

Difficile liberté religieuse

*Hobbes, Spinoza et la philosophie
politique moderne*



Émilie
Tardivel

Contrairement à une idée reçue, la philosophie politique moderne ne promeut pas la séparation du politique et du religieux. Elle promeut une autre séparation qui n'interdit pas, voire implique, la confusion du politique et du religieux, et donc rend la liberté religieuse difficilement pensable. Cette autre séparation trace une frontière infranchissable entre deux domaines : l'un renvoie à l'intériorité politiquement inviolable de la conscience, l'autre à l'extériorité politiquement contraignable du comportement. Ce second domaine inclut tout comportement, y compris le comportement religieux à travers lequel la conscience manifeste extérieurement et collectivement sa manière de s'ordonner intérieurement à Dieu.

Sur la base de cette séparation, la philosophie politique moderne institue la liberté de conscience, la liberté de ne pas se faire imposer par l'État ce que l'on doit croire ou penser. Mais elle n'établit pas pour autant la liberté de religion, qui ne se fonde pas seulement sur l'intériorité politiquement inviolable de la conscience, mais suppose également l'extériorité politiquement inviolable du comportement religieux, c'est-à-dire la liberté de culte. Dans la philosophie politique moderne, le culte, soustrait à l'Église, et plus généralement à toute communauté religieuse, devient le monopole de l'État, tout comportement religieux étant considéré comme un problème politique, un problème pour l'autorité temporelle.

Cet aspect de la philosophie politique moderne est souvent ignoré, au point de lui attribuer la promotion de la liberté religieuse, dans la mesure où l'institution de la liberté de conscience s'accompagne de la réduction de la liberté de religion à la liberté de conscience, c'est-à-dire de la forclusion de la liberté de culte. Nous observons cette réduction chez des auteurs comme Hobbes et Spinoza, dont les philosophies politiques constituent la matrice historique et conceptuelle du libéralisme politique. C'est pourquoi

la relecture de ces deux auteurs s'impose aujourd'hui : interroger leur philosophie politique permet d'expliquer les profondes ambivalences des démocraties libérales à l'égard de la liberté religieuse.

Ces auteurs ne sont cependant pas à l'origine de la séparation, séminale pour leur philosophie politique et donc pour le libéralisme politique, entre l'intériorité politiquement inviolable de la conscience et l'extériorité politiquement contraignable du comportement. Il s'agit d'un legs de la doctrine des deux régimes, élaborée par Luther, à laquelle répond la doctrine du pouvoir indirect de l'Église défendue par Bellarmin. Pour interroger Hobbes et Spinoza, il faut donc d'abord les resituer dans le contexte de ce débat, et montrer ensuite comment ils introduisent, au fondement du libéralisme politique, une doctrine qui a pour conséquence de priver la liberté religieuse de sa dimension proprement culturelle.

La séparation moderne des deux régimes

Luther formule la doctrine des deux régimes dans son texte sur l'autorité temporelle, *Von Weltlicher Obrigkeit*, publié en 1523. Cette doctrine mentionne *zwei Regimente*, « deux régimes », et *zwei Reiche*, « deux royaumes ». Les deux distinctions ne se superposent pas, puisque les deux régimes sont de natures différentes, spirituelle et temporelle, tandis que les deux royaumes, conçus sur le modèle de l'opposition augustinienne des deux cités, céleste et terrestre, sont uniquement de nature spirituelle. Ainsi, déclare Luther,

Dieu a instauré les deux régimes (*zwei Regimente*) : le spirituel, qui par l'Esprit saint et dans la soumission au Christ engendre des chrétiens et des hommes justes, et le temporel, qui permet de tenir en échec les non-chrétiens et les méchants, et les obliger par là à vivre extérieurement en paix et, quoi qu'ils en aient, à se tenir tranquilles¹.

Les deux régimes ont une même fondation divine, mais des vocations qui les séparent de manière tranchée. Alors que le régime spirituel engendre des chrétiens, des membres du

1 LUTHER, *De l'autorité temporelle*, dans *Cœuvres*, t. 2, « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, Gallimard, 2017, p. 11

(nous modifions la traduction en substituant « régime » à « règne » pour traduire « Regiment »).

« royaume de Dieu² », de la cité céleste, le régime temporel contraind les non-chrétiens, les membres du « royaume du monde³ », de la cité terrestre, à se comporter pacifiquement. Le régime temporel, c'est-à-dire le pouvoir humain, l'État, n'est donc pas dans un rapport de participation au régime spirituel ; il se heurte au sanctuaire de l'âme, dans lequel se situe le régime spirituel, c'est-à-dire le pouvoir divin : « là où le pouvoir temporel a la présomption d'imposer des lois à l'âme, il empiète sur le gouvernement de Dieu⁴. »

Cette doctrine des deux régimes, formulée par Luther, est reprise et transformée par Calvin. Dans la version latine de *l'Institution de la religion chrétienne*, rédigée en 1536, le réformateur la reprend en s'appuyant sur les *Themata* de Melanchthon, qui étaient placés en appendice des *Loci communes* dans les éditions strasbourgeoises de 1523 et 1525. Le terme allemand « *Regiment* » est ainsi traduit par le terme latin « *regimen* », et la version française, datée de 1541, en propose un équivalent à travers le terme « régime » :

il y a double régime en l'homme. L'un est spirituel, par lequel la conscience est instruite et enseignée des choses de Dieu, et de ce qui appartient à piété. L'autre est politic ou civil, par lequel l'homme est apprins des offices d'humanité et civilité qu'il fault garder entre les hommes⁵.

Émilie
Tardivel

Comme chez Luther, le régime spirituel se situe dans la « conscience », « en l'âme interieure⁶ », dit également Calvin, et le régime temporel concerne seulement les « meurs exterieures⁷ », c'est-à-dire les comportements. Cette reprise accomplit néanmoins un écart, puisqu'elle transforme la doctrine des deux régimes, qui sépare deux pouvoirs, l'un divin, l'autre humain, en doctrine des deux règnes, qui sépare deux fins, l'une théologique, l'autre politique. C'est pourquoi Calvin substitue finalement le terme « royaume » (« *regnum* » dans la version latine) au terme « régime » : « Que les lecteurs donc me permettent d'en appeller l'une [« espèce de régime »] Royaume spirituel, et l'autre Civil ou politic⁸. »

2 *Ibid.*, p. 9.

3 *Ibid.*, p. 9.

4 *Ibid.*, p. 26.

5 CALVIN, *Institution de la religion chrétienne* (1541), t. 2, Genève, Droz, 2008, p. 1505-1506.

6 *Ibid.*, p. 1506.

7 *Ibid.*, p. 1506.

8 *Ibid.*, p. 1506-1507.

Forgée par Bellarmin entre 1587 et 1610, la doctrine du pouvoir indirect de l'Église apparaît comme une réponse à la doctrine des deux régimes ou des deux règnes. Elle aussi suppose une séparation, mais entre deux sociétés parfaites, deux sociétés se suffisant à elles-mêmes dans l'ordre de leur propre fin : l'État est une société parfaite dans l'ordre du bien temporel, alors que l'Église est une société parfaite dans l'ordre du bien spirituel⁹. Dans cette perspective, le régime ou règne spirituel ne se situe pas dans l'âme, la conscience, mais dans l'Église, c'est-à-dire dans la société spirituelle qui a pour vocation, à travers son organisation temporelle, de garantir le bien spirituel qui réside dans le salut de l'âme.

C'est sur la base de cette séparation que Bellarmin développe la doctrine du pouvoir indirect de l'Église. Dans le contexte de l'émancipation de l'État, qui conduit en Angleterre à l'absolutisme royal, et donc à la confusion du politique et du religieux dans la figure du roi, cette doctrine revendique le pouvoir du pape « en matière temporelle¹⁰ », mais un pouvoir indirect, c'est-à-dire un pouvoir s'exerçant en vue du bien spirituel dont l'Église est garante. Comme Luther et Calvin, Bellarmin affirme donc l'inviolabilité politique de l'âme, de la conscience, mais il le fait par d'autres moyens : en défendant le droit du pouvoir spirituel à intervenir lorsque le pouvoir temporel met en péril le salut de l'âme.

La double juridiction du régime temporel

La doctrine des deux régimes ou des deux règnes est réactivée au début du XVII^e siècle par certains théologiens réformés¹¹ qui

9 Voir BELLARMIN, *De romano pontifice* (1587), l. V, c. 7. Bellarmin explique précisément ici que la « république ecclésiastique », comme toute « république bien instituée », « doit être parfaite et se suffire à elle-même dans l'ordre de sa propre fin », fin qu'il avait identifiée au « bien spirituel » dans le chapitre précédent. L'expression « *societas perfecta* » ne se trouve donc pas sous sa plume. Il faut attendre le XVIII^e siècle pour que s'établisse de manière littérale, dans les écrits des canonistes, l'équivalence entre « *Ecclesia* » et « *societas perfecta* », qui est ensuite reprise aux XIX^e et XX^e siècles par les papes, de Grégoire XVI à Pie XII. Voir Roland MINNERATH, *Le droit de l'Église à la liberté: du Syllabus à*

Vatican II, Paris, Beauchesne, 1982, p. 19-80.

10 Voir BELLARMIN, *De potestate summi pontificis* (1610), c. 12.

11 Cette réactivation explique l'apparition de l'adjectif « théologico-politique » dans les écrits des théologiens réformés du début du XVII^e siècle, la première occurrence observable étant la seconde édition du *De potestate ecclesiastica et civili propositiones theologico-politicae*, titre sous lequel Johann Philipp Pareus republie en 1633 le commentaire de la *Lettre aux Romains* de son père – l'exégète calviniste David Pareus – qui avait été publié en 1608, puis condamné et brûlé en 1622 à la suite d'une réfutation commandée par Jacques I^{er}.

tentent d'opposer, à l'instar de Bellarmin et d'autres théologiens pontificaux, une digue à la marée montante de l'absolutisme royal. Leur problème est le même : garantir le salut de l'âme en énonçant, contre la confusion des régimes ou des règnes, comme des sociétés parfaites, un principe de séparation des ordres, c'est-à-dire de liberté spirituelle. Cependant leur solution diffère, car il ne s'agit pas, pour les théologiens réformés, de défendre cette séparation contre la double juridiction politique et religieuse du régime temporel, mais à l'intérieur même de cette double juridiction.

D'où la difficulté de la position des théologiens réformés, qui peut être résumée de la manière suivante : contre tout pouvoir direct ou indirect du pape, soutenir que le roi possède une juridiction aussi bien religieuse que politique, tout en restreignant le pouvoir du roi de l'intérieur. Après les théologiens réformés, le problème d'une limitation interne du pouvoir royal s'impose aux philosophes d'origine protestante qui, tout en récusant la doctrine du pouvoir indirect de l'Église, en reconnaissent néanmoins la portée. En 1678, Leibniz affirme ainsi à propos de Hobbes et de son rapport à la doctrine de Bellarmin :

les arguments de Bellarmin qui, de la supposition que les papes ont la juridiction sur le spirituel, infère qu'ils ont une juridiction au moins indirecte sur le temporel, n'ont pas paru méprisables à Hobbes même. Effectivement, il est certain que celui qui a reçu une pleine puissance de Dieu pour procurer le salut des âmes a le pouvoir de réprimer la tyrannie et l'ambition des grands, qui font périr un si grand nombre d'âmes¹².

Dans ce passage, Leibniz fait référence au *Léviathan*, livre publié en 1651 – durant la période de la guerre civile anglaise des années 1640-1660 – dans lequel Hobbes consacre au moins un tiers du chapitre sur le pouvoir ecclésiastique à réfuter le *De romano pontifice* de Bellarmin¹³. Cette réfutation vient à l'appui de la thèse d'ensemble du chapitre, consistant à « réclamer pour les souverains chrétiens le pouvoir ecclésiastique suprême¹⁴ ». On peut certes penser que cette thèse ne fait que justifier l'ordre existant en Angleterre qui, depuis l'Acte de suprématie de

12 LEIBNIZ, *Caesarini Fürstenerii tractatus de jure suprematus* (1678), c. 31. Cité par Henri de LUBAC dans « L'autorité de l'Église en matière temporelle »,

Théologies d'occasion, Paris, Desclée de Brouwer, 1984, p. 216.

13 HOBBS, *Léviathan*, Paris, Dalloz, 2008, p. 571-604.

14 *Ibid.*, p. 571.

1534, fait du roi le chef suprême de l'Église. Mais il contient aussi des éléments qui vont dans le sens d'une limitation interne du pouvoir royal.

Il convient d'abord de souligner que Jacques I^{er} avait déjà entrepris de donner à cette suprématie royale sur l'Église un fondement doctrinal. En 1609, il déclare, à l'occasion d'un discours devant le parlement anglais, que « les rois sont appelés à juste titre des dieux, en ce qu'ils exercent une forme de ressemblance du pouvoir divin sur terre¹⁵ ». La guerre civile anglaise, dont les facteurs sont à la fois politiques et religieux, engage Hobbes à persévérer dans cette voie, mais sur un autre fondement : il ne divinise pas les rois, mais défend une doctrine qui entend renforcer la légitimité de la suprématie royale sur l'Église en la faisant résulter d'un contrat instituant les rois comme représentants du peuple¹⁶.

En même temps, la revendication de la suprématie royale sur l'Église va de pair avec une restriction. Hobbes l'introduit sur la base d'une séparation dont il trouve un fondement scripturaire dans le *Second Livre des Rois*, V, 17, entre la profession de foi, qui est une « chose extérieure¹⁷ », et la foi elle-même, qui est un « don de Dieu¹⁸ ». D'où la formulation, chez Hobbes même, le philosophe le plus absolutiste du XVII^e siècle, d'un principe de liberté spirituelle : aussi suprême soit-il, le pouvoir ecclésiastique des souverains chrétiens ne s'étend pas à la foi elle-même, qui relève du gouvernement de Dieu, mais se limite à la profession de foi, comme à la fixation du dogme et l'organisation du culte.

Cette restriction vaut aussi pour le pouvoir civil. Hobbes affirme que les souverains chrétiens ont « toute espèce de pouvoir qui peut être donné à l'homme pour le gouvernement des actions extérieures des hommes, tant en politique qu'en religion¹⁹ ». Le pouvoir civil ne s'étend pas aux « pensées », ni à la « conscience des hommes », mais se cantonne à leurs « actions », qui comprennent également les actions verbales, les « paroles »²⁰. La séparation

15 Voir *The Political Works of James I*, Cambridge, 2018, p. 308.

16 HOBBS, *Léviathan*, op. cit., p. 225.

17 *Ibid.*, p. 523.

18 *Ibid.*, p. 523.

19 *Ibid.*, p. 570.

20 *Ibid.*, p. 691. Hobbes critique ici la philosophie politique scolastique : « Il existe une autre erreur dans leur

philosophie civile (et celle-ci, ils ne la reçurent jamais d'Aristote, de Cicéron, ni d'aucun autre païen) : c'est d'étendre le pouvoir de la loi, qui est seulement la règle des actions, aux pensées elles-mêmes et à la conscience des hommes, scrutant leur sentiment par examen et inquisition, nonobstant la conformité de leurs paroles et de leurs actions. »

entre pensée et parole a donc le même rôle que la séparation entre foi et profession de foi : restreindre de l'intérieur la double juridiction politique et religieuse du roi, cette restriction supposant une seule et même séparation entre deux régimes ou deux règnes.

L'extension restreinte du régime spirituel

Quel que soit l'héritage protestant auquel elle se rattache, la philosophie politique de Hobbes présuppose la doctrine des deux régimes ou des deux règnes, c'est-à-dire propose la première interprétation philosophique de cette doctrine. Ce qui avait d'abord été réactivé par certains théologiens réformés, en marge du conflit entre Jacques I^{er} et Bellarmin autour du « serment d'allégeance » imposé aux catholiques²¹, se retrouve ainsi, par le truchement du *Léviathan*, au centre de la philosophie politique moderne, c'est-à-dire à la racine même du libéralisme politique. C'est ce que soutient à sa manière Carl Schmitt :

quelques années après la parution du *Léviathan*, le regard du premier juif libéral est tombé sur la faille à peine perceptible. Il y a reconnu aussitôt la grande fracture où s'engouffrerait le libéralisme moderne, et à partir de laquelle pouvait être renversé en son contraire l'ensemble de la relation édifiée et voulue par Hobbes entre intériorité et extériorité²².

Le « premier juif libéral » renvoie à Spinoza qui publie en 1670 le *Traité théologico-politique*. On sait qu'il possédait dans sa bibliothèque un exemplaire du *Léviathan* et que Hobbes s'était reconnu dans le *Traité théologico-politique*²³. On observe ainsi une filiation directe entre les deux entreprises : loin de « promouvoir une stricte séparation du religieux et du civil²⁴ », Spinoza maintient au contraire la double juridiction de l'État, tout en séparant radicalement la « piété », qui relève du « droit de chacun », de l'« exercice

21 Sur ce conflit, voir Bernard BOURDIN, *La genèse théologico-politique de l'État moderne : la controverse de Jacques I^{er} d'Angleterre avec le cardinal Bellarmin*, Paris, PUF, 2004.

22 Carl SCHMITT, *Le Léviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes. Sens et échec d'un symbole politique*, Paris, Seuil, 2002, p. 117.

23 L'écrivain John Aubrey rapporte que Hobbes aurait cité l'*Évangile de Matthieu*

VII, 1 pour répondre à Lord Devonshire sur ce qu'il pensait du *Traité théologico-politique* : « Ne jugez pas pour ne pas être jugés. » Cité par Christian Lazzeri en exergue de *Droit, pouvoir et liberté. Spinoza critique de Hobbes*, Paris, PUF, 1998.

24 Sylvio HERMANN DE FRANCESCHI, « Ambiguïtés historiographiques du théologico-politique. Genèse et fortune d'un concept », *Revue historique*, n° 3, 2007, p. 659.

de la piété », qui dépend du « seul souverain », dans la mesure où « Dieu n'a aucun royaume particulier parmi les hommes, sinon par l'intermédiaire de ceux qui détiennent la souveraineté²⁵ ».

Mais il faut également insister, avec Carl Schmitt, sur le renversement qui fait passer d'une doctrine absolutiste à une doctrine libérale de l'État : alors que la liberté de pensée demeure, chez Hobbes, « une restriction ultime et d'arrière-plan », elle devient, chez Spinoza, « le principe formateur²⁶ ». Ce renversement est donc un dévoilement. Le *Traité théologico-politique* dévoile le principe de liberté spirituelle qui restait en retrait dans le *Léviathan*, en étendant la liberté de pensée, qui avait déjà été conquise par Hobbes, à la liberté de parole : « dans une libre république, il est permis à chacun de penser ce qu'il veut et de dire ce qu'il pense²⁷ », montre Spinoza dans le chapitre XX du *Traité théologico-politique*.

Cette extension du régime spirituel au-delà de la liberté de pensée est une conquête décisive de Spinoza, mais elle se restreint à la liberté de parole, c'est-à-dire ne prend pas en compte la liberté de culte. Comme chez Hobbes, l'État demeure en charge de la fixation du dogme et de l'organisation du culte. C'est pourquoi Hermann Cohen a raison d'envisager le *Traité théologico-politique* comme le « texte fondateur du libéralisme politico-religieux²⁸ ». Cette affirmation souligne le caractère « politico-religieux » du libéralisme de Spinoza, qui place la liberté spirituelle, étendue de la liberté de pensée à la liberté de parole, au principe d'une philosophie politique qui continue à soumettre la religion au politique.

Spinoza ne défend absolument pas une « stricte séparation du religieux et du civil », mais ce qu'il faut au contraire appeler une « liberté spirituelle sans liberté religieuse ». La liberté spirituelle exclut la liberté de culte, la liberté de ce que Spinoza lui-même appelle le « culte extérieur de la religion ». La liberté spirituelle est synonyme de la liberté du « culte intérieur de Dieu », c'est-à-dire de la liberté des « moyens par lesquels l'esprit se dispose intérieurement à honorer Dieu dans l'intégrité de l'âme²⁹ ». Sur la base de cette

25 SPINOZA, *Traité théologico-politique*, Paris, PUF, 2005, p. 607.

26 Carl SCHMITT, *Le Léviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes*, op. cit., p. 118.

27 SPINOZA, *Traité théologico-politique*, op. cit., p. 633.

28 Hermann COHEN, « État et religion, judaïsme et christianisme chez Spinoza », *Le testament de Spinoza*, Paris, Cerf, 1991, p. 82.

29 SPINOZA, *Traité théologico-politique*, op. cit., p. 607.

séparation du culte intérieur de Dieu et du culte extérieur de la religion, Spinoza offre donc une seconde interprétation philosophique de la doctrine des deux régimes ou des deux règnes.

Dans cette interprétation, la liberté spirituelle désigne un droit qui ne peut pas être transféré au souverain, comme il ne peut pas être transféré à qui que ce soit. En tant qu'elle constitue un droit inaliénable, la liberté spirituelle – qui est tout à la fois liberté de pensée et liberté de parole, liberté de conscience et liberté d'expression – échappe au contrat social : « chacun a abandonné seulement le droit d'agir selon son propre décret, mais non le droit de raisonner et de juger³⁰ ». La liberté religieuse, ne relevant pas du « droit de raisonner et de juger » mais du « droit d'agir », constitue au contraire un droit aliénable et qui ne peut être transféré qu'au souverain pour garantir « la paix et l'intérêt de la république³¹ ».

* * *

En interrogeant Hobbes et Spinoza, nous avons vu que les premières interprétations philosophiques de la doctrine des deux régimes ou des deux règnes aboutissent à instituer comme des droits inaliénables la liberté de conscience et la liberté d'expression. Mais cette institution s'opère dans le cadre d'une doctrine qui défend la double juridiction politique et religieuse de l'État, c'est-à-dire qui implique la confusion du religieux et du civil. Dans sa matrice historique et conceptuelle, le libéralisme politique est donc inséparable de l'idée de « religion civile » : le culte intérieur de Dieu échappe au pouvoir civil, mais le pouvoir civil s'étend au culte extérieur de la religion, c'est-à-dire impose une religion civile.

Émilie
Tardivel

La philosophie politique moderne établit la liberté spirituelle contre la confusion des régimes ou des règnes, mais elle la vide de toute dimension religieuse, c'est-à-dire de toute dimension publique. La liberté spirituelle est privatisée. Dans le *Léviathan*, la privatisation s'applique à la foi, Hobbes héritant sans doute davantage de Luther, avec la doctrine de la justification par la foi, que de Calvin³². Dans le *Traité théologico-politique*, la privatisation s'applique à la piété, et plus précisément à « la vraie connaissance et l'amour de Dieu³³ ».

30 *Ibid.*, p. 639.

31 *Ibid.*, p. 607.

32 Voir Michel VILLEY, *La formation de la pensée juridique moderne*, Paris, PUF, 2003, p. 564.

33 SPINOZA, *Traité théologico-politique*, *op. cit.*, p. 185.

Spinoza héritant quant à lui davantage de Calvin, dont il possédait dans sa bibliothèque une traduction castillane de *l'Institution de la religion chrétienne*³⁴, que de Luther.

La relecture de Hobbes et de Spinoza à partir de leur héritage théologique permet d'expliquer les profondes ambivalences des démocraties libérales à l'égard de la liberté religieuse. Les démocraties libérales reposent sur la séparation des régimes ou des règnes spirituel et temporel, qu'elles sauvegardent à travers des mécanismes juridiques maintenant séparées les sphères privée et publique. Elles garantissent donc l'inviolabilité politique du régime ou du règne spirituel, mais c'est à la faveur de sa privatisation, et plus encore de son individualisation, alors que la liberté religieuse suppose la reconnaissance de la dimension publique et collective, sociale et communautaire, du régime ou du règne spirituel.

Les démocraties libérales ne sont paradoxalement pas exemptes de toute tendance antilibérale : en privatisant et individualisant le régime ou règne spirituel, elles tendent à méconnaître la liberté religieuse. La dimension publique et collective de cette liberté y est invariablement considérée comme un problème pour la république. Si la liberté spirituelle conditionne la paix de la république³⁵, la paix de la république limite en retour la liberté spirituelle en la privant de toute dimension religieuse, proprement culturelle. C'est ce qui explique que, contrairement à la liberté de conscience et la liberté d'expression, la liberté religieuse demeure un droit foncièrement fragile dans les démocraties libérales.

Émilie Tardivel, née en 1980, mariée, mère de trois enfants, est rédactrice en chef adjointe de la rédaction francophone de Communio. Elle est professeur extraordinaire à la Faculté de philosophie de l'Institut catholique de Paris et titulaire d'une chaire sur le bien commun en partenariat avec l'Essec Business School. Elle a notamment publié un ouvrage sur Jan Patočka, La liberté au principe, Paris, Vrin, 2011, et un essai de philosophie politique, Tout pouvoir vient de Dieu. Un paradoxe chrétien, Paris, Ad Solem, 2015.

34 Spinoza disposait de la traduction de Cipriano de Valera (1597). Voir « Sources et instruments de travail de Spinoza », *Traité théologico-politique*, op. cit., p. 14.

35 Spinoza conclut son traité en plaçant cette liberté au fondement même de la

république : « nous avons montré que cette liberté non seulement peut être accordée sans dommage pour la paix de la république, la piété et le droit du souverain, mais encore qu'il faut l'accorder si l'on veut maintenir tout cela. » Voir *Ibid.*, p. 651 et 653.