# Paul et Spinoza : une convergence de l'universalité et de la rationalité

Alain Gervais NDOBA
Université Omar Bongo (Gabon)
alaingervais.ndoba@yahoo.fr

**Résumé**
Paul et Spinoza, deux auteurs qui apparemment tout sépare. Il peut d'ailleurs paraître incongru de s'interroger sur les rapports entre la doctrine de l'Apôtre du christianisme et la pensée du philosophe d'Amsterdam. Pourtant c'est avec Paul que Spinoza tente un rapprochement et principalement sur l'élaboration de la conception proprement spinozienne de la loi : la cosmologie et la théologie spinozienne qui imposent un modèle, et instaurent l'identification de Dieu et de la nature, dont les constituants singuliers ne sont pas autre chose que des modifications finies des attributs divins. La loi divine qui n'est rien d'autre que la loi naturelle, doit être identique pour tous. En effet, pour Spinoza, il n'y a aucune place dans un tel système pour une élection singulière à moins de considérer que l'élection ne concerne que la prospérité et la sécurité, c'est-à-dire des conditions historiquement déterminées, ni éternelles, ni universelles. Il y a donc une distance entre l'universalité de la pensée chrétienne dont l'Apôtre Paul est le porte flambeau et la pensée juive fondée sur l'élection de son peuple, présent dans l'Ancien Testament. Ce rapprochement réside en outre, dans l'avènement d'une pensée rationnelle de Paul, du moins théorique, abstraite et détachée des contingences historiques. Paul nous offre ainsi dans les Epîtres une pensée du divin détachée des spéculations dogmatiques à venir, abstraite, sans être pour autant institutionnalisée. A ce titre, l'exemple de la nature du Christ est particulièrement éloquent en ce qu'il constitue dans la pensée paulinienne un sujet logique sans historicité.

**Mots-clés**
Paul, Spinoza, universalité, rationalité, convergence

**Summary**
Paul and Spinoza, two authors who, apparently, everything separate. It may besides, appear incongruous to question the reconciliation between the doctrine of the Apostle of christianity and the thought of the Amsterdam philosopher. However, it is with Paul that Spinoza attempts a reconciliation and mainly on the elaboration of the conception typically spinozian of law : cosmology and spinozian theology that impose a pattern, and instaure the identification of God and nature, whose singular constituents are not something else but finite modifications of the divine attributes. The divine law that is nothing else, but the natural law, must be identical for everyone. In

fact, for Spinoza, there is no place in such a system for a singular election, unless to consider that such election only concerns prosperity and security, that is to say, historically determined conditions, neither eternel nor universal. Therefore, there is a distance between the universality of the christian thought whose, the Apostle Paul is the torch older and the jewish thought, based on the election of his people, present in the Old Testament. That reconciliation dwels, in addition, in the advent of Paul's rational thought, at least theoretical, abstract and detached from the historical contingences. Paul offers us so, in the Epistles, a thought of a divine, detached form the dogmatic speculations to come, abstract, without being, however institutionalized. For that title, the example of the nature of Christ, is particularly eloquent, for it constitutes in the paulian thought, a logical subject without historicity.

**Keywords**
Paul, Spinoza, universality, rationality, convergence.

## Introduction

La raison principale du rapprochement par Spinoza, de sa propre pensée à celle de Paul se fonde sur la double rupture qu'elle suppose : la première n'est pas strictement paulinienne, il s'agit de la rupture qu'engage l'universalité de la pensée chrétienne vis-à-vis de l'élitisme d'une pensée juive fondée sur l'élection. Cette transition du particulier à l'universel est le propre du Nouveau Testament par opposition à l'Ancien qui instituait la distinction du peuple élu et donc la particularité de la loi divine. Le message du Christ est déjà probablement un message universel si l'on *prête foi* à ses transcriptions postérieures dans les Evangiles. Cependant, c'est Paul qui théorise le premier cette transition, près de vingt ans avant le début de leur rédaction.

La seconde rupture qu'incarne Paul lui est plus particulière, dans la mesure où elle instaure un genre nouveau ou presque du texte scripturaire, et rompt pour une part (et pour une part seulement) avec la littérature prophétique et thaumaturgique qui caractérisait de nombreux textes de l'Ancien Testament, et qui caractérisera ensuite la majeure partie des Evangiles, pour instaurer une réflexion théologique, voir philosophique, en tous cas théorique, abstraite, et fondée sur la raison.

## 1. L'avènement d'un discours universel

### 1.1. Universalité du rapport à Dieu chez Spinoza et restriction de l'élection hébraïque

Posons brièvement les bases de cette proximité, qui verra plus loin son aboutissement grâce à l'élaboration de la conception proprement spinozienne de la loi. La cosmologie et la théologie spinozienne imposent un modèle, tout entier subsumé dans les propositions 14 et 15 du *De Deo* de l'*Éthique*, ainsi que dans le corollaire de la proposition 25 de cette même partie et qui instaure l'identification de Dieu et de la nature, dont les constituants singuliers ne sont pas autre chose que des modifications finies des attributs divins. La substance se conçoit donc selon un schéma explicatif dans lequel toute chose, depuis l'attribut jusqu'au mode fini, en passant par le mode infini, constitue un moment de son déploiement et doit être conçu en elle et par elle. Nous ne reviendrons pas ici sur le caractère problématique et complexe du *Deus sive natura* spinozien qui suppose en réalité que l'identification de Dieu et de la Nature soit conçue de manière plus fine, dans la mesure où elle présuppose aussi conjointement une distinction nécessaire. Notons seulement qu'un tel modèle engage un rapport universel du tout à ses parties et des parties au tout qu'elles constituent. L'absence radicale d'ontologie scalaire et de finalité entraine naturellement l'homogénéisation du rapport des choses à la substance, que l'on entende ici la *Nature Naturée* (c'est-à-dire le rapport des choses singulières à Dieu en tant qu'il peut s'expliquer par un mode infini, c'est-à-dire par les lois de la Pensée et de l'Etendue) ou la *Nature Naturante* (c'est-à-dire la connaissance et, l'expérience, adéquate des attributs divin). La loi divine qui n'est donc pas autre chose que la loi naturelle, doit être identique pour tous. Nulle place dans un tel système pour une élection singulière à moins de considérer que l'élection ne concerne que la prospérité et la sécurité, c'est-à-dire des conditions historiquement déterminées, ni éternelles, ni universelles.

Cette naturalisation de l'élection entraine et prépare conséquemment la naturalisation de la Loi telle qu'elle sera problématisée dans le chapitre IV en opérant un glissement sémantique du commandement à la loi naturelle, et en établissant une distinction entre loi positive singulière et loi naturelle universelle. Puisque la Loi hébraïque repose sur l'élection supposément singulière et éternelle du peuple hébreu et qu'elle est thématisée comme commandement divin, il faut donc nécessairement commencer par contester la validité de cette élection, ou plutôt par en restreindre la nature, de sorte que la loi divine n'en soit pas pour autant particularisée : tous les peuples ont les mêmes caractères, mais certaines nations peuvent avoir obtenu la paix et la sécurité plus que d'autres. C'est en cela qu'elles se distinguent, et on peut bien parler d'élection en ce sens puisque la paix et la prospérité ne dépendent pas seulement des nations elles-mêmes mais aussi des conditions extérieures. Dès lors, il faut distinguer l'élection

qui dépend de conditions historiques singulières - et par là la loi hébraïque, produit de *l'ingenium* du peuple hébreu et donc positive - de la loi divine, universelle, qui n'est pas autre chose que la loi naturelle et qui est dès lors *inscrite* en tout homme.

### 1.2. Universalité de l'évangile Paulinien ou Paul contre la loi

Cette universalisation de la loi divine par opposition à l'hébraïque est alors démontrée à partir de la pensée paulinienne dont l'un des principes fondamentaux n'est autre que l'universalisation de l'Évangile, ce que montre avec justesse le commentaire de l'Epître aux romains proposé par B. Spinoza (1999, p. 171) :

> Cependant, je trouve dans l'Epitre de Paul aux Romains un autre texte qui me touche davantage : le chap. 3 : 1-2, où Paul semble enseigner autre chose que nous : quelle est donc, dit-il, la supériorité du juif ? Et l'utilité de la circoncision ? Elle est grande de toutes manières, et d'abord en ce que les discours de Dieu lui ont été confiés ».

Spinoza fait ici indirectement référence à la lecture de L'Epitre aux romains qui fut celle de la scolastique médiévale qui fonda sa théorie légale sur l'apparente distinction proposée ici par Paul entre Hébreux et Païens, les uns possédant la Loi, les autres la nature : « Quand des païens privés de la loi accomplissent naturellement les prescriptions de la Loi, ces hommes, sans posséder de Loi, se tiennent à eux- mêmes lieu de Loi ; ils montrent la réalité de cette loi inscrite en leur cœur ». (La Bible de Jérusalem, Rom 2. 14).

Cette distinction apparente permet alors aux théologiens chrétiens de construire une théorie générale de la loi fondée sur la distinction et l'emboîtement des différentes espèces de lois : loi divine naturelle[17], loi divine positive, loi humaine positive et non naturelle. Pourtant si l'on considère le texte avec plus de précision, ce n'est pas une théorie de la distinction des lois, mais bien de l'universalisation de loi que soutient Paul, soit exactement le contraire. Il ne s'agit pas pour Paul d'opérer des distinctions, mais de montrer que tous sont pêcheurs, Hébreux comme Païens, sous le règne de la Nature comme sous celui de la Loi. Le tour de force de la théologie juridique fut de lire le texte à l'envers en opérant une distinction de la loi divine et de la loi naturelle afin de montrer qu'elles sont toutes deux fort bonnes. Alors même que Paul entreprend au contraire une universalisation du rapport à Dieu à travers ce que Spinoza nomme *Loi divine* et que l'on retrouve chez Paul sous le nom de *grâce* ou parfois de *promesse*, qui doit relever tout à la fois la loi positive du Juif et la loi naturelle du Gentil, toutes deux

[17] On retrouve cette idée jusque dans la métaphysique cartésienne pour laquelle les lois de la nature sont universelles parce que Dieu les a créés, de sorte qu'il ne faut pas craindre de considérer les lois de la Nature comme des commandements de Dieu.

sources du péché[18]. La lecture spinoziste est donc parfaitement juste ici, et démontre, contrairement à l'interprétation scolastique, une compréhension très juste du texte :

> Mais si nous sommes attentifs à la doctrine que Paul veut avant tout enseigner ici, nous n'y trouverons rien qui contredise notre propre doctrine. Au contraire, son enseignement est le même que le nôtre. Il dit en effet (même chap., V. 29) que Dieu est le Dieu des Juifs et des Gentils, et (chap. 2, V. 25-26) : si le circoncis s'écarte de la Loi, sa circoncision deviendra prépuce; et au contraire si l'incirconcis observe le commandement de la loi, son prépuce lui sera compté comme circoncision. Ensuite, 3 : 9 et 4 : 15, il dit que tous, aussi bien Juifs que Gentils, sont également sous le péché sans le commandement de la loi. Par là il est établi très évidemment que la loi a été révélée à tous absolument […] et que tous ont vécu sous elle. (B. Spinoza, 1999, p. 171).

Cette universalisation du rapport à Dieu ne peut alors se fonder chez Paul que sur la grâce (et non sur les œuvres, ce qui l'oppose entre autre à Jacques[19]) : puisque ne peut être universel que ce qui n'est à personne en propre, ce qui n'appartient en particulier à aucun individu et à aucune communauté, il faut donc nécessairement que le salut ne soit pas dû, c'est-à-dire que le rapport à Dieu et par là l'application de la Loi ne puissent être intéressés et soumis à une logique salariale. Or la logique du droit et du devoir est toujours, pour Paul, une logique salariale, pour laquelle le salut est un dû alors même qu'il doit être gracieux pour pouvoir prétendre à l'universalité :

---

[18]Il ne s'agit pas pour Paul de dire que la Loi (entendue ici en son sens particulier et non universel, c'est-à-dire la lettre hébraïque ou la loi naturelle du Gentil) est elle-même péché, mais que le péché est nécessairement lié à la loi en ce que c'est la loi qui le révèle en le frappant de l'interdit. Cf. sur ce point Rom 7. 7-13 : « Qu'est-ce à dire ? Que la Loi est péchée ? Certes non ! Seulement je n'ai connu le péché que par la Loi, et de fait, j'aurai ignoré la convoitise si la Loi n'avait dit : tu ne convoiteras pas ! Mais, saisissant l'occasion, le péché par le moyen du précepte produisit en moi toute espèce de convoitise : car sans la Loi le péché n'est qu'un mort. [...] La Loi, elle, est donc sainte, et saint le précepte, et juste et bon. Une chose bonne serait-elle donc devenue mort pour moi ? Certes non ! Mais c'est le péché, lui, qui, afin de paraître péché, se servit d'une chose bonne pour me procurer la mort, afin que le péché exerçât toute sa puissance de péché par le moyen du précepte. » Pour une analyse de ce passage cf. Alain Badiou, Saint Paul, *la fondation de l'universalisme*, PUF (les essais du collège international de philosophie), 1997, p. 79-89 : « Paul contre la loi », et plus précisément p. 83-85.

[19] Jacques 2. 14-26 : « A quoi cela sert-il, mes frères, que quelqu'un dise ''j'ai la foi ''s'il n'a pas les œuvres ? La foi peut-elle le sauver ? […] Ainsi en est-il de la foi : si elle n'a pas les œuvres, elle est tout à fait morte. Au contraire on dira : « toi, tu as la foi, et moi, j'ai les œuvres ? Montre-moi ta foi sans les œuvres; moi, c'est par les œuvres que je te montrerai ma foi. […] Vous le voyez : c'est par les œuvres que l'homme est justifié et non par la foi seule. […] comme le corps sans l'âme est mort, de même la foi sans les œuvres est-elle morte ».

> À qui fournit un travail on ne compte pas le salaire à titre gracieux : c'est un dû ; mais à qui, au lieu de travailler, crois-en celui qui justifie l'impie, on compte sa foi comme justice. Exactement comme David proclame heureux l'homme à qui Dieu attribue la justice indépendamment des œuvres. (La Bible de Jérusalem, Rom 4. 4-6).

Dans une telle perspective, l'action du sujet fait signe vers une fin qu'il attend en retour. Elle est donc toujours inscrite, en terme spinozistes, dans une logique passionnelle qui considère que les œuvres sauvent. Autrement dit, cette conception salariale, défendue par Jacques considère alors que le salut lui est potentiellement dû dès lors qu'il agit conformément à la loi. Qui applique la loi en ce sens, espère une récompense, et inversement, qui ne l'applique pas craint le châtiment.

Nous sommes ici précisément dans le régime superstitieux que dénonce Spinoza dans la préface du *Traité théologico-politique* et qui se fonde sur la même dialectique de l'intériorité et de l'extériorité des déterminations, qui agit en fonction d'une détermination interne (c'est-à-dire pour Spinoza, une détermination rationnelle) de l'âme qui est active et tend vers la liberté. Ce régime de superstition agit également en fonction de causes extérieures fluctuantes qui ne dépendent pas de sa nature propre, qui est passif et asservi par ses passions. La foi prise en ce sens n'est donc en réalité qu'une superstition très éloignée de la foi véritable, c'est-à-dire de la connaissance - et nous ajoutons, de l'expérience - adéquates de Dieu, qui est à elle-même sa récompense, dont la privation est à elle-même sa punition[20]. C'est donc à une même nécessité que renvoient, de deux manières distinctes les pensées pauliniennes et spinoziennes de la loi : l'universalisation du rapport à Dieu impose le rejet de la conception salariale de la foi, ce qui se traduit chez Paul par le rejet de la loi, toujours soumise à la logique du droit et du devoir au profit de la grâce. Et se traduit chez Spinoza par la naturalisation de la loi divine universelle et nécessaire qui ne saurait dès lors être comprise sous la forme d'un commandement, c'est-à-dire comme l'expression d'une volonté susceptible de variation. Ce point est particulièrement bien mis en évidence par A. Badiou (1997, p. 81), au sujet de Paul :

> La grâce est le contraire de la loi, pour autant qu'elle est ce qui vient sans être dû. Il y a là une intuition profonde de Paul, qui défait par sa compréhension universelle et illégale de l'Un, toute incorporation particulière, ou communautaire du sujet, comme aussi toute approche juridique ou contractuelle de sa division constitutive. Ce qui fonde un sujet ne peut être ce qui lui est dû […] La polémique contre le

[20] « La béatitude n'est pas le prix de la vertu, mais la vertu elle-même ». Cette expression qui reprend le proverbe de Salomon en vertu duquel le châtiment du sot est sa sottise-même (« Le bon sens est source de vie pour qui le possède, la folie des fous est leur châtiment », *proverbes* 16. 22) se retrouve aussi de manière ponctuelle dans *l'Ethique V, prop. 42 et le Traité théologico-politique*.

> « ce qui est dû », contre la logique du droit et du devoir est au cœur du refus paulinien des œuvres et de la loi. […] Pour Paul, rien n'est dû. Le salut du sujet ne saurait avoir la forme d'une récompense ou d'un salaire. La subjectivité de la foi est non salariale.

La loi ne saurait donc révéler de commandement (ou de la loi positive), et moins encore d'un commandement propre à une communauté particulière. Bien au contraire, elle doit être universelle et son accomplissement (qui peut être, chez Paul comme chez Spinoza résumé à l'amour du prochain[21]) doit être le fruit d'une libre activité de l'âme et non soumise à l'espoir ou la crainte d'une récompense ou d'un châtiment. C'est là le dernier point de convergence souligné par Spinoza entre sa pensée et celle de Paul :

> Enfin, conclut Paul, puisque Dieu est le Dieu de toute les nations, c'est-à-dire un Dieu également propice à tous, et puisque tous ont été également sous le péché et sous la loi, Dieu a donc envoyé son Christ à toutes les nations afin qu'il libère tous les hommes également de la servitude de la loi et pour que tous désormais agissent bien non plus par le commandement de la loi mais par une volonté constante de l'âme. Paul enseigne donc précisément ce que nous voulons démontrer (B. Spinoza, 1999, p. 172-173).

### 1.3. Distinction des pensées pauliniennes et spinoziennes

Cette proximité ne doit pas pour autant oblitérer les importantes distinctions de ces deux pensées de la loi divine et le glissement opéré par Spinoza à partir de la pensée paulinienne. Quoique l'on puisse voir des similitudes entre une pensée de la grâce et une pensée de l'universel déterminisme en ce que ni l'une ni l'autre ne rejettent une conception superstitieuse de la religion sous-tendue par une logique élitiste et salariale, au profit de l'avènement d'un rapport à Dieu universel et nécessaire. Cette proximité ne doit pas pour autant occulter l'importante différence qu'il y a entre un système de la grâce et un système de la loi naturelle. Quoique Paul utilise ponctuellement le terme de *loi* (qui doit être gravée ou inscrite dans le cœur des hommes), et quoiqu'il rejette toute autant que Spinoza une loi divine conçue comme un commandement qui instaurerait une relation de débiteur à débité entre les hommes et Dieu. Il faut noter que la grâce ne désigne jamais pour Paul une loi de la Nature. Certains commentateurs, comme P. Siwek, voulurent voir dans un verset des Actes des Apôtres attribué à Paul[22] et cité par Spinoza dans sa

[21] Ici, on peut s'en rendre manifestement compte en Romains 13. 8-10 : « *N'ayez* de dette envers personne, sinon celle de l'amour mutuel. Car celui qui aime autrui a de ce fait accompli la loi. En effet, le précepte : Tu ne commettras pas d'adultère, tu ne tueras pas, tu ne voleras pas, tu ne convoiteras pas, et tous les autres se résument en cette formule : Tu aimeras ton prochain comme toi-même. La charité ne fait point de tort au prochain. La charité est donc la Loi dans sa plénitude ».

[22] Pour souligner manifestement, Actes des Apôtres 17. 28 : « C'est en elle [la divinité] en effet que nous avons la vie, le mouvement et l'être ».

correspondance, la marque d'un panthéisme proto-chrétien, proche de la cosmologie spinozienne :

> Je suis sur Dieu et sur la nature d'un avis différent, de très loin, de celui que les néo-théoriciens chrétiens défendent d'habitude. Car je soutiens que Dieu est de toute chose la cause immanente, comme ils disent, et non transitive. Tout est en Dieu et se meut en Dieu, voilà ce que j'affirme avec Paul et peut-être aussi, quoiqu'en un autre sens, avec tous les philosophes antiques voire, oserais-je dire, avec tous les anciens Hébreux, pour autant qu'on peut le conjecturer à partir de certaines traditions quoiqu'elles aient été altérées de bien des manières[23] (B. Spinoza, 1842, p. 36).

Cette interprétation nous semble devoir être catégoriquement rejetée, d'une part en ce qu'il est impropre de parler de panthéisme au sujet de la pensée spinozienne (on parlera avec bien plus de justesse de *panthéisme* si l'on tient à inscrire le système spinozien dans une catégorie théologique). Et d'autre part en ce qu'une telle identification n'est pas corroborée par le texte des Epitres dont les Actes des Apôtres ne sont qu'une réécriture romancée bien postérieure. Si Paul dégage, comme nous le verrons, les conditions d'une pensée immanentiste de Dieu, et que sa conception du salut consiste dans la transition d'une vie selon la chair à une vie selon l'esprit qui n'est pas autre chose qu'une vie en Dieu, le Dieu paulinien n'est pour autant jamais identifié à la Nature comme le laissait supposer une telle interprétation, ni même considéré comme substance étendue comme c'est le cas chez Spinoza. L'expression selon laquelle « toute est en Dieu » que nous retrouvons par ailleurs dans l'Evangile Johannique est une expression traditionnelle sans résonnances panthéistes particulières, et l'originalité de Spinoza fut de l'entendre non plus au sens faible comme le faisaient les théologiens, mais bien au sens fort d'une expression substantielle. Un tel sens n'est pas présent chez Paul et l'identification de la pensée paulinienne et de celle de Spinoza est tout à la fois indue et inutile en ce qu'elle réduit la radicale originalité de Paul dont la pensée spinozienne a bien plus à tirer que d'une artificielle identité. Il ne s'agit donc pas d'identifier pensée paulinienne et pensée spinozienne, mais bien de dégager les conditions d'une expérience commune, dont les théorisations et les déploiements, en tant qu'ils sont différents, peuvent s'informer l'un l'autre. Spinoza ne s'y laisse pas prendre par ailleurs, et le lecteur attentif remarque aisément, malgré l'usage emblématique de la citation comme du vocabulaire paulinien, la transposition opérée par Spinoza qui, en reprenant à son compte certains éléments de la pensée paulinienne, les déplace et les transforme dans le même temps.

[23] Nous soulignons très précisément cette Lettre 73 à Henry Oldenburg, Edition 1842, p. 36.

## 2. L'avènement d'un discours rationnel : Paul dans le chapitre XI du *Traité théologico-politique*

### 2.1. Une pensée dogmatique et anhistorique du divin : l'exemple du Christ

La seconde rupture qui permet à Spinoza d'opérer un rapprochement de sa propre pensée avec la pensée paulinienne réside dans l'avènement nouveau ou presque d'une pensée strictement rationnelle, du moins théorique, abstraite et détachée des contingences historiques. Les Epitres constituent les seuls textes proprement doctrinaux du Nouveau Testament, et - si l'on excepte certains textes de l'Ancien, entre autres attribués à Salomon - les seuls de l'ensemble des Ecritures. Détachées de la littérature thaumaturgique et prophétique, les Epitres ne retiennent à peu près rien des conditions historiques de la vie du Christ dont la figure constitue pourtant le nœud central de la métaphysique paulinienne. Nous n'y retrouvons rapportés ni les miracles du Christ, ni son enseignement parabolique, et presqu'aucun des éléments de sa vie empirique qui constitueront ensuite le fond des Evangiles. Le Christ est ramené à l'événement de sa crucifixion et de sa résurrection, le sens de cette figure et de cet événement immédiatement abstrait et intégré dans une réflexion théorique universelle et nécessaire. Sa nature même n'est pas interrogée comme elle le sera ensuite par les différents conciles qui fixeront le dogme chrétien. Paul nous offre ainsi dans les Epîtres une pensée du divin détachée des spéculations dogmatiques à venir, libre encore et comme jaillissante, abstraite, sans être pour autant institutionnalisée. L'exemple de la nature du Christ est à ce titre particulièrement net en ce qu'il constitue dans la pensée paulinienne un sujet logique sans historicité. La question de savoir si le Christ est fils de Dieu, envoyé de Dieu, Dieu lui-même ou simple prophète n'est pas directement évoquée, et Paul demeure résolument flou sur ce point. Il ne faut pas y voir une volonté de dissimulation et encore moins une volonté de conciliation de considérations opposées. Mais plutôt l'absence d'intérêt que revêt cette question dans la pensée paulinienne pour laquelle le Christ n'est pas autre chose que le modèle de la transition de la chair à l'esprit, sujet vide réduit (mais cette réduction lui confère, en fait, une puissance et une densité déterminantes) au site et à l'événement du salut, modèle de ce qui nous arrivent. Alain Badiou montre ainsi avec clarté sur quel modèle doit être pensé le rapport de l'homme à Dieu par la médiation du Christ puisque nous avons montré que ce rapport ne saurait être pensé selon une logique légale et donc salariale :

> Ce n'est pas une relation de dépendance personnelle ou légale. C'est une communauté de destin dans le moment où nous avons à devenir une « nouvelle créature.» C'est pourquoi nous n'avons à retenir du christ que ce qui commande ce destin, et qui est indifférent aux particularités de la personne vivante : Jésus est

> ressuscité, rien d'autre ne compte, en sorte que Jésus est comme une variable anonyme un « quelqu'un » sans traits prédicatifs, tout entier absorbé par sa résurrection » (A. Badiou : 1997, p. 67).

Nous n'insisterons pas davantage sur ce point. Cependant, il convient de notons seulement que le Christ est le modèle d'un passage de la temporalité à l'universelle éternité, et qu'en conséquence, il doit être tout à la fois anhistorique et dynamique, c'est-à-dire n'être pas figé dans des structures dogmatiques que les conciles successifs constitueront progressivement[24]. On comprend dès lors l'intérêt de Spinoza pour une telle pensée du divin détachée des spéculations théologiques à venir, et, pourrait-on dire (Spinoza osera quant à lui le terme sans hésiter) presque philosophique. De plus, il ne s'y est pas trompé, la figure du Christ présente chez Spinoza le même caractère anhistorique et comme vidé de toute individualité. Spinoza distingue ainsi clairement le Christ, personnage historique, voix de Dieu et prophète (quoique rationnel et non imaginatif) de l'Esprit, du Christ, loi divine universelle qui se réduit *in fine* à une éternelle exigence de la justice et de charité. L'esprit du Christ dépasse donc absolument les limites particulières du Christ historique en ce qu'il consiste dans l'abstraction et dans l'universalisation de son message et du modèle moral qu'il incarne. En ce sens, comme le souligne à juste titre Pierre-François Moreau, « le Christ est plus défini par l'esprit du Christ que l'inverse : il est celui chez qui cet esprit s'est incarné de la façon la plus cohérente » (Moreau : 2003, p. 97), ce que B. Spinoza, dans la Lettre 73 (1842, p. 362), montre assez clairement : « Je ne crois pas du tout nécessaire pour le salut de connaitre le Christ selon la chair. Mais il en est tout autrement du fils éternel de Dieu, c'est-à-dire de la sagesse éternelle qui s'est manifestée en toute chose, principalement dans l'âme humaine, et plus que nulle part ailleurs dans Jésus-Christ »

Notons ici le désintérêt commun caractéristique des deux pensées pour le personnage historique du Christ, lequel est réduit à un être humain dont les miracles sont, au mieux passés sous silence par Paul, au pire invalidés par Spinoza, et leur commune réduction (qui n'est pas réduction axiologique, mais bien plutôt *concentration*) soit à un événement paradigmatique et transformant (la résurrection), soit à un discours moral universel (l'exigence de justice et de charité). Une nouvelle fois, nous voyons bien qu'il ne s'agit pas d'identifier la théorisation de la figure du Christ chez Paul et Spinoza, mais plutôt de dégager l'expérience commune qu'elles désignent par des moyens théoriques distincts.

[24] Notons entre autre au sujet de la nature du christ, le concile de Nicée (325) qui pose la consubstantialité du Christ et de Dieu, le concile de Constantinople (381) qui pose la consubstantialité du Christ et de l'homme, le concile d'Ephèse 1) qui définit le Christ, à la fois homme et Dieu comme Un et indivisible, et le concile de Chalcédoine (451) qui précise l'homme et Dieu dans le Christ sont pour autant distincts sans confusion ni absorption.

## 2.2. La lecture spinozienne : Paul philosophe ?

C'est alors précisément ce caractère universel, anhistorique et détaché de la particularité de l'existence singulière qui permet à Spinoza de voir dans les Epîtres un discours proprement philosophique : puisque les apôtres, dont Paul plus particulièrement ne transmettent pas un message prophétique directement communiqué par Dieu, mais le message du Christ, c'est-à-dire l'esprit du Christ qui, en tant qu'il est universel, est constitué de notions communes « puisque ce qui est universel est ce qui s'adresse à tous les hommes et que les notions communes sont précisément ce qu'il y a de commun chez tous les hommes »[25] (Spinoza : 1999, p.197). Il faut donc que les Apôtres et Paul plus que tout autre, aient philosophé, du moins lorsqu'ils ne prophétisaient pas[26]. La distinction entre les prophètes de l'Ancien Testament et les Docteurs du Nouveau que peuvent être les apôtres, s'origine donc dans une double universalité : universalité du message qui se résume aux notions communes et universalité de la prédication. Or, cette exigence de prédication universelle, seul Paul la remplit véritablement qui ne prêcha pas une nation spécifique, mais se fit au contraire l'« *Apôtre des Gentils*[27] », sans distinction d'appartenance culturelle ou religieuse, de sorte que Paul puisse bien être dit l'Apôtre[28] par Spinoza ce qui ne signifie pas autre chose ici que le Docteur ou le Philosophe, incarnation de la raison naturelle pour le Nouveau Testament :

> 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 […] et enseignèrent une religion dénuée de spéculations philosophique » (B. Spinoza, 1999, p. 427).

[25] « Le Christ ne fut pas envoyé enseigner seulement les Juifs mais tout le genre humain et […] il ne suffisait donc pas que sa pensée fut adaptée à l'opinion des seuls Juifs ; elle devait l'être aux opinions et aux enseignements universels du genre humain, c'est-à-dire aux notions communes et vraies ».

[26] Nous insistons sur le fait que : « [Paul ne transmet pas] un commandement ni un mandat a lui révélé par Dieu, mais seulement les enseignements du Christ donnés à ses disciples sur la montagne. […] celui qui veut confirmer ses dogmes par la raison les soumet par-là même à l'arbitrage du jugement de chacun - ce que Paul semble avoir fait, puisqu'il argumente rationnellement lorsqu'il dit dans I Cor 10. 15 : Je vous parle comme à des personnes sages ; jugés vous-mêmes de ce que j'ai dit ». *Traité théologico-politique,* XI, 2, p. 413 :

[27] Cela est écrit dans 1Tim 2. 7 : « C'est là le témoignage rendu en son propre temps, et pour lequel j'ai été établi prédicateur et apôtre, je dis la vérité, je ne mens pas, chargé d'instruire les païens dans la foi et la vérité. » et 2Tim 2. 11 : « C'est pour cette Evangile que j'ai été établi prédicateur et apôtre, chargé d'instruire les païens ».

[28] Souligné par nous en suivant le *Traité théologico-politique* XII, 6, p. 437 : « Et si, comme le dit *l'apôtre* dans la deuxième Epître aux Corinthiens 3. 3, Ils ont en eux la lettre de Dieu écrite non pas avec de l'encre mais avec l'esprit de Dieu, non pas sur des tables de pierres mais sur les tables de chair de leur cœur » (nous soulignons).

Cette rationalisation du discours religieux constitue alors tout à la fois un bienfait du point de vue du rapprochement entre les deux pensées, et une malédiction du point de vue religieux elle-même. En effet, en mêlant foi et philosophie, Paul crée un terrain commun sur lequel pourra se déployer le rapport dynamique des deux pensées, mais aussi des conditions théoriques de schismes dogmatiques, à venir, ironie du sort pour qui se situait précisément en deçà des querelles dogmatique, conférant ainsi à sa pensée une liberté que l'on ne devrait plus retrouver ensuite. Mais laissons là ces considérations, puisque c'est du rapport des pensées pauliniennes et spinoziennes que nous nous occupons, et non de la déchéance de la religion vraie en superstition. Notons pour le moment que c'est donc précisément en raison de son caractère universel que la pensée paulinienne acquiert sa rationalité. Dès lors, l'enseignement de Paul tend pourtant résolument vers la raison naturelle, base sur laquelle le dialogue (nécessairement unilatéral) des deux pensées pourra s'établir :

> Plus rigoureusement ils [les prophètes] argumentent, plus la connaissance qu'ils ont de la chose révélée se rapproche de la naturelle […] les longues déductions de Paul et ses argumentations, comme il s'en trouve dans l'Epitre aux Romain n'ont pas du tout été écrite en vertu d'une révélation surnaturelle ». (Spinoza, 1999, p. 415-417).

En réalité la chose se discute, et Spinoza opère ici l'un des déplacements dont il a le secret et qui consiste à reprendre une pensée pour la rationnaliser et la naturaliser. Quoique le récit de l'expérience mystique de la route de Damas soit décrit brièvement et avec beaucoup de pudeur[29] (contrairement à ce que pourrait laisser entendre les Actes de Apôtres 9.1-19 qui donnent à cet épisode une importance qu'il n'a pas dans les Epitres), il nous peut cependant constater qu'il est revendiqué par Paul. Dire que le discours paulinien n'est absolument pas surnaturel, c'est donc le lire (d'ailleurs fort justement) indépendamment du contexte narratif et de la subjectivité de l'auteur. Structuraliste avant l'heure, Spinoza marque ici la mort de l'auteur au profit de l'indépendance de la Lettre, de la même manière qu'il avait signé la disparition du Christ historique au profit de son seul message.

## Conclusion

Au terme de cette analyse, il en ressort que les deux caractéristiques de la pensée paulinienne : universalité et rationalité fondent, pour Spinoza, la convergence de leurs deux pensées, et ainsi, l'éternelle continuité de la vérité, c'est-à-dire du spinozisme. Si les Epîtres s'accordent avec le *Traité théologico-politique*, et si Paul y fait profession de philosophe et non de prophète, si ses enseignements ne sont pas autre chose que des notions communes qui ne font

[29] 2 Corinthiens 12. 2-5 et Galates 1. 11-17.

qu'exprimer la raison naturelle, alors Paul doit être considéré comme un philosophe pré-spinoziste.

Voilà ce que semble nous dire Spinoza, et ce qui ressort de l'analyse sur la convergence de le pensée paulinienne et spinozienne. De fait, les proximités affichées par Spinoza par le biais de la citation sont nombreuses : universalité du discours, fondement pour Spinoza de sa naturalisation mais aussi de sa rationalisation. De cette universalité du discours découle le caractère nécessairement gracieux et providentiel du salut qui instaure pour Spinoza un régime déterministe de la nécessité avec laquelle il ne peut se sentir qu'en accord. Mais aussi le caractère philosophique de la problématisation paulinienne du religieux qui apparaît clairement dans un usage anhistorique et logique de la figure du Christ.

**Références bibliographiques**


BADIOU Alain, 1997, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, Paris, PUF.

COMPAGNON Antoine, 1979, *La seconde main ou le travail de la citation*, Paris, Le Seuil.

GUEROULT Martial, 1968, *Spinoza*, tome I : Dieu, Paris, Aubier.

*La Bible de Jérusalem*, 2014, Paris, Le Cerf.

LAGREE Jacqueline, 2004, *Spinoza et le débat religieux*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes.

MOREAU Pierre-François, 2006, *Problèmes du spinozisme*, Paris, Vrin.

SIWEK Paul, 1937, *Spinoza et le panthéisme religieux*, Paris, Desclée de Brouwer.

SPINOZA Baruch, 1842, *La lettre 73 à Henry Oldenburg*.

----- 1966, *Traité théologico-politique* in *Œuvres*, traduites et annotées par Charles Appuhn, réedition, Paris, Garnier-Flammarion.

----- 1999, *Traité théologico-politique* in *Œuvres*, III, texte établi par Fokke Akkerman, traduites et annotées par Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau, Paris, PUF.

----- 1966, *Ethique*, in *Œuvres*, traduites et annotées par Charles Appuhn, réedition, Paris, Garnier-Flammarion.