

Saint Paul et la philosophie

Crise du multiculturalisme et universel chrétien

Au cours des dernières années s'est écrit un nouveau chapitre des relations passionnées entre Paul de Tarse et la philosophie. Quatre essais suscitent l'intérêt du théologien. Ils sont l'œuvre des français Alain Badiou¹ et Bernard Sichère², de l'italien Giorgio Agamben³ et du slovène Slavoj Žižek⁴. De la part de spécialistes de la pensée de Marx et de Mao, de Lacan ou de Sade, ce retour à Paul ne passe pas inaperçu. Après le tournant théologique de la phénoménologie, assiste-t-on à un tournant paulinien des penseurs de la révolution? Si le premier appelle un examen soigneux des références qu'il mobilise⁵, le second requiert une interprétation attentive à la diversité des approches qu'il recouvre. Après une présentation de chacun des quatre essais, on tentera de situer leur perspective à l'intérieur de la réflexion actuelle sur l'universalité en contexte de pluralisme culturel et religieux. Il conviendra alors de s'interroger sur les leçons que la théologie peut tirer de cette exégèse philosophique des écrits apostoliques. En préalable à ce parcours, il importe de présenter le «robuste petit livre» (Badiou) de Stanislas Breton intitulé *Saint Paul*⁶. Publié dans

¹ Alain BADIOU, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme* (coll. *Les Essais du collège international de philosophie*), Paris, PUF, 1997.

² Bernard SICHÈRE, *Le jour est proche. La révolution selon Paul*, Paris, Desclée de Brouwer, 2003.

³ Giorgio AGAMBEN, *Le temps qui reste. Un commentaire de l'Épître aux Romains*, Paris, Payot & Rivages, 2004.

⁴ Slavoj ŽIŽEK, *Fragile absolu. Pourquoi l'héritage chrétien vaut-il d'être défendu?*, Paris, Flammarion, 2008.

⁵ Il convient d'interroger en particulier les présupposés heideggeriens de nature théologique qui amènent Dominique Janicaud à dénoncer ce tournant, comme s'y emploie magistralement l'article de Philippe CAPELLE, *Phénoménologie et théologie: la double irréductibilité*, dans Éric GAZIAUX (éd.), *Philosophie et théologie. Festschrift Emilio Brito* (coll. *Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium*, 206), Leuven, Peeters, 2007, p. 429-442.

⁶ Stanislas BRETON, *Saint Paul* (coll. *Philosophies*), Paris, PUF, 1988. La revue *Esprit* a fait paraître un dossier intitulé «L'événement saint Paul» en février 2003 (n° 292), p. 64-124 avec des contributions de Stanislas Breton, Michaël Fœssel, Paul Ricœur et Jean-Claude Monod.

la collection *Philosophies* aux Presses universitaires de France, l'opuscule n'est pas pour rien dans le retour en grâce de l'Apôtre des nations auprès des philosophes.

UN PRÉALABLE: PAUL SELON STANISLAS BRETON

Breton tire du corpus paulinien les éléments susceptibles d'intéresser la philosophie dans la mesure où, historiquement, ceux-ci ont eu un impact sur son histoire en occident. L'auteur, hors de toute exégèse théologique, entend faire œuvre de philosophe.

Breton note d'emblée que, par sa situation d'origine, Paul, l'homme des frontières, apparaît disposé à les transgresser. Il y a trois hommes en lui: le Juif, le Grec et le Romain. Juif pharisien, il recueille l'héritage biblique; en contact avec la culture grecque à Tarse où il voit le jour, ses lettres trahissent son affinité avec la mouvance stoïcienne; il revendique en outre à plusieurs reprises son titre de citoyen romain. Breton fait de cette configuration d'origine l'idée régulatrice et l'hypothèse interprétative de son essai. La structure en fait foi: chacune de ses identités, religieuse, culturelle et civile, est associée respectivement à sa conception de l'histoire, de la nature et de l'Église. Sa qualité de fils d'Israël lui permet d'orchestrer l'antonomie de la Loi et de la foi en clef d'herméneutique et d'histoire. Son enracinement dans le monde grec rejaillit sur sa vision du cosmos. L'attachement à l'Empire influence sa présentation de l'Église comme corps social. Breton aime à voir dans l'écriteau de la Croix du Christ, rédigé en hébreu, en latin et en grec, le parfait symbole de cette diffusion qui allait marquer le christianisme et l'occident. Au plus profond cependant, l'unité du «Je suis» de Paul vient de ce qu'il se sait depuis toujours connu de Dieu, selon la maxime de la subjectivité croyante: «Dieu me pense, donc je suis». Deux épisodes fameux – le concile de Jérusalem où Paul plaide en faveur de l'universalité de l'offre du salut et son différend avec Pierre qui montre le Prince des apôtres remis dans le droit chemin par «l'avorton» – attestent la conscience d'une autorité propre à l'apôtre, qui avait jadis frappé Spinoza. Pour autant, l'autonomie du jugement dont s'autorisent Paul et les croyants, passe par une discursivité: en ce «Je suis», le sceau divin ménage l'espace de l'humaine singularité, l'espace de la réflexion.

Paul, le Juif, présente la foi comme une mise en mouvement qui change le fidèle en un être avec, en, par et pour le Christ; la foi est l'affirmation d'une liberté à défendre contre ce que Paul avait de plus précieux jusqu'à cette rencontre sur la route de Damas, la Loi juive. Celle-ci, d'ampleur seulement régionale, au statut provisoire et aux effets ambigus, manifeste son impuissance lorsqu'elle se heurte à l'infirmité de la volonté. La figure d'Abraham dit la gratuité de la justice et la contingence de la grâce qui s'attachent à la foi, à rebours d'un destin déjà écrit, comme le don d'une liberté, comme un «milieu de libre devenir»⁷ – signes d'une nouveauté plus ancienne que la Loi.

Paul, le Grec, étend l'aspiration à la liberté des fils de Dieu à l'échelle du cosmos, encore esclave, mais en travail d'enfantement et en genèse d'une révélation (Rm 8). L'attente se nourrit du commencement et anticipe l'accomplissement pour mettre le présent au diapason de la libération en marche. L'impatience transite l'essence des êtres, l'espérance a une profondeur ontologique. Entre l'ordre cosmique et l'histoire humaine opère une synergie. La nature a donc une histoire et l'économie du salut, cette marche vers la liberté, établit une secrète solidarité de tout le créé.

Paul, le Romain, en appelle à la largeur de vue du système juridique de l'Empire au moment où l'étroitesse de la casuistique religieuse le retient dans ses rets. Aussi l'architecture de la communauté chrétienne, destinée à vivre de la communion, ne pourra-t-elle ignorer le modèle d'ordre qui vient de la communauté politique. Pour autant, le principe d'ordre avec ce qu'il comporte d'autorité hiérarchique et de division fonctionnelle du corps social sera subordonné au principe vital de la charité. Car l'unité de la communauté est donnée, non par appartenance sociale ou titre généalogique, mais par un Nom singulier auquel tous sont reliés. Un réseau de rapports passant par le seul Christ institue chaque membre de l'Église en un être relationnel, que Paul désigne par le jeu des prépositions. Si l'être chrétien ne met pas hors de la juridiction de l'ordre politique, il introduit dans l'universalité du corps du Christ, «lien substantiel du monde et de l'histoire»⁸, corps de passion que Dieu vivifie pour devenir le corps de résurrection dont tous sont appelés à participer, sans acception de personne.

⁷ S. BRETON, *Saint Paul*, p. 65.

⁸ S. BRETON, *Saint Paul*, p. 109.

Ce bref sommaire suggère l'apport d'une telle relecture de Paul à la réflexion en cours sur l'identité personnelle et collective, sur le rapport intime entre monde humain et cosmos, sur l'historicité de la nature et sa contingence à mille lieues d'une conception déterministe, responsable des crispations dans le vis-à-vis entre science et religion. Mieux que tout autre, cet essai, chef-d'œuvre en son genre, permet de mesurer l'ampleur du champ «Saint Paul». Il n'est pas resté sans écho.

PAUL SELON BADIOU, AGAMBEN, ŽIŽEK ET SICHÈRE

Pourquoi ces auteurs retournent-ils au vieux Paul? Que lui demandent-ils? Qu'y lisent-ils?

Alain Badiou cherche à travers Paul une nouvelle figure de militant capable de soutenir une pensée qui soit à la fois radicale et pratique. Le philosophe, fasciné par le «penseur-poète de l'événement», tente de fonder une théorie du sujet dans laquelle la dimension aléatoire de l'événement serait l'élément constitutif. Paul réduit le christianisme à l'énoncé «Jésus est ressuscité»; il le suspend ainsi à un événement que Badiou considère comme une «fable». Pourtant s'attacher comme le fait Paul à ce «point fabuleux», loin de disqualifier sa démarche aux yeux du philosophe sceptique, suscite au contraire sa réflexion par la proposition sur le sujet et l'interrogation sur la loi qu'elle comporte. «L'essentiel pour nous est que cette connexion paradoxale entre un sujet sans identité et une loi sans support fonde la possibilité dans l'histoire d'une prédication universelle»⁹. Badiou s'attache à la forme du geste paulinien, indépendamment de son contenu proprement incroyable pour l'auteur. Ce que Paul a d'inouï, c'est sa capacité de libérer la vérité de l'enfermement communautaire, c'est sa faculté d'extraire le processus de vérité de l'histoire culturelle qui l'a engendré. En ces temps obscurantistes de relativisme culturel alimenté par l'idéologie culturaliste et victimaire, Badiou admire dans le geste paulinien un discours de vérité à distance des catégories identitaires. La proposition de Paul n'est pas soutenue par une appartenance ethnique ou une situation de minorité; elle s'énonce en fonction d'une prise de position subjective et relève d'un événement qui fait échapper à la loi. L'attitude de Badiou à l'égard du politique est ambiguë: si d'un côté il déplore un espace public com-

⁹ A. BADIOU, *Saint Paul*, p. 6.

munautarisé au mépris de la neutralité de la loi, il disqualifie dans le même temps le régime démocratique actuel comme un médiocre pendant des puissances du capital. Au lieu de se fourvoyer dans la défense des minorités et l'affirmation des particularismes formatés par le marché et les médias, l'opposition doit prendre la forme radicale d'une vérité immédiatement universalisable, en rupture avec la logique identitaire. Paul a d'abord expérimenté par sa conversion la singularité universelle de la vérité qu'il prêche, avant de la défendre au concile de Jérusalem, où le christianisme adopte un double principe d'ouverture et d'historicité en s'instituant par la grâce d'un événement – la résurrection du messie – à la fois tributaire de son site judaïque et indépendant quant à ses effets de vérité. Ni sectaire, ni illuministe, la posture conjoint enracinement et arrachement. L'événement pur de la résurrection du Christ, gage de *notre* résurrection, opère ce que la sagesse grecque ne peut produire: changer l'impossible en possible et ouvrir à un devenir-fils universel qui détermine une nouvelle économie du sujet. Contre Pascal, Badiou soutient que le sujet n'est pas structuré par la connaissance, mais par une faiblesse transie de conviction en dépendance d'un événement pur, qui n'est ni un accomplissement ni un argument. Contre Nietzsche, Badiou soutient que «la résurrection est pour Paul ce à partir de quoi *le centre de gravité de la vie est dans la vie*»¹⁰. L'universalité égalitaire des chrétiens, intronisés fils et co-ouvriers de Dieu (1 Co 3,9), est la défaite de la totalité cosmique grecque et du particularisme culturel juif en tant que principes d'identification subjective. «C'est ce que désigne la métaphore du fils: est fils celui qu'un événement relève de la loi et de tout ce qui s'y rattache, au profit d'une œuvre égalitaire commune»¹¹. La conscience de cette vérité d'origine événementielle, maxime d'universel, s'est émancipée des lois particulières d'un monde ou d'une société. Le rapport établi entre *l'Un* divin, le *singulier* de l'événement résurrectionnel et le «*pour tous*» des fidèles résilie les particularismes religieux, communautaires ou sexuels. En s'appuyant sur un élément mythologique qui opère une césure théorique à distance du réel, Paul se révèle un incomparable théoricien de l'universel par l'établissement d'une procédure de vérité capable d'échapper aux falsifications qui, en d'autres sphères, réduisent l'art en culture, la science en technique, la politique en gestion et l'amour en sexualité.

¹⁰ A. BADIOU, *Saint Paul*, p. 65.

¹¹ A. BADIOU, *Saint Paul*, p. 64.

Slavoj Žižek inscrit son essai dans le prolongement de celui de Badiou. L'objectif du marxiste qu'il est, par définition un «matérialiste combattant» (Lénine), est de nouer une alliance stratégique avec les chrétiens contre le retour postmoderne du religieux des intégristes chrétiens et des spiritualistes *New Age*, mais aussi contre les contempteurs libéraux du messianisme historique. Dans le contexte du rêve multiculturaliste hanté par un racisme et un particularisme renaissants, le combat contre la haine ethnique doit prendre la figure, non de la tolérance, mais d'une haine plus forte dirigée contre le seul ennemi politique qui vaille: le capital. Plaidant pour l'actualité de l'analyse marxienne sur la sécularisation violente de la vie sociale par le capitalisme mondial, Žižek cite le *Manifeste du parti communiste* selon lequel la bourgeoisie a «noyé l'extase religieuse, l'enthousiasme chevaleresque, la sentimentalité du petit-bourgeois dans les eaux glacées du calcul égoïste»¹². Le plus réel est donc pour Žižek cette profanation à l'échelle mondiale de tout sacré, la violence objective, systématique et anonyme du capitalisme. Paradoxalement l'auteur se propose dans le même temps de traquer partout le religieux, et jusque dans le marxisme. Le philosophe analyse le christianisme de Paul comme une revalorisation du temps et de la finitude. L'Incarnation qui fait du Christ un individu mortel et temporel intronise le christianisme comme religion de l'amour: la croyance à un événement temporel fait accéder au salut éternel; l'amour, qui est préférence de l'objet fini, en devient la tonalité de fond. La proposition rompt avec la sagesse des religions préchrétiennes qui recommandent la modération des plaisirs ou le retrait du monde. À l'inverse du judaïsme visant l'universel dans l'attachement à des prescriptions arbitraires et particulières, le christianisme est passage à une universalité vivant de la mémoire du crime fondateur. Le rapport maintenu à la violence de ses origines traumatiques est source de vitalité. Paul propose un amour qui délie de l'excès mortel de la loi et relie à autrui dans une acceptation où se réalise pleinement la liberté concrète¹³. La logique

¹² S. ŽIŽEK, *Fragile absolu*, p. 27 citant Karl MARX, Friedrich ENGELS, *Manifeste du parti communiste*, trad. de Laura LAFARGUE, Paris, Champ libre, 1983, p. 31.

¹³ Žižek illustre ce point en comparant la scène finale du film *Bleu* de Krzysztof Kieślowski où, par le truchement d'un long plan-séquence, Julie étreint amoureusement par la pensée les différents protagonistes du drame sur un fond musical interprétant l'hymne à l'agapè (1 Co 13), à la scène située au début du film où depuis l'œil de Julie, hospitalisée, la caméra présente un univers déréalisé d'objets fantomatiques. L'évolution de Julie suit une trajectoire significative, depuis une situation d'aliénation du réel et d'isolement d'autrui jusqu'à la communion extatique de l'amour.

judéo-chrétienne du commandement s'oppose à la préoccupation *New Age* de l'accomplissement personnel où le prochain est réduit à la mesure de mon propre épanouissement et n'est plus *l'autre* traumatique, à jamais étranger. Le christianisme permet à chaque individu d'accéder immédiatement à l'universel, contrairement aux sociétés traditionnelles qui assignent à chacun une place dans la hiérarchie de l'ordre cosmique. L'universel est ainsi préféré au global. La haine évangélique à l'égard de l'enracinement familial¹⁴ opère un débranchement du disciple de sa communauté organique. Le christianisme du «ni Juif ni Grec, ni esclave ni homme libre» constitue à ce titre une rupture miraculeuse de la totalité. En fidélité au privilège accordé par le Christ aux parias de l'ordre social, Paul subvertit la hiérarchie communautaire du corps ecclésial au bénéfice du membre le moins honorable (1 Co 12,22-25). Ce débranchement de l'agapè est à distinguer de l'idée humaniste qui considère l'humanité de l'homme par-delà son rôle social; en termes lacaniens, il est question dans l'amour chrétien, non d'une idéalisation qui idolâtre, mais d'une sublimation qui accepte l'aimé tel qu'il est. L'opération de découplage opéré par cet héritage chrétien est aujourd'hui sous la menace des intégrismes, spécialement chrétiens. L'œuvre active d'amour ne rive pas à l'obéissance de l'ordre social existant, elle crée une communauté alternative. À l'extrême opposé, la transgression fasciste consiste en une pure identification avec la communauté ethnique.

Giorgio Agamben se propose, quant à lui, de «restituer aux *Épîtres* de Paul leur statut de texte messianique fondamental pour l'Occident»¹⁵. Issue d'un séminaire donné en 1999 au Collège international de philosophie (Paris), la réflexion s'apparente à la perspective du séminaire de Jacob Taubes sur la philosophie politique de Paul (1993)¹⁶. Pour revenir entièrement de l'effacement du judaïsme de Paul qui convenait fort bien à l'Église comme à la Synagogue, il convient de demander au texte apostolique le sens et la forme du temps messianique, qui ouvre la possibilité de la vie et de la communauté messianiques. À partir de l'observation de l'helléniste Emil Staiger qui comparait le grec de Paul à du yiddish, Agamben s'étonne de son extraordinaire faculté d'habiter en Juif une langue d'exil. L'apôtre

¹⁴ «Si quelqu'un vient à moi sans haïr son père, sa mère, sa femme, ses enfants, ses frères, ses sœurs, et jusqu'à sa propre vie, il ne peut être mon disciple» (Lc 14,26).

¹⁵ G. AGAMBEN, *Le temps*, p. 9.

¹⁶ JACOB TAUBES, *La théologie politique de Paul: Schmitt, Benjamin, Nietzsche et Freud*, trad. Mira KÖLLER et Dominique SÉGLARD, Paris, Seuil, 1999.

fait signe vers une nouveauté qui dépasse une tradition religieuse sans cesser de s'y adosser et subvertit une langue d'emprunt sans refuser de puiser à ses ressources. Le séminaire est construit sous la forme d'un commentaire des dix mots qui constituent l'adresse de l'épître aux Romains: «Paul, appelé comme serviteur du Christ Jésus, séparé comme apôtre pour l'annonce de Dieu» (Rm 1,1). Au centre de la proposition, en situation de pivot, se trouve l'appel messianique («appelé») qui détermine d'une part la *métanomasie* de Saül en Paul, équivalent du surnom de «petit», d'autre part sa *séparation* («séparé») en tant qu'apôtre, lui le «dernier des apôtres» (1 Co 15,9) du Dieu qui élit ce qui manque de valeur et enfin la *métamorphose* de l'homme libre de l'Empire terrestre en esclave («serviteur») du messie, héraut d'un Royaume céleste. L'appel messianique est désigné comme le centre de l'histoire de Paul et de l'humanité. La formule de la vie messianique est celle d'un «comme ne pas» (ὥς μή): la conjugalité, la peine, la joie ou la possession sont à vivre sur l'arrière-fond d'une figure mondaine en instance de disparition (1 Co 7, 29-31). La vie messianique ne coïncide avec aucun état ni aucune fonction, elle ne consiste pas à inverser une situation (Paul dit: «que ceux qui pleurent soient comme ceux qui ne pleurent pas», et non pas «que ceux qui pleurent soient comme ceux qui rient»), elle ne constitue pas une identité, elle est dépossession. Le «comme ne pas» désigne, sous forme négative, le seul usage possible des situations de ce monde – une puissance que nul ne peut s'approprier. Agamben relève la postérité philosophique de cette invention paulinienne en citant le concept marxien de *classe* qui qualifie le caractère universel du prolétariat et consacre la fracture de l'individu et de sa classe sociale, ainsi que la définition heideggerienne de l'*authentique* et de l'*inauthentique* par une saisie modifiée du quotidien déchu. Comment Paul parvient-il à rejoindre l'universel par-delà les divisions légales du monde antique, la juive entre Juifs et Gentils, la romaine entre homme libre et esclave? Non pas en recourant à un principe supérieur, mais en divisant les divisions. Tel Apelle qui, selon Plin, coupe en deux la ligne tracée par Protogène, Paul divise les divisions imposées par la loi. Il distingue des «Juifs selon la chair» et des «Juifs selon le souffle» (Rm 2, 28-29). La partition entre Juifs et non-Juifs est dès lors subvertie par une double négation, celle de la catégorie des non non-Juifs («Juifs selon le souffle») qui fait éclater de l'intérieur les catégories reçues. L'universel paulinien, à la différence de l'universalisme

moderne, ne surplombe pas les différences tel un principe transcendant (ainsi que le pense faussement Badiou), il rend les catégories inopérantes. La vocation messianique ne pointe pas vers l'identité ultérieure d'un homme universel; elle désigne un reste. Le véritable sujet politique est le reste, à savoir le peuple qui ne coïncide jamais avec lui-même. Le temps messianique n'est ni prophétique ni apocalyptique, c'est le temps qui reste après la venue du messie, entre le présent et la fin. Le plérôme messianique, à distance de l'élément terminal chez Hegel et Marx, est une abréviation du temps et une anticipation du plérôme eschatologique en vertu de la relation de chaque instant avec le messie. Distincts de tout état psychologique, la foi, l'espérance et l'amour sont des arcs tendus vers l'expérience messianique. Paul joue le niveau constitutionnel contre le droit positif en recourant à la promesse faite à Abraham pour relativiser la loi mosaïque. Par l'opposition menée entre foi et loi, le messianisme selon Paul met en crise le politico-religieux en brisant le lien entre droit et religion. La foi et la loi étaient en effet unies dans le droit romain, avec notamment le statut de la *deditio in fidem* pour la cité vaincue qui, après reddition, s'en remettait au bon vouloir du vainqueur. La scission entre loi et foi fait apparaître un espace de gratuité: la loi articulée sous forme de préceptes a besoin d'une ouverture à la foi qui porte au-delà des significations énoncées. La situation contemporaine de juridicisation des rapports humains doit être évaluée à l'aune de la crise de la religion et du droit, marquée par une articulation déficiente entre le pouvoir-espérer et le devoir-faire. «C'est pour cela que l'opposition actuelle entre les États laïcs – qui ne sont fondés que sur le droit – et les États fondamentalistes – qui ne sont fondés que sur la religion –, n'est qu'apparente et cache en réalité le même déclin politique»¹⁷.

Bernard Sichère cherche à l'école de Paul la figure existentielle de la révolution chrétienne face au défi de nihilisme contemporain. En affinité avec la pensée de Martin Heidegger, il interroge les ressources du christianisme pour entrer dans l'intelligence du rapport singulier à l'être et au temps qu'elles dessinent. Avec Paul et les évangélistes s'énonce une pensée *autre* que la judaïque et la grecque, habilitant à répondre de soi devant la mort même. L'interrogation philosophique se doit d'interroger cet impensé de la métaphysique,

¹⁷ G. AGAMBEN, *Le temps*, p. 228.

apparu sur le site juif mais énoncé en grec, que n'épuise ni le dogme ni la confrontation à la pensée grecque et qui permet d'acheminer l'homme en direction de cette région du salut et de la venue de la divinité, après les terribles criminalités du XX^e siècle. L'irréductibilité du christianisme à un quelconque humanisme tient à l'eschatologie qui le constitue comme une vérité suprahistorique en tension vers la révélation finale. La résurrection du messie – l'apparition d'une vie plus forte que la mort – est le point de mutation radicale du temps inaugurant un rapport inédit de l'homme à soi, à la vérité et à l'histoire. La parousie instaure une disposition du temps qui décide de la sortie de Paul hors de l'éternité cosmique grecque comme de l'attente juive à l'ombre de la Torah. L'humanité entière se voit offrir dans la parousie le dépassement de la différence entre temps divin et temps humain; ce temps, qui est *novation* dans la résurrection du messie, *espérance* de notre résurrection et appel à la *décision* à l'approche du jour, est ce que le christianisme peut apporter au cœur de la catastrophe. La demande contenue dans l'énonciation à la première personne de la subjectivité divine en Ex 3,14 sollicite l'homme-Adam, dans son universalité et selon une singularité radicale, à devenir le Répondant d'un appel ontologique à exister. La parousie et l'incarnation de forme kénotique désignent la singularité radicale du corps du Christ comme foyer central de l'événement. La voie du Dieu s'anéantissant, comble du paradoxe consistant à élire «ce qui n'est pas pour réduire à néant ce qui est» (1 Co 1,28), délimite une autre topologie d'espace et de temps, avec au centre Jésus, l'Unique, parlant *dans un corps*. «La bonne nouvelle de la *parousia* est en effet celle de la venue en présence de la vérité comme ce corps vivant, *Leib*, qui est le foyer brûlant de la vérité nouvelle»¹⁸. L'essence humaine est dorénavant à penser comme corps nouveau à l'imitation du corps du Christ. Le plérôme paulinien est orienté vers la vie authentique «comme cette vérité à s'approprier pour son propre compte sous la forme de la décision d'être soi-même»¹⁹. La mise à mort du Maître donne la mesure d'une puissance qui déjoue la puissance et défait la maîtrise. La catégorie de l'agapè (amour) constitue un coup de force paulinien qui arrache le mot à la langue grecque pour en faire l'emblème du monde nouveau. L'amour habilite

¹⁸ B. SICHÈRE, *Le jour*, p. 114.

¹⁹ B. SICHÈRE, *Le jour*, p. 128.

l'homme à devenir le partenaire unique capable de répondre à la demande divine. La haine vise à retirer à l'autre la possibilité même d'être ce qu'il est; l'amour ouvre à l'appel de l'être pour laisser être l'être. L'agapè résout les dualités métaphysiques (un/multiple, même/autre, particulier/universel, éternel/temporel) par le déploiement de la parousie. Il est urgent, pour Sichère, de renverser le dogme en vigueur selon lequel l'homme reposerait sur sa seule subjectivité pour façonner le monde à sa mesure. Le thème de la création indique une venue contingente à l'être s'achevant dans l'alliance offerte à chaque homme en forme de destinée.

On le voit, les termes de la révolution paulinienne se colorent diversement d'un auteur à l'autre. Par-delà les variations thématiques sur lesquelles on reviendra, il paraît utile de caractériser brièvement chacun de ces projets. Pour Sichère, il semble bien s'agir d'un *retour à Paul*. Le spécialiste de Sade, ex-maoïste et marxiste repent, trouve dans le christianisme de Paul une transcendance philosophiquement dicible, situant l'homme à hauteur de ce qu'il a à être et à l'abri des menaces qui pèsent sur lui. Comme dans l'Antiquité où l'adhésion à une école philosophique emporte celle d'un style de vie, le chemin de pensée de Sichère correspond à un choix de vie revendiqué avec clarté dans un ouvrage récent²⁰. L'essai d'Agamben opère un *détour par Paul* en vue de renouer avec le temps propre à l'occident. Le projet est «d'interpréter le temps messianique comme le paradigme du temps historique»²¹. L'acribie philologique le dispute à la subtilité herméneutique et à l'érudition bibliographique. Attention à la lettre, à la langue, au contexte et au sens de la prose paulinienne: l'auteur s'interdit la licence exégétique que s'octroient parfois généreusement des philosophes de renom. Pour Žižek et Badiou, on parlera sans doute plus justement d'un *recours à Paul* en un sens instrumental. La forme d'universalisation mise en œuvre par l'apôtre, expurgée de son contenu mythologique, est dégagée à l'usage du militant en vue de dynamiter les particularismes délétères et de préparer le tournant révolutionnaire. Ce recours intronise une vérité issue d'un événement pur, hors de tout enracinement historique ou ethnique, et dessine les traits d'un sujet délié de la loi de manière à restituer à l'universel son statut de grandeur historique.

²⁰ Bernard SICHÈRE, *Catholique*, Paris, Desclée de Brouwer, 2005.

²¹ G. AGAMBEN, *Le temps*, p. 12.

LA CRISE CONTEMPORAINE DE L'UNIVERSEL

Comment rendre compte de l'intérêt suscité par le corpus de l'apôtre Paul et du type de questionnement qui lui est adressé? Les études qui viennent d'être présentées appartiennent à un mouvement de réflexion très ample qui s'interroge à nouveaux frais sur l'universel et le singulier, l'uniforme et le différent, le commun et le propre dans le rapport inédit qui s'instaure aujourd'hui entre cultures, civilisations et religions²². Avant de passer au point de vue théologique, il faut mesurer l'acuité du désarroi contemporain autour des questions d'identité et prendre conscience de leur transversalité. Outre la philosophie, la problématique mobilise les sciences juridiques, sociales et politiques; même les sciences naturelles ne peuvent échapper au malaise. Une hypothèse peut être posée au départ: il s'agit pour l'essentiel d'une crise de l'universel.

Le rapport à l'altérité culturelle ou religieuse traverse une zone de turbulences, source d'inquiétudes diffuses et de questions qui peinent à bien se formuler. Les facteurs sont multiples: les conflits armés et le terrorisme se réclament d'enjeux civilisationnels; la mondialisation économique et financière place ses acteurs dans une concurrence sans merci; l'arrivée des pays émergents accroît les incertitudes en faisant rapidement évoluer les équilibres; le fossé nord/sud, loin de se résorber, augure d'une immigration croissante; les modèles d'intégration montrent leurs limites; les radicalisations religieuses prospèrent et les communautarismes de tous poils se portent à merveille; l'uniformisation des modes de vie et des symboles culturels fait craindre une perte de substance. Du point de vue européen, la question de l'identité du continent posée à la faveur de la constitution européenne et de la candidature turque, n'a pas trouvé de réponse claire, acceptée de tous. Le principe d'autonomie abstraitement entendu selon lequel individus et sociétés trouvent en eux-mêmes, et en eux seuls, *hic et nunc*, valeurs, normes et croyances, n'est pas pour rien dans la difficulté de l'Europe à dire ce qu'elle est. Comment dire son nom quand on entretient un

²² La meilleure clarification conceptuelle du problème proposée à ce jour est sans doute due à la plume de François JULLIEN, *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*, Paris, Fayard, 2008. L'urgence pour Jullien passe par un travail de communicabilité entre cultures, fondée sur l'intelligence de leur écart et une traduction mutuelle de leurs formes et cohérences de pensée, sans qu'aucun modèle puisse faire office de langue commune.

rapport honteux à ses héritages et qu'on manque cruellement de projet d'avenir? Peut-on répondre de son identité en n'interrogeant que le temps présent?

La différence européenne, incapable de s'énoncer, ne dépendrait-elle pas de sa notion d'universel, si centrale dans son parcours, tellement singulière rapportée aux autres? Se peut-il qu'un universel singularise? L'universalité du concept grec, de la morale stoïcienne, de la citoyenneté romaine, du salut chrétien, de la science et de la démocratie modernes: autant de legs reconnus et assumés au fil de l'histoire qui, paradoxalement, singularisent l'européen sur les plans philosophique, éthique, politique, scientifique et religieux. Ce modèle place au centre du dispositif l'émancipation de l'individu, à distance de ses appartenances ethniques, culturelles ou religieuses. Or la crise de l'universel s'affirme lorsque les frontières entre multiculturalisme et pluralisme d'un côté, relativisme de l'autre, deviennent indiscernables. Elle s'affirme lorsqu'est perdue de vue la singularité de la définition européenne de l'universel. *Au plan scientifique*, l'universel est dangereusement contesté par le scepticisme des créationnistes et autres mythologues, mais il n'est pas moins malmené par le néoscientisme qui croit pouvoir au nom du savoir exclure tout absolu, révoquant ainsi les limites que la science a posées au départ pour assurer sa propre validité. *Au plan de la communauté politique*, un thème illustre mieux que tout autre la crise présente: le thème des droits de l'homme²³. S'il coïncide avec une consolidation des démocraties sur leurs principes et surtout avec l'affirmation indépassable de l'universel humain, il correspond à une suprématie problématique du droit sur l'action politique et à une indistinction ambiguë entre les plans éthique, juridique et politique. Sur la scène intérieure, le thème sert de levier aux particularismes et aux communitarismes, en faisant passer au second plan les exigences du commun de la cité; leur percée tous azimuts dissimule mal le vide idéologique du débat politique auquel ils offrent un mot d'ordre indiscutable, sans rien dire sur les raisons du vivre-ensemble ni énoncer de projets

²³ Pour ce qui suit, voir Jürgen HABERMAS, *L'intégration républicaine. Essais de théorie politique*, Paris, Fayard, 1998, p. 161-256 et Marcel GAUCHET, *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002, p. 1-26 et 326-385. Gauchet analyse le succès spectaculaire des droits de l'homme en termes de primauté de l'élément juridique sur les éléments politique et historique, ce qui signale un déséquilibre entre ces trois dimensions de la révolution moderne de l'autonomie, dont l'avènement est décrit dans le premier volume d'un nouvel *opus*: Marcel GAUCHET, *L'avènement de la démocratie*, t. 1, *La révolution moderne*, Paris, Gallimard, 2007.

d'avenir; ce succès accompagne le pouvoir croissant des médias pour lesquels, par le diktat souverain de l'audience, la contestation, l'indignation et la compassion ont depuis longtemps déjà relégué au rang des antiquités savoir autorisé, complexité de l'analyse et lente maturation de la réflexion. Sur la scène extérieure, la revendication de leur respect universel, commode substitut d'ambitions proprement politiques, se heurte à de lourdes ambiguïtés. D'ailleurs, les demandes instantes de révision de la définition des droits de l'homme émanant de pays asiatiques, de pays orthodoxes ou de pays arabes et musulmans, rappellent à l'Europe, si elle l'avait oublié, que sa définition de l'universel est décidément unique. *Au plan des croyances*, la crise de l'universel se vérifie avec l'impossibilité de désigner un autre absolu que celui que l'homme est à lui-même²⁴. De cette impossibilité, l'hypothèque environnementale fait éclater la dangerosité. L'obturation du questionnaire portant sur l'ultime semble liée, en Europe francophone tout particulièrement, à l'incapacité de recevoir critique l'héritage religieux en général et le legs chrétien en particulier. Les débats autour du préambule de la défunte constitution européenne et le «lapsus collectif» à propos de l'entrée de la Turquie («L'Europe n'est pas un club chrétien») ont révélé des symptômes de déni et de refoulement²⁵. Ce blocage aggrave les risques d'isolement des individus et d'enfermement des sociétés sur elles-mêmes et l'évanescence de leur présent. Il ne s'agit ni de faire allégeance aveugle à un passé idéalisé des religions, ni d'emboucher la trompette d'une improbable restauration. Il s'agit de ne pas oblitérer l'espace des convictions sans lesquelles l'homme et la société perdent leur âme, et de ne pas se priver par pudibonderie laïciste des ressources dont les traditions religieuses en général, le christianisme

²⁴ Les observations de Tocqueville sur le rationalisme, le matérialisme et la dictature de l'opinion majoritaire comme effets de l'égalitarisme démocratique semblent gagner chaque année en actualité et en pertinence, voir Alexis de TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique*, François FURET (éd.), 2 t., Paris, Garnier-Flammarion, 1981 et Agnès ANTOINE, *L'impensé de la démocratie. Tocqueville, la citoyenneté et la religion*, Paris, Fayard, 2003. S'agissant du rapport au croire et du rôle de la religion, les États-Unis représentent bien sûr un autre modèle que l'européen, un modèle qui pourrait permettre aux philosophes politiques de l'Hexagone de s'épargner le ridicule des généralisations métaphysiques à partir du seul cas français.

²⁵ Pierre MANENT, *La raison des nations. Réflexions sur la démocratie en Europe*, Paris, Gallimard, 2006, p. 94. Rares sont les penseurs comme Régis Debray à reconnaître que les religions ont joué historiquement le rôle de matrices du lien social et qu'elles continuent de désigner «des réalités immémoriales et simples qui nous concernent tous»; voir Régis DEBRAY, *Les communions humaines. Pour en finir avec «la religion»*, Paris, Fayard, 2005, p. 12.

en particulier s'agissant de l'Europe, disposent pour défendre une plus haute idée de l'humain. L'histoire européenne récente l'a montré, l'homme risque gros à s'en remettre à la seule garde de lui-même et au seul conseil de l'instant.

Ce qui est en jeu en tout ceci, c'est la volonté pour l'Europe de ne pas se contenter d'être une portion de la généralité humaine, c'est sa capacité de dire son nom en exprimant de nouveau l'universel des valeurs qui la singularise.

ET LA THÉOLOGIE DANS TOUT ÇA ?

Le contexte posé, quels enseignements la théologie peut-elle retenir des différentes lectures de Paul présentées ? La démarche entreprise autant que la thématique abordée apparaissent significatives.

La démarche, tout d'abord. De l'exercice idéologique et philosophique qui a été décrit – sorte d'évangile paulinien tétraforme, version postmoderne – ressort avec éclat le caractère révolutionnaire de la parole de Paul. Les auteurs analysés mettent en œuvre une démarche d'actualisation, en affinité au moins formelle avec la théologie chrétienne. Reconnu comme l'une des matrices de la civilisation européenne, le texte paulinien apparaît accordé aux défis de l'heure : par-delà le caractère circonstanciel de son écriture et la distance dans le temps, sa puissance d'universalisant est jugée apte à sortir des impasses communautaristes actuelles et à inspirer de nouveaux pactes du vivre-ensemble. Ces philosophes ne craignent pas de transgresser un interdit de la pensée contemporaine : le religieux, réservoir d'intégrisme et propre à fixer les particularismes, représenterait une menace pour l'universel. L'interdit n'est pas seulement transgressé, il est inversé par la conviction qui, d'un auteur à l'autre, s'affirme avec netteté : l'absolue singularité de l'universel chrétien parmi les cultures et les religions a valeur de paradigme face aux apories du présent.

La théologie se voit ainsi rappeler l'originalité et la radicalité du kérygme dans le registre de l'universel, la puissance du geste de Paul par-delà les époques et les contextes, sa visée sans restriction en direction de tout homme et au bénéfice de tout l'homme. Impossible d'enfermer le message chrétien dans l'enclos du sacré ; il déborde de toutes parts. Non qu'il fournisse la formule clef en main d'un monde nouveau, mais il dissémine partout ses germes libérateurs, faisant éclater

les carcans dans lesquels l'homme ne cesse de s'enfermer et qu'il ne cesse à chaque pas de reconstruire. Le rapport inédit à l'être et au temps qui a émergé sur le site chrétien, en y dessinant une figure si singulière de liberté, apparaît plus intime à la modernité qu'elle ne semble en avoir conscience. On n'oubliera pas cependant de s'interroger sur la validité de l'actualisation dont s'autorisent Badiou et Žižek lorsqu'ils scindent sans ménagement forme et contenu du propos de l'apôtre. Que penser de la recherche d'un «matérialisme de la grâce» (Badiou)? On attirera aussi l'attention sur les risques de concordisme encourus dès lors que la parole religieuse est immédiatement ramenée à sa virtualité révolutionnaire dans un télescopage pour le moins périlleux entre raison théologique et raison politique, à partir d'une source – en l'occurrence paulinienne – qui renonce explicitement au jeu du pouvoir. Une vérité «immédiatement universalisable» (Badiou) ne s'expose-t-elle pas au péril de la violence par son refus des médiations? Pour autant, la théologie peut valablement se demander si l'audace herméneutique, qui a permis à Luther et à Barth de renouveler en leur temps la tâche théologique à partir du texte de l'apôtre, ne l'aurait pas désertée, victime de stratégies d'immunisation contre l'inouï du message. À moins que cela ne tienne à un crédit par trop timoré accordé au texte biblique, progressivement désarmé par une lecture routinière, neutralisé par l'automatisme des *dicta probantia*, enseveli sous les gloses ou peut-être même par le magistère sourcilleux de l'exégèse.

Pour ce qui regarde la thématique, on notera la cohérence de la séquence établie entre l'unicité divine, la singularité du messie et l'universalité du salut. Les études soulignent avec perspicacité que ce dispositif éloigne l'universel paulinien de la généralité abstraite: la conjonction entre universalité du salut et singularité unique de chaque personne relève de la logique foncièrement neuve de l'agapè; le lien entre contingence de l'événement de la résurrection du messie et constitution du sujet individuel signale le fonctionnement rigoureusement original de la vérité chrétienne; le rapport étroit entre le Christ de la passion, sa résurrection et notre propre résurrection situe l'universel en son point le plus concret, au plus près du corps humain. À l'encontre des falsifications contemporaines de l'universel, depuis l'extension mondiale du capitalisme et ses effets inégalitaires jusqu'au nivellement des imaginaires par l'uniformisation des standards culturels, la structure du discours paulinien multiplie les gages d'authenticité. Le caractère transgressif du christianisme de Paul vis-à-vis des

autres sagesse et religions comme de l'humanisme contemporain consiste dans la sortie du cosmisme éternitaire et de la pensée hiérarchique, dans l'arrachement aux partitions identitaires toujours renaissantes («Il n'y a plus ni Juif ni Grec, ni esclave ni homme libre, ni homme ni femme» en Ga 3,28), dans la teneur singulière du temps messianique intensifiant le temps qui passe à l'aune de l'imminence du messie qui vient, dans l'altérité transcendante du divin qui dispose à l'agapè comme amour de l'autre tel qu'il est, fût-il l'ennemi. Paul défend avec acharnement la nouveauté de la forme de vie messianique qui ne saurait être figée en une identité, ni arrêtée au moment grec de sa première synthèse aussi glorieuse fût-elle; elle consiste dans une liberté spécifique d'habiter le monde et l'existence, elle consiste dans la grâce d'un partenariat avec le Dieu fidèle qui sauve par la foi – une foi irréductible à toute loi.

Le parcours témoigne des ressources du texte paulinien pour notre temps et de l'impossible séparation de biens entre philosophie et théologie. Il désigne surtout ce que la théologie reçoit de la philosophie, à savoir une réactivation vigoureuse du mouvement de la signification.

B – 1348 Louvain-la-Neuve,
Grand-Place 45.

Benoît BOURGINE
*Professeur à la Faculté de théologie
Université Catholique de Louvain*

Résumé – La longue histoire de la réception philosophique du corpus paulinien s'est récemment enrichie des contributions de Giorgio Agamben, Alain Badiou, Bernard Sichère et Slavoj Žižek. Après avoir rappelé le rôle déclencheur d'un essai de Stanislas Breton, l'article ressaisit la lecture de Paul entreprise par ces quatre philosophes. Le regain d'intérêt pour la littérature paulienne est ensuite interprété en fonction de la crise de l'universel en contexte de pluralisme culturel et religieux. Le parcours se conclut par une réflexion de nature théologique sur la signification de ces différents gestes philosophiques.

Summary – The long history of the philosophical reception of the Pauline corpus has recently been enriched by contributions made by Giorgio Agamben, Alain Badiou, Bernard Sichère and Slavoj Žižek. After having mentioned the trigger effect made by an article by Stanislas Breton, this article takes up the reading of Paul made by these four philosophers. The renewed interest for Pauline literature is then interpreted in the light of the crisis of the universal in the context of cultural and religious pluralism. The article ends with a reflexion of a theological nature on the meaning of these differing philosophical undertakings.