

Groupe d'étude « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Macherey

07/03/2001

L'homme converti (suite)

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 .

La mission de Paul était de faire connaître la vraie religion à des gens qui n'en avaient aucune idée, comme les Grecs et les Romains, ce qui confrontait cette mission à l'obstacle apparemment insurmontable "que la nouveauté de sa doctrine ne blessât trop leurs oreilles (*ne doctrinae novitas eorum aures multum laederet*)", tant ce qu'il leur apportait devait transformer leur existence de fond en comble. Ce qu'il leur apportait en principe ? La paix, la réconciliation, un mode de vie harmonieux excluant tout conflit. Ce qu'il leur apporta dans les faits ? La division et la superstition, et il ne pouvait en être autrement, étant donné la conjoncture dans laquelle il avait eu à transmettre son message, qui était précisément celle de la séparation des Juifs, dont le christianisme était pour une part issu, et des gentils, c'est-à-dire ceux des autres peuples, les incirconcis. Cette conjoncture a voulu que les apôtres se soient vu répartir entre eux la tâche, les uns d'évangéliser les Juifs, ce que firent en particulier Pierre et Jacques, et les autres les gentils, ce qui fut principalement l'affaire de Paul et a conduit celui-ci à s'engager dans de longs voyages qui l'ont mené aux frontières du monde connu de l'époque. Comment Pierre et Jacques s'y prirent-ils pour s'adresser aux Juifs ? Ils leur parlèrent leur langage, c'est-à-dire qu'ils s'adressèrent à eux en Juifs, tout en entretenant en eux l'illusion que leur judéité, c'est-à-dire le fait d'être soumis à la loi telle qu'ils la comprenaient, alors que celle-ci n'avait en fait rien à voir avec la loi du Christ, était

la condition obligatoire d'accès à la vraie religion. Spinoza cite à ce propos le passage de l'*Epître aux Galates* qui évoque la controverse d'Antioche, au cours de laquelle Paul reprocha vivement à Céphas (c'était le vrai nom de Pierre) de s'être isolé de son côté avec les Juifs en renonçant à la communauté avec les gentils.

"Or Céphas étant venu à Antioche, je lui résistai en face, parce qu'il était répréhensible. Car avant que quelques-uns qui venaient d'avec Jacques fussent arrivés, il mangeait avec les gentils ; mais après leur arrivée, il se retira secrètement, et se sépara d'avec les gentils, ayant peur de blesser les circoncis. Les autres Juifs usèrent comme lui de cette dissimulation, et Barnabé même s'y laissa aussi emporter. Mais quand je vis qu'ils ne marchaient pas droit selon la vérité de l'Évangile, je dis à Céphas devant tout le monde : si vous, qui êtes Juif, vivez comme les gentils, et non pas comme les Juifs, pourquoi contraignez-vous les gentils de judaïser ? Nous sommes Juifs par notre naissance, et non du nombre des gentils qui sont des pécheurs. Et cependant, sachant que l'homme n'est point justifié par les oeuvres de la loi, mais par la foi en Jésus-Christ, nous avons nous-mêmes cru en Jésus-Christ, pour être justifiés par la foi que nous aurions en lui, et non par les oeuvres de la loi, parce que nul homme ne sera justifié par les oeuvres de la loi..." (*Épître aux Galates*, II, 11-16, trad. Lemaître de Sacy).

L'interpellation de Pierre par Paul à Antioche a été la première grande controverse de l'histoire du christianisme qui, pour une part, contenait en germe toutes les suivantes. Ce que Paul reproche à Pierre, c'est de s'être mis en contradiction avec lui-même en voulant, sous l'influence de Jacques qui avait adopté une position radicale prescrivant que tous les convertis sans exception fussent circoncis, plaire aux Juifs exclusivement, sous prétexte qu'il était lui-même des leurs, ce qui revenait à inviter les gentils à "judaïser", très concrètement être circoncis, perpétuant ainsi l'illusion du peuple élu, alors que le message fondamental du Christ est justement qu'il n'y a pas de peuple élu, mais que la parole de la religion s'adresse indifféremment à tous les peuples. Les questions brûlantes débattues à Antioche avaient été préalablement examinées par une assemblée réunie à Jérusalem où la position défendue par Paul, du moins celle concernant la circoncision, l'avait emporté, restant cependant interdite aux chrétiens la consommation de viandes impures (*Actes des Apôtres*, XV) : solution boîteuse qui, finalement, ne devait satisfaire personne.

Le chapitre 11 des *Actes des apôtres* relate aussi les conditions de la prédication de Pierre, Barnabé et Paul à Antioche où résidait une importante communauté juive, sans faire état de la controverse, mais reproduit le discours tenu en vue de les

apaiser par Pierre aux Juifs qui lui reprochaient d'avoir "été chez des hommes incirconcis et mangé avec eux", c'est-à-dire consommé des nourritures impures. A ce reproche, Pierre répond en rapportant une vision céleste, plusieurs fois répétée, qui lui avait ordonné : "N'appellez pas impur ce que Dieu a purifié", façon imagée de rappeler que le sacrifice du Christ valait pour tous les hommes, circoncis ou incirconcis, et non seulement pour ses corréligionnaires. Le Pierre des *Actes des apôtres* est celui qui a entendu l'admonestation de Paul et s'en est fait le messager auprès des Juifs qu'il a réussi à convaincre : "Ayant entendu ce discours de Pierre, ils s'apaisèrent, et glorifièrent Dieu en disant : Dieu a donc aussi fait part aux gentils du don de la pénitence qui mène à la vie".

On devine à quel point cet épisode a pu intéresser Spinoza, ce Juif qui avait lui-même été amené à adopter le mode de vie des gentils et avait ainsi d'une certaine façon suivi la voie du Christ, lui aussi un Juif, qui avait décidé de faire la différence, donc avait fait sécession, en proclamant qu'il ne devait plus y avoir de différences, position paradoxale entre toutes, littéralement crucifiante.

Au point de vue de Paul, l'attitude de Pierre, qui lui était peut-être imposée par les circonstances, était une aberration, le problème véritable étant, non de laisser les Juifs avec les Juifs, mais de les séparer d'eux-mêmes, en les amenant à renoncer à leur élection particulière et à pratiquer une religion qui les mît sur le même plan que les gentils. Comment Paul s'y prit-il alors pour échapper au dilemme dans lequel Pierre s'était enfermé en suivant les conseils de Jacques ? C'est ce qu'explique le passage de la *Première Epître aux Corinthiens* que Spinoza donne aussi ici en référence, où est exposée une position de compromis : laisser aux Juifs leur judéité sans renoncer pour autant à les convertir au principe de la vraie circoncision qui est celle du coeur, tout en concédant également aux gentils leur "gentilité", c'est-à-dire sans poser leur judaïsation, en fait la circoncision et certaines conventions alimentaires, comme condition de leur conversion: de telle façon que le fait d'être juif avec les Juifs n'empêchât pas de parler leur langage aux gentils ni de partager leur repas :

"Car, étant libre à l'égard de tous, je me suis rendu le serviteur de tous, pour gagner à Dieu plus de personnes. J'ai vécu avec les Juifs comme juif, pour gagner les Juifs; avec ceux qui sont sous la loi, comme si j'eusse encore été sous la loi, quoique je n'y fusse plus assujetti, pour gagner ceux qui sont sous la loi; avec ceux qui n'avaient point de loi, comme si je n'en eusse point moi-même (quoique j'en eusse une à l'égard de Dieu, ayant celle de Jésus-Christ), pour gagner ceux qui étaient sans loi. Je me suis rendu faible avec les faibles, pour gagner les faibles. Enfin je me suis fait à tous pour les sauver tous" (*Première Epître aux Corinthiens*, IX, 19-22).

Etonnante leçon de tactique ! Pour s'emparer de l'esprit des faibles en s'attirant leur confiance, il faut prendre sa part de leur faiblesse, ou du moins le simuler, ce qui est la condition pour l'exploiter. C'est la pastorale des prêtres ouvriers, et plus tard des "établis", qui se trouve là en gestation.

Or le choix de cette position de compromis, consistant paradoxalement à pratiquer sans exclusive l'esprit de clocher de manière précisément à en surmonter le caractère exclusif, a amené Paul à élaborer un discours d'esprit universaliste, en quelque sorte tout terrain, presque d'inspiration éclectique, qui pût être adressé indifféremment à tous, circoncis ou incirconcis, en revêtant les apparences de la rationalité. Et c'est en s'engageant sur cette voie qu'il fut aussi conduit à philosopher, c'est-à-dire à transposer ses conseils sur un plan doctrinal: à terme, ceci devait altérer le message du Christ en en compliquant artificiellement le contenu, ce qui lui retirait son caractère véritable en faisant de la religion ce qu'elle n'aurait jamais dû être, une sorte de philosophie, une vision du monde complète faisant l'objet d'une exposition rationalisée en droit : cette confusion, que les faits avaient rendue inévitable, devait engendrer la superstition et la division, enfermant ainsi l'esprit du christianisme dans d'insurmontables contradictions. Soutenir que Paul a philosophé, ce n'est pas dire que son discours puisse être soustrait à la sphère d'intervention propre à la religion. Lorsque Alain Badiou déclare : "Je n'ai au fond jamais vraiment raccordé Paul à la religion" (*Saint Paul, la fondation de l'universalisme*, PUF, 1997, p. 1), il déraile complètement. Le message de Paul délivre la quintessence d'un certain type d'esprit religieux, celui propre à l'homme converti, "penseur-poète de l'événement" (id., p. 2), esprit en quête de rupture et d'absolu dont précisément Alain Badiou, même à son insu, est possédé. Par ailleurs la lecture qu'Alain Badiou propose de Paul fait de celui-ci "une grande figure de l'antiphilosophie" (id., p. 18; cf. aussi p. 62 et sq.) : à notre sens au contraire, on ne peut être plus philosophe que Paul, qui théorise jusque dans ses ultimes réquisits la condition de possibilité d'une vie selon l'esprit, la seule qui ait un sens au point de vue de l'homme converti; il apporte une autre philosophie, mais il n'en est pas moins, à sa manière très spéciale, philosophe.

Par un long détour, nous revenons ainsi à la thématique du péché originel. A suivre la manière dont Spinoza analyse le discours de Paul, cette thématique doit s'inscrire sur un plan philosophique, et c'est comme telle qu'elle a à être examinée. Dans la logique de la stratégie de Paul, qui visait à tenir un discours pouvant également être entendu par les Juifs et les gentils même si ceux-ci ne pouvaient le recevoir exactement de la même façon, la nécessité de se soumettre à la loi du Christ dépendait de la légitimation rationnelle que lui apportait l'idée de péché originel : de là la construction très élaborée exposée dans le passage de l'*Épître aux Romains* où cette idée est introduite. C'est cette construction qu'il faut à présent essayer de décrypter, en vue, rappelons le, de répondre à la question suivante : le fond de culpabilité sur lequel s'appuie le sentiment religieux et dont celui-ci tire sa base

émotionnelle, est-il de même nature pour le judaïsme et pour le christianisme, Paul n'étant finalement qu'un second Moïse, ou bien des différences significatives apparaissent-elles entre leurs entreprises respectives, de telle manière que la formule magique *Im Anfang war die Tat*, s'appliquant à l'une, ne s'applique plus du tout à l'autre ou ne s'applique plus avec le même sens ?

D'un point de vue méthodologique, ceci suppose que l'idée de péché originel, qui ne s'explique pas directement par la révélation (c'est pourquoi ni les prophètes de l'Ancien testament ni le Christ ne l'ont littéralement formulée : c'est seulement par interprétation récurrente qu'on peut la leur imputer en prenant appui sur l'explicitation donnée par Paul de cette idée), ne trouve sa vraie signification que replacée dans le contexte qui, à la fois, l'amène et la justifie. C'est-à-dire que, pour comprendre le paragraphe de l'*Epître aux Romains* qui a dès l'abord retenu notre attention, il faut lui appliquer le même principe de lecture qui vaut pour tout texte philosophique : reprendre à son point de départ le discours qui en rend possible l'exposition, donc relire intégralement l'*Epître aux Romains* depuis le début, en vue de reconstituer selon sa logique propre l'argumentation qui y est rationnellement développée de manière à former un ensemble cohérent.

L'*Epître aux Romains*, qui n'a certainement pas été écrite au fil de la plume (nous savons d'ailleurs que Paul n'écrivait pas mais dictait ses lettres), obéit à un principe de construction rigoureux, ce qui en rend d'autant plus impressionnant le raisonnement, dont les conclusions se présentent avec un caractère implacable, justifié par la systématisme du développement à l'intérieur duquel elles sont avancées. Le thème central de ce raisonnement, qui en unifie l'exposition, est celui de la justice de Dieu introduit dans un premier ensemble constitué des chapitres 1 à 4. Quel genre de justice les hommes doivent-ils rendre à Dieu ? Quelle justice Dieu attend-il d'eux ? La réponse à cette question est donnée dès le départ : c'est "la justice qui vient de la foi", car "le juste vit de la foi" (I, 17) ; cette justice de la foi est la seule par laquelle les hommes puissent être réellement justifiés devant Dieu, celle qui précisément a été annoncée par le Christ et définit le contenu propre de son message.

Mais quels hommes doivent être ainsi justifiés par la foi ? Quelques-uns seulement ? Pourtant, s'il en était ainsi, l'idée de justification par la foi ne serait-elle pas vidée de l'essentiel de son sens et la justice de Dieu maintiendrait-elle le caractère d'une vraie justice, d'une justice réellement due, dont on comprendrait mal qu'elle soit due seulement par quelques-uns ? C'est pourquoi la vertu de Dieu, cette part de sa puissance qu'il a communiquée par l'intermédiaire de l'Évangile, tend à "sauver tous ceux qui croient", c'est-à-dire, est-il aussitôt précisé, "premièrement les Juifs, et puis les gentils" (I, 16). Et cette dernière formule concentre toute la difficulté du problème qui est à résoudre : Dieu offre à tous d'être justifiés par la foi, en rentrant dans la grande communauté de "tous ceux qui croient" qui est la définition première de l'Église, mais cette offre ne s'adresse pas à tous dans les mêmes conditions, ou plutôt tous ne sont pas placés dans des conditions égales pour la

recevoir. Il y a d'un côté les Juifs qui ont déjà reçu l'ordre de vivre sous la loi, et se sont soumis à cet ordre, du moins formellement, et d'un autre côté tous les autres, les gentils, qui n'ayant pas reçu l'ordre n'ont pu en conséquence s'y soumettre. L'exigence de justification par la foi peut-elle se présenter aux uns et aux autres dans les mêmes termes ? Et si elle se présente dans des termes différents, peut-elle maintenir sa valeur de justification par la foi alors que celle-ci ne reconnaît d'autre communauté que celle de "tous ceux qui croient" ?

La controverse d'Antioche a montré que ceci, avant d'être un problème théorique, était un problème pratique : comment, concrètement, s'y prendre pour parler à la fois aux Juifs et aux gentils, en sachant qu'il n'est pas possible de leur tenir d'emblée, tant qu'ils n'ont pas été réunis dans une même Eglise, un même langage, tant sont différentes leurs situations respectives ? L'universalisme, qui met en avant le droit, ne peut cependant se tenir sur le seul plan du droit, mais il doit accepter la confrontation avec les faits. Si Paul n'a pas été seulement un grand penseur, mais a été aussi, comme le dit Freud, un homme d'action, traduisons : un vrai politique, c'est parce qu'il a accepté cette difficile confrontation, en prenant conscience qu'il ne suffisait pas de proclamer l'abolition des différences dans un monde fait lui-même de l'ensemble de ses différences, et qu'il fallait en conséquence chercher dans l'exploitation avisée de ces différences le moyen, sinon de les faire disparaître, de les atténuer. Ce monde de différences était d'ailleurs aussi le propre univers intérieur de Paul, qui avait personnellement à assumer sa condition de Juif en la transcendant. Moïse n'avait pas eu à résoudre un tel problème, lui qui avait dès le départ choisi de s'adresser à un seul peuple, ce qui ne nécessitait pas le secours de la philosophie, autrement dit ne requérait pas que son discours fût rationalisé, et même, si on suit Freud, qui s'était arrangé pour que ce peuple ne fût pas celui dont il était issu, ce qui simplifiait beaucoup sa tâche.

Paul a donc clairement conscience qu'il n'est pas possible de réunir la communauté des gens de foi par une simple déclaration de principe abolissant d'un seul coup la distinction entre Juifs et gentils et installant ceux-ci artificiellement sur un plan d'égalité formelle. C'est pourquoi, les prenant en quelque sorte à part, il s'adresse d'abord aux Juifs avant de se tourner vers les gentils. Que leur dit-il ? Que leur situation au regard de la justice divine est particulièrement délicate, difficile et exposée: car, s'ils connaissent la vérité de Dieu, comme l'élection dont ils se réclament le leur garantit, ils sont d'autant plus coupables de vivre dans l'injustice, ce qu'en toute rigueur on ne peut reprocher, du moins au même degré, aux gentils. L'injustice des gentils, et Dieu sait si ceux-ci vivent largement dans l'injustice en pratiquant les "passions honteuses" comme l'adultère ou la sodomie (I, 26), est en quelque sorte de premier degré, alors que celle des Juifs est à la puissance, ce qui la rend inexcusable. La démarche suivie par Paul tend donc à retourner l'arrogance des Juifs contre eux-mêmes: ils se croient supérieurs aux autres peuples, et ne se rendent pas compte que leur prétendue supériorité fait aussi leur faiblesse, car ils ont d'autant plus de comptes à rendre qu'ils agissent et commettent l'injustice en connaissance de cause. Paul va même jusqu'à reprocher aux Juifs de projeter sur

l'image dévalorisée qu'ils se font des autres peuples leur propre disposition à braver la justice de Dieu:

"En les condamnant, vous vous condamnez vous-mêmes, puisque vous faites les mêmes choses que vous condamnez" (II,1).

Ce que les Juifs dénoncent chez les autres, ils le font eux-mêmes, s'exposant ainsi de manière accrue à la colère de Dieu. C'est pourquoi ils s'abusent lorsqu'ils croient qu'ils bénéficieront d'une indulgence spéciale, alors que c'est tout le contraire qui aura lieu : leur cas sera examiné avec une plus grande sévérité encore, car c'est en quelque sorte volontairement et en conscience qu'ils auront bravé la loi de Dieu, alors que les gentils s'en seront écartés involontairement, sans l'avoir fait exprès.

La tactique suivie par Paul consiste donc à humilier et à culpabiliser les Juifs, et en eux, bien sûr, il cherche à humilier et à culpabiliser le Juif qu'il est lui-même, que le Christ a dû, en raison de son injustice, interpeller personnellement en se manifestant à lui de manière surnaturelle pour le remettre dans le droit chemin : on peut estimer que l'antisémitisme latent qui empoisonnera toute l'histoire des églises chrétiennes trouve là l'une de ses sources. Paul est parfaitement conscient de ce que son attitude à l'égard des Juifs comporte d'exorbitant, et il éprouve en conséquence la nécessité de s'excuser auprès d'eux :

"Jésus-Christ m'est témoin que je dis la vérité. Je ne mens point, ma conscience me rendant ce témoignage par le Saint-Esprit que je suis saisi d'une tristesse profonde, et que mon coeur est pressé sans cesse d'une vive douleur; jusque-là que j'eusse désiré de devenir moi-même anathème, et d'être séparé de Jésus-Christ pour mes frères, qui sont d'un même sang que moi selon la chair, qui sont les Israélites..." (*Epître aux Romains* , IX, 1-4).

Il ne pourrait dire plus clairement que, y étant contraint, il agit contre lui-même

Ils croient être les élus de Dieu, en fait ils sont les témoins privilégiés et même les responsables de son opprobre :

"Vous qui vous glorifiez dans la loi, vous déshonorez Dieu par le violement de la loi. Car vous êtes cause, comme dit l'Écriture, que le nom de Dieu est blasphémé parmi les nations" (II, 23-24).

Rappelons que "parmi les nations" veut dire "parmi les gentils" : les Juifs ont donné de la loi de Dieu, qu'ils prétendent révéler en la gardant pour eux-mêmes, une image tellement détestable qu'ils en ont fait un objet d'exécration universelle.

Cela signifie-t-il qu'il n'y a pas eu de justes parmi les hommes de Dieu dont parle l'*Ancien Testament* ? Bien sûr que non, et dans le chapitre 4, Paul s'arrête longuement sur le cas exemplaire d'Abraham qui, sans contestation possible, a observé la loi divine. Paul est bien loin de penser qu'un Juif en tant que Juif soit empêché, de par sa condition même de Juif, d'accéder de fait à la foi, comme le soutiendra au IIe siècle Marcion qui interprétera le message de Paul dans le sens d'une coupure radicale entre judaïsme et christianisme, ce qui aura aussi pour conséquence de rejeter, au nom du nouveau Dieu, celui de l'Ancien Testament assimilé à une idole. Ce que récuse Paul, c'est que ce fait soit travesti en droit, ce qui reviendrait à faire de la judéité une condition obligatoire d'accès au christianisme. Mais pourquoi Abraham s'est-il conduit comme un juste ? Est-ce seulement parce qu'il avait le premier reçu sur son corps la marque de la circoncision qui faisait de lui un Juif, un non-gentil ? Absolument pas : il a été juste aux yeux de Dieu parce qu'il portait la vraie circoncision, la "circoncision du coeur" (II, 29), par laquelle il a agi en homme de bien, en homme de foi, exactement comme aurait pu le faire aussi un gentil, avec lequel il se trouve ainsi sur un plan de parfaite égalité. Ce qui prouve aux yeux de Paul la qualité de la foi d'Abraham, c'est qu'elle a été totalement gratuite et irraisonnée, ce qui a fait de lui comme un aveugle marchant dans la nuit. De la loi de Moïse se dégage en toute clarté une leçon d'obligation, alors que de la foi d'Abraham se dégage, sur fond d'ombre et d'incertitude, une leçon de bon vouloir et de liberté.

Et c'est ici que la comparaison avec les gentils prend toute son envergure qui en révèle le tour extrêmement sophistiqué : en tant que justes, les Juifs sont les égaux des gentils ; mais en tant qu'injustes, ils sont encore plus injustes. C'est-à-dire que les Juifs sont par rapport aux gentils à la fois dans un rapport d'égalité et d'inégalité : ils ne sont pas formellement égaux à eux, car leur situation n'est pas du tout la même et Dieu ne les jugera pas à la même aune ; mais ils ne sont pas non plus, non moins formellement, différents, comme s'ils bénéficiaient d'un statut complètement à part, car, dans son contenu et non dans sa forme, la justice de Dieu est la même pour eux que pour tous les autres. On peut donc dire que le point de vue de la foi, par une subtile dialectique, parvient à se rendre indifférent aux différences en prenant appui sur la reconnaissance de ces différences, donc en parcourant le difficile chemin qui conduit du particulier à l'universel.

Ce raisonnement, qu'on vient de ramener à son épure très simplifiée, repose sur l'idée que les hommes ont des comptes à rendre, c'est-à-dire vivent, le sachant ou non, l'acceptant ou non, sous la justice de Dieu, devant laquelle, Juifs ou gentils, circoncis ou incirconcis, ils auront, le moment venu, à se justifier. C'est parce qu'ils sont soumis à la même justice que les hommes ont tous droit à la charité :

"Car l'un croit qu'il lui est permis de manger de toutes choses ; et l'autre au contraire, qui est faible dans la foi, ne mange que des légumes. Que celui qui mange de tout ne méprise point celui qui n'ose manger de tout ; et que celui qui ne mange pas de tout ne condamne point celui qui mange de tout, puisque Dieu l'a pris à son service"
(*Épître aux Romains*, XIV, 2-3).

Rendre des comptes, se justifier : ceci suppose la référence à un critère qui garantisse à cette justice le caractère d'une vraie justice, équilibrée et constante, et non faite à la tête du client ou sans que ses principes soient clairement édictés. De ce point de vue, la vie future, le salut dépendent de règles d'équité comparables à celles qui ordonnent des échanges sur un marché. On est ainsi ramené à la considération de la loi de Dieu, seule capable de donner la mesure de ces échanges. Car, et c'est bien le point sur lequel les Juifs ont été à la fois en avance et en retard par rapport aux autres peuples, en retard du fait même de leur avance, les hommes, tous les hommes, doivent vivre sous la loi de Dieu, sous la même loi de Dieu, car il n'y a qu'un Dieu et sa loi ne peut varier :

"Détruisons-nous donc la loi par la foi ? A Dieu ne plaise ; mais au contraire nous l'établissons" (II, 31).

Le Christ n'est pas venu pour abolir la loi, mais pour la confirmer, pour lui donner la seule confirmation suffisante à son établissement, qui pose la nécessité de suivre la loi non seulement de façon extérieure, uniquement sur le plan des oeuvres, mais dans son coeur, en l'observant en profondeur, c'est-à-dire en esprit, dans l'esprit propre à la foi, en ayant la justice, même sans les oeuvres.

Là est la clé du problème : il faut que les hommes, tous les hommes sans exception, reconnaissent en esprit, et non seulement par usage et respect des traditions, la nécessité d'observer la loi de Dieu, donc ne s'en tiennent pas à des déclarations formelles de soumission en croyant qu'elles suffiront à les justifier, alors que, l'exemple des Juifs vient amplement de le démontrer, elles ne feront qu'aggraver leur cas en le rendant, si on peut dire, plus pendable. Comment les en persuader ? C'est ici qu'intervient l'argument du péché originel, auquel est consacré le deuxième développement de l'*Épître aux Romains*, qui rassemble les chapitres 5 et 6. Cet argument est destiné à faire comprendre que les hommes, tous sans exception, ont à faire leur paix avec Dieu qui est en colère contre eux, contre eux tous sans exception. D'où vient cette colère ? De la faute commise une fois par le premier homme, sur les détails de laquelle on ne reviendra pas, et qui a eu des conséquences effroyables pour l'humanité tout entière, qu'elle a vouée au mal et à la mort. Ainsi, Dieu est en colère contre les hommes, contre tous les hommes : mais cela ne veut pas dire qu'il a cessé de les aimer ; au contraire sa colère est un témoignage de son amour qui, comme sa colère, s'adresse à tous, les concerne tous, dans la mesure où il les engage à se racheter de leur injustice, ce qu'ils feront

d'abord en avouant leur faute et en s'en repentant. De ce point vue, Freud a raison de soutenir que le christianisme est une religion de l'aveu : pour plaire à Dieu, et détourner d'eux sa colère, les hommes ont d'abord à reconnaître qu'ils sont, tous sans exception, des pécheurs qui ont besoin d'être rachetés. Or c'est la parole du Christ qui leur donne les moyens de cette reconnaissance : car, s'ils ont foi en cette parole, parole venue de celui qui s'est lui-même offert en sacrifice pour racheter au nom de tous la faute commune commise une fois par le premier homme, ils feront connaître par là qu'ils sont soumis dans leur coeur, et non seulement en apparence et selon des formes extérieures, à la loi de Dieu devant laquelle ils se reconnaissent tous égaux, du fait même de partager la faute pour laquelle ils ont été tous ensemble rachetés par la mort de son "fils".

C'est pourquoi, c'est le thème central de l'extrait qui avait été longuement cité au départ (*Epître aux Romains*, V, 8-21), Adam et Jésus-Christ encadrent toute l'histoire humaine qu'ils délimitent sur ses extrémités. Cette histoire tire son unité et son sens du fait d'avoir commencé par la faute commise une fois par le premier homme et de s'être terminée par le sacrifice exemplaire d'un seul qui s'est ainsi placé dans la position d'être le dernier homme, et est ainsi devenu, suivant une expression qui revient souvent sous la plume de Paul, un "second Adam". Par lui l'histoire humaine, s'étant achevée, peut aussi recommencer sur de nouvelles bases : dans l'esprit de Paul, cette nouvelle histoire devait être très courte, le sacrifice du Christ précédant et annonçant la fin des temps et le moment du jugement de Dieu qui doit arriver "comme un voleur la nuit" (*Première Epître aux Thessaloniens*, V, 2), ce qui veut dire qu'il faut à présent s'y attendre à tout moment.

Les bases sur lesquelles l'histoire est à présent relancée sont données par la promesse de l'homme nouveau, de l'homme qui aura su faire sa paix avec Dieu, et ainsi sera "comme devenu vivant de mort qu'il était" (VI, 13) : ce qui n'est possible qu'en entrant dans la communauté unanime de tous ceux qui croient en Dieu, en un seul Dieu qui est le vrai Dieu, et se reconnaissent dans le sacrifice de son fils comme étant "justifiés par son sang" (V, 9) et ainsi réunis dans son corps en un seul corps.

Comme toutes les grandes idées philosophiques, *cogito ergo sum*, la chose en soi inconnaissable, l'unité des contraires, etc., ces idées que le fait d'avoir toutes les chances d'être fausses ne rend pas moins intéressantes pour autant qu'on consente à les replacer dans leur contexte, à l'intérieur duquel incontestablement elles veulent dire quelque chose, l'idée de péché originel paraît au premier abord extrêmement étrange. Elle revient en effet à dire que, potentiellement, tous les hommes partagent la responsabilité solidaire d'une seule et même faute, commise bien avant qu'ils n'existent, donc sans qu'ils aient pu participer en réalité à son accomplissement : c'est-à-dire que, même n'ayant rien fait, c'est comme s'ils avaient fait cette chose épouvantable qui a éveillé la colère de Dieu et les a exposés, tous sans exception, à sa justice à laquelle ils ne peuvent plus se dérober. C'est comme s'ils l'avaient fait, étant à cet égard indifférent qu'ils l'aient ou non fait : tout étant ainsi dans

l'intention et non dans les oeuvres dont la considération se trouve reléguée au second plan. Finalement, dépouillée du revêtement du mythe, cette idée, dans son fond rationnel, par lequel elle est porteuse d'une grande leçon anthropologique, revient à dire qu'à tous les hommes, à leur insu même, et qu'ils aient pu ou non la réaliser, peut être imputée, dès la naissance, avant même qu'ils aient eu le temps de vivre, la disposition à mal agir, c'est-à-dire à se détourner de la loi de Dieu ; ils sont des pécheurs en puissance, des êtres sans innocence, des hommes de mauvaise volonté, de grands criminels, capables et en conséquence coupables du pire, et d'autant plus condamnables à cet égard qu'ils cherchent à le dissimuler et même refusent ordinairement de se l'avouer à eux-mêmes. Et ainsi, même si, sur le plan de la mise en oeuvre de cette intention, ils diffèrent, - mais, on l'a compris, il est indifférent à cet égard qu'ils passent ou non à l'acte -, ils sont tous égaux dans la disposition intentionnelle à mal agir, c'est-à-dire à agir contre la loi de Dieu, qui est ainsi, si on peut dire, le tout de l'homme. Ceci est une autre manière de dire que l'homme est avant tout esprit, l'esprit étant le lieu par excellence où se cachent et se rassemblent les intentions, alors que la chair est celui où s'exposent et se diversifient les œuvres : la chair divise, l'esprit unifie ; cette idée, sans doute d'origine orientale, sera plus tard reprise par les néo-platoniciens . Rassemblés dans la foi, unis en esprit, les hommes le seront s'ils le veulent bien, et si la grâce de Dieu le leur accorde, parce que d'emblée ils ont été réunis et confondus dans la mauvaise intention, dans le mauvais esprit, le *malum figmentum*, qui en profondeur corrompt leur existence, et fait d'eux comme des morts qui sont appelés à revivre.

Cette thèse est radicale et il ne faut pas en atténuer le tranchant par une mécompréhension de la nature de cette intention maligne qui définit le fond de l'homme. En parlant d'intention, de mauvaise volonté, on donne en effet superficiellement à penser que l'injustice de l'homme est affaire de décision, donc se situe sur un plan conscient. Mais il n'en est rien, comme l'expliquent ensuite les chapitres 7 et 8, où est mieux précisée la nature du péché originel, de ce mal fondamental qui est au coeur de l'humain comme tel et le mine de l'intérieur. Comment la présence du mal se manifeste-t-elle en chacun ? Est-ce par la force de la volonté, qui, dans un mouvement de révolte, s'élève contre la loi de Dieu ? Mais, cette révolte, tout au plus pourrait-on en imputer le principe au premier homme, à propos duquel il est dit par ailleurs qu'il a agi plutôt par imbécillité que par sentiment puéril de bravade : Adam, c'était l'homme-enfant qui, dans cette affaire, s'est précisément conduit comme un enfant, en se laissant manipuler par de mauvaises influences, et sans du tout réfléchir aux conséquences de son acte. Or, après lui, après son acte dont le destin de l'humanité a découlé, et ainsi on peut bien dire à ce propos *Im Anfang war die Tat*, tout était joué : les hommes n'avaient même plus la possibilité de se retourner par eux-mêmes contre la loi de Dieu, car cette disposition se trouvait inscrite en eux comme une détermination indélébile, ineffaçable de leur être qui ne requérait pas leur initiative pour les posséder.

(
à

s
u
i
v
r
e
)

Copyright Pierre Macherey