



**UNIVERSITÉ
DE GENÈVE**

Archive ouverte UNIGE

<https://archive-ouverte.unige.ch>

Master

2015

Open Access

This version of the publication is provided by the author(s) and made available in accordance with the copyright holder(s).

Raison, tolérance et foi. Un parcours dans l'oeuvre de Sébastien Castellion

Landeau, Sandrine

How to cite

LANDEAU, Sandrine. Raison, tolérance et foi. Un parcours dans l'oeuvre de Sébastien Castellion.
Master, 2015.

This publication URL: <https://archive-ouverte.unige.ch/unige:86231>

© This document is protected by copyright. Please refer to copyright holder(s) for terms of use.

Raison, tolérance et foi. Un parcours dans l'œuvre de Sébastien Castellion.

Sandrine Landeau, Mémoire de Master
Faculté autonome de théologie protestante
Université de Genève
01/06/2015

Directrice : Maria-Cristina Pitassi
Juré : Michel Grandjean

Sommaire

Sommaire	1
Introduction	3
Préliminaire : éléments de biographie sur Sébastien Castellion	8
Chapitre I : L'obscurité des Ecritures.....	12
I.1. Le débat entre Luther et Erasme à propos de l'obscurité des Ecritures.....	12
I.2. Calvin.....	14
I.3. La position de Castellion	15
I.3.1. Un constat : les textes bibliques sont obscurs.....	15
I.3.2. Les différents types d'obscurités	16
I.3.2.1. Les textes préliminaires à la Bible française.....	17
I.3.2.2. De l'art de douter et de croire, d'ignorer et de savoir	19
I.3.3. L'autorité de la Bible	23
Chapitre II : L'interprétation des Ecritures	25
II.1. Erasme : une utilisation revendiquée de la raison dans la lecture et l'interprétation des textes bibliques.....	25
II.2. Calvin : le témoignage intérieur du Saint Esprit.....	26
II.3. Castellion : raison ou foi ?.....	27
II.3.1. De l'usage de la raison dans la lecture et l'interprétation des textes bibliques .	27
II.3.2. De l'usage de la foi dans la lecture et l'interprétation des textes bibliques.....	32
Chapitre III : Qu'est-ce que la foi ?.....	37
III.1. Calvin : la foi est une connaissance donnée par Dieu qui donne accès au salut	37
III.2. Castellion : la foi est une conversion qui relève de la volonté	38
III.3. Le contenu de la foi.....	40
III.3.1. Tout ce qui relève du domaine religieux ne relève pas de la foi	41

III.3.2. Un credo minimum ?	43
III.3.3. La place du doute	48
III.4. Les effets de la foi	49
Chapitre IV : Tolérance et liberté de conscience	52
IV.1. Liberté de conscience et conscience errante	53
IV.2. Erasme.....	55
IV.3. Sébastien Franck	55
IV.4. Etienne Pasquier.....	57
IV.5. Calvin et Bèze	57
IV.6. Castellion	59
IV.6.1. Qualifier justement le crime.....	59
IV.6.2. Les droits de la conscience errante	61
IV.6.3. Les arguments en faveur de l'indulgence	64
IV.6.4. Tolérance juridique	68
IV.6.5. Une herméneutique nouvelle au service de la paix	71
Conclusion.....	74
Bibliographie.....	76

Introduction

La pensée de Castellion a connu un destin singulier : il était considéré, de son vivant et dans la première moitié du XVII^e siècle, comme un penseur important, redoutable opposant de Jean Calvin et Théodore de Bèze. Ces derniers le considèrent d'ailleurs comme tel, comme le montrent la violence de leurs attaques et leurs efforts répétés auprès des autorités de la ville de Bâle pour lui retirer toute influence publique et le faire condamner comme hérétique. Son combat pour la tolérance a eu une réelle influence, par exemple dans la région de Montbéliard ou, plus tard, en Hollande. Pendant des décennies, on qualifie d'ailleurs les tenants protestants de la douceur envers les hérétiques de « bellianistes », qualificatif dérivé du nom Martinus Bellius¹, l'un des pseudonymes utilisés par Castellion dans le *Traité des hérétiques*². Dès la deuxième moitié du XVII^e siècle, à l'apogée du processus de confessionnalisation, on perd cependant toute trace d'une influence directe de Castellion (pas de réédition de ses œuvres théologiques, ni de citation directe de sa pensée). C'est ainsi que le XVIII^e siècle, qui pourtant se bâtit sur des idées proches de celles que défendait notre auteur, ignore presque totalement son œuvre de théologien, disqualifiée par l'association systématique à des hérétiques notables, et ne retient pratiquement que son travail de traducteur et de bibliste³.

C'est Ferdinand Buisson qui sortit du quasi oubli où elle était tombée la pensée de Sébastien Castellion⁴. Depuis, les travaux sur son œuvre ont fleuri, d'abord dans l'aire francophone puis dans les aires allemandes et italiennes en particulier. Parmi l'ensemble des travaux menés sur

¹ Pseudonyme que l'on pourrait traduire par « guerre à la guerre », puisque Martinus reprend le nom du dieu de la guerre Mars, tandis que *bellius* fait référence au mot latin signifiant guerre. Par ce simple pseudonyme, Castellion met donc en garde ses contemporains : il s'agit de ne pas se tromper de combat... l'ennemi n'est pas l'hérétique, mais la guerre qu'on lui fait au nom même du Christ que l'on prétend défendre. La préface commence d'ailleurs par une parabole dans laquelle Castellion explique que les chrétiens sont comme des sujets qui attendent leur Prince qui leur a commandé d'attendre son retour vêtus de blanc : ils se battent pour savoir si leur prince est parti en France ou ailleurs, par quel moyen il reviendra, ne s'occupent pas de son commandement et – pire – combattent ceux qui veulent obéir au prince. Les chrétiens se trompent de combat et prétendent mener leur mauvais combat au nom même du Prince.

² Sébastien Castellion, *Traité des hérétiques, à savoir, si on les doit persécuter, et comment on se doit conduire avec eux, selon l'avis, opinion et sentence de plusieurs auteurs, tant anciens, que modernes*, Genève, chez A. Jullien, 1913. Une présentation détaillée de cet ouvrage est donnée au paragraphe III.3.2.

³ Pour une analyse détaillée de cette question, voir Alain Sandrier, « Castellion et les lumières », dans : Marie-Christine Gomez-Géraud, *Sébastien Castellion : des Écritures à l'écriture*, Paris, Classiques Garnier, 2013, p. 57-75. « L'exemple de Voltaire le montre, Castellion fait l'objet d'une réception très sélective, qui élude son action auprès de Servet et ignore ses ferments dans la pensée protestante radicale pour ne retenir que l'homme savant en butte aux susceptibilités envieuses de ses contemporains. Encore cette compétence en latin, et plus généralement dans les langues anciennes utiles à la compréhension de la Bible, n'empêche-t-elle pas d'éluder son travail de traducteur. » (p. 60).

⁴ Ferdinand Buisson, *Sébastien Castellion, sa vie, son œuvre (1515-1563). Etude sur les origines du protestantisme libéral en France*, Paris, 1892, 2 volumes, réédité et introduit par Max Engammare, avec une préface de Jacques Roubaud, Genève, Droz, 2010.

différents aspects de l'œuvre de Castellion, deux grandes orientations vont retenir notre attention dans ce travail : l'une qui s'intéresse à la place de la raison dans sa pensée théologique, et l'autre à sa défense de la tolérance.

Pour le premier courant, représenté notamment par Popkin⁵, Lindeboom⁶ et Gibert⁷, l'usage que Castellion fait de la raison en matière herméneutique le rattache à une attitude sceptique modérée (Popkin), fait de lui un précurseur du rationalisme des Lumières (Lindeboom), comme de la méthode historico-critique appliquée à la Bible (Gibert). Mais l'analyse de Popkin demande à être assez largement nuancée, comme l'a montré notamment Backus⁸. Il est vrai que Castellion donne une place essentielle à la raison dans son système théologique, comme nous le verrons. Cependant, cette place n'est pas celle d'un principe orientant toute sa pensée, auquel tout doit se soumettre. De même, l'application de la raison à l'Écriture ne fait pas encore de Castellion un exégète moderne⁹. En effet, pour Castellion, l'usage de la raison a pour objectif une foi réfléchie, mise en pratique de la manière la plus conforme possible aux Écritures.

Pour le deuxième courant, l'importance de Castellion dans l'histoire de la pensée tient essentiellement à son combat pour la tolérance religieuse à la suite de l'affaire Servet. Le protestantisme libéral du XIX^e comme du XX^e siècle, représenté par exemple par Buisson¹⁰ ou Giran¹¹, a même fait de lui un ancêtre alternatif à Calvin pour la pensée réformée, forçant les traits qui nous rendent Castellion proche. La naissance de la notion moderne de liberté de conscience et celle de la tolérance au sens moderne ont été largement étudiées ; dans ces études, Castellion tient une place importante pour le XVI^e siècle (Bainton¹², Lecler¹³, Guggisberg¹⁴ et

⁵ Richard H. Popkin, « Reason as the Rule of Faith in Castellio, the Early Socinians and the Kews », dans : Danièle Letocha, *Aequitas, Aequalitas, Auctoritas. Theoretical Reason and Legitimation of Authority in XVIth Century in Europe / Raison théorique et légitimation de l'autorité dans le XVI^e siècle européen*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1992, p. 195-203. Voir aussi, plus largement, du même auteur : *Histoire du scepticisme d'Erasmus à Spinoza*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995 (traduction de : *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, University of California Press, 1979).

⁶ J. Lindeboom, « La place de Castellion dans l'histoire de l'esprit », dans : Bruno Becker, *Autour de Michel Servet et de Sébastien Castellion*, Haarlem, H.D. Tjeenk Willink et Zoon N.V., 1953, p. 158-180.

⁷ Pierre Gibert, *L'invention critique de la Bible, XV^e-XVIII^e siècle*, Paris, Gallimard, 2010.

⁸ Irena Backus, « The Issue of Reformation Scepticism Revisited : what Erasmus and Castellio Did or Did Not Know », dans : Gianni Paganini, José R. Maria Neto (éd.), *Renaissance Scepticisms*, Springer, The Netherlands, 2009, p. 61-90.

⁹ Irena Backus, « Les extraits des Antiquités Juives dans la Bible latine de Castellion », dans : *Sébastien Castellion : des Écritures à l'écriture*, p. 207-222.

¹⁰ Ferdinand Buisson, *Sébastien Castellion, sa vie, son œuvre (1515-1563)*.

¹¹ Etienne Giran, *Sébastien Castellion et la réforme calviniste : les deux Réformes*, Genève, Slatkine reprints, 1970.

¹² Roland H. Bainton, « Sebastian Castellio and the Toleration Controversy of the Sixteenth Century », dans : *Persecution and Liberty. Essays in Honor of Georges Lincoln Burr*, Freeport (New York), Books for Libraries Press, 1931.

¹³ Joseph Lecler, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, Paris, Albin Michel, 1994.

¹⁴ Hans Rudolph Guggisberg, *Sebastian Castellio, 1515-1563. Humanist and Defender of Religious Toleration in a Confessional Age*, Ashgate, Aldershot, 2003 (première édition : *Sebastian Castellio, 1515-1563. Humanist and Verteidiger der religiösen Toleranz im konfessionellen Zeitalter*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1997).

plus récemment D'Arienzo¹⁵ et Salvadori¹⁶). On a discuté des racines possibles de cette tolérance castellionienne : sentiment humain ou au contraire usage de la raison¹⁷ ? Les travaux de Turchetti¹⁸ proposant la distinction entre recherche de la concorde ou recherche de la tolérance viennent éclairer un peu différemment ce débat : Castellion est-il partisan de la concorde, de l'indulgence et/ou de la tolérance civile ?

La recherche récente s'est davantage centrée sur le travail de bibliste et de traducteur de Sébastien Castellion, compris comme la source de toute sa pensée. Le récent recueil dirigé par Marie-Christine Gomez-Géraud¹⁹, les travaux de Carine Skupien Dekens²⁰ et l'édition de la traduction française de la Bible²¹ témoignent de cette orientation actuelle.

Le titre du dernier ouvrage de Sébastien Castellion, *De l'art de douter et de croire, d'ignorer et de savoir*²², est à la fois provocateur et révélateur d'un rapport original entre foi et raison. Ce rapport original entre connaissance, ignorance, doute et foi s'appuie sur une herméneutique des textes bibliques, que nous aurons à analyser, faisant une large part à l'utilisation de la raison. D'une certaine manière, en posant ce qu'il est légitime d'ignorer ou ce dont on peut douter, on dit en même temps qu'il est vain de se battre à mort pour ces questions. Les derniers mots du *De arte dubitandi* explicitent cet objectif : « Assez de raisons : mettons un terme au combat. »²³. Mais si cet appel à déposer les armes n'était pas entendu – Castellion n'est pas si naïf – avoir les

¹⁵ Maria d'Arienzo, « Deux concepts de tolérance : Sébastien Castellion et Michel de l'Hospital », dans : Valentine Zuber (éd.), *Michel Servet (1511-1553). Hérésie et pluralisme du XVI^e au XXI^e siècle. Actes du colloque de l'EPHE (11-13 décembre 2003)*, Paris, Champion, 2007, p. 213-223.

¹⁶ Stefania Salvadori, « Sebastian Castelli's Doctrine of Tolerance between Theological Debate and Modernity », dans : Andrea Moudarres (éd.), *New Worlds and the Italian Renaissance: Contributions to the History of European Intellectual Culture*, Leiden, Brill, 2012, p. 195-223.

¹⁷ Dans la note 1 p. 161 de sa traduction du *Contra libellum Calvinii*, Etienne Barilier écrit : « C'est ainsi que pour Th. Wanegfellen, cette tolérance serait essentiellement une conséquence de l'obscurité des Ecritures : on ne saurait tuer pour des points de doctrine incertains ; mais comme les points de doctrine certains et clairs demeurent nombreux même pour Castellion, le champ de sa tolérance en deviendrait pratiquement fort étroit. Je persiste à croire, tout au contraire, que le *fondement* premier de la tolérance, chez Castellion, n'est pas là, mais bien dans le sentiment d'*humanité* que fait monter en lui la souffrance d'autrui. Sentiment puissamment attesté par la phrase qu'on vient de lire, et qui se manifeste encore très clairement dans toute la dernière partie de notre ouvrage, où Servet devient une sorte de Christ aux outrages. » (dans : Sébastien Castellion, *Contre le libelle de Calvin après la mort de Michel Servet* (introduction, traduction et notes d'Etienne Barilier), Carouge-Genève, Editions Zoé, 1998.).

¹⁸ Mario Turchetti, « Une question mal posée : Erasme et la tolérance. L'idée de *sykatabasis*. », *Bibliothèque d'Humanisme et de Renaissance*, tome LIII-n°2, 1991, p. 379-395 et Mario Turchetti, « Religious Concord and Political Tolerance in Sixteenth- and Seventeenth Century France », *The Sixteenth Century Journal*, vol 22, n°2, 1991, p. 15-25.

¹⁹ Marie-Christine Gomez-Géraud, *Sébastien Castellion : des Ecritures à l'écriture*.

²⁰ Carine Skupien Dekens, *Traduire pour le peuple de Dieu*, Genève, Droz, 2009.

²¹ Sébastien Castellion, *La Bible, nouvellement translattée* (préface de Pierre Gibert et Jacques Roubaud ; notes et commentaires de Marie-Christine Gomez-Géraud), Paris, Bayard, 2005.

²² Dans cette œuvre comme dans les autres que nous allons étudier Castellion ne s'intéresse qu'au domaine religieux : il ne s'agit donc pas de savoir ou d'ignorer des choses du domaine profane, mais bien de ce qui relève de la religion et du salut.

²³ Sébastien Castellion, *De l'art de douter et de croire, d'ignorer et de savoir* (traduction de l'original latin par Charles Baudouin), Genève, Jeheber, 1953, p. 260.

idées claires sur ce qu'il faut croire et savoir et ce qu'on peut ignorer ou dont on peut douter permettra au moins à chacun de tenir bon en ces temps troublés : « Je veux donner ici les règles par lesquelles chacun puisse, au milieu du flot des dissensions dont l'Eglise est aujourd'hui battue, se tenir debout et posséder une vérité si sûre et si éprouvée qu'il demeure dans la foi et le devoir, comme un roc que rien n'ébranle. »²⁴. Castellion ne s'adresse pas à un « camp » en particulier, protestant ou catholique, car chaque camp comprend des fidèles du Christ qui suivent et mettent en pratique ses enseignements et des égarés qu'il s'agit d'éclairer pour qu'ils retrouvent le sens moral chrétien.

Dans tous ses travaux, Castellion est poussé par la conviction et l'espoir que si chacun lisait la Bible avec ce juste rapport entre doute et foi, entre connaissance et ignorance, il serait possible de vivre les uns avec les autres paisiblement, en étant d'accord sur l'essentiel, et en laissant au débat public, à l'éducation et à la parole le soin de traiter des points secondaires. Dit autrement, il y a un lien entre, d'une part, le rapport foi–raison et, d'autre part, la position castellionienne sur l'attitude qu'il faut avoir envers ceux que l'on juge hérétiques. C'est ce lien que nous chercherons à éclaircir dans ce mémoire. En effet, on ne peut que constater que raison, herméneutique et tolérance traversent l'ensemble de ses travaux et sont très souvent liées les unes aux autres. L'hypothèse que nous testerons dans ce mémoire est la suivante : se peut-il que la foi et la lecture des textes bibliques soient à la racine de l'usage de la raison par Castellion comme aussi de son attitude envers les hérétiques ?

Pour aborder cette question, nous analyserons six textes de Castellion, tentant de voir si et comment sa pensée a pu évoluer durant les douze dernières années de sa vie, celles qui séparent la préface à Edouard VI de la *Biblia*²⁵, traduction latine de la Bible parue en 1551, et le *De arte dubitandi*²⁶, œuvre sur laquelle travaillait Castellion au moment de sa mort en 1563. Dans cet

²⁴ *Ibid.*, p. 29.

²⁵ « Sebastianus Castellio Eduardo Sexto, angliae regi clariss. » (*Biblia interprete Sebastiano Castalione. Una cum eiusdem annotationibus*, Bâle, Oporin, 1551). Nous utiliserons ici la traduction française de cette préface, incluse dans le *Traité des hérétiques*.

²⁶ *De Arte dubitandi et confidendi, ignorandi et sciendi* (introduction et notes d'Elisabeth Feist Hirsch), Leiden, E.J. Brill, 1981. Traduction française : *De l'art de douter et de croire, d'ignorer et de savoir* (traduction de l'original latin par Charles Baudouin), Genève, Jeheber, 1953.

intervalle prennent place les textes préliminaires à la traduction française de la Bible²⁷, le *Traité des hérétiques*, le *Contra libellum Calvini*²⁸ et le *Conseil à la France désolée*²⁹.

Nous procéderons en quatre étapes, précédées par une brève biographie de Sébastien Castellion qui permettra de mieux situer les textes étudiés ici. Pour la première étape, nous nous intéresserons au statut du texte biblique pour Castellion au travers de la question de l'obscurité des Ecritures. Cela nous permettra, dans une deuxième étape, d'examiner l'herméneutique de Castellion, et notamment d'y analyser la place de la raison. Nous pourrons alors, pour la troisième étape, étudier ce qu'est la foi pour Castellion, et comment elle s'articule avec la raison, le doute et l'ignorance. Pour la quatrième et dernière étape, nous verrons enfin comment ce rapport, et en particulier la place laissée au doute en matière de religion, permet de mieux saisir l'attitude de Castellion envers les hérétiques. Il s'agira alors, pour conclure ce travail, d'évaluer notre hypothèse de départ.

²⁷ « A trespreux e tresvictorieux prince Henri de Valois, second de ce nom, par la grace de Dieu Roi de France, trêchrétien, Sebastien Châteillon son sujet » (ci-après « Dédicace à Henri II »), « Le moyen pour entendre La Sainte Ecriture » et « Avertissement touchant cête translacion », textes préliminaires à *La Bible nouvellement translatee*, dans : Sébastien Castellion, *La Genèse (1555)* (éditée, introduite et annotée par Jacques Chaurand, Nicole Gueunier et Carine Skupien Dekens, avec la collaboration de Max Engammare), Genève, Droz, 2003.

²⁸ L'ouvrage, rédigé par Castellion en 1554, ne parut pas de son vivant et fut édité pour la première fois par Jacques Tournay à Gouda (Hollande), en 1612.

²⁹ *Conseil à la France désolée* (nouvelle édition avec préface et notes explicatives par Markus F. Valkhoff), Genève, Droz, 1967. Paru en 1562 sans nom d'auteur ni lieu d'édition sous le titre complet *Conseil à la France désolée, auquel est monstré la cause de la guerre présente et le remede qui pourroit y estre mis et principalement est avisé si on doit forcer les consciences*.

Préliminaire : éléments de biographie sur Sébastien Castellion

Le nom français de Sébastien Castellion est Sébastien Chateillon (diversement orthographié). C'est lui-même qui, par conformité à l'usage de l'époque parmi les humanistes, a latinisé son nom en Castalio, en référence à la source Castalie qui donnait l'inspiration aux poètes au pied du mont Parnasse. Il est né en 1515 à Saint-Martin-du-Fresne, dans le Bugey. On ne sait presque rien de son enfance, sinon qu'il vient d'une famille paysanne de quatre enfants et que son père lui a transmis l'horreur du vol. Sans doute repéré comme un enfant intelligent, il est envoyé à Lyon pour étudier au collège de la Trinité où enseignent Jean Reynier et Barthélémy Aneau. Sa famille ne pouvant lui envoyer d'argent, il subvient à ses besoins en exerçant la charge de précepteur. Excellent latiniste, il admire les auteurs classiques, produit des vers latins, fréquente les cercles humanistes lyonnais. Les premiers bûchers lyonnais et la lecture de l'*Institution de la religion chrétienne*, le poussent à quitter Lyon pour Strasbourg en 1540, avec pour objectif d'approcher Calvin. Ce dernier s'y trouve en effet suite à son bannissement de Genève par les autorités de la ville : il prêche auprès des réfugiés français et enseigne à quelques disciples. Introduit dans le cercle des disciples de Calvin, Castellion devient un proche de la famille (il soigne la famille de Calvin pendant l'épidémie de peste qui se déclare pendant le voyage de celui-ci à Ratisbonne).

Lorsque Calvin est rappelé à Genève, un de ses soucis prioritaires est d'ouvrir un établissement scolaire sur le modèle du gymnase de Strasbourg, sous la direction d'un enseignant compétent. Il pense d'abord à Mathurin Cordier, mais celui-ci vient d'être recruté à Neuchâtel. Après l'échec de plusieurs autres pistes, c'est finalement Sébastien Castellion qui est appelé pour prendre la direction du collège de Rive ; il prête serment devant le Petit Conseil en 1542.

Dans l'exercice de cette fonction, Castellion fait preuve d'un sens pédagogique remarquable : il met à disposition de ses élèves les *Dialogues sacrés*, petites pièces latines dialoguées et inspirées de scènes bibliques, avec en regard leur traduction en français correct pour les plus jeunes élèves. Son objectif est d'apprendre aux enfants un bon latin sans avoir recours à des auteurs païens à la morale parfois douteuse. Ces *Dialogues*, dont le premier volume date de 1542 et le quatrième et dernier de 1547, ont été maintes fois réédités, et utilisés pendant deux siècles dans toute l'Europe (en particulier dans l'aire germanophone).

En plus de la charge de régent du collège, Castellion est chargé par le Petit Conseil de prêcher à Vandœuvre, même s'il n'est pas pasteur. Il souhaite accéder au ministère pastoral, et le Petit Conseil semble estimer qu'il en a les capacités, mais Calvin refuse son aval. En effet, de premières dissensions sont apparues entre eux : Castellion a déjà entrepris son travail de traduction en français de la Bible, que Calvin n'approuve pas ; il affirme que le Cantique des Cantiques n'est qu'un poème érotique et non un écrit inspiré ; et notre auteur interprète la descente du Christ aux enfers différemment de Calvin. Rien de central pour la foi, Calvin lui-même en convient et écrit un billet en ce sens pour décharger Castellion de tout soupçon infâmant sur sa foi ou ses mœurs, mais c'est suffisant pour que le Réformateur n'envisage pas de travailler avec Castellion au sein de la Compagnie des Pasteurs. Castellion finit par quitter Genève avec sa famille au début de l'année 1545. Il se rend alors à Bâle, centre intellectuel important et refuge pour bien des dissidents. Il y trouve du travail auprès de l'imprimeur Jean Oporin comme correcteur.

Pendant plusieurs années, Castellion cumule son travail de correcteur avec divers petits emplois pour nourrir sa famille, tout en poursuivant son travail de traduction et des travaux d'édition de textes anciens : les *Oracles sybillins* dès 1545, puis des textes d'Hérodote, Xénophon, Diodore de Sicile, Thucydide, Cyrille d'Alexandrie, Homère. Il traduit également des ouvrages contemporains : la *Théologie germanique*, en latin et en français, les *Dialogui XXX* de Bernardino Ochino en latin.

Mais surtout il consacre son temps libre à ses traductions du texte biblique. En 1551, il publie sa traduction latine, dont la préface adressée à Edouard VI est considérée comme un manifeste en faveur de la tolérance religieuse¹. L'objectif de Castellion est de proposer une traduction en latin classique, littéraire, alors que les traductions habituelles (à commencer par la Vulgate) sont truffées d'hébraïsmes et d'hellénismes pour rester au plus près possible du texte original. Castellion montre ici une attention pour la langue cible qui lui sera reprochée, notamment par Calvin et Bèze, mais sa traduction est rééditée de nombreuses fois jusqu'au XVIII^e siècle.

En 1553, Castellion est nommé lecteur de grec à la faculté des Arts, ce qui améliore et stabilise sa situation matérielle. C'est cette même année qu'éclate ce qu'il est convenu d'appeler l'affaire Servet. Médecin et penseur espagnol, Michel Servet était connu comme anti-trinitaire depuis 1531, date de parution de son traité intitulé *De Trinitate erroribus* (Haguenau, sans nom d'imprimeur, 1531). Après s'être caché pendant de nombreuses années pour échapper aux poursuites tant catholiques que protestantes, Michel Servet publie en 1553 un second ouvrage,

¹ Voir paragraphe I.3.3 pour une présentation détaillée de cette préface.

Christianismi Restitutio (imprimé clandestinement à Vienne par Anoulet et Gueroult). Dénoncé depuis Genève, il est arrêté à Vienne par l'Inquisition. Ayant réussi à s'enfuir, il passe par Genève, où il est de nouveau arrêté et jugé. Calvin s'est personnellement impliqué dans le procès, en tant qu'expert en théologie pourrait-on dire en termes modernes. Condamné par les autorités genevoises (après qu'elles ont pris les avis de Zürich, Bâle, Berne et Schaffhouse, qui toutes condamnent les positions de Servet sans se prononcer pour autant sur le châtement à mettre en œuvre), Servet est brûlé vif le 26 octobre 1553.

Loin de clore l'affaire, le bûcher de Servet ne fait qu'en ouvrir une nouvelle phase. Comme le dit Bèze, « Les cendres de Servet étaient à peine refroidies que l'on se mit à discuter la question du châtement des hérétiques. » (*Vie de Jean Calvin*, Genève, 1564). En effet, avant même la mort de Servet et plus encore après, des voix s'élèvent pour contester la mise à mort de Servet et plus généralement des hérétiques : Pierre Toussaint, Wolfgang Musculus, Nicolas Zurkinden, Matteo Gribaldi, David Joris notamment. Castellion, sans doute avec quelques amis, travaille à une anthologie de textes qui défendent une attitude douce envers les hérétiques. Ce sera le *De haereticis an sint persequendi*, qui paraît en mars 1554 et est bientôt traduit en français sous le titre de *Traité des hérétiques*². Quelques semaines plus tôt, fin janvier 1554, Calvin, qui se sent obligé de défendre sa position, publie la *Défense de la vraie foi contre les erreurs de Michel Servet, hérétique*. Lorsque Castellion en prend connaissance, il décide de répondre aux arguments précis de Calvin, ce qu'il fait dans le *Contra libellum Calvini*, ouvrage qui ne sera jamais publié de son vivant³.

Parallèlement, Bèze est chargé par Calvin de réfuter le *Traité des hérétiques* ; ce sera le *De haereticis puniendis* (Genève, Robert Estienne, 1554), ouvrage auquel Castellion répond par le *De haereticis non puniendis*, connu en français sous le titre *De l'impunité des hérétiques* (non publié de son vivant, resté inconnu jusqu'au 19^e siècle).

Castellion écrit également quatre dialogues, entre Ludovicus, un calviniste, et Federicus, porte-parole de Castellion ; les *Dialogi IIII* (*De praedestinatione. De electione. De libero arbitrio. De fide*) ne seront publiés qu'après sa mort par Fauste Socin en 1578 à Bâle, puis réédités à Gouda en 1613 par Tournay.

Si Castellion renonce à publier ses réponses à Calvin et à Bèze, c'est en partie pour ne pas mettre en danger la parution de sa traduction de la Bible en français, dont nous avons vu qu'elle l'occupe depuis de nombreuses années. Elle paraît en 1555 chez Oporin à Bâle. Outre la traduction proprement dite, son travail comprend des textes préliminaires que nous étudierons

² Voir paragraphe III.3.2 pour une présentation détaillée de cet ouvrage.

³ Voir paragraphe II.3.2 pour une présentation détaillée de cet ouvrage.

en détail, ainsi que des commentaires et notes sur certains aspects théologiques du texte, en particulier un commentaire sur l'épître aux Romains qui argumente contre la doctrine de la prédestination défendue par Calvin. Le texte français, rédigé dans une langue qui se veut populaire et accessible au plus grand nombre, ne rencontre pas son public : la Bible française de Castellion ne sera rééditée qu'en 2005 ! Si la traduction est bel et bien autorisée à paraître, le commentaire sur l'épître aux Romains est interdit par la censure bâloise, alertée par les Genevois.

Calvin et Bèze tentent en effet d'obtenir des autorités de Bâle qu'elles réduisent Castellion au silence, et même qu'elles le démettent de son poste de lecteur à l'Université. Comme ils échouent en grande partie, Calvin attaque Castellion dans un pamphlet, *Réponses à certaines calomnies et blasphèmes*, qui met en cause à la fois la moralité de Castellion et ses positions théologiques. En 1557, Castellion est sommé de prendre position dans un débat public à l'Université à propos de la prédestination ; il se déclare opposé à cette doctrine, sans que cela n'ait de conséquences immédiates, grâce au soutien de nombreux collègues. Quelques semaines plus tard, il reçoit une lettre de soutien de Philippe Mélanchton, qui salue son travail de philologue et ses efforts en vue de la paix religieuse. Bèze et Calvin attaquent Castellion sur sa personne et sa moralité dans une série de pamphlets virulents en 1557-1558. Castellion se défend dans le *Harpago sive defensio*⁴ et dans la *Defensio suarum translationum* (Bâle, Oporin, 1562).

En 1562, après le massacre de Wassy, la France sombre dans les guerres de religion. A la suite d'Eugène Pasquier, Castellion prend position, dans le *Conseil à la France désolée*⁵, en faveur de la cohabitation des deux confessions chrétiennes du royaume. Il n'est pas plus entendu que Pasquier.

En 1563, il travaille à une somme théologique, le *De arte dubitandi*⁶, qu'il n'a pas le temps d'achever avant sa mort, survenue le 29 septembre 1563. Une plainte avait été déposée contre lui en novembre auprès du Conseil de Bâle par Adam de Bodenstein, proche de Calvin. Conscient des risques sérieux qu'il courait, Castellion semble avoir envisagé un départ pour la Pologne.

⁴ Voir note 41, chapitre IV.

⁵ Voir paragraphe II.3.1. pour une présentation détaillée de cet ouvrage.

⁶ Voir paragraphe I.3.2.2. pour une présentation détaillée de cet ouvrage.

Chapitre I : L'obscurité des Ecritures

La difficulté de sens que présentent les textes bibliques est un thème très ancien du christianisme. Les Pères des premiers siècles du christianisme avaient déjà longuement réfléchi sur ce thème, jusqu'à exprimer une théorie affirmant l'obscurité des Ecritures, qu'Origène exprime ainsi : « dans toutes les Ecritures, la volonté de l'Esprit inspirant les auteurs sacrés fut de cacher le sens véritable des textes sous des formes obscures du discours »¹. Et elle pose une question essentielle : si les Ecritures sont obscures, comment peuvent-elles ouvrir le chemin du salut ? Qu'est-ce qui permet d'y trouver quelque clarté ? Au XVI^e siècle, la question prend une nouvelle acuité avec la Réforme.

I.1. Le débat entre Luther et Erasme à propos de l'obscurité des Ecritures

Dans la controverse entre catholiques et protestants, la question de la clarté ou de l'obscurité des Ecritures est un point particulièrement sensible. En simplifiant à l'extrême, on peut résumer ainsi : les protestants clament haut et fort la clarté et la limpidité du texte biblique, façon de dire que chaque croyant a accès à ce qui est nécessaire à son salut à travers le texte biblique, sans recours à une interprétation ecclésiale autorisée par Rome, tandis que les catholiques, en mettant l'accent sur les difficultés indéniables de certains textes, affirment le besoin d'un magistère et d'un clergé, intermédiaires entre le simple chrétien et la Bible, entre le simple chrétien et son salut.

La controverse entre Luther et Erasme au sujet du libre arbitre illustre bien ces positionnements. Là où Luther affirme : « Car il faut que chez les chrétiens ceci soit avant tout fixé et très fermement établi : les Ecritures saintes sont une lumière spirituelle beaucoup plus forte que le soleil lui-même, surtout dans les choses qui concernent le salut ou qu'il est nécessaire de savoir. »², Erasme, lui, accentue différemment : « Il y a, en effet, dans les Saintes Lettres, certains sanctuaires où Dieu n'a pas voulu que l'on pénètre trop profondément. Si nous nous efforçons d'y pénétrer, nous sommes de plus en plus dans l'obscurité au fur et à mesure que nous allons vers le fond. »³. Et plus loin Erasme poursuit : « Ici j'entends dire : qu'avons-nous besoin d'interpréter puisque l'Ecriture est transparente ? – Si elle est si claire, pourquoi durant

¹ Marguerite Harl, « Origène et les interprétations patristiques grecques de l'obscurité biblique », *Vigiliae christianae*, 36, 1982, p. 334-371.

² Martin Luther, *Du Serf arbitre* suivi de *Diatribes : Du libre arbitre* de Désiré Erasme, Présentation traduction et notes de G. Lagarrigue, Paris, Gallimard, « Folio Essais », 2001, p. 160.

³ Désiré Erasme, *Diatribes : Du libre arbitre*, p. 467.

tant de siècles des hommes aussi éminents ont-ils eu la vue troublée, et cela sur un point d'une aussi grande importance⁴, comme veulent le faire croire nos adversaires. »⁵. Luther reconnaît certes des passages difficiles à interpréter dans le texte biblique. Cependant pour lui la difficulté ne réside pas dans le texte lui-même, mais dans la mauvaise compréhension que nous avons de la langue d'origine des textes. Dit autrement, il s'agit d'une difficulté purement linguistique, et non d'une difficulté relative au sens désigné par les Ecritures, parfaitement clair malgré ces passages difficiles. Dit encore autrement, avec les catégories de Castellion, Luther reconnaît des obscurités au sujet des mots, mais pas au sujet de la matière, alors qu'Erasme reconnaît, en plus des difficultés linguistiques, des difficultés à saisir le sens même de certains passages. Pour Luther, le sens des Ecritures est parfaitement clair : c'est le Christ. Ce qui ici ou là peut nous paraître obscur dans tel ou tel passage des Ecritures soit ne l'est en fait pas : soit on peut l'éclairer par un autre passage, soit c'est totalement secondaire. Il est

insensé et impie de savoir que toutes les choses contenues dans l'Ecriture sont placées dans une très claire lumière, et de prétendre toutefois qu'elles sont obscures, à cause de quelques mots obscurs. Si dans tel passage les mots sont obscurs, dans tel autre ils sont clairs. Mais c'est la même chose, annoncée de façon très manifeste au monde tout entier, qui est tantôt exprimée par des mots clairs, tantôt cachée par des mots obscurs. (...) Et pour les mystères de la plus haute majesté, d'accès très difficile, ils ne sont pas cachés dans un recoin, mais ils sont, devant les portes et à la vue de tous, mis en avant et exposés. Le Christ en effet nous a ouvert l'intelligence, afin que nous comprenions les Ecritures ; et l'Evangile est prêché à toute créature.⁶

Pour Erasme aussi le véritable sens des Ecritures est le Christ, mais il ajoute aussitôt que dire cela ce n'est pas encore dire grand-chose tant le Christ nous échappe. Erasme cherche à expliquer pourquoi on rencontre de telles difficultés à comprendre le sens des Ecritures. Il identifie trois motifs possibles, que Carine Skupien Deckens résume ainsi : « Selon Erasme, il y a trois explications à l'obscurité des Ecritures : l'Esprit Saint secoue notre paresse par une certaine difficulté à vaincre, dans le but de nous faire porter un fruit plus abondant ; le mystère reste voilé pour les impies et les profanes, mais se révèle à tous ceux qui sont mus par une véritable piété ; enfin l'Ecriture s'adressant à tous, des doctes aux ignorants, il faut partir des éléments les plus connus de ces derniers, qui seront interprétés par les premiers. »⁷.

⁴ Ici le libre arbitre de l'homme.

⁵ Désiré Erasme, *Diatribes : Du libre arbitre*, p. 475.

⁶ Martin Luther, *Du serf arbitre*, p. 78-80.

⁷ Carine Skupien Dekens, *Traduire pour le peuple de Dieu*, p. 48.

I.2. Calvin

Calvin est l'adversaire direct de Castellion. Il est donc utile ici de présenter très succinctement sa position sur la question de la clarté ou de l'obscurité des Ecritures, en nous basant sur son *Institution de la religion chrétienne*. Pour Calvin, l'écriture est directement inspirée par Dieu, elle est sa Parole. La Parole divine ne peut être que claire, sans détour pour accomplir son objet : révéler Dieu lui-même. Les Ecritures sont en effet le moyen pour parvenir à la connaissance de Dieu, donc au salut. Remettre en question cela, c'est remettre en question la gloire même de Dieu, c'est toucher au blasphème.

Castellion nous donne un aperçu de cette position calvinienne dans le *Contra libellum Calvini*⁸, dans lequel il cite des extraits de la *Déclaration pour maintenir la vraie foi* :

Calvin 29 : « Quel opprobre pour Dieu, de prétendre qu'il louvoie dans ses paroles sacrées, et qu'il joue à nous tromper ! Si la religion n'est pas établie avec certitude dans les Ecritures, cela veut dire que nous nous perdons en vaines circonlocutions, ou plutôt que nous succombons à des ruses que Dieu lui-même aurait ourdies. »⁹.

Pourtant, Calvin reconnaît dans les Ecritures l'existence de passages obscurs et de choses qui échappent à l'entendement humain, mais cette situation est due au fait qu'il existe des degrés dans la foi et que nous ne sommes pas encore assez avancés. L'obscurité des Ecritures est aussi un moyen pour Dieu de nous enseigner l'humilité¹⁰. Mais quoiqu'il en soit, Calvin ne peut admettre cette obscurité que du bout des lèvres, car il voit tout de suite le danger de retomber dans une interprétation unique fournie par l'Eglise :

Bien est vrai que ie ne nie pas que, comme nous sommes enveloppez d'ignorance, beaucoup de choses ne nous soyent cachées, et seront iusques à ce qu'ayans dépouillé ce corps mortel, nous soyons plus approchez de Dieu ; esquelles choses ie confesse qu'il n'est rien plus expédient que de suspendre nostre jugement, et ce pendant arrester nostre vouloir de demeurer en unité avec l'Eglise. Mais c'est une moquerie d'attribuer sous ceste couverture le tiltre de foy à une pure ignorance. Car la foy gist en la cognoissance de Dieu et de Christ (Jean 17,3) non pas en la révérence de l'Eglise.¹¹

⁸ Cet ouvrage sera présenté en détail plus loin.

⁹ Sébastien Castellion, *Contre le libelle de Calvin*, p. 101.

¹⁰ « Iournellement aussi en lisant l'écriture, nous rencontrons beaucoup de passages obscurs, qui nous arguent et conveinquent d'ignorance : et par ceste bride, Dieu nous retient en modestie, c'est d'assigner à chacun certaine mesure et portion de foy, à ce que le plus grand docteur et le plus habile soit prest d'estre enseigné. » (Jean Calvin, *Institution de la religion chrestienne [IRC] (édition critique avec introduction, notes et variantes publiée par Jean-Daniel Benoît en cinq volumes)*, Paris, Vrin, 1960, livre III, chapitre II, 4, vol 2, p. 17-18).

¹¹ Jean Calvin, *IRC*, III, II, 3, vol. 3, p. 16.

I.3. La position de Castellion

D'une certaine façon, Castellion reprend à la fois Luther et Erasme. Avec Erasme, il reconnaît des difficultés non seulement dans les mots¹², mais aussi dans la matière et par là il se place à contre-courant de toute l'herméneutique protestante, réformée comme luthérienne, « centrée sur la simplicité, la limpidité, la *perspicuitas* de l'Écriture »¹³. Mais nous verrons plus loin que, avec Luther, Castellion affirme que l'Écriture est parfaitement claire sur ce qui est nécessaire au salut de l'homme.

I.3.1. Un constat : les textes bibliques sont obscurs

Le thème de l'obscurité des Écritures traverse l'ensemble de notre corpus : les textes liés aux traductions du texte biblique, comme on pouvait s'y attendre, mais aussi ceux de la controverse portant sur la question de la tolérance, où les obscurités des Écritures servent d'argument pour justifier une attitude douce envers les hérétiques, ainsi que la somme théologique que constitue le *De arte dubitandi*. C'est le signe fort que pour Castellion cette question sous-tend l'ensemble de sa pensée théologique.

La mention de l'obscurité des Écritures la plus ancienne de notre corpus se trouve dans la préface à Edouard VI de la *Biblia* parue en 1551, reprise dans le *Traité des hérétiques* sous le titre « Sebastian Castellion, en la préface sur la Bible dédiée au Roi d'Angleterre », seul texte de notre étude antérieur à l'affaire Michel Servet. Edouard VI, âgé de 13 ans, est roi d'Angleterre depuis la mort de son père Henri VIII quatre ans auparavant. Le gouvernement, exercé par un conseil de régence, met en place des mesures en faveur du protestantisme, tandis que le roi est sous la protection de son oncle Edouard Seymour. La cour d'Angleterre est l'objet de grandes espérances pour les protestants européens, ce qui explique que Castellion adresse sa préface au jeune roi, versé par ailleurs dans les études latines¹⁴. Castellion ne fait pas la *laudatio* du roi, mais exprime l'espoir d'une situation religieuse apaisée, non pas par l'élimination de

¹² Peter G. Bietenholz, « The Castellio Circle: Religious Toleration and Radical Reasoning », dans : Peter G. Bietenholz, *Encounters with a Radical Erasmus. Erasmus' Work as a Source of Radical Thought in Early Modern Europe*, Toronto/Buffalo/London, University of Toronto Press, 2009, p. 95-108.

¹³ Jean-Pierre Delville, « L'herméneutique de Sébastien Castellion. Obscurité de la Bible, pluralité des interprétations et convergence entre religions. », dans : *Sébastien Castellion : des Écritures à l'écriture*, p. 308.

¹⁴ Il est intéressant de noter que, trois ans auparavant, Calvin écrivait lui aussi à la cour d'Angleterre, à Edouard Seymour, tuteur d'Edouard VI, mais dans un sens tout à fait contraire à celui qu'indique Castellion dans sa préface : il réclamait le glaive, aussi bien contre les protestants trop radicaux que contre les catholiques restés fidèles à leur Église (lettre du 22 octobre 1548, citée par Mario Turchetti, « Réforme et tolérance, un binôme polysémique », dans : Nicolas Piqué & Ghislain Waterlot (éd.), *Tolérance et Réforme. Éléments pour une généalogie du concept de tolérance*, Paris-Montréal, L'Harmattan, 1999, p. 23-24). On voit bien déjà la différence de posture entre Calvin et Castellion, le premier recherchant – au prix de la violence si nécessaire – l'unité de l'Église pour la gloire de Dieu et le second affirmant que certaines questions ne peuvent ni ne doivent être résolues au risque précisément de sombrer dans une violence contraire aux commandements divins.

ceux qui croient différemment, mais par un juste usage et une juste compréhension des textes bibliques. Or pour Castellion une juste compréhension nécessite un travail et des précautions, car le sens des textes bibliques n'est pas immédiat :

Mais certes l'affaire de la Religion, et de l'intelligence de la sainte Ecriture est bien autre [que les affaires civiles] : car d'autant que les choses contenues en icelle nous sont données obscurément, et souventes fois par énigmes, et questions obscures, et lesquelles sont en disputes il y a déjà mille ans, sans que la chose ait jamais su être accordée, ou qu'encore maintenant le puisse être, si ce n'est par charité, laquelle rompt, et apaise toute controverses, et déchasse ignorance, et que pour cette cause la terre est remplie de sang innocent.¹⁵

C'est cette obscurité des Ecritures qui explique que certaines questions théologiques sont irrésolues depuis les débuts du christianisme. Mais là où les générations antérieures ont su vivre avec ces questions sans réponse, la génération contemporaine de Castellion a sombré, par orgueil, dans la violence : chacun est persuadé de connaître les réponses justes à ces questions qui font débat depuis l'aube du christianisme et qui n'ont pourtant pas à être résolues. On voit apparaître également dans ce petit paragraphe la solution que Castellion propose aux maux de son temps : la charité, c'est-à-dire la pratique du commandement divin de l'amour, et non une foi juste, ni une foi unique dans le royaume.

Dans les textes postérieurs à l'affaire Michel Servet, Castellion reprendra en plusieurs occasions cet argument que si les théologiens débattent depuis longtemps et encore aujourd'hui de certaines questions, comme le montrent l'abondance de commentaires bibliques souvent contradictoires entre eux et la pratique de la controverse, c'est bien que les Ecritures ne donnent pas de réponse claire à leur sujet¹⁶.

1.3.2. Les différents types d'obscurités

Castellion ne se borne pas au constat, partagé par d'autres, de l'obscurité des Ecritures. Il analyse finement différents types d'obstacles à la clarté des Ecritures, d'abord dans les textes préliminaires à sa traduction française de la Bible, puis dans *De l'art de douter et de croire, d'ignorer et de savoir*.

¹⁵ Sébastien Castellion, « Préface à Edouard VI », *Traité des hérétiques*, p. 140.

¹⁶ Sous le pseudonyme de Georges Kleinberg dans le *Traité des hérétiques*, p. 145-146 ; sous celui de Vaticanus dans le *Contra libellum calvini* (Vaticanus 26 : « [Calvin] s'indigne à l'idée qu'il y ait quelqu'un pour dire que les saintes Ecritures sont obscures. Lui, il les estime claires. En cela il s'oppose à Zwingli, qui pense qu'elles sont obscures. Il s'oppose à lui-même, qui pour rendre claires des Ecritures si claires, a publié des commentaires innombrables. Il s'oppose à tous ceux qui jusqu'ici ont écrit tant de livres sur ces questions, et continuent d'en écrire chaque jour, au point que pour les lire tous, trois vies d'homme n'y suffiraient pas. Lui-même, dans la petite préface à son *Institution*, affirme qu'il a écrit cet ouvrage comme instrument nécessaire à la compréhension des Ecritures. Enfin, depuis des années, et quotidiennement, il ne cesse de haranguer le peuple, d'écrire, de disputer, toujours pour clarifier ce dont il affirme la parfaite clarté. », *Contre le libelle de Calvin*, p. 97-98).

1.3.2.1. Les textes préliminaires à la Bible française

En 1555, quatre ans après sa traduction latine, Castellion fait paraître sa traduction française de la Bible, sur laquelle il travaillait depuis de nombreuses années. En tête de ce travail monumental, il insère trois textes préliminaires qui expliquent son projet et clarifient sa position de traducteur herméneute. Il s'agit de la « Dédicace à Henri II », du « Moyen pour entendre la Sainte Ecriture » et de l'« Avertissement touchant cête translacion ».

Pas plus que la préface à Edouard VI, la dédicace à Henri II n'est une *laudatio*. Elle s'adresse au roi de France, catholique, qui a pris une série de mesures défavorables aux protestants, sans réussir à enrayer le développement des communautés réformées. Castellion justifie le choix de son dédicataire par le fait qu'il est le roi de ceux qui parlent français, mais on pourrait ajouter que le fait d'adresser sa traduction à un roi catholique fait de l'Écriture un trait d'union, plutôt que de désunion, entre les confessions, un outil de paix, plutôt que de guerre. La préface contient un « condensé de la perception de l'Écriture par Castellion »¹⁷. L'Écriture est inspirée par Dieu¹⁸, ce qui lui confère son efficacité :

La parole de Dieu êt ecrite ês Saintes ecritures, lêquelles inspirées de Dieu, sont profitables pour endoctriner, pour reprendre, pour corriger pour apprendre justice, afin que l'homme de Dieu soit tel qu'il faut, e en bon état pour toute bonne œuvre.¹⁹

La fonction de l'Écriture est d'inspirer la foi à ses lecteurs, foi qui opère une véritable guérison qui rend l'homme « en bon état pour toute bonne œuvre »²⁰. Mais Castellion sait bien que l'enjeu principal ne concerne pas l'autorité que l'on accorde aux textes bibliques – tout le monde est d'accord sur ce point, même si les modalités peuvent varier – mais bien leur interprétation :

Mais il y a touchant l'intelligence des Saintes ecritures, plusieurs e grans differens entre les hommes, tant pour les mauvaises affexions de hommes (auxquelles ils font bien souvent servir l'Écriture) que pour la grandeur e majesté d'icelles, laquelle nous, qui sommes tant bas, ne pouvons atteindre : ou aussi pour l'obscurité, laquelle nous y trouvons, e de laquelle Saint Pierre rend témoignage, parlant des epîtres de Saint Paul. Cête obscurité git en partie ês mots, e en partie ês matieres : dont moi qui ai beaucoup e longuement travaillé ês mots, pour profiter aucunement aux hommes s'il étoit

¹⁷ Carine Skupien Dekens, *Traduire pour le peuple de Dieu*, p. 65.

¹⁸ Castellion ne donne pas une théorie de l'inspiration divine, mais dans le *De arte dubitandi* il démontre que la Bible contient la doctrine la meilleure pour l'homme. Or, comme il le démontre également, ce qui est bon pour l'homme vient de Dieu, les Écritures viennent donc de Dieu. Les arguments que Castellion donne pour montrer la supériorité des Écritures sont au nombre de quatre : i) ceux qui prêchent l'Écriture sont fidèles et constants même dans l'adversité, ii) l'Écriture dit la véritable nature de l'homme, ce qui n'est possible qu'en lien avec le Créateur, iii) les prédictions que contient l'Écriture se sont réalisées et iv) elle a prouvé son efficacité par la conversion de pécheurs. Si l'Écriture est inspirée de Dieu, tout n'y est pas Parole de Dieu, nous le verrons plus bas (Sébastien Castellion, *De l'art de douter et de croire...*, chapitres VII à X du livre I).

¹⁹ Sébastien Castellion, « Dédicace à Henri II », p. 118.

²⁰ Alors que pour Calvin c'est la grâce divine qui opère cette régénération de l'homme.

possible, pour le moins en cête partie, ai translaté la Bible en François, le mieux, e en langage le plus propre et le plus entendible qu'il m'a été possible.²¹

Castellion nous donne ici trois sources distinctes des différences d'interprétation des textes bibliques :

- la première réside dans les passions de l'homme, qui le poussent à mettre la Parole de Dieu à son service plutôt que de se mettre à son service²² ;
- la seconde est la « grandeur e majesté » du texte, qui renvoie à la grandeur et à la majesté divine qui l'ont inspiré : il est normal que l'homme ne puisse pas comprendre une telle grandeur, qui le dépasse de beaucoup, et il ne faut pas chercher à tout prix à percer le mystère divin ;
- la troisième est la présence d' « obscurités » dans les Ecritures, qui sont donc distinctes des passages où la grandeur de ce qui est dit nous dépasse. Il s'agit plutôt ici de réels problèmes de compréhension du texte, difficultés qui ne peuvent que donner lieu à des interprétations diverses. Castellion distingue entre deux types d'obscurités : le premier est purement linguistique (« ês mots ») et le traducteur peut avoir un rôle positif sur lui ; le second type tient au sujet évoqué (« ês matieres ») et c'est alors plutôt l'interprète qui peut intervenir, dans une certaine mesure du moins. Or, si Castellion se reconnaît une compétence pour traduire le texte biblique, il ne prétend pas avoir autorité pour imposer une interprétation des passages difficiles.

Plus loin, dans l'«Avertissement touchant cête translacion », Castellion fait une distinction supplémentaire dans la catégorie des difficultés « ês mots », entre celles qui concernent un mot isolé et celles qui concernent plusieurs mots, voire des phrases entières. Ce troisième texte préliminaire au texte traduit par Castellion est un peu plus axé sur le travail de traduction proprement dit que les deux autres. Castellion y revient sur les difficultés « ès mots », car certaines peuvent être résolues par le traducteur. Les difficultés qui concernent les mots isolés s'expliquent en effet naturellement par l'évolution de la langue et des mœurs, et sont peu préjudiciables à la compréhension du texte²³. C'est alors le rôle du traducteur de rendre le sens du texte en utilisant des mots équivalent dans la langue cible. Par contre, quand la difficulté concerne des groupes de mots entiers, il s'agit le plus souvent en fait d'une difficulté qui touche la difficulté « ês matiere », c'est-à-dire le sens du passage²⁴. Le traducteur se trouve donc

²¹ Sébastien Castellion, « Dédicace à Henri II », p. 118.

²² Ce qui est à rapprocher de la position de Luther qui affirme que les obscurités de l'écriture ne sont dues qu'au péché de l'homme (voir plus haut).

²³ Sébastien Castellion, « Avertissement touchant cête translacion », p. 130.

²⁴ *Ibid.*, p. 130-131.

inévitablement confronté, au-delà de son travail linguistique, à un travail herméneutique. Castellion fait alors une nouvelle distinction, entre les matières « charnelles » et les matières « spirituelles » :

J'appelle charnelles celles qui peuvent être entendues par entendement humain, même sans esprit prophétique, comme sont les ceremonies, e le pourtrait du tabernacle de Moyse, e du temple de Salomon, e d'Ezechiel, e les visions des prophetes, e les similitudes et paraboles de Christ, e toute l'Apocalypse. Car ce sont contes de choses qui ont été faites, ou qui sont racontées comme si elles avoient été faites, lèquelles combien qu'on n'entende pas qu'elles signifient, si ne laisse-t-on pas pourtant de la pouvoir traduire d'une langue en autre.²⁵

Les difficultés concernant les matières charnelles n'empêchent pas le travail du traducteur : elles prennent place dans des textes symboliques ou allégoriques dont sans doute on ne saisit pas toute la portée, mais on peut traduire et lire le texte, en admettant que son sens profond est sans doute ailleurs. Les obscurités sur les matières spirituelles en revanche concernent non plus le récit ou la description symbolique d'un événement mais des commandements, des impératifs pour les croyants donnés directement en langage « spirituel », dont la compréhension et donc la traduction ne peut se faire sans le moyen indispensable de la foi.

(...) Les choses spirituelles, sont celles qui sont couvertes sous la letre, comme seroit ce qu'enseigne Moyse qu'il faut rongner les cueurs, e David que le vrai sacrifice êt un cueur bas e rompu, e Christ qu'il faut renaitre, e Paul qu'il faut mourir au monde, e jetter en voye le venin de malice, e telles autres choses, êquelles git le fruit e le but de la sainte écritture, e sans lèquelles la lecture en êt aussi peu profitable, que d'avoir le cueur rongné ou lavé sans l'ame.²⁶

1.3.2.2. De l'art de douter et de croire, d'ignorer et de savoir

Huit ans plus tard, juste avant sa mort, Castellion se penche à nouveau en détail sur les passages obscurs, difficiles, des Ecritures, mais dans un contexte très différent. Il travaille en effet sur *De l'art de douter et de croire, d'ignorer et de savoir* hors de toute situation polémique immédiate. Ou plus exactement, il n'écrit pas en réponse à un pamphlet adverse, en réaction à un événement particulier. Peut-être est-ce le fait d'avoir dû se justifier maintes fois sur les mêmes points qui le pousse à reprendre dans un ouvrage l'essentiel de sa pensée théologique sous une forme plus systématisée. Le livre comporte deux parties, la première présentant des éléments de méthode et la seconde une application aux questions les plus controversées de son temps. Loin du ton polémique des ouvrages de controverses, il s'agit plutôt de tendre vers une « somme » présentant dans toute sa cohérence un système théologique que Castellion espère

²⁵ Sébastien Castellion, « Avertissement touchant cête translacion », p. 131.

²⁶ *Ibid.*, p. 131.

utile en ces temps troublés pour conserver une foi véritablement chrétienne²⁷. L'ouvrage est très probablement inachevé : il se termine abruptement et comporte des redites, des erreurs de numérotation des chapitres. Le manuscrit qui sert de base à l'édition moderne²⁸ mentionne par ailleurs des suppléments qui sont pour la plupart perdus. Il semble donc bien que Castellion n'ait pas mis la dernière main à son travail. Le *De arte dubitandi* n'a pas été publié du vivant de Castellion et il faut attendre 1937 pour que le texte latin soit publié par Elisabeth Feist Hirsch²⁹. Une traduction française a été réalisée en 1953. Le manuscrit avait été rapporté en Hollande depuis Bâle par Wetstein, qui en dicte de larges extraits³⁰ à ses étudiants dans son *Histoire ecclésiastique*³¹. Un autre large extrait est publié par Jasper Tournay (Gouda) en 1613 sous le titre *Tractatus de justificatione*³².

Le ton est ici beaucoup plus posé que dans les deux ouvrages précédents, ce qui ne veut pas dire pour autant que Castellion prenne des positions consensuelles. Il réaffirme et même théorise au contraire l'obscurité des Ecritures, non pas pour les disqualifier, mais pour leur donner toute leur véritable force. Castellion note tout ce qui peut faire douter des Ecritures, et réfute point par point :

- S'il y a parfois des choses absurdes dans les textes bibliques (par exemple certains rites de l'Ancien Testament), il faut considérer les effets finaux recherchés. De même que la nature semble pleine de choses immondes et absurdes si on ne regarde pas les effets finaux (digestion, gestation, naissance, etc.), Dieu peut bien aussi faire des choses absurdes au premier regard et en fait tout à fait sensées.
- Plus grave, les textes bibliques se contredisent parfois, ouvrant aux interprétations les plus diverses, « de sorte que des hommes qui ne manquent ni de vertu ni d'habileté restent hésitants et perplexes » (p. 58). Il faut examiner avec attention ces contradictions.

A propos des contradictions, Castellion fait, sous un nouveau vocabulaire, la distinction que nous avons déjà rencontrée dans les textes préliminaires à la traduction française de la Bible,

²⁷ Voir le passage suivant, déjà cité dans l'introduction : « Je veux donner ici les règles par lesquelles chacun puisse, au milieu du flot des dissensions dont l'Eglise est aujourd'hui battue, se tenir debout et posséder une vérité si sûre et si éprouvée qu'il demeure dans la foi et le devoir, comme un roc que rien n'ébranle. » (Sébastien Castellion, *De l'art de douter et de croire...*, p. 29).

²⁸ Manuscrit autographe n°505 de la Gemeente Bibliotheek à Rotterdam. Le manuscrit comprend également des copies de lettres écrites par Castellion et un traité sur la prédestination.

²⁹ Qui a publié une nouvelle édition, complétée, du texte latin en 1981.

³⁰ Chapitres 12 à 16 du livre I et chapitre 2 du livre II.

³¹ *Historia ecclesiastica ab eo discipulis dictata* (manuscrits RK III et III G 23 de la bibliothèque de l'université d'Amsterdam) (cité par Bruno Becker « Sur quelques documents manuscrits concernant Castellion », dans : *Autour de Michel Servet et de Sébastien Castellion*, p. 280-302).

³² Chapitres 7 à 29 du livre II, qui portent le titre *De iusticia* dans le manuscrit de Castellion ; cette édition de Gouda comprend des suppléments qui ne sont pas conservés dans le manuscrit de Rotterdam.

entre les obscurités « ês mots » et « ês matières » : il parle ici de désaccords sur les mots ou sur les choses³³. Pour dépasser les désaccords sur les mots, trois moyens se présentent au lecteur : le ton général du discours, le rapprochement avec des passages analogues et l'usage de la raison. Castellion propose des hypothèses pour expliquer l'apparition de ces désaccords de mots, notamment les erreurs de copies, dont il note avec humour que « Dieu n'a promis nulle part qu'il dirigerait la main des copistes, de manière qu'en recopiant les Ecritures saintes ils ne se trompent jamais »³⁴. Castellion applique en fait au texte biblique les outils que tous les humanistes appliquent aux textes profanes. Pour lui, « la perception du texte comme un objet d'étude – sans distinction de caractère, sacré ou profane – permet une meilleure compréhension de son contenu.³⁵ ».

En ce qui concerne les désaccords sur les choses, Castellion est conscient qu'il s'aventure en terrain dangereux. Il ne peut cependant éviter la question et l'aborde par une classification des textes bibliques en quatre catégories : révélation (révélée par Dieu à l'homme), connaissance (vient des sens du corps, vue et ouïe notamment, et de la raison), prophéties (révélée par Dieu à l'homme dans un grand trouble de l'esprit qui la reçoit) et enseignements (doctrine « que l'homme tire des Ecritures et la raison »³⁶). Castellion ne donne pas de méthode détaillée pour déterminer à quelle catégorie appartient tel ou tel texte ; il indique simplement que l'étude approfondie des textes permet de les classer, au moyen notamment de marqueurs textuels, et donne des exemples précis³⁷.

Les différents types de textes n'ont pas le même statut, ni le même degré de fiabilité, puisque certains relèvent directement de Dieu et d'autres des hommes qui les ont écrits :

Cela étant, il nous faut étudier les auteurs sacrés, de manière à ne pas confondre ces trois choses : révélation, connaissance et doctrine [Castellion agrège la prophétie à la révélation] ; les parties que nous avons reçues de la révélation devront être tenues pour la parole même de Dieu ; celles qui viennent de la connaissance pour des témoignages ; celles qui procèdent de la doctrine pour des opinions humaines.³⁸

³³ Carine Skupien Dekens relève que cette distinction est la même que celle que fait Augustin dans le *De doctrina christiana*. Plus généralement il semble que le *De arte dubitandi* soit sur bien des points, y compris dans la structure, proche de cet ouvrage : « Chez Castellion, dans le *De arte dubitandi*, on retrouve l'équivalent du livre I de saint Augustin (la distinction entre les *mots* et les *choses* notamment), du livre II (les signes, l'obscurité des Ecritures, les différents signes et la manière de les comprendre) et en partie aussi du livre III, où Augustin expose son exégèse. En ce qui concerne la mise en œuvre (et non la théorie) des préceptes d'Augustin quant à l'éloquence sacrée, exposés dans le livre IV, on ne trouve pas d'équivalent théorique chez Castellion. » (*Traduire pour le peuple de Dieu*, p. 51). Malgré les proximités, Castellion ne cite jamais Augustin.

³⁴ Sébastien Castellion, *De l'art de douter et de croire...*, p. 62.

³⁵ Carine Skupien Dekens, *Traduire pour le peuple de Dieu*, p. 40.

³⁶ Sébastien Castellion, *De l'art de douter et de croire...*, p. 62.

³⁷ Révélation : Ga 1,1 ; prophétie : Ac 21,11 ; connaissance : récits des évangélistes ; doctrine : Ga 2,16.

³⁸ *Ibid.*, p. 64.

Une fois cette distinction faite, il s'agit de repérer dans quelle catégorie de textes surviennent des contradictions sur le sens. Si c'est dans la catégorie révélation, il faut chercher ce qui nous échappe pour que les textes soient en accord, car Dieu ne peut se contredire. Si nous ne trouvons pas, « il faut accuser notre ignorance »³⁹ et rester humble devant le mystère divin. Si elles surviennent entre des témoignages, il faut accepter certaines divergences, de la même manière que les juges au tribunal tolèrent un certain écart entre les témoignages de plusieurs personnes différentes. Même chose si c'est dans les doctrines, donc dans les opinions humaines :

Il faut leur accorder la même importance qui doit être accordée en général à la parole des saints, ou que les auteurs eux-mêmes leur accordent, mais il n'y a pas lieu de les mettre au même rang que la parole de Dieu : eux-mêmes n'en exigent pas tant de nous.⁴⁰

On voit donc que, d'une description des différents types d'obscurité dans les textes préliminaires à la traduction française de la Bible, reprise ici au début du raisonnement, quoique sous un vocabulaire nouveau, Castellion est passé à une typologie fonctionnelle qui relativise radicalement certains textes quant à leur apport pour le savoir religieux. Dit autrement, si la Bible est incontestablement divinement inspirée, elle est pour Castellion humainement rédigée. On conçoit qu'il n'ait pas exposé pareille théorie en tête de sa traduction du texte biblique⁴¹ : cela aurait été clairement dangereux et aurait certainement empêché la diffusion de ce travail qu'il considère comme le plus important de sa vie. Dans *De l'art de douter et de croire*, ouvrage destiné à un public plus érudit, prendre une position aussi radicale reste dangereux⁴², mais ne remet pas en question directement l'édition et la diffusion de la traduction de la Bible. D'après Skupien Dekens, Castellion est le seul de ses contemporains et prédécesseurs à proposer une interprétation aussi radicale de la lettre de Paul aux Corinthiens⁴³ : Bucer distingue entre

³⁹ Sébastien Castellion, *De l'art de douter et de croire...*, p. 65. Castellion donne, dans le deuxième livre, une piste pour accorder des passages au premier abord obscurs ou contradictoires (nous reviendrons sur ces points dans la deuxième partie) : « D'une manière générale, nous devons garder cette règle : si quelque passage des auteurs, tant profanes que sacrés, se présente de telle sorte que, si on ne le prend pas au figuré, il serait en contradiction manifeste avec la raison ou les sens, alors il faut le prendre au sens figuré ; et alors il faut l'interpréter de manière à le concilier avec la raison ou les sens. Cette règle sera d'une utilité incroyable pour dénouer bien des difficultés. » (p. 245).

⁴⁰ *Ibid.*, p. 65.

⁴¹ Mais il l'avait probablement déjà en tête au vu de la manière différenciée dont il traduit les textes relevant de catégories différentes : « Dans les passages « divins » nous voyons avant tout le traducteur au travail, qui y met tout son savoir et tout le soin dont il est capable, restant proche de la structure syntaxique et du lexique de la langue source, qu'il s'agisse de l'hébreu ou du grec. Dans les passages « humains », le traducteur cède la plume à l'écrivain qui intervient, non pour trahir les Ecritures comme on le lui a reproché, mais pour mieux les servir par un style varié et par un véritable talent littéraire. » (Carine Skupien Dekens, « La part de l'Esprit Saint, la part de l'écrivain... », dans : *Sébastien Castellion : des Ecritures à l'écriture*, p. 300).

⁴² Nous ne saurons jamais si l'ouvrage aurait reçu l'autorisation d'impression, mais le fait que seuls quelques chapitres choisis aient été imprimés par les éditeurs hollandais de l'ouvrage au XVII^e siècle peut être un indice sur le caractère encore dangereux des positions exposées dans le *De arte dubitandi*.

⁴³ 1 Co 14,6 : « Supposez maintenant, frères, que je vienne vous voir et vous parle en langue : en quoi vous serais-je utile, si ma parole ne vous apporte ni révélation, ni connaissance, ni prophétie, ni enseignement [doctrine] ? » (Traduction Œcuménique de la Bible).

histoire, prophétie et loi, mais sans en tirer de conclusion sur leur inspiration respective ; tandis que Calvin distingue histoire, prophétie et épîtres, mais sans conséquence herméneutique⁴⁴.

1.3.3. L'autorité de la Bible

Castellion, lorsqu'il démontre l'existence d'obscurités dans le texte biblique, ne vise pas à remettre en question l'autorité des textes bibliques pour la vie du croyant⁴⁵, et en particulier pour la sienne, même s'il a conscience que cela sera probablement compris ainsi par ses adversaires⁴⁶. Ce n'est pas parce que certains passages sont difficiles à comprendre qu'on remet en cause tout le texte biblique et Castellion consacre de longs chapitres du *De arte* à démontrer la supériorité du christianisme⁴⁷.

Il proteste également en plusieurs endroits de sa foi chrétienne, en mettant l'accent sur sa pratique des commandements chrétiens. Par exemple :

Je vis jusqu'à présent selon leur doctrine [celle des Ecritures], et j'espère vivre de même jusqu'à la fin. Et je prie Dieu qu'il m'ôte la vie, plutôt que de me permettre de vivre en m'écartant d'une doctrine si sainte et si divine.⁴⁸

Cette justification est tout à fait cohérente dans son système de pensée. En effet pour Castellion, « le comportement conforme à la morale chrétienne atteste de l'autorité que le croyant reconnaît

⁴⁴ Carine Skupien Dekens, « La part de l'Esprit Saint, la part de l'écrivain... », p. 298-299.

⁴⁵ Pierre Gibert, dans *L'invention critique de la Bible*, soutient que, même s'il n'en avait pas conscience, Castellion posait les bases pour une telle remise en question, à la fois par cette insistance sur les obscurités du texte biblique et par l'ajout des extraits de Flavius Josèphe, ajout qui revient à admettre que l'histoire biblique est imparfaite, incomplète, et à remettre en question le récit biblique. Pour Irena Backus, il faut prendre garde à ne pas forcer le trait et faire dire à Castellion plus qu'il n'en avait l'intention : « Tout en considérant Josèphe comme un écrivain sacré, Castellion n'a aucune intention de le présenter comme fournissant la clé exégétique aux passages difficiles comme le font les écrivains modernes. Castellion reste l'homme de son époque en ceci qu'il accorde la priorité absolue à la parole des Ecritures, le récit de Josèphe servant surtout à la valider et à l'interpréter dans le sens voulu. Inutile à mon avis de voir en la personne du savant bâlois un précurseur des Lumières ou de la critique moderne de la Bible. A la différence des pré-supposés de la critique biblique moderne, il utilise l'histoire pour confirmer les propos de l'Écriture et non pour la mettre en question. » (« Les extraits des Antiquités Juives dans la Bible latine de Castellion », dans : *Sébastien Castellion : des Ecritures à l'écriture*, p. 221-222).

⁴⁶ Par contre il semble parfois douter de leur efficacité, notamment dans le *Quinque impedimentorum, quae mentes hominum et oculos a veri in divinis cognitione abducunt, succincta enumeratio* (1555, juste après la parution de la Bible en français), cité par Carine Skupien Dekens, *Traduire pour le peuple de Dieu*, p. 53 : « Je pensais autrefois que si la Bible était bien traduite et exprimée dans la langue vulgaire de manière à ce que tous puissent comprendre, l'état de la chrétienté s'en trouverait très amélioré.(...) Mais je me rends clairement compte que la chose n'est pas aussi importante que je le pensais. En effet, aucun langage (si j'excepte le langage de l'Esprit qui ne peut se confier au papier et à l'encre) n'existe qui puisse modifier les dispositions de l'homme et les améliorer, alors que ces dispositions sont la seule chose qui rende l'homme agréable à Dieu. (...) Constatons que des Bibles existent aujourd'hui en presque toutes les langues, (...) et pourtant cela ne va pas mieux qu'auparavant (...). A vrai dire, reconnaissons-le ouvertement, il n'y a jamais eu tant de faux-semblants, de tromperies, de mensonges et de doctrines erronées qu'il en existe aujourd'hui. ».

⁴⁷ Par ailleurs, tous ses travaux sont appuyés sur des citations scripturaires, ce qui indique bien l'autorité qu'il accorde aux textes bibliques.

⁴⁸ Sébastien Castellion, *De l'art de douter et de croire...*, p. 66.

aux Ecritures, et puisque Castellion lui-même se comporte chrétiennement, on ne peut pas lui reprocher de douter de l'autorité des Ecritures. »⁴⁹.

Certaines choses sont obscures de la volonté même de Dieu, nous ne savons pas et nous ne saurons pas la vérité sur ces choses. Si pour Castellion ces passages obscurs dans les Ecritures peuvent donner lieu à des interprétations divergentes, cela ne justifie en aucun cas la prétention d'une ou plusieurs de ces interprétations à la vérité certaine sur tel ou tel point. En affirmant l'obscurité de certains passages, Castellion admet du même coup la pluralité des interprétations de l'Ecriture, voire la pluralité de sens de cette Ecriture. Mais surtout, il ne fait pas de cette pluralité une anomalie qu'il faudrait à tout prix écarter, il préserve la possibilité d'autres interprétations que la sienne en même temps que l'altérité du texte. « Contre toutes les simplifications, il valorise la richesse qu'il découvre dans l'Ecriture, à la lumière de sa longue expérience de traducteur. Son sursaut contre le procès de Servet le pousse à approfondir cette pensée centrée sur la considération pour l'altérité. Poussé à clarifier ses critères d'interprétation de l'Ecriture, Castellion insiste alors sur la dimension éthique, sur la pratique de l'amour et de la *pietas* comme base de notre interprétation. »⁵⁰. C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner : quel est le critère d'interprétation que propose Castellion pour lire le texte biblique, en particulier en ses passages obscurs ?

⁴⁹ Carine Skupien Dekens, *Traduire pour le peuple de Dieu*, p. 52.

⁵⁰ Carine Skupien Dekens, « La part de l'Esprit Saint, la part de l'écrivain... », p. 320.

Chapitre II : L'interprétation des Ecritures

La question de la clarté ou de l'obscurité de l'Écriture est intimement liée à celle de leur interprétation. Comment lire et comprendre ces textes ? Quel est le critère d'interprétation que l'on retient ? Plus largement, quel est le critère de la vérité religieuse ? Pour les protestants comme pour les catholiques, il s'agit de l'Écriture, interprétée par la tradition ; le désaccord porte sur la tradition à laquelle on se réfère et l'usage que l'on en fait¹.

L'affirmation forte de la clarté des Ecritures avait pour les Réformateurs deux conséquences essentielles : l'inutilité d'un intermédiaire clérical pour accéder au sens des Ecritures, donc à la foi et au salut, et le fondement certain de la foi. Lorsque Castellion démontre l'obscurité des Ecritures, il se place donc en situation dangereuse, à la limite du blasphème ou de l'hérésie catholique. Il doit d'une part se protéger en affirmant clairement sa foi chrétienne, d'autre part fournir une explication à la présence de ces obscurités, et enfin donner un moyen pour les interpréter et les intégrer dans une vie spirituelle chrétienne. C'est ce dernier point qui va nous intéresser ici, mais il nous faut d'abord rappeler en quelques mots les positions erasmiennes et calviniennes par rapport auxquelles nous pourrions mieux situer celle de Castellion.

II.1. Erasme : une utilisation revendiquée de la raison dans la lecture et l'interprétation des textes bibliques

Dans l'*Enchiridion*², Erasme qualifie la raison de « roi de l'homme », qui le rend capable de vivre selon l'ordre divin. Donner une telle place à la raison dans le cadre d'une recherche spirituelle est une nouveauté qui ouvre de nouvelles possibilités de positionnement du fidèle : Erasme « l'engage à un exercice d'autonomie qu'implique précisément l'acte de raison. »³. L'usage de la raison pour interpréter les Ecritures est rendu nécessaire par le texte biblique lui-même, rempli d'obscurités qui demandent interprétation.

Parallèlement, dans son travail de traducteur et d'éditeur du texte biblique, Erasme propose d'une part de rechercher les meilleurs originaux possibles comme base de traduction et d'autre part de corriger au mieux la langue source de ses fautes d'orthographe et de grammaire. Pour lui, ce travail vise à renforcer l'autorité des Ecritures puisqu'on les rend à « leur pureté

¹ Irena Backus, « The issue of Reformation Scepticism Revisited... ».

² *Enchiridion militis christiani*, (Saint-Omer, 1503).

³ Pierre Gibert, *L'invention critique de la Bible...*, p. 52.

première »⁴. Erasme s'intéresse aussi, tout comme Luther, à rendre le texte compréhensible dans la langue d'arrivée de la traduction, et donc se détache au moins en partie des hébraïsmes et hellénismes.

On voit donc qu'Erasme donne une grande place à la raison à la fois pour la compréhension littérale du texte (traduction) et pour son interprétation spirituelle, ce qui ne veut pas dire qu'il laisse de côté d'autres critères, et notamment la pratique de l'amour du prochain.

II.2. Calvin : le témoignage intérieur du Saint Esprit

Pour Calvin, dont nous avons vu qu'il affirme avec Luther la clarté des Ecritures, la situation se présente différemment. L'Ecriture est claire, mais cela ne suffit pas. Il faut encore, pour qu'elle suscite la foi, que le lecteur ou l'auditeur soit certain que ce que le texte affirme clairement est vrai. Il semble en effet que pour lui clarté et vérité ne soient pas immédiatement synonymes. Il faut une autorité qui atteste au lecteur que ce qu'il lit est vrai et fidèle à la parole divine. Calvin rejette la possibilité que cette autorité soit l'Eglise ou toute autre autorité humaine comme la raison. Seul Dieu peut en effet attester de la vérité de sa Parole, et il le fait par le témoignage intérieur du Saint Esprit :

Le tesmoignage du saint Esprit est plus excellent que toute raison, car combien que Dieu seul soit tesmoing suffisant de soy en sa parolle, toutesfois ceste parolle n'obtiendra point foy aux cœurs des hommes si elle n'y est séellée par le tesmoignage intérieur de l'Esprit. Parquoy il est nécessaire que le mesme Esprit qui a parlé par la bouche des Prophètes entre en noz cœurs, et les touche au vif pour les persuader que les Prophètes ont fidèlement mis en avant ce qui leur estoit commandé d'enhaut⁵.

La raison humaine peut intervenir ensuite, pour conforter l'esprit humain dans la certitude accordée par le témoignage de l'Esprit : elle peut chercher dans les textes des preuves de la fidélité et de la vérité de la parole divine. Ces preuves à vues humaines ne suffiraient pas à fonder la foi, mais elles sont utiles pour la conforter ou la reconforter. La raison n'est pas au-dessus du texte biblique pour le juger, elle lui est soumise pour être jugée⁶.

Conséquence de cette position calvinienne, il n'y a dans la foi aucune place pour le doute puisque Dieu lui-même, par l'Esprit, fonde la foi qui est alors une certitude. Toute foi qui n'est pas une certitude fondée en Dieu n'est pas une véritable foi⁷.

⁴ Cité par Carine Skupien Dekens, « Introduction » à *La Genèse (1555)*..., p. 47.

⁵ Jean Calvin, *IRC*, I, VII, 4, vol. 1, p. 97-98.

⁶ « Nous ne cherchons point ou argumens ou veri-similitudes ausquelles nostre iugement repose ; mais nous luy sumettons [à l'Ecriture] nostre iugement et intelligence comme à une chose eslevée par-dessus la nécessité d'estre iugée. » (Jean Calvin, *IRC*, I, VII, 5, vol. 1, p. 98).

⁷ « Il n'y a vraye foy que celle que le saint Esprit séelle en noz cœurs. » (Jean Calvin, *IRC*, I, VII, 5, vol 1, p. 99).

II.3. Castellion : raison ou foi ?

L'obscurité des Ecritures est pour Castellion l'expression de la volonté divine :

si Dieu a voulu qu'elles [les Ecritures] soient obscures, c'est pour que l'habileté humaine ait l'occasion de se faire valoir ; c'est pour qu'il gagne ce pain de l'âme au prix de sa sueur, non moins que le pain du corps.⁸

L'obscurité de l'écriture nécessite du coup selon les cas l'exercice de la raison ou la foi des fidèles, ce qui dans les deux cas fait honneur à Dieu⁹. Il nous faut cependant examiner comment ces critères sont utilisés et comment ils s'articulent.

II.3.1. De l'usage de la raison dans la lecture et l'interprétation des textes bibliques

C'est dans l'avant-dernier ouvrage de Castellion, le *Conseil à la France désolée*, que l'on voit apparaître explicitement la raison comme outil d'interprétation, et pas seulement d'analyse linguistique, du texte biblique. Au moment où il l'écrit, en 1562, la situation s'est nettement dégradée en France (échec du colloque de Poissy en 1561, massacre de Vassy en mars 1562), les affrontements religieux ravagent le pays. L'ouvrage paraît sans nom d'auteur ni de lieu d'édition, prudence nécessaire pour protéger Castellion alors que les attaques en provenance de Genève se multiplient contre lui. A rebours de presque tous ses contemporains, Castellion propose en effet une analyse du conflit qui fait du « forçement des consciences » – plutôt que de l'existence de l'hérésie obstinée – la cause de toutes ces violences¹⁰ et propose donc logiquement comme solution la coexistence durable des deux religions, c'est-à-dire « permettre en France deux Eglises », toutes deux légitimes¹¹. Le ton de l'ouvrage n'est pas celui des

⁸ Sébastien Castellion, *De l'art de douter et de croire...*, p. 90. Castellion est proche de la position d'Augustin dans le *De doctrina christiana* : « En outre, l'obscurité même des paroles divines porteuses de salut avait à être imprégnée de cette sorte d'éloquence où notre intelligence allait trouver profit, non seulement grâce à ce qu'elle découvrait, mais aussi grâce aux exercices exigés. » (*De doctrina*, IV, VI, 9, cité par Carine Skupien Dekens dans *Traduire pour le peuple de Dieu*, p. 58-59).

⁹ Mais fait peur à bien des dirigeants : « on constate que tous les Réformateurs parvenus à imposer leur confession dans la région où ils se trouvent cherchent à contrôler la lecture et l'interprétation populaire des Saintes Ecritures, ce qui encouragera une lecture collective, mais seulement sous la conduite de ministres élus, et découragera la lecture silencieuse et individuelle. Par contre, les mouvements minoritaires comme les anabaptistes ou les spiritualistes, dont on sait Castellion proche, s'attachent à une interprétation libre des Ecritures. Ils proposent un accès universel à la Bible, ce qui leur permet de s'apercevoir des erreurs des pasteurs, mais en même temps, ils admettent que l'Esprit saint n'a pas cessé de parler aux hommes, et qu'il y a d'autres sources de révélation. » (Carine Skupien Dekens, *Traduire pour le peuple de Dieu*, p. 97).

¹⁰ « Je trouve que la principale et efficiente cause de ta maladie, c'est-à-dire de la sédition et guerre qui te tourmente, est forçement de conscience, et pense que si tu y penses bien tu trouveras assueïrement qu'il en est ainsi » (Sébastien Castellion, *Conseil à la France désolée*, p. 19).

¹¹ En suivant la terminologie de Turchetti, « Une question mal posée : Erasme et la tolérance.. », Castellion défend ici clairement la tolérance, qui organise la coexistence de fois différentes, et non la concorde, qui vise à réunifier les chrétiens dans une foi commune.

ouvrages de controverses : Castellion s'adresse aux deux camps et prend la position d'un sage dont il faut écouter attentivement les conseils. Sans doute aussi est-il plus désabusé qu'une quinzaine d'années plus tôt : ni les traductions de la Bible, ni les ouvrages de défense de la tolérance (les siens ou ceux d'autres partageant ses vues), ni les rencontres organisées, n'ont pu amener la paix. Son premier pas est de traiter à égalité et avec respect les deux partis en présence : il adresse des reproches aux deux camps, et nomme chacun de la façon dont il se nomme et non de la façon dont le nomment ses adversaires. L'ouvrage est presque unanimement rejeté, aussi bien côté catholique que côté protestant.

Dans le *Conseil à la France désolée*, la raison comme outil herméneutique est d'abord appliquée à la règle d'or, qui relève de la morale universelle innée. Cette morale universelle n'a pas besoin de référence aux Ecritures saintes chrétiennes pour se trouver validée¹², elle a besoin en revanche d'être examinée par la raison pour pouvoir être mise en pratique. En mettant l'accent sur la raison, Castellion met l'accent sur une composante humaine partagée par tous ceux auxquels il s'adresse dans son *Conseil* : la foi semble les séparer, mais ils partagent une même raison, qui pourrait donc indiquer une voie de sortie aux conflits sanglants. Lorsqu'elle examine les textes bibliques, la raison évite de livrer l'interprétation à notre fantaisie¹³ :

Il ne faut point, quand il est question d'une chose de si grande importance que de faire mourir un homme, aller ainsi tordre et exposer la loy à nostre fantaisie. Ains faut rondement, sans aggrandir ou amoindrir le crime, s'arrester aux parolles et intentions de la loy. Sainct Paul, appelle bien avarice idolâtrie, à cause qu'un avaricieux faict un Dieu de son argent. Faut-il pourtant conclure qu'un avaricieux doibvre estre mis à mort par la loy qui commande de faire mourir les idolâtres ?¹⁴

Ici la raison intervient d'abord pour évaluer et qualifier le crime de juste manière, puis pour énoncer ce que la loi prévoit comme peine en considérant les paroles (la lettre) et l'intention (l'esprit, le sens général) de la loi. C'est seulement ainsi que l'on pourra prendre les bonnes décisions.

Le *De arte dubitandi* développe et précise le rôle de la raison en matière religieuse, et lui adjoint le témoignage des sens :

¹² On pourrait dire autrement que la morale naturelle et l'Évangile coïncident sur ce point.

¹³ Castellion rejoint ici le souci de trouver des garde-fous à l'interprétation qu'exprimait Calvin dans sa *Déclaration pour maintenir la vraye foy (Contre le libelle de Calvin, Calvin 26)*. Pour Calvin, le critère qui empêche de basculer dans des interprétations fantaisistes est le témoignage intérieur du Saint-Esprit : « the criterion [Calvin] proposes for determining the meaning of Sripture is not its resonableness to the mind, but an inner experience of its undeniable truth, which outstrips the rational power of believers and regenerates their hearts *sola fide*, transforming sinners into Christians. » (Stefania Salvadori, « Sebastian Castellio's Doctrine of Tolerance... », p. 200).

¹⁴ Sébastien Castellion, *Conseil à la France désolée*, p. 60.

Mais le principe dont je parle [qui doit examiner les textes bibliques], ce sont les sens et l'intelligence. Comme ce sont là les instruments du jugement, on ne saurait douter qu'il faille leur confier la charge de juger.¹⁵

Sens et raison sont des dons divins, qui doivent donc être utiles à l'homme et utilisés par lui. Ils jugent les expériences sensibles et les pensées : évaluation, classement, déduction, conclusion. Ils sont deux sources de connaissance, tant en matière religieuse que profane, et Castellion souligne que les auteurs classiques comme les auteurs chrétiens sont d'accord là-dessus¹⁶. La raison fonctionne comme un sens spirituel, intérieur¹⁷. Elle est supérieure aux sens physiques car elle corrige parfois leur perception¹⁸. La raison recouvre dans les textes de Castellion plusieurs notions qui se recoupent en partie, sans coïncider exactement¹⁹ :

- elle est parfois ce que nous pourrions appeler le bon sens, basé sur l'évidence et l'expérience ; dans cette acception, elle est présente chez tout homme ;
- parfois la faculté de juger du bien et du mal, donc aussi le siège de l'éthique, une notion très proche de celle de conscience²⁰ ;
- parfois la raison se rapproche du *logos*, notamment dans le fameux hymne à la raison²¹. Elle est alors quelque chose d'extérieur à l'homme, de préexistant à l'Alliance de Dieu avec son peuple. Elle inspire et traverse tout homme.

La raison dont parle Castellion n'est donc pas réservée aux érudits, aux intellectuels, bien au contraire. Ozment va jusqu'à parler d'anti-intellectualisme de Castellion²². C'est effectivement une attitude qui transparaît dans ses critiques acerbes des théologiens, qui tordent le texte pour

¹⁵ Sébastien Castellion, *De l'art de douter et de croire...*, p. 91.

¹⁶ Sébastien Castellion, *id.*, p. 96.

¹⁷ Castellion parle à plusieurs reprises des sens du corps, c'est-à-dire les cinq sens physiques, et du sens de l'âme, c'est-à-dire la raison : « on peut savoir les choses qui tombent sous les sens du corps ou de l'âme » (Sébastien Castellion, *id.*, p. 79). « C'est assez si par Ses œuvres les plus visibles et qui tombent sous les sens du corps et de l'âme nous connaissons d'une manière générale Son invisible divinité. » (*Ibid.*, p. 83).

¹⁸ Castellion donne l'exemple de la neige que l'œil perçoit rouge à travers un verre rouge, mais dont la raison, sur la base des expériences passées, sait qu'elle est blanche. « Lorsqu'il rencontre des entraves de ce genre, l'homme doué de raison recourt à sa raison et, avec son aide, rectifie le jugement de ses sens et n'y conforme pas sa croyance. » (*Ibid.*, p. 110)

¹⁹ Steven E. Ozment, « Sebastian Franck », propose de rapprocher la raison chez Castellion de la notion médiévale de *synderesis*.

²⁰ « Car c'est la raison qui nous apprend ce qui est bien ou ce qui est mal » (Sébastien Castellion, *De l'art de douter et de croire, d'ignorer et de savoir*, p. 101). Sur la conscience, voir chapitre IV.

²¹ « Car la raison est, si j'ose dire, la fille de Dieu ; elle fut, avant toutes les Ecritures et toutes les cérémonies, avant même la création du monde ; elle sera toujours, après toutes les Ecritures et toutes les cérémonies et après même le bouleversement et le renouvellement de l'état de ce monde et Dieu ne peut pas plus l'abolir que lui-même. La raison, dis-je, est comme un discours éternel de Dieu, de beaucoup plus ancien et plus sûr que les Ecritures et les cérémonies ; c'est selon elle que Dieu a instruit les siens avant les cérémonies et les Ecritures, et qu'il les instruira de même après elles, afin qu'ils soient instruits de par Dieu. » (Sébastien Castellion, *De l'art de douter et de croire, d'ignorer et de savoir*, p. 99-100).

²² Steven E. Ozment, « Sebastian Castellio », dans : *Mysticism and Dissent. Religious Ideology and Social Protest in the Sixteenth Century*, p. 168-202.

lui faire dire ce qu'ils veulent et qui réclament de leurs ouailles une démission de leur propre faculté de raisonner, comme dans ses appels à une lecture simplement éclairée par la foi et à la mise en pratique des commandements clairs de l'Écriture. Mais il ne faut pas trop forcer le trait et Ozment va sans doute un peu loin : Castellion appelle également à lire attentivement les textes avec les outils intellectuels que donne une instruction soignée. Il ne s'agit pas pour lui de bannir l'instruction ni les intellectuels qu'elle produit, mais de prendre garde à l'orgueil qui peut naître d'une grande intelligence ; le remède à cet orgueil est encore et toujours l'humble obéissance aux commandements divins d'amour de Dieu et du prochain.

Toutes les controverses ne pourront pas être tranchées grâce à la raison ou aux sens, car certaines les dépassent et dans ces cas, il n'y a pas de savoir possible, seulement un croire. Mais il ne faut pas confondre « ce qui dépasse les sens », que l'on peut croire, et « ce qui contredit les sens », que l'on ne peut ni croire ni savoir :

Ainsi, c'est tout autre chose de croire une chose impossible et de croire une chose miraculeuse. Les hommes pieux croient à bien des miracles, mais ils ne croient à rien d'impossible. Ils croient à bien des choses qui dépassent les sens, mais à rien qui les contredise.²³

Croire, ce n'est donc pas renoncer à la raison ou à l'expérience, c'est explorer ce qui leur est inaccessible. Ce qui leur est contraire est déjà l'objet d'une connaissance : ce qui est contraire à la raison et aux sens est pour Castellion impossible ou, au sens littéral, incroyable.

La raison évalue donc les textes bibliques, leur fiabilité, et de là elle peut conclure que Dieu est fiable dans ses promesses (celles qu'il a faites aux patriarches se sont réalisées par exemple). Ensuite, la foi peut croire les promesses non encore réalisées, sur la base de cette fiabilité éprouvée de Dieu. La foi peut alors conduire à une expérience qui donnera une connaissance : « En croyant à ce qu'on ne connaît pas, mais qu'on espère, les chrétiens s'engagent dans la claire doctrine du Christ et font l'expérience de la vérité, au point qu'ils acquièrent la connaissance de ce qu'ils croyaient. Contre la prétention avancée par Bèze de tout savoir grâce à une *cognitio Dei* donnée *sola fide*, d'après Castellion, la science désigne plutôt une conséquence de la foi attestée par l'expérience. »²⁴.

Utiliser la raison et les sens pour évaluer les choses en matière religieuse ne peut se faire que si ces instruments sont fiables, ce qui est loin d'être évident : toute une tradition remontant aux premiers siècles du christianisme affirme que les facultés humaines comme la raison, les sens et la volonté, ont été altérées par la Chute. Castellion prend le contrepied de toute cette tradition

²³ Sébastien Castellion, *De l'art de douter et de croire...*, p. 116.

²⁴ Stefania Salvadori, « Socrate contre Aristote. Sébastien Castellion et la discussion sur les modèles rhétoriques. », dans : *Sébastien Castellion : des Écritures à l'écriture*, p. 390.

et démontre que l'intelligence et les sens n'ont pas été corrompus par la chute d'Adam. Par contre, il admet que certains facteurs peuvent limiter leurs facultés : la volonté (on peut refuser de s'attaquer à un problème), la maladie (physique, qui altère les sens, ou morale, qui altère la raison) ou des obstacles extérieurs (ignorance du débutant). Mais cela n'empêche pas qu'ils soient nécessaires pour distinguer en matière religieuse :

En vérité, pour que je crois de telles choses, Athanase, il est nécessaire que je prenne congé de toute ma raison – cette raison qui est de beaucoup le plus excellent de tous les dons de Dieu et par laquelle l'homme se distingue le plus des bêtes – et ainsi, ayant échangé ma nature et mon jugement contre ceux des bêtes, je serais privé de cela même qui est nécessaire pour croire.²⁵

La raison est en effet nécessaire à la foi, puisqu'elle doit juger des choses qui lui sont soumises pour discerner si elles sont dignes de foi ou non. Dire cela ne fait pas de Castellion un rationaliste pur, qui n'accepterait que ce qui semble possible à vues humaines, car la raison nous informe justement que Dieu ouvre des possibles là où nous ne voyons que des impossibles²⁶. Cela ne fait pas non plus de Castellion un sceptique : pour lui, la raison permet à l'homme d'accéder à la connaissance, ce qui n'est pas une position sceptique²⁷. Si la raison occupe une place de plus en plus explicite au fur et à mesure des textes que nous avons étudiés, elle occupe la place d'un instrument, don de Dieu à l'homme, qui permet de savoir que l'on peut faire confiance à Dieu et d'identifier les promesses réellement divines. La raison ouvre la possibilité pour l'homme de choisir de croire. Elle ne prétend pas tout savoir, au contraire, elle identifie et assume pleinement ses limites. « La raison humaine, chez Castellion reste une servante humble, qui doit être capable de se limiter. »²⁸. Cela a deux conséquences importantes : une dimension universelle du savoir religieux (tous les hommes disposent de la raison) et la relativisation des doctrines humaines (qui ne sont précisément que cela : humaines et non divines). Mais son usage avisé peut avoir des conséquences extrêmement positives : l'examen rigoureux du texte biblique pour y distinguer révélation, enseignements et doctrines donnera « un moyen de mettre fin à de graves et pernicieuses controverses. »²⁹.

²⁵ Sébastien Castellion, *De l'art de douter et de croire...*, p. 130.

²⁶ « Ce qui est impossible à l'homme est possible à Dieu, et c'est là, au premier chef, un jugement de la raison. » (*ibid.*, p. 115).

²⁷ « Castellio is certainly not a sceptic with regard to knowledge. Human intellect, reason and senses know what God intended to be known. Faith is of no help in deciding on the correct exegesis of obscure biblical propositions. » (Irena Backus, « The Issue of Reformation Scepticism Revisited: What Erasmus and Sebastian Castellio Did or Did Not Know », p. 82).

²⁸ Carine Skupien Dekens, *Traduire pour le peuple de Dieu*, p. 58.

²⁹ Sébastien Castellion, *De l'art de douter et de croire...*, p. 66.

II.3.2. De l'usage de la foi dans la lecture et l'interprétation des textes bibliques

Si Castellion est en dialogue virulent avec Calvin dans tous ses travaux, il est un texte dans lequel ce dialogue est mis en scène par Castellion lui-même. Il s'agit du *Contra libellum Calvinii*. Ce travail, réalisé fin 1554, ne sera jamais publié de son vivant³⁰, même s'il circule probablement sous forme manuscrite³¹. Dans ce texte, Castellion utilise la forme du dialogue, qui donne à son propos un caractère très vivant, rythmé, en même temps que la rigueur que donne la citation exacte des propos de son adversaire. En effet, les protagonistes du dialogue sont d'une part Calvin lui-même, dont Castellion cite fidèlement les extraits de la *Défense de la vraie foi*³², et d'autre part un certain Vaticanus, porte-parole de Castellion, qui lui répond. Ce pseudonyme a beaucoup intrigué. Pour un lecteur actuel, il semble faire directement référence au Vatican, donc à l'Église catholique romaine, mais ce lien est beaucoup moins évident au XVI^e siècle (le pape réside au palais du Latran et non à Saint-Pierre-de-Rome), sans être impossible. Si on admet cette hypothèse, l'utilisation de ce pseudonyme pourrait être un moyen de se dissimuler plus efficacement, ou un moyen de dire qu'il se trouve des défenseurs de la douceur et de la tolérance aussi bien du côté catholique que du côté protestant. Certains y ont vu tout simplement un quasi acronyme de Calvinus, soulignant que Calvin se fourvoie bien loin des positions théologiques qui avaient séduit le jeune Castellion. Une autre hypothèse assez convaincante, proposée par Michel Grandjean, est que le nom Vaticanus serait à rapprocher du verbe vaticiner, qui signifie prophétiser. Vaticanus-Castellion serait alors le prophète, face à un Calvin qui se fourvoie.

Les échanges de ce dialogue fictif sont numérotés par Castellion. Sous le numéro 29, on trouve un « échange » entre les deux protagonistes qui est important pour notre propos. Après avoir

³⁰ Il semble que la publication du *Contra libellum Calvinii* n'ait pas été entravée par les autorités bâloises ; Castellion s'est probablement auto censuré, sans doute pour ne pas compromettre la parution de sa traduction française de la Bible (Hans Rudolph Guggisberg, « Tolerance and intolerance in sixteenth-century Basle », dans : Ole Peter Grell & Bob Schribner (éd.), *Tolerance and intolerance in the European Reformation*, Cambridge, 1996). Le *Contra libellum Calvinii* est publié pour la première fois par Jacques Tournay à Gouda (Hollande) en 1612 ; le texte de Castellion sert alors aux Remonstrants dans leur lutte contre l'orthodoxie calviniste.

³¹ Olivier Millet étudie par exemple un exemplaire conservé par la bibliothèque de Strasbourg de la *Déclaration pour maintenir la vraie foi* de Calvin, annoté par une main contemporaine de l'affaire Servet qui semble avoir connu le *Contra libellum Calvinii* (Olivier Millet, « Castellioniana. Les annotations manuscrites figurant sur un exemplaire conservé à Strasbourg du *Contra libellum Calvinii* de Castellion », dans : *Sébastien Castellion : des Écritures à l'écriture*, p. 79-96).

³² Ce texte avait été rédigé par Calvin pour répondre aux premières protestations suite à l'exécution de Michel Servet. Il paraît quelques semaines avant le *De haereticis an sint persequendi* de Castellion. La version latine du texte de Calvin, *Defensio orthodoxae fidei de sacra trinitate contra prodigiosos errores Michaelis Serveti Hispani* (Genève, Robert Estienne, 1554), est traduite immédiatement en français sous le titre *Déclaration pour maintenir la vraie foi que tiennent tous les chrétiens de la Trinité des personnes en un seul Dieu contre les erreurs détestables de Michel Servet Espagnol. Où il est ainsi montré qu'il est licite de punir les hérétiques et qu'à bon droit ce méchant a été exécuté pour la justice en la ville de Genève* (Genève, Jean Crespin, 1554). Calvin justifie dans ce texte non seulement l'exécution de Michel Servet, mais plus largement celle de tous les hérétiques.

affirmé que les obscurités – qualifiées ici d’après le vocabulaire de Calvin comme « paroles louvoyantes » – sont un effet de la volonté de Dieu, Castellion accentue la foi comme confiance en Celui qui est fidèle plutôt que comme contenu doctrinal précis. Il pose alors une distinction entre ce qui est vrai et ce qui est certain, distinction qui fait d’une certaine façon écho à celle que nous avons rencontrée chez Calvin entre ce qui est clair et ce qui est vrai.

Vaticanus 29 : La foi certaine et vraie consiste à croire en ces paroles « louvoyantes » de Dieu, sans les comprendre, parce qu’on les tient pour la vérité. Alors il n’y aurait rien de certain ? Au contraire : tout ce qui est nécessaire à notre salut, nécessaire à notre obéissance, à notre devoir, tout cela est certain. Tout ce qui se trouve dans l’Ecriture sainte est vrai. Il est certain que Jésus est le Christ, qu’il est le fils de Dieu, et qu’il a fait ce qu’on écrit de lui. Il est certain que notre époque a commis des erreurs si manifestes qu’on pourrait les toucher. Certains aussi sont les préceptes de la piété : aimer Dieu, aimer son prochain, aimer ses ennemis, être patient, et autres devoirs de cette nature. Mais ces devoirs-là, nous les négligeons, et nous nous mêlons du travail de Dieu comme si nous étions ses conseillers. Nous disputons beaucoup de l’élection éternelle et de la prédestination, et de la Trinité, nous tranchons ce qui nous échappe, en méprisant ce qui est à notre portée. De là naissent des disputes interminables. Et nous répandons le sang des malheureux et des faibles qui ne partageraient pas notre opinion.³³

Ce qui est certain est toujours vrai, mais ce qui est vrai n’est pas nécessairement certain, et seul ce qui est certain est nécessaire au salut. En particulier, tout ce qui se trouve dans les Ecritures est vrai, puisqu’elles sont inspirées de Dieu, mais tout n’y est pas certain, car la certitude est une catégorie qui repose soit sur l’expérience, soit sur la raison. Or une part des Ecritures échappe à l’expérience comme à la raison. Tout ce qui se trouve dans les Ecritures ne peut pas être certain, ni donc nécessaire au salut. Par contre ce qui est nécessaire au salut, c’est-à-dire à l’obéissance aux commandements divins qui est l’accomplissement du devoir de l’homme, est certain : ces commandements gravés dans le cœur de l’homme ont un caractère d’évidence innée et la raison comme l’expérience les confirment.

Pour Castellion, la foi chrétienne ne se situe pas seulement dans le corps de doctrines qui constituent le *credo minimum*³⁴ qu’il donne ici, mais aussi, et peut-être d’abord, dans l’obéissance concrète aux commandements divins concernant le comportement adéquat envers les autres hommes comme envers Dieu³⁵. C’est cette foi concrète qui donne la clé du sens de l’Ecriture, comme Castellion l’affirme encore plus clairement dans le « Moyen pour entendre la Sainte Ecriture », texte préliminaire à la traduction française de la Bible, situé entre la préface et l’« Avertissement touchant cête translacion » :

³³ Sébastien Castellion, *Contre le libelle de Calvin*, p. 101-104.

³⁴ Sur ce point, voir chapitre suivant.

³⁵ Castellion suit la tradition issue d’Erasme, qui met l’accent sur l’éthique plutôt que sur la doctrine (Stefania Salvadori, « Sebastien Castellio’s Doctrine of Tolerance between Theological Debate and Modernity », p. 204).

Pour ces causes je conseille a tous ceux qui se veulent appliquer a l'écriture, e a connoitre la volonté de Dieu, qu'ils le facent par le moyen qu'il se peut e doit faire. Premièrement qu'ils croyent ce qui êt écrit : car s'ils ne le croyent, ils ne l'entendront pas, ains tiendront les saintes écritures pour non saintes. Puis apres (ce qui êt le fruit de foi) qu'ils assujetissent leur volonté a celle de Dieu, étans tous prêts de faire tout ce qu'il commandera, doux ou amer, leger ou pesant, sans aucunement y contredire, ou même contrepenser.³⁶

Il est utile de s'arrêter un instant sur le rapport complexe entre foi, raison, connaissance, croyance et expérience. Pour Castellion, les « objets » religieux peuvent être soit connus/ignorés, soit crus/objets de doute. D'où vient la connaissance en matière religieuse ? Castellion en propose quatre sources : i) la Révélation divine explicite ; ii) la connaissance innée et immédiate, gravée au cœur de tout homme par Dieu lui-même ; iii) l'expérience ; iv) l'utilisation des facultés de la raison (analyse, déduction). D'où vient la croyance ? De la foi, qui est une décision de croire à ce que la raison analyse comme croyable. Mais les catégories connaissance et croyance ne sont pas figées : ce qui était une croyance peut devenir une connaissance, quand la promesse qui était crue se réalise. Et il faut parfois l'étape de la foi pour que la promesse en question se réalise : sans la foi qui pousse à modifier son comportement, à agir différemment, la promesse reste lettre morte. C'est ainsi que pour connaître, il faut parfois d'abord croire : la foi n'est pas connaissance, mais elle peut mener à la connaissance, au moyen de l'expérience qu'elle permet de la solidité des promesses divines. Dit autrement, dans certaines circonstances, la foi précède et conditionne la connaissance.

Croire c'est choisir de renoncer à la sagesse et à l'orgueil humain pour accepter de trouver dans les Ecritures sagesse et amour véritables ; croire c'est donc reconnaître que les textes bibliques sont saints. Le fruit de cette attitude croyante, c'est de se soumettre à la volonté de Dieu et « faire tout ce qu'il commandera ». Ce que la foi accomplit, elle le fait sans considération de personne, il n'est pas besoin d'un intermédiaire entre le fidèle et le texte biblique³⁷. A l'inverse, lire les textes bibliques sans cette foi au Christ conduit inévitablement à une perversion des Ecritures qui se trouvent mises au service des vœux et fantaisies humains. C'est ce qui explique, pour Castellion, les malheurs de son temps :

Mais si quelcun veut obeir a sa volonté, e retenir la sagesse mondaine, c'êt-a-dire, folle, sans renoncer a ses vices e pechés, e sans vouloir croire ne faire sinon autant qu'il plaira a son jugement e a sa chair, un tel homme étant aveuglé par son mauvais vouloir, ne verra point l'esprit de l'écriture, e ne suivra point l'écriture, ains la tirera et tordra a sa fantaisie, e en tirera a tort e a travers, par tout où il pourra, des excuses, couvertures

³⁶ Sébastien Castellion, « Le Moyen pour entendre la sainte Ecriture », p. 127.

³⁷ « Si quelcun donque ayant une telle foi, courage e vouloir, s'addonne a la lecture des saintes écritures, soit savant ou idiot, povre ou riche, mâle ou femelle (Dieu n'a égard a personne) il les entendra vraiment, e en recevra du profit, e deviendra de jour en jour meilleur, e y trouvera des si grans tresors de sagesse celeste, qu'il s'emerueillera comment ils étoit ainsi cachés. » (*ibid.*, p. 127-128).

e defenses de ses pechés, e parainsi n'en acquerra sinon un cuider savoir, sans rien savoir, par laquelle outrecuidance il deviendra de jour en jour tant plus savant, tant plus méchant.³⁸

La lecture des textes bibliques apparaît ici ambiguë³⁹ : à la lumière de la foi elle mène à la vertu et à la connaissance de Dieu, tandis que sans cette lumière, elle exacerbe les défauts de l'homme et conduit au malheur. Paul relève déjà dans les lettres aux Galates et aux Romains une certaine ambiguïté de la loi donnée par Dieu pour la vie, pervertie par le péché qui l'utilise comme auto-justification devant Dieu et en fait ainsi une loi qui tue. Seul l'Évangile restaure la fonction de vie de la Loi. Luther exprime lui aussi l'ambiguïté de l'Écriture en distinguant la Loi et l'Évangile, sans que la Loi ne se réduise au Pentateuque ni l'Évangile aux quatre livres qui portent ce titre dans nos Bibles. Pour Luther, Loi et Évangile sont tous deux Parole de Dieu, mais Parole de colère, de jugement et de condamnation pour la Loi et Parole de pardon et de grâce pour l'Évangile. Chaque texte biblique mêle Loi et Évangile, ou, plus exactement, l'enjeu de la lecture de tout texte biblique est de distinguer entre Loi et Évangile, cette distinction étant déjà en elle-même l'annonce de l'Évangile. Une telle lecture des textes bibliques ne peut se faire pour Luther que dans la foi. Castellion se situe donc dans une longue tradition en affirmant le caractère ambigu de l'Écriture.

Pour sortir de cette ambiguïté, il faut, pour Castellion comme pour Luther, se placer dans la lumière de la foi, et pour cela prier Dieu avant d'ouvrir les Écritures. La prière met l'homme dans l'attitude de conversion qui marque la décision de foi et le met dans les conditions nécessaires pour recevoir l'enseignement que contient la Bible sur la volonté de Dieu, et donc parvenir au salut.

Une foi concrète, mise en pratique, semble donc être le meilleur critère de compréhension des Écritures. La raison est un outil utile, précieux, nécessaire même, mais qui reste soumis à la foi. Nadia Cernogora me semble forcer un peu trop le trait rationaliste lorsqu'elle affirme que « La particularité de Castellion est donc de se réclamer presque exclusivement de la raison pour « débrouiller » les obscurités de la Bible lorsqu'elle contient des figures, et à cet égard il faut le considérer comme un cas singulier, ouvrant la voie à l'exégèse moderne. ». Elle ajoute immédiatement pour nuancer que « la nouvelle méthode d'exégèse exposée dans le *De arte dubitandi*, guidée avant tout par le jugement de la raison et des sens, est sans cesse indexée sur les principes de *prudence* et de *doute*. »⁴⁰, et j'ajouterai que c'est la foi qui en dernier ressort

³⁸ Sébastien Castellion, « Le Moyen pour entendre la sainte Ecriture », p. 128.

³⁹ L'ambiguïté se situe entièrement du côté de l'homme qui lit le texte, et non du côté de Dieu qui l'inspire.

⁴⁰ Nadia Cernogora, « Rhétorique et théologie. Castellion et l'exégèse du sens figuré dans le *De arte dubitandi et confidendi, ignorandi et sciendi* », dans : *Sébastien Castellion : des Écritures à l'écriture*, p. 344.

ouvre le sens du texte. Seuls ceux qui se laissent enseigner par Dieu peuvent accéder au sens profond des Ecritures. Dit autrement : ce sont ceux qui font la volonté du Christ qui accèdent à la Révélation. « Pour Castellion, au début 1555, il y a la possibilité pour des chrétiens d'accéder à la vérité révélée, s'ils agissent selon la volonté de Dieu ; la morale chrétienne devient à la fois la condition à la compréhension du message divin et la preuve de son efficacité. »⁴¹. Disant cela avec Carine Skupien Dekens, nous ne suivons pas Glomski, ni Popkin ou Lindeboom, pour qui Castellion remplace la foi par la raison comme autorité d'interprétation des Ecritures⁴². Castellion donne certes une place très importante à la raison et aux sens, mais le critère ultime, à la fois d'interprétation et de justification de l'autorité des Ecritures reste pour lui l'agir chrétien (et non l'expérience religieuse personnelle, comme habituellement chez les protestants, ni la tradition, comme chez les catholiques). Cet agir chrétien est commandé par le texte biblique et rendu possible par la foi. La foi seule rend l'homme capable d'obéissance et de mise en pratique des commandements. Le faire chrétien transforme petit à petit l'homme, et le met au nombre de ceux à qui Dieu révèle le sens profond, spirituel, des Ecritures. C'est ainsi que l'homme croyant devient vertueux, preuve *a posteriori* de la valeur des Ecritures. Les commandements de l'amour sont donc le centre sur lequel les théologiens devraient se concentrer, car ils sont la partie claire des Ecritures et nécessaires au salut⁴³. Mais pour mieux comprendre cela, il nous faut revenir un peu plus en détail sur ce que recouvre la foi pour Castellion.

⁴¹ Carine Skupien Dekens, *Traduire pour le peuple de Dieu*, p. 62.

⁴² Jacqueline Glomski, « From Authority of the Text to Authority of Reason in the Sixteenth Century: A Matter of Interpretation »; Richard H. Popkin, « Reason as the Rule of Faith in Castello, the Early Socinians and the Kews »; J. Lindeboom, « La place de Castellion dans l'histoire de l'esprit ».

⁴³ La distinction que Castellion fait entre les choses nécessaires à la foi et celle qui lui sont indifférentes ou secondaires est typiquement réformée (les luthériens affirmaient que toute l'écriture est nécessaire à la foi). Mais là où Calvin voit les choses secondaires comme un état de fait qui n'est pas souhaitable mais qui ne rompt pas l'unité de la foi, Castellion porte un regard presque positif sur cette pluralité d'opinions. (J. Lindeboom, « La place de Castellion dans l'histoire de l'esprit », p. 168).

Chapitre III : Qu'est-ce que la foi ?

Si l'on veut résumer rapidement, on a donc dans le texte biblique : des difficultés de mots dues aux erreurs humaines de transmission du texte, des difficultés de sens que la raison aide à éclaircir et le sens profond de la Révélation que la foi et la morale chrétienne permettent de saisir. « Finalement, que reste-t-il d'intangible et de divin dans la Bible ? Le cœur de la foi, nécessaire à tous. »¹. Avant de nous tourner de nouveau vers les textes de Castellion pour déterminer ce qu'est ce cœur de la foi, il est utile d'examiner une fois encore la position de Calvin, contre laquelle Castellion s'élève.

III.1. Calvin : la foi est une connaissance donnée par Dieu qui donne accès au salut

Calvin consacre à la définition de la foi un très long chapitre de son *Institution de la religion chrétienne*². La foi vient à l'homme à la lecture de l'Écriture dans la lumière du témoignage intérieur de l'Esprit (sans ce témoignage, l'Écriture n'est rien). Il en donne la définition suivante :

Maintenant nous avons une entière définition de la foy, si nous déterminons que c'est une ferme et certaine cognoissance de la bonne volonté de Dieu envers nous ; laquelle estant fondée sur la promesse gratuite donnée en Iésus-Christ, est révélée à nostre entendement, et scellée en nostre cœur par le Saint Esprit.³

On voit ici que la foi est une connaissance, mais d'un type particulier : elle n'est pas issue de la faculté de raisonner de l'homme, ni de ses sens, mais d'une révélation qui touche l'entendement – c'est-à-dire la raison – et le cœur. Elle ne peut pas non plus relever de la volonté de l'homme de donner son assentiment à la Parole de Dieu⁴. Les moyens humains en effet sont totalement inaptes à une telle connaissance qui les dépasse de beaucoup. Le moyen de la révélation est

¹ Carine Skupien Dekens, *Traduire pour le peuple de Dieu*, p. 65.

² Jean Calvin, *IRC*, livre III, chapitre II : *De la foy : où la définition d'icelle et les choses qui luy sont propres sont expliquées*.

³ Jean Calvin, *IRC*, III, II, 7, vol. 3, p. 23.

⁴ « « Si nul ne peut estre tesmoin de la volonté de l'homme, sinon l'esprit de l'homme qui est en luy » (I Cor 2,11), comment la créature seroit-elle certaine de la volonté de Dieu ? Et si la vérité de Dieu nous est douteuse ès choses mesmes que nous voyons présentement à l'œil, comment nous seroit-elle ferme et indubitable, quand le Seigneur nous promet les choses que l'œil ne voit point, et l'entendement ne peut comprendre ? Et tellement la prudence humaine est icy hébétée et eslourdie, que le premier degré pour profiter en l'escole du Seigneur, est d'y renoncer. Car par icelle comme par un voile interposé, nous sommes empeschez de comprendre les mystères de Dieu, lesquels ne sont point révélez sinon aux petis (Matt. 11,25 ; Luc 10,21). » (Jean Calvin, *IRC*, III, II, 34, vol. 3, p. 53-54).

l'Esprit. Le fait que la foi soit une révélation de l'Esprit lui confère un caractère certain, inébranlable.

Parquoy le S. Esprit sert comme d'un seau, pour séeller en noz cœurs les mesmes promesses, lesquelles il a premièrement imprimées en nostre entendement : et comme d'un arre pour les confermer et les ratifier.⁵

Le fait qu'elle soit une révélation personnelle lui confère un caractère vécu, expérientiel, qui lui donne la force nécessaire pour affronter les inévitables tempêtes de la vie spirituelle. En effet, Calvin ne peut ignorer que les croyants traversent bien souvent des périodes de doute. Il s'agit pour lui de périodes au cours desquelles le vieil homme, pour reprendre le vocabulaire paulinien, se fait plus fort. Les combats entre foi et incroyance sont inévitables et incessants, mais la foi donne justement la certitude qu'en dernier lieu c'est elle qui triomphera⁶.

La foi ainsi comprise donne le salut à l'homme⁷. Elle est inséparable de l'espérance, dont elle est le fondement⁸. Calvin souligne également que la foi est la porte de la sanctification. Elle a donc pour conséquence un comportement vertueux, né de l'action de Dieu en l'homme⁹.

On voit bien la cohérence de position qui, en donnant à la foi une origine divine, lui confère un caractère certain, inattaquable. Le problème, Calvin le reconnaît d'ailleurs, c'est que chacun est persuadé d'avoir la foi véritable, y compris les réprouvés. Là où Calvin balaie rapidement l'objection en mettant en avant que les réprouvés se trompent, Castellion propose une conception de la foi toute différente, qui prend pleinement en compte cette observation que chacun est persuadé d'avoir la foi véritable.

III.2. Castellion : la foi est une conversion qui relève de la volonté

Pour Castellion en effet, la foi n'est pas un don divin, mais une décision de la volonté humaine.

« A person's faith depends on his free will that is his free choice to believe. He wanted to

⁵ Jean Calvin, *IRC*, III, II, 36, vol. 3, p. 56.

⁶ « Quand nous enseignons que la foy doit estre certaine et assurée, nous n'imaginons point une certitude qui ne soit touchée de nulle doute, ni une telle sécurité qui ne soit assaillie de nulle sollicitude ; mais plustost au contraire nous disons que les fidèles ont une bataille perpétuelle à l'encontre de leur propre deffiance. Tant s'en faut que nous colloquions leur conscience en quelque paisible repos qui ne soit agité d'aucune tempeste. Néanmoins, comment que ce soit qu'ils soyent assaillis, nous nions que iamais ils tombent ou dechoyent de la fiance qu'ils ont une fois conceue certaine de la miséricorde de Dieu. » (Jean Calvin, *IRC*, III, II, 17, vol. 3, p. 34-35).

⁷ « C'est par ceste cognoissance, et non point en sumettant nostre esprit aux choses incogneues, que nous obtenons entrée au royaume céleste. » (Jean Calvin, *IRC*, III, II, 2, vol. 3, p. 16).

⁸ « Espérance n'est autre chose qu'une attente des biens que la foy a cru estre véritablement promis de Dieu. (...) La foy est le fondement sur lequel espérance repose : espérance nourrist et maintient la foy. » (Jean Calvin, *IRC*, III, II, 42, vol. 3, p. 62).

⁹ « La foy est située en la cognoissance de Christ, et Christ ne peut estre cogneu sans la sanctification de son Esprit. Il s'ensuit que la foy ne doit estre nullement séparée de bonne affection. » (Jean Calvin, *IRC*, III, II, 8, vol. 3, p. 25).

become a Christian because Christ's teachings convinced him of His power and veracity. »¹⁰. Elle est d'abord une attitude de renoncement aux comportements mauvais et de mise en pratique des comportements vertueux. Dit autrement, elle est d'abord conversion, avant d'être un contenu déterminé sur la base de la lecture de l'Écriture, éventuellement avec l'aide des outils que sont la raison et les sens. Cette vision de la foi comme conversion est également celle d'Érasme, dont on sait qu'il a influencé bien des positions castellionniennes : « Ainsi la véritable herméneutique sera comme une conversion, comme une nouvelle naissance, car l'autorité de l'interprétation sera en dernière instance mesurée à la réalité vécue à partir de l'Écriture. Il y a un lien entre la sainteté de vie d'un docteur et son interprétation reçue d'en haut. »¹¹.

Cette conviction traverse, de manière plus ou moins explicite, tout notre corpus. On la trouve par exemple dans le « Moyen pour entendre la sainte Écriture » :

Or êt ce qu'il [Dieu] n'enseigne que les enseignables, c'êt-à-dire ceux qui par foi viennent a Christ nôtre justice, e sont humbles, e prêts a laisser le jugement de la chair, e leur volonté même, pour faire la volonté de Dieu. Ces choses peut-on prouver par plusieurs passages et exemples de l'écriture, dont l'en allèguerai aucuns, pour montrer que le peché, e mondaine sagesse, e amour de soi, sont cause que les hommes n'entendent pas les choses de Dieu : e d'autant plus qu'un homme se retire de ces vices, d'autant êt-il plus capable des choses divines.¹²

La foi est décision de venir au Christ, de lui faire confiance sur la base des témoignages que nous en donnent les Écritures, décision qui relève de la volonté et qui paradoxalement se traduit par un renoncement à cette volonté humaine pour embrasser la volonté divine. La foi en ce sens est une vertu spécifiquement chrétienne, commune à tous les groupes chrétiens puisque tous se réfèrent à l'autorité de l'Écriture. Ce ne sont donc ni le baptême ni l'action de Dieu qui créent la foi en l'homme mais sa volonté.

Pour Castellion, la foi succède à la raison et mène à la connaissance. Elle n'est pas un aboutissement, mais un chemin. Castellion dénonce clairement la position calvinienne dans le *De arte dubitandi* :

Certains « ne veulent douter de rien, ne rien ignorer (...) non seulement ils ne doutent pas eux-mêmes, mais ils ne souffrent pas que d'autres doutent, et si vous doutez, ils n'hésitent pas à vous classer parmi ces académiciens (Cicéron, *De oratore*, III, 18:67) selon qui nous ne pouvons rien tenir pour certain et éprouvé. »¹³

¹⁰ Elisabeth Feist Hirsch, « Introduction » au *De arte dubitandi et confidendi...*, Leiden, 1981, p. 11.

¹¹ Guy Bedouelle, *Le temps des Réformes et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1989, p. 111.

¹² Sébastien Castellion, « Le moyen pour entendre la sainte Écriture », p. 121.

¹³ Sébastien Castellion, *De l'art de douter et de croire...*, p. 76.

Ils « assurèrent en effet que la foi est une connaissance, autrement dit une science (Calvin), en quoi ils montrèrent qu'ils en savaient moins long que les illettrés, que les femmes, et pour tout dire que les enfants. »¹⁴.

Là où Calvin, comme les autres théologiens réformés, fait de la foi un miracle divin en l'homme¹⁵, Castellion affirme sa dimension proprement humaine. S'il est, reconnaît-il, possible que la foi relève parfois du miracle, ce n'est de loin pas le cas général. En effet, nous avons pour Castellion à utiliser toutes les capacités que Dieu nous a données, donc y compris la volonté¹⁶. Que la foi relève de la volonté est confirmé tant par l'expérience (on voit bien que chacun croit ce qu'il veut sur tel ou tel sujet) que par les Ecritures (la foi est un commandement et son siège est le cœur, centre de la volonté).

III.3. Le contenu de la foi

Si la foi est d'abord la décision de placer sa confiance en Dieu, un élan de tout le cœur (siège de la volonté selon la conception biblique)¹⁷, elle n'est ni une connaissance certaine, ni une liste d'axiomes énoncés dans un credo, ni un critère pour juger du vrai et du faux. Dire cela, c'est admettre que dans le domaine religieux, beaucoup de choses échappent à la foi et à la connaissance : elles relèvent soit du doute soit de l'ignorance.

Si cette thématique est effleurée dans quelques ouvrages antérieurs, c'est dans *De l'art de douter et de croire, d'ignorer et de savoir*, qu'elle est pleinement développée, comme l'indique déjà le titre. Poser côte à côte dès l'entrée de l'ouvrage douter et croire, ignorer et savoir, ainsi que parler d'un art¹⁸ qui permet de manier ces différentes catégories suppose que celles-ci sont toutes légitimes à condition de savoir leur donner une juste place ; et c'est aller à l'encontre de la plupart des auteurs contemporains qui posent la foi comme un savoir, savoir lui-même nécessaire au salut. Castellion n'avait pas eu l'occasion dans ses ouvrages précédents d'élaborer complètement la place du doute, même s'il évoque ici ou là que son absence est cause de bien des malheurs. C'est dans cet ouvrage plus systématique qu'il trouve la place et l'occasion

¹⁴ *Ibid.*, p. 80.

¹⁵ « The reformers understood faith as one of God's miracles which he effected in the soul of the believer. » (Elisabeth Feist Hirsch, « Castellio's De Arte Dubitandi and the problem of religious liberty », dans : *Autour de Michel Servet et de Sébastien Castellion*, p. 255).

¹⁶ « En résumé... les hommes, bons ou mauvais, ont une volonté libre, mais chez les méchants elle est méchante, bonne chez les bons. » (Sébastien Castellion, *Commentaire de l'épître aux Romains*, cité par Elisabeth Feist Hirsch, « Castellio's De Arte Dubitandi and the problem of religious liberty », p. 256).

¹⁷ « Pas ne faisoient ainsi les Apostres, qui sçavoient et gardoient le vray moyen de faire et recevoir un Chrestian ; ains demandoit à l'apprentif s'il croioit, comme fit Philippe au chastré de la Reine Candace : 'Si tu crois de tout ton cœur, il est loisible de te baptizer'. » (Sébastien Castellion, *Conseil à la France désolée*, p. 46).

¹⁸ Il faut comprendre ici l'art comme une méthode.

d'exposer plus en détail sa position, qui l'a fait qualifier de sceptique modéré par Richard H. Popkin¹⁹.

III.3.1. Tout ce qui relève du domaine religieux ne relève pas de la foi

Ayant établi, ainsi que nous l'avons vu plus haut, que les contradictions qu'on peut trouver dans les textes bibliques ne remettent pas en cause le fait que la doctrine chrétienne est la meilleure, Castellion doit encore établir ce qu'il faut retenir de ces Ecritures, au milieu de ces obscurités et de ces textes de différents statuts.

Tout d'abord, il convient de savoir qu'il y a des choses dont il faut douter, d'autres qui sont au-dessus de tous les doutes et qu'il faut croire. De même il en est, je ne dis pas qu'il faut ignorer, mais qu'il est permis, et qu'il est parfois inévitable d'ignorer, il en est d'autres qui peuvent et doivent être sues.²⁰

Nous avons ici deux couples parallèles : le couple douter-croire et le couple ignorer-savoir. D'un côté ce qui relève de la foi, de l'autre ce qui relève de la connaissance, avec dans chaque domaine des choses qui échappent au champ²¹. Castellion explicite quelques pages plus loin ce qui relève de chacune de ces catégories :

- on peut douter des choses qui ne sont ni contraires à la raison ni contraires aux sens, mais qui ne sont pas perçues par la raison ou les sens, qui sont ambiguës dans les Ecritures, qui reposent sur des conjectures, des probabilités (et qui donc ne sont ni impossibles ni certaines car alors le doute n'a plus sa place)²² ;
- on peut ignorer les choses qui ne sont ni contraires à la raison ni contraire aux sens et qui ne sont pas nécessaires au salut et sont donc souvent peu voire pas évoquées par les Ecritures, c'est-à-dire les choses qui ne concernent ni la connaissance de Dieu, ni la connaissance du devoir des hommes²³ ;
- on peut croire les choses qui ne sont ni contraires aux sens ni contraires à la raison, mais qui les dépassent et qui sont mentionnées dans les Ecritures (révélation). « Ainsi nous pouvons conclure que la foi n'est pas une connaissance (...) et que la foi chrétienne

¹⁹ Richard H. Popkin, *Histoire du scepticisme d'Erasmus à Spinoza*, Presses Universitaires de France, Paris, 1995 (traduction de : *The History of Scpeticism from Erasmus to Spinoza*, University of California Press, 1979).

²⁰ Sébastien Castellion, *De l'art de douter et de croire...*, p. 75.

²¹ La distinction foi / connaissance est donc importante, mais on voit bien que Castellion ne renie aucune des deux : il n'est ni un rationaliste pur, ni un fidéiste, ni un sceptique pur.

²² « Sont douteuses les choses de conjecture, c'est-à-dire celles qui ont une certaine probabilité : rentre dans cette catégorie tout ce qui ne peut être perçu ni par les sens ni par l'intelligence et qui, d'autre part, n'est pas transmis d'une manière certaine et évidente, et qui cependant n'est contraire ni aux sens ni à l'intelligence, ni aux auteurs dignes de foi. » (Sébastien Castellion, *De l'art de douter et de croire...*, p. 78-79).

²³ « Il est permis d'ignorer ce qui n'a pas été prescrit par Dieu et qui n'est pas nécessaire à l'homme, soit pour connaître Dieu, soit pour apprendre son devoir, soit pour le faire et pour pratiquer la justice. » (*Ibid.*, p. 79).

consiste à croire toutes les paroles de Dieu »²⁴. La foi est spécifiquement chrétienne et diffère de la connaissance religieuse ;

- on *doit* connaître les choses qui ne sont ni contraires aux sens, ni contraires aux Ecritures et qui sont nécessaires au salut (l'existence de Dieu, son œuvre et notre devoir moral de chrétien) et on *peut* savoir les choses qui sont accessibles aux sens et à l'intelligence sans être nécessaires au salut²⁵.

« En tant qu'expression des limites cognitives naturelles, le doute et l'ignorance ne sont donc pas une faute ou un manque de la nature humaine ; ils expriment au contraire la simple et nécessaire adéquation aux différents degrés de clarté avec lesquels Dieu manifeste sa vérité. »²⁶. Foi et connaissance ont donc toutes deux leur place dans le domaine religieux, et Castellion les articule de façon originale :

Croire, c'est avoir foi en des dires, qui peuvent être vrais ou faux. Et souvent on ne croit pas moins aux faux qu'aux vrais, ce qui n'est pas le cas pour le savoir ; ce qui est faux ne peut être su, mais seulement être cru. (...) Où la science commence, la foi atteint son terme, et celui qui disait « je crois » dit désormais « je sais ». »²⁷

Il ne faudrait pas se méprendre sur l'importance de la foi pour Castellion et voir dans l'extrait ci-dessus la démonstration que la foi serait un pis-aller en attendant la connaissance véritable.

Pour Castellion la foi est en effet ce qui ouvre au salut :

Savoir n'importe au salut, car ce n'est pas la foi ; la connaissance ne procède pas de la parole entendue, comme la foi, mais de la chose vue, et elle appartient aussi bien aux hommes les plus pervers et les plus étrangers à toute vertu. Car qui ne croirait pas ce qu'il voit ! Mais croire lorsqu'on ne voit ni ne sait et qu'on pourrait ne pas croire – et beaucoup ne croient pas, qui croiraient évidemment si la foi était connaissance (et l'intelligence ne peut alors refuser son assentiment) – voilà ce qui n'arrive pas à tous et qui importe au salut.²⁸

C'est ainsi que le point central du christianisme, la résurrection du Christ, ne peut être l'objet que de la foi : elle n'a été l'objet d'un savoir que pour les apôtres qui l'ont vue. Nous sommes dans la position du juge qui auditionne les témoins : nous pouvons croire les témoins que sont les apôtres, mais non posséder un savoir sur ce dont ils témoignent. La foi chrétienne est donc une confiance dans la parole divine contenue dans les Ecritures : « Ainsi nous pouvons conclure

²⁴ *Ibid.*, p. 82.

²⁵ « Cela est certain, qui a été transmis avec clarté et évidence, par des auteurs dignes de foi et qui n'est contraire ni aux sens, ni à l'intelligence, ni aux auteurs reconnus pour vrais. » (Sébastien Castellion, *De l'art de douter et de croire...*, p. 79).

²⁶ Stefania Salvadori, « Socrate contre Aristote... », p. 388-389.

²⁷ Sébastien Castellion, *De l'art de douter et de croire...*, p. 80. Castellion parle ici aussi bien de la foi religieuse que de la foi non religieuse. Il donne d'ailleurs l'exemple non religieux d'un enfant qui croit que son père arrive parce qu'on le lui a dit. Mais lorsqu'il parle de foi non religieuse, c'est pour dire quelque chose, par analogie, de la foi religieuse. Ainsi l'exemple d'un enfant qui attend son père résonne bien évidemment avec les Evangiles.

²⁸ *Ibid.*, p. 81.

que la foi n'est pas une connaissance, mais qu'elle en diffère comme nous l'avons montré et que la foi chrétienne consiste à croire toutes les paroles de Dieu. »²⁹. Pas de témoignage intérieur du Saint Esprit, mais une décision de croire, c'est-à-dire de faire confiance et d'agir en conséquence. Castellion est tout à fait conscient qu'il s'oppose ainsi à Calvin et Bèze, qui réfutent à la fois l'existence des catégories « doute » et « ignorance » pour le domaine religieux et l'articulation entre foi et connaissance.

Il est important de souligner que la catégorisation qu'introduit Castellion ne le conduit pas non plus à relativiser l'importance de la connaissance, au contraire puisqu'il en fait un devoir pour tout homme : la raison et les sens sont accessibles à tous les hommes, donc le savoir religieux l'est également, par voie de conséquence. Le savoir religieux devient alors un devoir : « Je dis donc, touchant la connaissance, que le devoir de l'homme est de connaître Dieu et les prescriptions de Dieu, c'est-à-dire son devoir, cela suffit à son salut, même si par ailleurs il ignore beaucoup de choses. »³⁰. Ceci revient à dire que les points qu'il a démontrés au début de l'ouvrage (l'existence de Dieu, le devoir d'amour envers Dieu et envers les humains et l'excellence de la doctrine chrétienne) relèvent d'une connaissance qui doit faire partie du bagage religieux de tout un chacun.

Qu'il y ait un Dieu, qu'il soit bon et juste, qu'on doive l'aimer et l'honorer, qu'il faille fuir les péchés et pratiquer les vertus, et toutes autres vérités de ce genre, voilà chose dont personne ne doute. Pourquoi ? Parce que toutes ces vérités sont manifestes. Par contre le baptême, la Cène, la justification, la prédestination, beaucoup d'autres points, suscitent les discussions les plus sérieuses. Pourquoi ? Parce que ces choses nous sont communiquées d'une manière obscure par les Ecritures saintes.³¹

III.3.2. Un credo minimum ?

Cette dernière citation nous amène à examiner d'un peu plus près ce que Castellion estime relever du noyau du christianisme. Pour Castellion, puisque Dieu veut le salut de tous, rien de ce qui est obscur ne peut être nécessaire au salut et chaque croyant peut assumer tranquillement son ignorance sur ces points. Seul ce qui est parfaitement clair peut être nécessaire. Il y a pour

²⁹ *Ibid.*, p. 82.

³⁰ Sébastien Castellion, *De l'art de douter et de croire...*, p. 83. Cela semble s'opposer à la citation précédente qui affirme que la foi est ce qui importe au salut. Il y a là pour partie une imprécision de la part de Castellion, mais il faut bien voir qu'ici les connaissances nécessaires au salut sont minimales, accessibles à la raison. La foi vient en plus, sur des aspects qui ne peuvent être définis comme des connaissances certaines par la raison. Les deux, connaissances acquises par la raison et foi, sont nécessaires au salut.

³¹ *Ibid.*, p. 88.

Castellion égalité entre « nécessaire au salut » et « compréhensible » d'une part, entre « compréhensible » et « accessible aux sens et à la raison » d'autre part³².

Ce cœur de la foi pourrait être qualifié de *credo minimum*³³, mais le terme *credo* ne convient pas tout à fait puisqu'il s'agit, Castellion l'a bien montré, de connaissances. Il serait donc plus juste de parler plutôt de « socle commun de connaissances religieuses exigibles ».

Castellion en donne trois formulations explicites, mais une seule fut publiée de son vivant : celle que l'on trouve dans la préface au *Traité des hérétiques*, signée du pseudonyme Martin Bellie (en latin Martinus Bellius). Après la mort sur le bûcher de Michel Servet, Castellion travaille – sans doute avec quelques amis bâlois – à un opuscule en latin intitulé *De haereticis, an sint persecuendi et quomodo omnino sint cum eis agendum, Luther et Brentii aliquorumque multorum tum veterum tum recentiorum sententiae*, recueil de citations d'auteurs en faveur de la douceur envers les hérétiques. Le texte paraît en mars 1554 chez Oporin, célèbre imprimeur bâlois et employeur de Castellion, et est ensuite traduit en français, sous le titre de : *Traité des hérétiques, à savoir si on les doit persécuter et comment on se doit conduire avec eux, selon l'avis, opinion et sentence de plusieurs auteurs, tant anciens que modernes*³⁴. Parmi les textes rassemblés dans le *Traité*, trois ou quatre sont de la main de Castellion lui-même, mais un seul sous son vrai nom. Le texte latin est introduit par une préface de Martinus Bellius³⁵ (francisé dans la traduction française en Martin Bellie), pseudonyme derrière lequel les contemporains comme la recherche moderne identifient sans peine Castellion, tout comme derrière celui de Basile Monfort³⁶ (auteur de la « Réfutation des raisons qu'on a coutume d'amener pour maintenir et défendre la persécution, par Basile Montfort »), et très probablement également de Georges Kleinberg (auteur de « La sentence de Georges Kleinberg par laquelle il montre combien nuisent au monde les persécutions »)³⁷. En utilisant plusieurs pseudonymes, Castellion brouille les pistes, en même temps qu'il se donne la liberté d'aborder une même question sous

³² Nous suivons ici Stefania Salvadori, « Sebastian Castellio's Doctrine of Tolerance between Theological Debate and Modernity » : « [Castellio's] interpretation of [*concordia*] based on the equation of “comprehensible” with “indispensable for salvation”, in which “comprehensible” does not mean “believed”, as it does for Reformed Orthodoxy, but grasped by reason, the child of God. » (p. 196-197).

³³ J'emprunte cette expression à Jacqueline Lagrée, *La raison ardente. Religion naturelle et raison au XVII^e siècle*, Paris, Vrin, 1991.

³⁴ Deux hypothèses existent concernant l'identité du traducteur. Il pourrait s'agir de Castellion lui-même, qui aurait travaillé immédiatement après la traduction du texte latin, ou bien de Jacques Gète, pasteur dans le pays de Montbéliard, travaillant plutôt en 1556-57 (hypothèse soutenue par Eugénie Droz, dans « Castellionianna », *Les chemins de l'hérésie* (vol. II), Genève, Slatkine, 1970-1976).

³⁵ Sur ce pseudonyme, voir la note n°1 de l'introduction. La préface est adressée au duc Christophe de Wurtemberg.

³⁶ Tout comme celui de Kleinberg, ce pseudonyme peut évoquer une place fortifiée sur une élévation de terrain, image qu'évoque aussi le nom de Castellion.

³⁷ Eugénie Droz, « Castellionianna », défend l'hypothèse que Georges Kleinberg serait en fait l'anabaptiste David Joris, réfugié à Bâle sous une fausse identité et proche de Castellion.

des angles différents. L'édition française du texte ajoute une seconde préface, du traducteur à Guillaume de Hesse-Cassel³⁸, que – selon l'hypothèse que l'on retient pour la traduction – on attribue à Jacques Gète ou à Castellion³⁹. Par ailleurs, parmi les textes rassemblés dans le recueil, se trouve un large extrait de la préface de Castellion à sa traduction de la Bible en latin, adressée au roi d'Angleterre Edouard VI, dont nous avons analysé un passage plus haut.

C'est dans le texte le plus long du *Traité*, celui de Martin Bellie, que nous trouvons la première occurrence d'une confession de foi minimale. Elle est présentée comme un moyen de circuler partout, sans être inquiété pour sa religion, de la même manière que la monnaie d'or est admise partout. Notre auteur propose la formulation suivante :

Croire en Dieu le Père tout puissant, et au Fils et au saint Esprit, et approuver les commandements de vraie piété, qui sont contenus en la Sainte Ecriture, c'est une monnaie d'or plus approuvée et examinée que l'or même.⁴⁰

On trouve dans cette confession deux types d'éléments : des éléments doctrinaux, extrêmement réduits, et les commandements de la piété. En proposant une telle recherche d'une confession de foi que tous puissent accepter, Castellion semble chercher la concorde⁴¹ – c'est-à-dire une réunification sur la base d'une confession de foi commune – entre les chrétiens de son temps. La concorde était l'objectif visé aussi bien par les catholiques romains que par les protestants, comme le montrent la recherche de confessions de foi communes dans le monde protestant ainsi que les multiples colloques de réconciliation entre catholiques et protestants. L'unité religieuse était l'un des devoirs les plus importants du roi, au même titre que l'unité politique et nationale (une foi, une loi, un roi). Chaque partie tentait de convertir l'autre à sa foi, dans le but de revenir à l'unité religieuse souhaitée. Les moyens envisagés pour arriver à cette conversion sont plus ou moins violents selon les auteurs. Erasme par exemple, qui vise une réunification autour de la foi catholique bien comprise, est partisan de la douceur, de la condescendance (*syngkatabasis*). Cette démarche, si elle n'était pas majoritaire, est bien attestée chez ses contemporains.

Ici on voit à quel point la foi que propose Castellion comme socle commun est minimale et ne pouvait dès lors satisfaire personne. Sa position pouvait être taxée d'indifférentisme, voire d'hérésie.

³⁸ 1532-1592. Neveu de Christophe de Wurtemberg, il assure avec une grande tolérance la régence pendant l'emprisonnement de son père le landgrave Philippe par Charles Quint de 1548 à 1552. Il se consacre ensuite à ses recherches scientifiques.

³⁹ La version française ajoute également des citations d'auteurs allemands (Luther, Hodio, Isleben notamment).

⁴⁰ Sébastien Castellion, « La préface de Martin Bellie », *Traité des hérétiques*. p. 25.

⁴¹ Selon la terminologie de Mario Turchetti.

Castellion va très loin puisqu'il semble affirmer que la seconde partie de ce credo minimum, les commandements de la vraie piété, est si claire que même les non chrétiens la partagent⁴². Ces commandements relèvent en effet d'une connaissance certaine venue directement de Dieu qui l'a gravée dans la nature humaine⁴³. En matière de doctrine les choses sont plus difficiles à établir avec certitude, même si l'existence d'un Dieu unique relève de la certitude partagée par tous les hommes : « si aucun nie le Seigneur Dieu, celui-ci est infidèle, et Athéiste, et abominable aux yeux de tous. »⁴⁴.

La deuxième occurrence du credo minimum de Castellion se trouve dans le *Contra libellum Calvini*, dans un passage que nous avons déjà commenté plus haut sous un angle différent :

Vaticanus 29 : La foi certaine et vraie consiste à croire en ces paroles « louvoyantes » de Dieu, sans les comprendre, parce qu'on les tient pour la vérité. Alors il n'y aurait rien de certain ? Au contraire : tout ce qui est nécessaire à notre salut, nécessaire à notre obéissance, à notre devoir, tout cela est certain. Tout ce qui se trouve dans l'Écriture sainte est vrai. Il est certain que Jésus est le Christ, qu'il est le fils de Dieu, et qu'il a fait ce qu'on écrit de lui. Il est certain que notre époque a commis des erreurs si manifestes qu'on pourrait les toucher. Certains aussi sont les préceptes de la piété : aimer Dieu, aimer son prochain, aimer ses ennemis, être patient, et autres devoirs de cette nature. Mais ces devoirs-là, nous les négligeons, et nous nous mêlons du travail de Dieu comme si nous étions ses conseillers. Nous disputons beaucoup de l'élection éternelle et de la prédestination, et de la Trinité, nous tranchons ce qui nous échappe, en méprisant ce qui est à notre portée. De là naissent des disputes interminables. Et nous répandons le sang des malheureux et des faibles qui ne partageraient pas notre opinion.⁴⁵

Ici, Castellion donne une formulation exclusivement christologique, alors que la précédente était trinitaire : Jésus est le Christ, fils de Dieu⁴⁶, et il a fait ce que les Écritures nous en disent⁴⁷. Le socle commun n'a pas explicitement dans ce texte de fonction pratique comme c'était le cas dans la « préface de Martin Bellie ». Notre auteur le présente comme la quintessence de ce qui est clair dans les Écritures, façon de répondre à Calvin qui le soupçonne de ne voir que des

⁴² Nous disons « semble », car dans ce passage Castellion se concentre sur les brigands et les traîtres, les plus grands crimes, sans évoquer des griefs plus mineurs comme il le fait ailleurs.

⁴³ « Car quant aux mœurs, si tu interrogés un Juif, ou un Turc, ou un Chrétien, ou quelque autre, que c'est qu'ils sentent d'un brigand ou d'un traître. Tous répondront d'un consentement, que les brigands et traîtres sont méchants et doivent être mis à mort. Pourquoi consentent-ils tous en cela ? Pource que la chose est toute notoire. Pourquoi aussi on ne fait aucunes questions, ni livre, pour montrer que les brigands, etc. doivent être occis. Car cette connaissance est engravée et écrite ès cœur de tous hommes, dès la création du monde. » (Sébastien Castellion, « La préface de Martin Bellie », *Traité des hérétiques*, p. 27-28.

⁴⁴ Sébastien Castellion, « La préface de Martin Bellie », *Traité des hérétiques*, p. 28.

⁴⁵ Sébastien Castellion, *Contre le libelle de Calvin*, p. 101-104.

⁴⁶ Remarquons que Castellion ne place nulle part l'adjectif « éternel », si important dans la condamnation de Michel Servet : Jésus est-il le fils éternel du Dieu éternel (orthodoxie) ou le fils du Dieu éternel (Servet) ?

⁴⁷ Aux oreilles modernes, l'affirmation qu'il y a là une certitude et non une confession de foi est surprenante. Mais pour Castellion, ce point va de soi. Même dans le *De arte dubitandi*, dans lequel Castellion démontre l'existence de Dieu, sa justice, et la supériorité de la doctrine chrétienne, il ne juge pas utile de démontrer que Jésus est le Christ.

obscurités dans l'Écriture. Mais immédiatement ce propos théorique, de nature herméneutique, est lié à ses conséquences pratiques : la mise côte à côte de ce credo et de la certitude touchant les erreurs de son temps est surprenante. Castellion passe des Écritures et du degré de certitude et de vérité qu'on peut y trouver à une certitude non directement religieuse, mais en relation avec les questions de religion. Faisant cela, il lie indissociablement les violences pour motif de religion aux divergences concernant la lecture et l'interprétation des Écritures. Il explicite d'ailleurs immédiatement : outre la doctrine théologique concernant le Christ, l'enseignement des textes bibliques est certain pour ce qui concerne « les préceptes de la piété » ; or les dissensions et violences naissent de ce que les hommes n'obéissent pas à ces commandements certains, tandis que dans le même temps ils prétendent savoir ce qui est volontairement caché par Dieu. Dit autrement : quand on se trompe sur ce qu'il est permis d'ignorer, ce qu'il faut savoir, ce qu'il faut croire et ce dont on peut douter, le pire peut se produire. Si on néglige la réflexion sur ces différentes catégories, on se fourvoie très vite dans des contresens complets. C'est ce dont témoigne l'exécution de Michel Servet, que Calvin justifie par une *Défense de la vraie foi*, alors que pour Castellion elle est précisément la marque d'une erreur profonde :

Affirmer sa foi, ce n'est pas brûler un homme, c'est bien plutôt se faire brûler. « Celui qui persévérera jusqu'à la fin sera sauvé. » Mais persévérer comment ? En persécutant ? Non, en supportant la souffrance. Telle est la vraie manière d'affirmer sa foi ; mais de cela Calvin n'est pas au courant.⁴⁸

La troisième occurrence du socle minimum commun en matière religieuse est celle que l'on trouve dans le *De arte dubitandi*, et que nous avons également déjà rencontrée :

Qu'il y ait un Dieu, qu'il soit bon et juste, qu'on doive l'aimer et l'honorer, qu'il faille fuir les péchés et pratiquer les vertus, et toutes autres vérités de ce genre, voilà chose dont personne ne doute. Pourquoi ? Parce que toutes ces vérités sont manifestes. Par contre le baptême, la Cène, la justification, la prédestination, beaucoup d'autres points, suscitent les discussions les plus sérieuses. Pourquoi ? Parce que ces choses nous sont communiquées d'une manière obscure par les Écritures saintes.⁴⁹

Cette confession proposée fait abstraction du Christ comme de l'Esprit et ne mentionne qu'un Dieu, qui n'est même pas qualifié de Père. Le Dieu dont il est question ici n'est pas explicitement le Dieu des chrétiens. A nouveau, comme dans le *Contra libellum Calvini*, ce qui est certain est opposé à des questions sur lesquelles aucune connaissance n'est possible. Si l'on regarde attentivement ce que sont ces questions mentionnées dans ces deux cas (les listes ne sont pas exactement superposables, mais se recoupent), on retrouve en fait toutes les questions qui déchirent les différentes confessions. L'ensemble de ces points est donc classé par

⁴⁸ Sébastien Castellion, *Contre le libelle de Calvin*, p. 129.

⁴⁹ Sébastien Castellion, *De l'art de douter et de croire...*, p. 88.

Castellion dans les *adiaphora*. Si la distinction entre *adiaphora* et *fundamenta fidei* est classique en théologie réformée, Castellion en déplace largement les frontières, réduisant considérablement le territoire des seconds. Il va même plus loin encore que de les déclarer non nécessaires au salut : ces choses sont potentiellement dangereuses car celui qui croit les connaître s'enfle d'orgueil et se met à persécuter ceux qui soit ne les savent pas soit les appréhendent autrement que lui. Et, originalité que l'on retrouve dans les trois citations étudiées ici, il inclue dans les *fundamenta fidei* les comportements vertueux, qu'il appelle « préceptes de la piété », et qui traduisent en actes concrets le commandement d'amour du prochain.

III.3.3. La place du doute

L'utilisation du doute et de l'ignorance que propose Castellion en matière religieuse est extrêmement novatrice et dangereuse. Pour ses contemporains, douter ou ne pas savoir, c'est soit saper les fondements mêmes de la foi et de la religion, soit une tentation indifférentiste face aux ravages que les certitudes religieuses produisent. Comment établir une pensée, une foi, avec des outils aussi destructeurs ? La réponse de Castellion est ferme : le doute est un instrument qu'il faut savoir manier à bon escient certes, mais il est à même à la fois de dégager un noyau de certitudes assez solides pour résister à toute tentative de déstabilisation (rôle théorique) et d'empêcher les dérapages nés de l'orgueil qu'entraînent les fausses certitudes en matière religieuse (rôle pratique)⁵⁰. En matière religieuse, le doute est chez Castellion le compagnon inséparable de la foi, qui permet de mettre les choses à leur juste place ; et non, comme ce sera le cas chez Descartes, un instrument pour faire table rase des illusions avant de rebâtir un système plus solide. Castellion et Descartes ne manient pas le doute dans les mêmes conditions ni pour les mêmes objectifs. Pour Castellion, le doute n'a pas pour objectif de trouver la vérité qui le lèvera définitivement, il est une attitude à conserver face aux choses qui ne sont pas claires dans l'Écriture, une attitude humble qui permet l'existence de plusieurs interprétations différentes sans que cela ne déclenche de violences. « It previously appeared to me that Castellio's concept of doubt anticipated Descartes' in the next century. After having given the problem more thought, I must agree with Roland Bainton who believes that Descartes' doubt is

⁵⁰ Pierre Abélard fait également une place importante au doute dans sa démarche, puisqu'il va jusqu'à dire « En effet, en doutant nous en venons à chercher et en cherchant nous percevons la vérité, selon ce que dit la Vérité même « Cherchez et vous trouverez, frappez, et l'on vous ouvrira » (Matthieu 7,7). En outre, le propre exemple de Jésus nous apprend comment nous conduire : vers sa douzième année il a voulu qu'on le trouvât assis et interrogeant au milieu des docteurs, nous montrant la figure d'un disciple qui interroge plutôt que d'un maître qui prêche, bien qu'il fût pourtant dans la pleine et parfaite sagesse de Dieu. » (« Prologue » du *Sic et non*, traduction partielle du latin par Jean Jolivet dans *Abélard ou la philosophie dans le langage. Présentation, choix de textes, bibliographie*, Fribourg/Paris, Editions universitaires de Fribourg/Cerf, 1994, p. 161).

more radical than Castellio's. »⁵¹. Castellion « n'accorde jamais au doute une fonction méthodologique, mais propose de suspendre son jugement devant les incertitudes (qui, en matière religieuse, sont nombreuses) afin d'éviter les luttes et les conflits. Sous la pression des événements historiques, la pratique de l'examen rationnel et critique, limité par le doute, est plutôt conçue comme un rempart contre les ravages du dogmatisme. »⁵².

Le doute n'est pas la marque du scepticisme de celui qui l'emploie, mais plutôt l'expression de la prudence requise par l'attente du jugement du Christ lors de son retour. Sans ce doute indispensable, l'homme se croit à même de juger lui-même, sans Dieu ou à la place de Dieu, de ce qui est ou n'est pas chrétien. « En tant qu'expression des limites cognitives naturelles, le doute et l'ignorance ne sont donc pas une faute ou un manque de la nature humaine ; ils expriment au contraire la simple et nécessaire adéquation aux différents degrés de clarté avec lesquels Dieu manifeste sa vérité. »⁵³. Comme le credo minimum, le doute, associé à l'exercice de la raison, est un instrument au service de la tolérance et du dialogue plutôt que de la violence.

III.4. Les effets de la foi

La foi née de la conversion renforce en retour les comportements vertueux puisqu'elle rend « capable des choses divines », c'est-à-dire capable d'entendre l'esprit du texte et de se laisser enseigner par Dieu. Cette conception de la foi comme origine de la vertu, régénératrice par elle-même, est assez proche de celle de Sébastien Franck pour lequel une foi qui ne se traduit pas de manière visible dans le comportement du croyant n'en est pas une⁵⁴. Il est attesté que Castellion connaissait les œuvres de Franck, puisqu'il le cite dans le *Traité des hérétiques*, sous le nom d'Augustin Eleuthère (Sebastos et Augustos signifient sacré, Franck et Eleuthère signifient libre)⁵⁵. Mais c'est dans le *De arte dubitandi* qu'il développe le plus longuement le lien entre foi et comportement vertueux, évoqué plus rapidement dans d'autres écrits.

On peut schématiser ce processus ainsi : évaluation par la raison → foi du croyant → pardon des péchés par Dieu → Dieu rend juste le croyant → le croyant est juste et agit selon la justice⁵⁶.

⁵¹ Elisabeth Feist Hirsch, « Introduction », p. 5.

⁵² Nadia Cernogora, « Rhétorique et théologie... », p. 328.

⁵³ Stefania Salvadori, « Socrate contre Aristote... », p. 388-389.

⁵⁴ « Where there are no visible fruits of faith, a heathen hides under Christ's name » (Sebastian Franck, *Von dem grewlichen laster der trunkenheit*, 1531, traduit de l'allemand et cité par Steven E. Ozment, « Sébastien Franck », dans : *Mysticism and Dissent...*, p. 138).

⁵⁵ Doris Rieber, « Sébastien Franck (1499-1542) », *Bibliothèque d'humanisme et de Renaissance*, t. 21, n°1, 1959, p. 190-204.

⁵⁶ « Puisqu'il en est ainsi, j'ose maintenant distinguer fermement, en les définissant, la justification par la loi de la justification par la foi. La justification selon la loi est une soumission extérieure provenant d'une crainte servile. La justification selon la foi est une vertu de l'âme opposée à l'injustice ou au vice, que Dieu donne gratuitement

Dit autrement, la foi obtient pour l'homme pécheur le pardon de ses péchés et le rend juste. Cela revient à dire que la justice que Dieu octroie au croyant n'est pas imputée, mais bien réelle, ce qui contredit toute la tradition protestante⁵⁷. La justice est la santé de l'âme⁵⁸, que le Christ apporte, et donne la possibilité d'accomplir des œuvres justes. Elle est une disposition de l'âme. Dieu rend l'homme juste sans considérer ses œuvres, mais une fois justifié, l'homme fait des œuvres bonnes et justes. C'est l'Esprit que le Christ nous envoie qui justifie.

La justification donc est un don de l'Esprit, don fait non pas à un seul moment ou à des moments fixés, don non pas accordé à tout le monde comme ces présents que Christ fit à la Pentecôte à ses disciples, mais don de tous les temps, accordé aussi bien aux Juifs qu'aux chrétiens, de telle sorte que quiconque s'en passe doit être blâmé.⁵⁹

Pour Castellion les arguments habituellement avancés contre sa position – à savoir le fait que l'homme ne peut obéir parfaitement aux commandements divins et ne peut accomplir d'œuvres réellement justes devant Dieu – sont insuffisants. Une obéissance, même partielle, imparfaite et discontinue est déjà de l'obéissance ; or on ne peut obéir que si on est juste. Être juste ne veut pas dire qu'on est parfait et qu'on ne pêche plus jamais. L'imperfection humaine n'est pas un péché, mais une conséquence de la Création ; elle n'est donc pas un obstacle à la justice.

Dieu n'a pas fait les astres pour qu'ils égalent le soleil, et il n'a pas créé l'homme pour que la justice de ce dernier égale celle de Dieu. Et ceux qui reprochent à l'homme de ne pas atteindre la justice divine, reprochent au fondateur de la justice humaine de ne pas l'avoir faite pareille à la sienne.⁶⁰

Dieu n'exige pas de l'homme ce qu'il ne peut pas faire du fait de sa nature. Castellion met également en avant une dimension pédagogique à sa position : dire que l'homme ne peut pas être juste, c'est le dissuader même d'essayer, alors que dire qu'il le peut c'est l'encourager à faire les premiers pas dans la bonne direction. C'est la justification donc qui lie indissolublement foi et vertu, foi et éthique : « toute foi authentique est agissante (...) tout effort authentique pour vivre vertueusement est l'indice d'une conscience en éveil et qui cherche la vérité. »⁶¹.

Selon la conception castellionienne, la foi devient donc une affaire toute personnelle, relevant de la responsabilité individuelle : elle n'est pas un don de Dieu à l'homme, une connaissance

aux croyants après leur avoir fait remise de leurs fautes passées. » (Sébastien Castellion, *De l'art de douter et de croire...*, p. 161).

⁵⁷ Et Castellion en est bien conscient : « Mais il y a des gens qui enseignent que la justification du chrétien est imputée, c'est-à-dire que l'homme est tenu pour juste par Dieu en vertu du service que Christ lui a rendu. » (*Ibid.*, p. 146). Pour eux, la justification par la foi est pardon de nos péchés, même si nous sommes injustes, et elle n'a rien à voir avec ce que nous faisons ou ne faisons pas.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 144.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 162.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 186.

⁶¹ Jean Jacquot, « Sébastien Castellion et l'Angleterre. Quelques aspects de son influence », *Bibliothèque d'Humanisme et de Renaissance*, 15, 1953, p. 43.

reçue, mais une expression de la volonté de l'homme après examen par sa raison de ce qui est proposé à sa foi dans les textes bibliques. La foi de Castellion est une foi raisonnée, avec une forte dimension éthique. Ceci a une conséquence importante pour la suite de notre propos : la foi peut se tromper et mener la conscience dans de fausses croyances. Et pourtant elle ne doit pas et ne peut pas être forcée, car nul ne peut se placer entre l'homme et son Dieu. Il n'est pas possible de croire pour autrui, ni de lui imposer un contenu de foi. Une croyance ne peut se communiquer (on ne peut que témoigner de sa foi), contrairement à un savoir (on peut donner à l'autre les moyens de comprendre). Que faire alors si l'on a la conviction que l'autre se trompe ? Aimer, témoigner, enseigner.

Chapitre IV : Tolérance et liberté de conscience

Depuis les écrits d'Augustin contre les donatistes, il existait toute une série d'arguments pour défendre la plus sévère attitude envers les hérétiques, basée notamment sur le verset de Luc 14,23 « Contrains-les d'entrer »¹. L'hérésie est considérée au XVI^e siècle dans toute l'Europe occidentale comme un crime de droit commun passible de la peine de mort. En effet, l'hérétique corrompt la vérité divine et porte atteinte à l'honneur divin. Guggisberg mentionne pourtant l'existence d'édits de la ville de Bâle qui tentent d'imposer la tolérance comme remède aux troubles religieux qui secouent la ville dans les années 1520 (avant l'adoption définitive de la Réforme). Ainsi par le décret du 21 octobre 1527, le gouvernement civil proclame : « chacun devrait être libre de suivre sa propre conscience »². Un autre décret confirme : « parce que la foi est un don de Dieu à l'homme, il n'est pas juste qu'un citoyen haïsse son voisin sur ce motif. (...) Les hommes doivent se tolérer les uns les autres, prier les uns pour les autres, vivre en paix les uns avec les autres et (...) chacun devrait être libre de croire que ce qu'il espère mène au salut. »³ (29 février 1528). Ces décrets sont sans doute inspirés aussi bien par l'humanisme que par l'indécision et la nécessité de restaurer la paix indispensable à la bonne marche des affaires. Ils sont toutefois restés sans effet : personne en fait ne veut d'une coexistence pacifique à l'époque : chaque camp veut la victoire pour lui et l'élimination de l'adversaire.

Pour développer le thème de la tolérance, il est nécessaire de rappeler les distinctions éclairantes opérées par Turchetti entre tolérance, concorde, et condescendance.

Tolérer est, au XVI^e siècle, synonyme d'endurer, supporter, souffrir⁴. « Tolérer, c'est toujours accepter de mauvais gré ce qu'on ne peut empêcher ; au mieux, c'est un pis-aller pour mettre fin aux troubles et obtenir le calme et le repos. »⁵. On tolère quelque chose qui est normalement interdit. Cette tolérance est le plus souvent assortie de restrictions dans le temps et dans l'espace (comme le font les édits de tolérance en France). Le verbe a un sens passif (c'est seulement au

¹ Dans la parabole racontée par Jésus, c'est l'ordre adressé par un maître à son serviteur : il s'agit de contraindre des invités récalcitrants à entrer et prendre part au banquet qu'il a préparé.

² Cité et traduit d'après Hans Rudolph Guggisberg, « Tolerance and intolerance in sixteenth-century Basle », p. 146.

³ *Ibid.*

⁴ Jean Nicot, *Le Thresor de la langue francoyse, tant ancienne que moderne*, Paris, David Douceur, 1606.

⁵ François Rigolot, « Tolérance et condescendance dans la littérature française du XVI^e siècle », *Bibliothèque d'Humanisme et de Renaissance*, t. 62-n°1, 2000, p. 26.

XVIII^e siècle qu'il prendra un sens plus positif et actif⁶). Pratiquement personne ne pense alors que la tolérance soit une bonne chose. C'est que l'objectif général reste, nous l'avons vu plus haut, l'unité religieuse, la concorde. Les Réformateurs n'avaient pas pour objectif la pluralité religieuse, mais la mise en place partout d'un christianisme plus pur.

On distingue classiquement entre la tolérance psychologique et la tolérance politique et juridique. Ni l'une ni l'autre ne sont généralement considérées comme souhaitables. La tolérance politique et juridique – qui suppose d'accepter et d'organiser la coexistence de deux (ou plusieurs) formes de culte – est, pour la plupart des théologiens comme des responsables politiques, un pis-aller en attendant de pouvoir revenir à la situation considérée comme normale aussi bien par les protestants que par les catholiques : l'unité religieuse.

Quant à la tolérance psychologique, elle est une attitude indulgente qui réclame la douceur envers les hérétiques simples (non séditeux). Elle est le plus souvent considérée comme coupable, admissible uniquement si son objectif final reste de ramener l'hérétique dans le droit chemin théologique. Elle se rapproche de la condescendance, concept issu des Pères des premiers siècles (Chrysostome notamment) et repris par Erasme.

IV.1. Liberté de conscience et conscience errante

« Héritage de la *syneidesis* grecque et de la *conscientia* latine, la conscience est une notion ambiguë qui, dès l'origine, désigne à la fois la réflexion du sujet sur soi et la reconnaissance, ou la disposition, d'une norme éthique. »⁷. Pour les Pères des premiers siècles, la conscience est à la fois une connaissance, un jugement et le lieu intérieur où ils sont émis. Très vite on oppose le repos paisible que procure une bonne conscience aux tourments qu'occasionne une conscience tourmentée.

La liberté de conscience était une notion très importante pour les Réformateurs, notamment pour Calvin et Bèze, mais elle avait une signification différente de celle que nous lui donnons aujourd'hui. Lorsque Calvin ou Bèze parlent de liberté de conscience, il s'agit de la liberté apportée par le Christ vis-à-vis des prescriptions imposées par l'Eglise catholique. Cette liberté

⁶ La quatrième édition du *Dictionnaire de l'Académie française* (Paris, Vve B. Brunet, 1762) donne ainsi : TOLÉRER. v.a. Supporter, avoir de l'indulgence pour des abus, supporter des choses qui d'elles-mêmes ne sont pas bien. *On tolère toutes sortes de Religions en ce pays-là. Il y a des lieux où l'on permet l'exercice du Judaïsme, & d'autres où l'on ne fait que le tolérer. Dieu tolère les impies pour un temps. Il ne faut pas que les Princes tolèrent les mauvais Juges. Tolérer un abus. C'est une chose qu'on ne devoit pas tolérer. Il faut tolérer les défauts de son prochain. Tolérer quelqu'un.*

⁷ Jacques Le Brun, « La conscience et la théologie moderne », dans : Roger Zuber et Laurent Theis (éd.), *La Révocation de l'édit de Nantes et le protestantisme français en 1685. Actes du colloque de Paris (15-19 octobre 1985)*, supplément au Bulletin de la Société d'Histoire du Protestantisme Français, Paris, 1986, p. 113.

est indissociable de la responsabilité d'obéir aux commandements divins contenus dans l'Écriture. « Il ne faut donc pas confondre la *liberté de conscience* avec une quelconque *souveraineté du for intérieur* qui trouverait sa légitimité dans l'existence même de la subjectivité. »⁸. Quand Calvin, dans sa préface à l'*IRC* adressée à François I^{er}, réclame la liberté de conscience, il demande en fait la liberté pour la vérité réformée de s'imposer sur l'erreur catholique.

La notion la plus proche de notre moderne liberté de conscience – même si elle ne la recouvre pas entièrement – se trouve en fait dans la défense des droits de la conscience errante. Cette défense est bien antérieure au XVI^e siècle. Abélard déjà défendait l'idée qu'il faut suivre sa conscience, même dans l'erreur⁹, en s'appuyant sur Ro 14, 23¹⁰ dans lequel, selon l'usage du XII^e siècle, *pistis* est traduit non par *fides* mais par *conscientia*. L'innovation fut condamnée par le concile de Sens en 1140, ce qui n'empêcha pas Thomas d'Aquin de la reprendre : « le lien de la conscience est plus fort que l'ordre imposé par une loi de l'Église »¹¹. Les commentateurs catholiques du XVII^e siècle élaborent à partir de cette histoire. Pour eux, agir contre sa conscience est toujours mauvais. Agir en accord avec sa conscience quand elle se trompe est permis si l'erreur est excusable, c'est-à-dire si le jugement requis excède les capacités de l'individu en question. Les gens simples doivent parfois s'en remettre au jugement de plus qualifiés (qui peuvent se tromper...) ¹².

Si la revendication de droits pour la conscience, même errante, est donc bien antérieure au XVI^e siècle, il n'en reste pas moins que « l'argument est certainement, sous sa forme à la fois juridique, philosophique et morale, très neuf »¹³.

⁸ François Rigolot, « Tolérance et condescendance dans la littérature française du XVI^e siècle », p. 27.

⁹ Dans le prologue du *Sic et non*, Abélard réfléchit sur le degré de vérité que l'on peut trouver dans les écrits des Pères de l'Église et dans les textes bibliques, et en vient à distinguer – en s'appuyant sur l'autorité d'Augustin – entre le mensonge intentionnel qui est un péché, et l'erreur : « Une chose en effet est de mentir et une autre chose est de se tromper en parlant ou de s'écarter de la vérité en parole par erreur et non par malice. ». De là vient que l'on peut laisser place à l'erreur, pourvu qu'elle soit sincère : « A dire vrai, Augustin, docteur spirituel, accepte que dans ce cas, il y ait mensonge mais non péché, car il faut juger plus selon l'intention de celui qui parle que selon la nature des propos tenus. Le Seigneur qui sonde les reins et les cœurs pèse moins ce qui se produit effectivement que l'esprit avec lequel on a voulu que cela se produise. Ainsi donc est sans péché celui qui parle, pourvu qu'il le fasse sincèrement et non frauduleusement ou avec duplicité. » (« Prologue », traduction de J. Jolivet dans *Abélard ou la philosophie dans le langage...*, p. 157 et suivantes).

¹⁰ « Mais celui qui mange, alors qu'il a des doutes, est condamné, parce que son comportement ne procède pas d'une conviction de foi. Or tout ce qui ne procède pas d'une conviction de foi est péché. » (TOB).

¹¹ Jacques Le Brun, « La conscience et la théologie moderne », p. 116. Voir aussi plus loin, p. 117 : « Cette émergence de la conscience, que l'on pourrait définir en termes de subjectivité, aboutit à la valorisation de la loi inscrite dans le cœur, de la *lex privata*, différente et désormais première par rapport à la *lex publica*, à la loi canonique. »

¹² Jean-Pierre Massaut, « Les droits de la conscience erronée dans la théologie catholique moderne », dans : Hans Rudolph Guggisberg, Franck Lestringant et Jean-Claude Margolin (éd.), *La liberté de conscience. Actes du colloque de Bâle-Mulhouse (décembre 1989)*, Genève, 1991.

¹³ Jacques Le Brun, « La conscience et la théologie moderne », p. 113.

IV.2. Erasme¹⁴

Erasme est considéré par l'historiographie comme un grand défenseur de la tolérance, et l'inspiration majeure de la plupart des défenseurs de la tolérance au XVI^e siècle, en particulier de Castellion. Mais Erasme défend en fait uniquement la tolérance psychologique : accepter et aimer l'autre en dépit de ses erreurs doctrinales. Plus que de tolérance, il vaudrait mieux parler ici, avec les mots d'Erasme lui-même, de condescendance. Il emprunte ce concept aux Pères grecs, qui l'avaient appliqué à Dieu : le terme *sygkatabasis*, traduit par condescendance, désigne l'attitude par laquelle Dieu se met volontairement et temporairement à la portée des limites de l'homme pour mieux lui enseigner. Il s'agit donc d'une concession stratégique. Erasme reprend le concept, et l'applique à l'attitude chrétienne qui consiste à se mettre au niveau de l'hérétique pour le comprendre et lui enseigner la foi véritable. Comme le formule Rigolot, « Pour Erasme il ne s'agit plus d'une explication théologique mais d'une attitude essentiellement morale : le chrétien doit s'efforcer de descendre vers l'autre, le pécheur, l'infidèle, pour l'accueillir à son niveau, se défaisant de toute prévention idéologique ou morale. »¹⁵. Erasme est clairement un partisan de la douceur envers les hérétiques, d'une tolérance-indulgence. En revanche, il ne défend pas du tout la tolérance politique et juridique, qui est contraire à son idéal d'unité, de concorde religieuse.

Cette attitude se heurte vite à une limite pragmatique : si l'on admet que l'autre est dans l'erreur sur un sujet aussi grave que celui du salut, jusqu'où faut-il le laisser errer ? Jusqu'à se perdre et se condamner lui-même à la damnation éternelle ? N'est-ce pas alors se compromettre soi-même ? « Soyons réaliste : le chrétien ne peut jamais faire qu'un bout de chemin avec l'hérétique ; il s'abaisse temporairement jusqu'à lui mais en ayant toujours pour visée de le ramener à la vérité. Il faut donc faire une distinction essentielle entre *consensus* (ou concorde pour le bien) et *conspiratio* (ou collusion pour le mal). »¹⁶.

IV.3. Sébastien Franck

Franck (vers 1500-1542) a été influencé par les vues d'Erasme, mais aussi par les mystiques allemands, certains anabaptistes (Denck, Brüderlin) ou Luther. Il va cependant plus loin que

¹⁴ Ce paragraphe sur Erasme reprend Mario Turchetti, « Une question mal posée : Erasme et la tolérance... ».

¹⁵ François Rigolot, « Tolérance et condescendance dans la littérature française du XVI^e siècle », p. 31.

¹⁶ *Ibid.*, p. 45.

ces auteurs, et justifie différemment ses positions. Théologien spiritualiste¹⁷, il a une vision négative de l'Eglise comme de l'Etat. Il montre dans ses travaux sur l'histoire du monde la perversion et la corruption de l'homme et des institutions humaines, politiques et ecclésiales. Ses travaux l'amènent à réfléchir sur la Révélation : pour lui le monde naturel, l'histoire de l'humanité et chaque histoire individuelle sont des lieux où Dieu se révèle à l'homme¹⁸. Pour Franck, chaque vie individuelle est un lieu de l'action de Dieu, un témoignage de la Révélation. Une telle conception relativise radicalement l'importance des institutions, qui ne sont que des réalités avant-dernières. Elle disqualifie également toute prétention d'une institution, qu'elle soit politique ou ecclésiastique, à s'ingérer dans les affaires de conscience, quel qu'en soit le motif ou le moyen, pas plus par l'enseignement que par la violence¹⁹. Ses adversaires l'accusent d'ailleurs de conduire tout droit à l'anarchie²⁰.

C'est l'expérience personnelle qui convertit le croyant, et non un enseignement ni même la lecture de l'Ecriture, qui est muette sans cette expérience personnelle²¹. La véritable Eglise est invisible et comprend des individus convertis par une illumination intérieure, indépendamment de l'Eglise d'appartenance officielle. Dit autrement, Franck place, au-dessus et en amont de la parole prêchée par les Eglises, une parole intérieure, adressée au cœur de l'homme qui le convertit. Conséquence de cette position, Franck est très critique envers les ministres des Eglises instituées, en même temps qu'il relativise radicalement leur rôle.

A la notion d'hérétique, qui a une dimension institutionnelle, Franck substitue celle d'inconverti, qui a une dimension spirituelle et personnelle. Or nul ne peut être sûr d'être véritablement converti, et encore moins juger du degré de conversion de quelqu'un d'autre. Dieu seul est juge de la foi de l'homme, aucun homme ne doit s'arroger ce rôle. Si Castellion ne reprend pas ce vocabulaire, nous trouverons tout de même chez lui une position très similaire invitant à suspendre son jugement sur la foi d'autrui.

¹⁷ Pour les spiritualistes, Dieu agit sur l'homme sans aucun moyen humain, ni Eglise, ni Etat, ni règles de quelque sorte que ce soit.

¹⁸ « Not only is history a "living Bible" where one can learn immediately the nature of God, but it is also a definitive "key" to the meaning of the written Bible itself. What the Holy Spirit is subjectively and proleptically to Scripture, history is objectively and retrospectively: the final interpreter of the will of God. (...) What history is as the manifest past working of God, the Holy Spirit is now in one's own present experience. » (Steven E. Ozment, « Sebastian Franck », p. 149-150).

¹⁹ « Ce n'est pas la violence seule que Sébastien Franck réprouve, c'est toute ingérence de l'Etat en matière de foi, toute pression officielle, toute mission qui vise à convertir des populations entières, alors que Jésus a converti « à peine une métairie » et Franck abomine les églises nationales dont les fidèles n'ont d'autres soucis que de plaire au prince. » (Doris Rieber, « Sébastien Franck (1499-1542) », p. 194).

²⁰ Steven E. Ozment, « Sebastian Franck », p. 157.

²¹ « The inner man believes only what he has learned, heard, seen and experienced of God in accordance with his own nature (...) For this reason experience is like a key to Scripture. » (Sébastien Franck, *Chronica, Zeytbüch und Geschichtsbibel*, 1531, cité et traduit par Steven E. Ozment, « Sebastian Franck », p. 150).

IV.4. Etienne Pasquier²²

Etienne Pasquier (1529-1615) est très probablement l'auteur d'un opuscule anonyme paru une année avant le *Conseil à la France désolée*, au premier semestre 1561 : l'*Exhortation aux princes et seigneurs du conseil privé du Roy, pour obvier aux seditions qui occultement semblent nous menacer pour le fait de la Religion*, dans laquelle il exprime l'idée que la solution aux violences se trouve dans la coexistence organisée par l'Etat entre catholiques et protestants. Il s'agit d'une proposition pragmatique, qui prend acte des divergences spirituelles sans les résoudre mais cherche le moyen de faire cesser les violences, fusse au prix de l'unité religieuse. L'ouvrage rencontre un certain succès, puisqu'il connaît l'année de sa parution quatre éditions en français, une en latin et l'année suivante une édition en allemand. Castellion l'a manifestement lu et apprécié puisqu'il le cite à deux reprises dans son *Conseil à la France désolée* :

Je veux faire mention d'un petit livre imprimé l'an passé en françois, dont le titre est *Exhortation aux princes et seigneurs du conseil du Roy*, auquel livre est donné le mesme conseil que je veux donner, c'est de permettre en France deux Eglises. Le dict livre (selon mon avis, et de tous ceux auxquels l'en ay parlé et qui l'ont leü) est escrit par ung homme prudent, quel qu'il soit, et qui donne un conseil très bon et profitable. Et de fait les plus déraisonnables seront contraincts de me confesser que si on l'eust suivy, on eust jusques à présent (je me tay de l'adevnir) évité la mort de cinquante mille personnes françoises pour le moins, qui depuis ont esté misérablement meurtris.²³

C'est que le conseil qu'ils donnent est le même : permettre – et non tolérer, terme qui n'appartient pas au vocabulaire de Castellion – deux Eglises. Castellion et Pasquier identifient également une même racine à la violence : le forçement de conscience. Et nos deux auteurs partagent une même attitude : traiter les deux partis aussi équitablement et également que possible.

IV.5. Calvin et Bèze

Les opposants à la tolérance constituent l'immense majorité des penseurs de l'époque. Nous nous concentrons ici sur les adversaires directs de Castellion, Calvin et Bèze. Calvin pas plus que Bèze ne sont partisans de la tolérance, ils visent la concorde, c'est-à-dire l'unité religieuse. « This is hardly surprising given that in the solid system of Calvin's doctrine, concord play as

²² Catherine Magnien-Simonin, « Etienne Pasquier (1529-1615) ou la dissidence secrète », *Les Dossiers du Grihl* [En ligne], 2013-01-2013, mis en ligne le 07 mars 2013, consulté le 25 mai 2015.

URL : <http://dossiersgrihl.revues.org/5748> ; DOI : 10.4000/dossiersgrihl.5748

²³ Sébastien Castellion, *Conseil à la France désolée*, p. 53.

important a role, if not more so, as in the systems of his Roman Catholic adversaries. The entire force of Calvin's message consisted in his insistence on the oneness and indivisibility of Christian truth and faith. »²⁴. Pourtant, Calvin pose aussi les bases d'une certaine tolérance ecclésiastique, que l'on peut définir ainsi : « Cette tolérance suppose une différenciation des Eglises (...), différenciation qui ne soit pas pour autant destructrice de l'unité. Il faut donc distinguer entre les articles nécessaires et les articles qui ne rompent pas l'unité des Eglises (...). Parmi les premiers, Calvin place : a. la foi en un seul Dieu ; b. Jésus-Christ est le Dieu et Fils de Dieu ; c. le salut gît en sa seule miséricorde. Notons qu'il se garde bien d'inscrire l'Eucharistie, sur laquelle il y a une vive polémique avec les luthériens, de façon à ne pas exclure accord et conciliation à l'avenir. »²⁵. Nous pouvons quant à nous noter que le credo minimum de Calvin tel que rapporté par Ghislain Waterlot est proche du volet doctrinal de celui de Castellion, mais ne comprend aucune mention des commandements éthiques qui sont essentiels pour ce dernier, à commencer par le commandement d'amour qui les englobe tous.

En France, lorsque l'édit de janvier 1562 autorise de fait deux religions dans le royaume, catholiques comme protestants souhaitent que cette situation prenne fin au plus vite (l'édit se présente d'ailleurs comme provisoire). Aucun des deux partis n'envisage d'étendre la cohabitation à d'autres qu'aux réformés²⁶. Lorsque les huguenots demandent la tolérance, c'est uniquement pour eux, en aucun cas pour une autre secte, et uniquement dans l'objectif de gagner du temps pour convertir le reste du royaume. La tolérance n'est pas envisagée comme un régime stable souhaitable sur le long terme. Théodore de Bèze écrit ainsi dans sa « Réplique à Baudouin » : « Tu dis que nous avons conseillé la libre profession de religion différentes. C'est bien le contraire, car ceci est justement ce sur quoi insiste ton ami Castellion ; nous, tout au contraire, cherchons à l'empêcher avec tous les moyens, à plus forte raison parce que nous sommes au courant de l'action de celui-ci »²⁷. On voit ici que Bèze associe Castellion à la tolérance la plus large. Faisant cela, il pousse le raisonnement de Castellion là où lui-même ne l'a pas fait, du moins pas explicitement : Castellion défend ardemment la tolérance entre sectes chrétiennes, il se montre prêt y inclure ceux qui partagent la foi en un Dieu unique, donc les juifs et les musulmans (ce qui est déjà très large), mais ne dit pas clairement qu'il irait vers d'autres religions. Par contre il est clair que pour Castellion la tolérance n'est pas un pis-aller

²⁴ Mario Turchetti, « Religious Concord and Political Tolerance in Sixteenth- and Seventeenth-Century France », p. 19.

²⁵ Ghislain Waterlot, « Les ruptures de l'ecclésiologie calvinienne : une origine de la tolérance moderne ? », dans : *Tolérance et Réforme...*, p. 53.

²⁶ Mario Turchetti, « Réforme et tolérance, un binôme polysémique ».

²⁷ Cité par Mario Turchetti, *ibid.*, p. 20-21.

en attendant mieux : c'est une attitude à long terme qui laisse à chacun la liberté de croire à sa façon (au moins à l'intérieur du cadre monothéiste et, mieux, chrétien), tout en enseignant sans relâche ce que l'on croit être la doctrine juste.

IV.6. Castellion

IV.6.1. Qualifier justement le crime

Castellion s'attache en plusieurs endroits à définir ceux que ses adversaires attaquent et qu'il défend dans une certaine mesure : les hérétiques. Dans la préface du *Traité des hérétiques*, il en donne d'abord une définition pragmatique :

Certainement, après avoir souvent cherché que c'est qu'un hérétique, je n'en trouve autre chose, sinon que nous estimons hérétiques tous ceux qui ne s'accordent avec nous en notre opinion. Laquelle chose est manifeste en ce que nous voyons, qu'il n'y a presque aucune de toutes les sectes (qui sont aujourd'hui sans nombre) laquelle n'ait les autres pour hérétiques.²⁸

Cette définition n'est pas simplement ironique, elle fait de l'hérésie – et donc de l'orthodoxie – quelque chose de relatif, et non d'absolu. On n'est pas hérétique dans l'absolu, mais par rapport à un autre système de croyance que le sien. Car l'hérétique n'est pas l'impie : contrairement à ce dernier, il a bel et bien un système de croyance. Dans le *Contra libellum Calvini*, Castellion reproche à Calvin de mélanger délibérément hérésie (foi erronée), impiété (athéisme) et délire afin d'appliquer à toutes ces catégories une peine justifiée uniquement pour l'impiété²⁹. Lui au contraire, distingue entre toutes ces catégories, qu'il définit clairement. En faisant cela, Castellion utilise des arguments de type juridique : il s'agit de qualifier correctement le crime pour le punir de façon adéquate. L'hérésie est pour Castellion une erreur, par essence involontaire, sur des points secondaires de la foi chrétienne, alors que l'impiété (refus de Dieu et de l'Évangile) est volontaire et répréhensible. On ne peut donc pas être à la fois hérétique et impie.

Vaticanus 35 : Il existe beaucoup de sectes chrétiennes, qui toutes reçoivent l'Évangile de manière pieuse et religieuse, tout en l'interprétant de diverses manières. Si quelqu'un n'ait complètement l'Évangile après l'avoir d'abord professé, s'il insultait le Christ ou Dieu, s'il blasphémait sans retenue, alors je ne voudrais en aucun cas prendre sa défense. Mais si tel croyant comprend les paroles du Christ autrement que nous, je ne le tiendrais pas pour un impie qui veut renverser la religion. Bref, l'impiété est une chose, l'erreur en est une autre. (...) Pour moi, je ne vois guère qu'on puisse appeler hérétiques ceux qui ont vécu avant l'arrivée du Christ. Après cette arrivée, ceux qui n'ont pas obéi à ses justes avertissements furent sans doute des hérétiques et des obstinés. Mais aujourd'hui je ne pense pas qu'on puisse taxer d'hérésie toutes les diverses sectes en présence. Quand viendra la Parole incarnée et la Sagesse à laquelle

²⁸ Sébastien Castellion, « La préface de Martin Bellie », *Traité des hérétiques*, p. 24-25.

²⁹ Voir Vaticanus 48 et Vaticanus 125.

nul ne peut résister, alors je tiendrais pour hérétique celui qui ne l'aura pas suivie. (...) C'est pourquoi il faut attendre le Christ, le Juge, et ne pas précéder son jugement avec témérité.³⁰

La fin de ce passage est intéressante : pour Castellion l'hérésie est plus difficile à cerner aujourd'hui qu'au temps du Christ. Il ne dit pas ici explicitement pourquoi, mais il y a une allusion à l'obscurité des Ecritures (« tel croyant comprend les paroles du Christ autrement que nous »), tandis qu'au temps du Christ, la vérité était manifeste en lui. Il lui semble donc pratiquement impossible d'accuser aujourd'hui quelqu'un d'hérésie avec quelque certitude.

Dans le *Conseil à la France désolée*, Castellion donne également une définition de l'hérésie, en partant de l'étymologie du mot :

Ce mot hérétique est un mot grec, venant du mot hérésie, qui signifie « secte », tellement que proprement hérétique, c'est un qui est d'une secte, (...) comme sont Romains, Grecs, Georgians, Lutériens, Zvingliens, Vaudois, Picars, Anabaptistes et autres (...). Toutes telles sortes de gens s'appellent selon ce mot grec, et selon la manière de parler de l'Esriture, hérésies, et ceux qui en sont, hérétiques. Mais quand il en est parlé à la male part, le mot hérésie se prend pour « mauvaise secte », et hérétique pour un qui est d'une mauvaise secte (...). Doncques hérétique c'est un qui est d'une mauvaise secte.³¹

Partant de l'étymologie, Castellion distingue entre un sens général, neutre, du mot hérésie, et un sens commun devenu négatif. S'il serait lui-même plutôt tenant du premier, il se plie à l'usage commun. Ayant posé une définition, il doit maintenant s'intéresser à la question centrale, à savoir s'il faut tuer ceux qu'on définit comme hérétiques. Sa réponse est un « non » très clair. On ne trouve pas trace de ce commandement dans la Bible, même les tenants de la peine de mort n'ont rien trouvé en ce sens, d'où leurs tentatives pour amalgamer l'hérésie à d'autres crimes qui eux sont punis de la peine de mort par la loi de Moïse, notamment le blasphème et la fausse prophétie³². Mais les hérétiques ne relèvent ni de l'un ni de l'autre cas et il n'y a aucune raison de les tuer. La marche à suivre enseignée par les textes bibliques est l'admonestation fraternelle, non la torture et la mise à mort :

Vaticanus 14b : Ici, Calvin appelle hérétique celui qui, admonesté plusieurs fois, n'obéit pas. Et ce n'est pas faux. Mais encore faut-il que l'admonestation soit bonne et vraie. Elle est bonne quand elle est inspirée par la charité. Les admonestations de Calvin furent les chaînes [dans le cas de Servet]. Ce comportement vous aliénerait même un ami. Il s'en faut qu'il ramène un adversaire à la raison.³³

³⁰ Sébastien Castellion, *Contre le libelle de Calvin*, p. 113-114.

³¹ Sébastien Castellion, *Conseil à la France désolée*, p. 57.

³² « Ce que voyans et toutesfois voulans maintenir leur opinion, sont allés prouver que Dieu au Vieux Testament avoit commandé de faire mourir les blasphémateurs et faux prophètes, et sur cela ont conclu qu'il falloit donque faire mourir les hérétiques, comme blasphémateurs et faux prophètes. » (Sébastien Castellion, *Conseil à la France désolée*, p. 58).

³³ Sébastien Castellion, *Contre le libelle de Calvin*, p. 82.

L'erreur en effet n'est pas répréhensible, car elle est involontaire. Du moment qu'un homme agit et croit en accord profond avec sa conscience, on ne peut pas le punir, même s'il se trompe. Il faut simplement lui donner les moyens de revenir à des vues plus justes.

IV.6.2. Les droits de la conscience errante

Dans notre corpus, la plus ancienne mention en faveur de droits de la conscience errante se trouve dans la préface à Edouard VI. Il s'agit en fait d'un plaidoyer indirect³⁴, qui invite à une suspension du jugement sur autrui. Vouloir juger de la foi d'autrui, dit-il, c'est vouloir se mettre entre lui et Dieu, ou pire, à la place de Dieu, qui doit être le seul juge :

Qui es-tu, toi qui condamnes le serviteur d'autrui, lequel se tient ferme ou tombe à son Seigneur, et qui lui-même demeurera ferme : car Dieu le peut fortifier. Toi donc, pourquoi condamnes-tu ton frère, ou pourquoi le déprises-tu ? Un chacun de nous dira sa cause pour soi-même devant Dieu. A raison de quoi ne condamnons point l'un l'autre. Car si nous condamnons, nous serons condamnés.³⁵

Ceci est vrai sans contredit, que celui-là se hâte pour se repentir, qui trop tôt juge : et que plusieurs se sont repentis d'avoir jugé, mais nul d'avoir différé le jugement : et que celui-là qui est plus enclin à douceur, et clémence, qu'à ire, et vengeance, ensuit la nature de Dieu.³⁶

Il est plus juste, plus chrétien³⁷, d'accorder à autrui le bénéfice du doute, de le regarder comme enfant de Dieu plutôt que comme condamné par Dieu.

Nous trouvons dans la préface de Martin Bellie au *Traité des hérétiques* la première mention explicite des droits de la conscience errante, appuyée sur l'autorité de Paul :

Mais je n'ose violer ma conscience, de peur que je n'offense Christ, lequel a défendu par S. Paul son serviteur, que je ne fasse rien de quoi je sois en doute s'il est bien fait ou non. Car il me faut être sauvé par ma propre foi, et non par celle d'autrui.³⁸

Et cela est valable même si la conscience ou la foi se trompent.

Vaticanus 80 : Voyons, Calvin, mets-tu Servet à mort parce qu'il pense ainsi ou parce qu'il parle ainsi [à propos du baptême des enfants] ? Si tu le mets à mort parce qu'il parle comme il pense, tu le tues à cause de la vérité : car la vérité, c'est de dire ce qu'on pense, quand bien même on se trompe. Le Psaume 15 déclare heureux celui qui dit en vérité ce qu'il a dans son âme. Et toi, tu mets à mort un tel homme ? Plutôt que de le tuer parce qu'il pense ainsi, enseigne-lui à penser autrement. Ou alors, prouve-nous

³⁴ Rappelons que Castellion a gardé, dans ses préfaces aux traductions des textes bibliques, une certaine prudence qui visait à protéger son travail de la censure. Ici il faut sans doute attribuer le procédé indirect à cette prudence.

³⁵ Sébastien Castellion, « Préface à Edouard VI », *Traité des hérétiques*, p. 138.

³⁶ *Ibid.*, p. 141.

³⁷ Castellion dit même que c'est tout simplement plus humain, puisque les Romains proposaient déjà cette attitude dans leur loi de récréance (disposition qui consiste à donner jouissance d'un bien ou d'un droit qui est en litige à titre provisionnel ; Jean Nicot, *Le Thresor de la langue francoyse*). Selon cette loi, en cas de soupçon sur le statut libre ou esclave d'un homme, il faut le traiter en homme libre jusqu'à preuve qu'il ne l'est pas. Il est en effet plus grave de traiter un homme libre en esclave, que de traiter un esclave en homme libre.

³⁸ Sébastien Castellion, « La préface de Martin Bellie », *Traité des hérétiques*, p. 17.

que les Saintes Ecritures réclament la mort de ceux qui se trompent ou qui pensent mal.³⁹

Castellion relativise radicalement la notion de vérité : est vrai ce qui est en accord avec sa pensée, sa conscience. Il n'y a donc de vérité que subjective et ce qui est important c'est d'être cohérent avec sa pensée. On pourrait objecter ici que Castellion condamne pourtant l'impie au nom d'une vérité objective qui est l'existence de Dieu. Mais nous avons vu dans la première partie que pour Castellion il est impossible de dire vrai au sens qu'il donne ici, c'est-à-dire en accord profond avec sa pensée et son âme, quand on dit qu'il n'y a pas de Dieu : l'existence de Dieu est gravée par Dieu lui-même au cœur de chaque homme, et peut de plus être démontrée par la raison. Celui qui la nie est donc en contradiction avec sa raison comme avec son cœur et ne peut donc pas être sincère. Dans un cadre bien défini, celui d'une foi monothéiste chrétienne, Castellion affirme donc clairement les droits de la conscience errante⁴⁰. Dit autrement, c'est seulement dans les choses non essentielles au salut que la conscience peut errer, mais dans ce cadre Castellion ouvre la possibilité de mener une recherche personnelle.

Et il appelle instamment à suivre les recommandations éthiques de la conscience (on se rappelle que l'éthique est une composante essentielle de la foi pour Castellion) :

Aux catholiques et aux évangéliques, touchant de forcer les consciences les uns des autres : « A mienne volonté que le monde ne fust aujourd'huy pas plus obstiné qu'estoient ceux-là [les juifs auxquels s'adressait Jésus] ; je suis bien asseüré que la cause que maintenant je traite seroit vidée en une seule parole de vérité évidente, et ne se trouveroit homme qui osast tant peu que ce fust contredire. Car il faudroit que dire à ceux qui forcent les consciences d'autrui : « Voudriés-vous qu'on forçast les vostres ? » Et soudainement leur propre conscience, qui vaut plus que mille tesmoings, les convaincroit tellement, qu'ilz demeureroient tous camus [honteux]. »⁴¹

L'impératif de suivre sa conscience ne s'applique pas seulement au contenu doctrinal de la foi. Il faut aussi suivre ce que dicte la conscience à propos du volet pratique de la foi. De même qu'il est grave d'affirmer des choses contre sa conscience, il est grave de faire des choses contre sa conscience (comme par exemple forcer celle d'autrui). Continuer à forcer les consciences, c'est, pour les persécuteurs, aller contre leur propre conscience, donc cesser d'obéir aux commandements divins et mettre en péril leur salut. On voit qu'ici Castellion modifie profondément le concept d'hérésie : l'hérésie n'est plus la profession d'une foi qui s'écarte de

³⁹ Sébastien Castellion, *Contre le libelle de Calvin*, p. 164-165.

⁴⁰ « La liberté n'est pas le propre de l'homme, mais vient de la loi divine; Ainsi l'homme n'est libre que dans l'obéissance à son essence qui est celle d'une « créature » du Christ. La liberté de conscience n'est donc pas – et elle ne pouvait sans doute pas l'être au XVI^e siècle – une revendication du pluralisme religieux, mais la revendication de la liberté d'obéir à la vérité. » (Maria d'Arienzo, « Théologie et droit dans la pensée et les œuvres de Sébastien Castellion. Aspects méthodologiques. », dans : *Sébastien Castellion : Des Ecritures à l'écriture*, p. 369).

⁴¹ Sébastien Castellion, *Conseil à la France désolée*, p. 32.

celle énoncée par une autorité ecclésiastique, mais le fait de refuser obstinément d'écouter sa conscience.

Dans le *Conseil à la France désolée*, on voit disparaître presque totalement toute référence à la foi, au profit de la conscience. Comment expliquer cela ? La conscience apparaît dans l'ouvrage comme le siège de la foi, aussi bien dans sa dimension doctrinale que dans sa dimension pratique, éthique. La conséquence, c'est que la conscience est plus précieuse que la vie car elle est le lieu où se joue le salut éternel de l'homme. Et, seconde conséquence, la conscience relève du spirituel et est inaccessible aux armes temporelles, physiques⁴². S'adressant comme Castellion le fait aux deux camps, la référence à la conscience est sans doute plus neutre que ne l'aurait été la foi, qui était comprise par les contemporains de Castellion d'une manière très différente de la façon dont il la comprend lui-même. Conscient que sa compréhension de la foi pourrait être mal comprise (voire taxée d'hérésie...) ou donner lieu à des interprétations erronées, Castellion tente de contourner le problème en utilisant la notion de conscience. La conscience présente également l'avantage d'être commune à tous ceux auxquels Castellion s'adresse, alors que la foi les divise.

Castellion ne revendique pas cette liberté de la conscience errante seulement dans ses ouvrages, mais également lors d'une comparution pour blasphème en 1557, suite à ses réserves sur la doctrine de la prédestination :

As far as eternal damnation is concerned to which the godless are said to be predestined, I confess that I cannot believe it. I ask that my dissent on this point be tolerated. If somebody believes otherwise, I shall not condemn him. Moreover, I do not intend to spread confusion in the church. I want to live in it as a loyal member and to be at peace with everybody else as becomes a true Christian. I also wish to do everything I can to further the well-being of the church of Christ and of the honest city of Basle.⁴³

L'année suivante, dans l'appendice au *Harpago sive defensio*, il écrira aussi :

I ask you by the blood of Christ, leave me in peace and cease persecuting me. Grant me the liberty of my faith and the liberty to confess it, just as you wish that I grant you your own liberty. Do not always condemn those as apostates and blasphemers who do not agree with you. On the main points of religion I do not differ from you. (...) I disagree with you only on a few issues of interpretation, and many pious people share

⁴² « Penser qu'une conscience puisse être persuadée par force, c'est aussi grande folie comme qui voudrait atout une espée ou halebarde tuer la pensée d'un homme. » (Sébastien Castellion, *Conseil à la France désolée*, p. 51).

⁴³ *Sebastiani Castalionis antwort uff ettliche articul soi m von den hochgeherten und erwürdigen Rectore und den anderen furnemsten herren der hohen schul zu Basell sindt fürgehalten wordent (copie manuscrite de Basila Amerbach datée du 16 novembre 1557, conservée à la bibliothèque de l'Université de Bâle sous le n° Ms. OII 46,14), traduit de l'allemand par Hans Rudolph Guggisberg dans « Tolerance and intolerance in sixteenth-century Basle », p. 156.*

this desagement with me. All of us are erring... Let us nevertheless treat each other kindly.⁴⁴

IV.6.3. Les arguments en faveur de l'indulgence

Si la peine de mort pour motif d'hérésie est exclue, les droits de la conscience errante mènent Castellion à refuser plus largement toute violence à l'égard des hérétiques. En effet, pour lui les choses sont très claires : la seule attitude à avoir envers celui dont notre conscience pense que la sienne se trompe, c'est la clémence. Il donne plusieurs arguments en faveur d'une telle attitude, mettant en avant l'un ou l'autre en fonction des interlocuteurs auxquels il s'adresse. Tout d'abord, il fait appel à l'intérêt bien compris des persécuteurs : s'ils font preuve de clémence et de douceur, ils sont mieux engagés sur le chemin du salut, car plus proches de l'attitude du Christ.

Je tiens pour certain que personne ne se pourra repentir d'avoir usé de douceur, patience, bénignité, obéissance : mais de cruauté et de jugement téméraire, on s'en repentira toujours.⁴⁵

O Princes, et vous tous gens de justice, ouvrez les yeux, ouvrez les oreilles, craignez Dieu, et pensez finalement de rendre compte à Dieu de votre administration. Plusieurs ont été punis pour cruauté, mais personne n'a été puni pour douceur et clémence. Plusieurs seront condamnés au dernier jugement pour ce qu'ils ont occis les innocents, mais personne ne sera condamné de ce qu'il n'en aura point occis. Inclinez-vous plutôt du côté de la clémence, et n'obéissez à ceux qui vous incitent à meurtrir.⁴⁶

Lorsqu'on se pose en juge de la foi d'autrui, on ne peut que tomber dans l'erreur, voire dans la violence. C'est ce qui se produit lorsqu'on accuse quelqu'un d'hérésie, c'est-à-dire le plus souvent de désaccord avec ce qu'on pense soi-même.

Ce type d'argument ne cherche pas à convaincre Calvin ou Bèze, mais ceux qui sont influencés par eux (ou par d'autres), en faisant appel ici non pas à des arguments altruistes, mais à des arguments de type « égoïste ». Dit autrement, cet argument s'adresse à ceux qui ont le pouvoir de décider d'une persécution, pas aux théologiens.

Un deuxième type d'arguments, adressé lui aussi à des personnes détentrices de l'autorité, concerne l'absence de dangerosité politique des hérétiques. Celui qui est intimement persuadé d'obéir aux commandements divins de la meilleure façon possible, celui dont la conscience lui

⁴⁴ Cité et traduit du latin par Hans Rudolph Guggisberg, *ibid.*, p. 157. En 1558, Calvin et Bèze s'attaquent à Castellion par divers petits écrits, et Castellion se défend dans un tract intitulé *Harpago sive defensio*, auquel il ajoute par la suite un appendice d'où est extraite la citation. Le tract initial et l'appendice n'ont été imprimés qu'après sa mort, en 1578, inclus dans *Sebastiani Castellionis Dialogui III* sous le titre « Defensio ad authorem libri cui titulus est Calumniae nebulonis ».

⁴⁵ Sébastien Castellion, « Préface à Edouard VI », *Traité des hérétiques*, p. 142.

⁴⁶ Sébastien Castellion, « La sentence de Georges Kleinberg par laquelle il montre combien nuisent au monde les persécutions », *Traité des hérétiques*, p. 147-148.

dicte telle ou telle position, ne peut être qu'un bon citoyen, honnête et fiable, d'autant que l'Écriture enseigne à se soumettre à l'autorité des Princes⁴⁷.

Derrière ces arguments adressés aux autorités politiques et juridiques, on pressent une distinction entre la sphère politique et la sphère religieuse⁴⁸ : en mettant en avant l'innocuité politique des hérétiques et le danger spirituel tout personnel qu'il y a à exercer la violence, Castellion sous-entend que l'hérésie ne relève pas de l'autorité politique ni juridique⁴⁹.

A interlocuteur différent, argument différent : lorsqu'il s'adresse à Calvin, Castellion ne met pas en avant des arguments politiques, mais des arguments qui relèvent du souci spirituel du théologien. Le *Contra libellum Calvini* en fournit un bon exemple. Castellion entend la préoccupation qu'il y a derrière la persécution de l'hérésie : il s'agit d'empêcher la diffusion de doctrines dangereuses pour le salut. Le souci apologétique est légitime, mais la solution retenue, la violence et la persécution, est en fait contre-productive, et Calvin constate lui-même que les doctrines de Servet continuent à être discutées après sa mort.

Vaticanus 18 : Mais c'est à cause de toi qu'elles courent. Il n'existe presque aucune mention de son premier livre, si bien que le deuxième aurait pu se vendre sans tumulte. Maintenant que tu as brûlé l'homme avec ses livres, tout le monde a l'ardent désir de les lire et pense qu'il doit s'y trouver quelque chose de bon contre toi, puisque tu as voulu les détruire par le feu, et que tu cherches maintenant à les recouvrir sous les malédictions. C'est donc toi qui as excité tous ces troubles. Sans toi, rien de cela ne serait arrivé.⁵⁰

La violence de Calvin l'a rendu suspect, et par contrecoup a rendu « sympathique » sa victime. Castellion donne le même argument, l'inefficacité de la méthode violente, dans le *Conseil à la France désolée*, en s'adressant aux dirigeants spirituels des deux camps. Mais ici l'inefficacité porte sur un autre point : les conversions forcées ne peuvent déboucher que sur l'hypocrisie ou sur le martyr pour la foi⁵¹. Il est intéressant de voir qu'il adresse l'argument aussi bien aux

⁴⁷ « Celui qui est poussé par sa propre conscience à obéir, et qui est enseigné par le Seigneur, qu'il faut obéir aux magistrats, et puissances, même encore aux iniques (combien plus aux justes) son obéissance est nécessairement vraie, et éternelle, d'autant que le Seigneur Dieu, qui est la cause de son obéissance, demeure vrai, et éternel. » (Sébastien Castellion, « Préface à Edouard VI », *Traité des hérétiques*, p. 141).

⁴⁸ Voir ci-dessous.

⁴⁹ « Contentez-vous de ce glaive que le Seigneur Dieu vous a donné. Punissez les brigands, les traîtres, les faux témoins, et autres semblables. (...) La doctrine de la théologie ne doit point être défendue par glaive : car si les théologiens obtiennent cela de vous, que vous défendiez leur doctrine par armes, le médecin pourra à bon droit postuler la même chose, à savoir que vous le défendiez contre les opinions des autres médecins » (Sébastien Castellion, « La sentence de Georges Kleinberg par laquelle il montre combien nuisent au monde les persécutions », *Traité des hérétiques*, p. 149).

⁵⁰ Sébastien Castellion, *Contre le libelle de Calvin*, p. 87.

⁵¹ « Car nous voyons manifestement que gens contrains à la religion chrestienne, soyent peuple, soyent personnes particulières, ne sont jamais bons chrestiens. » (Sébastien Castellion, *Conseil à la France désolée*, p. 46). « ilz ont mieux aimé endurer tous les maux que vostre cruauté (...) a sceü inventer, que de faire (...) chose contre leur conscience, qui est ung signe que forcer la conscience d'un homme est pis que luy oster cruellement la vie, puisqu'un homme craignant Dieu ayme mieux se laisse oster cruellement la vie que de laisser forcer sa conscience. » (*ibid.*, p. 25).

protestants qu'aux catholiques. Castellion comprend bien que chacun, catholique comme protestant, a pour objectif la concorde religieuse, la réunification autour de la foi qu'il juge pouvoir apporter le salut, mais selon lui cet objectif est bien mal servi par la violence.

A l'inverse, la méthode douce est efficace car elle imite l'attitude du Christ. Castellion recommande donc la prudence dans le jugement comme dans l'exécution de la peine. Faisant cela, le croyant suivra les pas du Christ, ce qui est à la fois le chemin du salut et la preuve qu'on y est engagé⁵².

La parabole de l'ivraie et du bon grain (Mt 13, 24-30) est un lieu scripturaire âprement discuté autour de ces questions de clémence ou non envers les hérétiques, et ce depuis les premiers siècles du christianisme⁵³. La parabole, argument récurrent des auteurs favorables à la tolérance envers les hérétiques, est cependant diversement utilisée en fonction de la façon dont on interprète les différents éléments : le champ est-il le monde ou l'Eglise⁵⁴ ? L'ivraie est-elle l'hérésie ou l'immoralité ? Les serviteurs sont-ils les prêtres et évêques ou les magistrats civils ? L'interdiction d'arracher l'ivraie doit-elle se comprendre comme une interdiction de tuer ou comme une interdiction de toute violence ? S'étend-elle seulement aux cas où l'on risque d'arracher en même temps le bon grain ou à tous les cas ? Le temps présent est-il celui de la moisson ou celui de l'attente ? Ainsi Calvin, après l'exécution de Servet, interprète l'ivraie comme comprenant à la fois les crimes civils et religieux (hérésie), le commandement de ne pas arracher l'ivraie comme valable seulement dans les cas où cela ferait courir un danger au blé. Si le blé peut être protégé mieux en arrachant l'ivraie, alors il faut le faire. Pour Bèze, la parabole n'a en fait rien à voir avec la question du traitement à appliquer aux hérétiques ou aux criminels, qui doit être la mort, mais elle est une parole de consolation à propos de la persistance du mal malgré ces efforts de purification de la communauté. Erasme avait au contraire plaidé pour une interprétation plus libérale, selon laquelle Jésus demande de laisser l'ivraie dans l'espoir qu'elle se change en blé et, si elle ne le fait pas, dans l'attente du jugement par Dieu, qui seul peut l'exercer.

Castellion mentionne la parabole plusieurs fois, et en donne un commentaire assez long dans le *Contra libellum Calvini*⁵⁵. Pour lui, l'ivraie dont il est question dans la parabole est l'hérésie (et non les crimes relevant du droit commun). De ce commentaire, retenons trois points. Le premier

⁵² « Je ne vois pas comment nous pourrions retenir le nom de chrétien, si nous n'ensuivons sa clémence et douceur. » (Sébastien Castellion, « La préface de Martin Bellie », *Traité des hérétiques*, p. 18).

⁵³ Ce paragraphe reprend Roland H. Bainton, « The Parable of the Tares as the Proof Text for Religious Liberty to the End of the Sixteenth Century », *Church History*, vol. 1, n°2, juin 1932, p. 67-89.

⁵⁴ Et, question intimement liée : l'Eglise est-elle une communauté de purs ou une arche de Noé dans laquelle purs et impurs sont embarqués ?

⁵⁵ Voir la réponse à Calvin 96.

est que pour Castellion, le XVI^e siècle n'est pas le temps de la moisson, et la clémence envers les hérétiques traduit donc l'obéissance au commandement du Christ de laisser l'ivraie jusqu'à la moisson (interprétation légaliste). Et si l'on se rappelle que pour Castellion la foi est une décision de l'homme qui conduit à la mise en pratique des commandements divins, on comprend bien que respecter le commandement du Christ ne peut en aucun cas détruire la foi (comme l'affirment les partisans de la dureté), au contraire.

Le second argument de Castellion pointe un autre type d'inefficacité de la violence : les partisans de cette dernière avancent qu'elle est le seul moyen de briser la résistance obstinée des hérétiques et de les amener au salut. Or pour Castellion cela ne tient pas : tuer un hérétique parce qu'on le croit tel c'est soit, si l'on se trompe, tuer un homme pieux, ce qui est évidemment répréhensible, soit, si l'on a raison, empêcher à tout jamais cet homme de revenir à une foi juste, le couper de toute possibilité de salut (puisque la foi conditionne le salut) et le damner pour l'éternité. Or damner une âme n'est pas une prérogative humaine, mais divine. Enfin, troisième point, il faut souligner que Castellion défend dans ce passage la peine de mort pour les crimes civils (comme il défend ailleurs la peine de mort pour les athées), ce qui nuance largement l'image d'apôtre de la douceur qu'on a pu en faire. Castellion n'est pas notre contemporain : il défend la peine de mort, même s'il le fait pour des crimes moins nombreux que beaucoup de ses contemporains.

Dans la dédicace de la Bible en français à Henri II, Castellion propose une autre parabole, guerrière cette fois⁵⁶ : cette image est sans doute plus familière à Henri II que l'image biblique de la parabole de l'ivraie et du bon grain. La bataille terrestre figure la bataille spirituelle que l'on doit mener contre l'hérésie, sans que Castellion ne désigne nommément amis et ennemis (il ne peut prendre parti dans un texte placé en tête d'une traduction du texte biblique destinée au plus grand nombre). L'image qu'utilise Castellion à l'attention d'Henri II rappelle évidemment la parabole de l'ivraie et du bon grain, mais avec une distinction en amont : le fermier de la parabole est capable de distinguer ivraie et bon grain, comme le chef de guerre pendant le jour. La parabole biblique se situe donc dans une perspective où la vérité est connue

⁵⁶ Sébastien Castellion, « Dédicace à Henri II », *La Genèse (1555)*, p. 117. Dans cette parabole, Castellion évoque un chef de guerre qui fait cesser les combats la nuit car dans l'obscurité on ne reconnaît pas si celui qu'on s'apprête à tuer est un ami ou un ennemi. De même, le jour le chef de guerre fait cesser l'artillerie quand la bataille en vient corps à corps, pour éviter de tuer ses hommes en même temps que l'ennemi. Dans les deux cas le problème vient de ce que la situation mêle de manière inextricable amis et ennemis, et qu'il faut éviter à tout prix de tuer les hommes de son propre camp. Castellion explique lui-même qu'il a voulu donner ainsi une image de la situation religieuse de son temps, où vrais et faux chrétiens sont « tellement mêlés ensemble, que si on veut défaire tous ceux qui ne s'accordent à la vérité, il y a du danger que avec les mauvaises herbes on n'arrache le blé : ce qui seroit un dommage irréparable. » (p. 117). Conséquence : il vaut mieux attendre que les choses s'éclaircissent à la lumière de la connaissance de Dieu (p. 118).

mais où le Christ nous demande de laisser Dieu se charger de la démêler d'avec le faux. Mais dans sa parabole guerrière, Castellion fait l'hypothèse, qui lui semble plus plausible, que son temps se trouve encore en amont de cette situation : si l'on devait revenir à l'image agricole, le fermier serait ici incapable de distinguer la mauvaise herbe du blé parce qu'il serait dans la nuit, situation que n'envisage pas le texte biblique⁵⁷. Castellion semble donc ici nettement pessimiste sur la place de la vérité dans son temps...

En dernier ressort, Castellion plaide pour la clémence au nom même du Christ :

Ô Christ, commandes-tu, et approuves-tu ces choses ? Ceux qui font ces sacrifices, sont-ils tes vicaires à ces écorchements, et démembrement ? Te trouves-tu, quand on t'y appelle, à cette cruelle boucherie et manges-tu chair humaine ? Si toi, Christ, fais ces choses, ou commandes être faites, qu'as-tu réservé au diable, qu'il puisse faire ? Fais-tu les mêmes choses que fait Satan ? Oh blasphèmes horribles ! O méchante audace des hommes, qui osent attribuer à Christ les choses qui sont faites par le commandement et instigation de Satan !⁵⁸

IV.6.4. Tolérance juridique

Nous l'avons vu, la tolérance juridique, qui organise la coexistence de deux ou plusieurs confessions, n'était pas souhaitée par les contemporains de Castellion. Lui-même ne l'aborde explicitement que dans le *Conseil à la France désolée*, ce qui pourrait faire penser que c'est, comme pour l'auteur de l'*Exhortation aux princes*, un choix pragmatique, faute de mieux, et peut-être temporaire. Mais Castellion pose les bases d'une telle tolérance bien plus tôt, dans le *Contra libellum Calvini*, en séparant nettement la sphère civile et la sphère religieuse, ce qui autorise à dire avec D'Arienzo que la tolérance est pour lui une vraie revendication théologique, religieuse et politique⁵⁹. La position très largement dominante à l'époque est d'attendre du magistrat civil qu'il protège l'Eglise (et, pour certains, la dirige, comme c'est le cas en Angleterre) : la société toute entière doit viser le service de Dieu et le magistrat civil a son rôle à jouer pour cela⁶⁰. Ce n'est pas ainsi que Castellion voit les choses. Pour lui il est évident que

⁵⁷ Peut-être parce que dans le texte c'est le Christ lui-même qui parle, incarnation de la vérité. Cette hypothèse est cohérente avec l'affirmation que nous avons vue dans le *Contra libellum Calvini* selon laquelle il était plus facile au temps du Christ de repérer l'hérésie que ça ne l'est aujourd'hui.

⁵⁸ Sébastien Castellion, « La préface de Martin Bellie », *Traité des hérétiques*, p. 32.

⁵⁹ « La pierre angulaire de sa pensée politico-religieuse est la revendication de la liberté de conscience non seulement comme expression de la loi divine de charité que Dieu a gravé dans la nature de tout homme et que la raison reconnaît comme un droit naturel, mais également comme proposition d'une vraie politique chrétienne de cohabitation entre les hommes. (...) Le fondement de la doctrine de la tolérance de Castellion est le principe du respect de l'altérité. Castellion théorise la séparation entre les sphères politique et religieuse non pour légaliser un autre culte à côté de l'Eglise traditionnelle, mais parce qu'elle permet de réaliser la véritable Eglise du Christ fondée sur le principe de séparation entre la sphère spirituelle et la sphère terrestre et temporelle. » (Maria d'Arienzo, « Deux concepts de tolérance... », p. 219-220).

⁶⁰ C'est le régime médiéval de la chrétienté.

non seulement l'autorité civile ne doit pas diriger l'Eglise, mais encore qu'elle ne doit pas la protéger.

Vaticanus 77 : Tuer un homme, ce n'est pas défendre une doctrine, c'est tuer un homme. Quand les genevois tuèrent Servet, ils ne défendirent pas une doctrine, ils tuèrent un homme. La défense de la doctrine n'est pas l'affaire du magistrat (qu'est-ce que le glaive peut avoir à faire avec la doctrine?), c'est l'affaire des docteurs. L'affaire du magistrat, c'est de défendre le docteur comme il défend le paysan, l'artisan, le médecin, n'importe qui d'autre, contre les injustices. C'est pourquoi, si Servet avait voulu tuer Calvin, c'est à bon droit que le magistrat aurait défendu Calvin. Mais Servet a combattu avec des arguments et des écrits : il fallait le combattre par des arguments et des écrits.⁶¹

Vaticanus 91 : Pour nous, voici notre argumentation : les apôtres punirent avec leur arme propre, à savoir le verbe, les coupables qu'ils tenaient en la puissance de ce verbe, et cela pour des péchés qui touchaient aux paroles et à la doctrine. De même, le magistrat doit punir avec son arme, à savoir l'épée, les coupables qu'il tient en la puissance de cette épée, pour des fautes que l'épée est en droit de punir. Et de même que Pierre ne pouvait pas châtier un homicide par la parole, mais laissait cette tâche au magistrat, de même le magistrat ne saurait punir l'hypocrite par l'épée, ni l'hérétique, ni le menteur (il ne dispose d'aucune loi pour cela) : il doit confier au pasteur leur punition. Sinon, l'on mêle les choses sacrées aux choses profanes.⁶²

Ces deux passages ont pour objectif de clarifier deux points intimement liés : les sphères respectives du magistrat et du théologien d'une part, leurs moyens d'action légitimes d'autre part. Le magistrat a à s'occuper des crimes qui relèvent de la sphère corporelle, humaine ; il le fait avec une arme appropriée, physique, l'épée. Le théologien a pour rôle de défendre la doctrine. La doctrine est spirituelle et se manifeste par une Parole, elle doit donc être combattue avec des armes qui relèvent de cette sphère : la parole, la justice, la foi, la patience. Ce qui ne veut pas dire que le théologien a le dernier mot pour ce qui relève de la sphère spirituelle, pas plus que le magistrat ne l'a dans le domaine civil : dans l'un et l'autre cas c'est Dieu, et lui seul, qui est l'autorité suprême. Castellion place donc l'être humain sous deux autorités terrestres différentes, qui toutes deux trouvent leur limite et leur fin dans celle de Dieu : l'autorité du magistrat pour ce qui touche au corps et à la matière, l'autorité du théologien pour tout ce qui touche aux questions de doctrine. Le but de cette distinction est de traiter les hérétiques de la façon adéquate : leur faute, si on décide de la juger telle – ce qui n'est pas recommandé puisque Castellion défend par ailleurs l'idée que seul Dieu est le juste juge en matière de doctrine – est spirituelle et relève donc du théologien, doté exclusivement d'armes spirituelles (en l'espèce l'admonestation fraternelle et si besoin l'excommunication). En aucun cas les hérétiques ne doivent être remis au magistrat civil. Castellion répète à l'envi que le Christ et les apôtres n'ont

⁶¹ Sébastien Castellion, *Contre le libelle de Calvin*, p. 161.

⁶² Sébastien Castellion, *Contre le libelle de Calvin*, p. 189.

usé que de la Parole, pas de la violence. En séparant aussi nettement les sphères, Castellion protège l'autonomie de la conscience de l'homme, siège de la foi, de toute intrusion de l'autorité civile.

Dans le *Conseil à la France désolée*, Castellion brosse le tableau de l'impasse dans laquelle se trouve la France, avec chaque parti tentant mutuellement de forcer l'autre à croire de la bonne manière. Castellion cite sept voies possibles de sortie⁶³, dont aucune n'est souhaitable pour le pays, à l'exception de la dernière : que les deux parties « facent paix ensemble par telle condicion que chascune tienne sans contrainte laquelle religion elle voudra, sans faire fascherie à l'autre. »⁶⁴. La recherche admet communément que les vues de Castellion ont été influencées par Erasme, aussi bien en ce qui concerne la tolérance-indulgence, la douceur envers les hérétiques, que pour ce qui concerne la tolérance légale à long terme. Mais pour Turchetti, si l'influence d'Erasme est réelle pour le premier point, elle ne peut pas avoir été pour le second puisqu'Erasme ne visait que la concorde autour d'une foi catholique rénovée et non la tolérance juridique. « Une certaine confusion entre erasmisme et castellionisme a engendré, lors du jugement historique, une double erreur, une double injustice (...) : une injustice à l'égard d'Erasme, duquel on a fait l'ancêtre des partisans de la tolérance de religions différentes, tolérance qui répugnait à son idéal d'unité et de concorde ; et une autre injustice envers Castellion, à qui l'on a attribué le désir d'accorder et de réconcilier les confessions religieuses, alors que simplement il voulait qu'on les admette simultanément l'une à côté de l'autre. »⁶⁵.

Conscient de son isolement, Castellion écarte les deux objections principales, l'une politique et l'autre théologique, au fait de laisser vivre des hérétiques. La première soutient que les hérétiques fomentent des séditions ; mais pour Castellion, ils ne le font que parce qu'on ne leur laisse pas la liberté de pratiquer selon leur conscience. La seconde objection est que les hérétiques risquent de répandre des doctrines fausses et Castellion admet qu'il faut empêcher cela ; mais il faut le faire par un moyen approprié. Ce moyen approprié, ce n'est pas la violence, qui fait des martyrs attirant plus de gens encore, mais la parole :

Mon intencion est qu'on leur résiste [aux fausses doctrines] par bon et convenable moyen et comme leur ont autrefois résisté les sages et gens de Dieu. Car je vous demande comment résista Jésus Christ aux Pharisiens et Sadduciens ? Et les Apostres, comment résistèrent-ils à Simon magicien et à Bar-Jésus et autres ? Ne fut-ce pas par

⁶³ « Il faut nécessairement (selon que je puis, en épluchant le tout, comprendre) ou que la guerre soit perpétuelle ou qu'une partie soit par force persuadée et attirée à la religion de l'autre, ou que sans estre persuadée elle en face semblant, par creinte, ou qu'elle soit par l'autre de tout anéantie, ou pour le moins chassée hors du país, ou que demourante au país, elle soit misérablement tyrannisée, ou que les deux parties soyent dontées et assubjetties par quelque ennemi ou ennemis de dehors » (Sébastien Castellion, *Conseil à la France désolée*, p. 49-50).

⁶⁴ Sébastien Castellion, *Conseil à la France désolée*, p. 50.

⁶⁵ Mario Turchetti, « Une question mal posée : Erasme et la tolérance... », p. 385.

parolles divines et vertueuses, sans mettre la main à l'espée et sans y inciter personne publique ne particulière ? Car ilz estoient sages gendarmes qui sçavoient mener la guerre spirituelle par armes spirituelles. Dont ceux qui font autrement, c'est-à-dire qui usent de violence, monstrent bien qu'ilz ne sont pas leurs imitateurs.⁶⁶

La parole et l'enseignement libérés montreront très vite où se trouve la vérité, c'est du moins l'espérance solide de Castellion :

Donques le moyen seroit de combattre contre les hérétiques par parole de vérité, laquelle est toujours plus puissante que parole de mensonge. Que si, estans convaincus par vérité et par plusieurs fois légitimement amonestés, ils demeurent néanmoins en leur opiniastreté, qu'on les excommunie ; voilà la droite punition des hérétiques. Que si estans excommuniés, ils ne cessent pourtant pas d'enseigner, qu'on défende au peuple de les escouter, et si quelcun les escoute néanmoins, qu'il soit luy mesme amonesté, et à la fin, s'il persévère, tenu pour désobéissant. Voilà comment on peut contregarder l'Eglise contre les hérétiques.⁶⁷

Castellion demande donc qu'on arrête de rechercher l'unité religieuse à tout prix, y compris au prix du sang de nombreuses personnes pieuses, pour accepter le dissentiment et apprendre à vivre avec une pluralité d'opinions en matière religieuse (dans le cadre de la foi chrétienne). Castellion se fait peut-être là, si l'on suit Gilbert Vincent, le porte-parole des fidèles, qui aspirent à la paix, contre les autorités ecclésiastiques : « Du point de vue des fidèles ordinaires, l'Eglise se présente autrement que du point de vue des chefs. Ceux-ci la veulent homogène et conquérante. Ceux-là veulent pouvoir y vivre en paix, dans le respect mutuel. »⁶⁸.

IV.6.5. Une herméneutique nouvelle au service de la paix

Castellion donne dans son dernier ouvrage des éléments pour accepter le dissentiment et lui donner sa juste place. On ne trouve pas dans le *De arte* d'arguments directs en faveur de la douceur dans le traitement des hérétiques, ni de la liberté de conscience. Il se situe d'une certaine façon en amont de ces questions, en proposant une méthode pour lire les textes bibliques et aborder les questions théologiques qui sape à la racine toute velléité de violence. On voit ici encore Castellion s'adresser directement aux responsables des peuples et aux peuples eux-mêmes plutôt qu'aux théologiens : ce sont eux auxquels il faut proposer d'autres voies, d'autres interprétations. Castellion ne se fait pas de grandes illusions sur ses chances d'être entendu et écouté – au moment où il écrit, l'heure n'est plus aux débats sereins, aux échanges d'arguments raisonnables – mais l'espérance reste que si chacun suivait cette méthode, on pourrait « mettre fin aux controverses ». En tout cas, Castellion observe que les

⁶⁶ Sébastien Castellion, *Conseil à la France désolée*, p. 73.

⁶⁷ Sébastien Castellion, *Conseil à la France désolée*, p. 73-74.

⁶⁸ Gilbert Vincent, « Protestantisme libéral, tolérance et esprit laïque. L'interprétation de l'œuvre de Castellion par Ferdinand Buisson », dans : *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 2005, tome 85 n°2, p. 264.

autres méthodes n'ont pas permis d'éviter les violences, ni de résoudre les controverses ; il réclame donc qu'au moins on laisse sa chance à la méthode différente qu'il propose, même si sa nouveauté la rend suspecte :

Le monde est ainsi fait que les choses qui étaient jusqu'à présent inconnues des hommes ne sont admises qu'avec beaucoup de peine, quand bien même elles seraient des plus vraies. (...) Mais il faut oser quelque chose de nouveau, si nous voulons aider les hommes. Autrement, si nous suivons la même voie où tant d'autres se sont engagés qui n'ont apporté aux hommes nul secours, nous ne serons pas plus utiles à nos semblables qu'ils n'ont été.⁶⁹

Le deuxième livre du *De arte* est consacré à appliquer la méthode aux controverses les plus aiguës du XVI^e siècle, montrant ainsi comment elle peut ouvrir des voies de sorties à ce qui paraissait des impasses. Castellion choisit de traiter ces questions précisément parce qu'elles sont les plus vives :

Nous ne traiterons pas toutes les questions, mais celles qui nous paraîtront les plus nécessaires à traiter, et qui provoquent aujourd'hui des controverses si acharnées que des chrétiens sont prêts, pour elles, je ne dis pas à se condamner et à se tourmenter les uns les autres, mais bien à se jeter réciproquement dans les tortures éternelles de la Géhenne.⁷⁰

Il s'attache donc à étudier la Trinité, la nature de la foi, la justification par la foi, la grâce du Christ et la Cène. Il applique sa méthode, abordant chaque point sous l'angle de la raison puis sous celui de l'Écriture, étudie les arguments de ses adversaires et évalue s'ils permettent de mieux répondre à la question posée que la solution à laquelle il est lui-même parvenu. S'il accuse ses adversaires d'erreurs, à aucun moment il n'appelle à la violence contre eux, il se contente de les réfuter pour que leur enseignement cesse de produire la violence que chacun peut observer :

Je crois certainement que mes adversaires ne se trompent pas par méchanceté, ce qui rend leur faute moins grave. Néanmoins, leur doctrine est nocive pour le peuple ; c'est pourquoi ils doivent être réfutés pour que le peuple (si c'est possible) soit ramené dans le droit chemin.⁷¹

Lorsqu'il s'attache à démontrer que le christianisme est la meilleure doctrine de justice, Castellion ne peut pas éviter de traiter la question de la cruauté dont font parfois preuve les chrétiens. Pour lui, il n'y a qu'une explication possible : ces chrétiens n'en sont pas vraiment, au sens où ils n'obéissent pas aux commandements du christianisme, ne les mettent pas en pratique. Le problème ici, c'est le manque d'obéissance et de persévérance, pas la doctrine chrétienne elle-même.

⁶⁹ Sébastien Castellion, *De l'art de douter et de croire...*, p. 73.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 126.

⁷¹ *Ibid.*, p. 164.

Il faut souligner pour terminer que, parallèlement à ses exhortations à la tolérance sous toutes ses formes, Castellion ne cesse d'appeler chacun à une conversion intérieure, à chasser l'hérétique et l'incroyant en lui-même plutôt que chez les autres. Dit autrement, puisque – nous l'avons vu dans la première partie – la pratique des vertus est un fruit de la foi, chacun doit se concentrer sur le combat spirituel que représente sa propre foi. :

Que c'est une chose mal convenable d'user d'armures terrestres en une bataille spirituelle. Les ennemis des Chrétiens sont les vices, contre lesquels il faut combattre par vertus, et guérir les maux contraires par remèdes contraires, afin que doctrine chasse ignorance, patience vainque injure, modestie résiste à orgueil, diligence soit mise contre paresse, clémence bataille contre cruauté, et que la pure conscience, et religieuse, se rendant louable devant Dieu, et aussi le cœur net, lequel s'efforce de plaire au seul Dieu, ne simulation par terre.⁷²

Que pleüst or à Dieu (...) que vous eussiez plutôt juré en la forme de Christ, à sçavoir que vous employeriez sac et bagues et jamais ne cesseriez que vous n'eussiez tué le viel homme et fussiez pareil au nouveau, et en aimant vos ennemis fussiez semblables à nostre Père céleste. Voilà, voilà que seroit un complot saint et louable.⁷³

On trouve là une grande proximité avec les arguments de Sébastien Franck, qui invite lui aussi à se concentrer sur sa propre conversion plutôt que sur celle d'autrui.

⁷² Sébastien Castellion, « Préface à Edouard VI », *Traité des hérétiques*, p. 139. Ici Castellion présente la pratique de vertus non comme une obéissance aux commandements rendus possible par la foi qui sauve, mais comme un effort pour plaire à Dieu.

⁷³ Sébastien Castellion, *Conseil à la France désolée*, p. 50.

Conclusion

Castellion regarde douloureusement les violences religieuses de son temps (le texte de Georges Kleinberg dans le *Traité des hérétiques* s'apparente par endroits à une lamentation) et cherche comment contrer l'enseignement et l'endoctrinement qui conduisent à de telles violences. Il n'est pas un politique : nulle part il n'évoque les questions de pouvoir ou d'intérêt politique, sinon pour dire que les théologiens qui prêchent aujourd'hui la sévérité, voire la cruauté, prêchaient la douceur au temps où ils étaient faibles. Il cherche à contrer l'influence de ces théologiens sur les princes au pouvoir et sur les peuples, mais n'évoque pas l'influence des sphères du pouvoir politique sur les théologiens. Ceci explique peut-être en partie pourquoi sa pensée n'a pas eu l'impact qu'il aurait souhaité, ni de son vivant ni après sa mort.

Les positions que développe Castellion n'ont certes pas l'ampleur de celles d'autres Réformateurs, notamment son grand adversaire Calvin, mais il n'en pose pas moins un système théologique original, notamment pour ce qui concerne l'épistémologie ou la gnoséologie. Son utilisation de la raison et de la foi pour soit savoir/ignorer, soit croire/douter, ouvre sur une compréhension renouvelée du champ religieux : il ne s'agit plus d'un domaine dans lequel l'homme a tout à recevoir de Dieu, mais d'un espace dans lequel l'homme peut et doit chercher librement la vérité. Nous avons vu comment la foi pratiquée (amour de Dieu et amour du prochain) est, en dernier ressort, l'instrument herméneutique pour Castellion. Notre auteur distingue entre connaissance de Dieu, qui est obéissance et justice et qui est commune à tous les hommes, et connaissance du Christ, qui est en fait une foi, conduisant à la vertu qui mène à la connaissance.

Castellion espère que les éléments qu'il donne pour lire de juste façon les textes bibliques conduiront ses contemporains à réviser ce qu'ils considèrent comme un devoir de persécution envers ceux qu'ils identifient comme hérétiques. Pour lui sa méthode doit en effet conduire à se concentrer sur ce qui rassemble, le noyau certain et nécessaire au salut, plutôt que sur ce qui divise, les questions secondaires par rapport au salut. Pour Castellion, il faut tout simplement apprendre à vivre avec des divergences sur ces questions secondaires, et pour cela organiser la coexistence des différentes confessions. Il réclame donc certes l'indulgence envers les hérétiques mais, plus encore, la tolérance civile et juridique.

Nous avons pu démontrer que le credo minimum de Castellion comprend, outre l'affirmation d'un Dieu unique et de Jésus comme le Christ, le devoir d'amour envers le prochain. Ce devoir d'amour est parfois présenté comme inné, ou démontrable par la raison, et parfois comme un

commandement divin auquel il faut obéir (sans que ces deux facettes s'excluent). Mais, quel que soit le fondement que l'on attribue à ce devoir d'amour, c'est lui qui fonde, me semble-t-il, l'attitude de Castellion envers celles et ceux qui ne croient pas les mêmes doctrines que lui. Le centre de la théologie de Castellion est la réponse de l'homme au message de Dieu : il accentue le fait que l'homme a en lui la capacité de devenir juste. La foi, qui relève donc de la volonté, rend l'homme capable d'obéir au commandement d'amour¹.

Mais, présentant certainement qu'il ne sera pas écouté par ses contemporains, Castellion en appelle, à la toute fin du *De arte*, aux générations à venir :

Et toi, postérité, redoute ce malheur, et avertie par notre exemple, crains de t'attacher à des interprétations humaines, au point de ne plus oser les examiner à la norme de la raison et des sens, ni à celle de saintes Ecritures. Et vous, docteurs, éloignez de nous ce malheur, et n'attachez pas à votre propre autorité un tel prix, que vous consentiez à l'assurer par la mise en péril du corps et de l'âme d'une multitude de vos frères.²

Si l'influence des idées de Castellion n'a pas été nulle, il a fallu bien du temps avant que la tolérance s'installe durablement en Occident, et ce ne fut pas grâce à l'influence directe de ses idées. Dans les siècles qui suivent sa mort, on retrouve ses idées, notamment en Hollande et en Angleterre, mais « il est difficile de savoir si des idées qui ressemblent aux siennes viennent de lui, avec ou sans intermédiaires, ou naissent spontanément des circonstances. Son mérite est d'avoir parlé le premier, avec hardiesse. Sa pensée, en rayonnant, a cessé de lui appartenir. Sa personne et son nom se sont effacés devant la cause qu'il avait servie. »³.

¹ Elisabeth Feist Hirsch, « Introduction », p. 11: « Castellio's optimism about reason and the senses as sources of knowledge and experience is matched by his high estimation of the moral consequences resulting from a will to believe in Christ. ».

² Sébastien Castellion, *De l'art de douter et de croire...*, p. 254.

³ Jean Jacquot, « Sébastien Castellion et l'Angleterre... », p. 15.

Bibliographie

Sources

- CALVIN, Jean, *Institution de la religion chrestienne* (édition critique avec introduction, notes et variantes publiée par Jean-Daniel Benoît en cinq volumes), Paris, Vrin, 1957-1961.
- CASTELLION, Sébastien, *Conseil à la France désolée* (nouvelle édition avec préface et notes explicatives par Markus F. Valkhoff), Genève, Droz, 1967 (première édition : 1562, paru sans nom d'auteur ni lieu d'édition).
- *Contre le libelle de Calvin après la mort de Michel Servet* (introduction, traduction et notes d'Etienne Barilier), Carouge-Genève, Editions Zoé, 1998 (traduction du *Contra libellum Calvini*, première édition : Tournay, 1612).
 - « A trespreux e tresvictorieux prince Henri de Valois, second de ce nom, par la grace de Dieu Roi de France, trêchrétien, Sebastien Châteillon son sujet », « Le moyen pour entendre la Sainte Ecriture » et « Avertissement touchant cête translacion », textes préliminaires à *La Bible nouvellement translataée*, dans : Sébastien Castellion, *La Genèse (1555)* (éditée, introduite et annotée par Jacques Chaurand, Nicole Gueunier et Carine Skupien Dekens, avec la collaboration de Max Engammare), Genève, Droz, 2003 (première édition : *La Bible nouvellement translataée*, Bâle, 1555).
 - *De Arte Dubitandi et confidendi, ignorandi et sciendi* (introduction et notes d'Elisabeth Feist Hirsch), Leiden, E.J. Brill, 1981. Traduction française : *De l'art de douter et de croire, d'ignorer et de savoir* (traduction de l'original latin par Charles Baudouin), Genève, Jeheber, 1953.
 - *La Bible, nouvellement translataée* (préface de Pierre Gibert et Jacques Roubaud ; notes et commentaires de Marie-Christine Gomez-Géraud), Paris, Bayard, 2005.
 - *Traité des hérétiques, à savoir, si on les doit persécuter, et comment on se doit conduire avec eux, selon l'avis, opinion et sentence de plusieurs auteurs, tant anciens, que modernes* (Edition nouvelle publiée par les soins de A. Olivet, préface de E. Choisy), Genève, chez A. Jullien, 1913 (première édition : Rouen (mais plus probablement Lyon), 1554, traduction du *De haereticis an sint persequendi*, Bâle, 1554).
- LUTHER, Martin, *Du Serf arbitre* suivi de *Diatribes : Du libre arbitre* de Désiré ERASME, Présentation traduction et notes de G. Lagarrigue, Paris, Gallimard, « Folio Essais », 2001.
- NICOT, Jean, *Le Thresor de la langue francoyse, tant ancienne que moderne*, Paris, David Douceur, 1606.
- Dictionnaire de l'Académie française*, Paris, Vve B. Brunet, 1762.

Littérature secondaire

- ARIENZO, Maria d', « Deux concepts de tolérance : Sébastien Castellion et Michel de L'Hospital », dans : Valentine Zuber (éd.), *Michel Servet (1511-1553). Hérésie et pluralisme du XVI^e au XXI^e siècle. Actes du colloque de l'EPHE (11-13 décembre 2003)*, Paris, Champion, 2007, p. 213-223.
- ARIENZO, Maria d', « Théologie et droit dans la pensée et les œuvres de Sébastien Castellion. Aspects méthodologiques. », dans : Marie-Christine Gomez-Géraud, *Sébastien Castellion : des Ecritures à l'écriture*, Paris, Classiques Garnier, 2013, p. 355-369.
- BACKUS, Irena, « The Issue of Reformation Scepticism Revisited: What Erasmus and Sebastian Castelleo Did or Did Not Know », dans : Gianni Paganini & José R. Maia Neto (éd.), *Renaissance Scepticism*, Springer, The Nertherlands, 2009, p. 61-90.

- BACKUS, Irena, « Les extraits des Antiquités Juives dans la Bible latine de Castellion », dans : Marie-Christine Gomez-Géraud, *Sébastien Castellion : des Ecritures à l'écriture*, Paris, Classiques Garnier, 2013, p. 207-222.
- BAINTON, Roland H., « Sebastian Castello and the Toleration Controversy of the Sixteenth Century », dans : *Persecution and Liberty. Essays in Honor of Georges Lincoln Burr*, Freeport (New York), Books for Libraries Press, 1931, p. 183-209.
- BAINTON, Rolan H. « The Parable of the Tares as the Proof Text for Religious Liberty to the End of the Sixteenth Century », *Church History*, vol 1, n°2, juin 1932, p. 67-89.
- BECKER, Bruno, « Sur quelques documents manuscrits concernant Castellion », dans : Bruno Becker (éd.), *Autour de Michel Servet et de Sébastien Castellion*, Haarlem, H.D. Tjeenk Willink et Zoon N.V., 1953, p. 280-302.
- BEDOUELLE, Guy, *Le temps des Réformes et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1989.
- BERCHTOLD, Alfred, « chap. 39 : Le combat d'une vie : Sébastien Castellion. 1515-1563. », dans : Alfred, Berchtold, *Bâle et l'Europe. Une histoire culturelle*, tome 2, Lausanne, Payot, 1990.
- BIETENHOLZ, Peter G., *Basle and France in the Sixteenth Century*, Genève, Droz, 1971.
- BIETENHOLZ, Peter G., « The Castello Circle: Religious Toleration and Radical Reasoning », dans : Peter G. Bietenholz, *Encounters with a Radical Erasmus. Erasmus' Work as a Source of Radical Thought in Early Modern Europe*, Toronto-Buffalo-London, University of Toronto Press, 2009, p. 95-108.
- BUISSON, Ferdinand, *Sébastien Castellion, sa vie, son œuvre (1515-1563). Etude sur les origines du protestantisme libéral en France*, Paris, 1892, 2 volumes, réédité et introduit par Max Engammare, avec une préface de Jacques Roubaud, Genève, Droz, 2010.
- CARBONNIER-BURCKARD, Marianne, « Des procès de Servet au procès de Calvin », dans : Valentine Zuber (éd.), *Michel Servet (1511-1553). Hérésie et pluralisme du XVI^e siècle au XXI^e siècle*, Paris, Champion, 2007, p. 27-52.
- CERNOGORA, Nadia, « Rhétorique et théologie. Castellion et l'exégèse du sens figuré dans le *De arte dubitandi et confidende, ignorandi et sciendi* », dans : Marie-Christine Gomez-Géraud, *Sébastien Castellion : des Ecritures à l'écriture*, Paris, Classiques Garnier, 2013, p. 321-344.
- DE LA FONTAINE VERWEY, Henri, « Reiner Telle, traducteur de Castellion et de Servet », dans : Bruno Becker (éd.), *Autour de Michel Servet et de Sébastien Castellion*, Haarlem, H.D. Tjeenk Willink et Zoon N.V., 1953, p. 142-157.
- DELVILLE, Jean-Pierre, « L'herméneutique de Sébastien Castellion. Obscurité de la Bible, pluralité des interprétations et convergence entre religions », dans : Marie-Christine Gomez-Géraud, *Sébastien Castellion : des Ecritures à l'écriture*, Paris, Classiques Garnier, 2013, p. 307-320.
- DERWA, Marcelle, « Castellion, Descartes et le bon usage du doute », dans : *Orientalia J. Duchesne-Guillemain Emerito Oblata*, Leiden, E.J. Brill, 1984, p. 119-128.
- DROZ, Eugénie, *Chemins de l'hérésie. Textes et documents, t. II*, Genève, Slatkine, 1970-1976.
- FATIO, Olivier & FRAENKEL, Pierre (éd.), *Histoire de l'exégèse au XVI^e siècle (textes du colloque international tenu à Genève en 1976)*, Genève, Droz, 1978.
- GIBERT, Pierre, *L'invention critique de la Bible, XV^e-XVIII^e siècles*, Paris, Gallimard, 2010.
- GIRAN, Etienne, *Sébastien Castellion et la réforme calviniste : les deux Réformes*, Genève, Slatkine reprints, 1970.
- GLOMSKI, Jacqueline, « From Authority of the Text to Authority of Reason in the Sixteenth Century : A Matter of Interpretation », dans : Danièle Letocha, *Aequitas, Aequalitas, Auctoritas. Theoretical Reason and Legitimation of Authority in XVIth Century in Europe / Raison théorique et légitimation de l'autorité dans le XVI^e siècle européen*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1992, p. 291-294.

- GOMEZ-GERAUD, Marie-Christine, « La rhétorique de la Bible chez Bèze et Castellion d'après leur controverse en matière de traduction biblique », dans : Irena Backus (éd.), *Théodore de Bèze (1519-1605)*, Actes du colloque de Genève, Genève, Droz, 2007, p. 429-448.
- GOMEZ-GERAUD, Marie-Christine (éd.), *Sébastien Castellion. Des Ecritures à l'écriture*, Paris, Classiques Garnier, 2013.
- GUGGISBERG, Hans Rudolph, « Haïr ou instruire les hérétiques ? La notion d'hérétique chez Sébastien Castellion et sa situation dans l'exil bâlois », dans : Hans Rudolph Guggisberg, Frank Lestringant & Jean-Claude Margolin (éd.), *La liberté de conscience. Actes du colloque de Bâle-Mulhouse (décembre 1989)*, Genève, Droz, 1991, p. 65-81.
- GUGGISBERG, Hans Rudolph, *Sebastian Castellio, 1515-1563. Humanist and Defender of Religious Toleration in a Confessional Age*, Ashgate, Aldershot, 2003 (première édition : *Sebastian Castellio, 1515-1563: Humanist und Verteidiger der religiösen Toleranz im konfessionellen Zeitalter*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1997).
- GUGGISBERG, Hans Rudolph, « Tolerance and intolerance in sixteenth-century Basle », dans : Ole Peter Grell & Bob Schribner (éd.), *Tolerance and intolerance in the European Reformation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 145-163.
- HARL, Marguerite, « Origène et les interprétations patristiques grecques de l'obscurité biblique », *Vigiliae chistianae*, 36, 1982, p. 334-371.
- HIRSCH, Elisabeth Feist, « Castellio's De Arte Dubitandi and the problem of religious liberty », dans : Bruno Becker (éd.), *Autour de Michel Servet et de Sébastien Castellion*, Haarlem, H.D. Tjeenk Willink et Zoon N.V., 1953, p. 244-258.
- JACQUOT, Jean, « L'affaire Servet dans les controverses sur la tolérance au temps de la révocation de l'édit de Nantes », dans : Bruno Becker (éd.), *Autour de Michel Servet et de Sébastien Castellion*, Haarlem, H.D. Tjeenk Willink et Zoon N.V., 1953, p. 116-129.
- JACQUOT, Jean, « Sébastien Castellion et l'Angleterre, quelques aspects de son influence », *Bibliothèque d'Humanisme et de Renaissance*, 15, 1953, p. 15-44.
- JOLIVET, Jean, *Abélard ou la philosophie dans le langage. Présentation, choix de textes, bibliographie*, Fribourg/Paris, Editions universitaires de Fribourg/Cerf, 1994.
- KOT, Stanislas, « L'influence de Michel Servet sur le mouvement antitrinitarien en Pologne et en Transylvanie », dans : Bruno Becker (éd.), *Autour de Michel Servet et de Sébastien Castellion*, Haarlem, H.D. Tjeenk Willink et Zoon N.V., 1953, p. 72-115.
- LAGREE, Jacqueline, *La raison ardente. Religion naturelle et raison au XVII^e siècle*, Paris, Vrin, 1991.
- LE BRUN, Jacques, « La conscience et la théologie moderne », dans : Roger Zuber et Laurent Theis (éd.) : *La Révocation de l'Edit de Nantes et le protestantisme français en 1685. Actes du colloque de Paris (15-19 octobre 1985)*, supplément au *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, Paris, 1986, p. 113-133.
- LECLER, Joseph, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, Paris, Albin Michel, 1994.
- LINDEBOOM, J., « La place de Castellion dans l'histoire de l'esprit », dans : Bruno Becker, *Autour de Michel Servet et de Sébastien Castellion*, Haarlem, H.D. Tjeenk Willink et Zoon N.V., 1953, p. 158-180.
- MAGNIEN-SIMONIN, Catherine, « Etienne Pasquier (1529-1615) ou la dissidence secrète », *Les Dossiers du Grihl* [En ligne], 2013-01-2013, mis en ligne le 07 mars 2013, consulté le 25 mai 2015. URL : <http://dossiersgrihl.revues.org/5748> ; DOI : 10.4000/dossiersgrihl.5748
- MASSAUT, Jean-Pierre, « Les droits de la conscience erronée dans la théologie catholique moderne », dans : Hans Rudolph Guggisberg, Franck Lestringant et Jean-Claude Margolin (éd.), *La liberté de conscience. Actes du colloque de Bâle-Mulhouse (décembre 1989)*, Genève, Droz, 1991.
- MILLET, Olivier, « Castellioniana. Les annotations manuscrites figurant sur un exemplaire conservé à Strasbourg du *Contra libellum Calvini* de Castellion », dans : Gomez-Géraud,

- Marie-Christine, *Sébastien Castellion : des Ecritures à l'écriture*, Paris, Classiques Garnier, 2013, p. 79-96.
- OZMENT, Steven E., « Sebastian Franck », dans : Steven E. Ozment, *Mysticism and Dissent. Religious Ideology and Social Protest in the Sixteenth Century*, New Haven and London, Yale University Press, 1973, ch. 6, p. 136-167.
- OZMENT, Steven E., « Sebastian Castellio », dans : Steven E. Ozment, *Mysticism and Dissent. Religious Ideology and Social Protest in the Sixteenth Century*, New Haven and London, Yale University Press, 1973, ch. 7, p. 168-202.
- PIQUE, Nicolas & WATERLOT, Ghislain (éd.), *Tolérance et Réforme. Eléments pour une généalogie du concept de tolérance*, Paris-Montréal, L'Harmattan, 1999.
- POPKIN, Richard H., *Histoire du scepticisme d'Erasmus à Spinoza*, Presses Universitaires de France, Paris, 1995 (traduction de : *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, University of California Press, 1979).
- POPKIN, Richard, H., « Reason as the Rule of Faith in Castellio, the Early Socinians and the Kews », dans : Danièle Letocha, *Aequitas, Aequalitas, Auctoritas. Theoretical Reason and Legitimation of Authority in XVIth Century in Europe / Raison théorique et légitimation de l'autorité dans le XVI^e siècle européen*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1992, p. 195-203.
- RIEBER, Doris, « Sébastien Franck (1499-1542) », *Bibliothèque d'humanisme et de Renaissance*, t. 21, n°1, 1959, p. 190-204.
- RIGOLOU, François, « Tolérance et condescendance dans la littérature française du XVI^e siècle », *Bibliothèque d'humanisme et de Renaissance*, t. 62, n°1, 2000, p. 25-47.
- SALVADORI, Stefania, « Sebastian Castellio's Doctrine of Tolerance between Theological Debate and Modernity », dans : Andrea Moudarres (éd.), *New Worlds and the Italian Renaissance: Contributions to the History of European Intellectual Culture*, Leiden, Brill, 2012, p. 195-223.
- SALVADORI, Stefania, « Socrate contre Aristote. Sébastien Castellion et la discussion sur les modèles rhétoriques », dans : Marie-Christine Gomez-Géraud, *Sébastien Castellion : des Ecritures à l'écriture*, Paris, Classiques Garnier, 2013, p. 371-392.
- SKUPIEN DEKENS, Carine, *Traduire pour le peuple de Dieu*, Genève, Droz, 2009.
- SKUPIEN DEKENS, Carine, « La part de l'Esprit Saint, la part de l'écrivain. Variations stylistiques et variations syntaxiques dans la traduction française de la Bible de 1555. », dans : Marie-Christine Gomez-Géraud, *Sébastien Castellion : des Ecritures à l'écriture*, Paris, Classiques Garnier, 2013, p. 283-305.
- TURCHETTI, Mario, « Une question mal posée : Erasme et la tolérance. L'idée de *sygkatabasis*. », *Bibliothèque d'Humanisme et de Renaissance*, tome LIII-n°2, 1991, p. 379-395.
- TURCHETTI, Mario, « Religious Concord and Political Tolerance in Sixteenth- and Seventeenth-Century France », *The Sixteenth Century Journal*, vol. 22-n°2, 1991, p. 15-25.
- TURCHETTI, Mario, « Réforme et tolérance, un binôme polysémique », dans : Nicolas Piqué & Ghislain Waterlot, *Tolérance et Réforme. Eléments pour une généalogie du concept de tolérance*, Paris/Montréal, L'Harmattan, 1999, p. 9-29.
- VINCENT, Gilbert, « Protestantisme libéral, tolérance et esprit laïque. L'interprétation de l'œuvre de Castellion par Ferdinand Buisson », dans : *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 2005, tome 85 n°2, p. 253-277.
- WATERLOT, Ghislain, « Les ruptures de l'ecclésiologie calvinienne : une origine de la tolérance moderne ? », dans : Nicolas Piqué & Ghislain Waterlot, *Tolérance et Réforme. Eléments pour une généalogie du concept de tolérance*, Paris/Montréal, L'Harmattan, 1999, p. 45-70.
- ZUBER, Valentine, *Les conflits de la tolérance (XIX^e – XX^e siècles). Michel Servet entre mémoire et histoire*, Paris, Champion, 2004.

