

« UNE TRAVERSÉE CONTEMPORAINE DE PAUL »

Nathalie Frogneux

Editions du Cerf | « Revue d'éthique et de théologie morale »

2009/3 n°255 | pages 63 à 99

ISSN 1266-0078

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-d-ethique-et-de-theologie-morale-2009-3-page-63.htm>

Distribution électronique Cairn.info pour Editions du Cerf.

© Editions du Cerf. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Nathalie Frogneux

« UNE TRAVERSÉE CONTEMPORAINE DE PAUL »

INTRODUCTION D'UNE PERPLEXITÉ

« L'immense littérature relative à l'apôtre Paul inspire à l'audacieux qui, sur lui, risque son discours, un sentiment de malaise, où la crainte se mêle au découragement ¹. » Au seuil de ce bref essai sur Paul, nous pourrions reprendre à notre propre compte la phrase liminaire du livre de Stanislas Breton. Mais le découragement n'est que passager car, comme le dit Agamben à l'origine de son texte : il y a la conviction qu'entre les Épîtres de Paul et notre époque, il y a une sorte de rendez-vous secret que nous ne devons à aucun prix manquer ². L'enjeu semble trop important, même si cette rencontre doit se décliner en plusieurs rendez-vous.

Sans prétention à l'exhaustivité, nous nous en tiendrons donc à quelques textes accessibles en français, qu'ils soient de la main de francophones ou disponibles en traduction ³. Là non

1. S. BRETON, *Saint Paul*, Paris, PUF, 1988, p. 5. Il se fait pourtant que « ce robuste petit livre », selon l'expression de Badiou, présente une bibliographie de trois « introductions » à Paul et à la Bible ! Et comme Breton remercie André Paul pour ces références, on se demande si c'est de l'ironie de la part d'un grand spécialiste ou, au contraire, s'il le remercie pour la prudence qu'il lui aurait conseillée.

2. C'est grâce à José Reding que j'ai pu embrasser cette conviction. Je tiens à le remercier pour la finesse de ses remarques et de ses commentaires toujours très précieux.

3. On notera pourtant, en italien, un ouvrage intéressant : *San Paolo e la filosofia del Novecento*, éd. Carlo Scilironi, Padoue, Cleup, 2004. Cet ouvrage collectif, qui n'est pas mené exclusivement par des philosophes, rend bien compte de l'actualité paulinienne dans la philosophie du xx^e siècle. Chez Rosenzweig (par A. Drandalise), Heidegger (G. Fadini), Jakob Taubes (M. Dalla Valle), Badiou (A. Zanon), Agamben (St. Bellanda). D'autres articles thématiques complètent le tableau (St. Bellanda : « La Flèche immobile du temps », G. Bonaccorso : « Le problème du corps » et C. Scilironi : « Paul, philosophe de la Foi »). En outre, F. Barba signe un article sur Nietzsche, tandis que deux articles

plus, nous ne pourrions tracer de frontière stricte. Nous avons établi notre corpus avec une certaine oreille musicale (auteurs francophones, mais pas seulement ; titre comprenant une référence à Paul, mais pas toujours...), en tentant de cerner quelques débats philosophiques qui prennent Paul pour interlocuteur de choix. Non pas ceux qui se rapportent à lui de manière indirecte ou détournée, mais ceux qui, selon la belle trilogie de Benoît Bourguine ⁴, font *retour* à Paul (Sichère ⁵), ont *recours* à Paul (Žizek ⁶ et Badiou ⁷) ou font un *détour* par lui (Agamben ⁸), à laquelle il faudrait ajouter le *recours contre* Paul (Trigano ⁹).

Suite note 3

sont consacrés à des lectures théologiques de Paul : celle de Rudolf Bultmann (par G. Fadini) et de Karl Barth (par E. Cerasi). Dans une perspective finalement classique, Paolo Bettio distingue quatre grands thèmes pauliniens : 1. L'anomie ou le problème du rapport à la loi et du refus de la loi ; 2. Un nouveau comportement, celui de la kénose et de la joie ; 3. La citoyenneté paradoxale des chrétiens dans le siècle ; 4. La connaissance par laquelle Paul est au principe de toute gnose chrétienne.

4. Voir B. BOURGUINE, *Saint Paul et la philosophie. Crise du multiculturalisme et universel chrétien*, dans *Revue Théologique de Louvain* 40 (2009), 95-111. De même le théologien Alain Gignac établit-il une constellation des lectures philosophiques de Paul : « Taubes, Badiou, Agamben: Reception of Paul by Non-Christian Philosophers Today », dans David ODELL-SCOTT (dir.), *Reading Romans with Contemporary Philosophers and Theologians*, New York, T.&T. Clark (Romans Through History and Cultures Series, 7), 2007, p. 155-211.

5. Voir B. SICHÈRE, *Le Jour est proche. La révolution selon Paul*, Paris, Desclée De Brouwer, 2003. Il faudrait ajouter B. SICHÈRE, *L'Être et le Divin*, Paris, Gallimard, 2008.

6. B. Bourguine se réfère à S. ŽIŽEK, *Fragile absolu. Pourquoi l'héritage chrétien vaut-il d'être défendu ?*, trad. F. Théron, Paris, Flammarion, 2008 (2000 pour l'original). Mais il faudrait ajouter : S. ŽIŽEK, *La Marionnette et le Nain*, trad. J.-P. Ricard et J.-L. Schlegel, Paris, Seuil, 2006 (2003 pour l'original) ; S. ŽIŽEK, *Le Sujet qui fâche*, trad. S. Kouvélakis, Paris, Flammarion, 2007 (1999 pour l'original). Le premier des trois accessibles en français, *La Marionnette et le Nain*, est aussi le plus récent. À travers ces trois ouvrages, Žizek affronte notamment la question des rapports entre le christianisme et le marxisme, afin de sortir des oppositions parallèles qui attribuent à Paul le même rôle qu'à Lénine, à savoir d'avoir perverti la pensée originale, celle du Christ ou celle de Marx. Dans une perspective lacanienne, il voit dans le christianisme et le marxisme un combat commun contre, d'une part, le capitalisme déferlant et, d'autre part, les nouvelles spiritualités. Pour ce faire, il dénonce la perversion du christianisme et en retrouve la dimension révolutionnaire.

7. Voir A. BADIOU, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, Paris, PUF, 1997. Voir aussi ID., « Saint Paul, fondateur du sujet universel », in *Études théologiques et philosophiques*, 75 (2000), p. 323-333. Dans ce numéro qui consacre un dossier spécial à Paul, on notera les articles des théologiens François Vouga, Elian Cuvillier, Jean-Daniel Causse et Daniel Marguerat.

8. G. AGAMBEN, *Le Temps qui reste. Un commentaire de l'Épître aux Romains*, trad. J. Revel, Paris, Payot, 2004.

9. S. TRIGANO, *L'E(xc)lu. Entre Juifs et Chrétiens*, Paris, Denoël, 2003 ; ID., « La "question juive" du retour de Paul. La politique de l'Empire », *Controverses*, n° 1, mars 2006, p. 105-120.

Nous tentons donc de situer le débat de manière un peu plus large.

Comment caractériser une lecture philosophique de Paul ? Est-ce dans la mesure où elle est menée par un philosophe professionnel ? Est-ce parce qu'elle s'interdit une partie de la pensée de Paul (la *pistis* ¹⁰) ? Par exemple dans la mesure où elle laisse de côté la question de la Grâce (comme entend le faire Hans Jonas) ? Ou parce qu'elle refuserait de croire en l'Événement de la résurrection (comme Alain Badiou) ? Est-ce dans la mesure où elle dédaigne le sérieux exégétique et refuse, par exemple, de distinguer les lettres proto- et deutéro-pauliniennes (comme le fait Breton, tandis que Badiou, dont il est pourtant la référence, les distingue ¹¹) ? Est-ce parce qu'elle se rapporte au texte en dehors des traductions canoniques (comme Agamben qui donne ses propres traductions des textes pauliniens en annexe ¹²) ? Ne serait-ce pas parce qu'elle n'accorde pas à la parole biblique comme ensemble la même autorité que les théologiens ? Il n'est pas si facile de délimiter les lectures philosophiques contemporaines de Paul, mais manifestement les philosophes lisent et relisent Paul comme un interlocuteur de premier plan, comme un philosophe ou, parfois, comme un anti-philosophe qui fit événement dans l'histoire de la pensée. Selon Alain Badiou, en effet, Paul est un antiphilosophe, et même une grande figure de l'antiphilosophie, car des éléments existentiels font argument dans son discours. Dès lors, il est très problématique d'éluder sa biographie quand on en vient à sa doctrine. « Pour un anti-philosophe, la position énonciative fait partie du protocole de l'énoncé ¹³. » Et Badiou de rappeler que Paul méprise la sagesse philosophique et fut d'ailleurs objet de la risée des Athéniens, chez qui il échoua à fonder une communauté.

10. Breton traduit fort justement le terme *pistis* par confiance, afin de lui laisser le sens courant qu'il a en grec et de ne pas le charger immédiatement à partir de son objet (foi en Dieu).

11. Badiou serait donc plus philosophe que Breton en distinguant les Épîtres de Paul authentifiées et en refusant les Actes des Apôtres et les Évangiles, qu'il juge trop apologétiques, au risque de décontextualiser Paul.

12. Pour notre part, nous avons cité tantôt la traduction choisie par les auteurs, tantôt la nouvelle traduction de la Bible (Fayard, 2001), afin de profiter de la fraîcheur et donc de la nouvelle lisibilité des textes que suscitent les approches philosophiques que nous recensons.

13. A. BADIOU, *Saint Paul*, p. 18.

Toutefois, nous ne reprenons pas l'histoire de sa lutte en tant que juif contre les premiers disciples du Christ, le tournant que constitua le chemin de Damas, sa proclamation aux païens et ses longs voyages autour de la Méditerranée pour fonder de nouvelles communautés ¹⁴.

En réalité, Paul lui-même, ce passeur de frontières entre judaïsme et christianisme ¹⁵, entre anthropologie et politique, entre communauté et universel, nous oblige à nous interroger à tout moment sur les bornes de la philosophie et, ainsi, à la renouveler et à l'élargir. « Paul est notre contemporain fictif parce que le contenu universel de sa prédication, obstacles et échecs compris, est encore absolument réel ¹⁶. »

Disons-le d'emblée : nous procédons donc à ce geste un peu paradoxal, qui consiste à nous tenir à la lecture de ceux qui situent leur travail en philosophie, pour montrer combien cette limite disciplinaire est poreuse et même fragile face aux questions fondamentales soulevées ici. Pourtant, ce geste paradoxal tient essentiellement à la faisabilité de l'entreprise. Comment en effet pourrions-nous prétendre à une revue complète des lectures contemporaines de Paul ? Dans l'article qu'il dédie aux enjeux des études théologiques consacrées à Paul principalement depuis deux décennies, Jean-Noël Aletti insiste sur l'abondance, l'érudition et l'hyperspécialisation des études et des publications contemporaines ¹⁷. Sans compter que les barrages linguistiques entre les interprètes ajoutent encore à la compartimentation. Au point que, dans cette situation de fragmentation à outrance, les théologiens, devenus spécialistes de telle ou telle lettre, ne se risquent plus à proposer de synthèse de la théologie paulinienne ¹⁸.

14. Breton s'en charge, en effet, dans son « esquisse biographique », ainsi que Badiou, dans son deuxième chapitre : « Qui est Paul ? ».

15. C'est sur le lien que Paul établit entre judaïsme et christianisme que Jean-François LYOTARD se penche dans « D'un trait d'union », in *Rue Descartes* (4), 1991, p. 47-60. « Le trait d'union entre Shaoul et Paulus est celui de la mortification du premier par la dialectique du second. La vérité du juif est dans le chrétien. (...) Dialectique du refoulement ? Juif est ce qu'il faudra oublier » (p. 49).

16. A. BADIOU, *Saint Paul*, p. 39.

17. J.-N. ALETTI, « Où en sont les études sur saint Paul ? Enjeux et propositions », in *Recherches de science religieuse*, 90/3 (2002), p. 329-352.

18. Comme pour démentir cette affirmation, notons la synthèse de D. MARGUERAT, *Paul de Tarse. Un homme aux prises avec Dieu*, Poliez-le-Grand, Éd. du Moulin, 1999 ou F. VOUGA, *Moi, Paul !*, Paris, Bayard, 2005. Et bien sûr la dimension politique de Paul

Les seuls titres des philosophes sont en revanche révélateurs de leur ambition : *Saint Paul* de Stanislas Breton et *La Théologie politique de Paul* de Jacob Taubes¹⁹, *Saint Paul* de Badiou. Force est de constater que ce ne sont pas seulement des philosophes chrétiens qui reviennent à Paul, mais des philosophes contemporains qui se disent athées (mais qui ne refusent pas à Paul son titre chrétien de saint, comme Badiou – ou Žižek), juifs (Agamben, Taubes qui l'aborde « comme juif et non comme professeur ») et chrétiens (comme Breton, dont le mérite fut pourtant de resituer Paul comme philosophe sur la scène contemporaine, mais pas dans la perspective d'une philosophie de la religion, en publiant son texte dans la collections « Philosophies » des Presses universitaires de France).

Alors, une certaine candeur dont peuvent se prévaloir les non-spécialistes, lorsqu'ils approchent de ce monument de la littérature biblique (et de son champ exégétique devenu immense), permet d'en rafraîchir la lecture. On l'a compris, Paul n'est pas relu dans une perspective d'histoire de la philosophie.

Certains philosophes s'adressent à lui dans une urgence personnelle, car il permet d'aller à l'essentiel d'une question anthropologique aux enjeux politiques multiples. Plusieurs avouent même le caractère central de leur commentaire de Paul pour leur propre pensée. C'est le cas pour Hans Jonas²⁰, qui

Suite note 18

n'a pas échappé aux théologiens. Voir aussi F. VOUGA, *Politique du Nouveau Testament. Leçons contemporaines*, Genève, Labor et Fides, 2008.

19. Voir J. TAUBES, *La Théologie politique de Paul*. Schmitt, Benjamin, Nietzsche, Freud, trad. M. Köller et D. Séglaud, Paris, Seuil, 1999. Recensé par R. BRAGUE, « Vous vous appelez bien saint Paul », in *Critique*, 634 (2000), p. 214-220 et par S. MIMOUNI, « Jakob Taubes et Paul de Tarse. Notes de lecture », in *Revue des études juives*, 158 (1999), p. 455-464. Le style anecdotique et allusif de l'ouvrage peut déconcerter au premier abord, et *Le Temps qui reste* d'Agamben peut apparaître comme une introduction déployant les concepts auxquels Taubes fait allusion.

20. Voir H. JONAS, *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem. Ein philosophischer Beitrag zur Genesis der christlich-abendländischen Freiheitsidee*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1930 ; H. JONAS, « Philosophische Meditation über Paulus, Römerbrief, Kapitel 7 », in E. Dinkler (éd.), *Zeit und Geschichte. Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum 80 Geburtstag*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1964, p. 557-570. Voir à ce sujet notre étude sur la phénoménologie d'une recherche de l'intention bonne : N. FROGNEUX, « L'imposture du moi idéal. Une lecture de Paul par Hans Jonas », in B. BOURGINE, J. FAMERÉE et Paul SCOLAS, *L'invention chrétienne du péché*, Paris, Cerf, 2008, p. 69-84. Hannah Arendt montre pour sa part que la volonté se paralyse dans une lutte interne. Voir « Paul et l'impuissance de la Volonté », in H. ARENDT, *La Vie de l'esprit. 2. Le Vouloir*, Paris, PUF, 1983, p. 81-91.

garde la question paulinienne une quarantaine d'années au cœur de ses préoccupations, au-delà de ses tournants philosophiques. C'est aussi le cas de Jacob Taubes qui affirme l'urgence de tenir, au seuil de la mort, son séminaire consacré à celui qu'il appelle « mon Paul ²¹ ». La question est celle du « temps qui presse », question messianique et existentielle étant donné sa maladie. Plutôt que de consacrer le séminaire comme prévu initialement à la *Lettre aux Corinthiens* qui se concentre sur la question du tout, Taubes se voue à la question du délai dans la *Lettre aux Romains*. Et quant à Bernard Sichère, il introduit son texte consacré à Paul avec ces mots : « Ma pensée [...] est ce que je crois et qui me maintient en vie, ce à quoi je me tiendrai jusqu'à en mourir parce que ma vie s'éclaire de cette lumière et d'elle seule ²². »

Ainsi, les philosophes n'ont pas attendu l'année Paul, voulue par Benoît XVI, pour remettre ce passeur de frontières au centre de leurs préoccupations. Et on se demandera même si Paul a jamais été oublié. C'est ainsi que Jean-Michel Rey, dans *Paul ou les ambiguïtés*, insiste sur la présence de Paul en France au cours du XIX^e siècle ²³.

Pour celui qui s'approche de Paul, deux attitudes – au moins – sont possibles. L'une consisterait à tenter de saisir Paul en lui-même, l'Apôtre des Épîtres, dans un travail philosophique, qui s'adoserait à des acquis philologiques et exégétiques, et des travaux de critique historique ; l'autre consisterait à assumer le fait que « sous ce nom propre on a affaire, tout à la fois, à des Épîtres que l'on connaît et à une figure que l'on réinvente, à travers les siècles, dès que cela semble nécessaire » ²⁴. Peut-on

21. J. TAUBES, *La Théologie politique de Paul*, p. 52.

22. B. SICHÈRE, *Le Jour est proche*, p. 11. Bernard Sichère, en philosophe préoccupé du monothéisme, cherche à sortir du désastre contemporain (dont la crise financière est une des dimensions) par un rapport de reconnaissance de l'être qui passe nécessairement par la célébration de ce qui n'est pas seulement l'homme.

23. Voir J.-M. REY, *Paul ou les ambiguïtés*, Paris, Éditions de l'Olivier, 2008. Cette présence paulinienne est assurée à travers des auteurs français tels que Henri de Saint-Simon, Auguste Comte, Pierre Leroux, Edgar Quinet, Victor Hugo, Lamennais, Léon Bloy, Ernest Renan. Selon Rey, par-delà les ambiguïtés de Paul lui-même et de ses reprises, une constante apparaît : la perspective d'un dépassement vers le plus englobant, l'universel.

24. J.-M. REY, *Paul ou les ambiguïtés*, p. 168.

voir se dessiner au ^{xx}^e siècle, tout comme d'ailleurs au cours des siècles qui ont précédé, deux figures principales de Paul que décrit Rey : d'une part, celle du fondateur d'une nouvelle spiritualité, qui se sépare violemment de sa communauté ainsi que de sa culture d'origine, et d'autre part celle qui incarne ce geste fondateur d'une virulence performative, et ainsi va adopter une stratégie de surenchère par rapport à l'Ancien Testament ? Quelle serait notre figure contemporaine de Paul ²⁵ ?

À la croisée des textes ici abordés, Paul se profile comme un penseur qui permet de sortir de certaines impasses contemporaines. Notre entreprise se limite à ouvrir un chantier par *quelques questions* qui mériteraient chacune un développement considérable. Cela va de soi. Notre hypothèse est en effet que les philosophes qui se penchent aujourd'hui sur Paul l'abordent comme un contemporain, car ils y voient la figure d'un penseur qui réplique à l'alternative entre l'étant et le néant, par une pensée de la *kénose* pour laquelle l'évidement ne signifie pas le néant, mais une *traversée* qui permet « l'ouverture de l'empirie individuelle au plus vaste horizon ²⁶ ». Paul permet en effet, selon Sichère, une sortie de la mauvaise alternative du nihilisme contemporain dont les deux mâchoires sont l'impérialisme technologique et les obscurantismes religieux ; selon Badiou, il permet le retour à un geste authentiquement philosophique qui nous fasse sortir du relativisme ambiant. Autrement dit, n'est-ce pas face à une situation de crise comparable à celle qu'affrontait Paul que nous nous situons aujourd'hui ? N'est-ce donc pas avec lui que les philosophes tentent de penser la sortie de l'impasse ? Avec cet événement du nouvel homme, du nouvel Adam, c'est la question de la révolution anthropologique qui entraîne à sa suite une révolution politique pour sortir de

25. En février 2003, un numéro spécial de la revue *Esprit* lui consacrait un dossier spécial : « Saint Paul et nos contemporains ». Avec les articles suivants : S. BRETON, « Christianisme : Paul ou Jean ? », p. 66-78 ; M. FOESSEL, « Saint Paul, la fondation du christianisme et ses échos philosophiques », p. 79-84 ; P. RICCEUR, « Paul apôtre. Proclamation et argumentation. Lectures récentes », p. 85-112 ; J.-Cl. MONOD, « Destins du paulinisme politique : K. Barth, C. Schmitt, J. Taubes », p. 113-124. Un congrès s'est tenu les 4, 5 et 6 juin 2008 à l'université British Columbia, Vancouver, intitulé « Saint Paul' Journey into Philosophy ». Toutefois, les intervenants étaient principalement des théologiens.

26. S. BRETON, *Saint Paul*, p. 120.

l'alternative de l'universel abstrait et du particulier, de la vie du corps et de la vie de l'esprit, de l'immanence et de la transcendence. Toutes ces oppositions stérilisantes qui sclérosent notre époque pourraient être dépassées en revisitant Paul.

RETOURNEMENT ET SOUCIANCE DE L'EXISTENCE HEIDEGGERIENNE

Avant d'en venir aux interprétations récentes de Paul, il faut relever l'influence qu'il a eue sur l'un des philosophes les plus marquants du ^{xx}e siècle : Martin Heidegger. En effet, Heidegger consacra la première partie de son séminaire de 1920-1921, intitulé « Phénoménologie de la vie religieuse », à Paul (Lettres aux Galates et aux Thessaloniens) et la seconde à Augustin ²⁷.

Tout d'abord, insistant lui aussi sur la dimension existentielle de Paul, sur ce que Badiou nomme son anti-philosophie, Heidegger le comprend comme le représentant éminent du christianisme primitif (opposé au christianisme historique), pour qui la *vie religieuse comme expérience* s'avère indissociable de la proclamation (le kérygme, *Verkündigung*, que le français traduit dans un autre contexte par l'annonciation) et de l'explicitation, notamment par le dogme. « La genèse du dogme n'est compréhensible que dans l'accomplissement de l'expérience de la vie chrétienne ²⁸. » Il faut dès lors noter le primat de l'accomplissement de la vie dans le travail de compréhension ²⁹. Heidegger se fixe pour tâche de « comprendre phénoménologiquement Paul et sa proclamation apostolique et, en partant de celle-ci, [de] comprendre des connexions de sens décisives

27. M. HEIDEGGER, *Gesamtausgabe*, Francfort, Klostermann, vol. 60, p. 3-156. Voir à ce sujet les études de F. FÉDIER, « Heidegger : édition intégrale tome 60. Phénoménologie de la vie religieuse », in *Heidegger Studies*, vol. 13, 1997, p. 145-161 ; J. GREISCH, « Bulletin de philosophie herméneutique. Heidegger », *Revue des sciences théologiques et philosophiques*, n° 80, octobre 1996, p. 641-644 ; Id., « La facticité chrétienne : Heidegger, lecture de saint Paul », *Transversalités*, n° 60, octobre-décembre 1996, p. 85-102 ; Id., *L'Arbre de la vie et l'Arbre du savoir. Les racines phénoménologiques de l'herméneutique heideggérienne (1919-1923)*, Paris, Cerf, 2000, p. 185-218.

28. M. HEIDEGGER, *Gesamtausgabe*, 60, p. 112.

29. F. Fédier, à qui Bernard Sichère dédie *Le Jour est proche*, maintient la distinction entre le souci philosophique (tressaillement devant la vérité) et le souci religieux (qui fait trembler face au risque de manquer le salut).

de la vie chrétienne ³⁰ ». Mais, de cette lecture, il retiendra des éléments essentiels pour sa propre philosophie et notamment *Sein und Zeit*.

Giorgio Agamben montre que la formule de la vie messianique, le *comme non* ou *hos me* ³¹, fut au cœur de la pensée heideggérienne de l'authenticité et de l'inauthenticité. « C'est à travers l'interprétation de l'*hos me* paulinien que Heidegger semble formuler pour la première fois l'idée de l'appropriation de l'impropre comme caractère décisif de l'existence humaine ³². »

Jean Greisch montre également le lien entre la vie facticielle et le kérygme chrétien, mais il souligne aussi que c'est en analysant les lettres de Paul et la « tribulation » dans laquelle se trouvent les chrétiens qui attendent la parousie que Heidegger élabore la notion de « souciance » (*Bekümmierung*, qui traduit *thlipsis*, préoccupation constante).

Ainsi, c'est bien l'interprétation de l'expérience chrétienne primitive qui semble avoir mis Heidegger sur la voie de la reconnaissance du souci comme existentiel fondamental. (...) Cette tribulation est une caractéristique fondamentale, c'est une souciance absolue dans l'horizon de la *parousia*, du Retour à la fin des temps ³³.

Agamben rapporte, sans la nommer comme telle, cette « souciance » au *Dasein* juif : « Selon Scholem – qui représente un point de vue très courant dans le judaïsme –, l'antinomie messianique [l'événement a eu lieu, mais il est différé] se définit comme “une vie vécue dans le différé” (*Leben im Aufschib*) dans laquelle rien ne peut être porté à son terme : ce que l'on appelle une existence juive, écrit-il, est une tension qui ne trouve jamais d'apaisement ³⁴. »

Et la souciance deviendra, un semestre plus tard, grâce à l'approfondissement décisif qu'apporte la *cura* augustinienne, l'existential fondamental de la *Sorge*, le « souci ³⁵ ». Dans l'expérience de cette vie chrétienne primitive, il apparaît, d'une part,

30. M. HEIDEGGER, *Gesamtausgabe*, 60, p. 129.

31. Telle est la translittération surprenante d'Agamben. Mais la traduction par « comme non » ou par « comme ne pas » est effectivement correcte.

32. G. AGAMBEN, *Le Temps qui reste*, p. 63.

33. M. HEIDEGGER, *Gesamtausgabe* 60, p. 98.

34. G. AGAMBEN, *Le Temps qui reste*, p. 123.

35. J. GREISCH, *L'Arbre de la vie et l'Arbre du savoir*, p. 205.

que nulle mise à couvert n'est possible : il n'y a nul endroit qui garantirait la sécurité, et d'autre part, l'espérance ne porte pas sur un événement futur : elle repose sur la parousie comprise comme l'accomplissement de la vie même.

Bernard Sichère développe davantage les liens profonds entre Heidegger et Paul : c'est même l'objet de tout son livre. D'abord, avec la place centrale qu'occupe l'appel direct à pivoter sur soi, le chemin de Damas :

Retournement, *Umkehr*, c'est cela que prône l'apostolat de Paul : changer la vie, changer sa vie, se changer soi-même radicalement. Et c'est le même mot que Heidegger emploie pour désigner la décision de philosopher à partir de ce qu'il appelle l'expérience « factive » de la vie ³⁶.

Et de même que Paul ne peut opérer ce retournement qu'en détruisant ce qui précède, Heidegger opère la destruction de la théologie chrétienne et de la philosophie, pour ouvrir la voie d'une phénoménologie de la vie religieuse.

Résurrection : libération pleine et entière de la plénitude d'être. [...] C'est ainsi que Heidegger en 1920 écoute la parole de Paul avec la même disponibilité qui lui permettra en 1927 de déployer la phénoménologie du Dasein comme appelé au sein de l'étant à prendre en charge l'être qu'il a à être inconditionnellement ³⁷.

Sichère s'emploie ainsi à sauver Heidegger des accusations de gnosticisme et à montrer que sa proximité à Paul le garantit de toute dérive de la haine du monde. En effet, ceux qui auraient insisté sur l'acosmisme de Heidegger (par exemple, Hans Jonas, Emile Bréhier ou Alfonse De Waelhens), faute d'avoir compris qu'il s'agissait d'un acosmisme paulinien, l'ont rapproché de l'acosmisme gnostique et marcionite. Pourtant, celui de Paul ne se joue pas dans l'opposition au monde et dans la haine du corps, mais dans l'affirmation qu'il faut les assumer complètement, alors même que l'on dénonce et refuse leur logique intrinsèque comme celle de la mort. Ce n'est qu'à ce prix qu'une autre logique peut se lever : celle de l'esprit, qui n'a pourtant pas d'autre lieu que le monde et la chair. L'accusation de gnosticisme ne peut reposer, selon Sichère, que sur un contre-

36. B. SICHÈRE, *Le Jour est proche*, p. 111. Peut-être cette lecture n'est-elle pas sans lien avec le paulinisme de Kierkegaard.

37. *Ibid.*, p. 128-129.

sens, puisque Heidegger refuse explicitement l'interprétation gnostique de Paul dans 1 Co 2-10.

Toutefois, cette réplique ne peut nous convaincre que partiellement. En effet, reste à savoir pourquoi Heidegger a, lui aussi, tué le corps paulinien qui est sans nul doute le meilleur moyen de répliquer à une lecture marcionite ou docète. Il n'est en revanche pas si évident que Heidegger soit resté assez paulinien après 1927 pour, d'une part, se mettre à l'abri de l'écueil gnostique et, d'autre part, pour voir que s'ouvrait, sous la question de l'être-pour-la-mort, l'enjeu bien plus abyssal d'une traversée de la haine. C'est ce double approfondissement qu'opère Sichère.

Il devient donc clair que Paul ne pouvait devenir gnostique qu'à la faveur d'un contresens opéré par Marcion, comme le souligne Breton. En effet, le créateur n'est pas un démiurge mauvais, le corps n'est pas opposé au *pneuma*, le monde n'est pas mauvais, et, loin d'être inconnaissable, Dieu, Christ Ressuscité vit en lui. Taubes insiste sur le fait que Marcion a coupé le fil par lequel Paul relie la création et la rédemption, mais ce fil était trop ténu, raison pour laquelle, selon lui, les Épîtres comportaient bien des germes gnostiques.

UNE CRISTALLISATION RÉCENTE

Revenons-en maintenant aux lectures philosophiques de ces vingt dernières années. D'emblée, le plus petit dénominateur commun de ces textes s'impose. Contre Nietzsche qui faisait de Paul « le plus grand de tous les apôtres de la vengeance ³⁸ », le premier chrétien, traître à l'égard du judaïsme et même du Christ, toutes insistent sur l'impossibilité de tenir Paul pour un penseur du ressentiment et de la haine du corps. Elles convergent pour reconnaître son judaïsme paradoxal ³⁹.

38. F. NIETZSCHE, *L'Antéchrist*, § 45.

39. Il faut pourtant souligner deux exceptions à cette interprétation : celle de S. Trigano déjà citée, et celle de R. Lellouche. En posant le débat à partir de la question juive, ils soupçonnent cette redécouverte d'un Paul prétendument juif : voir R. LELLOUCHE, « Théologie politique de l'apôtre Paul, pharisien et rebelle. Messianisme, universalisme et révolution devant le "nouveau peuple" et "l'autre monde" », *Controverses*, n° 1, mars 2006, p. 58-104.

Aucun texte ne semble amorcer une telle réception dans le monde philosophique, mais la démarche des philosophes coïncide avec celle des théologiens. Paul ne peut être cantonné à la pensée chrétienne ni même désigné comme fondateur du christianisme. Comme le dit David Neuhaus, le Paul des *Lettres* est juif et la rupture entre judaïsme et christianisme lui est postérieure⁴⁰.

Cela dit, peut-on déceler un foyer philosophique commun de lecture, de commentaire et de questionnement ? Sans doute est-il possible de voir en Paul celui qui permet de renouveler le débat politique et de dépasser les écueils des recherches identitaires particulières au sein même d'une pensée religieuse, mais ce n'est là qu'un des aspects des débats, car, comme cela est évident chez Heidegger, seule une hypothèse anthropologique radicalement nouvelle donne accès à l'universel paulinien. Pourtant, les interprétations de l'homme nouveau et de l'universel divergent.

Certains n'hésitent pas à voir, à travers les recherches de Taubes et de Breton, deux lignages. Pour Quesnel, deux lignes d'interrogations s'imposent :

Il existe une lignée Breton/Badiou/Agamben, qui travaille sur les stratégies argumentatives de Paul et sur le paradigme d'un christianisme universaliste. [...] L'autre lignée Nietzsche/Taubes/Frank, réfléchit principalement à partir de la conception paulinienne du corps, en tant que corps physique et corps social⁴¹.

En outre, pour être moins lacunaire, il faudrait ajouter à ces deux lignées une troisième, qui, elle, ne peut se dire francophone, avec Heidegger, Lacan et Jonas. Elle s'articule autour de la question de l'abîme et du hors-fond de la haine ou de la volonté, sur lesquels se pose le sujet, ainsi que sur la question de l'être-au-monde du *Dasein* paulinien. Paul pense l'abîme de l'amour ou de la subjectivité comme ce que le sujet traverse

40. D. NEUHAUS, « À la rencontre de Paul. Connaître Paul aujourd'hui : un changement de paradigme », in *Recherches de science religieuse*, 90/3 (2002), p. 353-376. Voir à ce sujet E. P. SANDERS, *Paul: a very short introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

41. M. QUESNEL, « État de la question sur Paul », in A. DETTWILLER, J. D. KOESTLI et D. MARGUERAT, Genève, Labor et Fides, 2004, p. 30. Quesnel se réfère à l'ouvrage de Didier FRANCK, *Nietzsche ou l'ombre de Dieu*, Paris, PUF, 1998.

et dépasse. Pour Philippe Büttgen ⁴², Badiou et Agamben (mais aussi Adorno, critiqué par Taubes) ont des points communs lorsqu'ils déploient une lecture de Paul comme penseur de l'immanence par opposition à Franck et Taubes (auquel s'ajoutent Benjamin, pour qui « il n'y a rien d'immanent, on n'aboutit à rien en partant de l'immanent ⁴³ », Ph. Büttgen lui-même et B. Sichère).

En revanche, si l'on en croit les auteurs concernés, les réseaux se dessinent autrement. Saluant explicitement l'ouvrage de Stanislas Breton, Alain Badiou semble lui voler la vedette dans la sphère francophone où il devient la référence de François Jullien et de Slavoj Žižek. Bernard Sichère se réclame clairement de Heidegger et ne cite pas Breton. Si Agamben, quant à lui, se réclame de Taubes, et certainement pas de Breton qu'il ne cite pas, il semble impossible de le rapprocher de Badiou auquel il réplique pour ainsi dire point par point dès sa quatrième de couverture :

Paul n'est pas le fondateur d'une nouvelle religion, mais le représentant le plus exigeant du messianisme juif, non plus l'inventeur de l'universel, mais celui qui dépasse la division des peuples par une nouvelle division et qui introduit un reste ; non plus l'annonce d'une nouvelle identité et d'une nouvelle vocation, mais la révocation de toute identité et de toute vocation, non plus la simple critique de la Loi, mais son ouverture vers un usage de tout droit. Et, au cœur de tous ces motifs, une nouvelle expérience du temps qui, en inversant le rapport entre le passé et le futur, entre la mémoire et l'espoir, constitue le *kairos* messianique non pas comme la fin du temps, mais comme le paradigme même du temps présent, de tous les présents.

Ce à quoi Žižek s'empresse de répondre en soupçonnant sa démarche de restaurer l'exception juive. Sur ce point, toutefois, nous ne pouvons le suivre ⁴⁴.

42. Ph. BÜTTGEN, « L'attente universelle et les voix du prêche. Sur trois interprétations récentes de Saint Paul en philosophie », in *Études philosophiques*, 2002/1 (n° 60), p. 83-101.

43. J. TAUBES, p. 114.

44. Voir S. ŽIŽEK, *La Marionnette et le Nain*, p. 138-152.

L'ÉVÉNEMENT DU SUJET COMME ÉVÉNEMENT DE VÉRITÉ ÉNIGMATIQUE

En tant que penseur-poète de l'événement⁴⁵, Paul s'insère donc dans le projet de Badiou : « re-fonder une théorie du sujet qui subordonne l'existence à la dimension aléatoire de l'événement comme à la contingence pure de l'être-multiple, sans sacrifier le motif de la vérité⁴⁶. » D'emblée, il se dit athée et curieux de la pensée de Paul comme de celle d'une « figure subjective de première importance⁴⁷ », d'une figure signant l'événement et se subjectivant par une intervention interprétante. Ainsi propose-t-il un morceau de résistance à la *Koinè* post-moderne qui ne voit dans notre époque que contingences et conjectures, notamment dans le champ politique. Il propose, au contraire, de restaurer la Vérité universelle en soulignant le geste philosophique de Paul. Toutefois, Badiou ne va pas jusqu'à penser que l'événement pourrait renverser l'opposition entre immanence et transcendance (à laquelle il associe la figure de Dieu).

En attestant l'événement, c'est-à-dire en l'assumant comme tel, le sujet fait apparaître que la situation antérieure relevait d'un indicible chaos. Et ainsi, on pourrait dire qu'Alain Badiou entre dans la lignée de ces penseurs révolutionnaires du XIX^e siècle, établie par Jean-Michel Rey, qui utilisent saint Paul pour disqualifier le passé et mieux asseoir ainsi le présent qu'ils instaurent.

Žižek résume remarquablement la manière dont Badiou prend en considération le site particulier de la vérité tout en affirmant sa portée universelle :

La Vérité est contingente, elle s'articule à une situation historique concrète, elle est la vérité de cette situation, mais dans chaque situation historique concrète et contingente, il n'y a qu'une seule et unique Vérité qui, une fois exprimée, fonctionne comme indice d'elle-même et de la fausseté du champ qu'elle a subverti⁴⁸.

45. Dans le vocabulaire de Paul, l'événement de Badiou serait la grâce.

46. A. BADIOU, p. 5.

47. A. BADIOU, p. 1.

48. S. ŽIŽEK, *Le Sujet qui fâche*, p. 174.

Alors, reprenant une lecture badiouienne-paulinienne du sujet, Žižek définit le sujet de la manière suivante :

le sujet est l'*acte*, la *décision* par laquelle nous passons de la positivité de la multitude donnée à l'Événement de Vérité et/ou d'Hégémonie. (...) « Sujet » est (...) la contingence qui fonde l'ordre ontologique positif lui-même, le « médiateur évanescant » dont le geste d'auto-effacement transforme la multitude chaotique préontologique en semblant d'ordre « objectif » et positif, de la réalité. En ce sens précis, toute ontologie est « politique », fondée sur un acte de décision « subjectif », contingent et désavoué ⁴⁹.

Il y a néanmoins un paradoxe dans le discours de Badiou : c'est que, d'une part, il parle de la résurrection du Christ comme d'une fable et insiste sur ce point à plusieurs reprises, alors qu'il montre que Paul ouvre la voie de l'absolu par la reconnaissance et « la déclaration » d'un événement pur qui semble avoir pour seule conséquence l'attestation d'un sujet. C'est-à-dire le processus par lequel un sujet se subjectivise (puisque, en dernière instance, il n'est pas possible de distinguer le sujet de la subjectivation). Alors, comme l'affirme par ailleurs Badiou, il restera toujours douteux dans l'ordre de l'être et du savoir que l'événement se soit produit, car une intervention est la procédure par laquelle un multiple est reconnu comme événement pur. La seule « preuve » que l'événement ait bien eu lieu se situe dans l'ordre de la vérité « du sujet divisé selon les voies de saisie du réel que sont la chair et l'esprit ⁵⁰ ». Par opposition avec le sujet plein ou indivis qui se laisse cerner par des prédicats particuliers (l'origine, la généalogie, l'appartenance religieuse...), ce sujet divisé décide et maintient son appartenance à la situation ⁵¹.

Pourquoi Badiou insiste-t-il alors sur le fait que ce qui constitue l'événement pour Paul, « Christ est ressuscité », doit être établi comme fabuleux, dans l'ordre du savoir ? Bernard Sichère lui

49. *Ibid.*, p. 212.

50. A. BADIOU, *Saint Paul*, p. 61.

51. Son insistance sur ce point, ainsi que sur le prétendu désintérêt de Paul à l'égard des questions trinitaires, vient peut-être de sa volonté de formaliser et donc de démythologiser le propos paulinien. Non pas pour le réduire à ses enjeux moraux, comme Bultmann, mais plutôt pour le ramener à ses enjeux politiques. Voir Cl. LAVAUD, « Badiou lecteur de Saint Paul », in Ch. RAMOND (éd.), *Alain Badiou. Penser le multiple* (Actes du colloque de Bordeaux, 21-23 octobre 1999), Paris, L'Harmattan, 2002, p. 375-390.

adresse cette question : comment comprendre que, bâtie sur le vide, la parole de Paul ait été capable d'entraîner ce que lui-même appelle « une révolution culturelle dont nous dépendons encore ⁵² » ?

La question est dès lors la suivante : puisque l'événement pur n'est pas un fait qui pourrait être prouvé objectivement et qu'il n'autorise aucune démonstration, il ne peut qu'être déclaré et attesté dans une boucle d'identification que Badiou nomme « une intervention interprétante ⁵³ », qui est le fait d'une subjectivité. Lorsqu'il insiste sur le caractère fabuleux de l'événement que Paul déclare, ne se met-il pas lui-même dans la position de confondre l'Événement et un fait ? N'est-ce pas parce qu'il continue d'opposer l'immanence et la transcendance, faute notamment de s'être livré à des lectures messianiques et dialectiques de Paul (Taubes, Agamben) ? Cela est d'autant plus curieux que l'événement devrait être moins celui que déclare Paul que le fait que Paul s'atteste comme sujet.

Sichère propose de remplacer le terme de fable par celui d'énigme et prend ainsi le contre-pied de Badiou : « Il faut donc dire autrement, admettre que Paul a bel et bien été le témoin d'un réel extraordinaire tel que son être même en a été transformé, et qu'il s'est à partir de là révélé être un révolutionnaire d'une puissance inouïe, source d'une révolution "dont nous dépendons encore", comme le constate Badiou entre admiration et agacement ⁵⁴ ». En effet, pour Sichère, « la Résurrection n'est pas une donnée qui s'épuise dans sa manifestation comme les autres données, elle demeure à saisir au-delà de ce qui est vu, comme cette vérité qui demeure à approprier par chacun pour son propre compte sous la forme de la décision d'être soi-même ⁵⁵ ». L'énigme du sacré au sens heideggérien est en effet une trouée lumineuse de l'étant qui se donne comme désabritement (*Unverborgenheit*).

Žižek relativise en quelque sorte la notion de fable en la situant dans un contexte culturel : c'est pour cette raison que ce qui fait

52. B. SICHÈRE, *Le Jour est proche*, p. 113.

53. Voir A. BADIOU, *L'Être et l'Événement*, Paris, Le Seuil, 1988.

54. B. SICHÈRE, *Le Jour est proche*, p. 113-114.

55. *Ibid.*, p. 128.

événement pour Paul n'est plus recevable dans notre perspective contemporaine, où la vérité est nécessairement liée à la scientificité. Ainsi, dans le cadre établi par Badiou, l'art (à ne pas confondre avec la culture), la science (à distinguer de la technique), l'amour (que l'on ne saurait confondre avec le sexe) et la politique (qui ne se réduit jamais à de la gestion) sont les cadres dans lesquels peuvent surgir des événements. Pourtant, on pourrait s'étonner que Žižek (comme Badiou, d'ailleurs) souligne que les seuls événements possibles doivent « prendre place dans un univers compatible avec la connaissance scientifique ⁵⁶ », alors qu'il ne s'agit que d'un des quatre domaines où peut se déclarer la vérité. D'aucuns pourraient certainement argumenter en faveur d'une expérience de la résurrection dans le domaine de la relation personnelle et, dès lors, de l'amour. N'est-ce pas autrement que comme une révolution cosmologique rendant la grâce scientifiquement explicable qu'il est possible de penser cet événement ? Ce qui n'est possible que dans une perspective herméneutique comme celle d'Agamben ou de Sichère, que refuse explicitement Badiou.

PAUL, FONDATEUR DE L'UNIVERSEL

Cela n'a certes rien de très original que d'évoquer Paul comme l'apôtre de l'universalisme, car c'est lui précisément qui a posé l'Église comme « catholique », en s'adressant aux païens. Pourquoi donc continue-t-on obstinément à l'appeler « Paul de Tarse » ? Il conviendrait bien mieux de le nommer « Paul de Damas » : sur le chemin, avec l'articulation que cela suppose du particulier et de l'universel.

Même si Breton présente ce qu'il nomme une « simple esquisse » sur Paul, il ne faut pas s'y tromper : cet ouvrage est bien plus qu'une introduction par un grand connaisseur, car il défend une thèse philosophique sur l'apôtre des nations qui nous oblige à repenser un modèle anthropologique réarticulant le singulier, le particulier et l'universel. Il dégage en effet cinq formules pauliniennes de l'Universel qui sont autant de moyens

56. S. ŽIŽEK, *Le Sujet qui fâche*, p. 190.

de « concilier l'universalité des principes avec la particularité d'un privilège (l'élection d'Israël) et la singularité de l'excellence du Christ ⁵⁷ ? » : (1) Dieu se fait tout en tous (1 Co 15, 28) ; (2) ni Juif ni Grec (Ga 3, 28) – le Grec représentant la diversité des nations auxquelles s'adressait Paul et qui s'exprimaient en grec ; (3) la dichotomie « Juif et païens (*goyim*) » ; (4) par le « Comme si ⁵⁸ » messianique, Paul exprime son refus de s'en tenir à des conditions contingentes : c'est ce que Breton nomme l'« impératif d'indifférence » paulinien, alors même que le rapport entre le rien et le tout (la *kénose*) ouvre au monde et à l'empirie individuelle ; (5) le Monde, qui comprend à la fois le ciel et la terre, désigne le tout, l'universel.

Nous pourrions tenter de les qualifier comme suit : (1) l'universel d'inclusion réciproque ou de fusion ; (2) l'universalité négative par le refus des particularismes ; pour reprendre une belle expression de Breton tout en la dévoyant, il faudrait l'appeler « universel d'indifférence » ; (3) l'universel comme totalité de l'humanité par delà les deux pôles qui résultent de la division de l'Alliance et de l'élection ; (4) l'Universel abstrait des particularismes (celui du nouvel Adam) ; (5) l'Universel de globalisation.

Stanislas Breton propose de penser l'Universel au-delà de la question des particularismes ou d'un universel abstrait : Paul est hébreu fils d'Hébreux, citoyen romain et grec d'expression.

La « ligne droite de son universalisme ⁵⁹ » est donc le lieu où Badiou rencontre Paul comme Breton. Une ligne droite dialectique selon Breton, anti-dialectique selon Badiou.

Tout en se réclamant de Breton, Badiou prend ses distances, notamment en insistant sur le fait que Paul fait signe vers l'universel en refusant doublement les particularismes : au-delà de l'événement, il refuse tout autant d'être juif que grec, tandis que Breton insiste sur la triple origine de Paul : juive, grecque et romaine.

57. S. BRETON, *Saint Paul*, p. 21.

58. Breton garde la traduction « comme si », que conteste Agamben, comme nous le verrons plus loin.

59. S. BRETON, *Saint Paul*, p. 12.

D'emblée, Breton nous propose de penser la singularité de Paul à partir de l'écriteau qui se trouvait sur la croix du Christ, et même *comme* l'écriteau lui-même. Un signe trilingue et triculturel, qui semblait incarner et présentifier celui qui ne fut pas un apôtre selon la chair – ce qui demeura pour lui une blessure –, mais qui s'identifia avec d'autant plus de force au Christ qu'il n'était pas parmi ses compagnons de vie. Lorsque Paul affirme que « Dieu se fait tout en tous » (1 Co 15, 28), Sichère souligne que Paul se fait lui aussi tout en tous (1 Co 9, 22) : « Pour tous, je me suis fait tout. » Taubes insiste, au contraire, sur le fait que Paul reste le serviteur du Christ et s'identifie à Moïse dans un rapport de rivalité.

Il ne saurait être question de comprendre sa langue comme un vernis, sa citoyenneté comme une concession à la contingence de sa naissance et son identité juive comme une histoire passée. Juif, grec et romain, Paul ne fut pourtant pas chrétien :

Dire qu'il est « chrétien », serait presque lui faire injure, comme si le qualificatif signifiait la chute dans l'oubli. L'être qui palpète en lui se confond avec l'être même du Christ, de telle sorte que les médiations, scripturales ou communautaires, qu'il se garde d'ailleurs de mépriser, s'effacent dans la quasi-immédiateté d'un absolu. « Si je vis, ce n'est plus moi qui vis, mais le Christ qui vit en moi » (Ga 2, 20) ⁶⁰.

Et Taubes de surenchérir : « Le terme "chrétien" ne figure pas chez Paul, j'y insiste ; ça peut surprendre, mais c'est ainsi ⁶¹. »

C'est bien au-delà d'une appartenance superficielle qu'il faut situer cette triple identité : ce n'est qu'en étant totalement juif, mais aussi totalement grec et totalement romain que Paul parvient à saisir l'universalité qui s'offre dans la figure christique. Une des grandes particularités de l'ouvrage de Breton est d'accentuer ainsi la dimension grecque de la pensée de Paul en le rattachant au stoïcisme et, corrélativement, de minimiser son influence juive. Contre les lectures exégétiques contemporaines, Breton croit pouvoir repérer une compréhension grecque du monde comme cosmos, c'est-à-dire ouverture. Très curieusement, Sichère ne se réfère à aucun moment au *Saint Paul* de Breton, alors qu'il semble bien lui répondre en insistant sur « l'a-cosmisme radical » de Paul, désignant par là l'impossibilité

60. S. BRETON, *op. cit.*, p. 110.

61. J. TAUBES, *La Théologie politique de Paul*, p. 66.

de le relier à la pensée métaphysique grecque⁶². Par contraste avec Badiou, qui range Paul à la croisée des discours grec et juif, comme penseur chrétien, Breton insiste donc sur le fait que son identité est pour ainsi dire relationnelle, trois en une, une en trois, même si cette nouvelle identité ne se nomme pas encore dans les textes de Paul, et ne se synthétise pas dans l'adjectif chrétien. Dès lors, Badiou occulte la dimension romaine et communautaire de Paul. Il insiste au contraire sur son anti-communautarisme et la dimension résolument anti-herméneutique de sa visée de l'universel (notamment lorsqu'il critique le culte de la mémoire⁶³).

Ce n'est pas le christianisme catholique comme communauté universaliste que souligne Badiou, mais un événement : la position de l'universel. En revanche, François Jullien, tout en reprenant, dit-il, la lecture de Badiou, la relativise en diffractant la fondation de l'universalisme entre quatre types d'universel : l'universel moral (stoïcien), l'universel politique (le cosmopolitisme romain), l'universel historique (de l'événement paulinien) et l'universel juridique (des droits de l'Homme)⁶⁴.

En dernière instance, c'est sans doute la dialectique qui sépare le plus radicalement Breton et Badiou. Pour celui-ci, l'universalisme de Paul met à bas les logiques communautaires et identitaires, qui s'opposent à l'événement de l'universel, bien qu'il ait un site particulier – dont il s'arrache précisément. Breton, en revanche, montre comment la logique paulinienne brise de l'intérieur les logiques particulières et locales en les traversant (avec tout ce que peut avoir de violent une traversée), et d'autre part insiste sur la logique ternaire qui se ramène à un, dans une singularité totale.

62. B. SICHÈRE, *Le Jour est proche*, p. 129.

63. Voir A. BADIOU, *Saint Paul*, p. 47.

64. Voir François JULLIEN, *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*, Paris, Fayard, 2008.

LA TRANSGRESSION ET LE DÉPASSEMENT DE LA LOI

Si la Lettre aux Romains a été tellement commentée, c'est parce que la loi pharisienne avec laquelle rompt Paul se laisse entendre en plusieurs sens. C'est d'abord la loi qui occulte l'esprit et peut emprisonner les communautés dans des particularités. Or, « le "vrai juif" n'est pas celui des observances ou de la lettre (Rm 3, 28-29). Il est celui qui, "selon l'esprit", prend conscience d'une caducité inévitable et qui, par-delà l'histoire, fait retour à une pré-histoire plus décisive : la foi d'Abraham, figure de la foi et de la liberté chrétiennes ⁶⁵. »

Par son refus de la loi et des particularismes qu'elle impose en enfermant dans des particularités, Paul fait signe vers l'Universel. Vécue comme un ébranlement du sol établi, la foi que Paul puise chez Abraham suppose un écart en se présentant comme une séparation, un dépaysement, une délocalisation, un arrachement au milieu qui, jusqu'ici, nous a abrités et portés en toute sécurité. C'est tout l'enjeu de l'opposition entre Paul et Pierre à propos des observances des rituels juifs lors du concile de Jérusalem.

Pourtant, l'enfermement que peut produire la loi n'est pas seulement celui de la contrainte qu'elle impose par la division entre ce qui est interdit (par exemple, lors du sabbat) et ce qui est prescrit (par exemple, la circoncision). À un deuxième niveau, la loi engendre un enchaînement dans un mécanisme de mort. « Il n'y aurait pas eu le péché s'il n'y avait pas eu la loi. » C'est l'automaticité objectale du désir éveillé par la loi que Lacan, Žižek et Badiou portent au jour, et ainsi la question de l'inconscient que Paul nomme l'involontaire. Le sujet, en effet, suit la voie charnelle de la mort lorsqu'il épouse la dialectique qui résulte du clivage du moi entre la loi et le désir, c'est-à-dire de la jouissance illicite à laquelle « on » s'adonne dans la transgression de l'interdit énoncé par la loi ⁶⁶. Jonas s'attache davantage à décrire une structure réflexive et même une spirale abyssale de

65. S. BRETON, *Saint Paul*, p. 62.

66. En 1959-1960, dans son Séminaire, Jacques Lacan reprend Romains 7 pour étudier le désir éveillé par l'interdit. J. LACAN, *Le Séminaire de Jacques Lacan*, Livre VII, *L'Éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1986. Voir notamment p. 101.

la volonté qui, pour examiner la pureté de ses intentions, doit se soupçonner elle-même et ne peut dès lors que se découvrir coupable. En effet, le gouffre s'ouvre avec l'impératif de pureté qu'est la loi, mais la volonté ne peut se saisir que comme coupable lorsqu'elle s'observe désirante. Pour Žižek, le clivage entre la loi et le désir n'est qu'un premier moment. En effet, « tout l'effort de saint Paul consiste à rompre ce cercle vicieux où la loi qui interdit et la transgression s'engendrent et se soutiennent mutuellement ⁶⁷ ». Si le péché comme vie de la mort tient à une « structure subjective », c'est qu'il relève moins d'une action que d'une permutation entre la vie (logique de l'esprit) et la mort (logique de la chair).

« Est-ce à dire que la loi est péché? Non! » (Rm 7, 7). Paul est on ne peut plus tranché sur ce point. L'interdit est fait pour la vie, mais en moi il peut devenir instrument de mort : « Quand le salut débloque le mécanisme subjectif du péché, il apparaît que ce désenchaînement est une délittéralisation du sujet ⁶⁸. » Un clivage plus fondamental oppose, d'une part, ce domaine de la loi/désir qui n'est que fascination morbide pour la pulsion de mort (l'empire de la chair), et d'autre part un « oui » pleinement subjectivé à la vie. Pour Paul, dans un accent presque nietzschéen, la division juive entre choses permises et interdites disparaît au profit d'une attitude affirmative et positive de l'Amour qui marque un nouveau commencement. Lestée de la Loi, la foi transgresse tout régionalisme et particularisme pour s'adresser également à tous, et sa qualité suprême sera la liberté ⁶⁹. Ainsi, Paul maintient, tout en les universalisant, la promesse et l'élection, ce qu'a très bien souligné Badiou.

La loi du Messie n'est pas l'absence de loi, mais une loi qui ne s'en tient pas au légalisme, mais à la loi de l'esprit. « Celui qui se tient dans la loi messianique est non-dans la loi ⁷⁰. »

67. S. ŽIŽEK, *Le Sujet qui fâche*, p. 199.

68. A. BADIOU, *Saint Paul*, p. 88.

69. Sur ce point, voir D. MÜLLER, « Le Christ, relève de la Loi (Romains 10, 4) : la possibilité d'une éthique messianique à la suite de Giorgio Agamben », in *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, Vol. 30 (1), 2001, p. 51-63.

70. G. AGAMBEN, *Le Temps qui reste*, p. 91.

LA RUPTURE AVEC LES SIENS OU LE JUDAÏSME RADICAL DE PAUL

Alors que Badiou montre qu'un dégagement politique à l'égard de tous les particularismes lui permet d'accomplir une révolution philosophique en visant l'universel, Taubes insiste sur l'engagement politique du juif Paul contre l'Empire romain. L'apôtre des païens, qui prône la « circoncision du cœur » plutôt que celle de la chair (Rm 2, 29), qui s'oppose à Pierre quant au maintien des rituels juifs au sein des nouvelles communautés, serait, en définitive, bien juif. Contre les versions équilibrées, bi- ou tri-culturelles que proposent Breton et Badiou, Jakob Taubes et Giorgio Agamben soulignent à quel point Paul est pétri de judaïsme au-delà même du chemin de Damas, et Taubes entend procéder au « rapatriement de l'hérétique » du judaïsme⁷¹ et s'oppose aux lectures des XIX^e et XX^e siècles qui opposent Jésus, un « *Nice Guy* », le rabbin de Galilée, à l'apôtre des nations, un traître à l'égard du judaïsme. Il souligne que même son grec est juif, puisque l'helléniste Emil Staiger le lisait comme du yiddish. Au-delà de la beauté de l'anecdote, c'est la dimension authentiquement juive de la pensée paulinienne qui est ici abordée : la capacité juive à s'ancrer dans une tradition (linguistique) particulière qui est si radicalement investie de l'intérieur qu'elle est subvertie vers une nouvelle identité, comme par pseudo-morphose.

En effet, c'est à partir du double enracinement religieux de Paul que Breton pose le problème : son enracinement en Christ et celui de sa terre et de sa parenté israélite « qui lui a tout donné, c'est-à-dire l'essentiel d'une existence et les raisons profondes d'une vie ⁷² ». L'écharde dans la chair qu'est la trahison à l'égard de ses frères selon la chair constitue son tourment constant. « Au cœur une grande tristesse et une douleur incessante » (Rm 9, 11). Il s'agit, certes, d'une blessure qu'il n'a pu dépasser, mais qui fut aussi le nœud de son écriture et de sa pensée.

71. J. TAUBES, *La Théologie politique de Paul*, p. 29.

72. S. BRETON, « Saint Paul et Israël. Le tourment de Paul dans l'Épître aux Romains », in *Rue Descartes*, 1991 (4), p. 61.

Si Paul trace une frontière et même un fossé entre le Nouveau et l'Ancien, s'il procède avec une extrême virulence dans la négation, il fait pourtant signe vers un avenir qui est déjà là. Jean-François Lyotard montre l'écart qu'il creuse, mais aussi sur la préfiguration et l'annonce de la venue du Christ dans l'antique Alliance. Le trait est comme le tiret : ce signe qui sépare autant qu'il unit.

Le trait d'union entre Shaoul et Paulus est celui de la mortification du premier par la dialectique du second. La vérité du juif est dans le chrétien. (...) Dialectique du refoulement ? Juif est ce qu'il faudra oublier⁷³.

Jouant sur le double sens de tirer un trait (pour barrer ou pour relier), Lyotard souligne la dialectique du rapport entre judaïsme et christianisme. Pourtant, Paul tire bien un trait sur la tradition d'Abraham en son nom, mais il tire aussi un trait qui lui permet de relier Abraham et Christ, de revenir à une tradition juive où la foi prévaut sur la loi : Abraham au-delà de Moïse.

En revanche, c'est la continuité à l'égard du judaïsme bien plus que la rupture opérée par Paul, que retient Jakob Taubes, lorsqu'il relate une rencontre avec Carl Schmitt, grand spécialiste du droit public. Lisant ensemble Romains 9-11, ils abordent la question de la fondation d'un nouveau peuple. Il apparaît clairement à Taubes, pour la première fois, que Paul s'oppose à Moïse et sur deux points. D'une part, Moïse refuse qu'un nouveau peuple naisse avec lui. D'autre part, il refuse que le peuple d'Israël soit anéanti.

Dès lors, la question qui ressort de leur conversation et que Schmitt confie à Taubes, telle une mission à porter, un problème à résoudre, est celle de comprendre ce que signifie l'expression « fondateur d'un peuple ». Car Paul se veut fondateur de peuple, mais plutôt que d'y voir une rupture avec son peuple, Taubes situe son geste dans un rapport à Israël⁷⁴, parce qu'il force la *loi mosaïque* à s'ouvrir aux païens. Alors, Taubes montre comment Paul lui-même a développé la comparaison de sa tâche à celle de Moïse, et pas seulement à Abraham. En effet, Paul prend au sérieux l'élection d'Israël, c'est pourquoi il distingue

73. J.-F. LYOTARD se penche sur Paul dans « D'un trait d'union », in *Rue Descartes* (4), 1991, p. 49.

74. Voir Rm 9, 13.

ceux qui sont d'Israël « selon la chair » de ceux qui le sont « selon la promesse ».

C'est gênant pour le christianisme, mais c'est ainsi – il faut vivre avec ou, mieux encore, vivre avec des choses pénibles plutôt que de défigurer le texte – parce qu'il se comprend comme *l'apôtre des juifs* allant vers les païens, et qu'il vit cela comme un appel ⁷⁵.

Cette thèse centrale pour Taubes et Agamben se résume dans *l'incipit* de la Lettre aux Romains qui récapitulerait tout son contenu : « Paul, appelé comme serviteur du Christ Jésus, séparé comme apôtre pour l'annonce de Dieu. » Tous les termes de l'appel sont ainsi repris dans un crescendo : servitude, vocation, envoi, séparation. Or, c'est précisément sur la notion d'appel issu du judaïsme que se rejoignent Heidegger et Sichère dans leur compréhension du christianisme (primitif) tel qu'il est énoncé par Paul :

Il s'agit de la position de foi, *pistis*, répondant tout à fait à ce que *Sein und Zeit* désignera sous le nom d'*Entschlossenheit*, la décision de se tenir dans l'ouvert d'une vérité, d'un appel capable d'ordonner une vie entière en termes de destin ⁷⁶.

Dans la perspective d'un geste révolutionnaire et d'un rejet de ce qui précède, Breton semble répliquer à la lecture trop optimiste de Badiou ⁷⁷. Avec audace et radicalité, il pose, en effet, la question du lien entre la théologie et la pratique paulinienne et la question la plus grave et la plus douloureuse qui puisse en résulter : quel pourrait être, en dépit de toutes les protestations, le lien substantiel qui unirait au destin de Paul et du paulinisme la tragédie d'Auschwitz ? Paul parvient-il à dépasser la rupture, la contradiction et la fracture du cœur qu'impliquent les deux postulats : l'anathème que ne pouvaient manquer de faire peser sur lui l'immédiat Israël de ses frères selon la chair et son attachement irréfragable à l'amour de Dieu manifesté en Jésus. Si le Christ selon sa vision, loin d'abolir Israël, en est l'accomplissement, Paul charge Israël d'une culpabilité : celle de ne pas avoir vu comment son histoire trouvait son sens dans celle

75. J. TAUBES, *La Théologie politique de Paul*, p. 76-77.

76. B. SICHÈRE, p. 26.

77. Voir S. BRETON, « Saint Paul et Israël. Le tourment de Paul dans l'Épître aux Romains », in *Rue Descartes*, 1991 (4), p. 61-77.

de Jésus, le Messie. Selon Breton, Paul était conscient de la portée dramatique de sa théorie et du fait qu'il avait levé une main parricide sur l'Israël de Dieu. Il y aurait donc, selon Trigano, non seulement un paradoxe, mais un contresens à concevoir, comme le fait René Girard, le christianisme comme le moment de la rivalité mimétique.

Mais revenons un instant sur la question des germes gnostiques qui innerveraient la pensée de Paul, car ils rejoignent la question de la rupture avec le judaïsme dont le Dieu est Seigneur de l'histoire et de la création. Je ne résiste pas au plaisir de relater une anecdote de Jakob Taubes. Interpellé par l'un de ses étudiants, grand connaisseur de la Bible, qui lui demandait, « tout simplement », quelle différence il faisait entre l'Ancien et le Nouveau Testament, Taubes réfléchit un instant afin de ne pas procéder à une réponse grossière ou naïve, et répondit que l'Ancien Testament racontait de nombreuses histoires de femmes stériles, Sara, Rebecca, Rachel, qui crient pour avoir un enfant et sont exaucées.

Quand on regarde dans le Nouveau Testament (...) *une* chose n'est pas racontée, c'est qu'une femme stérile – cela serait pourtant évident [parmi les nombreux miracles] – s'est jetée à ses pieds ou l'a tiré par ses habits en lui disant : « Je voudrais un fils »⁷⁸.

Alors, comme son étudiant de l'époque, Michael Baermann, entre-temps devenu un important critique littéraire, lui objectait que cela figurait dans le Nouveau Testament avec la naissance de Jean-Baptiste, Taubes lui répliqua : « Michael, tu te trompes, et cela plaide justement en ma faveur, parce que ça se passe *avant* Jésus-Christ. » Au-delà de la beauté de la joute verbale, cette anecdote montre bien l'attachement de Taubes au corps comme lieu de l'élection. Mais si nous prenons la peine de la relater, c'est précisément parce que, quand Sichère tente de donner le signe du consentement à l'*agapè*, ce nouvel amour annoncé par Paul, il choisit « l'illustration prodigieuse⁷⁹ » du tressaillement de Jean-Baptiste dans le ventre d'Élisabeth lors de la visite de Marie.

78. J. TAUBES, *La Théologie politique de Paul*, p. 92.

79. B. SICHÈRE, *Le Jour est proche*, p. 185.

N'avons-nous pas ainsi atteint le point où la recherche d'une frontière ponctuelle entre judaïsme et christianisme devient absurde? Paul était certainement un apôtre juif opérant une interprétation risquée et radicalement nouvelle de sa tradition, qu'il bouleversait ainsi considérablement. En effet, si le judaïsme peut se passer du christianisme dans son autocompréhension, l'inverse n'est pas vrai. Ici, il nous faut rappeler encore et encore l'asymétrie de la rupture, car si la tradition chrétienne ne se comprend pas sans la tradition juive, la tradition juive, au contraire, peut parfaitement se passer de la tradition chrétienne. La recherche d'une frontière entre elles aussi fine qu'une ligne, sans aucune épaisseur, supposerait au contraire leur juxtaposition, ce qui est impossible pour le chrétien.

AU DÉPART D'UN NOUVEAU SUJET NÉGLIGEABLE

Comme le remarque Agamben, Paul effectue un geste *kénotique*, comme le Christ auquel il s'identifie en transformant son nom hébreu, Saul, en un nom latin, Paulus, qui veut dire « petit, négligeable ». Dans 1 Co 15, 9, il se dit « le plus petit des apôtres », le plus petit des envoyés. S'interrogeant sur le terme d'*apostolos*, envoyé, Agamben voit, dans ce surnom messianique, « une prophétie onomastique⁸⁰ » qui aura par la suite une longue descendance. « Les choses faibles et ayant peu d'importance prévaudront sur celles que le monde considère comme fortes et importantes » (1 Cor 1, 27). Toute la logique du monde et des étants est ainsi mise à mal.

Comme Badiou, Paul utilise le terme « Christ » comme un prédicat universaliste de préférence au nom Jésus, qui désignerait l'individu historique qu'il n'a pas connu. Il ne s'agit pas seulement d'éviter de rouvrir une blessure, mais de creuser le paradoxe de sa propre identité :

Apôtre, il l'est et il en revendique le titre, bien qu'il se dise l'avorton du groupe apostolique en vertu de la vision qui fut, pour lui, le substitut, l'équivalent de la présence « en chair et en os », dont il n'avait pas bénéficié⁸¹.

80. G. AGAMBEN, *Le Temps qui reste*, p. 25.

81. S. BRETON, « Saint Paul et Israël », p. 63.

C'est alors une longue histoire qu'il signe en situant le Christ, le nouvel Adam, comme celui qui permet de lire rétrospectivement la logique de l'esprit qui est appelée à œuvrer depuis la Création, mais aussi lorsqu'il le situe dans la tradition d'Abraham (et de la Foi) plutôt que de Moïse (et de la tradition de la Loi). Paul s'identifie au Christ, tout en tous, et, par cette identification, il témoigne de l'inauguration de l'homme nouveau. Plus profondément, on peut y voir la possibilité de comprendre l'élection de manière circulaire, et donc d'annuler l'initiative et la prépondérance de l'action divine dans la relation à l'homme. Saul n'est Paul que dans la mesure où il est capable de constater que la logique messianique est désormais à l'œuvre parce que l'événement de la résurrection a déjà eu lieu. Sans tirer cette conclusion, Sichère semble nous conduire au seuil :

À partir de ce point d'éblouissement qu'il nomme *agapè*, saute en un certain sens la différence entre le Très-haut et le Très-bas (...) entre l'au-delà et l'en-deçà, entre l'infini et le fini⁸².

Cependant, Sichère maintient l'unilatéralité de l'amour comme partant de Dieu vers son fils pour nous atteindre. Alors, notre part humaine serait dans la réception et la réplique : « Agapè : accueillir volontiers l'autre en tant qu'autre en laissant se manifester par lui la vérité du Christ, la vérité du royaume⁸³. » Il s'agit d'accueillir ou de ne pas accueillir ce qui s'offre.

Il faudrait ajouter que la prétendue nouveauté paulinienne qui consiste à comprendre l'élection de manière circulaire apparaît déjà dans la tradition juive, puisque Taubes cite des prières de fêtes pré-pauliniennes pour montrer la vulnérabilité de Dieu au sein de la relation : « Heureux soit le maître qui a un disciple qui ose le délier de son propre serment⁸⁴ ! »

82. B. SICHÈRE, *Le Jour est proche*, p. 192.

83. *Ibid.*, p. 193.

84. J. TAUBES, *La Théologie politique de Paul*, p. 76. Mais des lectures contemporaines de l'*agapè* vont davantage dans le sens de la relation circulaire : nous redonnons du souffle à Dieu. Par exemple Etty HILLESUM, *Une vie bouleversée*, ou Hans JONAS, *Le Concept de Dieu après Auschwitz*. En revanche, pour Badiou, cet amour est bien le fait unilatéral de la seule subjectivation : « le sujet doit être donné dans son labeur et non seulement dans son surgir. "Amour" est le nom de ce labeur » (A. BADIOU, *Saint Paul*, p. 97).

LE CORPS COMME NOUAGE DE L'ÉVÉNEMENT

Comme le souligne Sichère, Agamben reste muet sur ce sujet central du corps, qui permet de répliquer à ceux qui font de Paul un gnostique en le comprenant à partir de la métaphysique grecque. Contrairement à Heidegger qui est, tout comme Agamben, passé à côté de cette problématique, Sichère comprend le corps comme le lieu du nouage de l'être et du temps. Ce temps qu'Agamben définit comme messianique : le temps que nous sommes nous-mêmes par opposition au temps chronologique dans lequel nous sommes.

Or, ce nouage peut être aussi compris comme celui de deux dispositions difficilement conciliables : celle du *Dasein* grec et celle du *Dasein* juif. D'un côté, celle-ci accentue la transcendance de Dieu comme retrait par rapport à une transcendance grecque pensée comme antériorité de l'énigme de l'être au sein de l'apparaître des étants. De l'autre, la disposition du *Dasein* juif rapproche ce Dieu inconnu de l'homme au point d'en faire un partenaire de dialogue, au risque de le ravalier au sein de l'étant. Or, le site de ce nouage est bien un corps. Cette histoire « s'engendre *dans un corps*, dans le plus physique et le plus précaire d'un corps humain, dans un corps offert par ailleurs, dans le même temps, à la traversée parlante de Dieu⁸⁵ ».

Pour comprendre en quoi l'acosmisme de Paul est non gnostique, il faut, comme le suggèrent Sichère et Agamben, éviter le contresens qui consiste à comprendre les dichotomies pauliniennes (Loi/Foi, Loi/Grâce, Esprit/Lettre, Esprit/Chair, Promesse/Chair, Vie/Mort) à partir du cadre ontologique ou métaphysique grec, car elles ne sont pas statiques, mais dynamiques. En effet, elles s'articulent à une transformation, un événement ou un revirement intérieur qui, précisément, consiste à « faire le choix de la vie selon l'esprit contre le choix pour la vie qui est identique à la mort et que résume le mot *sarx*⁸⁶ ». À juste titre, Sichère remarque que Paul ne demande pas à quiconque de renoncer au *sarx* en tant que corps vivant animal et mortel, mais à l'association du corps au sang (*haima*), c'est-à-dire à sa

85. B. SICHÈRE, *Le Jour est proche*, p. 86.

86. *Ibid.*, p. 136.

logique de mort, au bénéfice de l'association du corps avec la promesse et l'esprit⁸⁷. Le problème n'est pas d'avoir un corps de chair, mais de le soumettre à la loi de la chair.

Sans nul doute est-ce Didier Franck qui s'attache le plus à cette question, en montrant que les manières d'être du corps sont assimilables à des rapports de l'homme à Dieu. C'est ainsi qu'il renouvelle la lecture de Nietzsche. Le corps permet en effet d'ouvrir à la forme proprement paulinienne de la transcendance : l'inclusion comme être dans le Christ. Mais, pour cela, il faut lire complètement le verset tant cité de Galates 3, 28 : « Il n'y a ni Juif ni Grec, il n'y a ni esclave, ni homme libre, il n'y a ni mâle ni femelle, car tous vous ne faites qu'un dans le Christ Jésus. » Dans cette seule phrase se trouvent donc deux formules pauliniennes de l'Universel : le refus des particularismes et des *ethnè* d'une part, et d'autre part l'universel d'inclusion.

LA LOGIQUE MESSIANIQUE DU « COMME NON »

C'est Agamben qui nous semble poser au mieux la question la plus intéressante, car la plus décisive et la plus féconde pour les enjeux politiques et anthropologiques contemporains : celle de la radicalisation de la logique du messianisme juif par Paul. Contrairement à ce que laisse penser le sous-titre d'Agamben, cette question centrale n'apparaît pas dans Romains, mais dans 1 Corinthiens 7, 29-31 :

Je dis ça, frères. Le temps est compacté ; désormais, ceux qui ont une femme, qu'ils soient comme s'ils n'en avaient pas, ceux qui pleurent, comme s'ils ne pleuraient pas, ceux qui ont la joie, comme s'ils n'avaient pas de joie, ceux qui achètent, comme s'ils n'avaient rien, ceux qui profitent du monde, comme s'ils n'en profitaient pas.

Comment comprendre ce « comme si », *hos mèn* auquel Breton consacre les toutes dernières pages de son ouvrage ?

Dans un premier sens, on peut y voir le contraste entre l'apparence et la réalité et, ainsi, le moyen de déjouer les faux-

⁸⁷. Heidegger, en revanche, semble avoir beaucoup de mal à dissocier le corps de chair de la loi de la chair. Tel est le reproche que lui adresse Jonas.

semblants. Ceux qui sont pris *pour* ce qu'ils semblent être et en réalité sont tout autres. Il s'agirait alors d'adopter une « principe d'indifférence » face aux apparences qui ne disent finalement rien. « L'Un est ce qui n'inscrit aucune différence entre les sujets auxquels il s'adresse⁸⁸. » Mais, pour Agamben, ce n'est pas seulement le refus des opinions, des coutumes et des lois dans lesquelles s'inscrit le particulier. C'est l'affirmation d'un appel inédit : « La vocation messianique coïnciderait ainsi avec la révocation de toute vocation⁸⁹. » Selon Breton, qui ne développe pas ce point, il s'agirait alors de comprendre la saveur que peut comporter l'écart pour celui qui se cache derrière les apparences. Mais cet écart peut être pris en deux sens.

Agamben insiste, quant à lui : le « comme non » messianique est à distinguer du « comme si » du ressentiment et de l'impotentiel qui désigne l'ineffectivité téléologique. Défini par le linguiste Benjamin Whorf, l'impotentiel est une catégorie verbale présente dans certaines langues comme le *hopi* qui permet de mettre en évidence le fait que le but de l'action n'a pas été atteint par son auteur. Il désigne ainsi l'« ineffectivité téléologique⁹⁰ ». Pour Agamben, toute la philosophie de Theodor Adorno⁹¹ est inscrite sous cette catégorie : la tonalité intime de la dialectique négative l'imprègne de part en part.

La philosophie est en train de se réaliser, mais le moment de sa réalisation a été manqué. Cette omission est tout à la fois absolument contingente et absolument irréparable : c'est l'impotentiel⁹².

Le « comme si » draine donc l'amertume du ressentiment à l'égard d'un idéal qui aurait été définitivement manqué et qui enfermerait dans l'impasse. Le temps de la bifurcation manquée ne revendra plus. Agamben rapproche également le « comme si » de la rancœur (Jean Améry⁹³), ainsi que de la haine et du

88. A. BADIOU, *Saint Paul*, p. 80.

89. G. AGAMBEN, *Le Temps qui reste*, p. 46.

90. *Ibid.*, p. 68-69.

91. Th. ADORNO, *Minima Moralia. Réflexions sur la vie mutilée*, Paris, Payot, 1991.

92. G. AGAMBEN, *Le Temps qui reste*, p. 69.

93. Voir J. AMÉRY, *Par-delà le crime et le châtement. Essai pour surmonter l'insurmontable*, Paris, Actes Sud, 1999. Améry intitule son quatrième chapitre « Ressentiments ». Comme le titre l'indique, la traversée de la souffrance n'aura pas lieu : Jean Améry reste victime de sa souffrance. « Quand à moi, pour le malheur de mon âme, je faisais partie de la minorité réprouvée de ceux qui gardaient rancune » (p. 147).

mépris gnostique à l'égard de ce monde dont la création fut une catastrophe. Afin d'éviter tout contresens quant à cette expression *hos mè*, Agamben propose de distinguer le « comme si » qui trouve sa source dans le ressentiment et la haine (Breton le dirait sans doute aussi présent dans le gnosticisme et le manichéisme), et le « comme non » véritablement paulinien qui invite à la traversée de ce monde qui sera dépassé, et ouvre ainsi un rapport de dépossession et d'usage. Un rôle de gardien et de vigile soucieux à l'égard du monde, devrait-on dire. C'est pour cette raison que Paul s'engage dans un combat concret avec l'ordre en place. Selon Taubes : « l'Épître aux Romains constitue, en ce sens, une théologie politique, une déclaration de guerre politique à César ⁹⁴ ».

Paul propose de changer de logique du pouvoir et de la puissance et de redonner une chance à ce qui a échoué dans l'ordre du monde : il ouvre la possibilité que la puissance s'accomplisse dans la faiblesse (2 Cor 12, 9). La grâce, dans l'optique de Paul lu par Agamben, est la forme religieuse de la contingence. Tandis que l'impotentiel désigne l'absolument contingent et l'absolument irréparable, l'échec définitif, la pensée messianique pointe vers l'exigence comme modalité philosophique. « L'exigence est une relation entre ce qui est – ou ce qui a été – et sa possibilité, et cette dernière ne précède pas, mais au contraire suit la réalité ⁹⁵. »

Agamben insiste sur le caractère inoubliable de ce qui s'est produit, non dans le sens où l'on devrait en garder le souvenir, mais dans le sens où cela vient gonfler la réalité d'une manière indéniable, même si elle s'est absentée de toutes les mémoires vives ou archivées. L'exigence ne cherche pas à ignorer ou à exorciser la contingence, mais affirme que cette vie, bien qu'elle ait été en réalité complètement oubliée, exige de rester inoubliable ⁹⁶. Celui qui se tient dans le temps messianique a déjoué l'amertume liée aux comparaisons et à la recherche des similitudes. C'est pour bien marquer cette différence abyssale

94. J. TAUBES, *La Théologie politique de Paul*, p. 37.

95. G. AGAMBEN, *Le Temps qui reste*, p. 71.

96. C'est cette même exigence messianique que Hans Jonas développe dans *Le Concept de Dieu après Auschwitz* lorsqu'il souligne qu'au-delà de la catastrophe, il faut penser le caractère inoubliable des nourrissons et des enfants qui sont morts dans les camps sans avoir pu être les acteurs de leur existence.

qu'Agamben propose alors de traduire *hos mè* par « comme non » plutôt que par « comme si ». « La venue du messie signifie que toutes les choses – et, avec elles, le sujet qui les contemple – sont prises dans le *comme non*, appelées et révoquées dans le même mouvement ⁹⁷. » Reprenant les mots de D. Bonhoeffer, l'auteur souligne que celui qui se tient dans le temps messianique sait qu'il doit vivre sans Dieu et qu'il ne lui est en aucun cas permis de camoufler cet être-sans-Dieu du monde, car le Dieu qui le sauve est précisément celui qui l'abandonne.

Rejoignant sur ce point Taubes et Benjamin (qui *répète* Paul), Büttgen critique sévèrement ce qu'il considère comme la tentative des philosophes auxquels nous nous référons : « Il faudra (...) renoncer de faire emprunter à Paul les voies de l'immanence : il ne le peut pas ⁹⁸. » Or, les philosophes contemporains qui acceptent leur rendez-vous secret avec Paul, ne bouleversent-ils pas l'opposition entre immanence et transcendance par la reprise de la division de la division ? La critique que Büttgen adresse à Agamben d'éluder la transcendance semble en effet trop sévère, car il se situe précisément dans la voie tracée par Benjamin et non par Adorno. Sa compréhension du messianisme ne dépasse-t-elle pas cette opposition de l'immanence et de la transcendance par leurs traversées respectives ⁹⁹ ?

La lecture d'Agamben nous semble particulièrement intéressante, parce qu'elle offre une logique qui permet de sortir des oppositions duelles et qui est tout autre que la dialectique classique, car elle ne recherche ni le juste milieu ni la reprise (*Aufhebung*). Autrement dit, Agamben met en lumière la manière dont Paul peut dépasser les frontières qui se présentent à lui autrement que par l'arrachement ou l'indifférence. En étant et juif et grec, il ouvre la voie d'un nouvel homme. En assumant le corps de la vie animale et la logique de l'esprit, il peut se revendiquer citoyen romain tout en montrant que la logique de l'empire est désormais caduque. Loin des oppositions tranchées,

97. G. AGAMBEN, *Le Temps qui reste*, p. 74.

98. Ph. BÜTTGEN, « L'attente universelle et les voix du prêche », p. 99.

99. C'est sans doute du même malentendu que naît une objection de Jonas, adressée à Heidegger lorsqu'il dénonce la *Geworfenheit* comme n'étant le fait de personne. Y voyant une incohérence, Jonas en tire argument en faveur de sa thèse d'un gnosticisme heideggérien.

« le messianique n'est pas une autre figure, un autre monde : c'est le passage de la figure de ce monde¹⁰⁰ ». Une logique de dépassement des dichotomies par leur traversée s'esquisse ainsi. Non pas la haine opposée à l'amour, mais l'amour atteint par la traversée de la haine dont la logique se voit ainsi anéantie.

En arrière de toute psychologie et de tout subjectivisme, le christianisme de Paul est ce qui fait lever du même abîme que la haine et la puissance de la haine la sur-puissance de ce qui ne lui cède pas, de ce qui ne l'ignore pas, de ce qui fait le pari de la lumière contre les ténèbres, c'est-à-dire de la parole contre le silence¹⁰¹.

C'est-à-dire aussi de cette parole qui libère le corps vivant comme le site de quelque chose d'autre que l'essence animale.

Ce n'est qu'à la condition de bien prendre en considération cette logique que l'on peut éviter le contresens qui consiste à comprendre Paul comme un penseur du ressentiment (Nietzsche) et de la haine du monde (Marcion). Ce n'est qu'en découvrant cette logique que l'on pourra comprendre comment sortir de l'opposition entre particularismes et universel, entre nihilisme fondamentaliste et nihilisme technologique. Autrement dit, cette logique du dépassement dans la traversée permet de comprendre comment Paul, à la manière de Schelling, assume le caractère abyssal de notre humanité en prise avec la haine et une liberté que rien n'apaise.

Pour lui, le *hos mè, comme non*¹⁰², constitue « la définition la plus rigoureuse de la vie messianique¹⁰³ ». Il s'agit de la logique qui inverse et renverse l'ordre du monde, de cette logique qui instaure une voie tout aussi incompatible avec la crise, avec les Lois positives qu'avec l'absence de loi, avec l'Universel abstrait qu'avec les appartenances particulières :

La venue du messie signifie que toutes les choses – et, avec elles, le sujet qui les contemple – sont prises dans le *comme non*, appelées et révoquées dans le même mouvement¹⁰⁴.

Insistant sur l'amour, *agapè*, et donc sur l'impossibilité de réduire ce que nous livre Paul à l'*éros* ou à la *philia*, Sichère

100. G. AGAMBEN, *Le Temps qui reste*, p. 48.

101. B. SICHÈRE, *Le Jour est proche*, p. 185.

102. Voir 1 Cor 7, 29-32.

103. G. AGAMBEN, *Le Temps qui reste*, p. 45.

104. *Ibid.*, p. 74.

montre la racine juive de cette anthropologie qui demeure inaudible aux oreilles de l'ontologie grecque. Dieu est « hors étant et hors être si être doit être compris comme l'être de l'étant ¹⁰⁵ ».

L'universel apparaît comme ce qui divise les divisions du monde des étants, tel le pinceau d'Apelle, le célèbre peintre de l'Antiquité, qui réussit à couper en deux une ligne d'une finesse extrême.

Vous comprenez que cela n'a pas beaucoup de sens de parler d'universalisme à propos de Paul – tout au moins tant que l'universel est pensé comme un principe supérieur aux coupures et aux divisions et l'individuel comme la limite ultime de chaque division. Chez Paul, il n'y a ni principe, ni fin : il y a seulement la coupure d'Apelle, la division de la division – et puis il y a un reste ¹⁰⁶.

Taubes y insiste également. Lorsque Paul annonce que celui qui est mort sur une croix est le Messie, il annonce quelque chose d'inaudible : « le Messie est ce maudit pendu à une croix ! » Et de plus il annonce que la foi en ce fils maudit de David équivaut à toutes les œuvres. C'est ce paradoxe messianique qu'il faut comprendre et qui tranche avec la logique grecque. Quelque chose, qui coûte tellement à l'âme de l'homme, est exigé face à quoi effectivement les œuvres sont vaines.

« LE TEMPS S'EST CONTRACTÉ, LE TEMPS QUI RESTE ¹⁰⁷... »

En raison de son option antidialectique, Badiou insiste sur l'événement de la résurrection comme rencontre. Et par la « dé-dialectisation de l'événement-Christ », il entend fonder un « matérialisme de la grâce par l'idée simple et forte, que toute existence peut un jour être transie par ce qui lui arrive, et se dévouer dès lors à ce qui vaut pour tous, ou comme le dit Paul magnifiquement, à se faire tout à tous ¹⁰⁸ ». Quelle est la teneur de cet événement qui fait surgir le sujet ? La non-évidence de

105. B. SICHÈRE, *Le Jour est proche*, p. 89.

106. G. AGAMBEN, *Le Temps qui reste*, p. 94-95.

107. Dans la traduction littéraire de la Bible, le temps est « compacté ». Le temps propice au salut est désormais bref.

108. A. BADIOU, *Saint Paul*, p. 70.

Dieu que décrivent les théologiens et l'impasse du nihilisme sur laquelle butent les philosophes semblent ouvrir la possibilité de subvertir les anciennes logiques et ainsi de traverser l'impasse. En effet, à la lumière du messianisme juif repris et radicalisé par Paul, une voie s'ouvre par le dédoublement de la parousie que l'on peut lire en deux directions : soit du côté du passé (car la résurrection redit que nous sommes depuis la Création dans la logique de l'esprit), soit du côté du futur (puisque ce qui doit encore arriver, le Messie, est déjà arrivé par la résurrection du Christ). En ce sens, la logique de l'esprit travaille le monde depuis la création comme l'impossibilité de faire coïncider le temps et son accomplissement. S'entendant avec Agamben pour en expliquer la structure, Sichère attribue pourtant ce temps de la parousie au seul christianisme, « à la fois cassure en deux de tout le temps d'avant, et ouverture inouïe ¹⁰⁹ ».

En ce sens, Paul est, selon Agamben, le représentant le plus exigeant du messianisme juif. Aussi est-il impossible de comprendre la parousie comme un fait – ce que souligne bien Badiou –, car il faudrait la comprendre comme une énigme – sur ce point, comme Sichère, il accentue sa face positive, dynamique et processuelle.

L'événement messianique s'est déjà produit, le salut est déjà accompli pour les croyants, et cependant ce dernier implique un temps ultérieur afin de s'accomplir réellement ¹¹⁰.

Il s'agit donc de tout autre chose que d'un fait permettant à celui qui le connaît un statut (de ressuscité) : d'un processus qui peut toujours s'inverser et se pervertir en son contraire. Mais pas d'un troisième terme au sein de la « triade du Tout, de la Partie et du Reste » comme l'objecte Žižek ¹¹¹. Le reste n'est pas un troisième terme :

Il n'est donc ni le tout ni une partie du tout, mais il signifie l'impossibilité pour le tout et la partie de coïncider à la fois avec eux-mêmes et entre eux ¹¹².

La résurrection ne marque pas en effet une *success story*. Paul d'ailleurs reproche aux Thessaloniens de prétendre à une

109. B. SICHÈRE, *Le Jour est proche*, p. 103.

110. G. AGAMBEN, *Le Temps qui reste*, p. 122.

111. Voir S. ŽIŽEK, *La Marionnette et le Nain*, p. 141.

112. G. AGAMBEN, *Le Temps qui reste*, p. 97.

situation acquise et enjoint les Philippiens à marcher sans relâche ¹¹³. La parousie ainsi dédoublée se comprend comme « parousie continue », au sein de ce monde et à partir des initiatives de l'homme nouveau qui témoignerait par ses actes de l'événement qui a bien eu lieu, mais pas une fois pour toutes : une fois pour tous. Paul redouble le décalage que souligne le messianisme. Agamben parle, d'ailleurs, de « décomposition paulinienne de la présence messianique ¹¹⁴ ».

Fort lacunaires et parfois à peine esquissés, ce ne sont là que quelques questions et éléments qui rendent compte de certains points du débat contemporain sur Paul en philosophie et ouvrent un fabuleux chantier de recherche pour une sortie de la crise contemporaine. En espérant ainsi tracer quelques perspectives de traversées.

Nathalie Frogneux

Institut supérieur de philosophie,
Université catholique de Louvain.

113. Voir Philippiens 3, 12. Sur ce point, Paul déjà mettait en garde, comme de nos jours Levinas, contre une appropriation de la parousie par les chrétiens qui se verraient justifiés définitivement par la résurrection.

114. G. AGAMBEN, *Le Temps qui reste*, p. 125.