

Groupe d'étude « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Macherey

21/02/2001

L'homme converti (1)

En suivant le périple archéologique qui avait permis à Freud de revenir aux origines du sentiment religieux - la religion: cette illusion qui a été indispensable à la formation de la culture humaine et qui, d'après lui, ne l'est peut-être plus autant aujourd'hui -, on avait rencontré, à un détour de ce périple, la figure de Paul de Tarse : ce dernier, selon Freud, aurait été pour le christianisme ce que Moïse avait été pour le judaïsme, le "grand homme" qui introduit dans l'histoire un tournant radical, en infléchit le cours de telle manière qu'après rien ne pût plus être comme avant. Le parallèle entre Moïse et Paul est aussi, bien sûr, une antithèse : Moïse a été avant tout l'homme de la loi, qui a identifié le dieu qu'il a apporté aux hommes au fait d'avoir édicté la loi, l'unique loi qui devait être l'expression de la volonté d'un seul dieu; alors que Paul a été avant tout celui qui a remis en question la primauté de la loi, pour autant que celle-ci avait été ordonnée par un seul dieu à un seul peuple qu'il avait élu à cet effet, et a entrepris de refonder la religion sur de toutes nouvelles bases, en instituant, en lieu et place d'une religion de la loi, c'est-à-dire d'une religion des oeuvres, une religion de l'esprit et du coeur, c'est-à-dire une religion des intentions, qui fût aussi une religion ne s'adressant à aucun peuple en particulier (*Epître aux Romains*, III, 27-28). En pendant à *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, il y aurait ainsi matière à écrire un *L'homme Paul et la religion spiritualiste*.

Freud n'emploie pas lui-même l'expression "religion spiritualiste". Mais cette expression est commode pour signaler le caractère fondamental de la religion nouvelle instituée par Paul, qui l'a lui-même intitulée en se servant du nom propre du Christ (alors que, de son côté, le judaïsme s'appelait du nom du peuple qui le pratiquait). Au point de vue de Freud, le christianisme ne rentre plus tout à fait sous la catégorie de "religion monothéiste", et même il représente d'une certaine façon un retour en arrière au polythéisme dont il intègre certains aspects : "A bien des égards, la religion nouvelle constitua une régression culturelle par rapport à l'ancienne, la religion juive, comme c'est d'ailleurs régulièrement le cas lorsque de nouvelles masses humaines, d'un niveau inférieur, font leur entrée ou sont admises quelque part. La religion chrétienne ne se maintint pas au degré de spiritualisation auquel le judaïsme s'était élevé. Elle n'était plus strictement monothéiste, elle adopta de nombreux rites symboliques des peuples d'alentour, elle restaura la grande déesse mère et trouva place pour accueillir un grand nombre de déités du polythéisme, reconnaissables sous leur voile, quoique réduites à une position subalterne. Surtout elle ne se ferma pas, comme la religion d'Aton et la religion mosaïque qui lui fit suite, à l'intrusion d'éléments superstitieux magiques et mystiques, qui devaient représenter une grave inhibition pour le développement spirituel des deux millénaires suivants" (*HM*, p. 180-181). Bien sûr, cette analyse, qui a tout du règlement de compte, est extrêmement tendancieuse, et la phrase qui évoque les "nouvelles masses humaines d'un niveau inférieur", surprenante sous la plume de Freud, fait froid dans le dos. Contre Freud, il est permis de soutenir en particulier, avec toutes sortes d'arguments raisonnables, que le christianisme, non seulement n'est pas moins "spirituel" que le judaïsme,

mais même le serait bien davantage, puisqu'il est justement la religion qui a mis en avant les valeurs universalistes propres à l'esprit au lieu d'attacher l'appartenance religieuse à une marque corporelle comme la circoncision, identification particulière d'un peuple (sur la circoncision, cf. *Épître aux Romains*, II, 25-29, où Paul explique que "la vraie circoncision est celle du coeur") : c'est pourquoi la formule "religion spiritualiste" peut sembler appropriée pour le caractériser.

La confrontation entre Moïse et Paul pose un problème de fond. On peut concéder à Freud qu'est en gros, sinon acceptable, du moins envisageable, comme base de discussion, son analyse concernant les origines de la "religion monothéiste" au sens où il l'entend, analyse qui met en avant l'image paternelle et l'ambivalence des sentiments attachés à celle-ci sur fond de culpabilité, ce qui suppose qu'ait été accompli un acte inexpiable, l'acte fatal qui a permis de faire passer le père du plan de l'humain à celui du divin. Mais on peut légitimement se demander si la même analyse s'applique à la religion de Paul, qui se situe sur un tout autre plan et remet en question certains principes de base de la religion mosaïque. On peut se demander en particulier si le passage d'une religion du Père à une religion du Fils représente seulement, comme l'explique Freud, la reprise, sous une forme déplacée et affadie, en tout cas moins pure, d'un matériau de base demeuré inchangé, ce qui revient à faire du christianisme un simple avatar édulcoré, indûment sentimentalisé, du judaïsme qui, en dernière instance constituerait sa vérité. Freud écrit à ce sujet : "Il convient de remarquer de quelle manière la nouvelle religion se comporta à l'égard de l'antique ambivalence inhérente au rapport avec le père. Son contenu principal était sans doute la réconciliation avec Dieu le Père, l'expiation du crime commis à son égard, mais l'autre versant de la relation affective apparut en ceci que le Fils, qui avait pris l'expiation sur lui, devint Dieu lui-même à côté du Père, et au fond à la place du Père. Issu d'une religion du Père, le christianisme devint une religion du Fils. Il n'a pas échappé à la fatalité d'avoir à écarter le Père" (HM, p. 243). Re transcrite dans un langage nietzschéen, cette analyse reviendrait à souligner le caractère foncièrement réactif du christianisme, celui-ci exprimant en dernière instance un sentiment de revanche, le désir du Fils de prendre la place du Père, de s'égaliser à lui, ce à quoi il parvient en s'offrant lui-même en sacrifice pour expier le crime commis à l'encontre du Père. Nietzsche dirait que cette ambiance de sacrifice, avec la débauche de générosité qui l'accompagne, est propre à une religion d'esclaves.

Peut-on sérieusement dénier au christianisme sa volonté de faire venir au jour une nouvelle vérité ? Si on admet une telle volonté, et si l'on reconnaît qu'elle a été effectivement mise en oeuvre, ce qui fait réellement de Paul, au sens fort de l'expression, un autre Moïse, quelqu'un qui a repris l'opération effectuée par Moïse mais en l'orientant dans un nouveau sens, peut-être même un sens opposé, que peut-on dire alors au sujet des motivations psychiques de la nouvelle religion ? Peuvent-elles être les mêmes que celles ayant servi à rendre compte de l'ancien monothéisme ? Le principe du monothéisme projette en avant de lui-même le mirage de l'unicité : il semble ainsi qu'il ne puisse, par définition, y avoir qu'un seul monothéisme, qui serait "le" monothéisme. Mais c'est, bien sûr, un préjugé : rien n'empêche que le monothéisme ait pris forme à travers des religions d'esprits très différents, et c'est ce qui, historiquement, s'est passé.

Il n'est naturellement pas possible d'aborder ce problème en lui assignant sa pleine envergure, ce qui nécessiterait toute une étude spécialisée, du type de celle à laquelle Freud s'est lui-même consacré en écrivant *Totem et Tabou*, *L'avenir d'une illusion*, et *L'homme Moïse*, en se donnant les compétences indispensables pour s'orienter dans ces questions d'histoire des religions qui sont par leur nature même sujettes à d'innombrables controverses. On voudrait se

restreindre à l'examen de la question suivante : la formule *Im Anfang war die Tat*, cette formule que, rappelons le, le magicien Faust a été le premier à énoncer comme un blasphème à l'encontre de la religion des Evangiles, et que Freud a reprise à son compte pour présenter son interprétation des origines du sentiment religieux, a-t-elle un sens dans le contexte propre à la religion spiritualiste de Paul ? Quelle place une religion de l'intention peut-elle faire à l'acte, étant donné qu'à son point de vue le passage à l'acte doit être inessentiel ? Comment cette religion pense-t-elle l'acte, la possibilité d'agir ? Peut-elle la représenter, ainsi que cela a été fait jusqu'à présent comme commencement et origine ? Un chrétien authentique pourrait-il dire *Im Anfang war die Tat*, autrement qu'en blasphémant, c'est-à-dire en remettant en cause sur le fond les présupposés de sa propre croyance ?

Par commodité, et pour marquer le lien avec ce qui précède, reprenons pour commencer l'interprétation proposée par Freud du rôle joué par Paul dans l'histoire du sentiment religieux. Sur quoi repose l'innovation paulinienne dans le domaine de la religion ? Sur un point précis, qui est l'élaboration d'une représentation tout à fait inédite, inconnue à toutes les religions antérieures, y compris celle de Moïse : celle de péché originel. Voici l'intégralité du passage dans lequel Freud présente son interprétation des origines du christianisme:

"La réintégration du père primitif dans ses droits historiques/ *Freud fait ici allusion à la sacralisation de l'image paternelle qui a fait suite au parricide* / fut un grand progrès, mais ce ne pouvait être le terme. Les autres morceaux de la tragédie préhistorique se pressaient aussi pour se faire reconnaître. Il n'est pas facile de deviner ce qui mit en marche ce processus. Il semble qu'un sentiment de culpabilité croissant se soit emparé du peuple juif, peut-être de l'ensemble du monde civilisé d'alors, en tant que précurseur du retour du contenu refoulé. Jusqu'à ce qu'un homme issu du peuple juif trouvât, dans la justification d'un agitateur politico-religieux / *Le Christ bien sûr* / , l'occasion par laquelle une religion nouvelle, la religion chrétienne, se détacha du judaïsme. Paul, Juif romain de Tarse, s'empara de ce sentiment de culpabilité et le ramena correctement à sa source historique primitive. Il nomma celle-ci le "péché originel": c'était un crime contre Dieu qui ne pouvait être expié que par la mort. Par le péché originel la mort était entrée dans le monde. En réalité, ce crime digne de mort avait été le meurtre du père primitif, plus tard divinisé. Mais on ne rappela pas l'acte du meurtre ; à sa place on fantasma son expiation, et c'est pourquoi ce fantasme pouvait être salué comme une nouvelle de rédemption (évangile). Un fils de Dieu s'était laissé mettre à mort comme victime innocente et ce faisant avait pris sur lui la faute de tous. Ce devait être un fils, car le meurtre avait été commis sur le père. Des traditions venues de mystères orientaux et grecs avaient vraisemblablement exercé une influence sur l'élaboration du fantasme de rédemption. Ce qu'il contient d'essentiel semble avoir été la contribution personnelle de Paul. Celui-ci fut au sens le plus propre du mot un homme religieux ; les traces obscures du passé guettaient dans son âme, prêtes à faire une percée dans les régions les plus conscientes." (HM, p. 177-178)

Résumons : Paul aurait forgé l'idée de péché originel, dont il est le véritable inventeur, pour faire revenir à la conscience le sentiment de culpabilité refoulé qui, en dernière instance, était à l'origine du sentiment religieux et, en un moment de dépression culturelle où s'amorçait la fin du monde antique, s'était confusément communiqué à la plupart des peuples méditerranéens dans des conditions qui rendaient ce retour inévitable ; cette idée de péché

originel est un fantasme de substitution, par lequel était conservée la représentation de la faute commise à l'encontre du père, autrement dit était assuré le retour du refoulé, mais de manière à dissimuler la véritable nature de cette faute, à savoir le parricide, et ceci en réorientant l'attention vers la nécessité que cette faute soit expiée, ce qui ouvre la perspective d'une rédemption : faute avouée n'est-elle pas à moitié pardonnée ? Et pour symboliser cette indispensable expiation, devenue le centre de l'élaboration religieuse, Paul s'est servi de la personne du Christ : il a posé en pendant au meurtre travesti du père, la faute d'Adam, le sacrifice du fils qui s'est offert librement en rachat de tous les péchés des hommes, échangeant ainsi à part égale, à taux constant, la mort du fils contre celle du père. En simplifiant à l'extrême, on pourrait dire que le judaïsme est la religion du refoulement, les Juifs ayant estimé que le fait de se soumettre à la loi et de marquer cette soumission dans leur corps même par la circoncision suffisait pour effacer le souvenir de la faute, et que le christianisme est au contraire la religion de l'aveu, fondée sur la reconnaissance solennelle et publique du fait qu'un crime a été commis par les hommes à l'encontre de Dieu, bien que la nature réelle de ce crime ait dû être pour cela déplacée et fantasmée en devenant "péché originel".

Freud a-t-il raison d'affirmer que l'idée de péché originel est une reprise modifiée et altérée du sentiment de culpabilité primitif associé au crime de sang perpétré contre le père ? Paul a-t-il à nouveau, comme l'avait fait Moïse mais dans une forme nouvelle, rejoué l'acte originaire sans lequel l'homme n'aurait pas été vraiment homme ? A première vue, on serait tenté de répondre oui, pour autant que la représentation du péché originel peut elle aussi être ramenée sous la formule *Im Anfang war die Tat* : à l'origine de tout, il s'est passé quelque chose d'irréversible, un homme, le premier homme, en se donnant à lui-même la liberté d'agir par soi-même, donc inévitablement en se retournant contre la puissance de son créateur, a commis une faute très grave, irrémédiable, dans le sillage de laquelle toute l'histoire de l'humanité s'est engouffrée, jusqu'au moment où le temps est venu de reconnaître que la faute initiale, bien qu'elle ait été commise la toute première fois par un seul, devait être partagée par tous ses descendants, qui avaient en conséquence à se la faire pardonner, ce pour quoi il a fallu que l'un d'entre eux, véritable fils de Dieu, se dévoue en prenant sur lui tout le poids de la faute et en effectuant une fois pour toutes le rachat au nom de ses frères humains rassemblés, davantage encore qu'autour de lui, car le Christ n'est pas un meneur d'hommes (d'après tout ce qu'en rapportent les Evangiles, Jésus le Galiléen est totalement dépourvu d'esprit pratique, ce qui lui ferme la carrière d'un homme d'action), mais en lui, et ainsi réunis en esprit.

Ce qui vient d'être dit résume assez bien en apparence ce passage crucial de l'*Epître aux Romains* :

"Mais ce qui fait éclater davantage l'amour de Dieu envers nous, c'est que, lors même que nous étions encore pécheurs, Jésus-Christ n'a pas laissé dans le temps de mourir pour nous. Ainsi étant maintenant justifiés par son sang, nous serons à plus forte raison délivrés par lui de la colère de Dieu. Car si, lorsque nous étions ennemis de Dieu, nous avons été réconciliés avec lui par la mort de son Fils, à plus forte raison, étant maintenant réconciliés avec lui, nous serons sauvés par la vie de son même Fils. Et non seulement nous avons été réconciliés, mais nous nous en glorifions même en Dieu par Jésus-Christ notre Seigneur, par qui nous avons obtenu maintenant cette réconciliation. Car comme le péché est entré dans le monde par un seul homme, et la mort par le péché, ainsi la mort est passée dans tous les hommes par ce seul homme en qui

tous ont péché. Car le péché a toujours été dans le monde jusqu'à la loi, mais la loi n'étant point encore, le péché n'était point imputé. Cependant la mort a exercé son règne depuis Adam jusqu'à Moïse, à l'égard de ceux-mêmes qui n'ont pas péché par une transgression de la loi de Dieu, comme a fait Adam, qui est la figure du second. Mais il n'en est pas de la grâce comme du péché. Car si par le péché d'un seul plusieurs sont morts, la miséricorde et le don de Dieu se sont répandus beaucoup plus abondamment sur plusieurs par la grâce d'un seul homme qui est Jésus-Christ. Et il n'en est pas de ce don comme du péché. Car nous avons été condamnés par le jugement de Dieu pour un seul péché ; au lieu que nous sommes justifiés par la grâce après plusieurs péchés. Que si à cause du péché d'un seul, la mort a régné par un seul homme, à plus forte raison ceux qui reçoivent l'abondance de la grâce et du don, et de la justice, règneront dans la vie par un seul homme qui est Jésus-Christ. Comme donc c'est par le péché d'un seul que tous les hommes sont tombés dans la condamnation, ainsi c'est par la justice d'un seul que tous les hommes reçoivent la justification de la vie. Car comme plusieurs sont devenus pécheurs par la désobéissance d'un seul, ainsi plusieurs seront rendus justes par l'obéissance d'un seul. Or la loi est survenue pour donner lieu à l'abondance du péché; mais où il y a eu une abondance du péché, Dieu a répandu une surabondance de grâce, afin que comme le péché avait régné en donnant la mort, de même la grâce règne par la justice en donnant la vie éternelle par Jésus-Christ notre Seigneur" (*Epître aux Romains*, V, 8-21, trad. Lemaître de Sacy).

Pour toutes sortes de raisons, il est particulièrement malaisé, aujourd'hui, d'aborder abruptement un tel texte, où sont réunis les principaux fondements de la théologie chrétienne, en le saisissant comme à l'improviste, allégé du poids de traditions relevant de diverses instances d'autorité dont il a été surchargé par des siècles de lectures et de relectures qui ont fini par s'incorporer à sa lettre, tout en élevant autour de lui une sorte de barrière protectrice qui interdit de porter impunément sur lui un regard neutre et désintéressé. C'est pourtant ce regard jeté comme d'un oeil neuf, et à tous égards innocent, qu'il faut avoir si on veut essayer d'en faire sortir une signification de premier degré, libre par rapport à tout projet herméneutique qui tendrait au contraire à en atteindre et à en révéler la signification au dernier degré, dans des conditions telles que cette signification, en raison même de son caractère ultime, devrait être une fois pour toutes retenue et imposée. Ceci revient tout simplement à prendre au sérieux l'exhortation que Paul lance par ailleurs : "Je vous parle comme à des personnes sages ; jugez vous-mêmes de ce que je dis" (*Première Epître aux Corinthiens*, X, 15). Une religion de l'esprit et du coeur, une religion de la prise de conscience et non de l'observation extérieure de la loi, ne débouche-t-elle pas par sa logique même sur une position de libre examen, soumise à la seule autorité intérieure de l'esprit ? N'est-ce pas une perversion qui l'a travestie en dogme, en contradiction avec la démarche même de Paul, dont les Epîtres paraissent toutes portées par un esprit enflammé de recherche, d'une recherche menée dans un sentiment d'urgence, tant les premiers chrétiens étaient possédés par la conviction que la fin des temps était proche et qu'était imminent le moment où il leur allait falloir rendre des comptes (d'une formule étonnante, Paul dit de ce moment qu'il doit venir "comme un voleur dans la nuit", *Première Epître aux Thessaloniens*, V, 2).

C'est dans cet esprit en tout cas qu'au chapitre 11 de son *Traité Théologico-politique*, Spinoza, qui ne manque pas de citer la phrase de la *Première Epître aux Corinthiens* X, 15, qui vient d'être évoquée (*tanquam sapientibus loquor, judicate vos id quod dico*), s'interroge

sur le statut et la fonction des apôtres, en se demandant, c'est le titre de ce chapitre, s'ils "ont écrit leurs Epîtres en tant qu'apôtres et prophètes ou bien plutôt en tant que docteurs" (*an apostoli epistolas suas tanquam apostoli et prophetae an vero tanquam doctores scripserint*), in Spinoza, *Oeuvres*, t. III, *Traité Théologico-politique*, trad. J. Lagrée et P.F. Moreau, PUF, 1999 (indiqué ensuite à l'aide du sigle TTP), p. 411. La plupart des références indiquées dans ce chapitre 11 sont empruntées aux Epîtres de Paul. La phrase "Je vous parle comme à des personnes sages ; jugez vous-mêmes de ce que je dis" est citée par Spinoza p. 413 de l'édition de référence.

Pour justifier cette manière de poser le problème, Spinoza renvoie à un passage de la *Première Epître aux Corinthiens* où "Paul signale deux types de prédication, l'une qui vient d'une révélation, l'autre qui vient d'une connaissance (*duo praedicandi genera indicat, ex revelatione unum, ex cognitione alterum*)". Dans la traduction Lemaître de Sacy, le passage de Paul est le suivant : "Aussi, mes frères, quand je viendrais vous parler en des langues inconnues, quelle utilité vous apporterais-je, si ce n'est que je vous parle en vous instruisant, ou par la révélation, ou par la science, ou par la prophétie, ou par la doctrine" (*Première Epître aux Corinthiens*, XIV, 6). Il y a deux façons d'instruire : par la révélation et la prophétie d'une part, par la science et la doctrine d'autre part; la première parle au coeur qui, dans l'extase, se soumet, la seconde à la raison qui, pas à pas, examine.

Quand les Prophètes s'expriment, c'est par révélation, en ce sens que c'est Dieu qui parle par leur bouche: et c'est pourquoi ce qu'ils disent ne prête pas à discussion. Or Paul, à qui l'esprit divin s'est directement manifesté au moment de sa conversion, et en conséquence a eu lui-même, en prophète, accès à la révélation, s'exprime tout autrement lorsqu'il compose ses Epîtres, comme l'indique le fait que, dans un autre passage de la *Première Epître aux Corinthiens*, "il parle selon son sentiment" (*secundum suam sententiam loquitur*). TTP, p. 413. Le passage de Paul est le suivant: "Mais elle (la veuve) sera plus heureuse si elle demeure veuve comme je le lui conseille; et je crois que j'ai aussi l'Esprit de Dieu" (*Première Epître aux Corinthiens*, VII, 40). Ce passage est à nouveau cité un peu plus loin par Spinoza: *beata autem est si ita maneat secundum sententiam meam, puto autem etiam ego quod spiritus Dei sit in me* (TTP, p. 421). Spinoza précise alors ce qu'il faut entendre par "Esprit de Dieu" : "Phrase où il entend par Esprit de Dieu son propre esprit (*ipsam suam mentem intelligit*), comme l'indique le contexte ; car il veut dire ceci : une veuve qui ne veut pas se marier en secondes noces, je la juge heureuse, de mon point de vue, moi qui ai décidé de vivre célibataire et me considère comme heureux" (TTP, p. 421). A dire vrai, cette interprétation paraît quelque peu tirée par les cheveux: en quoi le fait d'appliquer à autrui les leçons de sa propre expérience, ce que fait Paul en offrant à la veuve le modèle de son abstinence supportée sans problème, peut-il être désigné par la formule "Esprit de Dieu" ? En fait, dans la phrase "je crois que j'ai aussi l'Esprit de Dieu", c'est "aussi" qui fait le sens : l'Esprit de Dieu, qui dit indiscutablement la vérité, pourquoi ne serait-il pas aussi dans ce que je dis ?

Spinoza cite à l'appui encore d'autres passages dans lesquels Paul fait état de son avis personnel, donc de son jugement, exprimé dans la version latine du texte par l'emploi du verbe *arbitrari* (*Epître aux Romains*, III, 28 et VIII, 18), puis cite à nouveau la *Première Epître aux Corinthiens* : "*Hoc autem dico ego tanquam infirmus non autem ex mandato*" (*Première Epître aux Corinthiens*, VII, 6). Ici, la traduction de Lemaître de Sacy, dit tout autre chose : "Ce que je vous dis comme une chose qu'on vous pardonne, et non pas qu'on vous commande". L'édition du TTP donnée par J. Lagrée et P. F. Moreau propose de la phrase de Paul telle qu'elle est citée par Spinoza cette traduction : "Mais je vous dis cela en raison de ma faiblesse, non par un commandement", tout en précisant en note que Spinoza a

mal lu le texte de la version latine du Nouveau Testament dont il disposait, où est écrit *tanquam infirmis* et non *tanquam infirmus*, ce qui change complètement le sens de la phrase. J. Lagrée et P. F. Moreau traduisent *hoc dico ego tanquam infirmis* par : "Je vous dis cela par esprit de concession" (sous-entendu à votre faiblesse). La traduction de *La Sainte Bible* donnée par l'École de Jérusalem publiée chez Desclée de Brouwer traduit : "Ce que je dis là est une concession, non un ordre". La discussion concerne les relations sexuelles entre époux, que Paul, sans les recommander expressément, concède à la rigueur pourvu qu'elles soient pratiquées avec modération.

Spinoza cite encore : "*Consilium do tanquam vir qui a Dei gratia fidelis est*" (*Première Epître aux Corinthiens*, VII, 25), que Lemaître de Sacy traduit : "Voici le conseil que je donne comme étant fidèle ministre du Seigneur, par la miséricorde qu'il m'en a faite". J. Lagrée et P.F. Moreau traduisent la phrase citée par Spinoza de la façon suivante : "Je vous donne ce conseil en tant qu'homme qui, par la grâce de Dieu, est digne de confiance", en signalant qu'ici encore il y a un problème de texte. La question examinée dans ce passage est de savoir si les vierges doivent ou non conserver leur virginité, ce que Paul estime bien sûr préférable, tout en reconnaissant, comme il le précise: à cet égard, "je n'ai point reçu de commandement du Seigneur". Il donne son avis personnel, pas plus.

A quoi s'ajoute encore le fait que "les apôtres élaborent partout des raisonnements, si bien qu'ils ne semblent pas prophétiser mais disputer (*apostoli namque ubique ratiocinantur, ita ut non prophetare, sed disputare videantur*)" (TTP, p. 413) . Raisonner et disputer, c'est prendre position en son nom propre ou, comme on dit, avancer quelque chose, c'est-à-dire aussi s'avancer soi-même, avec la prise de risques que cela suppose : c'est par exemple ce que fait Paul sur des points de morale sexuelle au sujet desquels Dieu n'a pas nettement tranché par voie de révélation. C'est du même coup exposer ses jugements à la controverse, les "soumettre à l'arbitrage du jugement de chacun" (*ea arbitrari uniuscujusque iudicio submittere*, id.). Il en va tout autrement des prophéties, ou même des apparents "arguments" (*argumenta*) développés par Moïse dans le Pentateuque, qui "ne sont pas tirés des archives de la raison, mais ne sont que des façons de parler par lesquelles il exprimait plus efficacement les décrets de Dieu et les imaginait plus vivement" (*non sunt ex scriniis rationis desumpta, sed tantum dicendi modi, quibus Dei decreta efficacius exprimebat et vivide imaginabatur*, TTP, p. 415). *Scrinium* est à l'origine le nom donné à l'emboîtage où les livres étaient serrés. *Scrinia rationis*, ce sont les réceptacles où la raison range ses arguments. On pourrait traduire: "les tiroirs de la raison".

Autrement dit, les paroles des prophètes se rapportent à une "connaissance surnaturelle", par définition inaccessible au débat et au raisonnement, alors que les écrits des apôtres, que ceux-ci ont rédigés en tant que docteurs (au sens propre du verbe *docere* : les docteurs sont des gens qui enseignent), prennent place dans le contexte propre à une "connaissance naturelle" (*naturalis cognitio*). Ceci conduit Spinoza à affirmer que "les longues déductions et argumentations de Paul, comme celles de l'*Epître aux Romains*, n'ont, d'aucune manière, été écrites en vertu d'une révélation surnaturelle" (*ex revelatione supranaturali scriptas fuisse*, TTP, p. 417), ce qui leur eût donné le caractère de dogmes dont précisément, de la manière même dont ils sont exposés, ils sont dépourvus. Le prophète parle sur ordre et, non sans rudesse, transmet des ordres qui sont à suivre aveuglément, alors que l'apôtre, du moins lorsqu'il enseigne, s'exprime librement à son propre point de vue, prenant seulement les précautions d'usage qui accompagnent ce type d'expression ; c'est pourquoi, dans l'*Epître aux Romains* que Spinoza cite à nouveau, Paul paraît s'excuser en disant: *paulo audacius*

scripsi vobis fratres, "je vous écris ceci avec un peu trop de liberté" (*Epître aux Romains*, XV, 15, cité dans TTP, p. 417).

Sans doute, les apôtres ont-ils aussi prophétisé, puisqu'ils ont "reçu l'ordre de prêcher, partout où ils iraient, et de confirmer leurs paroles par des signes" (*tantum jussi praedicare quocumque irent et dicta signis confirmare*), ce qui d'ailleurs leur laissait au minimum le choix du lieu où ils devaient prêcher, en droit pour tous les peuples, alors que les anciens prophètes, dont les paroles étaient destinées à des peuples bien précis, étaient envoyés là où il leur fallait aller, ce qui leur était expressément indiqué. Mais les apôtres, s'ils ont aussi prophétisé, n'ont pas que prophétisé, même de cette manière ouverte et non fermée qui distinguait déjà leur prédication; "ils ont aussi enseigné" (*docuerunt*), et ceci "simplement et sans l'attester par des signes" (*simpliciter nullis adhibitis tanquam testibus signis*, TTP, p. 419), ce qu'ils ont fait précisément dans leurs lettres apostoliques, *ex cognitione* et non *ex revelatione*; et Spinoza renvoie encore à ce propos à la *Première Epître aux Corinthiens*, XIV,6 (TTP, p. 421); et, cela, ils ont pu le faire parce qu' "ils avaient reçu non seulement la puissance de prophétiser mais encore l'autorité d'enseigner (*non tantum virtus ad prophetandum sed etiam autoritas ad docendum concessa est*, TTP, p. 421)". Cette autorité d'enseigner s'exerçait dans un domaine bien particulier, celui de la morale, comme le confirment pour la plupart les exemples qui ont été évoqués : ces enseignements moraux contiennent aussi pour l'essentiel ce qui fait la valeur du Sermon sur la montagne, que Spinoza évoque à ce propos. La morale en question est affaire de "docteurs", qui disposent de "la liberté de conseiller (*libertas monendi*, TTP, p. 425)", qu'ils appliquent en se donnant la méthode qui leur paraît la mieux appropriée, et non de prophètes. Ceci est la raison pour laquelle les apôtres naturellement divergent dans leurs enseignements : Paul professe que c'est la foi qui sauve, et non les oeuvres (*Epître aux Romains*, III, 27-28), et Jacques soutient expressément le contraire (*Epître de Jacques*, II, 24), ce qui prouve que sur ce point de doctrine la discussion demeure ouverte, comme le veut la raison naturelle dont l'autorité ne se dérobe jamais au débat.

Ceci amène Spinoza, dans le dernier paragraphe de ce chapitre 11 du *Traité Théologico-Politique*, à développer les considérations suivantes :

"Enfin, il ne fait aucun doute que c'est de cette diversité de fondements sur lesquels les apôtres ont établi la religion qu'est née la multitude de disputes et de schismes par lesquels l'Eglise a été, depuis le temps des apôtres, indéfiniment tourmentée. Elle le sera à coup sûr éternellement, à moins qu'un jour la religion ne se sépare des spéculations philosophiques et ne soit ramenée au tout petit nombre de dogmes extrêmement simples que le Christ enseigna aux siens. Ce qui fut impossible aux apôtres parce que l'Evangile était ignoré des hommes. Aussi, de peur que la nouveauté de sa doctrine ne blesse trop leurs oreilles, ils l'adaptèrent autant que possible à la complexion des hommes de ce temps (voir *Première Epître aux Corinthiens*, IX, 19, 20, etc.), et ils édifièrent sur les fondements qui étaient alors les plus connus et les mieux reçus. C'est pourquoi aucun des apôtres n'a philosophé davantage que Paul, qui fut appelé à prêcher aux nations. Les autres apôtres, qui prêchaient aux Juifs contempteurs de la philosophie, s'adaptèrent à leur complexion (voir sur ce sujet *Epître aux Galates*, II, 11, etc.) et enseignèrent une religion dénuée de spéculations philosophiques. Mais ce serait vraiment le bonheur de notre époque que de la voir aussi libérée de toute superstition" (TTP, p. 427).

Ce texte très dense propose une méditation sur le passé, le présent et l'avenir de la religion, identifiée apparemment au christianisme qui, aux yeux de Spinoza paraît en concentrer tout l'esprit. Le présent de la religion, c'est l'inéluctabilité des controverses qui ont fait éclater l'Eglise universelle et unanime voulue par le Christ en une multiplicité d'églises rivales : la Hollande du XVIIe siècle était pour Spinoza un observatoire idéal de ces rivalités. Cette dispersion de l'idée religieuse s'explique par les conditions antérieures dans lesquelles le message du Christ, qui était au fond très simple, a été diffusé de manière à devenir ce qui s'appelle à présent le christianisme, ce qui a été fait de manière, non pas homogène comme voudrait le faire croire une vue superficielle des choses, mais inégale et en conséquence porteuse d'innombrables divisions : il suffit de lire les *Actes des Apôtres*, bien que ceux-ci donnent une version arrangée et édulcorée des faits, pour constater que les apôtres n'étaient pas d'accord entre eux sur la façon de diffuser le message du Christ .

Alors, comment voir l'avenir d'une telle religion ? Spinoza présente à cet égard deux suggestions : d'abord l'espoir que la religion soit enfin débarrassée du poids de la superstition, - c'est ce qui est avancé dans la dernière phrase du texte : "Ce serait vraiment le bonheur de notre époque que de la voir aussi libérée de toute superstition (*jam autem felix profecto nostra esset aetas si ipsam etiam ab omni superstitione liberam videremus*)". On pourrait lire cette phrase comme une préfiguration des thèses développées par Freud dans *L'avenir d'une illusion*, à ceci près néanmoins que Spinoza ne prévoit pas l'extinction du sentiment religieux, dont il préconise seulement une réforme en profondeur, qui l'épure de toute prétention doctrinale. D'autre part, lorsque Spinoza écrit "ce serait un bonheur", il exprime un espoir dans des termes qui signifient que sa réalisation est loin d'être garantie.

Ceci suppose par ailleurs qu'elle soit ramenée à son fonds essentiel, donc, c'est la seconde suggestion, quelle "se sépare des spéculations philosophiques et soit ramenée au tout petit nombre de dogmes extrêmement simples que le Christ enseigna aux siens (*a speculationibus philosophicis separetur et ad paucissima et simplicissima dogmata quae Christus suos docuit redigatur*)", c'est-à-dire principalement à l'enseignement moral du Sermon sur la montagne. Ceci annonce l'idée d'un *credo minimum*, ramené à un certain nombre de prescriptions élémentaires donnant son contenu à la piété authentique, telle qu'elle sera développée dans le chapitre 14 du *Traité Théologico-Politique* . Cf. les études que J. Lagrée a consacrées à cette question.

Ceci nous ramène à Paul à propos de qui Spinoza écrit dans cette même page qu'il est celui des apôtres qui "a le plus philosophé (*magis philosophatus est*)", et porte ainsi la responsabilité d'avoir introduit une confusion entre les enseignements purement moraux de la religion, qui définissent son contenu authentique, et les enseignements rationnels de la philosophie, ce qui, à terme, a engendré à la fois division et superstition. Pourquoi Paul a-t-il tellement philosophé ? C'est, explique Spinoza, parce qu'il ne pouvait faire autrement. En effet, il était celui qui "fut appelé à prêcher aux nations (*ad gentibus praedicandum vocatus fuit*)". Une note de l'édition du TTP réalisée par J. Lagrée et P.F. Moreau précise que "l'expression "les nations" désigne les peuples autres que le peuple juif". Les Juifs et les premiers chrétiens parlaient des " gentils" (*gentiles*) pour désigner les peuples qui n'étaient pas de leur religion, et étaient à leurs yeux des païens .

(
à

s
u
i
v
r
e
)

Copyright Pierre Macherey