

plus inaccessible des sommets, dans le misérable torchis humain, au travers du chaume défoncé, – il serait pourtant nécessaire d'en tenir compte, si l'on voulait être raisonnable et juste, à la fin des fins!... Marchenoir était, plus qu'aucun autre, une conquête de l'Amour et son cœur avait été *l'évangéliste de sa raison*⁸⁷.

Il n'a pas été question (ce serait faute grave en ces heures de tentation fondamentaliste et irrationnelle) de congédier l'exégèse au sens technique et scientifique du terme. C'est à l'exégète que revient de déchiffrer, de sauver et d'interpréter les consonnes, qui sont le code génétique de l'Écriture. Et c'est sans doute le plus important, puisque Dieu, paraît-il, s'est exprimé avec des consonnes. Mais l'homme a besoin de voyelles pour les vocaliser et les rendre audibles (c'est sans doute pourquoi Dieu lui confia l'incroyable et troublante vocation de nommer, cfr Gn 2,19). Et c'est cela le dogme, et c'est cela la théologie dogmatique, qui vient prêter simplement sa voix (*vox*, voyelles) à l'exégèse, pour faire sonner ses consonnes et donner voix au Logos (comme celui-ci donne sa visibilité au Père invisible). Sinon, que risquons-nous: «Vous entendez ce marmonnement? Ce sont les chœurs de consonnes après l'extermination des voyelles»⁸⁸.

Le dogme est une *doxa*. Il redit, *en termes de gloire*, l'unique et le singulier dont témoigne irrécusablement la seule Écriture.

Est-ce si étonnant? *Gloriam (quasi) Unigeniti!*

B - 1348 Louvain-la-Neuve,
voie du Roman Pays 29, Bte 202.

Adolphe GESCHÉ

⁸⁷ L. BLOY, *Le désespéré*, Paris, 1886 (p. 50 d'une réédition sans date parue au Mercure de France).

⁸⁸ St. JERZY LEC, *Pensées échevelées*, tr. fr., Lambersart, 1988, p. 72.

L'interprétation de la Bible chez Spinoza

Ses présupposés philosophiques*

Dans un récent ouvrage¹, Blandine Barret-Kriegel s'est efforcée de cerner l'originalité du *Tractatus Theologico-Politicus* de Spinoza. Celle-ci ne consisterait ni dans l'application de la philosophie à un texte sacré, ni dans les principes de critique interne ou externe exposés par le philosophe au chapitre VII. L'innovation apportée par Spinoza serait à chercher de deux autres côtés: d'une part, il pose une alternative entre la méthode critique et toutes les interprétations officielles de la Bible; d'autre part, il revendique le droit de traiter l'Écriture comme un objet naturel relevant de la *natura naturata* et non de la *natura naturans*. Quant à son caractère explosif, le *Tractatus* le devrait au fait que son auteur s'installe à un carrefour très fréquenté de son temps, celui de l'histoire, de la théologie et de la politique, pour dénoncer le concordat conclu entre ces trois disciplines. En montrant que l'histoire dite sacrée est hétérogène au contenu de la révélation biblique – celle-ci se résumant en définitive dans le précepte de l'amour du prochain – Spinoza invalide tout effort pour enrôler l'histoire au service de la théologie et rompt le traité d'alliance passé entre l'apologétique et l'érudition. Par ailleurs, étudiant le lien théologico-politique dans l'État des Hébreux, il conclut à la nécessaire autonomie de l'autorité politique et à la transcendance de celle-ci sur la religion, réclamant par là même une absorption complète de l'Église dans l'État, ou, si on préfère, une sécularisation de la religion. De la sorte, le *Tractatus Theologico-Politicus*, en même temps qu'il sape les fondements de l'érudition ecclésiastique, délie le droit politique de la théologie².

* Nous présentons ici, remanié, le texte d'une communication faite en avril 1987 à Bruxelles lors des Journées des Orientalistes Belges. C'est M. le Professeur Claude Troisfontaines, de l'Institut supérieur de Philosophie de l'U.C.L., qui nous a initié à l'œuvre philosophique de Spinoza et nous en a fait voir les enjeux. Il a également contribué à rendre notre texte un peu plus lisible. Qu'il soit ici remercié.

¹ *Les Historiens et la Monarchie*, II. *La défaite de l'érudition* (coll. *Les chemins de l'histoire*), Paris, PUF, 1988, p. 221-225.

² *Ibid.*, p. 226-235.

Nous n'entrerons pas ici dans le détail de l'argumentation, forte et bien documentée, de Bl. Barrett-Kriegel. Nous voudrions plutôt proposer une autre approche du *Tractatus Theologico-Politicus* (sigle: TTP), en posant résolument la question de son originalité au point de vue de l'histoire de l'exégèse³. L'écrit de Spinoza, en effet, se situe sur une ligne qui va sans solution de continuité du *Traité Théologico-Politique* aux travaux des exégètes du XIX^e siècle⁴, — une ligne qui passe entre autres par l'entreprise de Richard Simon⁵, par les *Conjectures* de Jean Astruc⁶ et par le projet biblique de l'*Encyclopédie*⁷.

L'étude du *Tractatus* va nous permettre d'enregistrer l'acte de naissance de la méthode historique et critique, à un moment où celle-ci n'a pas encore coupé le cordon qui la relie à sa matrice philosophique. Nous pourrions ainsi surprendre certains préjugés dont P. Beauchamp reconnaît qu'ils «furent toujours à l'œuvre dans l'exégèse moderne»⁸. Au terme, le lecteur verra comment nos conclusions rejoignent, quoique par un autre biais, celles de Bl. Barret-Kriegel.

³ Sur le TTP, voir S. ZAC, *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*, Paris, PUF, 1965; A. MALET, *Le Traité théologico-politique de Spinoza et la pensée biblique*, Paris, Les Belles Lettres, 1966; S. BRETON, *Spinoza. Théologie et politique*, Paris, Desclée, 1977.

⁴ Ce rôle de devancier a été souligné par: P. C. CRAIGIE, *The Influence of Spinoza in the Higher Criticism of the Old Testament*, dans *Evangelical Quarterly*, t. 50, 1978, p. 23-32; H. J. KRAUS, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments*, 3^e éd., Neukirchen, 1982, p. 61-65; J. SANDYS-WUNSCH, *Spinoza. The First Biblical Theologian*, dans *ZAW*, t. 93, 1981, p. 327-341. — Pour l'influence du TTP sur le XVIII^e siècle (en particulier sur la critique biblique), voir: P. VERNIÈRE, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, Paris, 2^e éd., PUF, 1982, *passim*; *Le siècle des Lumières et la Bible*, sous la direction de Y. BELAVAL-D. BOUREL, dans *Bible de tous les temps*, t. VII, Paris, Beauchesne, 1986, *passim* (voir l'index des noms propres, s.v. *Spinoza*).

⁵ P. VERNIÈRE, *op. cit.*, p. 137-147, 197-198; J. STEINMANN, *Richard Simon et les origines de l'exégèse biblique*, Paris-Bruges, DDB, 1960, *passim* (voir l'index des noms propres, s.v. *Spinoza*); P. AUVRAY, *Richard Simon et Spinoza*, dans *Religion, Érudition et Critique à la fin du XVII^e siècle et au début du XVIII^e siècle*, Paris, PUF 1968, p. 201-214; Id., *Richard Simon (1638-1712). Étude bio-bibliographique avec des textes inédits*, Paris, PUF, 1974, p. 41-43, 64-66; F. S. MIRRI, *Richard Simon e il metodo storico-critico di B. Spinoza*, Florence, Le Monnier, 1972.

⁶ Ad. LODS, *Jean Astruc et la critique biblique au XVIII^e siècle*, Strasbourg-Paris, Istra, 1924 (*passim*).

⁷ P. VERNIÈRE, *La critique biblique dans l'«Encyclopédie» et ses sources spinozistes*, dans *Revue de Synthèse*, t. 28, 1951, p. 68-77.

⁸ *Le récit, la lettre et le corps. Essais bibliques*, Paris, Cerf, 1982, p. 23.

I. SPINOZA ET LE TTP

C'est en 1670 que paraît le *Tractatus*; l'ouvrage est écrit en latin, mais les citations bibliques y figurent toujours en hébreu avant d'être traduites. L'auteur garde l'anonymat; c'est un marrane, c'est-à-dire un Juif issu d'une famille originaire d'Espagne. Baruch Spinoza a trente-huit ans. Depuis qu'il a été exclu de la Synagogue d'Amsterdam pour la liberté de sa pensée, il est persécuté. On dit qu'il remanie dans son traité la matière d'une *Apologie* qu'il aurait rédigée après son excommunication et qui serait restée inédite⁹.

Son intention, cette fois, est de montrer que la liberté de philosopher ne menace ni la piété ni la sécurité de l'État. Pour cela, il devra battre en brèche un certain nombre de préjugés concernant la religion et le rôle de l'autorité publique. Un point est particulièrement scandaleux aux yeux de Spinoza: le clergé méprise la raison humaine, qu'il déclare corrompue, et se dit éclairé par la lumière divine pour interpréter l'Écriture. Mais l'exégèse des ecclésiastiques n'est faite que d'emprunts à la philosophie païenne. D'où l'urgence de déterminer le sens exact des Livres Saints selon une méthode exotérique¹⁰.

Le plan du traité est donné dans la *Préface*, qui distingue trois parties. La première est négative: elle cherche à montrer ce que l'Écriture n'est pas. Ni la prophétie, ni la Loi, ni les miracles ne témoignent

⁹ Voir I. S. REVAH, *Spinoza et les hérétiques de la communauté judéo-portugaise d'Amsterdam*, dans *Revue de l'Histoire des Religions*, t. 54, 1958, (p. 173-218) p. 199-205. Sur l'*Apologie* et d'autres écrits préparant le TTP, voir F. MIGNINI, *Données et problèmes de la chronologie spinozienne entre 1656 et 1665*, dans *R.S.P.T.*, t. 71, 1987, p. 9-21 (en particulier p. 12-14 et la bibliogr. citée n. 8).

¹⁰ TTP, *Préf.*, p. 610-612. Pour la commodité du lecteur, nous renvoyons à la traduction de R. MISRAHI et M. FRANCÈS parue dans les *Œuvres complètes* de Spinoza (coll. *Bibliothèque de la Pléiade*, Paris, 1954). Cette traduction est largement tributaire de celle, déjà ancienne, de Ch. Appuhn, dont elle recopie parfois même les erreurs. Signalons-en deux au passage. Dans la première note marginale, où il discute l'étymologie des mots hébreu signifiant «prophète» et «prophétie», Spinoza cite l'expression *nyv shphthym*, qu'il y a lieu de vocaliser *niv shephataim* (comme en Is 57,19). Appuhn a interverti l'ordre des mots (c.-à-d. qu'il les a lus de gauche à droite) et a vocalisé de façon aberrante *schafetim niv*. La même erreur se retrouve dans l'édition de la Pléiade (p. 617). Au ch. IV, Spinoza note que le mot hébreu *hayim*, pris absolument (*absolute*), désigne la vraie vie. Appuhn a traduit «absolument parlant», traduction servilement recopiée par les éditeurs de la Pléiade. Or *absolute* désigne ici l'état absolu que la grammaire hébraïque oppose à l'état déterminé (cf. SPINOZA, *Abrégé de Grammaire hébraïque*, VIII, où *in statu absoluto* alterne avec *absolute*). D'autres mécompréhensions du texte spinoziste sont signalées par J. Askénazi dans *La parole éternelle de l'Écriture selon Spinoza*, dans *Nouveaux Cahiers*, t. 26, 1971, p. 15-39, *passim*.

d'un savoir ou d'un pouvoir surnaturels. La seconde partie propose une nouvelle méthode de lecture de l'Écriture, qui permet de définir celle-ci comme une voie de salut adaptée à tous. Cette méthode, en effet, fait voir que les Livres Saints n'enseignent jamais qu'une seule et même doctrine, à savoir l'amour de Dieu et du prochain. La liberté de philosopher reste donc entière, puisque l'enseignement révélé est d'ordre exclusivement pratique. Mais il faut encore montrer que l'État n'a rien à craindre de la liberté de pensée; ce sera l'objet de la troisième partie¹¹.

1. *La méthode d'interprétation: TTP VII*

Les considérations méthodologiques de la seconde section commencent au chapitre VII. Jusque là Spinoza avait pratiqué empiriquement sa méthode. Maintenant, il va en articuler systématiquement les étapes. Nous verrons que ces nouveaux principes d'interprétation impliquent des présupposés qui ne sont pas innocents. Mais suivons d'abord Spinoza dans son exposé.

«Pour faire bref, déclare-t-il, je résumerai cette méthode en disant qu'elle ne diffère en rien de celle que l'on suit dans l'interprétation de la nature, mais s'accorde en tout point avec elle»¹². Il s'agit de recueillir un ensemble de faits pour délimiter ensuite, par une série de conséquences légitimes, un certain nombre de concepts bien fondés. C'est la méthode expérimentale, l'induction baconienne appliquée à l'exégèse. Il s'agit encore d'une méthode rationnelle, puisqu'elle met en œuvre une raison critique, mais elle diffère de la recherche philosophique par la spécificité de son domaine. La révélation étant, aux yeux de Spinoza, une révélation empirique, une révélation en images – une «prophétie» au sens très particulier où le philosophe emploie ce terme – elle ne peut être saisie que comme un donné demandant à être analysé¹³.

Dans cette méthode, il y a deux moments: un moment de récolte et de critique des faits et un moment d'interprétation des faits. Tout n'est pas nouveau dans cette méthode – Bl. Barret-Kriegel le souligne avec raison¹⁴. Cependant, l'ensemble des principes, avec la présentation

¹¹ TTP, *Préf.*, p. 612-615.

¹² TTP, VII, p. 712.

¹³ Ce point a été mis en lumière par H. DE DIJN, *Over de interpretatie (van de Schrift) volgens Spinoza (1632-1677)*, dans *Tijdschrift voor Filosofie*, t. 29, 1967, p. 667-704 (en partic. p. 679-688).

¹⁴ *Op. cit.*, p. 222-223.

systématique que leur donne Spinoza, apparaît comme une impressionnante machine de guerre.

a. *La critique des faits*

Spinoza appelle le premier moment «histoire», au sens où on parle d'histoire naturelle pour désigner la classification des faits de la nature. Ce que l'observation et l'expérimentation sont à l'interprétation de la nature, la connaissance historique et philologique l'est à l'exégèse biblique¹⁵.

L'enquête historique requiert comme condition préalable la connaissance de l'hébreu. Spinoza précise qu'elle est même nécessaire pour comprendre le Nouveau Testament, car, écrit-il, «il est plein d'hébraïsmes»¹⁶.

L'enquête elle-même comporte d'abord une *critique de compréhension*. Celle-ci repose sur la cohérence du texte. «Il faut grouper les énonciations contenues dans chaque livre et les réduire à un certain nombre de chefs principaux, de façon à retrouver aisément toutes celles qui se rapportent au même objet, noter ensuite toutes celles qui sont ambiguës ou obscures ou en contradiction les unes avec les autres»¹⁷. Une fois que l'on aura établi les doctrines principales, on pourra descendre aux détails d'un texte qui reste toujours cohérent avec lui-même.

Par exemple, Moïse dit que Dieu est un feu dévorant. Si Moïse enseignait que Dieu a une nature corporelle, il faudrait prendre ces termes à la lettre. Mais Moïse, au contraire, affirme très clairement que Dieu est invisible. Il faut donc se demander si l'expression peut avoir un sens métaphorique. Or nous voyons qu'ailleurs «feu» est synonyme de colère. Moïse veut donc dire que Dieu est jaloux, et, puisque nulle part il ne montre Dieu supérieur aux passions, nous nous arrêterons à ce sens.

Le sens est-il contraire à la raison? Peu importe: il s'agit ici de déterminer la signification du texte, et non point sa vérité. Sens vrai d'un passage et vérité intrinsèque de la pensée qu'il exprime sont deux choses différentes¹⁸.

¹⁵ TTP, VII, p. 714.

¹⁶ *Ibid.*, p. 714. Spinoza lisait le Nouveau Testament dans l'édition polyglotte de Tremel (cf. TTP, IV, p. 678), qui ne manquait jamais d'en relever les sémitismes dans ses notes philologiques.

¹⁷ *Ibid.*, p. 714-715.

¹⁸ *Ibid.*, p. 715-716. L'examen des «contradictions entre les prophètes» joue dans le TTP un rôle déterminant (*rem majoris momenti*, écrit Spinoza au chapitre II), dont on

L'enquête se poursuit par une *critique d'authenticité*, une *critique de provenance*, une *critique de crédibilité* et même de *réception*.

« Cette enquête historique doit rapporter au sujet des Livres des prophètes toutes les circonstances particulières dont le souvenir nous a été transmis : j'entends la vie, les mœurs de l'auteur de chaque livre ; le but qu'il se proposait, quel il a été, à quelle occasion, en quel temps, pour qui, en quelle langue enfin il a écrit. Elle doit rapporter aussi les fortunes propres à chaque livre : comment il a été recueilli à l'origine, en quelles mains il est tombé, combien de leçons différentes sont connues de son texte, quels hommes ont décidé de l'admettre dans le canon, et enfin comment tous les livres reconnus comme canoniques par tous ont été recueillis en un corps. Tout cela, dis-je, l'enquête historique sur l'Écriture doit le comprendre. Car pour savoir quelles propositions sont énoncées comme des lois, quelles au contraire comme des enseignements moraux, il importe de connaître la vie, les mœurs des auteurs et le but visé par eux ; outre que nous pouvons expliquer d'autant plus facilement les paroles d'un homme que nous connaissons mieux son génie propre et la forme de son esprit. De plus, pour ne pas confondre des enseignements éternels avec d'autres valables pour un temps seulement et destinés à un petit nombre d'hommes, il importe aussi de savoir à quelles occasions, en quels temps, pour quelle nation et quel siècle tous ces enseignements furent écrits. Il importe enfin de connaître les autres circonstances notées plus haut pour savoir non seulement à quoi nous en tenir sur l'autorité propre à chaque livre, mais encore si le texte a pu en être falsifié par des mains criminelles, ou s'il n'a pu l'être, si des erreurs s'y sont glissées, si ces erreurs ont été corrigées par des hommes compétents et dignes de foi. Il est nécessaire de savoir tout cela pour ne pas céder à un entraînement aveugle qui nous rendrait facilement dupes et pour n'admettre comme vrai que l'indubitable et le certain »¹⁹.

Tel est le premier moment de la méthode : enquête et critique.

voit ici l'amorce. D'une part, si un livre ou un groupe de livres bibliques contient des contradictions, on peut soupçonner qu'il n'est pas d'un seul auteur ; ainsi Spinoza rejette-t-il, après Hobbes et d'autres, la mosaïcité du Pentateuque (cf. Bl. BARRET-KRIEGL, *op. cit.*, p. 223, n. 3). D'autre part, si les énoncés spéculatifs se contredisent dans la Bible, celle-ci doit abandonner toute prétention à dire vrai ; ses rédacteurs ne s'expriment pas en rédacteurs soucieux de logique, mais en rhéteurs qui essaient de convaincre. Cherchant donc ailleurs la portée de vérité du discours biblique, le philosophe la trouve dans un énoncé d'ordre pratique, à savoir qu'il faut aimer le prochain par obéissance au commandement divin. Ce précepte est, avec les articles d'un credo minimal, le seul énoncé sur lequel les prophètes se trouvent être d'accord. En définitive, la révélation n'a pas d'autre contenu. Il est vrai que les prophètes ne concordent pas toujours sur les détails de l'application du commandement de la charité, mais il n'y a pas lieu de s'en étonner : l'exigence universelle d'amour et de justice prend des formes différentes selon les contextes socio-politiques.

¹⁹ *Ibid.*, p. 716-717.

b. *L'interprétation des faits*

Spinoza appelle la seconde étape « étude de la pensée des prophètes et de l'Esprit Saint ». Il s'agit d'interpréter chaque énoncé de l'Écriture en fonction d'une théologie biblique aussi complète que possible²⁰.

La critique de compréhension, qui va de l'universel au particulier, sert ici de modèle. L'exégète doit d'abord déterminer un certain nombre de concepts précis : pour cela il partira d'une étude comparative des différents sens des mots. Ainsi, Spinoza se demande ce qu'est un prophète, un miracle, en quel sens il faut comprendre l'élection du peuple juif ou ce qu'on entend par « règne de Dieu ». Ces concepts, une fois définis, seront autant d'outils intellectuels qui serviront à dégager la doctrine universelle de l'Écriture. À partir de là, on déduira des enseignements moins universels. Quant aux textes qui se contrediraient, il faut voir à quelle occasion, en quels temps et pour qui ils furent écrits²¹.

À aucun moment, l'enquête ne s'est inféodée à quelque tradition que ce soit. On doit seulement supposer que l'hébreu a été parlé et écrit sans que les Juifs cherchent à altérer le sens des mots²².

c. *Limites de la méthode*

Toute méthode a ses limites cependant, celle-là comme les autres. Spinoza le reconnaît franchement : il restera des obscurités dues à la difficulté et à notre méconnaissance de l'hébreu.

1. Les ambiguïtés qui proviennent de la nature de l'hébreu donnent naissance à de nombreuses confusions qui rendent délicat le travail de l'interprète, et difficile la critique de restitution. Même l'accentuation et la vocalisation par points-voyelles ne sont pas fiables, puisqu'elles ont été introduites tardivement²³.

2. En outre, notre connaissance historique est défectueuse.

« Une autre difficulté dans cette méthode provient de ce qu'elle exige la connaissance historique des circonstances particulières propres à tous les livres de l'Écriture, connaissance que très souvent nous n'avons pas. De beaucoup de livres en effet nous ignorons complètement les auteurs ou (si

²⁰ Voir J. SANDYS-WUNSCH, *The First Biblical Theologian* (cité n. 4).

²¹ *Ibid.*, p. 717-721.

²² *Ibid.*, p. 721.

²³ *Ibid.*, p. 721-725.

l'on préfère) nous ignorons quelles personnes les ont écrits. Nous ne savons pas davantage dans quelles mains tous ces livres sont tombés, de qui proviennent les manuscrits originaux où tant de leçons différentes se sont trouvées; ni, enfin, si de nombreuses autres leçons ne se rencontreraient pas dans des manuscrits d'une autre provenance»²⁴.

Cela étant, nous devons renoncer à connaître «l'intention de l'auteur» et le «caractère» – nous dirions aujourd'hui le genre littéraire – qu'il a donné à son livre. Or, cette ignorance est une immense lacune pour l'interprétation de la Bible²⁵.

3. À notre méconnaissance de l'hébreu, de l'histoire de la rédaction et de la transmission des Livres Saints, s'ajoute parfois une troisième difficulté: il arrive que nous ne possédions plus les livres dans leur langue originale. Ce serait le cas, d'après le philosophe, pour l'*Évangile selon saint Matthieu* et pour l'*Épître aux Hébreux*²⁶.

Néanmoins, en dépit de ces obstacles, la méthode historique est la seule bonne, la seule qui offre une certitude.

2. L'envers de la méthode

Pour être qualifiés de «naturels», les principes méthodologiques de Spinoza n'en sont pas pour autant vierges de présupposés. Ces présupposés pèsent sur la méthode d'un poids qui cherche à se faire oublier²⁷.

Le but du TTP est, on l'a dit, de démontrer que «la liberté de philosopher ne menace aucune ferveur véritable ni la paix au sein de la communauté publique»²⁸. Un point essentiel de l'argumentation est que la foi et la raison sont deux domaines distincts: «L'une et l'autre ont leur royaume propre: la raison, celui de la vérité et de la sagesse; la théologie, celui de la ferveur croyante et de la soumission»²⁹.

Spinoza répète à plusieurs reprises que cette séparation est le but

²⁴ *Ibid.*, p. 725.

²⁵ *Ibid.*, p. 726.

²⁶ *Ibid.*, p. 726-727; cf. TTP, X, p. 777. Notre texte grec serait une traduction de l'hébreu.

²⁷ Tz. TODOROV, *Symbolisme et interprétation*, Paris, Seuil, 1978, p. 125-137.

²⁸ TTP, sous-titre et p. 610. Pour une juste appréciation de la liberté revendiquée par Spinoza, voir Cl. TROISFONTAINES, *Liberté de pensée et soumission politique selon Spinoza*, dans *R.P.L.*, t. 84, 1986, p. 187-207.

²⁹ TTP, XV, p. 818: *Theologia* ne désigne pas ici la théologie comme discipline, mais est plutôt synonyme de foi, comme le plus souvent dans le TTP (XIV, p. 812: *theologia sive fides*, la foi telle qu'elle se découvre dans l'Écriture; cf. XV, p. 819: «sous le nom de théologie, je désigne strictement la révélation»).

même de son traité³⁰. La démonstration est ébauchée dès l'étude du prophétisme. On relève, en effet, dans les écrits prophétiques, des conceptions divergentes et même des erreurs. Elles ne disqualifient pas le message révélé, mais elles nous font comprendre que ce message est différent d'une doctrine rationnelle. «Les prophètes ont pu ignorer et ont réellement ignoré les choses de pure spéculation qui ne se rapportent pas à la charité et à l'usage de la vie»³¹.

D'ailleurs, la Bible ne s'exprime pas dans un discours de type déductif, accessible seulement aux philosophes. Pour être comprise de tous, elle a recours à l'expérience, c'est-à-dire qu'elle expose son enseignement sous forme de récits. Or le discours philosophique et le discours narratif n'ont pas la même fonction: l'un sert à faire connaître la vérité, l'autre à orienter la pratique droite. De cela il résulte que la Bible perd en contenu notionnel ce qu'elle gagne en force persuasive. Mais elle ne cherche rien d'autre qu'à «imprimer dans les âmes l'obéissance et la dévotion».

C'est ici, sans doute, qu'on pourrait parler, avec H. De Dijn³², de circularité, au sein du TTP, entre la méthode et les résultats: une méthode propre ne pouvait être développée par Spinoza que sur base de l'indépendance de l'Écriture, mais le propre de ce domaine n'est vraiment entrevu que si l'on découvre le noyau de l'Écriture, ce qui nécessite le recours à la méthode.

Ce cercle explique l'ordre des chapitres du TTP, ordre qui fait l'étonnement des commentateurs. Alors qu'on s'attendrait à trouver les considérations méthodologiques en tête du traité, elles n'apparaissent qu'au chapitre VII, c'est-à-dire après qu'ait été défini le statut de la prophétie, des miracles, de la Loi et de la parole divine. Spinoza précise d'abord ce qu'est l'Écriture, puis il indique comment il faut l'étudier en fonction de ce qu'elle est.

De la séparation de la philosophie et de la théologie, on peut déduire un premier principe herméneutique: il ne faut pas soumettre la Bible à la Raison, ni celle-ci à la Bible. Or le danger n'est pas illusoire, comme le montrent les errances de Maïmonide et d'Alpakhar³³.

³⁰ TTP, XIV, p. 804 et 812; cf. II, p. 651.

³¹ TTP, II, p. 649.

³² H. DE DIJN, *Over de interpretatie*, p. 700s.

³³ L'interprétation philosophique que Maïmonide donnait de la Bible souleva de vives oppositions parmi les Juifs, notamment celle du rabbin Jehouda Alpakhar, de la communauté juive de Tolède. Alpakhar exposa ses griefs contre Maïmonide dans sa correspondance avec David Kimhi (circa 1232). C'est à elle que Spinoza fait allusion au

3. Deux adversaires renvoyés dos à dos

Pour Maïmonide, c'est la conformité avec la raison qui détermine le sens du texte biblique. Si le sens littéral, même clair, y contredit, il faut interpréter le passage autrement. Le principe tacite de l'exégèse maïmonidienne, c'est, bien sûr, que les Écritures ne peuvent pas ne pas dire vrai.

Spinoza se livre à une longue réfutation de Maïmonide, dont il juge l'herméneutique «nuisible, inutile et absurde»³⁴. On devine le principal reproche que le philosophe de La Haye peut adresser à celui du Caire: c'est de présupposer que l'objet de l'Écriture est la vérité. Cela revient à soumettre la Bible à l'autorité des philosophes, seuls capables d'en tirer des énoncés spéculatifs par la méthode allégorique.

Alpakhar avait bien vu les outrances de l'interprétation philosophique de Maïmonide. Mais il a versé dans l'erreur inverse en pliant la Raison à l'Écriture. Selon lui, si un passage de la Bible en contredit un autre plus clair, cela suffisait à prouver que le premier était métaphorique. Ainsi, les endroits où on parle de Dieu au pluriel, non parce que cette pluralité contredit la raison, mais parce que l'Écriture affirme sans détours que Dieu est unique.

Cette méthode est défectueuse, elle aussi. D'abord elle ne se pose aucune question sur l'histoire du texte. Ensuite, elle n'envisage pas les propositions universelles qui, bien que clairement exprimées, se contredisent. Dans la logique de cette méthode on devrait donc dire, pour reprendre l'exemple cité plus haut, que Dieu est effectivement un feu, puisque Moïse l'affirme de façon explicite, et qu'en même temps il ne s'apparente à aucune chose visible³⁵.

Somme toute, l'erreur de Maïmonide et celle d'Alpakhar se ramènent à une seule: la confusion de ce qui devait être séparé, à savoir le sens du texte et sa vérité. Alpakhar confond deux moments dans l'interprétation: celui de la compréhension proprement dite, où l'on cherche le sens du passage; et celui de l'appréciation, où l'on décide s'il y a lieu de lui accorder son assentiment. Cette décision revient à la raison droite, et,

début du ch. XV. (Voir D. J. SILVER, *Maïmonidean Criticism and the Maïmonidean Controversy (1180-1240)*, Leyde, Brill, 1965, p. 175-180). Les lettres d'Alpakhar ont été jointes au corpus maïmonidien et sont accessibles (en hébreu) dans *Kobetz Teshubot ha Rambam ve-Iggerotav*, ed. A. L. LICHTENBERG, III (Leipzig, 1859), p. 1s.

³⁴ TTP, VII, p. 733; la réfutation couvre les p. 729-733.

³⁵ TTP, XV, p. 813-818.

en lui donnant congé, Alpakhar se prive du seul moyen de discerner le vrai du faux.

Ainsi donc le «discours de la méthode» de Spinoza repose sur une distinction radicale entre le sens des mots et la vérité des choses³⁶. La théologie, au sens où l'entend Spinoza, c'est-à-dire l'interprétation de l'Écriture par l'Écriture, consiste en une recherche du sens des textes sacrés qui ne préjuge pas de leur vérité: «Autre chose est d'entendre l'Écriture et la pensée des prophètes, autre chose d'entendre la pensée de Dieu, c'est-à-dire la vérité»³⁷. La méthode est calquée sur les modèles de la physique qui, depuis Galilée, cherche à comprendre la nature par la nature. Juger de la valeur de la révélation biblique relèverait, non plus de la critique historique (ou «physique»), mais de la critique métaphysique³⁸. Cette distinction explique pourquoi les principes exégétiques du TTP ont pu être adoptés par des chercheurs auxquels l'*Éthique* de Spinoza restait absolument étrangère.

II. LES ENJEUX

Quel est l'enjeu de ce débat pour l'histoire de la pratique exégétique?

1. L'exégèse patristique n'avait pas méconnu la polyphonie des Écritures. Elle avait bien vu que le Livre était écrit d'une plume trempée dans plusieurs encres. Cependant, elle lui avait imposé une unité a priori: unité de sens global, unité de l'histoire du salut, unité du développement de la révélation. Cette unité était posée en référence à l'unicité de Dieu et de son Christ: toute la Bible parle de Jésus-Christ, fin des Écritures dont il révèle le sens ultime en même temps qu'il les accomplit. La sémantique se subordonnait ainsi à une téléologie, qui pouvait commander autoritairement l'interprétation. Les voix discordantes finissaient toujours par être mises d'accord. Dans une telle exégèse, on peut se demander, avec Lévinas, si «le Livre des Livres,

³⁶ TTP, VII, p. 715: «... ne pas confondre le sens d'un discours avec la vérité des choses».

³⁷ TTP, XII, p. 792.

³⁸ Leo Strauss (*Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft. Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-politischem Traktat*, Berlin, 1930 [réimpr. Darmstadt, 1981], p. 259-260) distingue une «critique positive» de la Bible et une «critique métaphysique» de la religion.

obsédé par un thème unique, répétant invariablement les mêmes gestes stéréotypés, ne perd pas de sa vie vivante»³⁹. Il y perd en tout cas du relief.

Le relief, cependant, était reconstitué grâce à la théorie des quatre sens de l'Écriture: historique, allégorique, tropologique et anagogique.

Le TTP opère un renversement. Ici, l'unité des Écritures n'est pas posée a priori, et l'élément universel, qui unit les Prophètes et rassemble les Écritures dans leur véritable principe d'unité, demande à être dégagé par tout un travail exégétique. Le relief du Livre tient tout entier, non plus à la superposition des sens, mais au nombre de ses auteurs, aux options théologiques, à la personnalité et aux intentions de chacun. Chez Spinoza, la sémantique, restituée scientifiquement, récuse le pacte antique qui liait l'unité des Écritures à la téléologie; il ne peut y avoir de lecture finaliste de la Bible que dans l'illusion du désir. Le sens, lui, ne peut être qu'univoque, et, pour Spinoza, il ne peut y avoir de sens vrai que littéral.

2. Ce faisant, Spinoza déplace la césure que les anciens posaient entre le sens des mots et celui des choses. À l'âge patristique, les quatre sens ne faisaient qu'un: ils constituaient une unité dynamique, possédant une âme. Ils étaient comme les maillons d'une même chaîne et participaient à part égale à la constitution de la chaîne. Si l'histoire, enseignée par la *littera*, était la racine, elle n'était pas le tronc qui distribuerait la sève nourricière du texte aux trois autres. Tous étaient en «intériorité réciproque», chacun tendant à l'autre comme à sa fin⁴⁰.

La scolastique devait modifier une première fois les données. La théologie, qui jusqu'alors se confondait avec l'exégèse⁴¹, s'en détache pour se poser comme «science théologique», corps raisonné de doctrines qui utilise des instruments empruntés à la philosophie. Ce faisant, elle disloque le quadrige des sens pour les redistribuer en deux groupes: d'un côté le *sensus litteralis*, de l'autre le *sensus spiritualis*, avec ses trois points d'application (allégorique, tropologique et anagogique).

³⁹ *Personnes ou figures*, dans *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, 3^e éd. (coll. *Biblio Essais* 4019), 1984, p. 173.

⁴⁰ H. DE LUBAC, *L'Écriture dans la Tradition*, Paris, Aubier, 1966, p. 275-279 (p. 276 pour l'image de la chaîne).

⁴¹ H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, I, 2, Paris, Aubier, 1959, p. 478: «L'exégèse que nous étudions n'était pas encore une exégèse spécialisée; c'était à la fois moins et beaucoup plus: c'était une exégèse totale; ce n'était pas une science auxiliaire de la théologie: c'était la théologie même – et plus que la théologie, si l'on n'étend pas la signification du mot jusqu'à la spiritualité».

Le *sensus litteralis* se donne chez Maître Thomas comme le sens des mots, tandis que le *sensus spiritualis* est le sens des choses que ces mots signifient⁴². On retrouve chez Spinoza cette dichotomie entre le sens des mots et les choses. Cependant, le sens littéral du Docteur Angélique n'est pas encore réduit à ce qu'il sera plus tard. Il est encore «l'enseignement que Dieu, auteur principal de l'Écriture, nous donne par les textes bibliques»⁴³. Comme on le voit, le sens littéral ressortit à la théologie, il est perçu dans la foi, qu'il nourrit en retour.

En passant de la scolastique à Spinoza pour parvenir jusqu'à nous, le *sensus litteralis* subit de nouveau une modification importante. Pour Spinoza, le sens littéral ne se reçoit que de la grammaire. La méthode critique se veut ici radicale et refuse toute hiérarchie qui préexisterait à son investigation – fût-ce celle de la foi.

Désormais, le sens littéral sera celui des mots, fixé par la science historico-critique. C'est Richard Simon qui accrédi-tera dans l'herméneutique catholique cette nouvelle acception du sens littéral, laquelle finira par y être reçue. Pour le célèbre Oratorien, le sens littéral de Thomas est «littéral à sa manière»⁴⁴, mais en fait c'est un sens théologique⁴⁵. Le vrai sens littéral, c'est celui que l'auteur sacré avait en vue et que la critique restitue: le sens des mots mêmes du texte.

Bossuet reste le témoin privilégié de ce transfert quand il accuse Simon de «s'attacher seulement à peser les mots» et d'ôter toute valeur à la théologie en la soustrayant à la lettre⁴⁶.

⁴² *Somme théologique*, Ia, q. 1, art. 10; *Quodl.* 7, art. 14-16. Voir P. SYNAVE, *La doctrine de saint Thomas d'Aquin sur le sens littéral des Écritures*, dans *R.B.*, t. 35, 1926, p. 40-65; P. GRELOT, *La Bible Parole de Dieu. Introduction théologique à l'Écriture Sainte* (coll. *Bibliothèque de Théologie*), Paris-Tournai, Desclée, 1965, p. 232.

⁴³ *Id.*, *Ibid.*, p. 233.

⁴⁴ *Histoire critique du Texte du Nouveau Testament*, Rotterdam, 1689, p. 245 et 255. Ce sens est littéral en tant qu'il repose sur une manière reçue, traditionnelle, d'interpréter la lettre.

⁴⁵ Malgré ce que Bossuet prétend, Simon ne rejette pas le sens théologique, voulu par Dieu et bâti par la tradition. Mais il n'est pas donné par l'étude critique. Voir P.-M. BEAUDE, *L'accomplissement des prophéties chez Richard Simon*, dans *R.S.P.T.*, t. 60, 1976, p. 3-35; D. BARTHÉLÉMY, *Critique et Prophétie selon Spinoza, Simon et Bossuet*, dans *La vie de la Parole. De l'Ancien au Nouveau Testament. Études d'exégèse et d'herméneutique bibliques offertes à P. Grelot*, Paris, Desclée, 1987, p. 319-332.

⁴⁶ J. B. BOSSUET, *Défense de la Tradition des saints Pères*: «En effet, selon ses maximes (= celles de Simon), il ne faut plus de théologie, tout sera réduit à la critique; c'est elle seule qui donne le sens littéral; parce que sans rien ajouter aux termes de l'Écriture pour en faire connaître l'esprit, elle s'attache seulement à peser les mots: tout le reste est théologique, c'est-à-dire peu littéral et peu recevable» (cité par J. STEINMANN, *Richard Simon et les origines de l'exégèse biblique*, Paris, DDB, 1960, p. 404).

En rejetant la distinction – considérée jusque là comme obvie – entre herméneutique profane et herméneutique sacrée, en réclamant pour les Livres Saints le droit d'avoir un sens qui ne soit pas précédé, Spinoza annonçait le jour, aujourd'hui advenu, où on lirait la Bible hors de la foi, comme n'importe quel autre texte⁴⁷.

3. Autre renversement: les Pères – et plus encore la scolastique après eux – avaient accordé relativement peu d'attention à l'histoire de la formation de la Bible: ils étaient tout entiers sous le charme de l'unique voix de Dieu chantant les mêmes mélodies sur diverses modulations⁴⁸. Par abus du singulier, ils ont parlé *du* Livre, de *la* Bible. Ils portaient ainsi de l'Écriture, origine et suprême référentiel, pour descendre aux écritures plurielles et en juger comme de modes finis et déficients d'une première excellence. «Le livre s'affirmait comme la loi et l'énergie de position de ses parties intégrantes, à la manière dont, chez les anciens, la monade génératrice pose, en les faisant exister, la série des nombres»⁴⁹. La monade génératrice serait l'Esprit divin, qui, habitant la pluralité des livres saints, les constituerait en un seul et même Livre.

Si l'histoire est valorisée chez les Pères, c'est en tant qu'Histoire Sainte, tendue vers l'incarnation du Christ. D'où ce jeu de contraste entre l'ombre et la réalité, par lequel ils soulignaient la coupure qui opposait la nouveauté de leur foi à l'antique alliance de la loi écrite.

Or, le temps, prétendument orienté par une providence, ne dit rien qui vaille à Spinoza, pour qui le temps, être de raison, est extérieur aux choses. Il faudra donc que les deux Testaments disent la même doctrine, affirment une même catholicité de la religion. Le N.T. devra se contenter de «réactiver un germe d'universalité enfoui sous le régionalisme de pratiques et d'une religion déterminée par sa configuration ethno-politique»⁵⁰.

⁴⁷ Ramener la Bible du sanctuaire au parvis ne va pas sans ambiguïtés. La voie d'accès au message biblique comporte toujours un passage obligé par le *skandalon*, par la porte étroite d'une décision de foi, où le lecteur se voit mis en question, avec sa science et sa recherche, par la Parole de jugement. En d'autres termes, pour comprendre l'Écriture, il faut déjà ajouter foi à la Parole qui l'a dite, et pourtant la foi n'est possible que si l'Écriture est comprise dans son sens. C'est le fameux *Credo ut intelligam, intelligo ut credam*, dont le cercle herméneutique est la traduction profane. Voir G. VAN RIET, *Exégèse et réflexion philosophique*, dans *Eph. Theol. Lov.*, t. 43, 1967, p. 389-404 (= *Philosophie et religion*, Louvain-Paris, 1970, p. 106-124).

⁴⁸ L'expression est de Saint Augustin (*Epist.* 138,5; PL 33, col. 527).

⁴⁹ S. BRETON, *Écriture et présence*, dans *Esprit* 41/4 (avr. 1973), p. (834-842) 836.

⁵⁰ S. BRETON, *Spinoza. Théologie et politique*, p. 73.

S'il y a une histoire biblique pour Spinoza, c'est en tant qu'histoire de la formation du recueil biblique: une histoire faite de ce qu'on appellera plus tard les «niveaux rédactionnels». La méthode qui stratifie ressortit à l'archéologie, et c'est bien un projet de type «archéologique» qui anime Spinoza. On sait qu'au-delà du philosophe de La Haye, ce projet stimulera les énergies de plusieurs générations d'exégètes modernes. En cela, Spinoza a annoncé un âge de l'exégèse.

On peut estimer que cet âge est en voie d'être dépassé par la jeune herméneutique qui cherche à «réhabiliter l'écrit» et à prendre en charge le travail d'écriture⁵¹. Il s'agit ici de faire droit à l'être-ensemble du Livre, qui est son état actuel et qui résiste à l'atomisation que les exégèses de type archéologique menaçaient de lui faire subir⁵². Une telle herméneutique aurait tort, cependant, de vouloir soustraire l'Écriture au feu de la critique allumé par Spinoza. La Bible n'a rien à craindre de ce feu, au contraire: les mots de Dieu sont faits d'argent précieux, métal qui doit passer au creuset sept fois (Ps 12,7).

B - 4520 Wandre,
rue de Visé 846.

Jean-Marie AUWERS

⁵¹ P. BEAUCHAMP, *Critique et lecture: tendances actuelles de l'exégèse biblique*, dans *Bible au présent. Données et débats. Actes du XXII^e Colloque des intellectuels juifs de langue française*, textes présentés par J. HALPERIN-G. LEVITTE (coll. *Idées* 473), Paris, Gallimard, 1982, p. 253.

⁵² Voir J. DELORME, *Incidences des sciences du langage sur l'exégèse et la théologie*, dans *Initiation à la pratique de la théologie*, sous la dir. de B. LAURET-Fr. REFOULÉ, t. I. *Introduction*, Paris, Cerf, 1982, p. 299-311 (en particulier p. 300-302).