

Deux contemporains de Spinoza : Abraham Pereyra et Isaac Orobio de Castro

par Bernard DUPUY

Bien des aspects demeurent énigmatiques, aujourd'hui encore, dans l'histoire des générations successives d'émigrés d'Espagne après leur expulsion, notamment dans le fait qu'ils furent souvent regardés par certains de leurs coréligionnaires des Pays-Bas ou d'Europe comme de « nouveaux égarés ». C'est un fait bien connu que certains d'entre eux, et non des moindres, comme Uriel da Costa, Juan de Prado et Spinoza, entrèrent en conflit à Amsterdam avec les rabbins, qui prirent contre eux des sanctions sévères. Mais d'autres mirent leur zèle, leur savoir en langue espagnole et leurs convictions au service de la synagogue et du judaïsme traditionnel.

Commençons par nous pencher sur cette dernière catégorie, dont Abraham Pereyra fut l'un des représentants les plus célèbres¹. Selon I.S. Revah et Henry Méchoulan, dont les travaux sur la communauté juive d'Amsterdam au temps de Spinoza font autorité², c'est très improprement que l'on continue de qualifier tous les anciens crypto-juifs de la péninsule ibérique du terme commun et général de « marranes ». Cette désignation a été appliquée à des cas et à des itinéraires des plus divers. La position de ces derniers fut loin d'être immédiatement fixée et surtout, avec le temps, elle évolua et se modifia. La plupart revinrent au judaïsme, mais pour des raisons et des motifs divers, voire divergents, et en portant avec eux des convictions attribuables à leur histoire

1. Henry Méchoulan, *Hispanidad y judaísmo en tiempos de Espinoza*, Edition de La Certeza del Camino d'Abraham Pereyra, Salamanque, Ediciones Universidad de Salamanca, 1987, 343 pages.

2. Cf. I.S. Revah, *Spinoza et Juan de Prado*, Paris-La Haye, éd. Mouton, 1959 ; id., « Les Marranes » dans *Revue des études juives*, 118 (1959), pp. 29-77 ; Henry Méchoulan, *Etre juif à Amsterdam au temps de Spinoza*, Paris, éd. Albin Michel, 1991.

antérieure. Beaucoup, en fait, n'étaient plus « ni juifs ni chrétiens »³. Écartelés entre un catholicisme de surface et un judaïsme réduit à quelques rites et à quelques notions bibliques, privés durant des décennies de tout enseignement juif, enclins à une critique rationnelle de la religion révélée qu'ils lisaient dans les écrits des déistes contemporains, ils se livraient, une fois arrivés sur les bords de l'Amstel, à une recherche intense de leur judéité perdue, mais sans vouloir pour cela identifier leur état avec celui de la communauté d'accueil⁴. Ils gardèrent leur langue. Ils ignoraient le plus souvent l'hébreu et demeuraient attachés à leur hispanité. A la question des rabbins « qui est juif ? », qui commençait de se poser dans les conditions politiques nouvelles de l'Europe, s'ajoutait pour eux la question : « Qu'est-ce que cela signifie d'être juif ? ».

C'est dans ce contexte que se fit jour chez beaucoup d'entre eux, comme on le sait, une conviction aiguë de la proximité des temps messianiques. Cette résurgence eschatologique chez les juifs qui avaient effectué un passage plus ou moins long, plus ou moins forcé, par la christianisme, est un phénomène encore peu étudié et qui demeure non clarifié. Depuis longtemps, et dès avant l'époque de l'expulsion, les juifs d'Espagne avaient coutume de se livrer à des calculs touchant la date de l'arrivée du Messie⁵. Loin de disparaître, cette préoccupation perdura dans leur exil. En 1650, Menasseh ben Israël, le plus célèbre rabbin de la communauté sépharade, montre, dans son *Esperanza de Israel* que, si l'on ne peut avancer de date précise pour la fin des temps, il reste que l'univers est entré depuis peu dans une période de mutation générale et que c'est là le signe qu'il sera bientôt transformé tout entier et ces soubresauts ne peuvent s'expliquer que par l'imminence de la restauration d'Israël⁶. Quatorze ans seulement nous séparent de l'aventure de Sabbataï Tsevi, qui en 1666 va cristalliser et porter à son apogée cette impatience messianique⁷.

Ainsi, en 1664, la date qui nous occupe, la communauté juive hispanophone d'Amsterdam s'interroge avec intensité sur la signifi-

3. Comme le déclare en 1664 Isaac Orobio de Castro dans son *Epître invective* contre Juan de Prado (cf. I.S. Revah, *Spinoza et Juan de Prado*, pp. 26 et 86-129), auquel il refuse la prétention de pouvoir se sauver en suivant simplement la loi naturelle (exprimée par les « lois noachides »).

4. Cf. I.S. Revah, « L'hérésie marrane dans l'Europe catholique du 15^e au 18^e siècle », dans *Hérésies et sociétés dans l'Europe préindustrielle, 15^e-18^e siècle*, ouvr. coll. édité par J. Le Goff, La Haye, éd. Mouton, 1968, pp. 327-337.

5. Sur la tendance des juifs d'Espagne à des calculs sur la date de la venue du Messie, au Moyen Age, cf. H.J. Schoeps, *The Jewish-Christian Argument*, trad. angl. par D.E. Green, Londres 1963, pp. 53-58 ; chez les crypto-juifs du xv^e siècle : cf. M. Beinart, *Conversos on Trial*, trad. angl., Jérusalem 1981, pp. 286-290.

6. Menasseh ben Israël, *Esperanza de Israel*, Amsterdam 1650 ; introduction, traduction française et notes par Henry Méchoulan et Gérard Nahon, Paris, éd. Vrin, 1979.

7. Cf. Gershom Scholem, *Sabbataï Tsevi. Le Messie mystique, 1626-1676*, trad. française, coll. « Les Dix Paroles », Paris-Lagrasse, éd. Verdier 1983.

cation et sur la durée de son exil. Elle reçoit, au nom de la tolérance civile, promesse de stabilité et appui de la part des princes d'Orange, mais c'est au plan religieux qu'elle se voit secouée par des débats internes qui s'exacerbent à l'idée de la proximité des temps messianiques. Ceux qui gardent la tête froide devant cette effervescence en décidant de s'installer et en s'appuyant sur la politique confessionnelle des De Witt alors au pouvoir, font figure d'opposants au courant religieux majoritaire. On mesure dans ces conditions l'ébranlement qu'a pu provoquer à la synagogue d'Amsterdam, vers 1656, la profession de foi philosophique de Spinoza, puis la naissance d'une exégèse et d'une théorie théologico-politique de caractère universel en position délibérément critique à l'égard de la tradition pharissienne⁸.

Riche marchand, bienfaiteur de la communauté, étranger aux conflits politiques, Abraham Pereyra représente en face de Spinoza la tendance des émigrés, porteurs de valeurs et d'idées nouvelles, mais en voie d'intégration ou de réintégration dans la communauté. Il a gardé les idées morales du christianisme. Redevenu juif, il se veut juif à part entière et se fait l'avocat de la tradition. Il n'est aucunement universaliste et n'en a cure, alors que Spinoza, certes implicitement juif, est volontairement et explicitement universaliste. Spinoza est un juif critique. Il assume même le fait chrétien, sans en éprouver de complexes apparents : le message de Jésus, en tant que représentant l'homme universel, fait partie de ses références. Pereyra, de son côté, n'est pas hostile au christianisme. Mais il ne souffle mot de Jésus : il veut, avant tout, redevenir juif et proclame son identité.

Ces divergences d'idées et d'opinions tiennent au fait que le passage dans la catholique Espagne a laissé des traces profondes et parfois contrastées. Les conséquences de la condition marrane ne furent pas seulement religieuses. Elles ont été politico-religieuses. En 1492, la reine Isabelle, désespérant de trouver une issue politique au problème de la convivialité religieuse entre juifs et chrétiens, avait tranché la question, qui était de nature religieuse, par une décision de nature politique. Elle voulut un ordre politique nouveau reposant sur le seul catholicisme et, pour les juifs, se résolut *volens nolens* à la décision extrême, la conversion forcée : conduite d'échec nullement conforme à la foi chrétienne fondée sur un rapport avec le judaïsme, et qui consacrait pour des siècles l'impossibilité du dialogue judéo-chrétien. Immense injustice, et finalement faute historique et religieuse aux conséquences incalculables, bien au-delà de la seule Espagne. Ceux qui passèrent pendant un certain temps par l'expérience de la conscience dédoublée propre à la condition marrane tentèrent de vivre coûte que coûte en crypto-juifs dans l'Église jusqu'au jour où, trouvant une occasion d'émigrer à leur tour, ils se retrouvèrent plus ou moins étrangers, et parfois au sein de la communauté juive. Deux solutions s'offraient

8. Cf. I.S. Revah, « Aux origines de la rupture spinozienne : nouveaux documents sur l'incroyance dans la communauté judéo-portugaise à Amsterdam à l'époque de l'excommunication de Spinoza » dans *Revue des études juives* 123 (1964), pp. 359-431.

à eux : ou bien être des juifs établis, reconnus comme citoyens, admis dans une société chrétienne tolérante, comme celle qui existait aux Pays-Bas : c'était la voie apparemment la plus réaliste, suivie par les responsables communautaires. Ou bien être de nouveaux juifs, porteurs d'une identité correspondant au sens de l'homme qui cherchait sa définition dans une Europe divisée et plurielle. Ils pouvaient bénéficier de l'accueil offert aux juifs dans une société ouverte, fondée sur un biblisme admis comme référence commune mais réduit de ce fait à un « déisme » affranchi de toute opinion définitive et de toute controverse sur la foi, sur la révélation et sur les questions messianiques. C'est la voie qu'emprunte, royalement, Spinoza. Et en attendant que le monde auquel il s'adresse soit prêt à accepter la société unanime qu'il entrevoit, ce dernier n'est pas opposé aux solutions les plus inattendues comme l'érection d'une société politique juive en Palestine, compromis provisoire sans doute plutôt que réalité ultime. Spinoza est « sioniste » avant la lettre, mais non « messianique », tandis que les représentants de la communauté d'Amsterdam n'ont les yeux tournés que vers un rassemblement mystique autour du Messie attendu sur la Terre sainte sans y attacher un intérêt politique.

*
* *

Un siècle après l'expulsion d'Espagne, la communauté juive reconstituée apparaît donc beaucoup moins unifiée qu'on ne pouvait croire. Elle est divisée de l'intérieur. Elle connaît des débats internes sur sa « tradition », idée fort peu mise en cause en Moyen Age, mais qui maintenant fait question, et ces débats rejoignent étrangement ceux que soulèvent les élites européennes au sujet de la tradition chrétienne. La thèse de la « concorde des monothéistes », prônée au XII^e et au XIII^e siècles par delà toute théorie politique par les philosophes des trois religions, a fait long-feu⁹. Au dix-septième siècle, la naissance de la pensée laïque provoque au sein de l'Europe chrétienne l'émergence de théories politiques radicales. On n'a pas toujours perçu qu'il en allait de même au sein du monde juif¹⁰. On a suggéré récemment, et sans doute n'est-ce pas faux, que la concrétisation et l'universalisation de l'idée « sioniste » avait été, paradoxalement, une conséquence de la décision d'Isabelle. Les deux plus grands noms juifs de cette époque, du moins ceux qui perturbent l'ordre régnant et ont fait avancer l'histoire, en témoignent, mais ce sont tous deux des noms d'excommuniés, Spinoza et Sabbatai Tsevi.

*
* *

9. Cette idée est évoquée par Maïmonide, *Guide des égarés*, deuxième partie, chap. 25, trad. française par Salomon Munk, Paris, éd. Maisonneuve et Larose, sans date, p. 197.

10. Sauf Leszek Kolakowski, *Chrétiens sans église : la conscience religieuse et le lien confessionnel au XVII^e siècle*, Paris, éd. Gallimard, 1969, pp. 250-292.

Abraham Pereyra doit être rangé du côté des messianistes. Mais il juge que les crypto-juifs venus de la péninsule ibérique ne sont pas prêts à accueillir le Messie. Il soutient financièrement l'existence de la communauté hispanophone d'Amsterdam et dans le même temps il fonde une maison de prière en Terre sainte. Selon toute vraisemblance, il fut, sinon l'un des artisans, du moins l'un des partisans, de l'exclusion de Spinoza en 1656¹¹, avant de rédiger à l'intention de la communauté hispanophone, sa *Certeza del Camino*, que nous allons examiner.

L'édition annotée de cet ouvrage, que nous offre Henry Méchoulan, parut en 1666. C'est l'œuvre d'un ancien *converso* qui est animé d'un zèle ardent pour son judaïsme retrouvé. Il considère qu'il a mené autrefois dans le monde une vie toute profane et il invite ses coréligionnaires à revenir à l'étude de la Loi et à vivre avec sincérité et authenticité. Bien que n'ayant aucune connaissance approfondie de sa foi ancestrale, il brûle de ferveur pour son identité réaffirmée et pour son unité familiale retrouvée. La question est, pour lui, de produire des sources à l'appui de ses convictions. Et, pour nous, de comprendre quel est ce message religieux apparemment inédit qu'il présente à ses lecteurs. Examiné avec le recul du temps, le discours de Pereyra est d'une simplicité évidente. Il est tout imprégné, non pas de l'œuvre de Maimonide, encore moins de celle de Giordano Bruno, ni non plus de la Kabbale, mais de la pensée religieuse, morale et politique, de l'Espagne catholique. Henry Méchoulan discerne, dans la *Certeza del Camino*, les préférences à peine dissimulées de l'auteur. On y découvre des pans entiers des œuvres de Louis de Grenade, Diego de Estella, Quevedo, Saavedra Fajardo, Ribadeneyra, copiés textuellement et invoqués évidemment dans un but précis : conjurer le déisme montant, réfuter Spinoza, défendre la foi juive. Pereyra offre un beau cas à ajouter au dossier de « l'art d'écrire ». Il se sert également de textes juifs, écrits en espagnol ou traduits dans cette langue.

Ce qui apparaît ici avec éclat, devant la menace de désintégration de la communauté, c'est la possibilité, reconnue comme allant de soi, qu'il existe, par delà la différence religieuse, une base éthique commune entre la pensée catholique et la pensée juive. Tout se passe comme si, tout en professant la foi juive, Pereyra n'imaginait pas qu'il faille douter d'une identité complète avec le catholicisme dans le domaine de la morale. La foi en Dieu, l'amour du prochain, la nécessité de faire le bien, l'attente du salut sont les articles fondamentaux de la théologie catholique, ne sont-ils pas également affirmés par la foi juive ? Il y a donc bien un terrain commun. La conclusion de Henry Méchoulan éclaire bien cette œuvre qui va être officiellement éditée par la communauté juive d'Amsterdam : « Le fil conducteur de la *Certeza*, qui coud ensemble

11. Sa signature figure au bas de l'acte d'excommunication de 1657. Cf. I.S. Revah, *Spinoza et Juan de Prado*, p. 30.

textes catholiques et textes juifs, est l'angoisse du salut, éprouvée dans une lumière pré-messianique »¹².

Cette révélation de l'imbrication de deux cultures, chrétienne-hispanique et juive-hébraïque, constitue l'originalité majeure de la pensée d'Abraham Pereyra. L'Espagne reste le modèle culturel de ces juifs, habitants séculaires de la péninsule ibérique, vers laquelle ils gardent les yeux tournés et certainement un espoir de retour, alors que les armées de l'Espagne sont là, à portée de canon et à quelques heures de marche d'Amsterdam (bataille de Breda, 1625). Ils la détestent, cette nation, sans pouvoir cesser de l'aimer. Non seulement ils parlent sa langue, qui est la leur, et ils continuent de lire ses auteurs, mais encore, comme dit Henry Méchoulan, ils sont « tout imprégnés par la grandeur de son esprit et ils envient son orthodoxie ». Ils sont toujours, et veulent être, des *hidalgos*. Ils partagent l'idée que la foi est la première valeur à préserver dans une société saine et authentique et qu'il faut à tout prix la défendre... contre les hérétiques, « fût-ce par des procédés inquisitoriaux ». Baruch Spinoza est excommunié en 1656 et Juan de Prado l'année suivante. Ces décisions n'auraient pas été prises, croit-on aujourd'hui, sans la pression des juifs espagnols eux-mêmes.

*
* *

Cette présence chez les juifs d'Amsterdam de la mentalité « catholique » — Méchoulan dit à juste titre « hispanique », mais il s'agit d'un phénomène religieux et pas seulement culturel —, est un paradoxe que l'histoire doit éclairer. L'année 1492 avait, pour les juifs d'Espagne, inauguré un nouvel exode, qui les avait arrachés à leur pays. Mais cette fois leur exode n'est plus un départ de la Terre sainte occupée par l'occupant païen, mais un départ de la cité catholique. Les exilés qui arrivent au ^{xvii}^e siècle aux Pays-Bas ne ressemblent déjà plus à ceux qui, un siècle auparavant, avaient quitté l'Espagne pour se réfugier en Italie et en Turquie et qui étaient des émigrants volontaires. Les nouveaux arrivants ont vécu plusieurs décennies en Espagne et au Portugal et ils ont connu, à la différence des précédents, à travers plusieurs générations, une alternative insupportable et déchirante : garder la foi ancestrale ou se convertir à la religion nouvelle. « Toujours ils se sont sentis et se sentiront, même après 1492, unis par ce dilemme »¹³, que seuls ils ont connu. La Hollande s'est offerte à eux comme une troisième voie : la vie dans un État chrétien autre que celui qui domine, qui surveille et qui censure, dans un État qui les protège désormais contre l'Inquisition, dans un État qui leur permet d'être juifs et leur offre la liberté de conscience. Cependant, cet État n'est pas non plus leur État. Ces juifs réfugiés d'Espagne, maintenant libres de leurs choix,

12. Cf. Henry Méchoulan (note 1), pp. 75 et 77.

13. *Ibid.*, p. 16.

vont, au sein même de la communauté juive, devenir objet de soupçons divers et, pour le pouvoir politique, ils seront même des espions virtuels du pouvoir étranger. Ils ne sont pas acceptés d'emblée. Nous sommes au milieu du XVII^e siècle et il faut se souvenir que les juifs exilés ont été d'abord victimes de l'intolérance calviniste qui triompha aux Pays-Bas en 1578. Ils étaient là pourtant depuis près d'un siècle et ce n'est qu'en 1593 que fut reconnue par la cité cosmopolite d'Amsterdam l'existence d'une communauté d'hispanophones professant ouvertement la foi juive. C'est alors seulement qu'ils y vinrent en nombre et qu'ils construisirent leur prestigieuse synagogue¹⁴.

Mais les anciens marranes ne connaissaient plus guère les traditions juives. Pour leur réconciliation ou leur initiation, ils se tournent, non pas vers les rabbins ashkénazes locaux, mais plutôt vers leurs maîtres restés hispanophones, venus d'Italie, d'Allemagne ou de Salonique. On assiste alors à un curieux chassé-croisé. L'Europe cultivée qui rencontre partout ces sépharades sur les routes de leur exil, s'intéresse à eux, se met avec eux à l'étude de l'hébreu (avec l'espérance de les voir se convertir, mais aussi dans le but avoué d'un retour à ses propres sources), tandis que les anciens exilés continuent de parler l'espagnol, entreprennent de traduire dans cette langue le Zohar et le Talmud et découvrent l'œuvre de Flavius Josèphe, qu'ils se mettent à lire dans l'original. Enfin ils ne craignent pas de s'inspirer des livres catholiques, sortis des presses des pays espagnols, pour rédiger des traités de morale ou de spiritualité, composés d'ailleurs non dans leur ladino vernaculaire mais dans un excellent castillan, digne des hommes de lettres du Siècle d'or.

Pour Abraham Pereyra, le peuple juif a reçu un sort privilégié dès la création du monde par le don de la Terre et de la Loi, mais la providence de Dieu s'étend à tous les êtres. Pour lui, la vocation juive s'inscrit au milieu de celles de tous les hommes : « Dieu nous amènera à trouver le vrai chemin auquel nous devons aspirer » (tr. 1, p. 125). La prise de conscience de la vanité du monde et de la fragilité de la vie doit aider le juif (comme tout homme droit) « à chercher le bonheur auprès de Dieu qui nous a créés pour cette fin ». Le chemin sûr est la pratique d'une vie morale afin que nous soyons transformés en une création nouvelle : « Un cœur nouveau nous sera donné » (tr. 3). Une fois ces fondements posés, Abraham Pereyra recommande l'exercice des vertus (générales et particulières) et la lutte contre les vices. Plutôt qu'un enseignement spéculatif, il s'agit d'une série de portraits très concrets : il fait l'éloge du bon gouvernant (tr. 4) et du riche libéral ; il stigmatise l'esprit critique (tr. 8, pp. 238-245), plaie de la société, qui ferait mieux d'occuper son temps à scruter la Loi. Pour tous viendra le jour de la rétribution : bonheur du ciel pour les justes (tr. 9), peines de l'enfer pour les impies (tr. 10). Dans le temps présent il faut se garder de la présomption (tr. 11) et vivre dans l'ascèse (tr. 12). L'exposé s'achève par un commentaire de la liturgie des jours de Roch Hachana et de Yom Kippour. On a

14. Cf. M.B. Amzalak, *Abraham Israël Pereyra*, Lisbonne 1927.

ainsi tout un traité de la vie morale. Mais il ressemble à s'y méprendre aux traités semblables produits dans la catholique Espagne du xvi^e siècle.

Dans son étude de la *Certeza del Camino*, Henry Méchoulan a patiemment recherché toutes les sources spirituelles qu'il pouvait identifier. Ces références, Pereyra ne les donne jamais, tant il est vrai que de tels emprunts auraient été difficiles à avouer. La judaïcité d'Amsterdam doit résister à la pression du calvinisme ambiant. Pereyra doit pratiquer soigneusement l'art du double langage. Aussi rejette-t-il tout à la fois la doctrine catholique de la grâce et le dogme protestant de la prédestination. Dans la communauté juive d'Amsterdam comme à Madrid, écrit Henry Méchoulan, on évite les querelles et « on refuse la modernité ».

Mais celle-ci fait cependant son chemin, par l'entremise des nouveaux arrivants, aussi bien chez les apôtres de la tradition que chez les novateurs. Il faut conclure alors à l'importance décisive et paradoxale du christianisme espagnol dans la formation d'un judaïsme « moderne », marqué par l'expérience marrane. Tirailés entre la foi catholique et la foi arminienne, les juifs nouveaux, Pereyra et Spinoza s'opposent entre eux de façon radicale. Deux mondes s'affrontent, d'un côté, comme le montre Henry Méchoulan, celui de la foi, de l'autre celui de la raison. D'un côté la crainte de Dieu, la transcendance, l'identité, l'attente de la mort et la soif de la vie éternelle, et de l'autre l'aspiration à l'universel, la fruition immanente de l'être et le retour aux profondeurs cachées du Dieu impersonnel, qui jette l'homme devant l'inconnu de sa destinée. Cependant tous deux procèdent de la même histoire, de la même mémoire et sont affrontés aux mêmes questions politiques. S'ils ne les résolvent pas de la même façon, et que même s'opposent entre eux de façon contradictoire, ils ne font que révéler ce qui mettra encore près d'un siècle avant d'apparaître au grand jour, à savoir la naissance d'une conscience juive partagée, éclatée, face aux questions éternelles qui commandent sa destinée.

Mais, à peine avait-il terminé son ouvrage de consolation et d'affermissement de ses coréligionnaires, anciens marranes d'Espagne, voici qu'Abraham Pereyra, comme nous l'a révélé Gershom Scholem¹⁵, supporte de ses deniers l'activité d'un groupe sabbataïste rassemblé autour d'Abraham Benattar à Amsterdam. Depuis 1657, d'ailleurs, il finance la création de la yeshiva de Hébron, dirigée par Méir Rofé, avec lequel il correspond en soutenant de tout son pouvoir le mouvement sabbataïste. Le nom de cette yeshiva *Hesed le-Abraham* garde la mémoire de ses générosités¹⁶. Il proteste lui-même contre les circulaires de mise en garde envoyées de Hambourg par le rabbin Jacob Sasportas et expédie des lettres à Sabbataï Tsevi lui déclarant qu'il est prêt à mettre

15. *Op. cit.* (note 7), pp. 226, 354, 734-739.

16. L'histoire de cette yeshiva de Hébron a été relatée par A. Yaari dans *Yerushalayim* 4 (1952), pp. 185-202. Cf. aussi Gérard Nahon, « Yeshivot hierosolymites du xviii^e siècle » dans *Le juif au miroir de l'histoire*. Mélanges B. Blumenkranz, Paris, éd. Picard, 1985, pp. 301-326.

sa fortune à sa disposition. Il commence de préparer le transport des dépouilles des juifs inhumés à Amsterdam vers Jérusalem. En 1666, il se met enfin en route, en passant par Venise où il tente de recruter des disciples, avec l'intention « d'aller présenter ses respects au Messie ». Et lorsqu'on lui annonce la prise de turban de Sabbataï Tsevi, il n'hésite pas à prétendre, ou bien que l'acte a été mal interprété, ou bien, s'il est confirmé, qu'il faut croire au « Messie apostat ». Mais après 1670, il fait marche arrière avec les rabbins d'Amsterdam et rédige avant sa mort un second ouvrage dans la ligne du premier, l'*Espejo de la Vanidad del Mundo*, qui est une nouvelle invitation adressée aux juifs de préparer la venue du Messie par le chemin de la pénitence.

*
* *

Avec Isaac Orobio de Castro (1620-1687), nous avons affaire à un tout autre type de juif exilé d'Espagne, un polémiste devenu ennemi du christianisme¹⁷. Né au Portugal, Balthasar Orobio a étudié la médecine, puis la théologie catholique, en Espagne. Mais il a été victime de la suspicion de l'Inquisition et a été emprisonné¹⁸. Il a contracté un violent ressentiment contre le système d'autorité et d'oppression qu'il a rencontré et son zèle s'est retourné contre la foi catholique. Réfugié à Toulouse sous le prétexte d'y parfaire ses études de médecine, il arrive en 1663 aux Pays-Bas pour y vivre enfin en juif libre. Il y reprend son prénom juif, Isaac. C'est précisément le moment où la communauté d'Amsterdam fait face aux idées déistes qui gagnent les intellectuels juifs établis aux Pays-Bas. Les excommunications de 1656 et 1657 prononcées par la communauté juive portugaise ont produit dans le pays une cassure profonde et n'ont pas réglé les questions. Il écrit en 1664 trois opuscules contre Juan de Prado en attendant d'affronter Spinoza¹⁹. Il rencontre aussi des théologiens chrétiens de différentes obédiences, catholiques ou arminiens opposés au calvinisme établi.

Son principal interlocuteur sera l'un de ces derniers, le remontrant Philip van Limborch (1633-1712), théologien renommé²⁰. Limborch appartenait à la communauté des arminiens qui avait été persécutée aux Pays-Bas par les calvinistes mais qui avait obtenu la liberté de culte en 1633. Après avoir été pasteur à Gouda, il avait été élu en 1667 à la tête de la communauté arminienne d'Amsterdam. En 1684 il y

17. Yosef Kaplan, *From Christianity to Judaism. The Story of Isaac Orobio de Castro*, ouvr. trad. de l'hébreu par Raphaël Loewe, « The Littman Library of Jewish Civilization », Oxford, Oxford University Press, 1989, 532 pages.

18. Cf. I.S. Revah, « Orobio de Castro et sa famille aux prises avec l'Inquisition espagnole » dans *Bijdragen en mededelingen van het Genootschap voor de Joodsche Wetenschap in Nederland* 9 (1965), pp. 87-90.

19. Edités par I.S. Revah, *Spinoza et Juan de Prado* (note 2); pp. 84-153.

20. Pour la biographie de Philippe de Limborch, cf. *Lettres inédites de John Locke à ses amis Nicolas Thoynard, Philippe van Limborch et Edward Clarke*, La Haye, éd. Martinus Nijhoff 1912, pp. 152-161.

accueillera John Locke fuyant l'Angleterre, dont il partageait les idées philosophiques. Il est aussi un hébraïsant solide, a un intérêt de longue date pour le judaïsme, et mène une correspondance suivie avec les néoplatoniciens de Cambridge, férus de Kabbale. Il a lu Maïmonide et Menasseh ben Israël et il a suivi de près les circonstances qui ont conduit en 1662 à l'excommunication d'Uriel da Costa pour rejet de la loi de Moïse et profession de déisme²¹. Cependant il regarde Spinoza comme un athée dangereux depuis la parution en 1670 du *Tractatus theologico-politicus*.

Isaac Orobio n'était pas pour Limborch un inconnu. Agé de 67 ans, citoyen de la cité d'Amsterdam depuis vingt cinq ans, participant de tous les débats de la communauté hispanophone, c'est un homme d'une immense culture. Il a retrouvé dans les bibliothèques d'Amsterdam les livres qu'il avait appris à consulter en Espagne et qu'il continue d'étudier. Ainsi quand il cite la Bible, c'est sur la base de la Vulgate latine, qu'il dit avoir toujours en mains quand il travaille, mais aussi les nouvelles versions latines, celle du dominicain Sanctes Pagninus et la Polyglotte d'Anvers d'Arias Montano. Il consulte aussi les versions protestantes. Il cite les Pères de l'Église, Justin Martyr, Tertullien, Eusèbe, Augustin surtout. Il est bien au fait de la Somme théologique de Thomas d'Aquin et de la pensée de Duns Scot. Il a lu Luther et Calvin, assez pour ne pas se tromper sur leurs différences²². Ce qui surprendra davantage, c'est qu'il ne cite ni Maïmonide ni Nahmanide. Quant au commentaire de Rachi, s'il en a quelque idée, c'est dans Nicolas de Lyre qu'il l'a acquise. Ce juif combatif cherche sa source et ses références, non dans la tradition juive qu'il ignore sereinement, mais dans les écrits catholiques dans lesquels il puise copieusement à la fois les doctrines qu'il entend réfuter et les arguments qu'il y découvre pour les combattre²³. Au moment où il rencontre Limborch, il est parfaitement maître de sa pensée. Il a conduit plusieurs polémiques, tant avec les calvinistes qu'avec les catholiques²⁴. Nous ne donnerons qu'un exemple de sa

21. Cf. I.S. Revah, « La religion d'Uriel da Costa, Marrane de Porto » dans *Revue d'Histoire des Religions* 156 (1962), pp. 45-76.

22. Cf. Y. Kaplan, *op. cit.*, p. 236.

23. Il avait lu le *Fortalitium fidei* (1458) du franciscain Alonso de Espina, le *Scrutinium scripturarum* de Paul de Burgos et consultait la *Biblia sancta* de Sixte de Sienne. Il a étudié Testado (1400-1455). Il cite souvent Durand de Saint-Pourçain et avait peut-être suivi les leçons de la chaire Durand, tenue par Luis de León.

24. La réponse d'Orobio à un traité sur la Loi de Moïse écrit par un huguenot et intitulé *La observantia de la Divina Ley de Mosseh*, a été éditée par M.B. Amzalak, Coïmbre 1925 (cf. Y. Kaplan, *op. cit.*, pp. 239-243). L'ouvrage *Prevenciones Divinas contra la vana Idolatria de las Gentes*, extrêmement violent, fut rédigé après une discussion avec des Pères Carmes vers 1670 (cf. *ibid.*, pp. 243-249). Une *Explicacion paraphrastica* d'Isaïe 53, datant de 1673-1674, a été traduite en anglais et republiée par A. Neubauer et S.R. Driver, *The Fifty-Third Chapter of Isaiah according to the Jewish Interpreters*, Londres 1876-1877, réimpr., New York, éd. Ktav, 1969, vol. II, pp. 450-531. Ces deux derniers écrits ont été l'objet d'une traduction française par le baron d'Holbach (sous le pseudonyme de N.A. Boulanger), parue clandestinement à Londres en 1770 sous le titre *Israël vengé* (rééd. en 1845).

méthode : lorsque les chrétiens déclarent que Jésus-Christ est annoncé dans les écrits des prophètes d'Israël, Orobio réplique que Dieu a prévu l'abomination chrétienne et prémuni son peuple contre celle-ci : ainsi, quand, en Isaïe 45, 20 le prophète parle de « ceux qui fabriquent des idoles en bois », il songeait aux papistes, puis quand il ajoute « ceux qui s'adressent à un dieu qui ne peut sauver » il s'agirait des huguenots et de leur doctrine de la grâce...²⁵. Polémiste farouche, Orobio met un peu d'eau dans son vin pour rencontrer Limborch.

Pour situer le rôle tenu par notre personnage au sein de la synagogue portugaise d'Amsterdam, il faut évoquer quelle fut son attitude dans la crise messianique née autour du nom de Sabbataï Tsevi. Yosef Kaplan a très bien éclairci ce point obscur, auquel Scholem n'a pas prêté attention²⁶. Il semble bien qu'Orobio ait éprouvé lui aussi quelque sympathie pour l'événement qui soulevait les espérances de toute la communauté juive. Il n'a cependant pas jeté d'huile sur le feu. Il semble être resté plutôt réservé, attendit pour voir et, quand le Messie apostasia, s'empressa de dénoncer l'imposture. Mais il ne suffit pas d'entériner ici simplement un choix final et une option. Il convient d'examiner pourquoi Orobio ne s'est pas engagé dans les rangs des juifs messianiques. Orobio était engagé depuis quelque temps dans une discussion avec son ancien collègue, le sabbataïste Isaac Cardoso, de Tripoli, auquel Yosef Hayim Yerushalmi a consacré récemment un important ouvrage²⁷. Mais, selon Yosef Kaplan, Yerushalmi a tort de considérer Orobio comme un personnage de second plan, un simple étudiant (a « sophomore » — il a pourtant, en 1666, quarante-six ans —) et même un arriviste, qui aurait extorqué ses titres en matière juive en exploitant le crédit qu'il tirait de son passage à l'Université de Toulouse. Orobio a pu partager avec Isaac Cardoso les sympathies et les sentiments des exilés d'Espagne pour Sabbataï Tsevi, « un juif qui dut cacher sa foi » en face des Gentils : cette conception inédite du Messie, que tant d'anciens marranes trouvaient si profonde et séduisante, et qui explique pourquoi ils se sentaient si attirés par la bonne nouvelle partie de Smyrne²⁸. Mais quand, le 12 décembre 1666, l'annonce de l'apostasie de Sabbataï Tsevi parvint à Amsterdam, et que l'on commença à exploiter l'idée que la Torah du Messie devait annuler l'ancienne Torah, Orobio flaira aussitôt des théories qui lui rappelaient les évangiles et il devint un opposant déclaré²⁹.

Plus que jamais, Orobio revint vers la controverse, celle d'abord avec les chrétiens à laquelle, à la différence de Pereyra, il vouait son

25. Cf. Y. Kaplan, *op. cit.*, pp. 248-249.

26. *Ibid.*, pp. 209-234.

27. Yosef Hayim Yerushalmi, *De la Cour d'Espagne au ghetto italien. Isaac Cardoso et le marranisme au XVII^e siècle*. Traduit de l'anglais par Alexis Nous, Paris, éd. Fayard 1987, 664 pages.

28. *Ibid.*, pp. 40-45, 264-265, 301-315.

29. Y. Kaplan, *op. cit.*, p. 218.

talent, mais plus fondamentalement peut-être, celle avec l'autre juif, avec Juan de Prado puis Spinoza. Car, entre temps, les idées de ces derniers, peu à peu, ont mûri. Au moment de son excommunication, en 1657, Spinoza n'avait pas encore contracté l'aversion qu'il a éprouvée par la suite et qui est apparue au grand jour avec la publication du *Tractatus theologico-politicus* (1670). On sait que, dans cet ouvrage, Spinoza a repris les éléments d'une controverse avec les autorités juives qu'il avait couchée auparavant par écrit dans un ouvrage en latin, qu'il n'a pas publié, son *Apologie*. Or ce qui a déclenché l'entreprise littéraire de Spinoza et soulevé son irritation majeure, ce fut sans aucun doute, comme I.S. Revah l'a montré, l'attaque acerbe d'Orobio contre Juan de Prado, qui n'était autre chose qu'une tentative dirigée contre lui-même. Dans son *Épître invective*, Orobio parlait des critiques « du sot philosophe contre la Loi de Dieu » et contre l'Écriture sainte. Spinoza avait douze ans de moins qu'Orobio. Prenant connaissance de cette philippique d'Orobio, appuyée sur l'autorité acquise par l'ancien marrane dans le corps rabbinique, Spinoza déplaça le terrain de ses réflexions vers la philosophie, l'éthique et la métaphysique. Dans son ouvrage intitulé *La critique de la religion chez Spinoza comme fondement de sa science biblique*³⁰, Leo Strauss a perçu l'existence d'un double régime de la pensée et de la critique chez Spinoza, énigmatique dualité qui n'a cessé de diviser tous ses interprètes. Il faut en effet garder toujours à l'esprit qu'il y a dans son œuvre une critique positive de la Bible (où la Bible est considérée positivement) et une critique métaphysique de la religion (où toute religion est soumise au jugement de la philosophie). En ce qui concerne l'exégèse de la Bible, Spinoza pose seulement qu'on doit l'interpréter avec les mêmes règles que n'importe quel autre livre humain. En ce qui concerne les principes de la religion, la nouveauté radicale introduite par lui — à moins qu'elle n'ait déjà été présente dans l'œuvre de Maimonide, comme il l'affirme lui-même et comme Leo Strauss entend le démontrer à son tour —, c'est d'avoir passé le principe de la religion au crible d'un principe venu de l'extérieur³¹. Pour cette double raison, Spinoza fut considéré désormais par ses coréligionnaires, non plus seulement comme un *excommunié*, sur lequel ils auraient eu prise, mais comme un *athée*, qui leur échappait totalement. En réalité Spinoza peut difficilement être tenu pour un athée : il partage le langage des déistes. Face à l'hétérodoxie de Spinoza, Orobio affecta cependant de voir en lui un athée et non pas le possible exposant d'un nouveau regard sur les réalités de la foi. Quant aux exégètes en général, ils perçurent bien que Spinoza s'opposait à l'exégèse des pharisiens, mais ils l'abordèrent sur le terrain de la controverse biblique sans prendre

30. Cf. Leo Strauss, *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft*, Berlin, Akademie Verlag, 1930. Trad. anglaise : *Spinoza's Critique of Religion*, New York 1965.

31. *Ibid.*, p. 260. Voir aussi Stanislaus von Dunin-Borkowski, *Der junge Spinoza*, Münster 1910.

conscience de ses principes philosophiques sous-jacents, qui engageaient une herméneutique nouvelle.

Très peu de temps après la publication du *Tractatus theologico-politicus*, et avant même que la communauté juive ait eu le temps de se ressaisir, deux auteurs non-juifs avaient déjà commenté ce livre, manifestant ainsi son retentissement au dehors de la synagogue. Il n'était pas si fréquent que l'ouvrage d'un juif connût un tel succès. Ces deux réactions chrétiennes étaient d'ailleurs divergentes, l'une se voulait spinoziste, l'autre antispinoziste. Cette dernière, œuvre de Johannes Bredenburg, intitulée *Enervatio Tractatus theologico-politici*, parue en 1675, ne pouvait manquer d'éveiller l'intérêt des juifs³². S'il est vrai que l'auteur, célèbre à l'époque, est resté presque ignoré de la postérité, Bayle, dans son *Dictionnaire historique*, en a fait les plus grands éloges, admirant « qu'un homme qui ne faisait point profession des lettres, et qui n'avait que fort peu d'études, eût pu pénétrer si subtilement tous les principes de Spinoza et les renverser heureusement »³³. Orobio perçut sans doute la valeur de l'œuvre de Bredenburg, puisqu'il s'en servit pour composer sa critique de Spinoza, tant attendue par les juifs³⁴. Mais comme il ne pouvait donner le change au point de paraître faire sienne l'analyse du philosophe chrétien, il donna à son propre ouvrage la forme d'une réfutation de Bredenburg, trouvant ainsi l'occasion de répudier indirectement les idées de Spinoza. Le *Certamen philosophicum*, qu'il publie en 1684, constitue donc la première réfutation juive de Spinoza³⁵. Elle émane d'un homme d'ascendance marrane comme lui. Or on n'a guère remarqué que cette critique ne s'appuie pas du tout sur Maïmonide ni sur les maîtres de la tradition juive, mais sur une spéculation rationnelle acquise dans les universités catholiques d'Espagne. Ce livre en appelle, non à la raison des philosophes arabes qui avait fait son entrée dans la pensée juive du Moyen Âge, mais à l'*intellectus* de saint Augustin. Comme Isaac Cardoso, qui en 1673 a fait paraître à Venise une *Philosophia libera*³⁶, Orobio est le représentant d'un courant de pensée juif d'un type nouveau, qui ne fusionnera que

32. Sur Bredenburg, voir M. Francis, *Spinoza dans les pays néerlandais de la seconde moitié du XVII^e siècle*, vol. I, Paris 1937, pp. 68 et suivantes.

33. Cf. Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, vol. IV, Rotterdam 1740, article Spinoza, p. 258.

34. Bredenburg avait parfaitement discerné les clefs de lecture de l'œuvre de Spinoza : 1. Dieu comme présence au monde et non comme cause des êtres ; 2. En face de Dieu rien ne peut répondre au titre de substance ni rien n'est extérieur à Dieu ; 3. L'agir divin est toujours nécessaire ; 4. Rien ne peut être dit créé *ex nihilo*.

35. Isaac Orobio de Castro, *Certamen philosophicum propugnatae veritatis divinae ac naturalis adversus Johannes Bredenburg*, Amsterdam 1684, 2^e éd. 1703. Une ancienne version espagnole du *Certamen* retrouvée de nos jours a été publiée par Joaquim de Carvalho dans *Orobio de Castro e o Espiniosismo*, coll. « Memórias da Academia das Ciências de Lisboa », vol. II, Lisbonne 1937, pp. 183-300 (existe en tiré à part).

36. Isaac Cardoso, *Philosophia libera in septem libros distributa*, Venise 1673.

lentement avec l'ancien et qui, pour le moment, le supplante. Le *Certamen* remporte un grand succès et il est traduit aussitôt en espagnol à l'intention des juifs.

Mais le débat classique s'est modifié. La discussion médiévale entre juifs et chrétiens laisse la place à une nouvelle confrontation dans laquelle les deux parties, en dépit de leurs oppositions séculaires, partagent un même langage. Les juifs « portugais » se forment à la pensée dans des livres en espagnol. Certes, l'ancienne controverse se poursuit, comme le prouvent l'ouvrage du pasteur protestant Pierre Jurieu *L'Accomplissement des prophéties*, paru à Rotterdam en 1686, et la *Lettre à David de Pina*, le gendre d'Orobio, écrite le 2 janvier 1689 par le bourgmestre d'Amsterdam, le « libertin » Conrad van Beuningen³⁷. En 1676, le synode calviniste de Delft avait étrangement commencé de s'inquiéter d'une influence catholique croissante sur les juifs et pris des mesures pour la contrarier en invitant les rabbins et les savants juifs à des « conversations amicales » sur la signification de la Loi de Moïse et le message des prophètes. Les responsables du Maamad d'Amsterdam prohibèrent ces conversations mais ne purent empêcher qu'elles se produisent.

D'une nature toute nouvelle était donc la relation entre Limborch et Orobio. En vertu de sa situation d'ancien opprimé et du fait de sa réaction à l'égard de Spinoza, Philip van Limborch représentait le type de chrétiens qui, quoi qu'il en eût, suscitait des sympathies chez Isaac Orobio. Tous deux avaient des points communs, comme ils le reconnurent dès leur première rencontre, qui se produisit vers 1684. Limborch avait communiqué à John Locke qui, fuyant l'Angleterre, venait d'arriver à Amsterdam, le *Certamen* d'Orobio et il semble que le philosophe anglais ait souhaité s'en entretenir avec l'auteur. Les relations entre Orobio et Limborch, qui ne durèrent qu'un an environ du fait de la mort subite d'Orobio en 1687, commencèrent sans doute en présence de Locke. Mais c'est Orobio qui eut l'initiative d'un dialogue suivi et souhaita que la conversation porte au-delà de Spinoza sur le christianisme. Les deux protagonistes n'avaient pas eu d'abord l'intention de donner une publicité à leurs propos respectifs, mais Limborch, invité par Locke et Le Clerc à mettre par écrit cette conversation, et après avoir consulté Orobio, céda à leurs instances. L'entreprise n'était pas sans risques et ce n'est pas sans hésitations que les deux intervenants finirent par s'y résoudre. L'opuscule qui en résulta, le *De Veritate religionis christianae. Amica Collatio cum erudito judaeo*, parut à Gouda en 1687, sans qu'y figurât le nom d'Orobio³⁸. Ainsi naquit cet ouvrage qui se présente à la

37. Cf. C.W. Roldanus, *Coenrad van Beuningen, Staatman en Libertijn*, La Haye 1931.

38. Ph. van Limborch, *De veritate religionis christianae. Amica collatio cum erudito Judaeo*, Gouda 1687 (rééd. Gregg Farnborough 1969), 380 pages (cité plus loin *Amica Collatio*). Voir l'étude de H.J. Schoeps, « Isaak Orobio de Castro Religionsdisput met Philipp van Limborch » dans *Judaica* 2 (1946), pp. 89-105. Philippe van Limborch venait de terminer la rédaction de sa *Theologia christiana*

fois comme le dernier des écrits de controverse et la première des entreprises de recherche de « points fondamentaux » entre les deux religions.

Les questions d'Orobio sont bien le point d'arrivée de siècles de controverse. Limborch, qui n'a pas en matière de disputes le recul de son adversaire, lui déclare sans hésiter que les réponses à ses questions sont dans le Nouveau Testament, et non dans l'Ancien. Orobio objecte alors que le christianisme a innové et que la parole de Dieu n'est pas devenue plus claire avec la rédaction du Nouveau Testament. La division des Églises, qui contraste avec l'unité du peuple juif, lui fournit la contre-épreuve de cette prétention. Ainsi la démonstration serait faite que Jésus n'a pas apporté un sens spirituel nouveau. Il n'a pas rendu la Loi plus mystique ni plus intérieure. Cette illusion ne vient, conclut-il, que de ce qu'on a jadis qualifié la Loi juive de charnelle³⁹.

Orobio, qui a lu Grotius, reprend l'œuvre polémique de Judah Lumbrozo contre ce dernier⁴⁰. Il a vite raison du pauvre et pur Limborch, un peu débordé, en déployant une argumentation typiquement anti-chrétienne. Mais qui ne percevrait que vient de naître à Amsterdam une controverse nouvelle ? C'est Limborch, non Orobio, qui cite l'Écriture en hébreu, invoque des sentences du Talmud, mentionne l'Inquisition et l'œuvre de Menasseh ben Israël, s'interroge sur Sabbataï Tsevi, qu'il appelle le « messie ridicule »⁴¹, et discute Rachi, Maïmonide et Ibn Ezra. Orobio n'en fait rien. Et pourquoi ? Parce qu'en réalité, il défend les « points fondamentaux » (*iqqarim*) juifs, développés par les juifs espagnols. Il rend compte de l'expérience marrane d'opposition au christianisme, mais pas le moins du monde de la halakha juive.

L'*Amica collatio* d'Isaac Orobio reprend tous les arguments élaborés par ce dernier au cours de ses controverses antérieures. Mais ces arguments reposent sur le fait que les deux interlocuteurs ont un présupposé commun : la Bible. Tous deux acceptent l'idée de révélation, rejetée par les Uriel da Costa et Juan de Prado. Orobio est donc le représentant d'un univers nouveau, qu'il partage avec ses opposants, les exégètes chrétiens, face à des coréligionnaires qui ont secoué le joug de l'obéissance aux préceptes et de la croyance à l'Écriture. En principe la discussion sera fondée sur la seule Écriture

parue en 1686. La discussion se prolongea pour Limborch au-delà de la mort d'Orobio. Il a imprimé à la fin de son *Amica collatio* l'*Exemplar humanae vitae* d'Uriel da Costa en y ajoutant une *Brevis Refutatio* (l'un et l'autre réimprimés dans la rééd. Gregg 1969).

39. *Amica collatio*, Troisième lettre d'Orobio, pp. 49-148, surtout chap. VII (pp. 57-58), et IX (pp. 59-61).

40. Cf. Y. Kaplan, *op. cit.*, pp. 465-466. Grotius (1583-1645), est l'un des premiers auteurs chrétiens à avoir développé à des fins d'irénisme et d'unité, l'idée de la hiérarchie des vérités et des « points fondamentaux ». Il l'a mise en œuvre lui-même à plusieurs reprises, en particulier dans son célèbre ouvrage paru en 1627 *De veritate religionis christianae* (trad. française, Paris 1724).

41. *Amica collatio*, p. 163.

sainte, en laissant de côté la controverse dogmatique et ecclésiastique. Elle se déroulera hors de tout contexte politique déterminé. C'est d'ailleurs Orobio qui a fixé les quatre questions sur lesquelles il entend mettre en difficulté son collègue arminien. Celles-ci visent la foi chrétienne assurément, et pourtant c'est la contestation spinoziste qui, de toute évidence, est présente à son esprit :

- 1) Où est-il écrit que la foi messianique est de nécessité de salut et que celui qui ne croit pas à la venue du Messie sera damné ?
- 2) Où est-il écrit qu'Israël doive croire à un Messie déjà venu ?
- 3) Où est-il écrit qu'Israël a perdu son élection, qu'il n'est plus le peuple de Dieu et qu'en châtimement de ses fautes, il doive être dispersé parmi les peuples pour n'avoir pas reconnu son Messie ?
- 4) Où est-il écrit que la Loi ne serait que l'ombre de la promesse du Messie à venir ?⁴²

*
* *

Parmi tous ceux qu'on qualifie diversement de néo-chrétiens, conversos ou « marranes », l'imprégnation d'idées venues du catholicisme fut souvent très différente, allant de la conversion complète et sincère à la foi chrétienne à la dissimulation absolue afin de protéger une adhésion secrète au judaïsme. Dans tous les cas, la distance demeura entre les vieux-chrétiens et les juifs devenus catholiques. Quelle que soit leur tendance et leur degré de sincérité, ceux-ci gardèrent une attitude critique, aiguë et avertie, à l'égard de l'Église espagnole. Comme l'a noté Yosef Kaplan, cette attitude explique pourquoi tant de néo-chrétiens, en Espagne au XVI^e siècle, devinrent des adeptes du spiritualisme d'Erasmus et cette attitude se retrouvera, tout aussi vivante, chez les anciens marranes dans les Pays-Bas au XVII^e siècle⁴³. Mais d'autres apporteront aussi avec eux une tendance rationnelle et critique et des théories politiques, qui les conduiront à souscrire aux idées rationnelles, universalistes et déistes.

De ce point de vue, il semble qu'il soit inexact d'opposer, comme on l'a fait trop souvent, le rationalisme de la théologie catholique espagnole et le déisme d'origine protestante. Tous deux ont un point commun, l'idée-force de la raison naturelle, et il n'est pas étonnant que cette idée ait pu faire son chemin chez des juifs originaires d'Espagne, comme Uriel da Costa, Juan de Prado et Spinoza, qui ne doivent pas être considérés d'avance comme des *koferim* ou des *apikoretsim*. Ce qui devrait plutôt nous étonner et susciter notre attention, c'est le fait que ces idées ou valeurs, cultivées au sein de la matrice catholique soit en symbiose avec elle soit contre elle, aient pu conduire, dans la ligne de Spinoza ou à l'extrême opposé dans la ligne d'Orobio de Castro, à

42. *Amica collatio*, pp. 1 et 2.

43. Cf. Marcel Bataillon, *Erasmus et l'Espagne. Recherches sur l'histoire spirituelle du XVI^e siècle*, Paris, E. Droz, 1937.

des articulations nouvelles de la pensée juive. Car la discussion pour ou contre l'élection d'Israël, pour ou contre la nature de la révélation contenue dans les Écritures saintes, pour ou contre la providence individuelle, provient dans les deux cas, celui d'Orobio ou celui de Spinoza, de l'enseignement prodigué dans les écoles des dominicains ou des jésuites en Espagne. L'un et l'autre répudient l'enseignement qu'ils ont reçu mais ils l'exploitent et ont retenu sa fécondité et son mode d'argumentation.

Une nouvelle compréhension du vécu juif, et une perception directe, intériorisée, de l'identité juive, qui prend le pas sur l'obligation et sur l'accomplissement extérieur, automatique, des préceptes, apparaît dans les écrits de cette époque. *La mitzwah* personnelle prend un sens pour elle-même, surajouté ou indépendamment de celui qui est lié à la fidélité *aux mitzwot*. Par les facteurs subjectifs qu'il introduit, le sens de l'observance juive se rapproche ici paradoxalement du sens chrétien de la Loi nouvelle. Au moment où il fallait surmonter les tentations sabbatéennes, il devenait nécessaire de faire appel à des ressources d'intériorité qui faisaient défaut dans l'enseignement rabbinique traditionnel.

Ces conclusions, qui se dégagent des études récentes consacrées aux ouvrages des exilés d'Espagne, sont confirmées par Yosef Kaplan en épilogue de son analyse très soignée des écrits des anciens marranes : « Cette conception nouvelle fut rendue possible par l'emploi de notions et de valeurs empruntées au monde chrétien dans lequel ils avaient été éduqués et qu'ils avaient rencontrées dans la nouvelle Europe qui naissait autour d'eux. Mais ce fut précisément leur pénétration intime des concepts chrétiens et leur compétence considérable dans la technique de la théologie chrétienne qui les conduisit aussi à souligner les différences entre judaïsme et christianisme, dans le désir qu'ils avaient que leur propre identité religieuse et spirituelle puisse apparaître clairement comme une réalité dont ils puissent témoigner »⁴⁴. Le partage d'un commun univers mental a conduit à un nouveau ton, à une ère nouvelle des discussions judéo-chrétiennes.

Le nouveau style d'existence juive a engendré enfin au XVII^e siècle, à la suite des écrits de Spinoza, ce qu'on peut appeler une pré-haskalah, dont procédera la Haskalah juive du siècle suivant, qui se distingue profondément des Lumières françaises et de l'*Aufklärung* allemande. Les écoles juives de cette époque, en Europe du nord et dans le bassin méditerranéen, font preuve en effet d'une renaissance culturelle étonnante. On constate un développement des études bibliques, un intérêt marqué pour la culture environnante, une tendance à nouer des relations intellectuelles avec les non-juifs et une collaboration dans tous les domaines : l'étude des langues, les éditions de textes, les échanges économiques, et bientôt l'action politique. Mais, à la différence de la Haskalah qui peut entrer en comparaison avec les Lumières européennes,

44. Cf. Y. Kaplan, *op. cit.*, p. 381.

cette renaissance juive ne se caractérise par aucun programme d'instruction « illuminée » destinée à produire une révolution dans la société juive⁴⁵. Elle a cependant fait son chemin, suscitant peu à peu l'admiration d'un grand nombre de penseurs et de philosophes et préparant l'œuvre d'un aussi grand esprit que celui de Moïse Mendelssohn⁴⁶. A partir d'un crypto-judaïsme, vécu dans des conditions de résistance et de confrontation avec un christianisme majoritaire et dominant, qui fut pour les juifs à la fois un objet de rejet et un aiguillon, on a vu ainsi se former une spiritualité et une culture sans égales, destinées à prendre leur place dans l'Europe nouvelle en train de naître.

45. Cf. Y. Kaplan, *op. cit.*, pp. 381-382.

46. On sait que Moïse Mendelssohn avait lu l'*Amica collatio* d'Isaac Orobio avec Philip Limborch, qui figure dans sa bibliothèque, et qu'il s'en inspira dans la formulation de son jugement sur le christianisme : cf. Alexander Altman, *Moses Mendelssohn. A Biographical Study*, The University of Alabama Press 1973, p. 205 et p. 792 note 21.