

56. Spinoza connaissait sans doute le principal livre de Kabbale publié dans la communauté juive sépharade d'Amsterdam : la *Porte du Ciel* de Cohen Herrera. Il possédait les deux volumes des *Collectanea decerpta [...] ex magno opere Absconditorum Sapientiae* [...] de Joseph del Medigo (Catal., n° 64).

57. Corrompu : le même fait (la fuite d'Absalon) est raconté deux fois, au début et à la fin du verset. Tronqué : il manque le sujet du verbe *pleurer*, qui ne peut être Absalon — c'est David qui pleure la perte de son autre fils, qu'Absalon vient de tuer.

58. Il s'agit des *khéré kéthib* : un mot est écrit *(kéthib)* dans le texte; un autre, inscrit en marge, doit être lu *(khéré)* à sa place.

59. Un peu plus loin (§ 17), Spinoza précisera que ce n'est en fait pas toujours le cas.

60. ב et כ, ו et ז, ד et ר. Ce danger de confusion de lettres graphiquement proches est un thème courant chez les hébraïstes. Cf. J. Drusius, *Animadversiones*, I, 13 : les

traducteurs grecs ont confondu *dac* (chambre) et *roc* (salive) en Isaïe 40 : 5, à cause de la ressemblance entre rèch et daleth. Le même, dans ses *Quaestionum Ebraicarum...*, L. III, qu. V, donne divers autres exemples de la même confusion ; de même J.-J. Buxtorf, dans la préface à la réédition de 1665 du *Tiberias* ; et Arias Montano dans la *Commentatio* qui ouvre son édition de Pagnin. Dans les deux exemples cités ensuite par Spinoza, un bet remplace un kaph (sans changer vraiment le sens) ; puis un jod remplace un vav (*larob* : en multitude ; *larib*, pour faire une querelle).

61. Il s'agit des consonnes aleph, hé, vav et yod lorsqu'elles n'ont pas de voyelles. Cf. plus loin § 20 et *Adnotatio* 1.

62. La différence tient à une lettre : *lo* (négation) s'écrit lamed aleph ; *la* (flexion pronominale indiquant la possession) s'écrit lamed hé. Aleph et hé sont toutes les deux quiescentes.

63. Habituellement *nahgar* signifie jeune homme ; pour prendre le sens de jeune fille, le mot doit être affecté de la désinence du féminin. Or dans le Pentateuque cette désinence manque. Le fait est signalé par Buxtorf, *Tiberias*, p. 53 (l'exception est Dt 22 : 19).

64. D'habitude, Spinoza utilise le mot *sacré* pour désigner tout ce qui concerne l'Ecriture ; ici il a un sens restreint : il s'agit des exemplaires destinés à être lus à la Synagogue.

65. Thèse traditionnelle (traité *Megilla*, III, 25 b : « Nos maîtres ont enseigné : quand le texte est écrit de façon inconvenante, nous le lisons de façon convenable » ; la suite du chapitre donne toute une série d'exemples. De même J. Drusius, *Observationes*, L. XV, chap. XIV et XV).

66. Au contraire de Spinoza, Buxtorf, à la suite de la tradition talmudique, estime qu'il y a pour chaque texte une raison (c'est-à-dire une intention) différente.

67. Ces divergences entre Talmud et massorètes sont un des arguments utilisés par Elias Lévita — ainsi que par Cappel dans son *Arcanum punctuationis revelatum* (1624) — pour prouver le caractère récent de la vocalisation.

68. R. Jacob ben Hayyim est le correcteur de la Bible rabbinique publiée par Daniel Bomberg à Venise en 1525-26. Elle contient le texte massorétique, le targum araméen, les principaux commentaires, notamment Ibn Ezra et Rachi. Spinoza possède dans sa bibliothèque non pas la Bible de Bomberg elle-même, mais celle de Buxtorf, qui en reproduit le texte (Catal., n° 12).

69. Cf. plus haut, § 15.

70. Il s'agit d'un traité extra-canonique antérieur au VIII[e] siècle, ajouté à la fin de l'ordre *Nezikin* du Talmud. Il traite d'abord des règles à suivre pour la fabrication des manuscrits bibliques (chap. I-IX), puis du mode de lecture publique de la Loi (chap. X-XXI). On lit au chap. VI (§ 4) : « R. Siméon ben Lakish dit : on a découvert trois livres dans le Temple » ; il raconte comment on a comparé leurs textes et préféré pour chaque passage la leçon donnée par deux d'entre eux à la leçon préférée par un seul.

71. « Ils jetaient au feu, après les avoir déchirés, les livres de la Loi qu'ils trouvaient », I Maccabées 1 : 56.

72. « Si chez quelqu'un on trouvait un volume sacré ou le texte de la Loi, on le mettait à mort sauvagement », Josèphe, *Antiquités judaïques*, XII, chap. 5, § 256 (Spinoza donne la référence dans la traduction latine) ; à rapprocher de I Maccabées 1 : 20-28 où il est question du pillage de Jérusalem par Antiochus en – 170 et de l'obligation faite aux Juifs de sacrifier aux idoles.

73. A cause de cette remarque, Droetto estime qu'il faut comprendre « non omnia » (§ 13) non pas « sans cependant les voir tous » mais « ils ne le sont pas tous » — c'est-à-dire le contraire. L'argument est faible, car il s'agit non seulement des passages tronqués mais aussi des leçons douteuses.

CHAPITRE X

1. Ce chapitre traite trois questions :

[A] la composition des livres de l'Ancien Testament autres que les douze réunis par Esdras : Paralipomènes (§ 1), Psaumes (§ 2), Proverbes (§ 3), Prophètes (§ 4-7), Job (§ 8), Daniel, Esdras, Esther, Néhémie (§ 9-11) ;

[B] la fortune de ces livres : notes marginales et fautes (§ 12-16) ;

[C] la question du canon (§ 17). Enfin les dernières lignes assurent la transition vers l'étude du Nouveau Testament (§ 18).

2. I Par 9 : 3 sq.

3. Cf. chap. VII, § 16.

4. Joël (*Quellen*, p. 62) a remarqué que ce passage de Philon est cité par Azariya de'Rossi (*Meor Ennayim*, Mantoue, 1573) et que Spinoza a dû le prendre là ; voir plus haut, note 34 au chap. VII, § 13. Cette référence renvoie en fait non au véritable Philon mais au *Breviarium de temporibus*, l'un des faux de la célèbre fabrication d'Annius de Viterbe, (*Commentaria super opera diversorum auctorum de Antiquitatibus loquentium*, Rome, 1498, republié notamment sous le titre *Berosi Chaldaei Sacerdotis Reliquorumque consimilis argumenti autorum De Antiquitate Italiae ac totius orbis [...] tomus prior*, 1555 ; le second volume porte le titre encore plus explicite *De chronologica priscae memoriae historia*). L'authenticité des textes publiés par Annius (1432-1502) a été très tôt mise en doute, notamment par Vivès, Beatus Rhenanus, Casaubon ; mais ils ont cependant continué longtemps à fournir des références. Le texte attribué à Philon *(De temporibus Lib. II)* s'y trouve aux pages 342-437. Annius de Viterbe y insiste (p. 409-410) sur le fait que Philon écrit non pas à partir d'opinions, comme Flavius Josèphe, mais en se fondant sur des témoignages et sur les annales des quatre monarchies. Spinoza le cite de nouveau un peu plus loin, sous le titre de *Liber temporum*. Joël et, à sa suite, Gebhardt ont jugé que Spinoza ne connaissait que la traduction hébraïque contenue dans le *Meor Ennayim*, parce qu'il ne cite pas le titre latin original ; mais le titre qu'il cite se trouve dans l'édition de

1555. En tout cas, aussi bien le *Meor Ennayim* que le *De temporibus* sont absents du catalogue de sa bibliothèque. Les extraits du *Meor Ennayim* présents dans l'œuvre de Joseph Salomon Delmedigo ne comprennent pas les passages de Philon (cf. L. Roth, The *Abscondita Sapientiae* of Joseph del Medigo, *Chronicon spinozanum* II, 1922, p. 60-61).

5. Joachin a déjà été cité au chap. VIII, § 12 (à propos de l'attribution à Esdras de la rédaction du Pentateuque et des livres suivants). Il le sera encore ici un peu plus loin (§ 5) sous son nom hébreu, puis (§ 14) sous le nom que lui donnent les transcriptions grecques (Jechonias). De même l'*Adnotatio* 21 le nommera encore Jechonias.

Voici la chronologie des trois derniers rois de Juda, telle qu'on la lit au dernier chapitre des Paralipomènes et aux deux derniers chapitres des Rois : Joakim est remplacé par son fils Joachin (Jechonias) que Nabuchodonosor fait déporter à Babylone; à Joachin succède son oncle Sédécias, qui jure fidélité à Nabuchodonosor puis se révolte contre lui; celui-ci s'empare de Jérusalem, crève les yeux de Sédécias après avoir massacré ses fils devant lui, et déporte le peuple à Babylone. Plus tard, Evil-Merodak, successeur de Nabuchodonosor, tire Joachin de sa prison et le fait manger à sa table (c'est l'épisode évoqué par Spinoza au chap. VIII). Depuis Saint-Glain, tous les traducteurs français confondent Joachin et Joakim.

6. « Quod vero Hebraei mizmor, id latini dicunt Psalmum, et Psalmos octogesimus septimus est Psalmus Domine Deus Salutis meae, editus est et decantatus sex annis quibus Ioakin fuit iniuste in carceribus, et sequens Psalmus quando fuit ab Evil Merodak liberatus », Pseudo-Philon, p. 410. Annius compte les psaumes suivant la numérotation de la Vulgate (donc 87 pour 88). Il a indiqué un peu auparavant que le Ps 89 (88) était une action de grâces pour la libération du roi (p. 404). Azariya de'Rossi, en traduisant ce passage, rétablit la numérotation hébraïque.

7. Chap. 25, premier verset.

8. Cf. fin de ce chapitre, § 17.

9. Dans sa réponse au livre de Lodewijk Meyer, Jan Pietersz. Beelthouwer écrit : « Il est sûr que le très savant Spinoza a reconnu que les livres prophétiques sont demeurés intacts depuis le temps du grand prêtre Esdras jusqu'à nos jours », *Antwoort op het Boek, genaemt de Philosophie d'Uitleghster der H. Schrifture*, 1667, p. 22. L'intérêt de cette remarque est qu'elle se trouve dans un ouvrage publié trois ans avant le TTP. L'auteur fait-il référence à un propos de Spinoza et l'a-t-il vraiment compris? En tout cas, cette assertion n'est guère conforme à ce que dit le TTP dans ce chapitre.

10. Chap. IX, § 2.

11. Traité *Jébamoth* 49 b. L'ordre de tuer le prophète vient après une discussion où Manassé accuse Isaïe de contredire Moïse. La suite du texte du traité essaie de concilier les passages apparemment contradictoires entre les paroles d'Isaïe et la loi de Moïse.

12. Jér 45 : 1.

13. La traduction choisie par Spinoza se fonde sans doute sur le fait que le verset commence par le verbe *être* répété.

14. *Antiquités judaïques*, X, chap. 7, § 106-107 (la référence de Spinoza renvoie encore à la traduction latine) : « Ezéchiel se séparait de Jérémie en affirmant que Sédécias ne

verrait pas Babylone alors que Jérémie annonçait que le roi babylonien l'amènerait couvert de chaînes. Comme ils différaient sur ce point, il en résulta que même là où ils paraissaient s'accorder, Sédécias restait incrédule et condamnait leurs affirmations comme mensongères. » L'affirmation selon laquelle Sédécias ne voulut pas croire aux prophéties d'Ezéchiel (Ezéchiel 12 : 13) et de Jérémie parce qu'elles étaient contradictoires est propre à Josèphe. Il semble donc qu'ici Spinoza ait préféré la version de Josèphe à la Bible. Josèphe explique plus loin (X, VII, § 140-141) que les deux prophètes avaient raison : Sédécias fut pris par Nabuchodonosor, lui parla face à face et le vit de ses yeux comme l'avait annoncé Jérémie (Jér 34 : 2), mais le roi lui fit ensuite crever les yeux et l'emmena à Babylone couvert de chaînes, et donc il ne vit pas cette ville, comme l'avait prédit Ezéchiel.

15. Le contexte n'indique pas de quel *scriptor* il s'agit.

16. Spinoza a déjà abordé la question à la fin du chap. II (§ 19) en laissant ouverte la question de savoir si l'auteur du livre a voulu raconter une histoire ou seulement illustrer ses idées.

17. Par exemple traité *Baba bathra* I, 15a-16b, où l'on trouve les différentes hypothèses sur l'auteur du livre, sur l'époque à laquelle a vécu Job (ou la possibilité que ce soit une parabole), sur la question de savoir si Job était un Hébreu ou un Gentil (mais Spinoza le considère comme un Gentil : voir plus haut chap. III, § 7).

18. *Guide*, III, 22-23.

19. Cf. Hobbes, *Léviathan*, chap. 33.

20. Dieu de la raillerie dans la mythologie grecque. Cf. Erasme, adage 339. Alberti avait composé un *Momus*.

21. Spinoza possédait dans sa bibliothèque le commentaire de Pereyra sur Daniel (Catal., n° 106). Pereyra attribue le livre à Daniel même mais mentionne (pour la réfuter comme calomnieuse) la thèse de Porphyre selon laquelle le livre fut écrit au temps d'Antiochus Epiphane ou encore plus tard.

22. Le personnage Daniel a donc dans la série Daniel — Esdras — Esther — Néhémie un rôle analogue à celui de Moïse dans le Pentateuque : il n'en est pas le rédacteur, mais des écrits provenant de lui y sont conservés.

23. « Or la première année de Cyrus, roi de Perse, pour accomplir la parole de Dieu prononcée par Jérémie, Dieu éveilla l'esprit de Cyrus. » Le livre de Daniel se passait en partie sous la domination des derniers rois de Babylone, puis racontait des événements du règne de Darius. Le livre d'Esdras raconte ce qui se passe sous un successeur de Darius.

24. Le livre d'Esther jouait un rôle particulier dans la culture « marrane » dans la mesure où son récit concerne une juive dont la religion est ignorée de son entourage. Spinoza possédait dans sa bibliothèque (Catal., n° 35) le livre de Joaõ Pinto Delgado, *Poema de la Reina Ester. Lamentaciones del profeta Jeremias. Historia de Rut y varias poesias* (Rouen, 1627). Le volume a été réédité par I. S. Revah, Lisbonne, Institut français du Portugal, 1954.

25. Ibn Ezra, Commentaire sur Esther 9 : 32.

26. Esther 10 : 2.

27. Il s'agit toujours du faux d'Annius de Viterbe : « Ultimus sub Persis fuit sextus Pontifex Iaddua anni X » (p. 406).

28. Le texte massorétique dit Joghanan. L'édition de 1670 porte par erreur Jonatan. Le Darius dont il est question dans le texte est probablement Darius II plutôt que Darius III Codoman, vaincu par Alexandre; mais cela ne modifie pas l'impossibilité soulignée par Spinoza.

29. Spinoza suit ici la chronologie de Pereyra au Livre XIII de son commentaire de Daniel (p. 788-789), qui compte quatorze rois de Perse et accorde à leur empire une durée de deux cent trente-deux ans. Le calcul précis se trouve p. 799; Pereyra signale la grande divergence entre les interprètes concernant cette durée; il obtient son chiffre à la fois par l'addition des durées des règnes successifs et par comparaison avec la chronologie grecque des Olympiades.

30. Pourquoi Spinoza mentionne-t-il ces faux, alors qu'il ne le fait pas pour les autres livres de la Bible? Pour Esdras, il donne l'explication lui-même : il s'agit du IV^e^ Esdras. Pour Esther et Daniel, il fait sans doute allusion aux ajouts de la Septante, acceptés par la Vulgate, rejetés par le canon juif, puis au XVI^e^ siècle par les protestants.

31. Texte considéré comme apocryphe par les Juifs et par les Chrétiens. Cependant Menasseh ben Israël lui accorde une valeur de témoignage historique dans l'*Espérance d'Israël*. De même, Pereyra note que, bien qu'apocryphe, ce livre contient des formules qui ont été approuvées par saint Ambroise et par l'Eglise qui les a insérées dans le canon de la messe (*Commentaire sur Daniel*, p. 896-897). Cf. aussi plus haut, chap. VIII, § 12.

32. Tremellius et Junius supposent par exemple qu'il faut compter dans la somme totale ceux qui n'ont pu donner leur généalogie et qui, de ce fait, ne sont pas comptés dans les sommes partielles.

33. Formule proverbiale déjà citée à la fin de la préface (où elle s'applique à Spinoza lui-même).

34. II Rois 25-27.

35. Jér 52 : 31. Il s'agit encore de la chute de Jérusalem et de la déportation à Babylone.

36. Ils disent que Jéchonias n'aura pas d'enfants et que sa race ne régnera plus jamais. Or il sera libéré de prison, aura des enfants et son descendant Zorobabel sera mis par Cyrus à la tête d'Israël. (Cf. *Adnotatio* 21.)

37. La tradition talmudique a effectivement vu là un problème mais a tenté de le résoudre autrement : malgré ses malheurs, Sédécias mourra heureux parce qu'il apprendra la mort de Nabuchodonosor (traité *Moed Katan*, 28b).

38. R. Salomon b. Isaac (1040-1105), nommé par acronyme Rachi, a fondé à Troyes une école rabbinique; et il est l'auteur de commentaires de la Bible et du Talmud de Babylone. Spinoza le citera encore dans l'*Adnotatio* 1, sous le nom de Jarchi. Le commentaire des *Paralipomènes* qu'il trouve dans l'édition Buxtorf n'est plus actuellement attribué à Rachi.

39. « Et toute cette multitude de ceux qui dorment dans la poussière de la terre se réveilleront, les uns pour la vie éternelle, et les autres pour un opprobre et une horreur éternels », Daniel 12 : 2.

40. R. Juda ben Samuel ben Shilath, un des amoraïm babyloniens de la troisième génération ; il est cité trois autres fois dans le même traité et une quinzaine de fois dans l'ensemble du Talmud. La citation sur Ezéchiel (13b) est également attribuée à R. Juda (mais sans plus de précisions) parlant au nom de Rab.

41. Rab : Abba Arikha (le Grand), fondateur de l'académie de Soura en Babylonie (219), appartient à la première génération des amoraïm. Il est surnommé Rab tout court. La forme Rabi du texte doit être un génitif (nous adoptons une des hypothèses de M. Chamla, *Spinoza e il concetto della tradizione ebraica*, p. 135).

42. Cf. note 59 au chap. II, § 17. Spinoza nomme ici (à propos du livre d'Ezéchiel) Neghunja celui qu'il appelait alors Hananias. La différence n'est pas inexplicable : dans le texte du traité, le nom de Hananias est précédé de la conjonction préfixée vav (« et Hananias [...] »), dont la forme cursive ressemble à celle du nun ; le ghet est en général transcrit par Spinoza gh. Par ailleurs, plusieurs sages du Talmud portent effectivement le nom de Neghunia. Comme l'ont déjà remarqué Gebhardt (*Kommentar*, p. 73-7) et H.P. Salomon (*Tratado...*, p. C, n. 35), Spinoza mélange les deux citations : celle qui concerne Ezéchiel dit effectivement que ses paroles étaient jugées contredire la Loi ; celle qui concerne l'Ecclésiaste dit seulement que ses paroles étaient jugées se contredire entre elles ; mais Spinoza y transpose la formule de l'autre citation (et la précise même entre parenthèses). Ainsi transformée, elle est incohérente avec la suite du traité *Shabbat*, qui relève uniquement des contradictions internes dans l'Ecclésiaste, et non pas une opposition avec la Loi.

43. On remarquera en effet que Spinoza cite en général les textes grecs dans des traductions — araméenne (Nouveau Testament), ou latines (Nouveau Testament, Flavius Josèphe). De même il connaît l'histoire d'Alexandre par une source romaine (Quinte-Curce) et non par les sources grecques ; il possède Arrien dans sa bibliothèque (Catal., n° 4), mais avec une traduction. Il ne cite pas la Septante (il s'y référera plus tard dans une *Adnotatio*) et n'en possède pas d'exemplaire. Enfin on a vu plus haut que l'ouvrage de Philon auquel il se réfère est un faux en latin d'Annius de Viterbe (il est d'ailleurs possible qu'il ne lui soit connu que par un résumé). Il détient pourtant dans sa bibliothèque quelques intruments de travail : les *Institutiones linguae graecae* de Clenardus avec le commentaire de Vossius (Catal., n° 30), le *Tirocinium linguae graecae* de J. Rhenius (Catal., n° 120), le lexique de Scapula (Catal., n° 128) et les *Rudimenta* de Vossius (Catal., n° 155). Mais la littérature grecque est absente, en contraste avec les littératures latine et espagnole. Le TTP ne contient aucune citation en grec ; seule l'*Adnotatio* 26 contiendra deux mots grecs — mais ce sera pour les interpréter aussitôt à partir de l'hébreu et du syriaque.

44. L'existence d'une première version en hébreu de certains textes du Nouveau Testament (Evangile de Matthieu) est affirmée dès les premiers Pères. Mais Spinoza insiste plus sur ce caractère hébraïque : il semble étendre cette possibilité à plus de textes que ne l'admettent ses contemporains (et dans les *Adnotationes*, sa position se durcira encore puisqu'il supposera que la version syriaque est l'original) ; en outre il souligne

l'esprit « hébraïque » de l'usage que les évangélistes font du grec. C'est même d'une certaine façon ce qui lui semble l'autoriser à en parler cependant au chapitre suivant, malgré ce qu'il énonce ici. Voir plus haut chap. VII, § 16; et Lettre 75, où Spinoza écrit à Oldenburg : « Bien que Jean ait écrit son évangile en grec, il hébraïse cependant. » On observera par ailleurs que Spinoza ne cite jamais Luc, l'helléniste.

CHAPITRE XI

1. Concernant le Nouveau Testament, Spinoza traite deux questions :

[A] La qualité de prophètes des apôtres ne vaut que lorsqu'ils prêchent de vive voix, avec accompagnement de signe; lorsqu'ils écrivent, c'est en qualité de docteurs et leurs épîtres sont régies par la lumière naturelle (§ 1-7).

[B] La diversité des apôtres quant à leur façon d'enseigner, à leur conception des fondements de la religion, à leur public (§ 8-10).

Dans tout ce chapitre, Spinoza s'appuie sur la traduction latine, par Tremellius, de la version araméenne, avec quelques variantes, parfois empruntées à la traduction latine du texte grec. Cf. plus haut, chap. IV, § 12.

2. Cf. le sens que Spinoza donne au terme de prophète dans le chap. I, § 1, « celui qui interprète ce qui a été révélé par Dieu pour ceux qui sont incapables d'en avoir une connaissance certaine et qui ne peuvent l'embrasser que par la simple foi ». La fin du chap. I a donné des exemples, chez les apôtres, de perceptions typiques de l'imagination prophétique : l'Esprit saint descendant comme une colombe, les langues de feu, la vision de Paul avant sa conversion (§ 27).

3. « Nisi loquar vobiscum aut per revelationem aut per cognitionem aut per prophetiam aut per doctrinam », I Cor 14 : 6 dans la traduction de Tremellius (si je ne vous parle par révélation ou par connaissance ou par prophétie ou par doctrine).

4. II Samuel 23 : 3; Isaïe 1 : 24-26; 38 : 1; Jér 6 : 9.

5. « Mais elle sera plus heureuse si elle demeure veuve, comme je le lui conseille », I Cor 7 : 40.

6. En fait le texte de Paul dit : « je vous dis cela par manière de concession » *(suggnômê)*, ce que Tremellius traduit correctement par *infirmis*; Spinoza a lu *infirmus* (en raison de ma faiblesse).

7. Spinoza cite la traduction de Tremellius d'après l'araméen. L'édition de 1670 semble changer complètement le sens du deuxième membre de phrase puisque *tanquam vir qui gratiam consequutus sum a Deo ut sim fidelis* (comme un homme qui a reçu la grâce de Dieu afin d'être fidèle) devient *quia Dei gratia fidelis est* (parce que la grâce de Dieu est fidèle). Mais si on lit *qui a* au lieu de *quia*, on retrouve le sens paulinien.

8. L'enseignement sur la montagne renvoie au Sermon sur la montagne (Matthieu 5-

7) qui commence par les béatitudes. Spinoza le réduit plus bas (§ 10) au « tout petit nombre de dogmes extrêmement simples que le Christ enseigna aux siens ».

9. Saint-Glain traduit : « On les prendrait plutôt pour des professeurs que pour des prophètes » (p. 314).

10. Josué 24 ; Juges 2 ; I Samuel 12 ; I Rois 8 : 41-51.

11. « Le Seigneur dit à Moïse : car je connais leur pensée et je sais ce qu'ils doivent faire aujourd'hui avant que je ne les fasse entrer dans la terre que je leur ai promise. »

12. Marc 16 : 15-20.

13. Spinoza suit la traduction de l'araméen par Tremellius en remplaçant *per quod confirmemini* par *ut confirmemini*.

14. Jonas 3 : 1-2.

15. Ex 3 : 10.

16. Isaïe 6 : 8-11 ; Jér 1 : 4-10 ; Ezéchiel 2 : 2-8.

17. Par exemple Actes 16 : 9, où une vision ordonne à Paul d'aller évangéliser la Macédoine.

18. Ce passage fait allusion à une divergence entre Paul et Barnabé, résidant alors à Antioche, sur le choix d'un disciple pour les accompagner prêcher. Paul refuse la présence de Marc qui les avait quittés en Pamphylie. « Il se forma entre eux une contestation qui fut cause qu'ils se séparèrent l'un de l'autre. Barnabé prit Marc avec lui et s'embarqua pour aller à Chypre » (Actes 15 : 39) tandis que Paul s'adjoignit Silas et partit pour la Syrie et la Cilicie.

19. I Cor 16 : 12. Traduction de Tremellius, en remplaçant *fratres mei* par *fratre meo* (d'après la traduction du grec) et *non* par *nulla*.

20. Il s'agit de l'envoi par Jésus des douze disciples pour prêcher la venue du Royaume, après le sermon sur la montagne et le séjour à Capharnaüm. Tremellius : *loquamini*.

21. « Les prophètes ont toujours eu quelque signe qui les rendait certains de ce qu'ils imaginaient sur le mode prophétique », chap. II, § 3.

22. Passage déjà évoqué au § 1.

23. Chap. I, § 23.

24. *Et doctor :* Tremellius : *ac doctor*.

25. Spinoza suit ici la traduction de Tremellius d'après le grec.

26. Spinoza suit ici la traduction du grec par Tremellius *(quapropter quamvis multam in Christo libertatem habeam mandandi tibi quod officii tui est)* ; il la corrige cependant en remplaçant *mandandi* par *praecipiendi* et *quod officii tui est* par *quod convenit* qui traduit également le grec *to kathékon*.

27. Spinoza suit la version de Tremellius d'après l'araméen en remplaçant *esset* par *erat*.

28. J. H. von Kirchmann fait remarquer que la phrase de Paul peut s'interpréter autrement, comme il ressort du verset suivant : la mission de Paul consiste à prêcher là où l'Evangile était inconnu ; il n'utilisait donc pas le fondement créé par autrui (mais il ne dit pas qu'il avait une autre conception de ce fondement). *Erläuterungen zu Benedict von Spinoza's theologisch-politischen Abhandlung*, Berlin 1871, Verlag von L. Hermann, p. 61, rem. 109.

29. « Où est donc le sujet de votre gloire? Il est exclu. Et par quelle loi? Est-ce par la loi des œuvres? Non, mais par la loi de la foi. Car nous devons reconnaître que l'homme est justifié par la foi dans les œuvres de la loi », Rom 3 : 27-28.

30. « Vous voyez donc que l'homme est justifié par ses œuvres et non seulement par la foi. » Cette divergence entre la justification par les œuvres (Jacques) ou par la foi (Paul) renvoie au débat théologique sur la prédestination et par là à l'un des conflits centraux entre arminiens et gomaristes.

31. Allusion aux sept croyances fondamentales qui seront explicitées au chap. XIV.

32. « J'ai vécu avec les Juifs comme juif, pour gagner les Juifs », I Cor 9 : 20.

33. L'expression « les nations » désigne les peuples autres que le peuple juif.

34. En Galates 2 : 11, on voit Pierre prendre ses repas séparé des païens, selon le rite juif, donc en s'adaptant à la complexion des Juifs.

CHAPITRE XII

1. Ce chapitre est ainsi annoncé dans la préface : « Je continue ensuite en montrant les préjugés qui prennent naissance du fait que la foule (asservie à la superstition et dont l'amour va aux vestiges du temps plus qu'à l'éternité elle-même) adore les livres de l'Ecriture plutôt que la parole même de Dieu. »

[A] Spinoza se défend du reproche d'avoir attaqué la parole de Dieu sur l'Ecriture ; la parole de Dieu est inscrite dans le cœur humain (§ 1-3).

[B] Selon le plan annoncé au §4, il montre pour quelle raison l'Ecriture est dite sacrée (§5-6) ; ce qui est la parole de Dieu et en quoi l'Ecriture mérite ce nom (§ 7-9) avec une nouvelle approche de la question du canon, et pourquoi l'Ecriture en ce sens n'a pu être corrompue (§ 10-12).

2. « Le Seigneur votre Dieu circoncira votre cœur et le cœur de vos enfants afin que vous aimiez le Seigneur votre Dieu de tout votre cœur et de toute votre âme, et que vous puissiez vivre. »

3. « J'imprimerai ma loi dans leurs entrailles et je l'écrirai dans leur cœur et je serai leur Dieu et ils seront mon peuple. »

4. Chap. X, § 16.

5. Chap. VII, § 1.

6. Térence, *Phormion*, 696-7 : « Nihil est Antipho/Quin male narrando possit depravarier. »

7. Bethel, Gn 28 : 19.

8. Dans Osée 10 : 5, Bethel, demeure de Dieu, est appelée Beth Aven, demeure d'iniquité. Amos 5 : 5 dit que Bethel deviendra iniquité.

9. I Rois 12 : 27-33.

10. Spinoza a recours à un exemple de même type (deux livres qui diffèrent par le sens mais non par l'aspect extérieur) à propos des degrés de réalité dans le commentaire de l'axiome 9 de la première partie des *Principia*.

11. Cf. P. Balling : « Les lettres, les mots, ce n'est pas l'Ecriture; mais le sens seulement est l'Ecriture », *Het Licht op den Kandelaar*, p. 7.

12. Jér 7 : 5-10.

13. « Cette maison sur laquelle mon nom a été proclamé, la prenez-vous pour une caverne de brigands? », Jér 7 : 11.

14. L'arche contenant les tables de la Loi avait été mise dans le temple, dans le Saint des Saints (I Rois 8 : 6-8); le temple, avec tous les objets précieux qu'il contenait, fut brûlé par Nabuchodonosor (II Par 36 : 19).

15. Jér 8 : 8. M. Chamla observe (*Indice*, p. 19, n. 19) que Spinoza suit ici la tradition juive de lecture de ce passage, alors que la lecture chrétienne le comprend en termes de fausseté et même de mensonge plutôt que de vanité; par exemple Tremellius traduit : « Quomodo dicitis, sapientes sumus, et lex Jehovae penes nos est? utique ecce ad falsitatem operatur stylus, ad falsitatem operantur legisperiti »; Vulgate: « vere mendacium operatus est, stilus mendax scribarum »; Port-Royal : « la plume des docteurs de la loi est vraiment une plume d'erreur, et elle n'a écrit que le mensonge ».

16. Ex 32 : 19.

17. Ex 34.

18. Dans ce passage Paul affirme n'avoir pas besoin de lettre de recommandation et il ajoute : « Notre lettre, c'est vous : vous êtes une lettre du Christ confiée à notre ministère. »

19. Cette thèse sera réutilisée au chapitre XVIII § 1 pour établir que l'Etat des Hébreux ne peut fournir un modèle politique.

20. I § 21.

21. IV § 12 sq.

22. Isaïe 1 : 10-17 ; texte sur le refus par Dieu des holocaustes, des sacrifices et des solennités au profit de la justice et de la défense de la veuve et de l'orphelin. Texte déjà évoqué au chap. VI, § 9.

23. Cf. chap. IV, § 1.

24. Chap. IV, § 9.

25. I Rois 8 : 9.

26. Cf. chap. X.

27. X, § 17.

28. Concile de Nicée I (325) et synode de Rome d'où est issu le Décret de Damase (382). La liste des livres du Nouveau Testament s'est établie progressivement de la fin du I^er^ siècle à 367 (lettre d'Athanase qui en fixe la liste définitive).

29. Cf. chap. IX, § 13.

30. Dt 6 : 5 et Lév 19 : 18 ; Matthieu 22 : 34 ; Marc 12 : 28-31 ; Luc 10 : 25-28 ; Jean 13 : 34-35. Cf. Lettre 23.

CHAPITRE XIII

1. Ce chapitre est ainsi annoncé dans la préface : « Ensuite je montre que la parole révélée de Dieu consiste non pas en un certain nombre de livres, mais en un concept simple de l'esprit divin révélé aux mortels : obéir à Dieu d'un cœur pur, pratiquer la justice et la charité. Et je montre que, dans l'Ecriture, elle est enseignée selon la capacité et les opinions de ceux à qui les prophètes et les apôtres prêchaient ce verbe de Dieu. Ce qu'ils firent pour que les hommes l'embrassent sans aucune répugnance ni réserve. »

Après avoir rappelé que l'Ecriture ne contient que des choses très simples, le chapitre procède en deux temps :

[A] La connaissance intellectuelle ou exacte de Dieu n'est pas, comme l'obéissance, un don commun à tous les fidèles (§ 5-7).

[B] Dieu n'a exigé des hommes, par l'intermédiaire des prophètes, d'autre connaissance que celle de la justice et de la charité (§ 8-9).

2. Chap. VI, § 12.

3. Chap. VII, § 11.

4. Cf. Hobbes, *Léviathan*, chap. 8 : « L'Ecriture a été rédigée pour montrer aux hommes le royaume de Dieu, pour préparer leurs esprits à devenir ses sujets obéissants ; elle abandonne le monde et la philosophie qui y a trait aux discussions humaines, pour exercer notre raison naturelle » (trad. Tricaud de la version anglaise) ; « les arguments tirés d'une façon de parler ne sont pas solides. Combien de fois en effet l'Ecriture sainte

ne parle-t-elle pas de la terre comme si elle était immobile, alors qu'aujourd'hui presque tous les philosophes, au vu d'indices très évidents, pensent qu'elle se meut? L'Ecriture a été écrite par les prophètes et les apôtres pour enseigner, non pas la philosophie, que Dieu abandonne aux spéculations et aux discussions des hommes, afin d'exercer leur raison naturelle, mais la piété et la voie du salut éternel » (trad. Tricaud de la version latine).

5. Cf. chap. IX et X.

6. Cf. préface.

7. Cf. chap. I, § 14. Aristote y était seul nommé, car il s'agissait de Maïmonide. A qui fait ici allusion la référence à Platon? On a pensé par exemple à Léon L'Hébreu. Spinoza possédait dans sa bibliothèque *Los dialogos de amor* (Catal., nº 81 ; il s'agit de la traduction espagnole des Dialogues).

8. Cf. chap. XII, § 11.

9. « Acquittez-vous envers tous de tout ce que vous leur devez, ne demeurant redevables que de l'amour qu'on se doit les uns aux autres. Car celui qui aime le prochain accomplit la Loi », Rom 13 : 8.

10. Transcription du tétragramme. Cette théorie des noms divins (cf. aussi chap. II, § 14) s'oppose à celle de Maïmonide (*Guide*, I, 61-63). S. Zac compare les thèses de Maïmonide, Juda Halévi et Spinoza dans *Spinoza et l'Interprétation de l'Ecriture*, PUF, 1965, p. 79-84. Sur la théorie des attributs divins, voir *Cogitata metaphysica* II, chap. V et XI. Sur l'interprétation du nom Chaddaï (fondée sur la décomposition, sans doute inexacte, entre : *chè* — relatif — et *daï* — « assez », « suffisant »), voir traité *Hagiga* 12a ; Maïmonide, *Guide*, III 63.

11. Ex 5 : 22-23.

12. Ex 3 : 14-15. « Les Pères » désigne les Patriarches : Abraham, Isaac, Jacob.

13. Métaphore traditionnelle depuis Platon et Plotin. On la retrouve par exemple chez Léon l'Hébreu (III^e dialogue). Cf. *Ethique* V 23, scolie « Mentis enim oculi quibus res videt observatque sunt ipsae demonstrationes ».

14. Cf. Gn 15 : 2 (Abraham) ; 24 : 3 ; 27 : 7 (bénédiction d'Isaac) ; 28 : 13 (songe de Jacob) ; 49 : 1-28 (bénédictions de Jacob).

15. Ex 6 : 3.

16. Spinoza ajoute dans le texte biblique *baarets* (sur la terre) et ne le traduit pas. En fait le terme apparaît dans la citation suivante (Jér 9 : 23), à la suite des mêmes mots (« le jugement et la justice ») ; Spinoza l'a donc transporté de l'une dans l'autre. Il faudrait d'ailleurs le traduire autrement : dans la première citation, il s'agit du roi (donc : dans le pays) ; dans la seconde, de Dieu (donc : sur la terre).

17. Ce texte a déjà été cité, mais plus paraphrasé que traduit, au chap. V, § 5. Ici Spinoza abrège le début du passage : « que [celui qui se glorifie] se glorifie de me connaître... ».

18. Lorsque le Seigneur passait devant Moïse, il lui dit : « maître souverain, Seigneur

mon Dieu, qui êtes plein de compassion et de clémence, patient, riche en miséricorde et véridique ». Ex 34 : 6. Même référence chap. II, § 15 et 17. Cf. Maïmonide, *Guide*, I, 54.

19. Jean, Ire Epître 4 : 7-8; cf. page de titre et chap. XIV, § 7.

20. Telle que l'analyse la première partie de l'*Ethique*, c'est-à-dire comme substance unique consistant en une infinité d'attributs infinis.

21. L'Ecriture parle le langage des hommes : thème courant dans le Talmud (*Berachot* V, 1, 31b; *Sanhedrin* VII, 7, 64b, etc.); Maïmonide, *Guide*, I, 33.

22. Cf. chap. VII, § 20.

23. Gebhardt rapproche à juste titre ce passage d'une anecdote rapportée par Colerus dans sa biographie de Spinoza : « Sa logeuse lui demanda une fois si, à son jugement, elle pouvait être sauvée dans sa religion; il lui répondit : votre religion est bonne, vous n'avez besoin de rien d'autre pour être sauvée que de vous efforcer à une vie paisible et pieuse. »

CHAPITRE XIV

1. La préface présente ainsi ce chapitre : « Une fois établis les fondements de la foi, je conclus enfin que la connaissance révélée n'a pas d'autre objet que l'obéissance et qu'elle est donc distincte de la connaissance naturelle par l'objet comme par les moyens et les fondements; qu'elle n'a ainsi rien de commun avec elle mais que chacune occupe son domaine sans s'opposer à l'autre et sans devoir s'y soumettre. »

Dans ce chapitre :

[A] Spinoza analyse les raisons de l'abus de l'autorité de l'Ecriture (ignorance de son adaptation à la capacité du vulgaire) et inversement la norme de la foi à partir de l'exigence de l'obéissance (§ 1-3).

[B] à partir de cette même norme, il détermine en quoi consiste la foi (§ 4-9).

[C] il établit les sept dogmes de la foi universelle (§ 10-11).

[D] enfin il montre comment cela permet de répondre aux objections soulevées dans le chap. I et de séparer la philosophie de la théologie (§ 12-14).

2. C'est-à-dire sans texte de l'Ecriture pour appuyer sa thèse.

3. Chap. XIII, § 3.

4. Cf. références données au chap. XII, § 10.

5. Cette conclusion sera utilisée au chap. XIX, § 3 pour montrer que le royaume de Dieu (expression qui n'apparaît pas ici) est établi là où justice et charité ont force de droit.

6. Cf. chap. XIII, § 5 : « Hommes, femmes, enfants, tous peuvent également obéir par commandement. »

7. C'est-à-dire des trois points qui viennent d'être énumérés : l'Ecriture ne vise que l'obéissance ; elle n'enseigne que l'amour du prochain ; elle s'adresse à tous indistinctement.

8. *Catholica* dans l'expression *fides catholica* signifie universelle. De même *religio catholica*.

9. Térence, *Hecyre*, 703 : « promoveo parum ».

10. Spinoza suit la traduction par Tremellius de l'araméen en remplaçant *sine (operibus)* par *absque*.

11. Spinoza suit la traduction par Tremellius de l'araméen en remplaçant *qui* par *quisquis* et *quia* par *nam*.

12. Cf. chap. XIII, § 9.

13. Référence en épigraphe de la page de titre d'après la traduction latine par Tremellius du texte araméen en remplaçant *in hoc* par *per hoc* qui correspond à la traduction du grec.

14. Cette thèse est conclue par Jean (a) de ce que Dieu est charité (b) d'autres principes, non démontrés, mais reçus de son temps et qu'il a admis dans son raisonnement — par exemple, peut-être, que Dieu a un esprit (A. Matheron).

15. Cet argument vaut intervention dans la querelle qui fait rage aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles autour de l'Antéchrist, liée aux controverses entre protestants et catholiques et à la lecture apocalyptique de l'histoire ; cependant le terme même se trouve non dans l'Apocalypse (livre du Nouveau Testament que Spinoza ne cite jamais), mais dans la première Epître de Jean (celle précisément que Spinoza commente ici, et dans l'un des chapitres qu'il cite : 2 : 18-22 ; voir aussi 4 : 3). L'usage s'est imposé en français de traduire antichrist par antéchrist. Calvin avait brièvement identifié l'Antéchrist et le pape ; Lambert Daneau (*Tractatus de Antichristo*, 1576) avait complété la thèse en amalgamant le texte de Jean, l'Apocalypse et les prophéties de Daniel et elle était ainsi devenue courante en milieu protestant, suscitant les véhémentes critiques de Bellarmin (*Controversiae*, 1596). Parmi les nombreux écrits suscités par le problème, il faut encore citer le traité de Jacques I^er^ d'Angleterre et sa réfutation par Lessius. Grotius fait exception en milieu protestant en identifiant l'Antéchrist, non au pape mais à Caligula. Sur toute cette question, voir F. Laplanche, *L'Ecriture, le sacré, l'histoire* (I, chap. 3, p. 163-174 ; III, chap. 10, p. 415-416). Mais l'essentiel est que la polémique porte sur des arguments historiques ou plutôt mêlant inextricablement histoire et prophétie. Spinoza sort du problème en donnant du concept une interprétation purement morale.

16. Sur ce thème du « credo minimal », voir A. Matheron, *Le Christ et le salut des ignorants*, Aubier, 1971, chap. II ; J. Lagrée, *Le Salut du laïc, traduction et commentaire du* De religione laici *de Herbert de Cherbury*, Vrin, 1989 ; *La Raison ardente. Religion naturelle et Raison au* XVII^e^ *siècle*, Vrin, 1991.

17. C'est-à-dire : il n'agit jamais sous la contrainte d'un droit que quelqu'un d'autre aurait sur lui ; ou bien : ce qu'il fait ne lui est jamais dicté par le droit qu'on aurait de l'y contraindre (suggestion d'A. Matheron).

18. Cf. Eccl 7 : 20 (« Nul n'est si juste qu'il agisse toujours bien et ne pèche jamais »), cité au chap. III, § 9.

19. Térence, *Eunuque*, 320 : « mea nil refert dum potiar modo ».

20. Chap. I, § 8-9.

21. Ex 19 : 16-24.

22. Cf. chap. I, § 11.

23. Comme dans les chapitres précédents, le terme d'attribut n'a pas ici le sens technique qu'il a dans l'*Ethique* mais désigne simplement les propriétés essentielles de Dieu, telles que l'unité, la perfection, etc.

24. Cf. Ex 32 : 9 : « Je vois que ce peuple a la nuque raide. »

25. « Or le peuple entendait les coups de tonnerre et le son de la trompette et voyait les lueurs ardentes et la montagne fumante. Et dans la crainte et l'effroi dont ils étaient saisis, ils se tinrent éloignés », Ex 20 : 18.

26. Le style de cette conclusion est très proche du style de la préface de l'*Interpres* de L. Meyer.

CHAPITRE XV

1. Dans la préface, Spinoza annonce ainsi ce chapitre : « Ensuite, puisque la complexion des hommes est extrêmement diverse, que chacun approuve telle ou telle opinion, que ce qui pousse l'un à la religion déclenche le rire de l'autre, j'en conclus, selon ce qui a été dit auparavant, qu'il faut laisser à chacun la liberté de son jugement et le pouvoir d'interpréter les fondements de la foi à partir de sa complexion ; et qu'il faut juger de la foi de chacun à partir des œuvres seulement : sont-elles pieuses ou non ? Car de la sorte, tous pourront obéir à Dieu sans réserve et d'un cœur libre et seules la justice et la charité auront du prix pour tous. »

[A] Spinoza renvoie dos à dos (§ 1-5) les dogmatiques (Maïmonide) et les sceptiques (Alpakhar) qui s'opposent sur la règle d'interprétation de l'Ecriture et le rapport de subordination de la foi et de la raison.

[B] Il établit la séparation rigoureuse de la philosophie et de la théologie (§ 6-8).

[C] Il conclut (§ 10) sur l'utilité de l'Ecriture pour tous les hommes.

2. Cf. fin de la préface.

3. Sur Spinoza et le scepticisme, cf. KV, II, 8 ; TIE, § 47-48 ; *Ethique* I, Appendice ; et R.H. Popkin : *History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, 1979 (trad. PUF 1995), chap. XII.

4. Térence, *Eunuque*, I 63 : « ut cum ratione insanias ». Cf. plus loin, § 8.

5. Juda ibn Alpakhar, médecin de la cour de Ferdinand III de Castille; mort en 1235; issu d'une famille de médecins de Grenade et Tolède. David Kimchi essaya de le gagner à la cause des maïmonidiens (et par lui la communauté de Tolède). Il refusa et répondit par trois lettres à Kimchi où il affirme qu'on ne peut réconcilier le judaïsme et la philosophie grecque. C'est dans la deuxième que se trouve le texte mentionné par Spinoza. Cf. Graetz, *Geschichte der Juden*, t. VII, p. 46 sq.; et D. J. Silver, *Maimonidean Criticism and the maimonidean Controversy, 1180-1246*, Leyde, 1965, p. 265 sq. Sur la règle d'Alpakhar, la comparaison s'impose avec le traitement qu'en donne L. Meyer, dans la *Philosophia S. Scripturae Interpres*, XI, 9. Cf. J. Lagrée, « Déraisonner avec ou sans la raison », *Nature, croyance, raison. Mélanges offerts à S. Zac*, Cahiers de Fontenay, 1992, p. 81-100.

6. « Ecoute Israël, le Seigneur notre Dieu est le seul et unique Seigneur. »

7. Par ex. Gn 3 : 22 : « Voilà Adam devenu comme l'un de nous ». Cf. aussi les onze passages où le nom Elohim (à forme de pluriel mais d'habitude interprété comme un singulier pour le sens) est suivi d'un verbe au pluriel : Gn 20 : 13, etc. (Cf. A. Malet, *Le Traité théologico-politique de Spinoza et la pensée biblique*, p. 231, n. 1).

8. « Vous n'avez vu aucune figure ou ressemblance le jour où Dieu vous parla au milieu de l'Horeb. »

9. Par ex. Ex 32 : 11 (ta main puissante); Ex 33 : 22-23 : « Quand passera ma gloire, je te mettrai dans l'ouverture du rocher et je te couvrirai de ma main jusqu'à ce que je sois passé / j'ôterai ensuite ma main et tu verras mon dos mais tu ne pourras voir mon visage. »

10. Cf. Prov 20 : 27 : « L'esprit de Dieu en l'homme est une lampe divine », texte auquel Nathaniel Culverwell, platonicien de Cambridge, consacra un traité intitulé *An elegant and learned Discourse of the Light of Nature*, 1652.

11. Térence, *Eunuque*, I, 162 : « Ego id timeo? — Quid tu ergo aliud sollicitat? »

12. Spinoza reprend ici, mais dans un cadre démonstratif différent, l'un des exemples du chap. VII.

13. Ex 20 : 5 : « Car je suis le Seigneur votre Dieu, le Dieu fort et jaloux... »

14. « Il est un Dieu jaloux », Ex 34 : 14; « Le Seigneur votre Dieu est un feu dévorant et un Dieu jaloux », Dt 4 : 24.

15. « Le Seigneur, étant descendu sur le Sinaï, sur le sommet de la montagne, appela Moïse au lieu le plus haut. »

16. « Est-il donc croyable que Dieu habite véritablement sur la terre? Car si les cieux et le ciel des cieux ne le peuvent contenir, encore moins cette maison que j'ai bâtie. »

17. Térence, *Hécyre*, V, 650 : « Nulla tibi, Pamphile, hic jam consultatiost. »

18. « Le Seigneur vous parla du milieu de cette flamme. Vous entendites la voix qui proférait ces paroles mais vous ne vîtes en lui aucune forme. »

19. Térence, *Adelphes* I, 147 : « insaniam profecto cum illo. »

20. Térence, *Eunuque*, V, 863 : « Missa haec faciamus ».

21. « Celui à qui le triomphe est dû dans Israël ne pardonnera point et il demeurera inflexible sans se repentir de ce qu'il a fait ; car il n'est pas un homme pour se repentir. » Cf. chap. II, § 18.

22. « Si cette nation fait pénitence des maux pour lesquels je l'avais menacée, je me repentirai aussi moi-même du mal que j'avais résolu de lui faire » (Jér 18 : 8). Cf. chap. II, § 18.

23. Chap. II, § 2 et 17.

24. Cf. Lettre 43 à J. Osten : « Je ne vois pas en outre pourquoi il dit qu'à mon jugement tous ceux qui nient que la raison et la philosophie soient les interprètes de l'Ecriture épouseront mes opinions, alors que j'ai refuté leur thèse tout comme celle de Maïmonide. »

25. Cf. chap. VII, § 5.

26. Dt 18 : 10-11 : « Que personne ne consulte les devins ou qui observe les songes et les augures ou qui use de maléfices / de sortilèges et d'enchantements, ou ne consulte ceux qui ont l'esprit de python, qui se mêlent de deviner ou d'interroger les morts pour apprendre d'eux la vérité. »

27. Dt 13 détermine les peines contre les faux prophètes et les idolâtres. Cf. chap. II, § 3 et chap. VI, § 22.

28. Chap. XII, § 12.

29. Térence, *Phormion*, I, 77 : « Namque inscitiast. »

30. Térence, *Andrienne*, I, 67 : « sapienter vitam instituit ». L'expression est courante sous la plume de Spinoza ; on la retrouve au chap. XX, § 10 et dans la lettre 37 à Bouwmeester.

31. Térence, *Eunuque*, I, 61-63 : « Incertas haec si postulas / Ratione certa facere nihilo plus agas / Quam si des operam, ut cum ratione insanias. » Cf. fin du § 1.

32. « Les fruits de l'esprit sont la charité, la joie, la paix, la patience, l'humanité, la bonté, la persévérance. » Texte cité et commenté à la fin du chapitre V, § 20.

33. Le mot *solamen* utilisé ici par Spinoza (cf. *solatium* in TIE, § 11) désigne quelque chose qui soulage, un remède et évite la connotation stoïcienne de la *consolatio*, discours de consolation.

CHAPITRE XVI

1. Ici commence le second volet de l'ouvrage que Spinoza annonce ainsi dans

la préface, § 13 : « Après avoir fait voir cette liberté que la loi divine a reconnue à chacun, je passe à la seconde partie de la question : cette liberté peut et même doit être accordée sans dommage pour la paix de la république et pour le droit du Souverain et on ne peut la supprimer sans un grand danger pour la paix et sans nuire beaucoup à la république toute entière ». Le contenu du présent chapitre est ainsi décrit : « Pour le démontrer je commence par le droit naturel de chacun, qui s'étend aussi loin que son désir et sa puissance [§ 2-3] ; personne n'est tenu par le droit de nature de vivre selon la complexion d'un autre, mais chacun est le défenseur de sa propre liberté. En outre je montre que personne en fait n'abandonne ce droit, sauf celui qui transfère à autrui son pouvoir de se défendre et que nécessairement celui qui maintient ce droit naturel de façon absolue, c'est celui à qui chacun a transféré son droit de vivre selon sa propre complexion, en même temps qu'il lui a abandonné son pouvoir de se défendre. Je montre par là que ceux qui détiennent le pouvoir souverain possèdent un droit sur toutes choses, pour autant qu'ils le peuvent, et sont les seuls défenseurs du droit et de la liberté, les autres devant seulement agir en tout suivant le décret du Souverain [§ 5-6]. Comme pourtant personne ne peut se priver du pouvoir de se défendre au point de cesser d'être homme, je conclus de là que personne ne peut être absolument privé de son droit naturel ; mais que les sujets conservent, comme par un droit de nature, certaines choses qu'on ne peut leur retirer sans le plus grand danger pour l'Etat — qu'elles leur soient accordées tacitement ou bien par une stipulation expresse avec ceux qui détiennent le pouvoir d'Etat [§ 6-11]. »

Spinoza analyse ensuite un certain nombre de concepts juridiques ou politiques : droit privé, tort, justice et injustice, allié et ennemi, crime de lèse-majesté [§ 12-18].

Enfin il conclut sur l'accord du droit civil et du droit révélé [§ 19-21].

2. Au début du chap. XX § 5, Spinoza rappellera que c'est là son dessein principal, en le précisant (« tout en maintenant la paix de la république et le droit du Souverain »).

3. L'exemple vient de Varron *(pisces sic saepe minutos / Magnus comest, sic aves enecat accipiter)* et il est cité par Juste Lipse, *De Constantia*, II, 25. Meinecke *(Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte)* et Gebhardt à sa suite (*Kommentar*, p. 86) rapportent la formule à Trajano Boccalini (1556-1613).

4. Formule de Pline citée pour la quatrième fois ; cf. chap. I, § 25.

5. Cf. Hobbes, *De Cive*, chap. 1, § 8 : « Quoniam autem jus ad finem frustra habet, cui jus ad media necessaria denegatur, consequens est, cum unusquisque se conservandi jus habeat, ut unusquisque jus etiam habeat utendi omnibus mediis, et agendi omnem actionem, sine qua conservare se non potest » ; trad. Sorbière : « Or, parce que ce serait en vain qu'on aurait droit de tendre à une fin, si on n'avait pas aussi le droit d'employer tous les moyens nécessaires pour y parvenir, il s'ensuit que, puisque chacun a droit de travailler à sa conservation, il a pareillement droit d'user de tous les moyens et de faire toutes les choses sans lesquelles il ne se pourrait point conserver. »

6. Voir la définition du *conatus*, *Ethique* III 6.

7. Cette thèse sera utilisée au chap. XIX, § 4 pour établir que justice et charité n'acquièrent force de droit qu'en vertu du droit de l'Etat.

8. Rom 7 : 7 : « Je n'ai connu le péché que par la loi. »

9. Térence, *Eunuque*, II, 319-320 : « Hanc tu mihi vel vi vel clam vel precario / Fac

tradas ». O. Proietti explique le remplacement de *precario* par *precibus* par le fait que Spinoza ignore la formule juridique (*Classici...*, p. 240).

10. Dans son étude sur le TTP, H. Cohen s'indigne de cette définition du droit naturel. Leo Strauss remarque que l'on peut lui trouver aussi une source dans la littérature rabbinique : « sans l'autorité politique, les hommes se dévoreraient tout crus les uns les autres » (*Pirkhé Abot*, III, 2).

11. Tout ce passage jusqu'à la fin du § 4 se retrouve dans le TP, chap. II, § 8.

12. Voir chap. V, § 7.

13. Cf. Virgile, *Bucoliques* II, 65 : *Trahit sua quemque voluptas*. Voir aussi chap. XVI, § 7 et TP II § 6.

14. Référence à la règle de réciprocité traditionnellement appelée la Règle d'or (ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'il te soit fait) et écho des principes fondateurs du droit : *honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere*. Cf. *Institutes* de Justinien, I, 1, § 3 — dont on trouvera l'énoncé au chap. XX, § 15.

15. On ne doit pas observer les promesses faites sous la contrainte : cf. Machiavel, *Discorsi*, III, 42. Au contraire, Hobbes, *Léviathan*, chap. 14.

16. Cf. § 6.

17. Sénèque, *Troyennes*, v. 258-9, déjà cité au chap. V, § 8.

18. « Salus populi suprema lex esto », Cicéron, *De legibus* III, 3.

19. Cf. De la Court : « la démocratie ou gouvernement populaire est donc la forme primitive et la plus légitime de gouvernement », *Balance politique*, I, 7, p. 41.

20. *Consultatio* : cf. le vers de Térence cité au chap. précédent (§ 4) : « Désormais, Pamphile, il n'y a plus lieu de balancer » (v. 650). F. Akkerman s'appuie sur ce sens de *consultatio* (occasion de réfléchir, et non pas le fait d'être consulté) pour proposer comme traduction : nul ne transfère son droit à autrui au point de n'avoir plus l'occasion de délibérer à l'avenir.

21. Spinoza reviendra plusieurs fois sur le fait qu'il ne veut pas traiter en détail de la formation et de la conservation de l'Etat : il n'aborde de cette question que ce qui est utile au problème du TTP (chap. XVII, § 3 ; chap. XVIII, § 2).

22. Justinien, *Institutes* I, 1.

23. Dans *aequitas*, on trouve le radical *aequus* qui signifie égal.

24. Topos classique : on doit punir les actes commis ou projetés contre l'Etat non pas après leur exécution, mais avant. Cf. Salluste, *Catilina*, chap. 52 (F. Akkerman).

25. Thème repris chap. XIX, § 10, avec l'exemple de Manlius Torquatus.

26. Cf. § 2 et Rom 7 : 7.

27. Le droit divin correspond ici à la loi divine positive, donnée par Dieu à Moïse. Le chapitre IV indiquait (fin du § 5) que cette loi pouvait être appelée divine « parce

qu'elle a reçu la consécration de la lumière prophétique », tout en la distinguant de la loi divine au sens propre, naturelle et universelle.

28. *Extrema pati*, Virgile, *Enéide*, I, 219. Formule réutilisée au chap. XVII, § 23.

29. Cette thèse sera utilisée au chap. XVIII pour montrer que si les disciples du Christ ont eu le droit de prêcher la religion alors qu'ils étaient de simples particuliers, c'est en vertu de l'exception (le droit de chasser les esprits impurs apparaissant comme le « secours particulier de Dieu » qui les légitime) et qu'on ne peut pas en tirer un argument contre la règle générale qui veut que la religion s'adapte toujours à l'intérêt public.

30. Daniel, chap. 3. Cet exemple sera repris au chap. XIX, § 6 pour établir que la religion révélée cessa d'avoir force de droit après la destruction de l'Etat des Hébreux.

31. Daniel 2 : 46 : « Alors le roi Nabuchodonosor se prosterna le visage contre terre et adora Daniel. » Cela se produisit après que Daniel eut interprété le songe de la statue composée de quatre métaux (le colosse aux pieds d'argile qui symbolise les royaumes postérieurs à Nabuchodonosor), songe que les devins de Chaldée avaient été incapables d'interpréter.

32. Dans son commentaire de Daniel, Pereyra se pose aussi la question de savoir pourquoi trois jeunes gens seulement ont refusé d'obéir à l'ordre royal et ont été dénoncés au roi. Il envisage trois réponses possibles : soit on ne demandait l'adoration qu'aux principaux des Hébreux ; soit on l'a demandée à tous et tous les autres ont accepté par peur de la mort et de la torture, ou bien ceux qui ont refusé ont fui ou se sont cachés ; soit ces trois jeunes gens étaient particulièrement détestés parce qu'ils jouissaient de la faveur royale, ce qui explique qu'ils aient été particulièrement dénoncés (p. 154-155). La solution de Spinoza est donc originale.

33. II Maccabées 6 : 18-31. Eléazar est martyrisé au moment où Antiochus entreprend d'helléniser les Juifs. Non seulement il refuse de consommer des viandes interdites par la Loi, mais en outre il rejette le subterfuge que lui proposent ses amis, et préfère marcher à la mort pour donner un exemple à la jeunesse. Le style du discours d'Eléazar (v. 24-28) et des commentaires qui l'accompagnent dans le texte biblique relève d'une rhétorique de la constance analogue à celle qu'utilisera Spinoza au chap. XX, § 13.

34. Cf. chapitre V, § 13.

CHAPITRE XVII

1. Ce chapitre ainsi que le suivant répond au programme tracé dans le § 14 de la préface : « J'en viens à la république des Hébreux et je la décris avec assez de détail, pour montrer de quelle façon et par le décret de qui la religion a commencé à avoir force de droit. »

Spinoza analyse :

[A] le droit et pouvoir de l'Etat en général et les conditions de sa conservation (§ 1-4) avec une référence à la république romaine (§ 5-6);
puis, s'appuyant sur l'exemple de la théocratie hébraïque, il expose
[B] l'institution de l'Etat des Hébreux après la sortie d'Egypte (§ 7-10);
[C] l'administration de cet Etat (§ 11-15);
[D] les avantages de cette constitution (§ 16-25);
[E] les causes de sa destruction (§ 26-31).

2. Cette constatation est ainsi résumée au début du chap. XX : « Il est impossible que l'esprit d'un homme relève absolument du droit d'un autre homme. »

3. Spinoza universalise ici une réflexion de Tacite (cf. plus loin, § 5, et référence à *Histoires* IV) à propos de l'empire romain. Cf. aussi Machiavel, *Discorsi*, III, 6.

4. Voir la définition de l'obéissance en TP II 20.

5. Quinte-Curce, *Histoire d'Alexandre*, VIII, 5.

6. Cf. chap. XVI, § 11 et, plus loin, chap. XVIII, § 2.

7. Térence, *Andrienne*, v. 77-78 : « Ita ut ingenium est omnium / Hominum ab labore proclive ad libidinem. »

8. Même propos, chap. XX, § 8.

9. Virgile, *Enéide*, VI, 129.

10. Au contraire, Machiavel (*Discorsi*, I, 4) estime que les troubles de Rome lui ont permis de défendre sa liberté.

11. VIII, 14; toute cette phrase est une citation de Quinte-Curce.

12. Térence, *Andrienne*, v. 62-3.

13. Tacite, *Annales*, I, 10, 6.

14. Cf. la définition du crime de lèse-majesté, chap. XVI, § 18.

15. L'idée de religion politique est largement développée et louée par Machiavel (*Discorsi*, I, 11 sq.) sans être liée à celle de monarchie.

16. Chap. V, § 5. Toute la suite du chap. XVII et le chap. XVIII sont consacrés à analyser l'Etat des Hébreux, et à en tirer les leçons; le chap. XIX s'appuiera sur ces analyses pour résoudre la question des rapports entre l'Eglise et le Souverain. Sur tous ces points, Spinoza aborde des problèmes déjà traités par Hobbes dans la III^e^ partie du *Léviathan*. Pour la confrontation des deux problématiques, voir J. Terrel, *Hobbes. Matérialisme et Politique*, Vrin, 1994, chap. XIV.

17. O. Proietti a montré que cette phrase réélabore une formule de Térence (*Phormion* v. 174-175) « Cui de integro est potestas etiam consulendi quid velis; / Retinere amare, amittere [...] (Toi qui as encore le pouvoir de décider ce que tu voudras, conserver, aimer, quitter [...]) ».

18. Ex 19 : 8; 24 : 3 et 7.

19. Cf. chap. XVI, § 8.

20. « Il prit ensuite le livre où l'alliance était écrite et il le lut devant le peuple qui dit, après l'avoir entendu : Nous ferons tout ce que le Seigneur a dit et nous lui serons obéissants », Ex 24 : 7.

21. Référence à la sortie d'Egypte et à la traversée du désert.

22. « Si donc vous écoutez ma voix et si vous gardez mon alliance, vous serez le seul de tous les peuples que je posséderai comme mon bien propre : car toute la terre est à moi », Ex 19 : 5.

23. Ex 23 : 22.

24. Flavius Josèphe, *Contre Apion*, II, § 165 : « Il donna à la constitution la forme de ce qu'on peut appeler théocratie en plaçant en Dieu toute autorité et souveraineté *(archè kai kratos)*. »

25. Ex 19 : 8.

26. Ex 19 : 17.

27. Dt 5 : 23-27 ; voir aussi Ex 20 : 18-21.

28. Dt 5 : 23-27 (texte cité quelques lignes plus haut) et Dt 18 : 15-16 : « Le Seigneur votre Dieu vous suscitera un prophète comme moi, de votre nation et d'entre vos frères ; c'est lui que vous écouterez / Selon la demande que vous fites au Seigneur votre Dieu, près du mont Horeb où tout le peuple était assemblé, en lui disant : Que je n'entende plus la voix du Seigneur mon Dieu et que je ne voie plus ce feu effroyable de peur que je ne meure. »

29. *Legum divinarum lator* : sans écrire le mot *legislator*, Spinoza indique la fonction législatrice de Moïse (A. Matheron).

30. Deux hommes, Eldad et Medad, prophétisant dans le camp, quelqu'un court les dénoncer à Moïse, lequel, contrairement à la demande de Josué, refuse de les poursuivre et dit au contraire : « Plût à Dieu que tout le monde prophétisât et que le Seigneur répandit son esprit sur eux ! » (Nb 11 : 29.)

31. Eléazar.

32. Josué.

33. « C'est pour cela que, lorsqu'il faudra entreprendre quelque chose, le grand prêtre Eléazar consultera le Seigneur. Et, selon la réponse d'Eléazar, Josué fera toutes choses et avec lui tous les enfants d'Israël et le reste du peuple. »

34. Ex 25 : 31 ; 35 : 40.

35. Dt 18 et Nb 3 et 4.

36. Ex 28 : 30 ; Nb 27 : 21.

37. Nb 18 : 21 ; Dt 10 : 9 ; Josué 13 : 14.

38. Nb 1-2.

39. Nb 34.

40. Nb 27 : 18-21.

41. I Par 27.

42. Dt 20 : 4.

43. Josué 3 : 6; I Samuel 4 : 3.

44. Ici la thèse exposée montre que ni les chefs civils ni les pontifes n'ont, après Moïse, la totalité du pouvoir souverain. Au chap. XIX, elle sera réutilisée (§ 14) pour montrer que les pontifes n'avaient pas par eux-mêmes l'autorité sur les affaires sacrées mais seulement par délégation de Moïse, comme d'un souverain absent.

45. Ex 28 : 41; Nb 25 : 13 (pour Pinehas).

46. Josué 13 : 6-7.

47. Chacune des Provinces avait ses *Ordines* (Etats), auxquels était reconnue la majesté souveraine, et elles délégaient des représentants aux « Etats généraux », qui s'occupaient des affaires communes à la confédération. Cette situation est théorisée par exemple dans les écrits de Grotius *(De antiquitate reipublicae Bataviae)*.

48. Nb 34 : 16-19.

49. Juges 2 : 1-5. C'est l'Ange du Seigneur qui prononce le blâme.

50. Juges, chap. 20-21. *Sera paenitentia* : expression empruntée à Quinte-Curce; après l'injuste exécution de Callisthène, associé malgré lui à la conjuration d'Hermolaüs, Alexandre regretta trop tard sa cruauté (L. VIII, chap. 8).

51. Nb 11 : 16; Ex 18 : 17-23.

52. Josué 23-24.

53. Les fonctions religieuses par la tribu des Lévites.

54. « Le Seigneur votre Dieu vous suscitera un prophète comme moi, de votre nation et d'entre vos frères et c'est lui que vous écouterez. »

55. Juges 6 et 13; I Samuel 3.

56. « Les prêtres enfants de Lévi que le Seigneur votre Dieu aura choisis pour exercer les fonctions de leur ministère, afin qu'ils donnent la bénédiction en son nom et que toute affaire qui survient, tout ce qui est pur ou impur, se juge sur leur avis... », Dt 20 : 5.

57. « Quand tous les enfants d'Israël s'assembleront pour paraître devant le Seigneur votre Dieu, au lieu que le Seigneur aura choisi, vous lirez les paroles de cette loi devant tout Israël qui l'écoutera attentivement », Dt 31 : 11.

58. Parménion, soutenu par Polypercon, avait conseillé à Alexandre une attaque par surprise, non une bataille en règle. Alexandre critiqua violemment ce conseil en ajoutant : « Pour moi, je ne permettrai pas que l'absence de Darius, ou l'avantage d'un défilé ou d'une surprise nocturne viennent toujours porter atteinte à ma gloire : je suis décidé à

attaquer l'ennemi ouvertement et en plein jour ; j'aime mieux avoir à me plaindre de ma fortune qu'à rougir de ma victoire », Quinte-Curce, *Histoire d'Alexandre* IV, 13. La phrase suivante est une citation de Quinte-Curce : (« namque Parmenionem nuper acrius quam vellet increpitum rursus castigare non sustinebat ») avec changement de temps du verbe *sustinere*. Spinoza emprunte à Quinte-Curce la forme *Polypercon* (la forme grecque, par exemple chez Plutarque, est *Polysperchon* ; mais des inscriptions attiques fournissent la leçon sans sigma).

59. Dt 13 : 6.

60. Virgile, *Enéide*, I, 219.

61. Thème longuement développé par La Peyrère, mais dans une tout autre perspective : chez lui, il s'agit non d'une représentation, mais d'une réalité ; jusqu'à leur rachat par le Christ, les Gentils sont vraiment les ennemis de Dieu en même temps que des Juifs (p. 96-100).

62. « Seigneur, n'ai-je pas haï ceux qui te haïssent ; et ne séchais-je pas d'ennui à cause de tes ennemis ? Je les haïssais d'une haine parfaite et ils sont devenus mes ennemis. »

63. I Samuel 26 : 19.

64. Littéralement : se transformer en nature.

65. Cette séparation des autres nations sera évoquée au chap. XIX comme une des formes que prend l'adaptation de la religion à l'Etat (§ 12) — une autre étant au contraire la soumission aux lois babyloniennes après la fin de l'Etat des Hébreux.

66. Esdras 4 : 12 et 15 : « Jérusalem qui est une ville rebelle et mutine » ; « que l'on consulte les livres de l'histoire des rois vos prédécesseurs, où vous trouverez écrit et où vous reconnaîtrez que cette ville est une ville rebelle, ennemie des rois et des provinces, qui a excité des guerres depuis plusieurs siècles... ».

67. *Histoires*, II, 4.

68. Lév 25 : 13.

69. Chap. V, § 11 et TP X, § 5 ; cf. Lév 19 et 23.

70. Ovide, *Amours*, III, 4, 17.

71. Fête de la Pâque, des Semaines et des Tabernacles (Lév 23).

72. Sur le sabbat, cf. Ex 35 : 1-3.

73. II Rois 21 : 4.

74. Thème analogue : Machiavel, *Discorsi*, I, 58 et III, 43.

75. *Ab urbe condita* : Spinoza applique ici à Jérusalem la formule latine classique au sujet de Rome (qui sert à compter les années ; et qui fournit son titre à l'ouvrage de Tite-Live).

76. Ezéchiel 20 : 25-26. Texte latin proche de Tremellius : « impurans ipsos cum

donis ipsorum eo quod traducerent omnem aperientem vulvam; ut desolarem eos ut experirentur me esse Jehovam ». La version citée par Spinoza implique que ce soient les Hébreux qui soient détruits *(eos vastarem)* et non pas seulement les premiers-nés qui sont sacrifiés *(eam)*.

77. « Je les <les Lévites> ai reçus en la place de tous les premiers-nés d'Israël qui sortent les premiers du sein de la mère / Car tous les premiers-nés des enfants d'Israël tant des hommes que des bêtes sont à moi. Je me les suis consacrés au jour que je frappai dans l'Egypte tous les premiers-nés. / Et j'ai pris les Lévites pour tous les premiers-nés des enfants d'Israël », Nb 8 : 16-18. Sur les difficultés liées à ces deux dernières références, voir S. Zac, *Spinoza et l'interprétation de l'Ecriture*, p. 211-215, et A. Malet, *Le Traité théologico-politique de Spinoza et la pensée biblique*, p. 252-263.

78. « En ce temps-là, le Seigneur sépara la tribu de Lévi des autres tribus afin qu'elle portât l'arche d'alliance du Seigneur, qu'elle assistât devant lui dans les fonctions du ministère et qu'elle donnât la bénédiction au peuple en son nom comme elle le fait encore aujourd'hui. »

79. *Histoires* I, 3 : *non esse curae deis securitatem nostram, esse ultionem*. Chez Tacite, l'expression s'applique aux Romains et non aux Hébreux.

80. Virgile, *Enéide*, I, 11 : *Tantaene animis caelestibus irae*.

81. De la Court aussi mentionne la colère divine, mais avec un autre point d'application : d'après les partisans de la république, « Dieu le Seigneur, après avoir institué dans sa grâce un gouvernement républicain, l'a, dans sa colère contre le peuple juif, transformé en une monarchie », *Balance politique*, I, 10, p. 51.

82. Ezéchiel 20 : 25, 26 cité § 26.

83. Il s'agit de la révolte de Coré, Datan et Abiram rapportée en Nb 16.

84. On pourrait comprendre aussi : « à la suite d'un miracle témoignant de la foi de Moïse ». Celui-ci déclare : « Si le Seigneur fait quelque chose d'inouï, si la terre ouvre sa bouche et les engloutit eux et tout ce qui leur appartient et qu'ils descendent vivants au shéol, vous saurez que ces gens ont rejeté le Seigneur », Nb 16 : 30. Saint-Glain surtraduit ainsi : « Moyse leur dit ses raisons mais inutilement, il fallut un miracle pour apaiser la sédition et si la terre ne s'était ouverte pour leur fermer la bouche, l'autorité de Moyse était en danger » (p. 468).

85. Nb 16 : 41-50.

86. Nb 17 : 12-13.

87. A deux mots près, cette phrase est une citation de Tacite, *Histoires*, IV, 1 : *bellum magis desierat quam pax coeperat*.

88. Dt 31 : 27. Cf. chap. XI, § 3.

89. I Samuel 8 : 5.

90. Une autre traduction est possible : « et que les membres de toutes les tribus ne soient plus soumis au droit divin ni au droit du pontife, mais demeurent tous concitoyens

devant le roi ». Dans la première lecture, les citoyens ont le même statut dès le début et le gardent, mais selon un autre droit ; dans la seconde, ils pensent ne devenir réellement concitoyens qu'au moment où leur égalité de statut est assurée par un roi, car jusque-là le droit du pontife impliquait aux yeux des mécontents comme une soumission des autres tribus à la tribu de Lévi.

91. « ingens novis [seditionibus] rebus materia » : Tacite, *Histoires*, I, 6.

92. L'expression s'emploie beaucoup au XVII[e] siècle à l'occasion des controverses politico-religieuses. Oldenbarnevelt est accusé en 1619 d'avoir voulu constituer « Staaten in Staaten » ; Hobbes caractérise les partis comme « imperium in imperio » (*De Cive*, chap. 13). De la Court emploie l'expression, comme Spinoza, pour caractériser l'indépendance du clergé à l'égard du Magistrat. Par ailleurs, dans l'*Ethique* comme dans le TP, Spinoza a recours à la même expression pour rappeler que l'homme est soumis aux lois universelles de la Nature : il n'est pas « imperium in imperio ».

93. C'est le cas de Saül et de David.

94. I Samuel 16 : 13.

95. Cf. le schisme religieux de Jéroboam en I Rois 12 : 26 sq.

96. Cf. De la Court : « La prophétie de Samuel se réalisa. Les Israélites [...] étaient accoutumés déjà à subir un roi (Mutatio tyranni, non tyrannidis ablatio. We must not take away the name king, but the same king), le seul résultat de leur rébellion fut de leur donner non certes un meilleur mais un nouveau maître, de les faire tomber d'un esclavage dans un autre », *Balance politique*, I, 32, p. 113. Sur ce problème de la suppression de la tyrannie, voir chap. XVIII, § 6.

97. Répétition de la formule du § 24. Pour Spinoza, les deux périodes du Second Etat sont toutes deux éloignées du principe qu'il a analysé : durant la première, qui commence avec Esdras et le retour des Juifs après l'exil, il n'est pas indépendant, puisqu'il est soumis aux Perses puis à leurs successeurs ; durant la seconde, après la révolte des Maccabées contre les Séleucides, il est indépendant, mais les pontifes issus de Simon, le dernier des frères de Juda Maccabée, instaurent un régime qui n'a plus rien à voir avec celui qui a été décrit.

98. Saint-Glain surtraduit : « Ils n'avaient aucune obligation de vouloir du bien aux gentils, ceux-ci n'ayant point été compris dans le commandement que Dieu leur fait d'aimer leur prochain, c'est-à-dire ceux de leur nation. »

CHAPITRE XVIII

1. Dans ce chapitre, Spinoza énonce d'abord (§ 1) que, si l'Etat des Hébreux n'est pas un modèle à imiter, on peut néanmoins en tirer des leçons :

[A] cinq caractères remarquables : l'existence d'une souveraineté n'y était pas

interdite par la royauté divine (§ 2) ; les prêtres n'avaient pas le pouvoir de juger et d'excommunier (§ 3) ; il n'y avait pas de sectes ; les prophètes ont parfois été nuisibles ; les guerres civiles se sont développées non sous le règne du peuple mais sous celui des rois (§ 4) ;

[B] cinq dangers qui menacent l'Etat : permettre aux prêtres de traiter les affaires de l'Etat ; instituer des lois sur les opinions ; reconnaître à quelqu'un d'autre que le souverain le droit de décider ce qui est sacrilège ou non (le *jus circa sacra* : ce sera l'objet du chap. XIX) ; instituer un monarque chez un peuple que ses lois n'y ont pas préparé (§ 5) ; inversement, renverser un monarque même si c'est un tyran (§ 6 ; cette dernière thèse est tirée non de l'histoire des Hébreux, comme les précédentes, mais de celles des Romains, des Anglais et des Néerlandais).

2. Le terme d'éternel appliqué à l'Etat se trouve chez Quinte-Curce dans le discours où Alexandre justifie ses actes après la conspiration d'Hermolaüs : il faut traiter avec clémence les peuples vaincus, « leur fidélité rendra l'Etat stable et éternel *(horum fides stabile et aeternum faciet imperium)* » (L. VIII, chap. 8). On le retrouvera dans le TP, chap. X, § 9 et 10.

3. Cf. Hobbes, *Léviathan*, chap. 14.

4. II Cor 3 : 3. La référence à ce qui est écrit avec de l'encre renvoie aussi à la discussion ci-dessus, chap. XII, § 6.

5. Cf. le sermon de Luther sur la façon dont les chrétiens doivent lire Moïse (*Eine Unterrichtung, wie sich die Christen in Mose schicken sollen*, 1525, WA, t. 24) : la constitution mosaïque est divisée en trois parts — l'une qui est formée des lois proprement politiques (qui n'obligent pas aujourd'hui, mais dont le législateur peut reprendre librement des éléments s'ils sont utiles) ; la seconde qui est la figuration de Christ et de ses actes ; la troisième qui est formée des lois morales qui obligent encore aujourd'hui. La partie centrale disparaît chez Spinoza. Le statut de la première ressemble à celui des lois de l'Etat des Hébreux tel que l'envisage le TTP.

6. Cf. chap. XVI, § 11 et XVII, § 3.

7. Cf. chap. XVII.

8. La question du droit de l'Eglise à excommunier est un des points nodaux des controverses politico-religieuses, notamment en milieu protestant, aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles. C'est là que passe la ligne de partage entre calvinistes et érastiens. Cf. Calvin, *Institution*, chap. IV de l'éd. de 1541 : « Car le Seigneur a obvié d'un bon remède à ce que tels membres pourris n'épandent leur corruption sur tout le corps de l'Eglise. A cet usage sont ordonnées les excommunications, par lesquelles ceux qui prétendent faussement la foi du Christ, et cependant, par vie déshonnête et méchante, scandalisent son nom, doivent être exterminés et chassés d'entre le peuple de Dieu » (éd. Pannier, Belles-Lettres, t. II, p. 136). Cf. aussi Hobbes, *Léviathan*, chap. 42.

9. Il s'agit respectivement des malédictions contre ceux qui reconstruiraient Jéricho ; qui donneraient une épouse aux Benjaminites ; qui mangeraient avant la bataille contre les Philistins. Elles sont proférées par Josué, par le peuple entier, par Saül.

10. Cf. chap. V.

11. Cf. plus haut chap. XVII ; Hobbes, *Léviathan*, chap. 36.

12. « Exitiabilis superstitio », Tacite, *Annales*, XV, 44, 5. Mais Tacite l'applique au christianisme.

13. « Viam affectare », Térence, *Heautontimoroumenos*, v. 301.

14. « Omnia assentari », dit le parasite Gnathon pour caractériser sa conduite (Térence, *Eunuque*, v. 253).

15. Malachie 2 : 7-8.

16. Deux traductions sont possibles : « les plus avisés (c'est-à-dire les sadducéens), comme l'audace des Pontifes s'accroissait régulièrement, déclarèrent que, etc. » ; il y a donc trois camps : les pontifes, les sadducéens, les pharisiens. « Les pontifes, avec une audace croissante, déclarèrent que, etc. » ; il y a donc deux camps seulement : les pontifes, qui en viennent à défendre des thèses sadducéenes ; et les pharisiens qui s'appuient sur le peuple. La première hypothèse est plus conforme à la logique du texte.

17. *Antiquités judaïques*, XVIII, 1, § 3, qui note que les saduccéens appartenaient aux classes les plus élevées, alors que les pharisiens exerçaient surtout leur influence sur le peuple ; et § 12, qui dit seulement que les pharisiens refusent le luxe et ont un mode de vie simple par opposition aux saduccéens qui usent de vaisselle d'or et d'argent.

18. Le chap. XIX § 17 utilisera cette conclusion comme argument pour montrer que la religion et la piété trouvent grand avantage à ce que le Souverain se réserve l'autorité sur les affaires sacrées.

19. Juges 20-21.

20. II Par 13 : 17.

21. II Par 25 : 21.

22. II Par 28 : 5.

23. Juges 3 : 11 ; 5 : 31.

24. Juges 3 : 30.

25. Cf. De la Court : « tant que les Israélites furent fidèles à leur gouvernement républicain, la religion publique demeura inchangée », *Balance politique*, I, 25, p. 89.

26. I Rois 18 : 4 et 13.

27. Cf. Térence, *Hécyre*, v. 380 : « omnibus nobis ut res dant sese, ita magni atque humiles sumus » : tous, suivant la manière dont les choses nous frappent, nous sommes fiers ou humbles.

28. Cf. Hobbes : tout le chap. 42 du *Léviathan* dirigé contre Bellarmin qui, du côté catholique, revendiquait de tels droits pour le pouvoir ecclésiastique dans son *De potestate summi pontificis in rebus temporalibus* (1610).

29. Spinoza peut penser ici, entre autres, à la situation des Pays-Bas au moment du synode de Dordrecht : victoire des gomaristes, défaite des arminiens et des magistrats qui

étaient à leurs côtés (exécution d'Oldenbarnevelt, emprisonnement de Grotius), épuration à l'Université de Leyde (cf. P. Dibon, *La philosophie néerlandaise au siècle d'or*, t. I, p. 80-89).

30. Cf. plus loin chap. XX, § 12 et 13.

31. Matthieu 27 : 11-26 ; Marc 15 : 1-15 ; Luc 23 : 2-25 ; Jean 18 : 28-19 : 16.

32. Flavius Josèphe, *Guerre des Juifs*, II, 8, § 119 ; *Antiquités judaïques*, XVIII, 1, § 4 sq. qui distingue trois sectes : les pharisiens (qui croient au destin et qu'il rapproche des stoïciens), les sadducéens qui n'admettent pas l'immortalité de l'âme et n'acceptent que la loi écrite, refusant la loi orale (d'où l'accusation qui leur est faite d'impiété) et les esséniens que Josèphe rapproche des pythagoriciens.

33. S. Zac rapproche ce passage de ce qui est dit plus loin, au chap. XX, au sujet de la lutte entre Remontrants et Contre-Remontrants (*Spinoza et l'interprétation de l'Ecriture*, p. 163). Les « pires hypocrites » assimilés ici aux pharisiens seraient donc les théologiens gomaristes, et les « hommes remarquables » et persécutés les arminiens.

34. Cf. chap. XX, et notamment § 12 (qui se réfère au présent chapitre) et le § 17 qui conclut : « rien n'est plus sûr pour la république que de comprendre la piété et la religion dans le seul exercice de la charité et de l'équité » ; mais cette fois la conclusion sera fondée sur une analyse anthropologique et politique, et non plus sur les conclusions d'un exemple historique.

35. Cf. Grotius, *De Jure Summarum Potestatum circa sacra* ; L. Antistius Constans, *De Jure Ecclesiasticorum* (ouvrage qui fut souvent attribué à Spinoza).

36. Cf. Machiavel, *Discorsi*, I, 26, qui donne comme exemples David et Philippe de Macédoine. Mais chez Machiavel, il s'agit moins de changer les lois que de changer les hommes, les lieux, les richesses : nommer de nouveaux gouverneurs, déplacer les populations, construire de nouvelles villes, appauvrir les riches et enrichir les pauvres.

37. Il s'agit d'une *quaestio vexata* depuis Bodin (*République* II, 5 : An liceat manum inferre tyranno) et les monarchomaques. Grotius (*De jure belli ac pacis*, I, chap. 4) et Hobbes (*Léviathan*, chap. 18) l'avaient traitée à leur tour. Spinoza l'a déjà abordée dans le cas des Hébreux à la fin du chapitre précédent (§ 29).

38. La fin de la phrase vient de Térence, *Adelphes*, v. 775 : « quasi re bene gesta ». On la retrouve dans le TP, chap. V, § 7.

39. « Gradum revocare » : expression empruntée à Virgile, *Enéide*, VI, 128. La Sibylle explique à Enée qu'il est facile de descendre aux Enfers ; « mais revenir sur ses pas et remonter vers les brises d'en haut, c'est là la difficulté et l'épreuve *(hoc opus, hic labor est)* ». Spinoza a utilisé la dernière partie de la phrase au chap. XVII, § 4.

40. Spinoza possède dans sa bibliothèque une histoire de Charles I^er^ (et de Charles II) traduite par L. van Bos, ami de son correspondant Blijenbergh, et où sont insérées deux poésies de Blijenbergh lui-même (Catal., n° 160). On reconnaît les étapes qu'il cite : renversement de Charles I^er^, guerre civile et régicide ; instauration de la république avec Cromwell comme Lord Protecteur (« roi sous un autre nom ») ; guerres en Irlande et contre les Pays-Bas ; enfin rappel de Charles II en 1660.

41. Cf. Machiavel, *Discorsi*, I, *passim* et notamment chap. 17. Pour Machiavel,

les Romains n'étaient pas encore corrompus au moment où ils ont chassé les Tarquins et ainsi ils ont pu redevenir libres. Au contraire, après la mort de César ou de Néron, ils n'étaient plus en état de reconquérir la liberté. Spinoza se refuse à de telles distinctions et il a toujours une vision négative de l'histoire romaine. Ici comme dans le TP, il voit la politique romaine comme animée par la violence depuis ses origines et ne pouvant jamais y échapper. En considérant les consuls comme « plusieurs tyrans à la place d'un seul », il ne fait que reprendre sur le mode péjoratif un topos qui reconnaît dans les consuls les successeurs des rois.

42. Spinoza suit ici De la Court, *Balance politique* (*Politykе Wegschaal*, p. 374-428, qui suppose l'assassinat de Romulus par les sénateurs).

43. Durant la guerre de Quatre-Vingts Ans, les Etats des Provinces-Unies, après l'assassinat de Guillaume le Taciturne (1584), avaient choisi Robert Dudley, comte de Leicester (1533-1588), comme gouverneur général, sous la pression de la reine Elisabeth et en échange du soutien de l'Angleterre. Il fut finalement chassé du pouvoir dans la mesure où il ne voulait pas reconnaître la souveraineté des Etats. Ceux-ci firent publier en 1587 par François Francken (Vranck) une apologie intitulée *Corte vertoninghe van het recht der Ridderschap, Edelen ende Steeden van Holland en West-Vriesland.* Elle fut rééditée en 1650 par Van den Enden.

44. Philippe II d'Espagne. La souveraineté des Etats des Provinces-Unies avait été historiquement établie par Grotius dans le *De antiquitate reipublicae batavicae* (1610), où il montrait (contre les prétentions des Stadhouders) les limites du pouvoir des comtes.

45. Après les événements de 1672, le *Traité politique* (chap. IX, § 14) défend la même thèse, mais en inversant l'exemple : les Pays-Bas sont un comté où, après le rejet de Philippe II, la place du comte est restée vide.

CHAPITRE XIX

1. Cf. le plan de la préface : « Ensuite je montre que ceux qui détiennent le pouvoir souverain sont les défenseurs et les interprètes non seulement du droit civil mais aussi du droit sacré ; et que seuls ils ont le droit de décider ce qui est juste et ce qui est injuste, ce qui est pieux et ce qui est impie. » Spinoza indique d'abord l'enjeu de cette question (la division de l'Etat et son accaparement par les ecclésiastiques, § 1). Le raisonnement procède ainsi :

[A] la religion n'acquiert force de loi que du seul décret des gouvernants : première preuve par l'impossibilité d'appliquer justice et charité sans Etat, qu'il s'agisse de religion révélée par la raison (§ 2) ou par la prophétie (§ 3) ; seconde preuve : les décrets divins n'ont pas forme de commandements (§ 4) ;

[B] la religion extérieure doit donc s'accorder à la paix de la République et le Souverain en être l'interprète (§ 5), ce que l'exemple de l'Etat des Hébreux confirme (§ 6) et que celui des Apôtres n'infirme pas (§ 7) ;

[C] réfutation des arguments adverses : l'exemple du pontificat hébreu (§ 8) et ce qui explique ces arguments : la volonté d'accaparer l'Etat (§ 9-11) ;

[D] pourquoi ce droit du Souverain a toujours été contesté dans les Etats chrétiens (§ 12-14).

2. Le *jus circa sacra*, que nous traduisons conventionnellement par droit sacré, ou par droit des affaires sacrées, est l'objet d'une polémique aux Pays-Bas depuis le début du siècle. Gomar rédige la *Waerschouwinghe Over de Vermaninghe aen* R. *Donteclock*, Leyde, 1609, pour défendre la thèse de la « collatéralité » (l'Eglise et l'Etat ont chacun un pouvoir dans leur sphère, autrement dit l'Etat doit accepter l'autorité de l'Eglise dans le domaine des choses sacrées). Uytenbogaert lui répond dans son *Tractaet van t'Ampt ende Authoritheit eener hooger Christelicker Overheydt in kerckelicke saecken*, La Haye, 1610. Les livres de Grotius, Vossius, L. Antistius Constans (ce dernier dans une perspective hobbesienne) en marquent les grandes étapes avant Spinoza. Cf. D. Nobbs, *Theocraty and Toleration. A Study of the Disputes in Dutch Calvinism from 1600 to 1650*, Cambridge, 1938. L'emploi par Spinoza dans tout ce chapitre du terme *ecclesiasticus*, qui n'apparaît nulle part ailleurs comme substantif dans le TTP, montre l'influence du lexique de L. A. Constans.

3. Ambroise (c. 330-397), évêque de Milan, qui baptisa Augustin en 387. Lorsque l'empereur Théodose massacre sept mille habitants de Thessalonique pour mater une insurrection (390), Ambroise l'excommunie et le contraint à une expiation. Ainsi l'Etat romain se soumettait pour la première fois à la puissance de l'Eglise chrétienne. Cette excommunication est devenue un topos. Calvin en parle dans l'*Institution*, Bellarmin dans son *De potestate summi pontificis*, Gomarus dans sa *Waerschouwinghe*, Uytenbogaert dans son *Tractaet van t'Ampt*... Hobbes dit que cette action, si elle est avérée, est un crime capital.

4. Cf. chapitre précédent.

5. Cf. Hobbes, *Léviathan*, chap. 40.

6. Pour cette distinction religion interne/religion externe, cf. Grotius (*De imperio*, I, 8), L. Antistius Constans (*De Jure Ecclesiasticorum*, chap. I, p. 1-2) et Hobbes, *Léviathan*, chap. 40.

7. Cf. chap. VII, § 22 : « Car puisqu'elle [la religion] consiste moins dans des actions externes que dans la simplicité et la véracité de l'âme, elle ne relève d'aucun Droit ou autorité publics. [...] L'autorité suprême d'expliquer la religion et d'en juger appartiendra à chacun pour la même raison, à savoir que cela relève du droit de chacun. »

8. Cf. chap. XIV, § 3 : « Aussi, nul ne peut nier que celui qui aime son prochain comme soi-même en raison du commandement de Dieu est véritablement obéissant et bienheureux selon la Loi. »

9. Cf. chap. XVI, § 2.: « C'est pourquoi, tant qu'on considère les hommes vivant sous l'empire de la seule nature, celui qui ignore encore la raison ou qui n'a pas encore la pratique habituelle de la vertu, vit soumis aux seules lois de l'appétit d'un droit aussi souverain que celui qui dirige sa vie par les lois de la raison. »

10. Hobbes, *Léviathan*, chap. 27. Echo de l'Epître aux Romains.

11. Ecc 9 : 2.

12. Cf. chap. IV, § 3-5.

13. Chap. XVII, § 8 et suivants.

14. Dieu donne une double quantité de manne le 6e jour, pour assurer le repos du 7e. Certains Hébreux vont cependant chercher de la manne le 7e jour. Ils n'en trouvent pas. Moïse ne les punit pas, mais se contente de les admonester.

15. Moïse fait lapider un homme qui avait ramassé du bois le jour du sabbat.

16. Cf. chap. XVI, § 21 (à propos de l'ordre de Nabuchodonosor et de l'épisode des trois jeunes gens dans la fournaise).

17. Le texte complet du verset de Jérémie dit : *Veillez à la paix de la Cité où je vous ai conduits captifs ; [priez Dieu pour elle :* phrase omise par Spinoza] *car son salut sera votre salut.* Calvin utilise le même exemple dans le chapitre « Du Gouvernement civil » : quand Jérémie dit « servez le roi de Babylone et vivez » (27), « nous connaissons par ces paroles avec combien grande obéissance notre Seigneur a voulu que ce tyran pervers et cruel fût honoré ; non pour autre raison sinon pourtant qu'il possédait le royaume », *Institution*, chap. XVI, t. IV, p. 233. Orobio de Castro, dans sa discussion avec Limborch, prend soin de souligner que la loi de Moïse avait continué d'être appliquée durant la captivité à Babylone, pour en déduire qu'elle est encore valide actuellement : « Que nous soyons privés du Temple n'est pas le signe de la cessation de la loi de Moïse ; nous en fûmes privés aussi, quoique moins longtemps, durant la captivité à Babylone, alors que la loi divine tout entière se maintenait *(perseverante tota divina lege)* » (in *De Veritate religionis christianae...*, p. 12). S. Zac remarque que « Spinoza interprète trop librement le passage de Jérémie dont il s'inspire », le contexte montrant que Dieu promet aux Juifs de les ramener au pays de leurs ancêtres, tout en leur ordonnant de prier pour leur conquérant en attendant ce retour ; le pacte conclu avec Dieu ne serait donc pas rompu (Spinoza et l'Etat des Hébreux, in *Philosophie, théologie et politique dans l'œuvre de Spinoza*, p. 149. Cf. aussi *Spinoza et l'interprétation de l'Ecriture*, p. 159, où l'auteur semble voir dans l'omission de la partie centrale du verset l'amorce d'un faux sens : Jérémie « ne fait aucune mention de la nécessité de changer de culte »).

18. Cf. chap. IV, § 8-10.

19. Cf. plus haut, § 2.

20. Cf. Machiavel, *Discorsi*, III, 41. Les conseils de L. Lentulus face aux conditions imposées par les Samnites à l'armée romaine s'appuient sur le fait que rien n'est ignominieux s'il sert à sauver la patrie. Et Machiavel conclut : « Quand on délibère du salut de la patrie, on ne doit tenir compte ni du juste ni de l'injuste, ni du pitoyable ni du cruel, ni du louable ni de l'ignominieux » ; mais il ne va pas jusqu'à inverser les termes comme le fait ici Spinoza.

21. Matthieu 5 : 40 ; Luc 6 : 29.

22. Tite-Live, VIII, 6-7. Pendant la guerre contre les Latins, les consuls ont interdit d'attaquer l'ennemi hors des rangs. T. Manlius, fils de l'un des consuls, accepte le défi d'un officier tusculan, le vainc en combat singulier et rapporte les dépouilles à son père, qui le condamne aussitôt à mort pour faire respecter la discipline militaire. Même exemple chez De la Court, *Politieke Discoursen*, p. 60 (Catal., n° 32). Le thème est

classique dans la littérature latine, cf. Salluste, *Catilina*, chap. 9 et 52; Valère Maxime II, 7, 6. Spinoza l'a déjà mentionné chap. XVI, § 18.

23. Cf. chap. XVI, § 10.

24. Cf. Hobbes, *Léviathan*, chap. 22.

25. Cf. chap. XVII, § 23.

26. Spinoza cite la traduction par Tremellius de la version araméenne; il remplace *diligas* et *habeas* par *dilige* et *habe*. La première partie de la formule de Matthieu renvoie à Lév 19 : 18 (que Spinoza vient de citer); la seconde ne se trouve nulle part sous cette forme dans l'Ancien Testament (sous une forme restrictive : Dt 23 : 7).

27. Cf. Jér 29 : 7 et l'interprétation qu'en a donnée Spinoza un peu plus haut (§ 6).

28. Cf. chap. XVI, § 21 : « excepté pour celui à qui Dieu, par une révélation certaine, a promis une aide contre le tyran ou en faveur de qui il a voulu nommément faire une exception ».

29. « Ne craignez rien de ceux qui tuent les corps mais ne sauraient tuer l'âme. Craignez plutôt celui qui peut perdre dans la géhenne à la fois l'âme et le corps. »

30. Il s'agit sans doute des Gomaristes et des Contre-Remontrants. Spinoza les nommera explicitement, ainsi que leurs adversaires, au chap. XX, § 15.

31. L'argument est traditionnel depuis la *Waerschouwinghe* de Gomar.

32. Moïse détient seul la souveraineté : chap. XVII, § 9; il nomme les pontifes : § 11.

33. Ce contre-argument a été élaboré par Uytenbogaert.

34. Respectivement Lév 8 : 23-24 et Juges 20 : 28.

35. Cf. chap. XVII, § 10 et 14.

36. Hobbes arrive à une conclusion analogue par un raisonnement divergent : pour lui, dès la mort de Moïse, la souveraineté est entre les mains du grand prêtre (*De Cive*, chap. 16; *Léviathan*, chap. 35).

37. Cf. plus loin l'exemple de l'organisation du Temple par David.

38. Hobbes, *Léviathan*, chap. 42.

39. Cf. L. Antistius Constans, chap. I, p. 7 : « Tout ce qu'on attribue de droit divin ou humain aux ecclésiastiques, ou ce qu'ils s'en attribuent à eux-mêmes — ou bien on le leur attribue à tort et avec impiété — ou bien ils ne l'ont reçu d'aucune autre source que de leurs vice-dieux, c'est-à-dire de ceux de la Cité dans laquelle ils sont constitués. » *Vice-dieux (prodii)* est le terme par lequel l'auteur désigne les magistrats.

40. C'est aussi un argument traditionnel : Uytenbogaert montre que des thèses des Contre-remontrants, on pourrait déduire le pouvoir du pape (*Tractaet...*, p. 37 sq.).

41. Cf. chap. XVIII, § 3, deuxième point : « Il est digne de remarque que les prophètes, c'est-à-dire de simples particuliers, par la liberté qu'ils avaient d'instruire, d'invectiver et de blâmer, irritèrent les hommes plus qu'ils ne les corrigèrent. »

42. Cf. comparaison analogue entre bien certain et incertain au début du TIE, § 2 et 6-7.

43. Après la conversion de Constantin et l'édit de Milan (323). Le judaïsme était une religion d'Etat devenue croyance privée (chap. III) ; le christianisme apparaît comme une croyance privée devenue religion d'Etat.

44. Terminologie calviniste : la continuité affirmée entre le peuple d'Israël et le peuple chrétien conduit à utiliser le même terme pour désigner les deux institutions religieuses ; cf. Calvin, *Institution* ; Bertramus, *De republica Hebraeorum*. Cunaeus utilise aussi le terme d'*ecclesia* à propos des Hébreux (*De republica Hebraeorum*, L. III, par exemple chap. I et II).

45. Cf. chap. I, § 6.

46. Ces deux indications reprennent les explications historiques données plus haut : le Souverain n'est soumis ni à la limitation réelle des Hébreux (supporter les prophètes, cf. § 18 et chap. XVIII, qui d'ailleurs montrait que les rois ne les avaient pas toujours supportés) ni aux limitations inventées par les chrétiens (interdiction du mariage et spéculations inutiles, cf. fin du § 20). Spinoza avait déjà noté comme allant de soi la suppression d'une autre limitation (famille d'Aaron, fin du § 14).

CHAPITRE XX

1. Cf. le plan donné dans la préface : « et je conclus enfin qu'ils [ceux qui détiennent le pouvoir souverain] détiennent ce droit de la façon la meilleure possible et peuvent le mieux assurer la sécurité de l'Etat, seulement si on accorde à chacun d'avoir l'opinion qu'il veut et de dire son opinion ».

[A] le problème : comment concilier la diversité irrépressible des avis et le droit du Souverain ? (§ 2-5) ;

[B] la solution : laisser s'exprimer les opinions non séditieuses et laisser au Souverain la décision concernant les actions (§ 6-10] ;

[C] que se passerait-il si cette liberté était réprimée ? (§ 11-13) ;

[D] conclusions : la vie dans la concorde ; l'exemple d'Amsterdam ; le champ de la piété et le droit du Souverain.

2. Quinte-Curce, VIII, 5 : Alexandre « ne voulait pas seulement être appelé fils de Jupiter, il voulait qu'on le crût, comme s'il était aussi facile de commander aux esprits qu'aux langues ». Cf. TTP, chap. XVII, § 2.

3. Cf. chap. XVII, § 1.

4. Cf. L. Antistius Constans, *De Jure Ecclesiasticorum*, chap. II, p. 19 : la religion intérieure est un exemple de droit qui ne peut être transféré à la cité. Mais l'auteur n'en déduit pas la liberté de l'exprimer.

5. Cf. *Ethique* I, App. : « Omnibus enim in ore est : quot capita, tot sensus ; suo

quemque sensu abundare; non minora cerebrorum quam palatorum esse discrimina. » Horace, *Satires*, 2, 1, 27 : « quot capitum vivunt, totidem studiorum milia ».

6. Ex 14 : 11-12; 15 : 24; 16 : 2-9; 17 : 2-4; Nb 11 : 4-6; 12 : 1-2; 14 : 1-4; 20 : 2-5; 21 : 4-5; Dt 1 : 26.

7. Thèse reprise dans le TP, chap. IV, § 4.

8. O. Proietti a montré que cette phrase est un centon de Térence : « tacitost opus », *Adelphes*, v. 342; « vitium commune omniumst », *Adelphes*, v. 953; « mea consilia ut tibi credam omnia », *Eunuque*, v. 128.

9. Spinoza s'oppose ici aux thèses développées par Hobbes, *Léviathan*, chap. 18.

10. Cf. chap. XVI, § 1 : « C'est pourquoi il est temps de rechercher jusqu'où s'étend, dans la meilleure république, cette liberté de penser et, pour chacun, de dire ce qu'il pense. »

11. Cf. Thomas More, *Utopie* (que Spinoza critique au début du TP et qu'il possède dans sa bibliothèque, Catal., n° 96) : *l'institutio rei publicae* ne concerne qu'un seul but : l'*animi libertas* (L. II). Au contraire, la définition spinozienne s'oppose aux thèses de Hobbes, *Léviathan*, chap. 18. Une controverse a divisé les commentateurs sur la fin de l'Etat spinoziste. Les uns, à la suite de W. Meijer, l'ont limité au « commode et secure vivere » de la préface ou au « secure, et sano corpore vivere » du chap. III § 5. D'autres, comme A. Menzel, ont vu dans la *libertas* le thème essentiel du TTP et dans la *securitas* celui du TP. Sur la distinction entre *imperium* et *respublica*, cf. F. Akkermann, mots techniques, mots classiques dans le TTP de Spinoza, *Spinoziana*, a cura di P. Totaro, Olschki, Florence, 1997, p. 1-22.

12. En fait, Spinoza a établi cette thèse en deux fois : il a d'abord raisonné sur le modèle démocratique : « chacun transfère toute la puissance qu'il détient à la société qui conservera donc seule le droit souverain de nature sur toutes choses, c'est-à-dire le pouvoir souverain auquel chacun est tenu d'obéir, librement ou par crainte du dernier supplice » (chap. XVI, § 8), puis l'a étendu à tous les types d'Etat : « Car celui qui détient le pouvoir souverain, qu'il s'agisse d'un seul homme, d'un petit nombre ou de tous enfin, possède, c'est certain, le droit suprême d'ordonner tout ce qu'il veut » (chap. XVI, § 11).

13. Cf. chap. XVII, § 4.

14. Ces ennemis et victimes des superstitieux vont être appelés successivement hommes au caractère libre (*ingenui*, terme utilisé trois fois : § 9, 11, 13), ceux que leur éducation, l'intégrité de leurs mœurs et leur vertu ont rendus plus libres (§ 11), les hommes de libre complexion (§ 12), ceux qui ont une complexion libérale (§ 13). La communauté de sens a autorisé à introduire l'idée de liberté dans la traduction de *ingenuus*. A partir du § 13, ils sont appelés simplement des justes.

15. Expression empruntée à Térence, *Andrienne*, v. 67 (« sapienter vitam instituere »). Cf. plus haut, chap. XV, § 7.

16. Cf. Ovide, *Amours*, III, 4, 11 : « Desine, crede mihi, vitia irritare vetando. » Le thème est repris au chap. X, § 5, du *Traité politique*.

17. Expression empruntée à Térence, *Andrienne*, v. 505. Elle est dans la bouche d'un esclave à qui son maître interdit de parler.

18. Térence, *Hécyre*, v. 94.

19. Horace, *Satires*, I, 1, 67.

20. L'expression vient de Térence, *Heautontimoroumenos*, v. 503 (« Ita comparatam esse hominum naturam omnium »).

21. Cf. chap. XVIII, § 5 : l'histoire de l'Etat des Hébreux a montré « combien il est dangereux de rapporter au droit divin les questions purement spéculatives ». Cf. plus loin, § 17.

22. Cf. De la Court, *Politieke Discoursen*, p. 320.

23. Cf. l'exemple d'Eléazar, chap. XVI, § 22.

24. Meinsma considère que ce passage est ironique (puisque, selon lui, Spinoza écrit le TTP sous l'émoi provoqué par la condamnation puis la mort en prison de son ami Koerbagh). Le contexte rend cette lecture inacceptable.

25. Enoncé des trois principes traditionnels du droit naturel.

26. Cette controverse remonte aux polémiques entre Arminius et Gomarus, professeurs de théologie à Leyde, au début du XVII^e siècle. Les gomaristes défendent l'interprétation la plus stricte de la doctrine calvinienne de la prédestination ; les arminiens donnent une part plus grande au libre arbitre. En 1610, les arminiens font appel aux Etats de Hollande par une « Remontrance », à laquelle leurs adversaires répondent par une « Contre-Remontrance » (d'où la désignation des uns et des autres). Oldenbarnevelt, Uytenbogaert, Grotius et les régents de Hollande soutiennent les Remontrants ; au contraire, les régents de la ville d'Amsterdam, puis Maurice de Nassau soutiennent leurs adversaires. Les conflits liés à cette controverse aboutiront à la chute et à l'exécution d'Oldenbarnevelt en 1619, ainsi qu'à l'arrestation de Grotius. En même temps, le synode de Dordrecht voit le triomphe des gomaristes. Ce n'est qu'après la mort de Maurice de Nassau que les Remontrants furent de nouveau tolérés. La polémique religieuse a donc recoupé la polémique sur le *jus circa sacra* et le conflit entre les régents et le Stadhouder.

27. Cf. chap. XVIII, § 5 : il est dangereux d'instituer des lois sur les opinions (c'est le second des dangers révélés par l'exemple de l'histoire des Hébreux).

28. Tacite, *Histoires*, I, 1. Cf. ci-dessus, Préface, § 8 et 14.

ANNOTATIONS

1. Le mot Jarchi, issu d'une confusion, est largement utilisé au XVII[e] siècle pour désigner Rachi.

2. Dans son commentaire sur Ex 7 : 1, Rachi rapporte le mot *nebuah* (prophétie) à la racine *nib* (fruit, production), par une référence à Isaïe 57 : 19, où le prophète décrit son action comme produisant le fruit des lèvres (*nib shepataim*) ; il indique aussi, comme de même racine, Prov 10 : 31 et I Samuel 10 : 13. Au contraire, Ibn Ezra, dans son commentaire sur le même passage, refuse cette étymologie et critique « les doctes français » (c'est-à-dire Rachi) sur ce point : il maintient que *nib* a trois lettres radicales, différentes de celles de *nabi*. Les deux commentaires sont imprimés dans la Bible de Buxtorf que possède Spinoza.

3. Ajout version néerlandaise : <puisqu'ils n'indiquent rien d'autre>

4. <qui lui ont été révélés> Marchand.

5. <et la confiance qu'ils ont en lui> Marchand.

6. <comme lui> Marchand.

7. <divine> Marchand.

8. Saint-Glain ajoute : <et il s'en trouve qui le font aisément>.

9. « Provecta jam senectute », Tacite, *Annales*, I, 4, 2.

10. « Jésus jetant la vue sur lui (le jeune homme riche qui a observé tous les commandements depuis sa jeunesse), l'aima et lui dit : il te manque encore une chose : va, vends tout ce que tu as, donne-le aux pauvres et tu auras un trésor dans le ciel ; puis viens et suis-moi. »

11. Dans l'introduction des *Principia* (1663), Spinoza commence par raconter le parcours des *Méditations*, puis répond à l'objection : « comme l'existence de Dieu ne nous est pas connue par elle-même, nous ne pouvons jamais, semble-t-il, être certains de rien ».

12. « De son temps, Edom s'affranchit de la domination de Juda et se donna un roi », II Rois 8 : 20.

13. « Il n'y avait pas de roi établi sur Edom. » Il s'agit de la période du règne de Josaphat.

14. « Le roi d'Israël, le roi de Juda et le roi d'Edom partirent. »

15. Version néerlandaise : « et glorieux ».

16. Une longue tradition veut voir en Moïse un roi ; elle commence au moins avec Philon, *De vita Mosis*, I, 60-64 et II, 1-7.

17. L'envoyé de Sennachérib, roi d'Assyrie, s'adresse à Ezéchias, roi de Juda, pour

lui reprocher sa révolte (Spinoza a déjà cité, au chap. II, § 14, une troisième version du même récit, II Par 32, au sujet du rapport entre le Dieu d'Israël et les autres dieux). Le verset ne diffère que par la forme du verbe *dire* (un jod en plus ou en moins, et la vocalisation) mais cette différence fait comprendre différemment la suite de la phrase : dans la version de II Rois, l'usage de la deuxième personne fait lire la suite comme un reproche : tu as dit, mais de bouche seulement [et non pas en le pensant vraiment] qu'on a besoin à la guerre de conseil et de courage; dans la version d'Isaïe, l'usage de la première personne la fait lire comme une affirmation. On peut aussi comprendre, comme Saint-Glain : « Et moi je dis que tout cela n'est qu'un vain babil; mais le conseil et la force sont requis à la guerre. »

18. Saint-Glain ajoute : <c'est pourquoi je ne doute pas que ce ne soient des paroles supposées>.

19. Gn 29 : 31-35 évoque la naissance des quatre fils que Léa eut de Jacob : Ruben, Siméon, Lévi et Juda.

20. Joseph est le premier fils de Jacob et de Rachel; cf. Gn 30 : 23-24.

21. <d'un âge très avancé>.

22. <et surtout>.

23. Le vœu «qu'il avait fait lorsqu'il s'enfuit d'avec son frère».

24. « Jacob fit ce vœu : Si Dieu est avec moi et me garde en la route où je vais, s'il me donne du pain à manger et des habits pour me vêtir, si je reviens sain et sauf chez mon père, alors l'Eternel sera mon Dieu et cette pierre que j'ai dressée comme une stèle sera une maison de Dieu et de tout ce que tu me donneras je te payerai fidèlement la dîme », Gn 28 : 20-22; « Je suis le Dieu qui t'est apparu à Bethel où tu as oint une stèle et où tu m'as fait un vœu », Gn 31 : 13.

25. Voir chap. IX, § 3.

26. <Car Bela, premier né de Benjamin, avait déjà engendré deux fils, Ared et Nahaman>.

27. « Lorsque l'Eternel leur suscitait des juges, il était avec le juge et il les sauvait de la main de leurs ennemis tant que vivait le juge », Juges 2 : 25.

28. <ils les appellent ainsi en haine de l'Etat populaire> Saint-Glain.

29. <Car de dire que les Hébreux n'aient pas voulu marquer dans leurs Annales le temps de la prospérité de leur République, à cause que c'estaient des temps de malheur et comme d'interrègne, ou qu'ils ayent rayé de leurs Annales les années de servitude, si ce n'est une calomnie c'est une fiction chimérique et une pure absurdité.> Saint-Glain.

30. <(qui est l'Escrivain de ces livres ainsi que nous l'avons fait voir)> Saint-Glain.

31. <au chapitre 6> Saint-Glain.

32. <jusqu'à la quatrième année du règne de Salomon> Saint-Glain.

33. Ruth 4 : 18-22.

34. I Par 2 : 9-15.

35. <à sçavoir 480> Saint-Glain.

36. « L'Eternel dit à Moïse "Que chaque jour l'un des princes apporte son offrande pour la dédicace de l'autel." Celui qui apporta son offrande le premier jour fut Nahshon, fils d'Aminadab, de la tribu de Juda », Nb 7 : 11-12.

37. <avec tous ceux qui, ayant atteint l'âge de vingt ans, estoient capables de porter les armes> Saint-Glain.

38. Salmon engendra Booz qui engendra Obed qui engendra Jessé qui engendra David selon Ruth 4 : 21-22.

39. <Ainsi, il n'est pas nécessaire de feindre que ce Shalma fût du moins âgé de quatre vingts onze ans lorsqu'il engendra Bohgar et que celuy-cy en eût autant à la naissance de David. Car David (supposé que l'an 4 du règne de Salomon fût au rapport du chapitre 6 du I livre des Rois le 480. depuis la sortie d'Egypte) David naquit à ce compte là l'an 366 après le passage du Jourdain> Saint-Glain.

40. <partant suposé que Shalma, ayeul de David nasquit au passage même du Jourdain> Saint Glain.

41. Version Saint-Glain : il est donc nécessaire que son père, aïeul, bisaïeul et trisaïeul <ce Shalma, Bohgar, Obed & Jessai> aient <successivement> engendré des enfants <dans leur extrême vieillesse> alors que chacun avait 90 ans <& par conséquent à peine se trouverait-il, depuis la sortie d'Egypte jusqu'à l'an 4 du Règne de Salomon, 480 ans si l'Ecriture ne l'avait dit expressément>.

42. Saint-Glain modifie : <On peut douter si ces vingt ans se doivent rapporter aux années de liberté ou s'ils sont compris dans les 40 qui précèdent immédiatement pendant lesquels le peuple fut sous le joug des Philistins. Pour moi, j'avoue que je vois plus de vray-semblance et qu'il est plus croyable que les Hébreux recouvrèrent leur liberté lors que les plus considérables d'entre les Philistins périrent avec Samson. Aussi n'ay-je rapporté ces 20 ans de Samson à ceux pendant lesquels dura le joug des Philistins que par ce que Samson nasquit depuis que les Philistins eurent subjugué les Hébreux, outre qu'au traité du Sabbat, est fait mention d'un certain livre de Jérusalem, où il est dit que Samson jugea le peuple 40 ans; mais la question n'est pas de ces années là seulement>.

43. II Samuel 6 : 2.

44. I Par 13 : 5.

45. La remarque de Spinoza dans le cours du chapitre IX porte sur la construction de la phrase : il y affirme que II Samuel n'indique pas le lieu où David va déposer l'arche, alors que le mouvement de la phrase et le verbe utilisé font attendre cette précision. Mais on sait par ailleurs 1°) que le lieu en question est Kirjat Jeharim (cf. I Par 13 : 5); 2°) que Kirjat Jeharim s'appelle aussi Bahgal Jehuda (cf. Josué 15 : 9). Or on trouve dans le texte du verset justement une expression qui ressemble à cet autre nom *(Bahgalé Jehuda)*; certains commentateurs sont donc tentés d'interpréter cette expression comme étant le nom de la ville qui semble manquer. A quoi Spinoza répond que c'est impossible pour deux raisons : 1°) l'expression du texte n'est pas exactement le nom de la ville (le nom à

l'état construit y est au pluriel [Bahgalê], alors que dans le nom de la ville il est au singulier [Bahgal]) ; 2°) il est précédé dans le texte de la préposition *mi*, qui indique le lieu d'où l'on vient, alors que dans l'hypothèse discutée on attendrait le lieu où l'on va (et même si ce n'était pas le cas, il faudrait changer le verbe). C'est pourquoi Spinoza a, dans le chap. IX, préféré comprendre cette expression comme désignant « des gens de Juda » (c'est un des sens du mot *Bahgal*, comme il l'a lui-même indiqué dans sa note du chap. IV).

46. I Par 3 : 17-24.

47. <en ligne directe> Saint-Glain.

48. <deux> Saint-Glain.

49. <sous le règne de l'injustice et de la superstition>. La difficulté est peut-être le rapprochement avec le texte de l'évangile de Matthieu (Pereyra note la divergence entre les deux généalogies au L. I de son commentaire de Daniel).

50. « Paroles de Néhémie, fils de Hakalya », Néhémie 1 : 1.

51. Où Nehémie, qui se trouve à Babylone, interroge Hanani qui arrive de Jérusalem et qui lui donne de mauvaises nouvelles de la cité.

52. Ces versets donnent la liste des prêtres, lévites, etc., qui revinrent de Babylone avec Zorobabel.

53. Saint-Glain ajoute : <Il est donc certain qu'Atirsçatha est un nom propre, comme Hatselelphoni, Hatsobeba (I Par 4 : 3, 8), Halloghes (Néhémie 10 : 25) et ainsi du reste.> Le substantif *hatirschata* (en hébreu, ce mot araméen est construit avec un article) se rencontre trois fois chez Néhémie et une fois chez Esdras (W. J. van Bekkum).

54. Selon la tradition juive, reprise par les hébraïstes chrétiens (Drusius, Buxtorf), la « grande Synagogue » serait un conseil qui aurait été présidé par les derniers prophètes (Aggée, Zacharie, Malachie). Elle permet d'assurer la continuité de la tradition et de la revêtir de l'autorité prophétique. Buxtorf (*Tiberias*, chap. IX) assigne aux hommes de la Grande Synagogue la rédaction de la massore (donc avant celle du Talmud).

55. <lesquels étaient rejettez par les sadducéens> Saint-Glain.

56. <dont on a fait tant de bruit> Saint-Glain.

57. Rom 8 : 18.

58. Spinoza renvoie ici à l'ouvrage de L. Meyer, *Philosophia S. Scripturae interpres*, publié anonymement à Amsterdam en 1666. Le passage évoqué se trouve au chap. XI, § 9, p. 129 de l'édition de 1674 (traduction, p. 174). La règle d'Alpakhar pose que « quand l'Ecriture enseigne quelque chose dogmatiquement et que dans un autre passage elle semble établir quelque chose de contraire incidemment et à titre de conséquence, alors le premier passage est clair et doit être compris au sens propre et littéralement tandis que le second doit être interprété au sens figuré en fonction du premier ». Suivent des exemples sur l'unité ou la pluralité de Dieu, sa corporéité ou incorporéité, la possibilité d'un repentir divin.

59. Voir p. 131 de l'édition latine et trad. p. 176. Il s'agit de l'interprétation de

I Samuel 15 : 29 qui nie que Dieu puisse se repentir, et que Meyer rapproche de l'impossibilité que rien soit quelque chose.

60. Voir dans le traité de Meyer l'épilogue sur l'utilité de l'Ecriture, trad. p. 244-248. Loin d'adopter la même position que Spinoza, Meyer soutient que l'utilité de l'Ecriture, qui enseigne certes la vérité, mais ni clairement ni immédiatement comme le fait la philosophie, vient de ce qu'elle donne occasion et matière à réflexion « sur des thèmes auxquels nous n'aurions peut-être jamais réfléchi. Parmi eux : ce qui concerne la suprême béatitude des hommes et ce qui leur est utile avant toute autre chose ».

61. Saint-Glain ajoute <que nous ne sçavons pas naturellement>.

62. Saint-Glain ajoute <de droit>.

63. Rom 9 : 18 : « Dieu fait miséricorde à qui il veut et il endurcit qui il veut. »

64. Rom 9 : 21.

65. Saint-Glain ajoute : <nécessairement>.

66. Tacite, *Histoires* I, 25, 2. Même citation dans TP VII, § 14.

67. Deux hommes, Eldad et Medad, qui ne font pas partie des 70 Anciens et ne sont pas dans la Tente, se mettent à prophétiser. Josué demande à Moïse de leur interdire de prophétiser et Moïse répond : « Serais-tu jaloux pour moi? Ah puisse tout le peuple de Dieu être prophète! », Nb 11 : 26-30.

68. Moïse s'adresse ainsi à Dieu : « Je ne puis à moi seul porter tout ce peuple, c'est trop lourd pour moi. Si tu veux me traiter ainsi, tue moi plutôt! » Nb 11 : 14-15.

69. Saint-Glain ajoute de nombreuses insertions, ce qui donne : « Il est dit dans les Nombres que deux certains hommes dont les noms sont escrits au verset 28 du chapitre 11 de ce livre, prophétisans au camp, la nouvelle en vint aussitôt à Moyse, comme une action criminelle, et que Josué fut d'avis que l'on se saisit de leurs personnes; ce qu'il n'eût jamais fait & que l'on n'eût eu garde de rapporter à Moyse comme une action criminelle, s'il eût esté permis à tout le monde de prophétiser sans un ordre exprès de Moyse. Cependant Moyse leur fit grâce; & blâma Josué du conseil qu'il lui donnoit de maintenir son autorité royale; ce qui arriva néantmoins au temps que sa charge lui pesoit tellement sur les épaules qu'il aimoit mieux mourir que de régner seul car il répond à Josué en ces termes (v. 14 & 15 du mesme chap.) : Es-tu jaloux de mes interests? et plût à Dieu que tout ce peuple fût aussi prophète. Comme s'il disoit, voudrois-tu qu'il n'y eût que moy à régner; pour moy je souhaitterois, que le droit de consulter Dieu revînt à chaque particulier, et par conséquent qu'ils régnassent tous ensemble & me laissassent aller. Ainsi ce n'estoit pas le droit et l'autorité que Josué ignoroit, mais la circonstance du temps : aussi est-ce pour cela que Moyse le blâme, comme David blâma Abisçaï qui lui conseilloit de faire mourir Simhi, lequel estoit effectivement criminel de lèze majesté. »

70. Institution des juges.

71. Rupture entre Samuel et Saül et annonce par Samuel à Saül que « Dieu s'est cherché un homme selon son cœur et l'a désigné comme chef sur son peuple ».

72. Abigaïl parle à David et lui dit : « lorsque Dieu t'aura établi chef sur Israël... ».

73. Saint-Glain modifie : <Plus les interprètes s'efforcent de rendre mot à mot le verset 19 & le 23. de ce Chapitre, moins ils le rendent intelligible et je suis assuré que très peu de personnes en entendent le véritable sens; car la pluspart se figurent que Dieu commande à Moyse au verset 19 d'instruire Josué en présence de l'assemblée. Et au verset 23 qu'il luy imposa les mains et l'instruisit; ne prenant pas garde que cette façon de parler est fort en usage chez les Hébreux pour déclarer que l'élection du Prince est légitime et qu'il est confirmé dans sa charge. C'est ainsi que parle Jetro en conseillant à Moyse de choisir des Coadjuteurs qui l'aidassent à juger le peuple *si tu fais cecy* (dit-il) *alors Dieu te commandera* comme s'il disait que son autorité sera ferme & qu'il pourra subsister, touchant quoy voyez l'Exode chapitre 18 verset 23 & le livre I de Samuel chapitre 13 verset 15 et le chapitre 25 verset 30 & surtout le chapitre 1 de Josué au verset 9 où Dieu lui dit, *ne t'ay-je pas commandé, prends courage* & *montre toy homme de cœur* comme si Dieu luy disait *n'est-ce pas moy qui t'ay constitué Prince; ne t'espouvante donc de rien car je seray par tout avec toy*>.

74. « Si tu as à juger un cas qui te dépasse, affaire de meurtre, contestation ou voie de fait, un litige quelconque dans ta ville, tu partiras et tu monteras au lieu choisi par ton Dieu, tu iras trouver les prêtres lévites et le juge alors en fonction. Ils feront une enquête et ils te feront connaître la sentence. Tu te conformeras à la parole qu'ils t'auront fait connaître en ce lieu choisi par Dieu et tu prendras garde d'agir selon toutes leurs instructions », Dt 17 : 8-10.

75. Saint-Glain et la tradition néerlandaise ajoutent diverses insertions : « Les rabbins s'imaginent que ce qu'on appelle ordinairement le grand Sanhédrin a été institué par Moïse; et non pas seulement les rabbins mais la plupart des chrétiens qui délirent avec les rabbins. Mais Moïse se choisit 70 coadjuteurs pour s'occuper avec lui de l'État parce qu'il ne pouvait plus supporter seul la charge de tout le peuple. Mais il ne fit jamais de loi pour instituer un conseil de 70 hommes; au contraire il donna l'ordre que chaque tribu institue des juges, dans les villes que Dieu lui avait données, pour régler les litiges <& de punir les délinquants> selon les lois qu'il avait établies; s'il arrivait que les juges eux mêmes aient des doutes sur le droit, il fallait qu'ils aillent consulter le grand prêtre (qui était ainsi l'interprète suprême des lois) ou le juge auquel, à ce moment là, ils étaient subordonnés (car lui avait le droit de consulter le grand prêtre) afin de trancher le litige conformément à son explication. S'il arrivait que le juge subordonné prétende qu'il n'était pas tenu de rendre sa sentence selon l'interprétation du grand prêtre, qu'il l'ait reçue lui-même ou par le Souverain, il était condamné à mort par le juge suprême, alors en fonction, par qui le juge subordonné avait été établi. Voir Dt 17 : 9. Ce pouvait être un homme comme Josué commandant en chef du peuple israélite tout entier, ou bien le Prince d'une seule tribu qui, après la division, détint le droit de consulter le prêtre sur les affaires de sa tribu, de décider de la guerre et de la paix, de fortifier les villes, d'instituer des juges <dans ses villes lequels ne fussent subordonnés qu'à luy>, etc., ou bien encore ce pouvait être le roi à qui toutes les tribus ou quelques unes avaient transféré leur droit. Pour confirmer ce point, je pourrais apporter plusieurs témoignages tirés des récits historiques mais, dans le nombre, je n'en amènerai qu'un, le principal me semble-t-il. Lorsque le prophète de Silo choisit comme roi Jéroboam, il lui donna par là même le droit de consulter le prêtre, d'instituer des juges et absolument la totalité du droit que Roboam conserva

pour deux tribus, Jeroboam l'obtint tout entier pour les dix autres. C'est pourquoi du même droit qu'avait Josaphat à Jérusalem (voir II Par 19 : 8 sq.) Jéroboam pouvait constituer dans son palais un conseil suprême de son Etat. Car il est certain que parce que Jeroboam était roi par mandat de Dieu, ses sujets n'étaient pas tenus par la loi de Moïse de comparaître devant Roboam dont ils n'étaient pas sujets et encore moins devant un juge de Jérusalem institué par Roboam et son subordonné. Donc dès que l'Etat des Hébreux fut divisé, il y eut autant de conseils suprêmes < différentes & indépendantes les unes des autres> que d'Etats. Mais ceux qui ne font pas attention à la situation variée des Hébreux et confondent leurs diverses situations en une <si ce n'eût été qu'une mesme chose> suscitent des difficultés de toutes sortes. »

Glossaire

accomodare (ad captum alicujus) : adapter (à la compréhension de quelqu'un) ; *loca Scripturae,* accommoder les passages de l'Ecriture.

affectus : affect, passion.

affingere : forger, attribuer (fictivement).

anima : principe de vie, vie.

animus : âme.

apographum : apographe.

appetitus : appétit.

auctor : auteur.

authoritas : autorité.

catholicus : universel ; *catholici romani,* catholiques romains ; *religio (fides) universalis sive catholica,* religion (foi) universelle ou catholique.

civitas : cité.

commentum : invention.

dominium : pouvoir.

hieroglyphica : symboles.

historia : 1) enquête, étude (*historia naturae* : les faits de la Nature ; *historia prophetiae*, les faits concernant la prophétie) ; 2) histoire ; *historiae*, récits historiques (*fides historiarum*, la foi dans les récits historiques) ; *historia sincera*, histoire authentique.

historia Scripturae : enquête sur l'Ecriture, histoire de l'Ecriture.

imperium : Etat, souveraineté ; commandement (*sub imperio alterius* : sous le commandement d'autrui) ; pouvoir (*tenere imperium* : détenir le pouvoir) ; (au figuré) empire (des passions, de la fortune...).

ingenium : complexion ; intelligence.

intellectus : entendement.

jus : droit ; règle de droit ; *jura* : le Droit ; *sui juris esse*, relever de son propre droit.

lex : loi.

mens : pensée, esprit.

peccatum : péché.

pietas : piété.

potentia : puissance.

potestas : pouvoir ; *summae potestates*, le Souverain.

ratio : raison (cause) ; Raison (faculté).

respublica : république.

salus : salut.

scriptor : rédacteur.

spiritus : Esprit.

status civilis : état de société.

status naturalis : état de nature.

syngraphum, texte original.

Index des noms de personnes

En tête, le nom tel qu'il est traduit en français ; entre crochets les diverses orthographes latines quand elles divergent fortement ; suit le numéro de chapitre (en romains) suivi du n° de § (en chiffres arabes) puis le n° de page dans notre édition, enfin, entre parenthèses, le n° de page de Gebhardt. Nous n'avons pas inclus dans cet index les noms de peuples, sauf Israël et les tribus désignées par l'ancêtre éponyme. De même les noms propres qui servent de titre aux livres bibliques ne sont pas indiqués lorsqu'il s'agit de simples références d'une citation (sauf quand la mention de l'auteur est un peu plus significative : par exemple « Ezéchiel dit que... ») ; on les trouvera dans l'index des citations bibliques.

Aaron [Aharon] I, 1 : 79 (15) ; VI 10 : 255 (87) ; VIII, 12 : 349 (127) ; XVII 11 : 553 (208) ; XVII 14 : 557 (209) ; XIX 14 : 619, 621 (234).

Abel [Habel] IX 21 : 383 (141).

Abigaïl [Abigaël] II 4 : 117 (31).

Abimelech roi de Gerar : I 10 : 85 (18) ; III 8 : 165 (51).

Abimelech roi de Sichem : IX 7 : 361 (132).

Abishaï *Adnot.* 26 : 683 (265).

Abraham I 14 : 89 (19) ; II 1 : 113 (29) II 3 : 115 (30) ; II 14 : 133 (37-38) ; III 7 : 159, 161 (49) ; III 9 : 167 (52) ; VIII 3 : 329 (119) ; VIII 4 : 335 (121) ; XIII 5 : 453 (169) ; *Adnot.* 4 659 (252) ; *Adnot.* 9 663 (253).

R. Abraham ben David *Adnot.* 25 681 (261).

Absalon [Absolom] V 17 : 231 (78) ; IX 14 : 371 (136) ; *Adnot.* 20 675 (259).

Absan : IX 7 : 363 (132).

Achab roi d'Israël [Aghab] II 3 : 117 (31) ; II 8 : 123 (33) ; II 19 : 145 (43) ; IX 11 : 367 (134).

Achaz roi de Juda VI 5 : 247 (84).

Achitophel [Achitopheles] V 17 : 231 (78).

Adam II 14 : 131, 133 (37) ; IV 6 : 191 (61) ; IV 9 : 193, 195 (63) ; IV 11 : 201 (66).
Agar II 1 : 113 (29).
Aghazia roi de Juda : IX 11 : 367 (134).
Aggée : [Hagaeus] I 25 : 105 (26) ; *Adnot.* 25 681 (261).
Alexandre préf. 4 : 59 (6) ; VI 23 : 275 (96) ; X 11 : 397 (146) ; XVII 5-6 : 543, 545 (204) ; XVII 18 : 565 (213).
Alpakhar XV 2 : 485 (181).
Ambroise XIX 1 : 605 (228).
Amihud [Hamihud] IX 14 : 371 (136) ; *Adnot.* 20 675 (259).
Ammon [Hamon] VIII 3 : 331 (120).
Amos II 9 : 123 (33-34).
Apollon IX 12 : 369 (135).
Apollos XI 5 : 419 (154).
Aristandre préf. 4 : 59 (6).
Aristote V 19 : 235 (80) ; VII 20 : 315 (114) ; XIII 2 : 451 (168).
Artaxerxès *Adnot.* 24 679 (261).
Asa roi de Juda : XVIII 4 : 593 (223).
Asaph VI 10 : 255 (87).
Auguste XVII 6 : 543 (204).
Balaam [Balamus, Bilham] I 14 : 89 (19) ; III 8 : 165 (51) ; III 9 : 165, 167, 169 (51-52).
Balak III 9 : 167 (51-52).
Beltesatsar *Adnot.* 24 : 679 (261).
Barnabé XI 5 : 419 (154).
Baruch X 5 : 389 (143).
Benjamin [Binjamin] X 15 : 405 (149) ; *Adnot.* 14 669 (256).
Betsalël I 25 : 101 (24).
Buzi X 6 : 391 (143).
Caïn [Kainus] II 8 : 121 (33) ; II 14 : 133 (37) ; II 18 : 143 (42) ; II 19 : 143 (42-43) ; IX 21 : 383 (141).
Caleb [Kaleb] VIII 7 : 343 (124).
Chaddaï [Sadai] XIII 5 : 453 (169).
Canaan [Kanahan] VIII 3 : 329, 331 (119).
Christ I 18-19 : 93 (21) ; I 20 : 95 (21) ; I 29 : 111 (28) ; II 3 : 117 (31) ; II 7 : 121 (32) ; II 19 : 143, 145 (42-43) ; III 10 : 173 (54) ; IV 10 : 197, 199 (64-65) ; IV 12 : 205 (68) ; V 3 : 213 (70-71) ; V 13 : 225 (76) ; V 19 : 233 (79) ; VI 14 : 261 (90) ; VII 7 : 291, 293

(103-104) ; XI 2 : 413 (152) XI 5 : 419 (154) ; XI 7 : 423 (156) ; XI 8 : 425 (157) ; XI 10 : 427 (158) ; XII 8 : 439 (163) ; XII 9 : 443 (164) ; XII 12 : 447 (166) ; XIII 9 : 461 (172) ; XIV 10 : 477 (178) ; XVIII 6 : 597 (225) ; XIX 12 : 617 (233) ; XIX 13 : 617, 619 (233-234) ; *Adnot.* 27 : 683 (262).

Cléon XVII 6 : 543 (204).

Cyrus III 11 : 177 (56) ; VI 20 : 271 (94) ; X 11 : 397 (146) ; *Adnot.* 21 : 675 (260) ; *Adnot.* 24 : 679 (261).

Daniel I 24 : 101 (24) ; I 29 : 111 (28) ; II 11 : 125 (34-35) ; II 15 : 137 (40) ; X 9 : 393 (144-145) ; X 10 : 395 (145) ; X 11 : 397, 399 (146) ; XVI 22 : 533 (200) ; *Adnot.* 24 : 679 (261) ; *Adnot.* 25 : 681 (261).

Darda II 1 : 113 (29).

Darius préf. 4 : 59 (6) ; X 11 : 397 (146) ; XVII 18 : 565 (213).

David I 14 : 89 (19) ; II 4 : 117 (31) ; II 14 : 137 (39) ; VIII 3 : 331 (120) ; VIII 4 : 335 (122) ; VIII 11 : 345 (126) ; IX 6 : 361 (131) ; IX 7 : 363 (132) ; IX 9 : 365 (133) ; IX 14 : 371 (136) ; XI 3 : 415 (152) ; XVII 23 : 569 (214) ; XVII 29 : 583 (220) ; XIX 21 : 627, 629 (238) ; *Adnot.* 16 : 671-673 (257-258) ; *Adnot.* 20 : 675 (259).

Dina IX 4 : 359 (131) ; X 8 : 393 (144) ; *Adnot.* 14 : 669 (256).

Eleazar fils d'Aaron XVII 12 : 553 (208) ; XVII 14 : 557 (209) ; XIX 14 : 619 (234).

Eleazar martyr sous Antiochus XVI 22 : 533 (200).

Eliasib X 11 : 397 (146).

Elie [Heli] II 11 : 125 (35) ; VI 19 : 267 (93) ; VII 15 : 307 (110) ; XI 1 : 411 (151).

Elisée II 8 : 121 (33) ; II 11 : 125 (35) ; VI 14 ; 261 (90).

Elyonai [Eljohgenai] *Adnot.* 21 : 675 (259).

Elon IX 7 ; 363 (132).

Enée [Aeneas] XVII 6 : 543 (204).

Énoch [Enos] : V 5 : 217 (72).

Eole [Aeolus] I 23 : 99 (23).

Esaü [Hesau] VIII 12 : 349 (127).

Esdras V 7 : 217 (72) ; V 19 : 233 (79) ; VIII 12 ; 347, 349, 351 (126-128) ; IX 1 ; 353 (129) ; IX 2 : 355 (130) ; IX 3 : 357 (130) ; IX 20 : 381 (140) ; X 1 : 385 (141) ; X 10 : 395 (145) ; X 11 : 397 (146) ; X 13 : 399, 401 (147-148) ; X 14 : 403 (148) ; X 15 : 405 (149) ; *Adnot.* 16 : 671 (257).

Esther [Ester] X 10 : 395, 397 (145) ; X 11 : 397 (146).
Euclide VII 17 : 309 (111) ; *Adnot.* 8 : 661 (253).
Eud [Ehud] IX 7 : 361 (132) ; *Adnot.* 16 : 671 (256).
Ezechias roi de Juda II 3 : 115 (30) ; IX 2 : 355 (129) ; X 3 : 387 (142).
Ezechiél I 25 : 103 (25) ; I 29 : 111 (28) ; II 3 : 117 (31) ; II 8 : 121 (33) ; II 9 : 123 (33) ; II 10 : 123, 125 (34) ; II 15 : 137 (40) ; II 17 : 141 (41-42) ; III 8 : 165 (51) ; X 6 : 389, 391 (143-144) ; X 17 : 407 (150) ; XI 5 : 417 (154) ; XVII 26 : 577 (217) ; XVII 27 : 579 (219) ; *Adnot.* 22 : 677 (260).
Flavius Josephe voir Josephe.
Gabaon X 15 : 405(149).
Gédeon [Gidehon] I 25 : 101 (24) ; II 3 : 115 (30) ; IX 7 : 361 (132) ; XVII 15 : 561 (211-212).
Goliath IX 6 : 361 (131).
Habdan IX 7 : 363 (132).
Hatirshata *Adnot.* 24 : 679 (261).
Hananias, prophète II 5 : 119 (32).
Hananias [Chananias Neghunja] II 17 : 141 (41) ; X 17 : 407 (150).
Hanani XVIII 4 : 593 (223).
Heglon IX 7 : 361 (132).
Heli I 9 : 85 (17-18) ; IX 7 : 363 (132).
Heman II 1 : 113 (29).
Hénoch [Chanoch] III 8 : 165 (51).
Hermolaus XVII 6 : 543 (204).
Hiskia, père de Neghunja, X 17 : 407 (150).
Hobbes *Adnot.* 33 : 687 (263).
Hotniel IX 7 : 361 (132) ; *Adnot.* 16 : 671 (256).
Ibn Ezra [Aben Hezdra ; Hegzra ; Aben Hesdra Hezra] II 14 : 137 (39) ; VII 16 : 309 (110) ; VIII 3 : 327, 329, 331 (118-120) ; VIII 4 : 333 (120) ; VIII 12 : 349 (127) ; X 8 : 393 (144) ; X 10 : 395, 397 (145-146) ; *Adnot.* 1 : 655 (251) ; *Adnot.* 14 : 667 (255).
Isaac V 17 : 231 (78) ; XIII 5 : 453 (169).
Isaïe [Esaias] I 16 : 91 (20) ; II 3 : 115 (30) ; II 9 : 123 (33) ; II 10 : 123, 125 (34) ; II 13 : 129, 131 (36-37) ; II 15 : 137 (40) ; III 8 : 165 (51) ; V 2 : 211 (69) ; V 4 : 215 (71) ; VI 20 : 269 (93-94) ; IX 2 : 355 (129) ; X 4 : 387 (142) ; XI 5 : 417 (154) ; XII 7 : 437 (162).
Israël II 14 : 135 (39) ; III 11 : 173 (55) ; VII 13 : 303 (108) ; VIII

4 : 333, 335 (121-122); VIII 9 : 343 (125); VIII 11 : 345 (126); VIII 12 : 349 (127); IX 9 : 365 (133); X 7 : 391 (144).
Jachin IX 7 : 361 (132).
Jacob [Jahacob] II 14 : 137 (39); V 4 : 215 (71); VII 13 : 303 (108); IX 3 : 357 (130); IX 4 : 357, 359 (130-131); X 8 : 393 (144); XII 5 : 433 (160); XIII 5 : 453 (169); *Adnot.* 13 : 665 (255); *Adnot.* 14 : 667-668 (256).
Jacques XI 9 : 425 (157); XIV 6 : 471 (175).
Jaduah X 11 : 397 (146).
Jair VIII 3 : 331, 333 (120); IX 7 : 361 (132).
Jean [Johannes] VI 14 : 261 (90); XII 8 : 439 (163); XIII 8 : 459 (171); XIV 7 : 471 (175-176); XIV 8 : 473 (176).
Jechonias voir Joachin.
Jehuda Alpakhar voir Alpakhar.
Jephté IX 7 : 361 (132).
Jeremie II 5 : 119 (32); II 8 : 121 (33); II 9 : 123 (34); II 18 : 143 (42); III 8 : 165 (51); III 11 : 173 (55); V 5 : 217 (72); VII 7 : 293 (103-104); X 5 : 389 (142-143); X 14 : 403 (149); XI 1 : 411 (151); XI 5 : 417 (154); XII 2 : 429 (159); XII 6 : 435 (160-161); XIII 8 : 459 (171); XV 5 : 491 (184); XIX 6 : 611 (231); XIX 12 : 617 (233).
Jéroboam roi d'Israël [Jaroboham] XII 5 : 433 (160); *Adnot.* 38 : 693 (267).
Jesuhga (grand prêtre) X 11 : 397 (146).
Jetro II 14 : 135 (39).
Joakim roi de Juda [Jehojakim] X 5 : 389 (143).
Joachin roi de Juda [Jojakin] VIII 12 : 347 (126); [Jehojakin] X 2 : 387 (141); X 5 : 389 (142); [Jechonias] X 14 : 403 (148-149).; *Adnot.* 21 : 675-677 (259-260).
Job II 19 : 145 (43); III 7 : 163 (50); VII 16 : 309 (110); X 8 : 391, 393 (144).
Joël II 18 : 143 (42).
Johanan (Joghanan) X 11 : 397 (146).
Jojada X 11 : 397 (146).
Jonas II 15 : 141 (41); III 7 : 163 (50); III 8 : 165 (51); X 7 : 391 (144); XI 5 : 417 (153).
Jonathan ben Uziel VIII 5; 339 (123).

Joram [Jehoram] fils d'Achab, roi d'Israël II 8 : 121 (33) ; IX 11 : 367 (134).
Joram [Jehoram] fils de Josaphat, roi de Juda IX 11 : 367 (134) ; XI 1 : 411 (151).
Josaphat roi de Juda [Jehosaphat] IX 11 : 367 (134) ; *Adnot.* 38 : 693 (267).
Joseph I 15 : 91 (19) ; I 24 : 101 (24) ; IX 3 : 357 (130) ; IX 4 : 357, 359 (130-131) ; *Adnot.* 13 : 665-667 (255) ; *Adnot.* 14 : 669 (256).
Joseph R. V 19 : 235 (80).
Josephe (Flavius) II 18 : 143 (42) ; VI 23 : 275 (96) ; IX 7 : 361 (132) ; IX 9 : 365 (133) ; IX 20 : 381 (140) ; X 6 : 391 (143) ; XVIII 4 : 591 (223) ; *Adnot.* 22 : 677 (260).
Josias roi de Juda II 8 : 123 (33) ; X 3 : 387 (142) ; X 5 : 389 (143) ; XIII 8 : 459 (171).
Josué I 16 : 91 (20) ; II 13 : 127, 129, 131 (35-37) ; VI 5 : 247 (84) ; VI 18 : 265 (92) ; VIII : 325 (titre 117) ; VIII 4 : 335 (121) ; VIII 5 : 337, 339 (123) ; VIII 7 : 341, 343 (124-125) ; VIII 11 : 345 (125-126) ; VIII 12 : 351 (128) ; IX 6 : 359 (131) ; IX 7 : 361 (132) ; IX 8 : 363 (133) ; X 15 : 405 (149) ; XI 3 : 415 (152) ; XVII 12 : 553 (208) ; XVII 14 : 557, 559 (209-210) ; XVII 15 : 561 (211) ; *Adnot.* 16 : 671-673 (256-257) ; *Adnot.* 36 (265) ; *Adnot.* 38 : 693 (267).
Josué, grand pontife, *Adnot.* 24 : 679 (260).
Juda [Jehuda] VIII 3 : 333 (120) ; VIII 7 : 343 (124) ; IX 3 : 355, 357 (130) ; XVII 14 : 559 (210) ; *Adnot.* 13 : 665-667 (255).
Juda R. X 17 : 407 (150).
Judas Maccabée [Machabaeus] X 1 : 385 (141) ; X 11 : 397 (146) ; *Adnot.* 21 : 677 (259).
Jupiter XVII 6 : 543 (204).
Kalchol II 1 : 113 (29).
Kenaz IX 7 : 361 (132) ; *Adnot.* 16 : 671 (256).
Kimchi *Adnot* 19 : 673 (258).
Kusan Rishgataim IX 7 : 361 (132) ; IX 8 ; 363 (133) ; *Adnot* 16 : 671 (256).
Laban II 14 : 133 (37) ; *Adnot.* 13 : 665 (255) ; *Adnot.* 14 : 669 (256).
Lea IX 4 : 359 (131).
Leicester XVIII 9 : 603 (228).
Levi V 4 : 215 (72) ; VIII 12 : 349 (127) ; IX 4 : 359 (131) ; XVII 11 : 553 (208) ; XVIII 4 : 591 (223).

Levi ben Gerson *Adnot.* 16 : 671 (256).
Maccabées X 17 : 405 (150) ; *Adnot.* 25 : 681 (261).
Maïmonide I 14 : 89 (19) ; V 19 : 233, 235 (79-80) ; VII 20 : 313, 315, 317, 319 (113-115) ; VII 21 : 321 (115-116) ; X 8 : 391 (144) ; XV 2 : 485 (181 et note) ; XV 6 : 493 (184) ; *Adnot.* 25 : 681 (261).
Malachie III 7 : 161 (49) ; XVIII 4 : 591 (223).
Manasse frère d'Ephraïm, VIII 3 : 331 (120) ; VIII 7 : 343 (124).
Manasse roi de Juda X 4 : 387 (142) ; X 7 : 391 (144) ; XVII 25 : 575 (217).
Manlius Torquatus XIX 10 : 615 (232).
Manoah I 14 : 89 (19).
Mardochée X 10 : 395, 397 (145-146).
Matthieu VII 16 : 309 (110) ; *Adnot.* 27 : 683 (262).
Melchisedek [Malkitsedek] III 7 : 159, 161 (48-49) ; V 5 : 219 (73).
Michée, prophète de Juda I 25 : 105 (26).
Michée prophète d'Israël : I 29 : 111 (28) ; II 3-4 : 117 (31) ; II 8 : 123 (33) ; II 19 : 145 (43).
Moïse [Moses] préf. 10 : 69 (10) ; I 1 : 79 (15) ; I, 8-9 : 87 (17) ; I 12 : 87 (19) ; I 13 : 89 (19) ; I 17 : 91, 93 (20) ; I 18 : 93 (21) ; I 23 : 99 (23) ; I 25 : 103, 105, 107 (25-27) ; II 3 : 115, 117 (30-31) ; II 5 : 119 (32) ; II 8 : 121 (33) ; II 14 : 133, 135, 137 (38-39) ; II 15 : 137, 139 (39-41) ; II 17 : 141 (41) ; III 1-2 : 151 (45) ; III 7 : 163 (50) ; III 9 : 167 (52) ; III 10 : 169, 171 (53-54) ; III 11 : 175 (55) ; IV 5 : 189 (61) ; IV 9 : 195 (64) ; V 3 : 211, 213 (70-71) ; V 4 : 215 (71-72) ; V 5 : 217 (72) ; V 10-11 : 223 (75) ; V 12 : 225 (76) ; V 17 : 231 (78) ; V 19 : 233, 235 (79-80) ; VI 10 : 255 (87) ; VI 14 : 261, 263 (90) ; VII 5 : 285, 287 (100-101) ; VII 7 : 291, 293 (103-104) ; VII 9 : 297 (105) ; VII 19 : 313 (113) ; VIII 3 : 327, 329, 331 (118-120) ; VIII 4 : 333, 335 (121-122) ; VIII 5 : 335, 337, 339, 341 (122-124) ; VIII 6 : 341 (124) ; VIII 11 : 345, 347 (125-126) ; VIII 12 : 347, 349, 351 (127-128) ; IX 7 : 361 (132) ; X 3 : 387 (142) ; X 8 : 391 (144) ; X 17 : 407 (150) ; XI 1 : 411 (151) ; XI 3 : 415 (152-153) ; XI 4 : 417 (153) ; XI 5 : 417 (154) ; XII 2 : 429 (159) ; XII 6 : 435, 437 (161) ; XII 8 : 439 (163) ; XIII 5 : 453, 455 (168-170) ; XIII 7 : 457 (170) ; XIII 8 : 459 (171) ; XIV 3 : 467 (174) ; XV 5 : 491 (183) ; XV 7 : 497 (186) ; titre de XVII : 535 (201), XVII 3 : 539 (203) ; XVII 6-7 : 545 (205) ; XVII 9 : 549 (206-207) ; XVII 10 : 551 (207) ; XVII 11 : 553 (208) ; XVII

12 : 553 (208) ; XVII 14 : 555, 557, 559 (209-210) ; XVII 15 : 561 (211) ; XVII 20 : 565 (213) ; XVII 28 : 579, 581 (219) ; XVIII 2 : 589 (222) ; XVIII 4 : 591 (222) ; XIX 6 : 611 (230) ; XIX 14 : 619 (234) ; XIX 21 : 627, 629 (237-238) ; XX 2 : 635 (239) ; *Adnot.* 10 : 663 (254) ; *Adnot.* 25 : 681 (261) ; *Adnot.* 36 : 689 (265) ; *Adnot.* 38 : 691-693 (266).

Momus X 8 : 393 (144).

Nabuchodonosor [Nabucadonosor] I 23 : 97 (23) ; I 24 : 101 (24) ; [Nabucadonossor] II 7 : 121 (33) ; [Nebucadnesor] VIII 12 : 347 (126) ; [Nabucadonozor] XVI 22 : 533 (200).

Nahson *Adnot.* 16 : 673 (257).

Nathan IX 2 : 355 (130).

Nahum [Nachumus] II 9 : 123 (33).

Neghunja voir Hananias.

Néhémie [Nehemias] V 5 : 217 (72) ; X 10 : 395 (145) ; X 11 : 397 (146) ; X 13 : 401, 403 (147) ; X 14 : 403 (148) ; *Adnot.* 23 : 677 (260) ; *Adnot.* 24 et 25 : 679-681 (261).

Noé [Noa ; Noach] II 13 : 131 (37) ; III 8 : 165 (51) ; V 19 : 235 et n. (79 n.-80) ; VI 13 : 259 (89) ; VIII 3 : 329 (119).

Obadias prophète [Hobadias] II 9 : 123 (34) ; III 8 : 165 (51).

Obadias, serviteur d'Achab [Hobadias] XVIII 5 : 595 (225).

Og VIII 3 : 331, 333 (120).

Omri roi d'Israël IX 11 : 367 (134).

Osée (Hosea) II 9 : 123 (34) ; X 7 : 391 (143).

Osias roi de Juda [Husia] X 4 : 387 (142).

Ovide VII 15 : 307 (110).

Parménion XVII 18 : 565 (213).

Paul I 29 : 111 (28) ; II 18 : 143 (42) ; III 10 : 171, 173 (54) ; IV 2 : 185 (59) ; IV 10 : 199 (65) ; IV 12 : 205 (68) ; V 20 : 237 (80) ; VI 11 : 257 (88) ; XI 1 : 411, 413 (151) ; XI 4 : 417 (153) ; XI 5 : 419 (154) ; XI 6 : 421 (155) ; XI 7 : 423 (156) ; XI 8 : 425 (157) ; XI 9 : 425, 427 (157) ; XI 10 : 427 (158) ; XIII 3 : 453 (168) ; XIII 5 : 455 (169) ; XV 8 : 501 (187) ; XVI 2 : 507 (190) ; XVI 19 : 529 (198) ; *Adnot.* 34 : 687 (264).

Pedaja *Adnot* 21 : 675 (259).

Persée VII 15 : 307 (110).

Pharaon I 1 : 79 (15) ; I 24 : 101 (24) ; II 8 : 121 (33) ; VI 20 : 271 (94) ; IX 3 : 357 (130) ; XI 5 : 417 (154).

Philémon XI 7 : 423 (156).
Philippe de Macédoine XVII 5 : 543 (204).
Philon d'Alexandrie X 2 : 387 (141-142) ; X 11 : 397 (146).
Pilate XVIII 5 : 597 (225).
Pinéhas XIX 14 : 619 (234).
Platon XIII 2 : 451 (168).
Polypercon XVII 18 : 565 (213).
Ptolomée (roi de Gesur) IX 14 : 371 (136).
Pua IX 7 : 361 (132).
Quinte Curce [Curtius] préf. 4 : 59 (6) ; préf. 5 : 61 (6) ; XVII 5 : 543 (204) ; XVII 18 : 565 (213).
Rab X 17 : 407 (150).
Rachel IX 4 : 359 (131).
Rachi [R.Selomo ; R. Schelomo Jarghi] X 15 : 403 (149) ; *Adnot.* 1 : 655 (251).
Roboam, roi de Juda, *Adnot.* 38 : 693 (267).
Roland [Orlando] VII 15 : 307 (110).
Ruth Titre de VIII : 325 (117) ; VIII 11 : 345 (126) ; VIII 12 : 351 (128).
Salmon [Salma ; Shalma] *Adnot.* 16 : 673 (257-258).
Salomon I 23 : 99 (23) ; II 1 : 113 (29) ; II 13 : 129, 131 (36-37) ; II 16 : 141 (41) ; III 1 : 151 (45) ; IV 2 : 185 (59) ; IV 12 : 201, 203, 205, 207 (66-68) ; V 4 : 215 (72) ; VI 10 : 255 (87) ; VI 22 : 275 (96) ; VIII 10 : 345 (125) ; IX 7 : 361, 363 (132) ; X 3 : 387 (142) ; XI 3 : 415 (152) ; XII 6 : 435 (160) ; XV 4 : 491 (183) ; XVIII 5 : 595 (224) ; XIX 4 : 609 (229) ; XIX 8 : 613 (231) ; XIX 13 : 619 (234) ; XIX 21 : 629 (238) ; *Adnot.* 16 : 673 (257-258).
Salomon R. voir Rachi.
Samson I 25 : 101 (24) ; VII 15 : 307 (110) ; IX 7 : 363 (132) ; XVII 15 : 561 (212) ; *Adnot.* 17 : 673 (258).
Samuel [Samuël, Shamuël] I 9 : 85 (17) ; II 18 : 141 (42) ; III 9 : 167 (52) ; VI 13 : 259 (89) ; titre de VIII : 325 (117) ; VIII 9 : 343 (125) ; VIII 11 : 345 (126) ; VIII 12 : 351 (128) ; IX 7 : 363 (132) ; IX 9 : 365 (134) ; XI 3 : 415 (152) ; XV 5 : 491 (184) ; XVII 15 : 561 (212) ; XVII 29 : 583 (220) ; *Adnot.* 19 : 673 (259).
Sangar [Samgar] IX 7 : 361 (132) ; *Adnot.* 16 : 671 (256).
Satan [Satanas] II 19 : 145 (43) ; X 8 : 393 (144).
Saül I 25 : 101 (24-25) ; II 14 : 137 (39) ; II 18 : 143 (42) ; VI 13 : 259

(89) ; IX 6 : 359, 361 (131) ; IX 8 : 363 (133) ; IX 9 : 365 (133) ; IX 10 : 365 (134) ; IX 14 : 371 (136) ; XVII 23 : 569 (214) ; XVII 29 : 583 (220) ; *Adnot.* 10 : 663 (254).
Sédécias roi de Juda [Zedechias Tsedechias Tsidchias] X 5 : 389 (142-143) ; X 6 : 391 (143) ; X 14 : 403 (148-149).
Sénèque V 8 : 221 (74) ; XVI 9 : 517 (194).
Sesbatsar *Adnot.* 24 : 679 (261).
Shimei *Adnot.* 36 : 691 (265).
Sichem IX 4 : 359 (131).
Siméon IX 4 : 359 (131) ; XVII 14 : 559 (210).
Sophonie [Tséphonias] III 11 : 175, 177 (56).
Tacite XVII 5 : 541 (204) ; XVII 24 : 571 (215) ; XVII 26 : 577 (218).
Tamar IX 3 : 355, 357 (130).
Théodose XIX 1 : 605 (228).
Tobie X 1 : 385 (141).
Tola IX 7 : 361 (132).
Tremellius IV 12 : 205 (68) ; *Adnot.* 26 : 683 (262).
Ulysse *Adnot.* 14 : 667 (256).
Venus XVII 6 : 543 (204).
Vespasien XVII 5 : 541 (204) ; XVII 24 : 571 (215).
Vitellius XVII 5 : 541 (204).
Zacharie II 11 : 125 (34) ; VI 20 : 269 (93) ; *Adnot.* 25 : 681 (261).
Zorobabel [Zorobabael ; Zerubabel] *Adnot.* 21 : 675 (260) ; *Adnot.* 24 : 679 (261).

Index géographique (noms de lieux et de peuples)

On ne trouvera pas dans cet index les noms d'Israël et des douze tribus, qui sont répertoriés dans l'index des noms sous celui de l'ancêtre éponyme. Les seules mentions ici indiquées sont celles qui renvoient aux entités politiques : les deux royaumes de Juda et d'Israël.

Amalek VIII 5 : 337 (122).
Ammonites [Hamonita] III 8 : 165 (51) ; IX 7 : 361 (132).
Amsterdam [Amstelodamum] XX 15 : 649 (245-6).
Angleterre, Anglais [Anglia Anglicanus] XVIII 7 : 601, 603 (227).
Aram II 19 : 145 (43) ; XVIII 4 : 593 (223).
Argob VIII 3 : 331, 333 (120).
Asie *Adnot.* 25 : 681 (261).
Assyrie I 23 : 97 (23) ; II 14 : 137 (39).
Babylone [Babilonia, Babylonia] V 5 : 217 (72) ; VI 20 : 269 (93-94) ; X 2 : 387 (141) ; X 6 : 391 (143) ; XVI 22 : 533 (200) ; XIX 6 : 611 (231) ; XIX 12 : 617 (233) ; *Adnot.* 24 : 679 (260).
Bactriens préf. 4 : 59 (6).
Bahgal Jehuda *Adnot.* 19 : 673 (258-259).
Basan VIII 3 : 331, 333 (120).
Benjaminites XVII 14 : 561 (211).
Bethel *Adnot.* 14 : 667 (255).
Bethleem IX 7 : 363 (132).
Canaan, Cananéens [Canahaniti ; Kanahanita ; Kenahanita] III 11 : 175 (55) ; VIII 3 : 327, 329, 331 (118-119) ; VIII 4 : 335 (122) ; VIII 7 : 343 (124) ; VIII 12 : 349 (127) ; IX 7 : 361 (132) ; XVII 12 : 553 (208).
Chaldéens III 11 : (123) ; X 6 : 391 (143).
Chinois III 12 : 179 (57).
Dan VIII 4 : 335 (121).

Edom, Idumée, Iduméens II 9 : 123 (34) ; III 8 : 165 (51) ; VIII 4 : 335 (122) ; IX 2 : 355 (130).
Egypte, Egyptien [Aegyptus] I 23 : 99 (24) ; II 15 : 139 (40-41) ; III 8 : 165 (51) ; III 9 : 167 (52) ; III 11 : 173 (55) ; V 5 : 217 (72) ; V 10 : (74) ; VI 11 : 257 (88) ; VI 13 : 259 (89) ; VI 14 : 261 (90) ; VIII 5 : 337 (122) ; XI 5 : 417 (154) ; XVII 7 : 545 (205) ; *Adnot.* 14 : 669 (256) ; *Adnot.* 16 : 671 (257).
Elamites [Helemitae] III 8 : 165 (51).
Espagne [Hispania] III 12 : 177 (56).
Galaad VIII 3 : 333 (120).
Gazer VIII 7 : 343 (124).
Germanie XIX 17 : 623 (235).
Gesur VIII 3 : 331 (120) ; IX 14 : 371 (136) ; *Adnot.* 20 : 675 (259).
Gomorrhe I 23 : 99 (23).
Grec préf. 9 : 67 (9) ; III 10 : 173 (54) ; VI 11 : 257 (88) ; XVI 22 : 533 (200).
Hollande [Hollandia] XVIII 10 : 603 (227).
Horites VIII 12 : 349 (127).
Idumée, Iduméens voir Edom.
Indiens XVII 6 : 543 (204).
Israël VIII 10 : 345 (125) ; VIII 12 : 349 (127) ; IX 11 : 367 (134) ; X 4 : 387 (142) ; XVIII 4 : 593, 595 (224).
Jahzer III 8 : 165 (51)
Japon V 13 : 227 (76) ; XVI 22 : 533 (200).
Jérusalem [Hierosolyma, Jerusalem, Jerusalaim,] II 5 : 119 (32) ; II 7 : 121 (33) ; II 14 : 135 (39) ; III 7 : 159, 161 (48-49) ; V 4 : 215 (71) ; VI 20 : 269, 271 (94) ; IX 19 : 377 (138) ; X 1 : 385 (141) ; X 13 : 401 (148) ; XVII 24 : 571 (215) ; XVIII 4 : 593 (224) ; *Adnot.* 24 : 679 (260-261).
Jourdain VIII 3 : 327 (118-119) ; VIII 7 : 443 (125) ; *Adnot.* 16 : 673 (257-258).
Juda VIII 10 : 345 (125) ; IX 11 : 367 (134) ; X 3-4 : 387 (142) ; XVIII 4 : 593, 594 (224).
Judée II 15 : 141 (41).
Kirjat Jeharim voir Bahgal Jehuda IX 4 : 371 (136) ; *Adnot.* 19 : 673 (258).
Macédoine, Macédoniens VI 23 : 276 (96) ; XVII 6 : 545 (204-205) ; XVII 18 : 565 (213) ; *Adnot.* 25 : 681 (261).

Mahachatites VIII 3 : 331 (120).
Mésopotamie *Adnot.* 14 : 667 (255).
Madian IX 7 : 361 (132).
Moab, Moabites III 8 : 165 (51) ; IX 7 : 361 (132).
Morya VIII 3 : 331 (120) ; *Adnot.* 9 : 663 (253).
Néerlandais [Belgae] V 13 : 227 (76) ; XIV 1 : 465 (173) ; XVI 22 : 533 (200) ; XVII 14 : 559 (210).
Ninive, Ninivites III 7 : 163 (50) ; III 8 : 165 (51) ; X 7 : 391 (144) ; XI 5 : 417 (153).
Palestine II 13 : 131 (37).
Pamphylie VI 23 : 275 (96).
Perses VI 23 : 275 (96) ; X 10 : 395 (145) ; X 11 : 397 (146) ; XVII 6 : 545 (205) ; XVII 30 : 583 (221) ; *Adnot.* 25 : 681 (261).
Philistins IX 7 : 361, 363 (132) ; IX 9 : 365 (133) ; *Adnot.* 17 : 673 (258).
Portugal [Lusitania] III 12 : 177 (56).
Rabat VIII 3 : 331 (120).
Rome, Romains VII 22 [pontife romain] : 321 (116) ; XII 12 : 447 (166) ; XVII 5 : 541 (204) ; XVII 6 : 543 (204) ; XVII 24 : 571 (215) ; XVIII 9 : 601 (227).
Scythes préf. 4 : 59 (6).
Seir [Sehir] VIII 12 : 349 (127) ;
Silo [Shilo] I 9 : 85 (17) ; *Adnot.* 38 : 693 (267).
Sinaï I 13 : 89 (19) ; VI 19 : 267 (93) ; XIV 12 : 479 (179) ; XV 4 : 491 (183)
Sodome, Sodomites I 23 : 99 (23) ; II 14 : 133 (37).
Suse (Portes de) [Pyles Susidis] préf. 4 : 59 (6).
Tartare III 12 : 179 (57).
Tharsis III 7 : 163 (50).
Turc, Turquie préf. 6 : 61 (7) ; XVI 22 : 533 (200).
Zebulonite IX 7 : 363 (132).

Index des citations bibliques

Cet index doit se lire comme suit :

Après le nom du livre de la Bible, les chiffres en gras indiquent le n° du chapitre suivi du n° du verset.

Après le signe égale, on trouvera la référence dans le texte de Spinoza : le chapitre en chiffres romains, le § en chiffres arabes.

Pour les distinguer des citations explicites, les simples références bibliques données par Spinoza sont indiquées entre crochets.

Par exemple, **Genèse 1 : 2** = I 25 signifie qu'au § 25 du chapitre 1 du *TTP*, Spinoza cite explicitement le verset 2 du chapitre 1 du livre de la Genèse.

Genèse [**4 : 7** = II 18] signifie qu'au § 18 du ch. II du *TTP*, Spinoza fait référence au verset 7 du ch. 4 du livre de la Genèse.

Genèse **1 : 2** = I 25, [II 14] ; [**4 : 7** = II 18] ; **4 : 8** = IX 21 ; **6 : 3** = I 25 ; [**9 : 13** = VI 13] ; [**10** = VIII 3] ; [**12 : 3** = III 9] ; **12 : 6** = VIII 3 ; **14 : 14** = VIII 4 ; [**14 : 18-20** = III 7] ; [**15** = *Adnot.* 4] ; [**15 : 8** = II 3] ; [**18 : 19** = II 14] ; **18 : 24** = II 14 ; **20 : 6** = I, 10 ; [**22 : 14** = VIII 3] ; [**26 : 5** = III 7] ; [**28 : 20** = *Adnot.* 14] ; [**29 : 35** = *Adnot.* 13] ; [**31 : 13** = *Adnot.* 14] ; [**35 : 1** = *Adnot.* 14] ; [**35 : 2-3** = II 14] ; **36 : 31** = VIII 4, [IX 2] ; [**38** = IX 3] ; [**46 : 21** = *Adnot.* 14] ; [**47** = IX 4] ; [**47 : 31** = VII 13].

Exode [**1** = VI 13] ; [**3 : 13** = XIII 7] ; [**3 : 18** = II 14] ; **4 : 1** = II 14 ; **4 : 8** = II 14 ; [**4 : 24** = III 9] ; **6 : 3** = XIII 5 ; **7 : 1** = I, 1 ; [**9 : 10** = VI 14] ; [**10 ; 2** = VI 11] ; [**10 : 14-19** = VI 14] ; [**14 : 21** = VI 14] ; [**14 : 27** = VI 14] ; [**14 : 31** = V 10] ; [**15 : 10** = VI 14] ; **15 : 11** = II 14 ; [**16 : 27** = XIX 6] ; [**16 : 35** = VIII 4] ; [**17 : 14** = VIII 5] ; **18 : 11** = II 14 ; [**18 : 23** = *Adnot.* 37] ; [**19 : 4-5** = XVII 7] ; [**19 : 9** = V 10] ; [**19 : 18** = VI 19] ; [**19 : 20** = XV 4] ; [**20 : 4-5** = II 15] ; [**20 : 20** = XIV 12] ; [**20 : 22 ; 23 ; 24** = VIII 5] ; [**24**] = I 13 ; [**24 : 4-7** = VIII 5 ; XVII 7] ; **25, 22** = I, 8 ; [**31 : 3** = I 25 ; [**33** = II 15] ; [**33 : 2-3** = II 15] ; **33 : 11** = I 17] ; **33 : 16** = III 10, [II 15] ; [**33 : 18** = II 15] ; **33 : 20** = II

15 ; [34 : 6-7 = II 15 ; II 17 ; XIII 8 ; III 7] ; 34 : 9-10 = III 10 ; [34 : 14 = XV 4].

Lévitique [5 : 1 = VII 7, XIX 12] ; [18 : 27-28 = III 11] ; [19 : 17 = I 25], [19 : 17-18 = VII 7, XIX 12] ; 25 : 30 = IX 15.

Nombres [6 : 23 = III 7] ; [7 : 11-12 = *Adnot.* 16] ; [8 : 17 = XVII 26] ; [10 : 2 = *Adnot.* 24] ; [11 : 14 = *Adnot.* 36] ; [11 : 17 = I 29] ; [11 : 28 = XVII 9] ; [12 : 1 = *Adnot.* 24] ; 12 : 3 = VIII 4 ; 12 : 6-7 = I 17 ; 14 : 24 = I 22 ; [15 : 36 = XIX 6] ; [21 : 14 = VIII 5] ; 22 : 6 = III 9 ; [26 : 38-40 = *Adnot.* 14] ; 27 : 18 = I 22 ; [27 : 19, 23 = *Adnot.* 37] ; [27 : 21 = XVII 10 ;] ; 31 : 14 = VIII 4 ; [33 : 2 = VIII 5].

Deutéronome [1 : 5 = VIII 5] ; 2 : 1, 17 = VIII 4 ; [2 : 3-4 = VIII 12] ; 2 : 12 = VIII 12 ; 3 : 11, 13-14 = VIII 3 ; 4 : 6 = I 25 ;[[4 : 7 = III 7] ; [4 : 4-8 = III 1] ; [4 : 12 = XV 5] ; [4 : 15 = XV 2] ; [4 : 19 = II 14] ; [4 : 24 = XV 4, 5] ; 5 : 4 = I, 11 ; [5 : 19 = VI 19] ; 5 : 23-27 = XVII 9 ; [6 : 4 = XV 2] ; [6 : 7 = XVII 17] ; [7 = VIII 11] ; 8 : 19-20 = III 11 ; [9 : 6-7 = III 1] ; [9 : 20 = VIII 12] ; [10 : 6-9 = VIII 12] ; [10 : 8 = XVII 26] ; [10 : 14-15 = II 14 ; III 1] ; [13 = II 3, VI 22, XV 7] ; 13 : 1-5 = VI 10 ; [13 : 8-9 = XIX 12] ; [16 = XVII 25] ; [17 : 7 = XIX 12] ; [17 : 9, 11 = XIX 21, *Adnot.* 38] ; [17 : 11-12 = VII 22] ; [17 : 14 = VIII 11] ; [17 : 16-17 = II 16] ; [18 : 10-11 = XV 7] ; [18 : 15-16 = XVII 9, 15] ; 18 : 22 = II 3 ; [21 : 5 = XVII 17] ; [23 : 6 = III 9] ; [27 = VIII 3] ; [28 : 36 = VIII 11] ; [29 : 14-15 = VIII 5] ; [30 : 6 = XII 2] ; [30 : 19 = IV 12] ; 31 : 9 = VIII 3 ; [VIII 5, XVII 17] ; [31 : 16-17 = VIII 11] ; 31 : 21 = XVII 28 ; 31 : 27 = XI 3, XVII 28 ; [32 : 8-9 = II 14] ; 33 : 1 = VIII 4 ; [33 : 10 = VII 22] ; [33 : 27 = II 14] ; 34 : 10 = I 17.

Josué 1 1 = VIII 11 ; [1 : 9 = *Adnot.* 37] ; 2 : 11 = I 22 ; [5 : 12 = VIII 4] ; [6 : 26 = XVIII 2] ; [6 : 27 = VIII 7] ; [8 : 31 = VIII 3] ; [8 : 35 = VIII 7] ; [10 : 11 = II 13] ; [10 : 13 = VIII 7] ; 10 : 14 = VIII 7 ; [11 : 15 = VIII 7] ; [13 : 22 = III 9] ; [15 : 13-20, 23 = VIII 7] ; 16 : 10 = VIII 7 ; [22 : 10 = VIII 7] ; [24 : 10 = III 9] ; [24 : 25-26 = VIII 5] ; 24 : 26 = VIII 5.

Juges 1 1 = VIII 11 ; [1 : 1-3 = XVII 14] ; [2 = VIII 8] ; [2 : 6 = IX 6] ; [2 : 7, 9, 10 = IX 8] ; [2 : 18 = *Adnot.* 16] ; 6 : 17 = II 3 ; 8 : 3 = I 22 ; [17-21 = IX 10] ; [18 : 29 = VIII 4] ; [21 : 18 = XVIII 2] ; 21 : 22 = IX 15.

Ruth 1 : 1 = VIII 11 ; [4 : 18 = *Adnot.* 16].
I Samuel 3 : 21 = I, 9 ; [7 : 13 = IX 9] ; [9 : 7-8 = III 9] ; 9 : 9 = VIII 9 ; [9 : 15-16 = VI 13] ; 11 : 7 = I 23 ; 13 : 1 = IX 9, IX 14 ; [13 : 14 = *Adnot.* 37] ; [14 : 24 = XVIII 2] ; [15 : 29 = II 18, XV 5] ; [16 = IX 6] ; [17, 18 = IX 6] ; [24 : 14 = II 4] ; [24, 26 = IX 6] ; [25 : 30 = *Adnot.* 37] ; 26 : 19 = [II 14], XVII 23 ; [27 : 7 = IX 9] ; 30 : 12 = I 22.
II Samuel 5 : 24 = IX 15 ; 6 : 2 = IX 14, [*Adnot.* 19] ; [7 = IX 2] ; [7 : 6, 10 = *Adnot.*12] ; [8 : 14 = VIII 4] ; [12 : 30 = VIII 3] ; 13 : 37 = IX 14 ; 14 : 22 = IX 18 ; 16 : 23 = IX 18 ; [19 : 22-23 = *Adnot.* 36].
I Rois [3 : 12 = III 1] ; [6 : 1 = IX 7] ; [6 = *Adnot.* 16] ; [7 : 23 = II 13] ; [8 : 27 = XV 4] ; [11 : 41 = VIII 10] ; [14 : 19, 29 = VIII 10] ; [21 : 10 = VI 20] ; [22 : 2 = I 29] [22 : 8 = II 8] ; [22 : 23 = II 3] ; [22 : 48 = *Adnot.* 10].
II Rois [1 : 17 = IX 11] ; [3 : 9 = *Adnot.* 10] ; [3 : 15 = II 8] ; [4 : 34-35 = VI 14] ; [8 : 16 = IX 11] ; [8 : 20 = *Adnot.* 10] ; [14 : 25 = X 7] ; [17 : 25-26 = II 14] ; [18 : 17 = IX 2] ; [18 : 20, 32 = *Adnot.* 11] ; [25-27 = X 14].
I Paralipomènes [1 = IX 2] ; [2 = *Adnot.* 16] ; [2 : 21-22 = VIII 3] ; [3 : 17-19 = X 14] ; [3 : 17-24 = *Adnot.* 21] ; [6 : 13-15 = *Adnot.* 24] ; [8 : 1 sq = *Adnot.* 14] ; [9 = X 1] ; [13 : 5 = *Adnot.* 19] ; [17 = IX 2] ; [17 : 5, 9 = *Adnot.* 12] ; [21 = I 14] ; [23 : 4, 5 = XIX 21] ; [28 : 11, 12 = XIX 21].
II Paralipomènes 8 : 13, 14, 15 = XIX 21 ; [16 : 10 = XVIII 4] ; [18 : 7 = II 8] ; [19 : 8 = *Adnot.* 38] ; [21 : 12 = XI 1] ; 22 : 2 = IX 11 ; [26 : 22 = X 4] ; [32 : 19 = II 14] ; [32 : 32 = IX 2] ; [33 : 10, 18, 19 = X 7] ; [34 = II 8].

Job [2 : 9 = VI 20] ; 27 : 3 = I 25 ; [28 : 28 = III 7 ; III 10] ; [31 : 12 = VII 5] ; 32 : 8 = I 22 ; 33 : 4 = I 25 ; 34 : 14 = I 25.
Psaumes [15, 24 = V 4] ; [33 : 6 = I 25] ; 33 : 15 = III 7 ; 40 : 7, 9 = V 2 ; 51 : 12-13 = I 25 ; [73 = VI 10] ; [104 : 4 = VI 13] ; [105 : 24 = VI 13] ; 135 : 17 = I 22 ; 139 : 7 = I 25 ; [139 : 21-22 = XVII 23] ; 143 : 10 = I 25 ; 145 : 9 & 18 = III 7 ; [147 : 15, 18 = VI 13] ; [148 : 6 = VI 22].
Proverbes 1 : 23 = I 22 ; 2 : 3 = IV 12 ; 2 : 9 = IV 12 ; 3 : 13, 16-17 = IV 12 ; 13 : 14 = IV 12 ; 16 : 22 = IV 12, [II 16 ;] ; 16 : 32

= I 22; [21 : 15 = IV 2]; 24 : 21 = XIX 13; 25 : 1 = X 3; 25 : 28 = I 22.

Ecclésiaste [1 : 10-12 = VI 22]; [3 : 11, 14 = VI 22]; 3 : 19 = I 22; [3 : 19-21 = VI 10]; 7 : 20 = III 9; [9 : 2-3 = VI 10].

Isaïe [1 : 10 = V 2]; [1 : 11-20 = II 9, XII 7]; [1 : 16-17 = V 2]; [6 = I 16]; [7 = I 25]; 11 : 2 = I 25; 13 : 10, 13 = VI 20; 16 : 9 = III 8; [19 : 19-25 = III 8]; 29 : 10 = I 22; 30 : 1 = I 22; 33 : 11 = I 22; 36 : 5, 22 = *Adnot.* 11; 40 : 7 = I 25; 40 : 13 = I 25; [40 : 19-20 = II 9]; [44 : 8 = II 9]; 48 : 16 = I 25; 48 : 21 = VI 20; [57 : 20 = IV 12]; 58 : 8, 14 = V 4; 63 : 10-11 = I 25.

Jérémie [1 : 5 = III 8]; [7 : 4 = XII 6]; 8 : 8 = XII 6; 9 : 23 = V 5, XIII 8; [18 : 8-10 = II 18; XV 5]; [21 = X 5];[22 = X 5]; 22 : 15-16 = XIII 8; [24 = X 5]; [28 : 9 = II 5]; 29 : 7 = XIX 6; [31 : 33 = XII 2]; [31 : 36 = III 11, VI 22]; [32 : 18 = II 17]; [32 : 31 = XVII 26]; [36 = X 5]; [37 = X 5]; [38 = X 5]; [45 : 2-51 : 59 = X 5]; 48 : 31, 36 = III 8; [49 = II 9]; [39, 40, 52 = IX 2].

Lamentations [3 : 27-30 = VII 7].

Ezéchiel 1 : 3 = X 6; 1 : 12 = I 22; 2 : 2 = I 22; [3 : 14 = II 8]; 14 : 9 = II 3; [14 : 14 = X 8]; 15 : 11 = II 14; 20 : 25 = XVII 26; [20 : 32 = III 11]; [21 : 26 = II 7]; [37 : 9 = I 22]; 37 : 14 = I 25; [42 : 16-19 = I 22].

Osée [8 : 6 = II 9]; [10 : 5 = XII 5]; [13 : 2 = II 9].

Daniel X 9; [1 : 7 = *Adnot.* 24]; 10 : 14 = II 11.

Esdras [1 : 8 = *Adnot.* 24]; [2 : 2, 63 = *Adnot.* 24]; [2 : 64 = X 13]; [4 : 12, 15 = XVII 24]; [5 : 14 = *Adnot.* 24]; [7 : 1 = Adnot. 24]; [7 : 6, 10 = VIII 12]; [9 : 20-22 = X 10].

Esther [9 : 31 = X 10].

Néhémie [1 : 1 = *Adnot.* 23]; [5 : 14 = *Adnot.* 24]; [7 : 5 = X 13]; 8 : 8-9 = VIII 12; [8-12 : 26 = *Adnot.* 23]; 9 : 20 = I 25; [11 : 19 = X 1]; [12 : 10-11 = X 11]; 12 : 22 = X 11; [12 : 23 = X 10]; [12 : 26 = *Adnot.* 24]; [13 : 2 = III 9].

Joël [2 : 13 = II 18].

Amos [5 : 5 = XII 5]; [5 : 21-24 = II 9].

Jonas 4 : 2 = III 7.

Michée 2 : 7 = I 25.

Sophonie [3 : 10 -13 = III 11].

Agée 2 : 5 = I 25.
Zacharie 4 : 6 = I 25; 12 : 7 = I 25; 14 : 7 = VI 20.
Malachie 1 : 10-11 = III 7; 2 : 7-8 = XVIII 4; [2 : 8 = VII 22].
I Macchabées 1 = IX 20; [16 : 24 = X 10].
Matthieu [2 = II 7]; [5 : 17 = VII 7]; [5 : 28 = V 3]; [5 : 43 = XIX 12]; [6 : 33 = VII 7]; [10 : 1 = XIX 13]; 10 : 19-20 = XI 5; [10 : 28 = XIX 13]; 12 : 26 = II 19; [13 : 10 = IV 10]; 18 : 10 = II 19; [24 : 24 = II 3, VI 22].
Marc [10 : 21 = ad 5].
Jean 1 : 10 = XII 8; [9 = VI 14].
Actes [15 : 37-38 = XI 5].
Paul Romains [XI 4]; 1 : 11 = XI 4; 1 : 13 = XI 5; 1 : 20 = IV 12; 2 : 25-26 = III 10; 3 : 1-2 = III 10; [3 : 5 = II 18; IV 10]; [3 : 9 = III 10]; [3 : 28 = IV 10; XI 1; XI 8]; [3 : 29 = III 10]; [4 : 15 = III 10]; [6 : 19 = II 18; IV 10]; [7 : 6 = IV 10]; [8 : 9 = IV 10]; [8 : 18 = XI 1]; [9 : 10 = II 18]; [9 : 18 = IV 10, *Adnot.* 34]; [13 : 8 = XIII 3]; 15 : 15 = XI 4; 15 : 22 = XI 5; 15 : 20 = XI 8.
Paul I Corinthiens [3 : 1-2 = IV10]; 7 : 6 = XI 1; [7 : 25 = XI 1]; 7 : 40 = [XI 1]; XI 6; [9 : 19-20 = XI 10]; 10 : 15 = XI 2; [14 : 6 = XI 1; XI 6]; 16 : 12 = XI 5.
Paul II Corinthiens [3 : 3 = XII 6].
Paul Galates [2 : 11 = XI 10}; 5 : 22 = V 20, [XV 8].
Paul I Timothée 2 : 7 = XI 6.
Paul II Timothée 1 : 11 = XI, 7.
Paul à Philémon v8 = XI 7.
Epître aux Hébreux [11 : 21 = VII 13].
Jacques Epître [2 : 17 = XIV 6]; 2 : 18 = XIV 7; [2 : 24 = XI 9].
Pierre II Epître [2 : 15-16 = III 9].
Jean I Epître 2 : 3-4 = XIV 7; 4 : 7-8 = XIV 7; 4 : 13 titre du *TTP*, XIV 7.
Jude Epître [11 = III 9].

Index des citations et références non bibliques

Arioste, *Orlando Furioso* X 66 = VII 15.
Flavius Josèphe, *Antiquités judaïques* : II § 347-348 = VI 23 ; VI § 378 = IX 9 ; X § 7 = X 6 ; XI § 8 = X 11 ; XII § 5 = IX 20 ; XVIII § 1 = XVIII 4.
Rabbi Joseph ben Shem tov, *Kebod Elohim* = V 19.
Ibn Ezra, *Commentaire sur le Deutéronome* = VIII 3.
Maïmonide, *Mishne Tora* 11 = V 19 ;
Guide des égarés II 25 = ch. VII 20 ; III [22, 23] = X 8.
L. Meyer, *Philosophia S. Scripturae Interpres Adnot.* 28, 29, 30.
Ovide, *Métamorphoses* [IV 600 sq. = VII 15].
Quinte Curce, IV 10 = préf. 5 ; V 4 = préf. 4 ; VII 7 = préf. 4 ; VIII 5 = ch. XVII 6 ; VIII 8 = XVII, 6 ; VIII 14 = XVII 5 ; [XIX 6 = XVII 5].
Rachi, *Commentaire de I Paralipomènes* X 15.
Spinoza, *Principia philosophiae Adnot.* 6.
Tacite, *Histoires* I, 25 = *Adnot.* 35 ; II 4 = XVII 24 ; IV = XVII 5 ; *Annales* I = ch. XVII 6.

Bible des Septante, *Adnot.* 21.
Bible de Bomberg, préface : IX 20.
Talmud : Traité Sopherim ch. 6 = IX 20.
Traité Shabbat I, 13 b = II 17 (sur Ezéchiel) ; II, 30b = X 17 (sur l'Ecclésiaste) ; [*Adnot.* 17 (sur Samson)].

Annexe I : L'alphabet de Spinoza

Au début de sa *Grammaire hébraïque*, Spinoza donne une transcription en caractères latins de l'alphabet hébreu. Nous avons essayé ici de la reconstituer à partir de sa pratique de la translittération dans le TTP ; les lettres qui ne sont pas suivies d'exemples sont celles qui ne sont pas translittérées dans le TTP ; on donne alors simplement la transcription indiquée au début de la *Grammaire*. Seuls les noms communs ont été pris en considération, la graphie des noms propres étant toujours suspecte de contamination par l'usage des traductions (on n'a fait d'exception que pour indiquer les variations concernant le sin/shin). Nous avons cité également, mais en le signalant, les mots translittérés dans les *Adnotationes* 24 et 26, qui ne nous ont pas été transmises de la main de Spinoza. Les lettres précédées d'un tiret sont celles que Spinoza nomme lui-même dans le TTP. On notera que Spinoza n'utilise jamais de consonnes doubles. Les exemples de *mezima* et *jadah* montrent que le h final, dans une transcription latine de Spinoza, renvoie à un *hgain* et non à un *hé*.

Dans notre traduction et notre annotation, nous avons conservé, pour désigner les lettres, les mots utilisés par Spinoza, sauf pour *resh* (res) et *vav* (vau).

-aleph/alpha	—	
-bet	b (toujours ; jamais v)	nabi ; kebod ; dabar
gimmel	g	
-dalet	d	kebod ; jadah ; dabar
-hé	h	(mais non dans mezima ; mate/mita)
-vau	v	vau
zain	z	mezima
-gheth	gh	ruagh
tet	t	mita ; mate

-jod[1]	j	jadah
-kaf[2]	k	kebod ; ki
lamed	l	el ; hgal
mem	m	mezima ; rephaim ; mita ; mate
nun	n	nabi ; nahgar
samech	s	sepher
-hgain	hg	hgal ; nahgar ; rehgutha, adnot. 26 (mais : jadah)
pé[3]	p	
	ph	rephaim ; sepher
tsade	ts	
khof	kh	
-res	r	res ; ruagh ; nahgar ; dabar ; rephaïm ; sepher
shin[4]	s	Samuel
	sh	Shilo ; Shamuel
	sch	hatirschata adnot. 24
tav	t	hatirschata, adnot. 24
	th	rehgutha adnot. 26

1. *Compendium :* jot.
2. *Compendium :* k avec un daguesh; sinon ch.
3. *Compendium :* p avec un daguesh, sinon, ph.
4. *Compendium :* s ou sch selon la place du point. La transcription sh ici utilisée pour les noms propres Samuel (parfois) ou Shilo n'est pas prévue.

Annexe II : Liste des mots translittérés

MOTS HÉBREUX ET ARAMÉENS

Dabar, Debar XII § 7 (162)
El VII § 12 (107)
Hatirschata *Adnot.* 24 (261)
Hgal VII § 12 (107)
Jadah IV § 12 (67)
Kabod V § 19 (80)
Ki VII § 12 (107)
Mezima IV § 12 n. (68)
Mita VII § 13 (108)
Mate VII § 13 (108)
Nabi I § 1 (15) ; *Adnot.* 1
Nahgar IX § 19 (138)
Rehgutha *Adnot.* 26 (262)
Rephaïm VIII § 3 n. (120)
Ruagh I § 21 (21-22)
Sepher VIII § 5 n. (122)
Sopherim IX § 20 (140).

MOTS SYRIAQUES

Hachil *Adnot.* 26 (262)
Methrahgenan *Adnot.* 26 (262)
Rehgjono *Adnot.* 26 (262)

Annexe III : Le canon biblique de Spinoza

Il n'est pas inutile de rappeler que pas plus le canon que l'authenticité des livres bibliques ne constituent une donnée incontestée. Le terme même de canon est d'origine chrétienne ; il désigne un double problème : quels sont les Livres saints ? (et, accessoirement, ont-ils différents degrés d'autorité ?) ; dans quel ordre se rangent-ils ? Chaque confession élabore ses critères, éventuellement les modifie, et les choix de Spinoza supposent connus ceux qui existent de son temps sans cependant s'identifier à aucun d'entre eux.

— Le canon juif, tel qu'il est transmis par le texte massorétique, comprend 24 livres répartis en trois séries : les 5 de la Loi, les 8 des Prophètes, les 11 des Ecrits. Il exclut un certain nombre de livres dont la plupart ne se trouvent que dans la traduction grecque des Septante. Il est probable que ce canon a été fixé à Jamnia, au premier siècle de notre ère ; mais au XVII^e siècle, on admet qu'il remonte à Esdras et à la Grande Synagogue (Spinoza refuse l'existence d'un canon avant les Maccabées et le fait remonter seulement aux pharisiens du Second Temple : chap. X, § 17 et *Adnot.* 25).

— Le canon chrétien — et, depuis le XVI^e siècle, catholique — constitue l'Ancien Testament en intégrant les livres ajoutés par la Septante (livres « deutérocanoniques »[1]) et modifie la répartition de l'ensemble : il fabrique une série de « livres historiques » en mettant bout à bout le Pentateuque, les prophètes antérieurs, une partie des

1. L'expression remonte au XVI^e siècle. Ce sont :
— Judith
— Tobie
— Maccabées I et II
— Sagesse (de Salomon)
— Sagesse du Siracide (Ecclésiastique)
— Baruch et Lettre de Jérémie (unis dans la Vulgate)
— les 7 derniers chapitres d'Esther
— 3 passages de Daniel (Suzanne, Bel et le dragon).

Ecrits (Ruth, Paralipomènes, Esdras, Néhémie) et certains deutérocanoniques ; il fait passer Daniel des Ecrits dans les Prophètes (c'est pourquoi pour les commentateurs catholiques, il y a quatre grands prophètes et non pas trois).

— Le canon protestant revient au nombre limité du canon juif (et désigne donc les deutérocanoniques comme apocryphes[1]), mais conserve la disposition des catholiques.

— En outre, les catholiques rangent aussi dans les apocryphes certains textes de la tradition grecque, mais l'édition clémentine de la Vulgate les a maintenus en appendice à la suite des livres canoniques (décision du Concile de Trente) : Esdras III (ex-I) et IV et la Prière de Manassé[2].

A) Il faut d'abord rappeler comment se présentent les livres de la Bible dans l'ordre du canon juif. Celui-ci est reproduit dans la première colonne du tableau suivant ; on a gardé les titres courants en français et utilisés ici dans la traduction et l'annotation. La seconde et la troisième colonne indiquent les titres correspondants de la Septante et de la Vulgate, mais non l'ordre de celles-ci.

Bible hébraïque	*Septante*	*Vulgate*
LOI		
— Genèse	Genesis	Genesis
— Exode	Exodos	Exodus
— Lévitique	Leuitikon	Leviticus

1. Parmi les livres que la tradition protestante considère comme apocryphes figurent aussi Maccabées III et IV et le Ps 151, que les catholiques ne rangent pas non plus dans les deutérocanoniques.

2. Il faut également noter les changements de nom :

— Samuel I et II et Rois I et II sont réunis par la LXX sous le nom de Royaumes (Basileia). S. Jérôme introduit le terme Reges.

— le livre appelé par la LXX Esdras I (et qui est une recension différente du livre canonique d'Esdras) est appelé par la Vulgate Esdras III ou Esdras grec (et *De templi restitutione* dans la *Vetus latina*). Il est considéré comme apocryphe aussi par les catholiques. La Septante nomme Esdras II l'équivalent grec de Esdras et Néhémie.

— S. Jérôme introduit le titre Chroniques pour les Paralipomènes ; mais les éditions de la Vulgate garderont le titre de la LXX. C'est Luther qui reprend la traduction de Jérôme (plus proche de l'hébreu). Spinoza, lui, continue à parler de « Paralipomènes ».

— Nombres	Arithmoï	Numeri
— Deutéronome	Deuteronomion	Deuteronomium
PROPHÈTES		
. antérieurs		
— Josué	Ièsous Nauè	Iosue
— Juges	Kritaï	Iudices
— Samuel I-II	Basileiôn A -B	I-II Samuelis (Regum)
— Rois I-II	Basileiôn C-D	III-IV Regum
. postérieurs		
— Isaïe	Esaias	Isaias
— Jérémie	Iérémias	Ieremias
— Ezéchiel	Iésékièl	Ezechiel
— les douze prophètes	id.	id.
ÉCRITS		
— Psaumes	Psalmoï	Psalmi
— Job	Iôb	Iob
— Proverbes	Paroimiaï	Proverbia (Parabolae)
— Rouleaux		
Ruth	Routh	Ruth
Cantique	Asma	Canticum Canticorum
Ecclésiaste	Ekklèsiastès	Ecclesiastes
Lamentations	Thrènoï	Lamentationes
Esther	Esthèr	Esther
— Daniel	Danièl	Daniel
— Esdras	Esdras — Neemias	Esdras — Nehemias
— Paralipomènes	Paraleïpomenon A-B	Paralipomenon I-II

B) les mêmes livres (et d'autres) se présentent ainsi dans l'ordre de la Vulgate, qui détermine le canon catholique :

Livres historiques

Genèse
Exode
Lévitique
Nombres
Deutéronome
Josué
Juges
Ruth

Rois I-IV
Paralipomènes I-II
Esdras
Néhémie
Tobie
Judith
Esther
Maccabées I et II[1]

Livres sapientiaux
Job
Psaumes
Proverbes
Ecclésiaste
Cantique des cantiques
Sagesse
Ecclésiastique

Livres prophétiques
Isaïe
Jérémie
Lamentations
Baruch
Ezéchiel
Daniel
les douze petits prophètes

C) Les choix de Spinoza concernant le canon biblique.

Spinoza adopte comme point de départ (sans le mentionner explicitement) le répertoriage juif/protestant :

— il ne prend pas la peine de discuter la canonicité des deutérocanoniques, même pour les rejeter (il mentionne simplement, comme un fait, au début du chap. X, qu'ils ont été rejetés — et il le fait en les appelant « apocryphes » selon l'usage protestant) ;

— pourtant il les connaît : outre la citation du début du chap. X,

1. Le décret *De canonicis scripturis* du Concile de Trente (8 avril 1546), suivi par de nombreuses éditions, place les deux livres des Maccabées à la fin de l'Ancien Testament.

il mentionne aussi le livre des Maccabées : mais simplement comme un ouvrage d'histoire — de la même façon qu'il cite le (Ps) Philon et Flavius Josèphe ;

— mais il ne considère pas ce répertoriage comme au-dessus de tout soupçon : il émet des doutes sur la nécessité d'y inclure les Paralipomènes, tout en se rangeant sans plus à la tradition reçue. En revanche il se félicite qu'on y ait inclus l'Ecclésiaste et les Proverbes ; il souligne que ceux qui ont effectué ces choix étaient des docteurs et non des prophètes ;

— enfin il cite le IV^e^ Esdras comme témoignage des luttes entre les sectes juives (c'est-à-dire comme une fabrication des saduccéens pour discréditer les pharisiens).

Quant à la disposition, il distingue plusieurs groupes, et cette division ne recouvre aucune de celles qui lui préexistent :

a) les douze livres rédigés par Esdras (Loi, Josué, Juges, Ruth, Samuel, Rois). Ce sont les douze premiers « livres historiques » qu'il peut lire dans une édition ou une traduction protestante ;

b) les Paralipomènes rédigés longtemps après Esdras (c'est le 13^e^ qu'il peut lire dans la même édition, mais à ses yeux il n'y a aucune continuité) ;

c) Psaumes et Proverbes, qu'il considère comme anciens mais recueillis juste avant ou juste après l'Exil ;

d) les prophètes (et conformément à la tradition juive il n'y inclut pas Daniel) ;

e) Job ;

f) les quatre livres Esdras, Néhémie, Esther, Daniel, qu'il considère comme rédigés par un unique auteur à l'époque des Maccabées.

Il ne date pas l'Ecclésiaste ni les Lamentations (que pourtant il cite : la datation lui semble sans doute aller de soi : Salomon et Jérémie) ni le Cantique que d'ailleurs il ne cite jamais (l'exclurait-il implicitement du Canon, comme le faisait explicitement Castellion ?). Parmi les prophètes, il ne mentionne explicitement ni Nahum ni Habacuc.

D) Il y a peu à dire du Nouveau Testament, puisque Spinoza ne se prononce ni sur sa structure ni sur ses dates de rédaction. Observons simplement qu'il ne cite ni l'Evangile de Luc, ni l'Apocalypse. Il cite douze épîtres (surtout celles de Paul) sur vingt et une du canon, ainsi que les Actes des Apôtres.

Bibliographie concernant le Traité théologico-politique

I. BIBLIOGRAPHIES

BOUCHER Wayne I. : *Spinoza in English. A Bibliography from the Seventeenth Century to the Present*, Brill, Leyde, 1991.

Bulletin de bibliographie spinoziste, in 4e cahier annuel des *Archives de Philosophie*, depuis 1979.

GAROUX Alain : *Spinoza : Bibliographie 1971-1977*, Université de Reims, Centre de Philosophie politique, 1981.

KINGMA J. et OFFENBERG A.K., Bibliography of Spinoza's works up to 1800, *Studia Rosenthaliana*, Assen, 11 (1977), p. 1-32. Edition séparée, van Gorcum, 1977.

OKO Adolph S. : *The Spinoza Bibliography*, Compiled by Adolph S. OKO. Published under the Auspices of the Columbia University Libraries. Boston, Mass., G.K. Hall & Co, 1964.

PRÉPOSIET J. : *Bibliographie spinoziste, Répertoire alphabétique — Registre systématique — Textes et documents : Biographies de Lucas et de Colerus, article « Spinoza » du Dictionnaire de Bayle, inventaire de la bibliothèque de Spinoza, etc.*, Paris, Belles-Lettres, 1973.

SANTINELLI, Cristina : *Spinoza in Italia. Bibliografia degli scritti italiani su Spinoza dal 1675 al 1982*, Urbino, 1983.

VAN DER LINDE, Antonius : *Benedictus Spinoza*, Bibliografie. La Haye, M. Nijhoff, 1871. [Réimpression : Nieuwkoop, B. de Graaf, 1961].

VAN DER WERF Theo, SIEBRAND Heine, WESTERVEEN Coen : A Spinoza Bibliography. 1971-1983, (MVHS 46) Leyde, Brill, 1984.

WETLESEN J. : *A Spinoza bibliography. Particularly on the period 1940-1967*, Oslo, Universitetsforlaget, 1968. Id., 1971. 2nd rev. ed. arranged as a supplementary volume to Oko's Spinoza bibliography.

II. LANGUE ET LEXIQUE

AKKERMAN F. : *Spinoza's tekort aan woorden. Humanistische aspecten van zijn schrijverschap*, Leyde, 1977, Mededelingen vanwege het Spinozahuis, 36. Traduction française par A. van de LINDT et J. LAGRÉE : La pénurie de mots de Spinoza, *Travaux et documents du Groupe de recherches spinozistes*, I, « Lire et traduire Spinoza », PUPS, 1989, p. 9-37.

BOUVERESSE R. et MOREAU P.-F. : Index informatique, in : Spinoza, *Tractatus politicus / Traité politique*. Texte latin. Traduction par P.-F. MOREAU. Index informatique par P.-F. MOREAU et Renée BOUVERESSE. Paris, Répliques, 1979.

CANONE Eugenio et TOTARO Giuseppina : Il *Tractatus de intellectus emendatione* di Spinoza. Index locorum, *Lexicon Philosophicum*, 5, 1991.

CHAMLA Mino : Indice delle forme ebraiche del Tractatus theologico-politicus. Qualche osservazione preliminare, *Lexicon philosophicum*, 8-9, 1996, p. 15-79.

CRAPULLI G. et GIANCOTTI BOSCHERINI E. : *Ricerche lessicali su opere di Descartes e Spinoza*, (Lessico intellettuale europeo, 3). Rome, Ed. dell'Ateneo, 1969 ; 1971² (p. 119-184 : E. GIANCOTTI BOSCHERINI, Sul concetto spinoziano di « mens »).

GIANCOTTI BOSCHERINI Emilia : *Lexicon Spinozanum*, La Haye, Nijhoff, 1970, « Archives Internationales d'Histoire des Idées », 28 (2 vol.).

GUÉRET M., ROBINET A. & TOMBEUR P. : *Spinoza. Ethica. Concordances, index, listes de fréquences, tables comparatives*. Louvain-la-Neuve, CETEDOC, 1977.

KAJANTO I. : Aspects of Spinoza's latinity, *Arctos, acta philologica fennica*. Helsinki, 13 (1979), p. 49-83.

LEOPOLD J.H. : *Ad Spinozae Opera Posthuma*, La Haye, Nijhoff, 1902.

TOTARO G., VENEZIANI M., Indici e Concordanze del *Tractatus theologico-politicus* di Spinoza, *Lexicon philosophicum*, 6, 1993, p. 51-193.

III. ÉDITIONS ET TRADUCTIONS

Edition originale

Tractatus theologico-politicus, continens dissertationes aliquot, Quibus ostenditur libertatem philosophandi non tantum salva Pietate, & Reipublicae Pace posse concedi : sed eandem nisi cum Pace Reipublicae, ipsaque Pietate tolli non posse, Hambourg, Künrath [= Amsterdam, Rieuwertsz], 1670.

Editions et traductions dans les Œuvres complètes

Benedicti de Spinoza Opera quae supersunt omnia. ed. H.E.G. Paulus, Iena, 1802-1803.

Benedicti de Spinoza Opera philosophica omnia. ed. A. Gfroerer, Stuttgart, 1830.

Benedicti de Spinoza Opera quae supersunt omnia. ed. C. Hermannus Bruder, Leipzig, Tauschniz, 1843-46.

3. Tractatus theologico-politicus. Compendium Grammatices linguae hebraeae. 1846.

Spinozae Opera philosophica im Urtext, hrsg. v. Hugo Ginsberg. 4 vol. t. I-III : Leipzig, 1875-77 ; t. IV : Heidelberg, 1882.

3. Der theologisch-politische Tractat Spinoza's, 1877.

Benedicti de Spinoza Opera quotquot reperta sunt, ed. J. van Vloten et J.P.N. Land, La Haye, Nijhoff, 2 vol., 1883 ; 3 vol., 1895[2] ; 4 vol. 1914[3].

1. Tractatus de Intellectus Emendatione. Ethica. Tractatus politicus. Tractatus theologico-politicus.
2. Tractatus theologico-politicus (suite). Lettres.

Spinoza Opera. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt. Carl Winter, Heidelberg, 1925. 2. Auflage Heidelberg, 1972. 4 vols. Unveränderter Nachdruck der Ausgabe von 1925.

3. Tractatus theologico-politicus — Adnotationes ad Tractatum theologico-politicum — Tractatus politicus.

Spinoza Opera V. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der

Wissenschaften herausgegeben von Carl GEBHARDT. Carl Winter, Heidelberg, 1987.

5. Supplementa. Kommentar zum Tractatus theologico-politicus. Kommentar zu den Adnotationes ad Tractatum theologico-politicum. Kommentar zum Tractatus politicus. Einleitung zu den beiden Traktaten.

Werken van B. de Spinoza. Uitgave onder auspiciën van de Vereniging Het Spinozahuis. Amsterdam, 1977-1997, 4 vols.

4. Theologisch-politiek Traktaat, uit het latijn vertaald, ingeleid en van verklarende aantekeningen voorzien door F. AKKERMAN, Amsterdam, Wereldbilbiotheek, 1997.

Œuvres de Spinoza, traduites par Emile SAISSET, avec une introduction du traducteur, Paris, Charpentier, 2 vol., 1842. Edition revue et augmentée, 3 vol., 1861.

2. Vie de Spinoza. Traité théologico-politique. Traité politique.

Œuvres de Spinoza, traduites et annotées par Charles APPUHN, Paris, Garnier, s.d., réédition Garnier-Flammarion, 4 vol.

3. Traité théologico-politique.

Œuvres complètes, Texte traduit, présenté et annoté par Roland CAILLOIS, Madeleine FRANCÈS et Robert MISRAHI. Paris, 1954, 1978.

Sämtliche Werke in sieben Bänden [und einem Ergänzungsband]. In Verbindung mit Otto BAENSCH und Artur BUCHENAU herausgegeben und mit Einleitungen, Anmerkungen und Registern versehen von Carl GEBHARDT. Leipzig, Felix Meiner, « Philosophische Bibliothek », 1905-1914, 7 vols.; nouvelle édition, Hambourg, 1965-1984. 8 vols.

3. Theologisch-politischer Traktat. Auf der Grundlage der Übersetzung von Carl GEBHARDT (1908) neu bearbeitet, eingeleitet und herausgegeben von Günter GAWLICK. 1976. 2. durchges. Auflage 1984.

Opera — Werke, Lateinisch und Deutsch. Darmstadt, WB, 2 vols.

1. Tractatus theologico-politicus : Theologisch-politischer Traktat. Herausgegeben von Günter GAWLICK und Friedrich NIEWÖHNER. 1979.

Obras completas, I-V. Prologada por Abraham J. WEISS y Gregorio WEINBERG. Traducciones de Mario CALÉS y Oscar COHAN. Buenos Aires, Acervo Cultural, 1977.

2. Tratado teologico-politico. Tratado politico.

Editions et traductions séparées du *Traité théologico-politique*

La Clef du santuaire [traduction attribuée à Gabriel de SAINT-GLAIN], Leyde 1678.

A Treatise partly theological and partly political... Londres 1689.

De rechtzinnige theologant, of Godgeleerde staatkundige verhandelinge, Hambourg, H. Koenraad, 1693.

Een rechtsinnige theologant, of Godgeleerde staatkunde... Brême, Hans Jürgen von der Weyl, 1694.

Godgeleerd-staatkundig vertoog. Uit het Latijn door W. MEIJER. Met inleiding van J.P.N. LAND. Amsterdam 1894.

The political works. The Tractatus theologico-politicus in part and the Tractatus politicus in full. Edited and translated with an introduction and notes by A. G. WERNHAM, Oxford, 1958, 1965[2].

Trattato teologico-politico, tradotto del testo latino per Carlo SARCHI, Milan, 1875.

Trattato teologico-politico, Introduzione, traduzione et note di S. CASELLATO, Vicenza, Fantoni, 1945.

Trattato teologico-politico Introduzione di Emilia GIANCOTTI BOSCHERINI. Traduzione e commenti di Antonio DROETTO ed Emilia GIANCOTTI BOSCHERINI, Turin, 1972; 2a edizione riveduta : Turin, 1980.

Tratado teologico-politico (selección). *Tratado politico*, intr. y trad. de E. TIERNO GALVAN, Madrid, 1966.

Tratado teologico-politico, introducción, traducción, notas, índices de Atilano DOMINGUEZ, Madrid, Alianza Editorial, 1986.

Tratado Teológico-Politico Trad., introd. e notas de Diogo PIRES AURÉLIO, Lisbonne, Imprensa Nacional / Casa da Moeda, 1988.

Tractatus theologico-politicus, translated by Samuel SHIRLEY, with an introduction by Brad S. GREGORY, Leyde, Brill, 1989.

IV. REVUES ET COLLECTIONS CONSACRÉES À SPINOZA

Bulletin de l'Association des Amis de Spinoza, depuis 1978.

Cahiers Spinoza, Répliques, 6 vol. depuis 1977.

Chronicon spinozanum, Hagae Comitis, curis Societatis Spinozanae, 5 vol. 1921-1927.

Guest lectures and Seminar Papers on Spinozism, Rotterdam, Erasmus Universiteit, depuis 1986.

Mededelingen vanwege het Spinozahuis, Leyde, Brill, depuis 1934 ; puis Eburon, Delft, à partir du n° 59, 1989 (cité : MVHS).

Studia Spinozana, 10 vol. depuis 1985.

Travaux et Documents du Groupe de Recherches spinozistes, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 7 vol. depuis 1989.

V. RECUEILS COLLECTIFS

Architectures de la raison. Mélanges offerts à Alexandre Matheron, textes réunis par P.-F. Moreau, Fontenay, ENS-Editions, 1996.

Balibar Etienne, Seidel Helmut, Walther Manfred : *Freiheit und Notwendigkeit. Ethische und politische Aspekte bei Spinoza und in der Geschichte des (Anti-)Spinozismus*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1994.

Bloch Olivier : *Spinoza au xx^e siècle*, Paris, PUF 1993.

Van Bunge Wiep et Klever Wim : *Disguised and overt Spinozism around 1700*, Leyde, Brill, 1996.

Croyance, Nature, Raison. Mélanges offerts à Sylvain Zac, Cahiers de Fontenay, 1992.

Cristofolini Paolo : *L'Hérésie spinoziste. La discussion sur le* Tractatus theologico-politicus, Amsterdam-Maarsen, APA, 1995.

Descartes et le cartésianisme hollandais. Etudes et documents, Editions françaises d'Amsterdam — Paris, PUF, 1950 (E.J. Dijksterhuis, C. Serrurier, P. Dibon, H.J. Pos, J. Orcibal, C.L. Thijssen-Schoute, G. Lewis).

GIANINI Humberto, MOREAU Pierre-François, VERMEREN Patrice : *Spinoza et la politique*, Paris, L'Harmattan, 1997.

HESSING Siegfried (éd) : *Spinoza : Dreihundert Jahre Ewigkeit, Spinoza-Festschrift, 1632-1932*, 2. verm. Auflage. La Haye, Nijhoff, 1962.

Hobbes e Spinoza. Scienza e politica, a cura di Daniela BOSTRENGHI. Introduzione di Emilia GIANCOTTI, Naples, Bibliopolis, 1992.

Les premiers écrits de Spinoza. Actes du colloque organisé par le Groupe de Recherches Spinozistes au CNRS du 9 au 11 avril 1986. *Archives de philosophie*, janvier-mars 1988, tome 51, cahier 1.

Les premiers écrits de Spinoza. Actes du colloque organisé par le Groupe de Recherches Spinozistes au CNRS du 9 au 11 avril 1986. *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 71, 1 (1987).

Lo spinozismo ieri e oggi, OLIVETTI M.M. (éd.), Rome, 1978. Numéro spécial de *Archivio di filosofia*, 1978, n° 1.

Revue Philosophique, n° 2, (avril-juin 1985) « Hobbes et Spinoza ».

Speculum spinozanum 1677-1977, HESSING S. (éd.), Londres, 1977.

Spinoza (1632-1677), GIANCOTTI BOSCHERINI E. (éd.). Florence, 1977. Numéro spécial de *Giornale critico della filosofia italiana*, anno 56, n° 3/4.

Spinoza (1632-1677), 1977. Numéro spécial de *Revue internationale de philosophie*, Bruxelles, vol. 31, n° 119-120.

Spinoza : a tercentenary perspective, KOGAN B.S. (éd.), Cincinnati (Ohio), 1979.

Spinoza : new perspectives, SHAHAN, R.W. and BIRO J.I. (éds.), Norman (Okla.), 1978. Reprint : Id., 1980.

Spinoza in der Frühzeit seiner religiösen Wirkung, GRÜNDER K. und SCHMIDT-BIGGEMANN W. (hrsg.), Heidelberg, 1984.

Spinoza nel 350° anniversario della nascita. Atti del congresso internazionale Urbino 4-8 ottobre 1982, a cura di Emilia GIANCOTTI, Naples, Bibliopolis, 1985.

Spinoza on knowing, being and freedom. Proceedings of the Spinoza symposium at the international school of philosophy in the Netherlands (Leusden, september 1973), VAN DER BEND J.G. (éd.). Assen, 1974.

Spinoza's philosophy of man. Proceedings of the Scandinavian Spinoza symposium 1977, WETLESEN J. (éd.), Oslo, 1978.

Spinoza's political and theological thought. International symposium under the auspices of the Royal Netherlands Academy of arts and sciences.

Commemorating the 350th anniversary of the birth of Spinoza. Amsterdam 24-27 november 1982, De Deugd C. (éd.). Amsterdam, 1984.

Spinoza, Science et Religion, De la méthode géométrique à l'interprétation de l'Ecriture Sainte, Actes du colloque de Cerisy la Salle, 20-27 / 9 / 1982, I.I.E.E., Lyon, Paris, Vrin, 1988.

Spinoza. A collection of critical essays, Grene M. (éd.). Garden City (N.Y.), 1973. Reprint : Notre Dame (Ind.), 1979.

Spinoza. Essays in interpretation, Freeman E. and Mandelbaum M. (éds.). La Salle (Ill.), 1975.

Spinoza. His thought and work. Entretiens in Jerusalem, 6-9 september 1977, Rotenstreich N. and Schneider N. (éds.). Jerusalem, 1983.

Spinoza. Troisième centenaire de la mort du philosophe. Catalogue de l'exposition mai-juin 1977 Institut Néerlandais, Paris, 1977.

Spinozas Ethik und ihre frühe Wirkung, Cramer K., Jacobs W.G. und Schmidt-Biggeman W. (hrsg.). Wolfenbüttel, 1981.

Spinoza : puissance et ontologie, sous la direction de Myriam Revault d'Allones et de Hadi Rizk, Kimé 1994.

Spinoza au XVIII^e siècle. Actes des journées d'études organisées les 6 et 13 décembre 1987 à la Sorbonne. Présentation par Olivier Bloch, avec la collaboration d'Hélène Politis. Paris, Méridiens Klincksieck, 1990.

Spinoza au XX^e siècle. Actes des Journées d'études organisées les 14 et 21 janvier, 11 et 18 mars 1990 à la Sorbonne. Présentation par Olivier Bloch, avec la collaboration de Pierre Macherey, Hélène Politis et Jean Salem. Paris, PUF, 1993.

Spinoza. Issues and Directions. Edited by Edwin Curley and Pierre-François Moreau, Brill, 1990.

Studi sul Seicento e sull'imaginazione, a cura di Paolo Cristofolini, Ecole Normale Supérieure de Pise, 1985.

Studies in Spinoza. Critical and interpretative essays, Kashap S.P. (éd.), Berkeley (Calif.), 1972. Reprint : Id., 1973, 1974.

Texte zur Geschichte des Spinozismus, Altwicker, N. (éd.), Darmstadt, 1971.

Vandenbossche H. et Walravens E. (éds.) : *De politieke filosofie van Spinoza — La philosophie politique de Spinoza*, numéro spécial de : *Tijdschrift voor de studie van de Verlichting*, Bruxelles, 1978, vol. 6, n° 1-3.

VI. SOURCES, CONTEXTE, PREMIÈRE RÉCEPTION

[Annius de Viterbe] : *Berosi Chaldaei Sacerdotis Reliquorumque consimilis argumenti autorum De Antiquitate Italiae, ac totius orbis...Cum F. Ioan. Annii Viterbensis theologi commentatione ; et auxesi, ac verborum rerumque memorabilium indice plenissimo.* Tomus prior. Lugduni, apud Ioannem Temporalem, 1555 ; [Ps-Philon : *De temporibus* lib. II, p. 372-437].

Antistius Constans L. : *De Jure ecclesiasticorum liber singularis*, Alethopolis [Amsterdam], 1665. Trad : *Du droit des Ecclésiastiques.* trad. V. Butori, 1991.

Balling Pieter : *Het Licht op den Kandelaar*, s.l., 1662 ; rééd. C. Gebhardt (Chr. sp. IV, 1924-26).

Bayle, Pierre : *Dictionnaire historique et critique*, Rotterdam, Leers, 1697.

Bayle, Pierre : *Ecrits sur Spinoza*, présentés par F. Charles-Daubert et P.-F. Moreau, Paris, Berg, 1984.

Buxtorf : Johannis Buxtorfi *Tiberias sive Commentarius masorethicus triplex, historicus, didacticus, criticus, ad illustrationem operi biblici*, recognitus et additamentis non paucis hincinde locupletatus a Johanne Buxtorfio Fil.editionem hancce novam accurante Johan. Jacobo Buxtorfio, Joh. Fil. Joh. Nep. Basilea 1665.

Buxtorf Johannes : *Biblia Sacra Hebraica & Chaldaica cum Massora Magna et Parva...*, Bâle, 1619.

Calvin Jean : *Institution de la Religion chrétienne*, 1541. Réédition par J. Pannier 1961.

Da Costa Uriel : *Die Schriften des Uriel da Costa, mit Einleitung, Übertragung und Regesten, hrsg. v. Carl Gebhardt.* Curis Societatis Spinozanae. Amsterdam, M. Hertzberger, 1922. « Bibliotheca Spinozana », t. II.

Da Costa Uriel : *Examination of Pharisaic Traditions, supplemented by Semuel da Silva's Treatise on the Immorataliy of the Soul*, translation, notes and introduction by H.P. Salomon and I.S.D. Sassoon, Leyde, Brill, 1993.

De La Court Johan : *Consideratien van staat ofte polityke weg-schaal*, Amsterdam, 1661. Trad : *La Balance politique* (trad. du Livre I par M. Francès) 1937.

De La Court Johan : *Politike Discoursen*, 1663[3].

Cunaeus Petrus : *De Republica Hebraeorum libri tres*, Leyde 1617. Réédition par Johannes Nicolaï, Leyde 1703. Trad. : *De la République des Hébreux*, Amsterdam, 1705, 2 vol. [seul le t. 1 contient la traduction de l'original latin].

Gomarus Franciscus : *Waerschouwinghe Over de Vermaninghe aen R. Donteclock*, Leyde 1609.

Grotius Hugo : *De imperio Summarum Potestatum circa sacra*, 1648. Traduction par Charles Lescalopier : *Traité du pouvoir du magistrat politique sur les choses sacrées* (Londres [en fait Paris] 1751).

Hobbes Thomas : *Leviathan*, (1651 en anglais ; 1668 en latin). Traduction : F. Tricaud, Paris, Sirey, 1971.

Jelles, Jarig : *Belydenisse der algemeenen en Christelyken geloofs, vervaltet in een brief aan N.N., door Jarig Jelles*, Amsterdam, Jan Rieuwertsz. 1684.

Joseph ben Shem-Tob : *Kebod Elohim*, Ferrare, 1555.

Koerbagh J. and Koerbagh A., *Een ligt schijnende in duystere plaatsen*, Vandenbossche H. (éd.) Bruxelles, 1974.

Kortholt Christian : *De tribus impostoribus magnis liber, cura editus Christiani Kortholti*, Kiloni, 1680. (2[e] éd. Hamburgi, imprimebat Joachimus Reumann, 1700 ; 3[e] éd., id. 1701).

Kortholt S. : « Sur la vie de Spinoza ; préface au De Tribus Impostoribus », *Bulletin de l'association des amis de Spinoza*, Paris, 7 (1982), p. 1-5.

La Peyrère : *Praeadamitae sive exercitatio super versibus duodecimo, decimotertio et decimoquarto capitis quinti Epistolae D. Pauli ad Romanos, quibus inducuntur primi homines ante Adamum conditi*, 1655. [relié à la suite] *Systema theologicum ex praeadamitarum hypothesi*. 1655.

Machiavel : *Tutte le Opere*, Sansoni, 1971.

Menasseh ben Israel : *Espérance d'Israël*. Introd. trad. et notes par H. Méchoulan et G. Nahon, Paris, Vrin, 1979.

Meyer Ludowijk : *Philosophia S. Scripturae Interpres*. Eleutheropoli [Amsterdam] 1666. *La philosophie interprète de l'Ecriture Sainte*.- Traduction du latin, notes et présentation par Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau — Collection « Horizons », Paris, Intertextes éditeur, 1988.

Mortera Saul Levi : *Tratado da Verdade da lei de Moises, escrito pelo seu*

proprio punho em português em Amsterdão 1659-1660, edição facsimilada e leitura do autografo, introdução e comentario por H.P. Salomon, Coimbre, Acta Universitatis Conimbrigensis, 1988.

PEREIRA B. : *Commentariorum in Danielem prophetam libri sexdecim*, Lyon 1602.

TREMELLIUS Emmanuel et JUNIUS F. : *Biblia Sacra*, Hanovre, 1618.

TREMELLIUS Emmanuel : *Novum Testamentum ex syriaco latinum*, Genève, 1569.

UITENBOGAERDT Johannes : *Tractaet van t'Ampt ende Authoritheit eener hooger Christelicker Overheydt in kerckelicke saecken*, La Haye, Hillebrant Jacobsz, 1610.

VAN DEN ENDEN Franciscus : *Vrije Politijke Stellingen*. Met een Inleiding van dr. W. KLEVER, Wereldbibliotheek, Amsterdam, 1992.

VAN DEN ENDEN Franciscus : *Philedonius*, édition critique de Marc Bedjaï, Kimé, 1994.

VII. ÉTUDES ET COMMENTAIRES

AKKERMAN F., HUBBELING H.G. : The preface to Spinoza's posthumous works, 1677, and its author Jarig Jelles (c. 1619/20-1683). *Lias, sources and documents relating to the early modern history of ideas*, Amsterdam, 6 (1979), p. 103-173.

AKKERMAN F. : J.H. Glazemaker, an early translator of Spinoza, in : *Spinoza's political and theological thought*, 1984, p. 23-29.

AKKERMAN F. : Le caractère rhétorique du Traité théologico-politique, in : *Spinoza entre Lumières et Romantisme*, 1985.

AKKERMAN F. : *Studies in the posthumous works of Spinoza. On style, earliest translation and reception, earliest and modern edition of some texts*, Groningen, 1980.

ALBIAC Gabriel : *La sinagoga vacia. Un estudio de las fuentes marranas del espinosismo*, Madrid, Hiperion, 1987, 558 p. Trad. : *La synagogue vide. Les sources marranes du spinozisme*, PUF, 1994.

ALTHUSSER Louis : *Eléments d'autocritique*, Paris, 1974; 1979[2]. Pp 65-83.

Assoun P.L. : Spinoza, les libertins français et la politique 1665-1725, *Cahiers Spinoza*, Paris, 3 (1980), p. 171-207.

Auwers Jean-Marie : L'interprétation de la Bible chez Spinoza. Ses présupposés philosophiques, *Revue théologique de Louvain*, 1990, 21/2, p. 199-213.

Auvray P. : Richard Simon et Spinoza, in : *Religion, Erudition et Critique à la fin du XVII^e siècle et au début du XVIII^e*, Université de Strasbourg. Bibliothèque des Centres d'Etudes Supérieures spécialisées. Paris, PUF, 1968, p. 201-214.

Balibar Etienne : *Spinoza et la politique*, Paris, PUF, 1985.

Balibar Etienne : Spinoza, politique et communication, *Cahiers philosophiques*, 39 (1989), p. 17-42.

Bamberger Fritz : The early editions of Spinoza's *Tractatus theologico-politicus*. A bibliohistorical reexamination, *Studies in Bibliography and Booklore*, V, 1961, p. 9-33.

Barthelémy D. : Critique et Prophétie selon Spinoza, Simon et Bossuet, *La vie de la Parole dans l'Ancien Testament*, études d'exégèse et d'herméneutique offertes à Pierre Grelot, Paris, Desclée, 1987, p. 319-332.

Bartuschat Wolfgang : The ontological basis of Spinoza's theory of politics, in : *Spinoza's political and theological thought*, 1984, p. 30-36.

Bartuschat Wolfgang : *Spinozas Theorie des Menschen*, Hamburg, F. Meiner, 1992.

Bedjai Marc : Métaphysique, éthique et politique dans l'œuvre du Dr Franciscus van den Enden (1602-1674), *Aries*, n° 12 et 13, p. 116-120. 1991.

Belaief G. : *Spinoza's philosophy of law*, La Haye, 1971.

Bell David : *Spinoza in Germany from 1670 to the Age of Goethe*. Institute of Germanic Studies. University of London, 1984.

Berti Silvia : *La vie et l'esprit de Spinoza* (1719) e la prima traduzione francese dell'*Ethica*, *Rivista Storica italiana*, 98, 1 (1986), p. 5-46.

Bertrand M. : *Spinoza et l'imaginaire*, Paris, PUF, 1983.

Biasutti Franco : Aspetti della critica spinoziana alla religione, *Verifiche*, Trente, 6 (1977), p. 731-754.

Blom H.W. : Spinoza précurseur de la méthode analytique dans les sciences sociales, *Il Pensiero politico*, 18, 1 (1985).

Blom H.W. : Politieke wetenschap in de Gouden Eeuw. Kritiek, geschiedenis en theorie in het Nederlandse zeventiende eeuwse

politieke denken, *Acta Politica*, Meppel, 13 (1978), p. 305-330 (Pp. 318-324 : Spinoza's wetenschappelijke politiek).

Blom H.W. : *Spinoza en De la Court. Politieke wetenschap in de zeventiende eeuw*, Leyde, 1981. (Mededelingen vanwege het Spinozahuis, 42).

Blom H.W. et Kerkhoven J. M. : A letter concerning an early draft of Spinoza's Treatise on religion and politics?, *Studia spinozana*, vol I, 1985, p. 351-378.

Bonger H. : *Spinoza en Coornhert*, Leyde, Brill, Mededelingen vanwege het Spinozahuis 57, 1989.

Bossers Anton : *Nil Volentibus Arduum* : Lodewijk Meyer en Adriaan Koerbagh, in : *Opstellen over de Koninklijke Bibliotheek en andere Studies*, Hilversum, Verloren, 1986, p. 374-383.

Bourel Dominique : Edelmann et le spinozisme, *Archives de philosophie*, Paris, 46 (1983), p. 583-589.

Bourel Dominique : La purification du spinozisme chez Mendelssohn, *Archivio di filosofia*, Rome, (1978), p. 133-145.

Bourel Dominique : Leibniz et Spinoza : un essai de conciliation chez Moses Mendelssohn, in : *Theoria cum praxi. Zum Verhältnis von Theorie und Praxis im 17. und 18. Jahrhundert*. Akten des III. internationalen Leibnizkongresses, Hannover, 12. bis 17. november 1977. Vol. 2 : Spinoza. Wiesbaden, 1981, p. 104-109.

Bourel Dominique : Spinoza en Allemagne : jalons, *Archives de philosophie*, Paris, 44 (1981); *Bulletin de bibliographie spinoziste*, Paris, 2 (1981), p. 1-4.

Bove Laurent : *La Stratégie du conatus*, Paris, Vrin, 1996.

Breton Stanislas : Les fondements théologiques du droit chez Spinoza, *Archives de philosophie du droit*, Paris, 18 (1973), p. 93-105.

Breton Stanislas : *Spinoza. Théologie et politique*, Paris, 1977.

Breton Stanislas : Grammaire, langage, expression chez Spinoza, *Bijdragen* 45 (1984), p. 170-182.

Brown Norman O. : Philosophy and prophecy, Spinoza's Hermeneutics, *Political theory*, vol. 14, 2, may 1986.

Brykman Geneviève : Sagesse et sécurité selon Spinoza, *Les études philosophiques*, Paris, (1972), p. 307-318.

Brykman Geneviève : *La judéité de Spinoza*, Paris, Vrin, 1972.

Campana Gilberto : *Liberazione e salvezza dell'uomo in Spinoza*, Rome, 1978.

CAMPANA Gilberto : Presentazione del *TTP* di B. Spinoza, *Per la filosofia*, Milan, 2, 4 (1985), p. 72-86.

CHARLES-DAUBERT F. : Le TTP, une réponse au *Traité des trois Imposteurs? Etudes philosophiques* : *Spinoza* (4, octobre-décembre 1987).

CHENOUFI Ali : Les théories de l'interprétation et les crises d'autorité, *Revue tunisienne des études philosophiques*, 4 (1984), p. 39-46.

COHEN Gustave : *Le séjour de Saint-Evremond en Hollande et l'entrée de Spinoza dans le champ de la pensée française*, Paris, Champion, 1929.

COHEN Hermann : *Religion der Vernunft aus der Quellen des Judentums*. Fourier Verlag, Wiesbaden, 1928[2]. *La Religion de la Raison, tirée des sources du judaïsme*, trad. M. B. de Launay et A. Lagny, Paris, PUF, 1994.

COHEN Hermann : Spinoza über Staat und Religion, Judentum und Christentum, *Jahrbuch für Geschischte und Literatur*, 1915, p. 56-151 (Etat et religion, judaïsme et christianisme chez Spinoza, traduit dans le volume STRAUSS Leo : *Le Testament de Spinoza*, p. 79-158).

CORSANO A. : Bayle e Spinoza, *Giornale critico della filosofia italiana*, Florence, 56 (1977), p. 319-326.

CORSI M. : *Politica e saggezza in Spinoza*, Naples, 1978.

COURTOIS G. : La loi chez Spinoza et saint Thomas d'Aquin, *Archives de philosophie du droit*, Paris, 25 (1980), 159-189.

COURTOIS G. : Le « jus sive potentia » spinoziste, *Archives de philosophie du droit*, Paris, 18 (1973), p. 341-364.

DE CARVALHO Joaquin : *Orobio de Castro e o Espinosismo*. (Memorias da Academia das Ciências de Lisboa, Classe de Letras, tômo II, Lisbonne, 1937).

DE SOUZA CHAUI M. : Direito natural e direito civil em Hobbes e Espinosa, *Revista latinoamericana de filosofia*, Buenos Aires, 6 (1980), p. 57-71.

DE SOUZA CHAUI M. : Linguagem e liberdade. O contradiscurso de Baruch Espinosa, in : *Da realidade sem mistérios ao mistério do mundo. Espinosa, Voltaire, Merleau-Ponty*, São Paulo, 1981, p. 10-103; 19832.

DE SOUZA CHAUI M. : Politica e profecia, *Discurso*, faculdade de filosofia letras e ciencias humanas. Universidade de São Paulo, São Paulo, 10 (1979), p. 111-159.

DE SOUZA CHAUI M. : Problema da linguagem em Espinosa, *Discurso*,

faculdade de filosofia letras e ciencias humanas. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2 (1972).

De Vries Theun : *Baruch de Spinoza in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek bei Hamburg, 1970 ; 1981 ; 1983.

Deleuze, Gilles : *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, 1970. Ed. augm. : Id. 1981.

Den Uyl D.J. : *Power, state and freedom. An interpretation of Spinoza's political philosophy*, Assen, 1983.

Desanti Jean-Toussaint : *Introduction à l'Histoire de la Philosophie*, Paris, Les Essais de la Nouvelle Critique, 2, 1956.

Deschepper J.-P. : Le spinozisme, in : Belaval Y. (éd.), *Histoire de la philosophie*. t. II : *De la Renaissance à la révolution kantienne*, Paris, 1973, p. 483-507.

Dibon Paul : *La philosophie néerlandaise au Siècle d'Or. Tome I : L'enseignement philosophique dans les Universités à l'époque précartésienne (1575-1650)*, Paris, Amsterdam, Londres, New York, Elsevier Publishing Company, 1954 (Publ. de l'Inst. fr. d'Amsterdam, Maison Descartes).

Dibon Paul : *Regards sur la Hollande du Siècle d'or*, Vivarium, Naples, 1990.

Diodato Roberto : *Sub Specie Aeternitatis. Luoghi dell'ontologia spinoziana*. CUSL, Milan, 1990.

Dominguez A. : La religion chez Spinoza, *Guest-Lectures and Seminar papers on spinozism*, Rotterdam 4 (1987).

Dos Penedos Alvaro : Acerca do direito natural, direito civil e libertade no *Tratado Teologico-politico* de Spinoza, *Ensaios. Historia da Filosofia*, Porto, ed. Res, 1987, p. 95-108.

Dunin-Borkowski Stan. von : *Der junge de Spinoza. Leben und Werdegang im Lichte der Weltphilosophie*, Münster, Aschendorf, 1910.

Dunin-Borkowski Stan. von : *Spinoza nach dreihundert Jahren*, Berlin u. Bonn, Dümmler, 1932.

Dunin-Borkowski Stan. von : *Spinoza*, Münster, Aschendorf, 1933-1936 (4 vol.). (I. Der junge de Spinoza ; II. Aus den Tagen Spinozas : Das Entscheidungsjahr 1657 ; III. Aus den Tagen Spinozas : Das neue Leben ; IV. Aus den Tagen Spinozas : Das Lebenswerk.).

Fell Margaret : *A loving Salutation*, édité par R.H. Popkin et M.A. Signer, Van Gorcum, Assen, 1987.

FERNANDEZ GARCIA, Eugenio : *Potencia y Razón en B. Spinoza*. Editorial de la Universidad Complutense de Madrid, 1988.

FEUER Samuel Lewis : *Spinoza and the Rise of Liberalism*, Boston, Beacon Press, 1958 (id., 1966 ; et London, Mayflower Publ. C° , 1960).

FRANCÈS Madeleine : *Spinoza dans les Pays néerlandais de la seconde moitié du XVII^e siècle*, Paris, F. Alcan, 1937.

FREUDENTHAL J. (éd.) : *Die Lebensgeschichte Spinoza's in Quellenschriften, Urkunden und nichtamtlichen Nachrichten*, hrsg. von J. FREUDENTHAL, Leipzig, Veit, 1899. Reprint : Londres, 1980.

FREUDENTHAL J. : *Spinozas Leben und Lehre*. I. *Das Leben Spinozas* von J. FREUDENTHAL ; 2. Auflage, hrsg.v. Carl Gebhardt. II. *Die Lehre Spinozas*, auf Grund des Nachlasses von J. FREUDENTHAL, bearb. v. Carl Gebhardt. « Bibliotheca Spinozana ». tomus V. Curis Societatis Spinozanae. Heidelberg, C. Winter, 1927.

GALLICET CALVETTI Carla : Due testi chiave di Spinoza su Hobbes, in : *Studi di filosofia in onore di G. Bontadini*, vol. 1. Milan, 1975. Pp. 439-470.

GALLICET CALVETTI Carla : In margine a Spinoza lettore del *De Cive* di Hobbes, I and II, *Rivista di filosofia neo-scolastica*, Milan, 73 (1981), p. 52-84 ; 235-263.

GALLICET CALVETTI Carla : Spinoza interprete del « Principe », in : *Studi in onore di A. Chiari*, vol. 1. Brescia, 1973, p. 549-566.

GALLICET CALVETTI Carla : *Spinoza lettore del Machiavelli*, Milan, 1972.

GALLICET CALVETTI Carla : *Spinoza, i presupposti teoretici dell'irenismo etico*. Milan, Vita e Pensiero, 1968. (Publ. dell'Universita Cattolica del Sacro Cuore, Scienze filosofiche, XII).

GEBHARDT Carl : Die Religion Spinozas, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1932-XLI, p. 339-362.

GEBHARDT Carl : Juan de Prado, *Chronicon spinozanum* III, 1923.

GEHLHAAR Sabine : *Prophetie und Gesetz bei Jehudah Hallevi, Maimonides und Spinoza*, Verlag Peter Lang, coll. « Judentum und Umwelt », 1988.

GEISMANN Georg : Spinoza jenseits von Hobbes und Rousseau, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 43, 3 (1989), p. 405-431.

GIANCOTTI Emilia : *Baruch Spinoza, 1632-1677. La ragione, la libertà, l'idea di Dio e del mondo nell'epoca della borghesia e delle nuove scienze*, Roma, Editori Riuniti, coll. « Libri di base », 1985.

Glazemaker 1682-1982. Catalogus bij een tentoonstelling over de vertaler Jan Hendriksz Glazemaker in de Universiteitsbibliotheek van Amsterdam. KEYSER M. (éd.). Amsterdam, 1982. (p. VIII-XIII : F. Akkerman, « Glazemakers wijze van vertalen »).

GOLDENBAUM Ursula : Spinozas Überwindung des Naturrechts durch eine utilitaristische Gesellschaftsauffassung, in : BUHR M., FÖRSTER W. (hrsg.) : *Aufklärung — Gesellschaft — Kritik*, Berlin, Akademie Verlag, 1985, p. 277-297.

GOLDSCHMIDT V. : La place de la théorie politique dans la philosophie de Spinoza, *Manuscrito*, São Paulo, Campinas, 2 (1978), p. 103-122.

GRESCHAT Martin : Bibelkritik und politische Anschauungen zu Spinozas Theologisch-Politischem Traktat, *Text-Wort-Glaube. Kurt Aland gewidmet*, Martin Brecht hrsg., 1980.

GRÜNWALD Max : *Spinoza in Deutschland*, Berlin, Calvary, 1897. Nachdruck Aalen, Scientia Verlag, 1986.

GUEROULT Martial : *Spinoza*, Paris, Aubier ; Hildesheim, Olms ; 1968-1974. 2 vols. t. I. *Dieu* (*Ethique*, I), 1968 ; t. II. *L'âme* (*Ethique*, II), 1974.

GUEROULT Martial : Spinoza, t. III (Introduction générale et première moitié du premier chapitre), *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Paris, 102 (1977), p. 285-302.

GUZZO Augusto : *Il pensiero di B. Spinoza*, Florence, Vallecchi, 1924 (2e éd. Torino, Edizioni di « Filosofia », 1964).

HADDAD-CHAMAKH F. : *Philosophie systématique et système de philosophie politique chez Spinoza*, Tunis, 1980.

HAITSMA MULIER E.O.G. : *The myth of Venice and Dutch republican thought in the seventeenth century*, Assen, 1980.

HAMELIN Octave : Sur une des origines du spinozisme, *L'Année philosophique* 1900, XIe année, 1901, p. 15-28.

HAMMACHER Klaus : La raison dans la vie affective et sociale selon Descartes et Spinoza, *Les études philosophiques*, Paris, (1984), p. 73-81.

HAMMACHER Klaus : *Spinoza und die Frage nach der Unsterblichkeit*, Leyde, 1981. Mededelingen vanwege het Spinozahuis, 43.

HAMMACHER Klaus : Ist Spinozismus Kabbalismus? Zum Verhältnis von Religion und Philosophie im ausgehenden 17. und begin-

nenden 18. Jahrhundert, *Archivio di Filosofia*, 53, 2-3 (1985), p. 29-50.

Hampshire S. : *Spinoza*, Harmondsworth, 1951 ; 1981².

Harris E.E. : *Salvation from despair. A reappraisal of Spinoza's philosophy*, La Haye, Nijhoff, 1973.

Heimbrock H.-G. : *Vom Heil der Seele. Studien zum Verhältnis von Religion und Psychologie bei Baruch Spinoza. Zugleich ein Beitrag zur Vorgeschichte der modernen Religionspsychologie* [Diss.], Francfort/M., 1981.

Hermosa Andujar Antonio : *La teoria del Estado de Spinoza*, Universidad de Sevilla, 1989.

Hoffheimer Michael H. : Locke, Spinoza and the idea of political equality, *History of political Thought*, 7 (1986), p. 341-60.

Hoffheimer Michael H. : The Four Equals : Analyzing Spinoza's Ideal of Equality, *Philosophia* (Israël), 15 (1985), p. 237-249.

Hubbeling H. G. : *Spinoza*, Fribourg, K. Alber, 1978.

Huisman B. : L'inaliénable et l'imprescriptible. Autour d'une rencontre peu fortuite entre Spinoza et Hegel, *Cahiers Spinoza*, Paris, 4 (1983), p. 117-126.

Hungisto Markku et Oittinen Vesa : Potentia hominis : — Spinoza, Hegel, Marx, über das menschliche Wesen, *Annalen der Internationalen Gesellschaft für dialektische Philosophie*, Kempen, Societas Hegeliana, 3 (1986), p. 170-8.

Hylkema C.B. : *Réformateurs. Geschiedkundige Studiën over de godsdienstige bewegingen uit de nadagen onzer gouden eeuw*, Haarlem, 1900-1902, 2 vol. : Herdruk Bouma's Boekhuis / Bert Hagen, Groningue / Amsterdam, 1978, 1 vol.

Igoin A. : De l'ellipse de la théorie politique de Spinoza chez le jeune Marx, *Cahiers Spinoza*, Paris, 1 (1977), p. 213-228.

Jacob M. : *The radical enlightenment : pantheists, freemasons and republicans*, Londres, Allen & Unwin, 1981.

Jacobs Wilhelm G. : Spinozas Theologisch-politischer Traktat und das Problem der Geschichte, in : Kluxen Wolfgang (éd.), *Tradition und Innovation*, Hambourg, Felix Meiner Verlag, 1988, p. 82-89.

Jaquet Chantal : *Sub specie aeternitatis*, Paris, Kimé, 1997.

Joël M. : *Spinozas Theologisch-Politischer Traktat auf seinen Quellen geprüft*, Breslau, 1870.

JUNG Gertrud : Die Affektenlehre Spinozas, in : *Spinoza-Festheft, Kantstudien*, 1927-XXXII, p. 85-150.

JUNG Gertrud : *Spinozas Affektenlehre*, [Diss.] Berlin, 1926.

KAPLAN Y. : A propos de la signification historique du phénomène hétérodoxe dans les communautés séfarades occidentales au XVII^e siècle, *Bulletin de l'association des amis de Spinoza*, Paris, 4 (1980), p. 1-14.

KARPPE Salomon : L'idée de nécessité chez Averroès et Spinoza, in : *Essais de critique et d'histoire de la philosophie*, Paris, 1902, p. 109-117.

KARPPE Salomon : Richard Simon et Spinoza., in : *Essais de critique et d'histoire de la philosophie*, Paris, 1902.

KASHAP S. Paul : *Spinoza and Moral Freedom*, State University of New-York Press, 1987.

KIRCHMANN (von) J.-H. : *Erläuterungen zu Benedict von Spinoza's theologisch-politischen Abhandlung*, Berlin, Verlag von L. Hermann, 1871.

KLEVER Wim N.A. : De Spinozistische prediking van Peter Balling, *Doopsgezinde Bijdragen*, 14 (1988), p. 55-85.

KLEVER Wim : A New Source of Spinozism : Franciscus Van den Enden, *Journal of the History of Philosophy*, t. 29/4, 1991, p. 613-631.

KLIJNSMIT Anthony J. : *Spinoza and Grammatical Tradition*, Leyde, Brill, 1986, Mededelingen van wege het Spinozahuis, 49.

KLIJNSMIT Anthony J. : Spinoza over taal, *Studia Rosenthaliana*, XIX/1 (1985), p. 1-38.

KLIJNSMIT Anthony J. : Spinoza on « the imperfection of words », *Cahiers voor taalkunde* 1, Stichting Neerlandistiek VU, 1989.

KOLAKOWSKI Leszek : *Chrétiens sans Eglise. La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVII^e siècle* ; trad. par A. Posner, Paris, NRF, 1969.

KRAUS H. J. : *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments*, Neukirchen, 1982.

KREIMENDAHL L. : *Freiheitsgesetz und höchstes Gut in Spinozas Theologisch-politischem Traktat*, Hildesheim, 1983.

LAGRÉE Jacqueline : *Le salut du laïc*, Paris, Vrin, 1989.

LAGRÉE Jacqueline : *La Raison ardente*, Paris, Vrin, 1991.

LAGRÉE Jacqueline : Une traduction française du *Traité théologico-*

politique de Spinoza au XVIII[e] siècle, *Travaux et Documents du Groupe de recherches spinozistes, I*, 1989, p. 109-123.

LAGRÉE Jacqueline : Sens et vérité. Philosophie et théologie chez L. Meyer et Spinoza, *Studia Spinozana* IV, 1988, p. 75-81.

LAGRÉE Jacqueline : Déraisonner avec ou sans la raison. Commentaire du chap. XV du *Traité théologico-politique*, in *Nature, Croyance, Raison. Mélanges offerts à Sylvain Zac*, Publications de l'ENS Fontenay, 1992, p. 81-100.

LAGRÉE J. et MOREAU P.-F. : La lecture de la Bible dans le cercle de Spinoza, in *Le Grand Siècle et la Bible*, sous la direction de J.-R. Armogathe (BTLT t. VI), Paris, Beauchesne, 1989, p. 97-116.

LAPLANCHE François : *L'Ecriture, le sacré, l'histoire. Erudits et politiques protestants devant la Bible en France au XVII[e] siècle.* (APA, Holland University Press/Presses universitaires de Lille), 1986.

LAUX Henri : *Imagination et Religion chez Spinoza. La potentia dans l'Histoire*, Paris, Vrin, Bibliothèque d'histoire de la philosophie 1993.

LAZZERI C. : Les lois de l'obéissance : sur la théorie spinoziste des transferts de droit, *Etudes philosophiques : Spinoza* (4, octobre-décembre 1987).

LAZZERI C. : Les fondements de la politique selon Hobbes et selon Spinoza, *Les études philosophiques*, 1-2/1994.

LÉVINAS E. : Avez-vous relu Baruch, in : Id., *Difficile liberté*, 2[e] ed. Paris, 1976, p. 148-159.

LÉVINAS E. : Le cas Spinoza, in : Id., *Difficile liberté*, 2[e] ed. Paris, 1976, p. 142-147.

LÉVY Ze'ev : *Baruch or Benedict. On some Jewish Aspects of Spinoza's Philosophy*, Berne, Peter Lang, 1989.

LÉVY Ze'ev : Hermeneutik und Esoterik bei Maimonides und Spinoza, *Schleiermacher-Archiv*, Bd 1 (1985), p. 541-560.

LIEPERT A. : Der Spinozismus Lessings, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Berlin, 27 (1979), p. 59-70.

LIEPERT A. : Über Lessings Spinoza-Rezeption, in : SEIDEL H. (éd.), *Marxismus und Spinozismus. Materialien einer wissenschaftlichen Konferenz*. Leipzig, 1981, p. 180-188.

LUCAS H.-C. : Hegel et l'édition de Spinoza par Paulus, *Cahiers Spinoza*, Paris, 4 (1983), p. 127-138.

LUCAS H.-C. : La légitimation de la peine (Réflexions sur la concep-

tion de la liberté chez Spinoza), *Les études philosophiques*, Paris, (1984), p. 83-96.

MACHADO DE ABREU Luis : *Spinoza — A utopia da razão*, Colecção Vega Universidade. Lisbonne, 1993.

MACHEREY Pierre : *Hegel ou Spinoza*, Paris, 1979 ; 1992².

MACHEREY Pierre : *Avec Spinoza. Etudes sur la doctrine et l'histoire du spinozisme*, Paris, PUF, 1992.

MADANES Leiser : Spinoza y la libertad de expresion, *Revista de filosofia y teoria politica*, (La Plata), 26-27 (1986), p. 279-283.

MAGLIANO F. : *Il diritto nel sistema di Spinoza*, Milan, Bocca, 1946.

MALET André : *Le* Traité théologico-politique *de Spinoza et la pensée biblique*, Paris, Les Belles-Lettres, 1966 (Publications de l'Université de Dijon, XXXV).

MARÉCHAL G. : Les retombées de la *Vie de Philopater* dans la République néerlandaise de la fin du XVII^e siècle, *Etudes philosophiques : Spinoza* (4, octobre-décembre 1987).

MARX Karl : Le *Traité théologico-politique* et la *Correspondance* de Spinoza : trois cahiers d'étude de l'année 1841, *Cahiers Spinoza*, Paris, 1 (1977), p. 29-157.

MARX K., ENGELS F. : *Exzerpte und Notizen bis 1842*, Berlin, 1976. 2 vols. *K. Marx und F. Engels Gesamtausgabe*. Vierte Abteilung, Bd. 1. : 1. *Text*. P. 233-276 : Exzerpte aus Benedictus de Spinoza : *Opera* ed. Paulus ; Spinoza's *Theologisch-politischer Tractat — Briefe* ; 2. *Apparat*, p. 773-818.

MATHERON Alexandre : *Anthropologie et politique au XVII^e siècle (études sur Spinoza)*, Paris, Vrin, 1986.

MATHERON Alexandre : *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, les Editions de Minuit, 1969. Coll. « Le sens commun ».

MATHERON Alexandre : *Le Christ et le Salut des ignorants chez Spinoza*, Paris, Aubier-Montaigne 1971 (Analyse et Raison, 16).

MATHERON Alexandre : Le *Traité théologico-politique* vu par le jeune Marx, *Cahiers Spinoza*, Paris, 1 (1977), p. 159-212.

MATHERON Alexandre : Remarques sur l'immortalité de l'âme chez Spinoza, *Les études philosophiques*, Paris, (1972), p. 369-378.

MATHERON Alexandre : Spinoza et la décomposition de la politique thomiste : machiavélisme et utopie, *Archivio di filosofia*, Rome, (1978), p. 29-59.

MATHERON Alexandre : Spinoza et la propriété, *Tijdschrift voor de studie van de Verlichting*, Bruxelles, 6 (1978), p. 96-110.

MATHERON Alexandre : Spinoza et la sexualité, *Giornale critico della filosofia italiana*, Florence, 56 (1977), p. 436-457.

MATHERON Alexandre : Spinoza et le pouvoir, *La nouvelle critique*, Paris, 109 (1977), p. 45-51.

MATSON Wallace I. : *Spinoza on Beliefs, Guest-lectures and Seminar Papers on Spinozism*, Erasmus Universiteit Rotterdam, 7 (1989).

MAURO Letterio : Cristo nel pensiero di Spinoza, *Verifiche*, Trente, 6 (1977), p. 789-809.

MAURO Letterio : Nota sulla teologia filosofica di Spinoza, *sugkrisis, Testi e studi di storia e filosofia del linguaggio religioso*, a cura di C. ANGELINO, E. SALVANESCHI, 1983, p. 103-113.

MÉCHOULAN Henri : Morteira et Spinoza au carrefour du socinianisme, *Revue des études juives*, 135 (1976), p. 51-65.

MÉCHOULAN Henri : Quelques remarques sur le marranisme et la rupture spinoziste, *Studia Rosenthaliana*, Assen, 11 (1977), p. 113-125.

MÉCHOULAN Henri : Spinoza à la charnière de deux mondes : orthodoxie et hétérodoxie, *Revue de synthèse*, Paris, 99 (1978), p. 129-140.

MÉCHOULAN Henri : Quelques remarques sur le chapitre III du *Traité théologico-politique* de Spinoza, *Revue internationale de philosophie*, 1977, n° 119-120, p. 198-216.

MÉCHOULAN Henry : *Hispanidad y Judaismo en tiempos de Espinoza.* Edición critica de *La Certeza del Camino* de Abraham PEREYRA. Ediciones Universitad de Salamanca, 1987.

MEIJER Jaap : *Beeldvoorming om Baruch. « Eigentijdse » aspecten van de vroege Spinoza-Biografie* (Balans der Ballingschap X), Heemstede, 1986.

MEIJER Jaap : *Beeldvorming om Baruch. Supplementum sefardicum historicum*, (Balans der Ballingschap XIV-XV), Heemstede, 1989.

MEIJER Jaap : *Om de verloren zoon. Spinoza weerspiegeld in het geschiedbeeld der nederlandse Joden* 1840-1940 (Balans der Ballingschap VIII-IX), Heemstede, 1986.

MEIJER Jaap : *Om de verloren zoon. Supplementum sefardicum neerlandicum*, (Balans der Ballingschap XIII), Heemstede, 1988.

MEININGER J.V. and VAN SUCHTELEN G. : *Liever met wercken, als met*

woorden. De levensreis van doctor Franciscus Van den Enden. Leermeester van Spinoza, complotteur tegen Lodewijk de Veertiende, Weesp, Heureka, 1980.

MEINSMA K.O. : *Spinoza en zijn kring. Historisch-kritische studiën over Hollandsche vrijgeesten*, 's-Gravenhage, 1896. Herdruk : Utrecht, 1980 (trad. alle. *Spinoza und sein Kreis*, Berlin, Schnabel, 1909 ; trad. fr. *Spinoza et son cercle. Etude critique historique sur les hétérodoxes hollandais*, Paris, Vrin, 1983).

MELI F. : *Spinoza e due antecedenti italiani dello spinozismo*, Florence, Sansoni, 1934.

MEOZZI A. : *Le dottrine politiche e religiose di B. Spinoza. Parallelo con T. Hobbes*, Pise, Vallerini, 1914 [2e éd. Arezzo, Sinatti, 1915, 3e éd. Florence, Gonnelli, 1917].

MIGNINI Filippo : *Ars imaginandi. Apparenza e rapprèsentazione in Spinoza*, Naples, 1981.

MIGNINI Filippo : Données et problèmes de la chronologie spinozienne 1656-1665, *Les premiers écrits de Spinoza. Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 71, 1 (1987).

MIGNINI Filippo : *Introduzione a Spinoza*, Rome, 1983.

MIGNINI Filippo : La cronologia e l'interpretazione delle opere di Spinoza, *La Cultura*, 26, 2 (1988), p. 339-360.

MIGNINI Filippo : Spinoza : oltre l'idea di Tolleranza?, in *La Tolleranza religiosa*, a cura di Mario Sina, Vita e Pensiero, Milan, 1991, p. 163-197.

MIRRI F.S. : *Richard Simon e il metodo storico-critico di B. Spinoza. Storia di un libro e di una polemica sullo sfondo delle lotte politico-religiose della Francia di Luigi XIV*, Florence, 1972.

MITSUI Y. : Essai sur l'article Spinoza dans le *Dictionnaire historique et critique* de Pierre Bayle, *Etudes de langue et littérature française*, Tokyo, 38 (1981), p. 36-48.

MOREAU Pierre-François : Biographie intellectuelle et règles d'interprétation, in : *Spinoza's political and theological thought*, 1984, p. 137-142.

MOREAU Pierre-François : Les premiers écrits : problèmes et ressources, *Les premiers écrits de Spinoza. Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 71, 1 (1987).

MOREAU Pierre-François : Nouveaux documents sur Spinoza, *Etudes philosophiques : Spinoza* (4, octobre-décembre 1987).

MOREAU Pierre-François : *Spinoza. L'expérience et l'éternité. Recherches sur la constitution du système spinoziste*. Paris, PUF, 1994.

MORETTO G. : Prometeo contro Spinoza? In : *Etica e storia in Schleiermacher*, Naples, 1979. P. 175-184.

MUGNIER-POLLET L. : *La philosophie politique de Spinoza*, Paris, Vrin, 1976.

NEGRI A. : *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza,* Milan, 1981. (trad. fr. *L'anomalie sauvage. Puissance et pouvoir chez Spinoza*, Paris, PUF, 1982).

NIEWÖHNER Friedrich.W. : *Veritas sive varietas, Lessings Toleranzparabel und das Buch von den drei Betrügern*, Heidelberg, Verlag Lambert Schneider, 1988.

NIEWÖHNER Friedrich.W. : Maimonides und Spinoza, *Guest Lectures and Seminar Papers on Spinozism*, Rotterdam, 1986.

NIEWÖHNER Friedrich.W. : Ein schwieriges Maimonides-Zitat im « Tractatus theologico-politicus » und Hermann Cohens Kritik an Spinoza, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Meisenheim a. Glan, 31 (1977), p. 618-626.

OFFENBERG A.K. : Spinoza's library. The story of a reconstruction, *Quaerendo, a quartely journal from the Low Countries devoted to manuscripts and printed books*, Leyde, 3 (1973), p. 309-321.

OSIER J.-P. : *D'Uriel da Costa à Spinoza*, Paris, Berg International, 1983.

OSIER J.-P. : Judaïsme et hétérodoxie au siècle de Spinoza : les arguments de Léon de Modène, *Bulletin de l'association des amis de Spinoza*, Paris, 5 (1981), p. 1-8.

PACCHI Arrigo : *Leviathan* and Spinoza's *Tractatus* on Revelation : Some elements for a comparison, *History of European Ideas*, t. 10, 1989, p. 577-593.

PACCHIANI C. : *Spinoza tra teologia e politica*, Padoue, Francisci, 1979.

PENA ETCHEVERRA F. Javier : *La Filosofia politica de Espinosa*, Universidad de Valladolid, 1989.

PINES Shlomo : Note sur la conception spinoziste de la liberté humaine, du bien et du mal, *Bulletin de l'association des amis de Spinoza*, Paris, 6 (1981), p. 13-25.

PIRES AURÉLIO Diogo : Uriel da Costa : o discurso da vitima, *Analise*, 1 (1985), p. 5-33.

Pires Aurélio Diogo : Imaginação e razão face ao contrato, *Analise*, 8 (1988), p. 99-109.

Pitassi Maria Cristina : *Entre croire et savoir, le problème de la méthode critique chez Jean le Clerc*, Leyde, 1987.

Pitassi Maria Cristina : Un manuscrit genevois du XVIII[e] siècle : *La Réfutation du système de Spinoza par M. Turrettini*, *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis*, 68 (1988), p. 180-212.

Pitts Edwards I. : Spinoza on Freedom of Expression, *Journal of the History of Ideas*, 47 (1986), p. 21-35.

Popkin Richard H. : Spinoza, the Quakers and the Millenarians, 1656-1658, *Manuscrito*, São Paulo, Campinas, 6 (1982/83), p. 113-133.

Popkin Richard H. : Spinoza a-t-il pu connaître le *Colloquium Heptaplomeres* de Bodin ?, *Bulletin de l'Association des Amis de Spinoza*, 15 (1985).

Popkin Richard H. : Spinoza and Samuel Fischer, *Philosophia* (Israël), XV/3 (1985), p. 219-236.

Popkin Richard H. : *The history of scepticism from Erasmus to Spinoza*, Berkeley (Calif.), 1979. Pp. 229-248. Trad. *L'histoire du scepticisme d'Erasme à Spinoza*, PUF, « Leviathan », 1995.

Popkin Richard H. : Un autre Spinoza, *Archives de Philosophie*, 48/1 (1985), p. 37-58.

Popkin Richard H. : The first published discussion of a central theme in Spinoza's Tractatus, *Philosophia* (Israel), 17 (1987), p. 101-109.

Popkin Richard H. : *Isaac La Peyrère (1596-1676), His Life, Work and Influence*, Leyde, Brill, 1987.

Proietti Omero : *Adulescens luxu perditus* : classici latini nell'opera di Spinoza, *Rivista di Filosofia neoscolastica*, 2 (1985), p. 210-257.

Puchet E. : Autoridade teologica e livre pensamento em Spinoza, *Discurso*, faculdade de filosofia letras e ciencias humanas. Universidade de São Paulo, São Paulo, 12 (1981), p. 83-97.

Revah I.S. : Aux origines de la rupture spinozienne : nouvel examen des origines, du déroulement et des conséquences de l'affaire Spinoza-Prado-Ribera, *Annales du Collège de France*, Paris, 70 (1969/70), p. 562-568 ; 71 (1970/71), p. 574-589 ; 72 (1971/72), p. 641-653.

Revah I.S. : Aux origines de la rupture spinozienne. Nouveaux documents sur l'incroyance dans la communauté judéo-portugaise

d'Amsterdam à l'époque de l'excommunication de Spinoza, *Revue des Etudes juives*, 1964, III, fasc. 3, 4, juil-déc., p. 359-431.

Revah I.S. : *Spinoza et le Dr Juan de Prado*, Paris La Haye, Mouton & Cie, 1959, 162. (Etudes juives, I).

Revah I.S. : *Des Marranes à Spinoza*. textes réunis par H. Méchoulan, P.-F. Moreau et C.-L. Wilke, Paris, Vrin, 1995.

Robinet A. : Spiritus / esprit chez Spinoza et Malebranche, in : *Spiritus,* a cura di M. Fattori e M. Bianchi, Rome, 1984, p. 333-343.

Roothaan Angela : *Vroomheid, vrede, vrijheid. Een interpretatie van Spinoza's* Tractatus theologico-politicus, Assen, Van Gorcum, 1996.

Roth Leon : *Spinoza, Descartes and Maimonides*, Oxford, Clarendon Press, 1924. [id., New York, Russell & Russell, 1963].

Rottner E. : *Spinoza in Israel. Eine kritische Betrachtung*, Nieuwkoop, Heureka, 1979.

Saccaro Battisti Giuseppa : Sistemi politici del passato e del futuro nell'opera di Spinoza, *Giornale critico della filosofia italiana*, Florence, 56 (1977), p. 506-549.

Saccaro Battisti Giuseppa : Spinoza politico tra due rivoluzioni, *Archivio di filosofia*, Rome, (1978), p. 61-95.

Saccaro Battisti Giuseppa : Spinoza, l'utopia e le masse : un'analisi dei concetti di « plebs », « multitudo », « populus » e « vulgus », *Rivista critica di storia della filosofia*, Milan. 39 (1984), p. 61-90 ; p. 452-474.

Saccaro Battisti Giuseppa : Herrera and Spinoza on divine Attributes, *Italia,* Jerusalem, Magnes Press, 1985, p. 21-58.

Samely Alexander : *Spinozas Theorie der Religion*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1993.

Sandys-Wunsch J. : Spinoza, the first biblical theologian, *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft*, Berlin, 93 (1981), p. 327-340.

Schaub M. : Philosophie politique en France et Spinozisme, *Recherches sur le XVII^e siècle*, Paris, 2 (1978), p. 140-148.

Schaub M. : Spinoza ou une philosophie politique galiléenne, in : Châtelet F. (éd.), *Histoire de la philosophie*. Vol. 3, Paris, 1972, p. 162-195.

Schmidt-Biggeman W. : Spinoza, Spinozismus, Geschichtlichkeit. Ein Nach-Wort, in : Cramer K., Jacobs W.G. & Schmidt-Biggeman W.

(éds.), *Spinozas Ethik und ihre frühe Wirkung*. Wolfenbüttel, 1981, p. 117-129.

SCHMIDT-BIGGEMAN W. : Veritas particeps Dei. Der Spinozismus im Horizont mystischer und rationalistischer Theologie, in : GRÜNDER K. & SCHMIDT-BIGGEMAN W. (éds.). *Spinoza in der Frühzeit seiner religiösen Wirkung*, Heidelberg, 1984, p. 65-91.

SCHOBINGER J.-P. : La portée historique des théories de la lecture, *Revue de théologie et de philosophie*, Lausanne, 112 (1980), p. 43-56.

SCHOLDER Klaus : *Ursprünge und Probleme der Bibelkritik im 17. Jahrhundert*, Munich, 1966.

SCHOTTLAENDER Rudolf : Comment le libéralisme politique de Spinoza est-il compatible avec son déterminisme éthique?, *Tijdschrift voor de studie van de Verlichting*, Bruxelles, 6 (1978), p. 191-203.

SCHOTTLAENDER Rudolf : Spinoza : ein Meister der Freiheit, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Meisenheim a. Glan, 31 (1977), p. 511-526.

SCHRÖDER Winfried : *Spinoza in der deutschen Frühaufklärung*, Wurzbourg, Königshausen & Neumann, 1987.

SCHWARTZ Joël : Liberalism and the jewish connexion : A Study of Spinoza and the young Marx, *Political theory*, 13 (1985), p. 58-84.

SECRÉTAN Catherine : Partisans et détracteurs de Hobbes dans les Provinces-Unies du temps de Spinoza, *Bulletin de l'association des amis de Spinoza*, Paris, 2 (1979), p. 2-13.

SECRÉTAN Catherine : Premières réactions néerlandaises à Hobbes au XVII^e siècle, *Annales d'histoire des facultés de droit*, 3 (1986), p. 137-165.

SHIMIZU R. : Excommunication and the philosophy of Spinoza, *Inquiry*, Oslo. 23 (1980), p. 327-348.

SIEBRAND Heine J. : *Spinoza and the Netherlanders, An inquiry into the early reception of his philosophy of religion*, Van Gorcum, Assen, 1988.

SIMONUTTI Luisa : *Arminianismo e tolleranza nel seicento olandese, il carteggio Ph. Van Limborch — J. Le Clerc*, Florence, Leo Olschki, 1984.

SLYOMOVICS Peter : Spinoza : Liberal democratic religion, *Journal of the history of Philosophy*, 23 (1985), p. 499-513.

SONNE I. : Un manoscritto sconosciuto delle 'adnotationes' al *Trattato teologico-politico* di Spinoza, *Civiltà moderna*, 1933, n° 3-4.

STRAUSS Leo : *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft. Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-politischen Traktat*, Berlin, Akademie-Verlag, 1930, XXII-288 p. (Veröffentlichungen der Akademie für die Wissenschaft des Judentums. Philosophische Sektion. Zweiter Band.). Nachdruck : Darmstadt, 1981.

STRAUSS Leo : How to study Spinoza's Theologico-political Treatise, (*Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 1948-XVII, p. 69-113). [Reproduit dans : Persecution and the Art of Writing.]

STRAUSS Leo : *Persecution and the art of writing*, Glencoe, 1952. Reprint : Westport (Calif.), 1973. P. 142-201 : How to study Spinoza's Theologico-political treatise.

STRAUSS Leo : *Le Testament de Spinoza*, textes traduits et annotés par G. Almaleh, A. Baraquin, M. Depadt-Eichenbaum, Paris, Cerf, 1991.

TERPSTRA Marin : *De wending naar de politiek. Een studie over de begrippen « potentia » en « potestas » bij Spinoza*, Nimègue, 1990.

THIJSSEN-SCHOUTE Caroline Louise : *Nederlands Cartesianisme*, Amsterdam, 1954. Utrecht, HES uitgevers BV, 1989.

TILLIETTE Xavier : Foi et savoir dans le conflit des autorités, *Les études philosophiques*, Paris, (1977), 2, p. 157-167.

TILLIETTE Xavier : Spinoza devant le Christ, *Nouvelles de l'Institut catholique de Paris*, Paris, (1977), 2, p. 2-17.

TIMM Hermann : *Gott und die Freiheit. Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit*. Vol. 1. *Die Spinozarenaissance*, Francfort / M., 1974.

TODOROV T. : *Symbolisme et interprétation*, Paris, Seuil, 1978. P. 125-138 et 157-159.

TOSEL André : *Spinoza ou le crépuscule de la servitude. Essai sur le* Traité théologico-politique, Paris, Aubier, 1984.

TOUATI C. : Croyances vraies et croyances nécessaires (Platon, Averroës, philosophie juive et Spinoza), in : *Hommage à Georges Vajda*, Louvain, 1980. P. 169-182.

TOUATI C. : L'excommunication de Spinoza, *Annales de l'Ecole pratique des hautes études*, Paris. 80-81 (1974), p. 221-223.

TROISFONTAINE Claude : Liberté de pensée et soumission politique selon Spinoza, *Revue philosophique de Louvain*, 84 (1986), p. 187-206.

UENO Osamu : Le reste (les autres collectifs) — Spinoza et le paradoxe du contrat social de Hobbes, *Cartesiana*, Mémoires du

département I de Philosophie et d'histoire de la Philosophie de la Faculté des Lettres d'Osaka, 8 (1988), p. 27 sq. (en japonais ; résumé en français). Version française dans *Cahiers Spinoza*, VI (1990).

VAN BUNGE Louis : *Johannes Bredenburg (1643-1691). Een Rotterdamse Collegiant in de ban van Spinoza*, Universiteits Erasmus Drukkerij, Rotterdam, 1990.

VAN DER TAK W.G. : De Ludovico Meyer (*Chronicon spinozanum* I, 1921).

VAN DER WAL G.A. : *Politieke vrijheid en demokratie bij Spinoza*, Leyde, 1980. Mededelingen vanwege het Spinozahuis, 41.

VAN ROODEN P. T. : Spinoza's Bijbeluitleg, *Studia rosenthaliana*, 1984, p. 120-133.

VAN ROODEN P. T. : *Theology, biblical scholarship and rabbinical studies in the seventeenth century : Constantijn L'Empereur (1591-1648) professor of Hebrew and theology at Leiden*, Leyde, 1989.

VAN SLEE J.C. : *De Rijnsburger collegianten*, Haarlem, 1895. Herdruk : Utrecht, 1980.

VAN SUCHTELEN Guido. : François van den Enden, précepteur de Spinoza, *Bulletin de l'association des amis de Spinoza*, Paris, 1 (1979), p. 3-14.

VAN SUCHTELEN Guido. : Une réfutation contemporaine et anonyme de Spinoza, *Bulletin de l'association des amis de Spinoza*, Paris, 8 (1982), p. 11-13.

VANDENBOSSCHE H. : *Adriaan Koerbagh en Spinoza*, Leyde, 1978. Mededelingen vanwege het Spinozahuis, 39.

VANDENBOSSCHE H. : Le spinozisme d'Adriaan Koerbagh : une première analyse, *Bulletin de l'association des amis de Spinoza*, Paris, 1 (1979), P. 15-36.

VANDENBOSSCHE H. : Quelques idées politiques de Koerbagh, *Tijdschrift voor de studie van de Verlichting*, Bruxelles, 6 (1978), p. 223-240.

VERNIÈRE Paul : *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, Paris, PUF, 1954 (2 vol.). (Publ. de la Fac. des Lettres d'Alger, XX). Genève, 1979[2] ; Paris, 1982[2].

VIEIRA JORDAO Francisco : Iluminismo e tradição do texto religioso em Espinosa, *Tradição e crise*, Coimbre, 1 (1986), p. 186-243.

VULLIAUD Paul : *Spinoza d'après les livres de sa bibliothèque*, Paris, Chacornac, 1934.

WALTHER Manfred : Die gesellschaftliche Begründung der Vernunft bei Spinoza, in : PARKINSON G.H.R. (éd.), *Truth, knowledge and reality. Inquiries into the foundations of seventeenth century rationalism. A symposium of the Leibniz-Gesellschaft, Reading, 27-30 july 1979*, Wiesbaden, 1981. P. 44-55.

WALTHER Manfred : *Metaphysik als Anti-Theologie. Die Philosophie Spinozas im Zusammenhang der religionsphilosophischen Problematik*, Hambourg, 1971.

WERNHAM A.G. : Le contrat social chez Spinoza, *Revue de synthèse*, Paris, 99 (1978), p. 69-77.

YAFFE Martin D. : The History and Successes of the Hebrews : The Demise of Biblical polity in Spinoza's *Theologico-political Treatise*, *Jewish Political Studies Review*, 1995, 7, 1-2, p. 57-75.

YAFFE Martin D. : Biblical Religion and Liberal Democracy : Comments on Spinoza's *Theologico-political Treatise* and Sack's Commentary on the Book of Genesis, *Political Science Reviewer*, 1994, 23, p. 284-341.

YAFFE Martin D. : On Beginning to translate Spinoza's *Tractatus Theologico-politicus*, *Il Cannochiale*, 1994, 1-2, p. 199-216.

YERUSHALMI Yosef Hayim : *De la Cour d'Espagne au ghetto italien*, Paris, Fayard, 1987.

YOVEL Yirmiyahu : Bible interpretation as philosophical praxis : a study of Spinoza and Kant, *Journal of the history of philosophy*, Berkeley, (Calif.). 11 (1973), p. 189-212.

YOVEL Yirmiyahu : Marranisme et dissidence. Spinoza et quelques prédécesseurs, *Cahiers Spinoza*, Paris, 3 (1980), p. 67-99.

YOVEL Yirmiyahu : *Spinoza vekoufrim akherim*, Tel-Aviv, Sifriat Poalim, 1988 ; (*Spinoza and Other Heretics*, Princeton U.P., 1989, 2 volumes) ; trad. française par E. Beaumatin et J. Lagrée : *Spinoza et autres hérétiques*, Seuil, 1991.

ZAC Sylvain : *Philosophie, théologie, politique dans l'œuvre de Spinoza*, Paris, Vrin, 1979.

ZAC Sylvain : *Essais spinozistes*, Paris (Vrin-Reprises).

ZAC Sylvain : *Spinoza en Allemagne. Mendelssohn, Lessing et Jacobi*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1989.

ZAC Sylvain : *Spinoza et l'interprétation de l'Ecriture*, Paris, P.U.F., 1965.

ZACCONE SINA M.G. : Le *Apologie de Spinoza* di Languenes, *Nouvelles de la République des Lettres*, 2, 1984, p. 117-137.

Table des matières

Introduction 3
Notice sur l'établissement du texte 19
Notice sur la traduction et l'annotation 47
Spinoza : *Traité théologico-politique* (texte latin et traduction française) 55
Préface *(Praefatio)* 57
Chapitre I : De la prophétie *(De prophetia)* 79
Chapitre II : Des Prophètes *(De prophetis)* 113
Chapitre III : De la vocation des Hébreux. Et si le don de prophétie leur appartint en propre *(De Hebraeorum vocatione. Et an donum propheticum Hebraeis peculiare fuerit)* 149
Chapitre IV : De la loi divine *(De lege divina)* 181
Chapitre V : De la raison pour laquelle des cérémonies furent instituées et de la foi aux récits historiques : pour quelle raison et pour qui elle est nécessaire *(De ratione, cur caeremoniae institutae fuerint, et de fide historiarum, nempe qua ratione et quibus ea necessaria sit)* 209
Chapitre VI : Des miracles *(De miraculis)* 239
Chapitre VII : De l'interprétation de l'Ecriture *(De interpretatione Scripturae)* 277
Chapitre VIII : Où l'on montre que le Pentateuque et les livres de Josué, des Juges, de Ruth, de Samuel et des Rois ne sont pas autographes. On recherche ensuite s'ils eurent plusieurs rédacteurs ou bien un seul et de qui il s'agit *(In quo ostenditur Pentateuchon et libros Josuae, Judicum, Rut, Samuelis et Regum non esse autographa. Deinde inquiritur, an eorum omnium scriptores plures fuerint, an unus tantum, et quinam)* 325

Chapitre IX : Autres recherches sur les mêmes livres ; notamment si Esdras y a mis la dernière main ; et si les notes marginales qui se trouvent dans les manuscrits hébreux ont été des leçons divergentes *(De iisdem libris alia inquiruntur, nempe an Hezras iis ultimam manum imposuerit ; et deinde utrum notae marginales, quae in Hebraeis codicibus reperiuntur, variae fuerint lectiones)* 353

Chapitre X : Les autres livres de l'Ancien Testament sont examinés de la même façon que les précédents *(Reliqui Veteris Testamenti libri eodem modo quo superiores examinantur)* 385

Chapitre XI : Où l'on recherche si les Apôtres ont écrit leurs Epîtres en tant qu'Apôtres et prophètes ou bien plutôt en tant que Docteurs. Puis l'on montre la fonction des Apôtres *(Inquiritur, an apostoli epistolas suas tanquam apostoli et prophetae, an vero tanquam doctores scripserint. Deinde apostolorum officium ostenditur)* 411

Chapitre XII : Du véritable texte original de la loi divine, pour quelle raison on l'appelle Ecriture sainte et pour quelle raison on l'appelle Parole de Dieu ; on montre enfin qu'en tant qu'elle contient la Parole de Dieu, elle nous est parvenue incorrompue *(De vero legis divinae syngrapho, et qua ratione Scriptura sacra vocatur et qua ratione verbum Dei, et denique ostenditur ipsam, quatenus verbum Dei continet, incorruptam ad nos pervenisse)* 429

Chapitre XIII : On montre que l'Ecriture n'enseigne que des choses très simples et ne vise que l'obéissance ; qu'elle n'enseigne sur la nature divine que ce que les hommes peuvent imiter en suivant une règle de vie déterminée *(Ostenditur Scripturam non nisi simplicissima docere, nec aliud praeter obedientiam intendere, nec de divina natura aliud docere, quam quod homines certa vivendi ratione imitari possunt)* 449

Chapitre XIV : On détermine ce qu'est la foi, qui sont les fidèles, ce que sont les fondements de la foi, laquelle est séparée de la philosophie *(Quid sit fides, quinam fideles ; fidei fundamenta determinantur, et ipsa a philosophia tandem separatur)* 465

Chapitre XV : La théologie n'est pas la servante de la raison ni la raison celle de la théologie. Raison qui nous persuade de l'autorité de l'Ecriture sainte *(Nec theologiam rationi, nec rationem theologiae ancillari ostenditur, et ratio, qua nobis s. Scripturae authoritatem persuademus)*. 483

Chapitre XVI : Des fondements de la République. Du droit naturel et civil de chacun et du droit du Souverain *(De reipublicae fundamentis; de jure uniuscujusque naturali et civili, deque summarum potestatum jure)*. 505

Chapitre XVII : On montre que personne ne peut tout transférer au Souverain et que cela n'est pas nécessaire. De la République des Hébreux, ce qu'elle fut du vivant de Moïse et après sa mort, avant l'établissement des rois ; de son excellence ; et des causes, enfin, pour lesquelles une république instituée par Dieu put périr et, tant qu'elle existait, demeurer presque toujours sujette aux séditions *(Ostenditur neminem omnia in summam potestatem transferre posse, nec esse necesse; de republica Hebraeorum, qualis fuerit vivente Mose, qualis post ejus mortem, antequam reges elegerint, deque ejus praestantia, et denique de causis, cur respublica divina interire et vix absque seditionibus subsistere potuerit)* 535

Chapitre XVIII : De la République et de l'histoire des Hébreux on conclut quelques enseignements politiques *(Ex Hebraeorum republica et historiis quaedam dogmata politica concluduntur)* 587

Chapitre XIX : On montre que le droit des affaires sacrées est entièrement entre les mains du Souverain et que le culte extérieur de la religion doit s'accorder avec la paix de la république, si nous voulons obéir à Dieu droitement *(Ostenditur jus circa sacra penes summas potestates omnino esse, et religionis cultum externum reipublicae paci accommodari debere, si recte Deo obtemperare velimus)* 605

Chapitre XX : On montre que, dans une libre république, il est permis à chacun de penser ce qu'il veut et de dire ce qu'il pense *(Ostenditur in libera republica unicuique et sentire, quae velit, et quae sentiat, dicere licere)*. 633

Annotations *(Adnotationes)* 655
Notes des traducteurs 697
Glossaire 793
Index des noms de personnes 795
Index des noms géographiques 805
Index des citations bibliques 809
Index des citations non bibliques 815
Annexe I : L'alphabet de Spinoza 817
Annexe II : Liste des mots translittérés 819
Annexe III : Le canon biblique de Spinoza 821
Bibliographie 827

Cet ouvrage a été composé par
I.G.S. - Charente-Photogravure à L'Isle-d'Espagnac (16)

Cet ouvrage à été composé par
I.G.S. - Charente Photogravure à l'Isle-d'Espagnac (16)
Imprimé en France
par Vendôme Impressions
Groupe Landais
73, avenue Ronsard, 41100 Vendôme
Juillet 2005 — N° 52 430