

RECHERCHES DE SCIENCE RELIGIEUSE

AUTOUR D'*UN CERTAIN JUIF JÉSUS*, DE JOHN P. MEIER

■ Le bilan d'une recherche trois fois séculaire qui interroge la théologie. ■ Christoph THEOBALD

■ La méthodologie de John P. Meier dans sa quête du Jésus historique ■ Jacques SCHLOSSER

*

■ Critique, méthodologie et histoire dans l'approche de Jésus. Sur J. Ratzinger/Benoît XVI, *Jésus de Nazareth*. ■ Pierre GIBERT

■ Spinoza et le problème du sacré au XVII^e siècle ■ Antoine FLEYFEL

*

■ Transcendance divine et paradoxe de la foi chrétienne. La polémique de Tertullien contre Marcion ■ Isabelle BOCHET

■

BULLETIN CRITIQUE

■ Bulletin de théologie fondamentale ■ Vincent HOLZER et Jean-Louis SOULETIE

Sommaire complet en page 4 de couverture

RSR

AVRIL-JUIN 2008
TOME 96/2

Publié avec le concours du Centre national du Livre

SPINOZA ET LE PROBLÈME DU SACRÉ AU XVII^e SIÈCLE

Antoine FLEYFEL

Docteur en philosophie politique (Paris I)

La question du sacré est loin d'être pour Spinoza une question de simple piété ou de soumission au divin. Elle est au contraire une source de problèmes, et l'un des éléments fondamentaux qui favorisent le mélange entre la philosophie et la théologie, ainsi que l'ingérence de la religion dans le monde de la politique ; la conséquence de ceci étant la déstabilisation de la paix au sein de la cité, et l'intolérance vis-à-vis de la liberté de penser. La suprématie de la politique et la soumission du religieux, ainsi que la séparation entre la philosophie (la vérité) et la théologie (l'ignorance) passent pour Spinoza par une désacralisation de la religion, à travers une exégèse historico-critique des textes appuyée par sa vision philosophique de l'existence. Le problème du sacré, qui est pour Spinoza à la source du problème politique au XVII^e siècle, devrait être résolu par une désacralisation qui le redéfinit, et qui l'assigne au domaine de la morale qui constituera désormais le contenu adéquat de la théologie. Cet article a comme but de montrer comment Spinoza comprend ce problème, et d'examiner la solution qu'il propose à travers son programme de désacralisation radicale de l'Écriture, qui ne garde au sacré aucune consistance politique ou ontologique, mais seulement morale.

Quand Spinoza traite de la Bible, il l'aborde en connaisseur. La période juive engagée de sa vie, son étude approfondie de l'Écriture à la synagogue et sa parfaite connaissance de la langue hébraïque, l'autorisent à avoir un regard d'aigle sur la question, et c'est à partir de son expérience et de ses connaissances religieuses que Spinoza va définir le sacré, avant de s'y attaquer. Quant à sa lecture désacralisante de la Bible, bien qu'elle s'appuie sur sa philosophie pour nier au surnaturel son existence, c'est par le biais de sa « méthode historico-critique » qui va être l'outil principal de son entreprise, qu'elle va lui permettre d'atteindre son but. Nous tenterons, en traçant le schéma de la compréhension spinoziste du sacré, de montrer comment il désacralise l'Écriture d'une manière qui contribue, selon lui, à résoudre le problème du sacré.

Une définition du sacré

Dans le chapitre 12 de son *TTP*, Spinoza définit le sacré de la sorte : « Mérite le nom de sacré et de divin ce qui est destiné à l'exercice de la piété et de la religion et ce caractère sacré demeurera attaché à une chose aussi longtemps seulement que les hommes s'en serviront religieusement »¹. De par cette définition première qui fait relever le sacré de la religion, Spinoza est en train d'exclure le sacré du domaine de la vérité qui est propre à la philosophie, le domaine de la religion étant celui de l'ignorance. Dès son abord de la question du sacré, le philosophe la particularise, et la fait dépendre d'une modalité humaine naturelle, rattachée au phénomène de la religion qui relève du premier genre de connaissance, voire de l'ignorance et de la superstition. À l'encontre du statut dont jouit le sacré au sein des Églises traditionnelles que Spinoza a connues², le philosophe nie toute universalité de ce sacré revendiquée par l'orthodoxie religieuse. Celui-ci n'est pas la clef herméneutique de la compréhension de l'histoire et de l'existence. Il est particulier, il concerne la religion, avec elle il a vu le jour, et si un jour elle a à disparaître, avec elle il disparaîtra. Spinoza utilise le couple antinomique universalité/particularité, afin de saper le sacré religieux tel qu'il se présente au XVII^e siècle. L'universel relève pour le philosophe du domaine de la vérité, du domaine de la Nature, du domaine de la philosophie. En particularisant le sacré, Spinoza est en train de l'écarter du domaine de la vérité éternelle, et par ce fait même, il lui nie toute prétention à l'absoluité. Quant à l'adéquation qu'il fait entre l'ignorance et la théologie, elle se situe par rapport à la vérité philosophique de la Nature telle que le philosophe la conçoit. La théologie est dans l'erreur quand elle spéculer sur la vérité de Dieu et de l'existence. Ce n'est toutefois pas pour cela qu'elle ne contient pas un « savoir » quelconque, utile et relevant dans une certaine mesure de la vérité. Ce « savoir » est celui de la morale, qui pousse ou oblige les « ignorants » à avoir un comportement adéquat qui ne nuit pas à la paix sociale. Ce contenu moral de la théologie est le seul contenu qui puisse rejoindre le contenu de la vérité philosophique. Et c'est là que le Christ joue pour le philosophe hollandais le rôle central et double, pour les philosophes, comme pour les ignorants. Son enseignement sur la vérité de Dieu rejoint celui des philosophes (à ce niveau Spinoza fait du Christ un spinoziste), alors que son enseignement moral (sur l'amour du prochain par exemple) sert de contenu pour la théologie, contenu qui ne correspond par pour la philosophie à une fausse vision de la Nature. Ce « savoir » moral de la théologie qui échappe

1. B. Spinoza, *Traité théologico-politique*, GF Flammarion, Paris, 1965, p. 219. (= *TTP*)

2. Il s'agit principalement du calvinisme.

à l'ignorance est pour le sage hollandais, utile, voire constitutif pour la société, puisqu'il garantit la soumission des ignorants, et qu'il contient leurs passions qui les pousseraient à faire la guerre, à ne pas tolérer les philosophes ou tout simplement les autres, et à nuire à la paix sociale. Si Spinoza s'attaque au sacré en tant que contenant une mauvaise vision de la Nature et en tant que responsable du problème politique de son temps, il lui admet un certain « savoir » utile et vrai qui ne réduit pas la théologie d'une manière absolue à l'ignorance, mais qui lui garde une valeur et une fonction morale à conséquences politiques et sociales.

Pour une meilleure compréhension de la définition spinoziste du sacré, il est utile d'examiner le sens du mot sacré en langue hébraïque, ainsi que ses implications théologiques. La racine hébraïque qui est traduite en français par « sacré » ou « saint » n'est autre que שקד ³. Parmi tous les sens nuancés que peut avoir ce terme, la définition clarifiant le plus la question spinoziste du sacré est la suivante : « Dieu et ce qui lui appartient ». Tout ce qui est sacré ne fait pas partie de ce monde, il est mis à part, il est exclusif, il est différent de tout ce qui est commun, il appartient à Dieu. Cette compréhension crée une dichotomie de l'existence que l'ontologie spinoziste de l'unicité de la Substance ne peut tolérer. Cette division impliquerait deux ordres dans l'existence, l'un naturel, et l'autre dit surnaturel, ce qui est une pure aberration pour le philosophe hollandais, car « Tout ce qui est, est en Dieu et rien ne peut sans Dieu être ni être conçu »⁴. Dieu ou la Nature est loin de signifier dans cette définition fondamentale de l'*Éthique* le Dieu personne du judéo-christianisme, créateur et distinct de la nature, puisque Spinoza veut dire que hors de la Nature, il n'y a aucune réalité qui puisse exister. En prétendant au surnaturel, par une dichotomie de l'existence, le sacré est en train de tomber dans l'illusion, et son point de départ est absurde, puisqu'il prétend à l'absoluité et au surnaturel, du moment qu'il est un phénomène qui s'inscrit dans la Nature et qui relève des passions des êtres humains, ignorant la réalité de l'existence « une ». La lecture historico-critique des textes de la Bible le montrent d'ailleurs : le sacré fait partie de l'histoire, et c'est exclusivement à partir de l'histoire qu'il est possible de comprendre ses catégories.

Les implications du sacré et ses catégories

Après avoir défini le sacré et l'avoir réduit au pur religieux, donc à l'ignorance de la réalité ontologique de la Nature, Spinoza trace les détails des

3. Philippe Reymond, *Dictionnaire d'hébreu et d'araméen bibliques*, Cerf/SBF, Paris, 1991, p. 328

4. B. Spinoza, *Éthique*, GF Flammarion, Paris, 1965, I, prop. XV.

catégories qui composent, selon lui, le sacré au XVII^e siècle. Cette toile sacrée n'est autre que ce qui est connu être au XVII^e siècle comme « histoire sacrée ». Spinoza ne crée pas cette notion qui est plus que millénaire, et qui prête, de son temps, à beaucoup de débats. Il va toutefois réécrire cette « histoire sacrée » telle qu'il la comprend, c'est à dire d'une manière bien différente de toutes les autres écritures. Spinoza va être rigoureux dans son entreprise, et bien conscient de toutes les catégories de l'histoire sacrée, à ceci près que son point de vue sera exclusif, puisqu'il va réécrire cette histoire d'un point de vue extérieur. Les spécialistes de l'histoire sacrée qui ont devancé Spinoza, et même ses contemporains, ont rédigé cette histoire à partir du sacré, en l'admettant, alors que le philosophe hollandais va écrire *l'histoire profane* de « l'histoire sacrée ». Son point de vue est extérieur et n'est pas celui du théologien ou du croyant, mais celui de l'historien qui examine les phénomènes humains et qui aborde les textes à partir d'une méthode exégétique critique. Cette entreprise de la rédaction de l'histoire profane du sacré est en elle-même désacralisante, puisqu'elle est une prise de distance vis-à-vis du sacré qui n'est plus considéré comme une vérité universelle, objective ou ontologique, mais qui n'est plus qu'une simple catégorie appartenant à tout ce qui est religieux. « L'histoire sacrée » n'est plus ainsi une histoire « à part », mais elle fait pleinement partie de l'histoire humaine, elle n'en est qu'une modalité particulière liée au religieux.

Le *TTP* peut être considéré en grande partie (la partie plus politique de sa fin exceptée) comme l'histoire spinoziste de « l'histoire sacrée », rédigée à partir des *a priori* philosophiques de Spinoza et déduite d'une lecture historico-critique des textes. Toutes les catégories principales de cette histoire, qui se trouvent dans les manuels de théologie et même de philosophie scolastique, sont présentes. Ainsi, à partir du *TTP*, le tracé de l'histoire profane spinoziste de « l'histoire sacrée » peut être effectué.

La *première catégorie* de « l'histoire sacrée » que Spinoza traite est celle de la prophétie. Le *TTP* l'aborde dès le premier chapitre. Le lecteur de l'histoire théologico-politique du XVII^e siècle ne s'en étonnera pas. Au sein des communautés millénaristes et apocalyptiques protestantes agissantes dans plus d'un pays européen, il y avait une attente imminente de la fin du monde. C'est surtout au sein de ce qui a été connu par le « prophétisme anglais », mais aussi au sein de communautés hollandaises que de telles tendances résidaient. Ce prophétisme est loin de se borner au domaine religieux, puisqu'il s'étend au monde de la politique et l'influence profondément parfois, ce qui n'est pas sans créer des problèmes politiques d'ordre théologico-politique, problèmes que Spinoza a en aversion. Une

autre raison pousse Spinoza à aborder « l'histoire sacrée » en traitant de la prophétie, et, à ce niveau, il touche à l'essence de l'histoire sacrée en la désacralisant par une réduction à l'humain de ce qui y est communément considéré comme divin : le fondement de l'histoire sacrée se trouve dans la pensée des prophètes et non en Dieu. Car ce n'est pas à travers l'action divine que cette histoire a été menée, mais à partir de l'imagination (premier genre de connaissance) vive des prophètes que tout l'édifice biblique a été bâti. C'est à partir des passions des prophètes, donc à partir d'une catégorie purement humaine et naturelle qu'il faut lire et comprendre « l'histoire sacrée », et non à partir d'une communication divine surnaturelle qui dépasse l'homme et la nature. C'est surtout sa lecture historique des textes prophétiques qui le fait aboutir à de telles conclusions. Son exégèse lui montre que toutes les actions des prophètes et leurs pensées s'inscrivent dans une histoire très particulière qui est celle du peuple hébreu. La critique spinoziste textuelle de la Bible écarte toute perfection surnaturelle et souligne la fragilité des textes qui ne peuvent que relever d'une histoire bien particulière et d'un peuple bien particulier. Si la lecture philosophique de Spinoza oppose la raison à l'imagination, sa méthode exégético-critique oppose l'histoire à l'universalité. D'un point de vue de la philosophie (i.e. la vérité), l'enseignement prophétique ne peut être que dans l'erreur, alors que d'un point de vue historique, il ne serait qu'une modalité particulière d'un peuple particulier parmi tant d'autres. Le seul crédit que Spinoza garde au prophétisme réside dans la morale qui serait le seul savoir théologique vrai. C'est en tant que la prophétie est capable de pousser les croyants à avoir un comportement moral correct qu'elle est utile, mais en matière de la représentation de l'existence, les prophètes sont dans la complète erreur.

La *deuxième catégorie* de « l'histoire sacrée » est celle de la divinité de l'Écriture. Cette question n'est que trop d'actualité au siècle de la Réforme, période durant laquelle elle a suscité beaucoup de débats et de polémiques, ce qui a abouti à « une mise en place d'une démonstration rationnelle de la divinité de l'Écriture, qui fournira les grandes lignes de l'apologétique protestante du siècle suivant »⁵, c'est-à-dire du XVII^e. Pour prouver la divinité de la Bible, la scolastique protestante s'appuiera sur des spéculations et des systématisations à la fois philosophiques et théologiques. Dire que l'Écriture est inspirée par l'Esprit Saint n'était pas suffisant, il fallait le prouver par des démonstrations rationnelles. L'un des exemples les plus célèbres sur la question est celui de Zanchi qui démontre la divi-

5. François Laplanche, *L'Écriture, le sacré et l'histoire, érudits et politiques protestants devant la Bible en France au XVII^e siècle*, APA – Holland University Press, Amsterdam & Maarssen (diffusion en France : Presses Universitaires de Lille), 1986, p. 76.

nité de l'Écriture à partir des catégories scolastiques théologico-politiques. L'importance de l'admission de la divinité de l'Écriture réside en ce qu'elle soit, par ce fait, considérée comme entièrement sacrée, donc intouchable et absolue. Il s'ensuivrait que l'histoire qu'elle contient est sacrée, et que c'est à partir de là qu'elle peut être utilisée comme référence suprême en politique. Et si Spinoza considère la Bible comme sacrée, ce n'est pas dans cette perspective judéo-chrétienne, mais dans le sens où elle contient un enseignement moral qui pousse les ignorants à l'obéissance. La Bible n'est pas un livre de philosophie, et la seule vérité qu'elle contient est la vérité morale⁶ qui est le seul « savoir » valable en théologie. Ainsi, en lui ôtant sa sacralité qui relèverait de la vérité, Spinoza réduit la Bible à un simple livre humain qui ne peut être divin qu'en tant qu'il pousse à la charité, mais qui reste étranger à la réalité de la Nature. Cette réduction humaine de l'Écriture, Spinoza la confirme par son analyse historique des textes bibliques qui montre l'appartenance de la Bible à l'histoire, son inscription dans le naturel et l'exclusion du surnaturel. L'analyse exégétique soulignant l'humanité du texte, sa peccabilité et ses obscurités linguistiques va à plus d'un endroit à l'encontre de la prétention sacralisante de la perfection de l'Écriture et de sa divinité. Par son examen de cette deuxième catégorie de « l'histoire sacrée », Spinoza désacralise la notion de la divinité de l'Écriture en montrant son inscription complète dans l'histoire humaine. Le philosophe n'a pas du tout besoin de la « révélation » pour comprendre le sacré biblique, l'analyse historico-critique lui suffit et couvre pour lui toute la question.

De l'interprétation et de la loi divine

De la catégorie de la divinité de l'Écriture, deux autres catégories sacrées sont dérivées : celle de l'inspiration et celle de la loi divine. Celles-ci sont clairement évoquées par le *TTP*. Par rapport à la logique de « l'histoire sacrée », elles sont un appui de la divinité de l'Écriture, puisqu'elles sont les outils qui montrent l'origine divine de cet écrit. Même si l'Écriture est rédigée par des hommes, elle reste sacrée, relevant du divin, parce que ses rédacteurs l'ont écrite tout en étant inspirés, ce qui implique que Dieu rédigeait par leur intermédiaire. Ainsi en est-il de la loi contenue dans la Bible : elle est divine puisque inspirée par Dieu, et elle jouit par ce fait même du statut de l'absoluité. C'est pour cette raison que maints réformateurs ont voulu aux débuts de la Réforme faire de cette loi divine, la loi politique de

6. Cette affirmation doit être nuancée, car Spinoza effectue parfois dans son *TTP* des lectures qui montrent que la Bible est capable de connaissance naturelle.

leurs cités (Calvin ou Zwingli par exemple). Autre est la compréhension spinoziste de cette loi qu'elle isole de toute réalité surnaturelle, et autre est sa compréhension de l'inspiration qui ne pourrait être une modalité qui dépasse le donné naturel. Concernant la loi divine, à défaut d'être – comme le prétend le judéo-christianisme – la loi écrite dans l'Écriture par l'intermédiaire des écrivains inspirés, donc à défaut d'être une loi particulière à une certaine modalité d'existence humaine religieuse qui prétend à l'universalité, elle est une loi universelle qui dépasse ce donné, et qui est inscrite dans la nature, voire « dans le cœur de l'homme, c'est-à-dire dans la pensée humaine »⁷. La seule loi que Spinoza considère divine est celle de la Nature, celle à laquelle tous ont accès. Déjà, en définissant la loi, Spinoza montre qu'on peut parler de deux sortes de lois : l'une est physique, elle consiste en la réalité de la Substance, et l'autre est sociale, c'est l'homme qui la crée⁸. C'est au niveau du premier genre de loi que Spinoza voit le divin, l'universel, sinon, toute autre loi est particulière, et relève de la complexion particulière d'une existence humaine bien précise. C'est au sein de cette dernière que le philosophe hollandais inscrit ladite « loi divine » telle que la comprend l'histoire sacrée au XVII^e siècle, et ce faisant, il lui ôte toute prétention à l'universalité et à la divinité, puisque son analyse historique montre qu'elle est humaine : elle s'inscrit dans un cadre historico-politique bien déterminé, qui, loin d'être universel, concerne un certain peuple, une certaine religion et une certaine époque. Partant de là, l'humanisation et la particularisation de la loi divine judéo-chrétienne passe par une désacralisation radicale de la notion de l'inspiration qui ne peut être par ce fait qu'une modalité humaine qui relève de l'ignorance. La compréhension de Dieu ne passe pas par une inspiration surnaturelle qui ferait comprendre à l'inspiré la réalité des choses, mais par une vision philosophique naturelle, qui comprend par intellection l'unité divine présente partout. C'est par l'entendement que Dieu peut être connu, et non par l'imagination qui est le propre de l'inspiration : « plus nous connaissons de choses dans la nature, plus grande et plus parfaite est la connaissance de Dieu que nous acquérons »⁹. De plus, l'analyse historico-critique va montrer que les textes scripturaires dits inspirés ne sont que des textes qui relèvent de circonstances purement historiques et politiques, et là est le mérite de l'exégèse spinoziste. Après le *Grammaticus* d'Érasme, l'analyse philologique de Louis Cappel qui aboutit à une histoire des versions de la Bible, et l'exégèse politisante de Hobbes, et tout en assumant plus d'un acquis philologique de l'humanisme érasmien, post-érasmien ou hobbe-

7. B. Spinoza, *Traité théologico-politique*, op. cit., p. 217.

8. Cf. *Ibid.*, p. 85.

9. *Ibid.*, p. 88.

sien, le philosophe hollandais introduit au sein de son exégèse l'élément historique qui va être un point de départ nouveau à beaucoup d'exégèses croyantes ou désacralisantes. C'est précisément cet élément qui va critiquer de plein fouet la notion de loi divine « universelle » ainsi que celle de l'inspiration « surnaturelle » et beaucoup d'autres notions de l'histoire sacrée. Une lecture du *TTP* montre toutefois que cette exégèse n'est pas suffisante à elle seule, et qu'elle s'appuie à plus d'une reprise sur la philosophie pour saper certains fondements rationnels du sacré. Ainsi en est-il pour les deux notions évoquées dans ce paragraphe : bien que particularisées par l'analyse historique, l'*a priori* philosophique montre l'impossible d'un surnaturel, voire d'une dualité de l'existence.

Désacralisation de la langue hébraïque et des miracles

Pour la logique de l'histoire sacrée, la notion de l'inspiration a une incidence directe sur la langue dans laquelle est rédigée l'Écriture : *l'hébreu*. Spinoza en est bien conscient, puisqu'il traite de la question de la langue hébraïque sous deux angles : le premier pour critiquer ladite divinité de la langue hébraïque et sa perfection, et le second pour profiter exégétiquement du donné purement linguistique de l'hébreu. Le philosophe hollandais est conscient de la sacralité entourant la langue carrée au XVII^e siècle, qui est loin d'être anodine, et qui implique des corollaires théologiques majeurs. Au sein d'une réflexion théologique qui considère l'ancienne langue biblique comme étant d'origine divine, comme la plus ancienne du monde, comme celle communiquée par Dieu au premier homme, il est normal qu'une fixité de version scripturaire s'installe. La conséquence en est l'immutabilité du texte massorétique sur lequel aucun travail exégétique qui dépasse les normes orthodoxes de lecture n'est permis. Ceci ne laisse au théologien qu'un choix, celui de se soumettre à l'herméneutique traditionnelle. Bien avant Spinoza, certains ont protesté contre cette fixité sacro-linguistique comme Louis Cappel. Et même, peu après Spinoza, Richard Simon n'hésitera pas à effectuer une critique destructrice de la sacralité de la langue hébraïque. Toutefois, Spinoza restera exclusif, et il est le premier à effectuer une lecture de la langue hébraïque exclusivement historique, qui ne prend pas du tout en considération les réflexions théologiques et qui s'en moque. Son postulat philosophique écarte toute possibilité de sacralisation de la langue carrée. Puisque l'existence telle que la conçoit Spinoza ne peut contenir un surnaturel, il est normal que s'ensuive une naturalisation de la langue hébraïque qui n'est ainsi abordée que comme langue exclusivement humaine. Le sage hollandais montre par son travail que la langue hébraïque est loin de la

perfection qui lui est attribuée par l'orthodoxie religieuse, et qu'elle est au contraire une langue obscure, pleine de problèmes. L'exégèse historique de Spinoza montre le problème linguistique de cette langue qui ne possède pas « d'anciens hébraïsants », connaissant les « fondements de cette langue et [de] sa connaissance », « ni un Dictionnaire, ni une grammaire, ni une Rhétorique ». La conséquence en est immédiate à l'endroit du texte scripturaire puisque « de beaucoup de noms et de verbes qui se rencontrent dans la Bible, la signification est ou bien totalement inconnue ou controversée ». Et enfin, un dernier problème considéré majeur par Spinoza, et allant dans le sens de la fragilisation historique de la langue hébraïque plutôt que vers sa sacralisation, est celui de « la constitution même et la nature de cette langue ; tant d'ambiguïtés en proviennent qu'il est impossible de trouver une méthode permettant de déterminer avec certitude le sens de tous les textes de l'Écriture »¹⁰. Si la philosophie joue le rôle d'écartier toute prétention surnaturelle, c'est surtout l'exégèse spinoziste qui montre que cette langue relève purement de l'histoire, et subit toutes ses conséquences.

L'histoire sacrée au XVII^e siècle s'appuie aussi sur une catégorie religieuse fondamentale, celle du *miracle*. Spinoza n'omet pas de mentionner cette constituante du sacré, d'autant plus qu'elle entre en contradiction radicale avec sa compréhension de Dieu en tant que Nature. Dans son *TTP*, il consacre un chapitre entier pour résoudre le problème que cause la notion du miracle. Pour la pensée religieuse orthodoxe du XVII^e siècle, qu'elle soit catholique ou protestante, la question du miracle se situe au centre de la foi. Sans se plonger dans une analyse des courants apocalyptiques de l'époque, et dans une évocation des miracles qu'ils croient voir ici et là, l'héritage biblique traditionnel des Églises sera le point de départ pour comprendre la question : pour l'Écriture, le miracle est un signe de la présence de Dieu, de son pouvoir et de sa toute-puissance. Les pages des deux Testaments ne cessent de le rappeler : dans l'Ancien comme dans le Nouveau Testament, les miracles sont les signes de l'intervention de Dieu dans l'histoire, de sa seigneurie, de sa victoire sur l'ennemi, sur la mort. Pour le XVII^e siècle théologique qui hérite de la Bible cette vision de l'histoire pénétrée par la présence miraculeuse de Dieu, le miracle est une action de Dieu qui dépasse le donné naturel, c'est-à-dire qu'elle peut transgresser les lois de la nature. Pour plus de clarté, la position bien scolastique de l'histoire sacrée peut se résumer par la compréhension qu'a Saint Thomas d'Aquin du miracle : il serait « un ouvrage qui

10. *Ibid.*, p. 147.

surpasse les forces de toute la nature créée »¹¹. Toutes ces réflexions sont insensées pour la logique de Spinoza qui ne voit dans la Nature qu'un seul miracle, celui de sa fixité, celui de l'immutabilité de ses lois inchangées et intransgressibles. Le problème du miracle est un problème ontologique avant d'être un problème historique ou politique : il relève d'une mauvaise vision de Dieu, d'une incompréhension de l'existence, voire d'une ignorance ontologique. C'est parce que le vulgaire est incapable de comprendre un phénomène naturel, incapable d'en cerner les causes, qu'il le qualifie, en se basant sur son imagination, de miracle. Mais en réalité, il n'en est rien de tout cela, puisqu'une connaissance adéquate des lois physiques de la Nature permettrait de comprendre la réalité des choses qui ne peut en aucun cas être surnaturelle. Il n'existe pas pour Spinoza deux grandeurs, celle de Dieu et celle de la Nature – ce qui s'inscrit dans la logique du miracle, mais une seule réalité qui est celle du Dieu-Nature, et cette réalité, rien ne la dépasse, et rien ne la surpasse. C'est à partir de ce postulat ontologique que Spinoza aborde l'analyse historique des textes scripturaires, et montre que les passages bibliques qui évoquent des miracles ne sont en fait que des fausses lectures de phénomènes naturels. La mauvaise compréhension du rédacteur biblique, son ignorance et son imagination vive l'ont poussé à voir dans la nature des phénomènes qui dépassent la nature. Spinoza montre par son herméneutique biblique comment il faut comprendre ces textes, et ce, d'un point de vue purement naturel. Ainsi, l'*a priori* philosophique écartant tout surnaturel, la voie est ouverte à l'exégèse historico-critique pour la compréhension des textes à partir de l'histoire, c'est-à-dire, en essayant de voir dans les miracles évoqués des phénomènes naturels, ou en essayant de les expliquer d'un point de vue purement historique lorsque cela est possible. N'ayant pas le souci de la foi, l'exégèse spinoziste ne comprend jamais le miracle en tant que phénomène qui dépasse l'histoire. Cette critique radicale du miracle qui en écarte la possibilité atteint d'une manière directe la notion de la préservation miraculeuse de l'Écriture. Pour le philosophe hollandais, la Bible qui est un livre exclusivement humain, a subi comme tout autre écrit ancien, les circonstances de l'histoire et les faiblesses de l'humain.

De l' « élection » d'Israël et d'autres

Spinoza achève son histoire de l'histoire sacrée par l'évocation de la dernière notion majeure qui la constitue au XVII^e siècle, celle de « l'élec-

11. Vlad Alexandrescu, *Pour une problématique du miracle au XVII^e siècle*, www.arches.ro/revue/no07/no7art03.htm.

tion ». Il ne l'évoque pas seulement en raison de sa présence dans les textes scripturaires, mais aussi parce que maints courants millénaristes du XVII^e siècle (prophétisme anglais, mais aussi hollandais) se sont considérés comme réélus par Dieu, à l'instar de l'ancien Israël.

Dans le *TTP*, Spinoza traite de cette catégorie majeure de l'histoire sacrée, et sa lecture de l'élection va être similaire à toutes les lectures qu'il a déjà faites des catégories du sacré : il va la désacraliser à travers sa méthode historico-critique appuyée par sa philosophie, surtout en la particularisant, et en lui niant toute possibilité d'être universelle. Cette particularisation de l'élection permet à Spinoza de pouvoir annoncer l'absurdité des revendications politiques des courants millénaristes qui prônent une volonté politique de Dieu qui se manifeste à travers sa réélection d'un nouveau peuple qui devrait établir le Royaume de Dieu sur terre et préparer la Parousie. La critique du philosophe hollandais de cette notion est d'abord philosophique avant d'être historique. Toujours partant de Dieu qui est accessible à tous, il souligne l'égalité de tous les « modes » du point de vue de leur rapport à lui. Si les peuples diffèrent les uns des autres de par leurs constitutions politiques, ils ne diffèrent ontologiquement en rien, puisqu'ils restent tous des modes de la Substance. L'histoire sacrée montre l'exclusivité du peuple hébreu à travers son élection par Dieu, alors que Spinoza montre qu'une telle élection exclusive est impossible, puisque Dieu élit tous les peuples qui restent tous des manifestations de lui. De toute façon, pour la pensée universaliste de Spinoza, l'élection particulière est aberrante, puisqu'elle entre en contradiction avec sa vision de Dieu qui se donne entièrement dans toute l'existence. Davantage, Dieu n'est pas un Dieu qui a à l'instar des humains une volonté pour pouvoir choisir tel peuple ou tel autre : là est toute la critique spinoziste de l'anthropomorphisme biblique. Le seul sens que Spinoza garde au terme « élection » est celui de souligner l'exclusivité d'un peuple par rapport à l'autre, d'un point de vue purement politique. Et c'est dans ce sens que l'on peut dire que pour la pensée spinoziste tous les peuples sont élus, puisqu'ils sont tous porteurs d'une exclusivité propre qui relève de leur vécu propre. Mais en aucun cas cette exclusivité est ontologique ou surnaturelle. Le sage d'Amsterdam appuie sa réflexion philosophique par sa méthode historique, et montre à travers son analyse des textes scripturaires relatifs à l'élection, que la genèse de celle-ci n'est pas divine dans le sens judéo-chrétien du terme, mais historique, et plus précisément politique. Ce qui est au fondement de ladite élection du peuple hébreu n'est autre que le pacte politique par le biais duquel s'est formé cet État. Et c'est parce que cet État était une théocratie que ses lois ont été considérées comme divines, alors qu'elles ne sont qu'humaines et politiques. Là où l'histoire sacrée voit en l'élection

une notion surnaturelle, Spinoza voit un phénomène naturel, historique et politique commun à tous les peuples. À partir de son exégèse historique, Spinoza est capable de retracer l'histoire profane du peuple hébreu et de la comprendre à partir de l'histoire humaine, en dehors de toute référence au surnaturel.

En somme, Spinoza écrit une histoire profane de l'histoire sacrée qui contribuerait à la résolution du problème du sacré qui favorise le mélange entre le temporel et le spirituel. Par son histoire, Spinoza évoque toutes les notions propres à l'histoire sacrée, sauf que son point de vue extérieur va lui permettre de pouvoir opérer une désacralisation totale de ces notions par le biais d'une herméneutique biblique nouvelle qui se caractérise par sa méthode historico-critique appuyée par sa philosophie, c'est à dire par sa compréhension de l'existence en tant qu'unité, en tant que Nature. Toutes ces notions contenues dans l'histoire sacrée trouvent leur fondement dans un livre : la Bible ; et c'est ce livre, et toute sa réception théologique qui sont compris par Spinoza d'une manière différente. Sa mise à part de toute possibilité de surnaturel, sa particularisation du donné religieux qui prétend à l'universalité et l'introduction de l'élément « histoire », lui permettent de pouvoir aboutir à une pensée qui puisse séparer la religion de la politique, et la philosophie de la théologie. Celle-ci ne pourrait qu'être soumise au pouvoir de César, et sa fonction touchant surtout à la piété personnelle des ignorants est aussi sociale et politique, puisqu'elle pousse à l'amour du prochain et à l'obéissance au pouvoir civil qui a la paix comme conséquence. Le sacré est pour Spinoza un problème parce qu'il est l'instance qu'utilise la religion pour s'ingérer dans le monde politique et pour le dominer. La résolution de ce problème consiste en une désacralisation de la religion que le philosophe opère par sa lecture historico-critique des textes scripturaires, « cette méthode [...] [qui] ne diffère en rien de celle [...] [qu'il] suit dans l'interprétation de la Nature, mais s'accorde avec elle en tout »¹².

Désacralisation et nécessité de la religion

L'exclusivité de la résolution spinoziste du problème du sacré au XVII^e siècle ne réside pas seulement dans le fait que sa désacralisation soit radicale, dans le sens où toute catégorie sacrée sera interprétée d'une manière historique qui écarte tout surnaturel, mais aussi dans le fait qu'elle n'entende pas abolir la religion comme le voudraient certains systèmes philosophiques désacralisants. Spinoza ne veut pas faire disparaître la religion

12. B. Spinoza, *Traité théologico-politique*, op. cit., p. 138.

qu'il considère nécessaire dans une société (selon lui, pour l'obéissance des ignorants), mais seulement rectifier sa conduite dans un sens qui la situe dans une position saine par rapport à la société politique, c'est-à-dire dans une attitude de soumission totale au pouvoir temporel. C'est surtout à ce niveau-là que la théologie a une valeur pour Spinoza, et un contenu qui peut relever de la vérité, dans le sens où l'enseignement biblique moral tel que le philosophe le décrit, est bon. Que l'individu ait une religion personnelle, et croie en un sacré spirituel, ne dérange en rien le philosophe qui au contraire, sa vie durant, encourageait les gens aux exercices de piété. C'est au mauvais rapport entre le politique et le religieux que Spinoza veut remédier. Quant à ses considérations ontologiques sur la vérité de la Nature, étant convaincu qu'elles ne concernent qu'une infime part de la société, Spinoza ne veut pas du tout en faire œuvre de propagande ou de prêche, mais seulement une voie ouverte à celui qui voudrait comprendre l'existence selon le troisième genre de connaissance, celui de la vérité philosophique. Par la solution qu'il propose au problème du sacré au XVII^e siècle, Spinoza prône une société où tout le monde pourrait coexister sous l'égide du politique, les sages (les philosophes) et les ignorants (les croyants).

Ces pages n'ont pas voulu traiter de toute la problématique de la soumission du religieux au politique selon la pensée spinoziste, mais juste montrer la critique qu'effectue Spinoza du fondement même du sacré qui sert d'*a priori* au mélange entre le théologique et le politique. Et malgré son utilisation de certains *a priori* philosophiques, le philosophe s'attaque à la Bible à partir de la Bible qu'il lit selon une méthode qu'il a lui-même créée, et que Richard Simon désignera quelques années plus tard, par le mot « critique ». Toutefois, les derniers chapitres du *TTP* complètent l'entreprise spinoziste de la soumission du religieux au politique : commençant par une exégèse biblique, elle se poursuit par une pensée politique qui pose les jalons d'un État moderne en fonction de plusieurs fondements politiques. Ceux-ci montrent surtout, à partir de l'État des hébreux, combien le mélange entre le théologique et politique est nuisible à la société, combien il est dangereux de considérer les lois de l'État comme étant des lois divines, et combien il est bénéfique que le Souverain décide de tout dans son État, le sacré y compris. L'obéissance à Dieu passe pour Spinoza par la paix de l'État, et le « règne singulier de Dieu sur les hommes ne s'établit que par les détenteurs du pouvoir politique »¹³. La soumission du théologique au politique n'est ainsi pas acquise seulement par la désacralisation opérée par l'exégèse spinoziste, mais aussi par une sacralisation du pouvoir politique qui est le seul à travers quoi le règne

13. *Ibid.*, p. 314.

de Dieu se réalise. Toutefois, pour aboutir à ces conclusions, il a fallu à Spinoza passer par sa méthode historico-critique qui lui a permis de saper les fondements traditionnels du sacré, pour instaurer un rapport nouveau à Dieu, « qui n'a de règne singulier parmi les hommes, sinon par ceux qui sont les détenteurs du pouvoir dans l'État »¹⁴. Ceci a pour conséquence le déplacement de l'autorité divine qui n'est plus désormais contenue dans la religion à moins qu'elle ne soit soumise à l'État et qu'elle agisse et enseigne comme le dicte le souverain. La foi est d'ores et déjà politisée puisque « nul ne peut pratiquer droitement la piété ni obéir à Dieu s'il n'obéit à tous les décrets du souverain »¹⁵. L'enseignement théologique ne doit ni ne peut contredire le gouvernement politique, il lui est soumis, il dépend de lui, et n'a aucun droit en dehors du droit qu'il lui assigne, puisque comme l'analyse historique de Spinoza le montre, « le droit de régler les choses sacrées appartient absolument aux rois »¹⁶.

Somme toute, si la désacralisation radicale de la Bible est pour Spinoza un élément majeur qu'il utilise pour résoudre le problème politique que pose le sacré au XVII^e siècle, c'est dans le cadre de l'histoire générale de la critique de la religion qui trouve ses sources dans la philosophie d'Épictète qu'il faudrait lire cette entreprise. Elle est exclusive dans le sens où elle est la première à aborder exégétiquement le texte scripturaire d'une manière complètement profane qui, malgré sa radicalité, prétend réformer la théologie et lui assigne un contenu qui puisse s'inscrire dans le sillage de la vérité de la Nature. Par ce faire, Spinoza évite tout mélange et toute confrontation entre la philosophie et la théologie qui sont ainsi tout à fait séparées et soumises à la suprématie du politique qui est désormais le seul et l'unique garant de la stabilité sociale. L'histoire de la critique de la religion s'est poursuivie après Spinoza, et a rencontré d'autres formes radicales qui relèvent d'un autre ordre critique qui rejette absolument l'idée du sacré. Il n'appartient pas à cet article de juger de la pertinence des implications politiques de ces systèmes désacralisants par rapport à la stabilité sociale, mais il est à souligner que la sagesse spinoziste recherchant la béatitude de l'homme et admettant le caractère presque insurmontable de ses passions, propose une solution qui les encadre en évitant le désordre, et en optant pour une solution qui, loin d'exclure une modalité d'être, favorise une convivialité des différences au sein de la cité. ■

14. *Ibid.*, p. 316.

15. *Ibid.*, p. 318.

16. *Ibid.*, p. 320.

RECHERCHES DE SCIENCE RELIGIEUSE

SOMMAIRE 96/2 – 2008

| | |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| ÉDITORIAL (P. GIBERT) | 161 |
| IN MEMORIAM Jean Séguy (1925- 2007), (D. HERVIEU-LÉGER) | 163 |
| SOMMAIRES (<i>Summaries</i>) | 167 |
| Autour d'Un certain juif Jésus, de John P. Meier | |
| Le bilan d'une recherche trois fois séculaire qui interroge la théologie Christoph THEOBALD | 173 |
| La méthodologie de John P. Meier dans sa quête du Jésus historique Jacques SCHLOSSER | 201 |
| * | |
| Critique, méthodologie et histoire dans l'approche de Jésus. Sur J. Ratzinger/Benoît xvi, <i>Jésus de Nazareth</i> . Pierre GIBERT | 219 |
| Spinoza et le problème du sacré au XVII ^e siècle Antoine FLEYFEL | 241 |
| * | |
| Transcendance divine et paradoxe de la foi chrétienne. La polémique de Tertullien contre Marcion Isabelle BOCHET | 255 |
| ■ | |
| BULLETIN CRITIQUE <i>Bulletin de théologie fondamentale,</i> par Vincent HOLZER et Jean-Louis SOULETIE | 275 |
| ■ | |
| Livres reçus | 317 |

TARIFS D'ABONNEMENT 2009 (Tome 97) :

France (TVA 2,10 %) : 68 € – Étranger : 77 €

Étudiants : - 15 % – Soutien : à partir de 90 €

Le numéro : France (TTC) : 20 € – Étranger : 21 €

La revue sort en mars, juin, septembre et décembre. Les abonnements partent de janvier et doivent être renouvelés avant février. Ils ne sont pas résiliables une fois souscrits.

Les articles spontanément envoyés à la Revue ne sont pas renvoyés à leurs auteurs. Pour tout article accepté un envoi électronique pourra être demandé.

Éditions : Centre Sèvres – Facultés jésuites de Paris, Association loi 1901 – 35 bis, rue de Sèvres 75006 Paris.

Président du Conseil d'Administration et directeur de la publication : M. Fédou

CCP 4913-12 R 020 Paris

BUREAUX DE LA REVUE – 14, rue d'Assas F-75006 Paris

Tél. : 01 44 39 48 47 – Fax. : 01 44 39 48 41

r.s.r@wanadoo.fr – Site : www.revue-rsr.com

CPPAP n° 0208 G 82777 – FR ISSN 0034-1258 – n° TVA FR 42440066603/00018

Réalisation et Suivi de Fabrication : SER (Société d'Éditions de Revues)

14, rue d'Assas 75006 Paris

Imprimé en France sur les presses de Darantière :

8, boulevard de l'Europe – BP 8 – 21801 Quetigny Cedex

Numéro d'impression : 28-0871

Dépôt légal : Juin 2008

19 €



9 782913 133396

ISBN 978-2-913133-39-6