

Cet article a été téléchargé sur le site de la revue Ithaque :

www.revueithaque.org



Ithaque : Revue de philosophie de l'Université de Montréal

Pour plus de détails sur les dates de parution et comment soumettre un article, veuillez consulter le site de la revue : <http://www.revueithaque.org>

Pour citer cet article : **Derome, L. (2013) « Le Christ et les prophètes dans le *Traité Théologico-politique* », *Ithaque*, 13, p. 25-45.**

URL : <http://www.revueithaque.org/fichiers/Ithaque13/Derome.pdf>

Cet article est publié sous licence Creative Commons « Paternité + Pas d'utilisation commerciale + Partage à l'identique » :
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/ca/deed.fr>



Le Christ et les prophètes dans le *Traité Théologico-politique*

Léa Derome*

Résumé

Dans le Traité Théologico-politique, Spinoza formule plusieurs critiques à l'endroit de la prophétie hébraïque : celle-ci se serait avouée incapable de formuler clairement les règles morales, pourtant fort simples, nécessaires à l'obéissance et au salut. Ces reproches se doublent par ailleurs d'une relative apologie du christianisme ou plus exactement de son fondateur, Jésus-Christ. Le Christ aurait en effet réussi là où toute la tradition prophétique avait avant lui échoué, c'est-à-dire qu'il a conçu Dieu de manière intellectuelle et, de ce fait, est parvenu à énoncer la loi divine dans un langage simple, intelligible au vulgaire. Dans cet article, nous proposons une comparaison entre le Christ et les prophètes. Il s'agira d'abord de voir en quoi la connaissance christique supplante la connaissance prophétique, pour ensuite tâcher de préciser quelles sont, quant à la personne du Christ, les conséquences exactes de cet ascendant épistémologique.

Dans une lettre datée du 15 novembre 1675, Henri Oldenburg, secrétaire de la *Royal Society* londonienne et correspondant de Spinoza, incite ce dernier à atténuer la charge polémique de son *Traité Théologico-politique*¹ (TTP) et l'enjoint en ces termes à clarifier sa doctrine christologique :

* L'auteure est étudiante à la maîtrise en philosophie (Université de Montréal).

¹ Pour les renvois aux *Œuvres* de Spinoza, nous citons la traduction de Ch. Appuhn (1965) et nous adoptons les abréviations suivantes : 1. TTP pour *Traité Théologico-politique*, le chiffre romain indique le chapitre et la page est celle de l'édition d'Appuhn ; 2. RE pour le *Traité de la Réforme de l'Entendement* ; 3. Ep. (*Epistolae*) pour les *Lettres*, le chiffre romain indique le

On dit encore que vous cachez votre opinion sur Jésus-Christ Rédempteur du monde, seul Médiateur entre Dieu et les hommes, sur son Incarnation et son Holocauste, et l'on demande que vous déclariez ouvertement votre pensée sur ces trois points. Si vous le faites et donnez satisfaction aux chrétiens sensés et raisonnables, je crois que vos affaires seront à l'abri du danger².

À la lecture du *TTP*, force est d'admettre que le reproche d'Oldenburg est resté lettre morte, puisque le mystère entourant la nature du Christ semble y demeurer entier. D'une part, c'est chose admise pour Spinoza que le Christ ne participe pas spécialement de la nature divine : sa résurrection doit être interprétée symboliquement³, il n'est pas « assis à la droite de Dieu⁴ » comme l'affirme le credo et ses miracles sont semblables à tous les autres rapportés par les Écritures, autrement dit ce sont des phénomènes naturels dont les témoins oculaires ignoraient les causes. Quant au dogme de l'Incarnation, Spinoza stipule très clairement qu'il lui apparaît aussi absurde « que si l'on disait qu'un cercle a revêtu la forme d'un carré⁵ » et il semble tout aussi catégorique au sujet de l'Eucharistie⁶. Mais, d'autre part, ces réserves n'empêchent pas Spinoza d'accorder un statut manifestement privilégié au Christ. À ses yeux, Jésus n'est ni un prophète, ni un homme quelconque, mais demeure le seul à ce jour à avoir partagé une relation d'âme à âme avec Dieu : Jésus a perçu les choses révélées sans l'intermédiaire d'images ou de paraboles, et les a connues adéquatement, c'est-à-dire intellectuellement⁷.

numéro de la lettre ; 4. *E* pour l'*Ethique*, la référence indique la subdivision de l'œuvre.

² *Ep.*, LXXI.

³ *Ep.*, LXXV.

⁴ *TTP*, XIII, p. 234.

⁵ *Ep.*, LXXII.

⁶ Spinoza s'adresse ainsi à Albert Burgh, un ancien élève tout récemment converti au catholicisme romain : « [j]eune égaré, qui donc a pu vous fasciner au point de vous faire croire que vous avez avalé l'Être suprême et éternel, et que vous le possédez dans vos entrailles ? » (*Ep.*, LXXVI).

⁷ *TTP*, IV, p. 93.

En gardant à l'esprit que, de manière générale, Spinoza estime les individus sur la base du niveau de connaissance qu'ils ont atteint, nous proposons dans ce texte de préciser la figure de Jésus en la comparant à cette autre figure emblématique, mais de la tradition juive cette fois, qu'est le prophète. Nous tâcherons dans un premier temps de déterminer la nature de la connaissance prophétique, puis, dans un second temps, celle de la connaissance christique. L'enjeu sera donc mettre en évidence les insuffisances de la prophétie, que, précisément, le Christ vient résoudre et dépasser. Au terme de cet exercice comparatif, peut-être serons-nous plus à même d'estimer les conséquences ontologiques de la supériorité épistémologique que Spinoza octroie au Christ. Cette supériorité l'exclut-elle du genre humain ou, au contraire, fait-elle de lui le fleuron de l'humanité ? Enfin, comme ces questions ont suscité diverses réponses au sein de la littérature secondaire, nous discuterons brièvement de celles-ci en dernière analyse.

1. La connaissance prophétique : une connaissance du premier genre

Spinoza reconnaît trois fondements à la connaissance prophétique : (1) l'imagination vive des prophètes ; (2) le signe qui accompagne leurs prophéties ; (3) et leur inclination à la justice et à la charité⁸. Débutons par l'examen de cette qualité imaginative dont sont dotés les prophètes. Nous savons que, pour Spinoza, la connaissance indubitable, dont la géométrie offre le meilleur exemple, ne loge ni dans les sens ni dans l'imagination. Même que la distinction scolastique, héritée d'Aristote⁹, entre ces deux facultés ne semble pas pertinente pour Spinoza, puisqu'il n'hésite pas à fusionner perception sensible et imagination pour en faire le premier genre de connaissance, le seul sujet à l'erreur¹⁰. Si les idées claires et distinctes s'obtiennent par l'entremise de la raison et au moyen de démonstrations et des notions communes, l'imagination et les images qu'elle compose constituent pour leur part des obstacles majeurs à

⁸ *TTP*, II, p. 51.

⁹ *De Anima*, III, 427b15. Voir aussi : Maïmonide (2012), *Guide des égarés*, II, 36, p. 723.

¹⁰ *E*, II, XLI.

l'obtention de connaissances adéquates¹¹. La conséquence en est que, contrairement à chez Maïmonide¹² par exemple, l'imagination n'est pas auxiliaire de la faculté rationnelle et ne s'y associe d'aucune manière. Ces deux facultés sont incompatibles, voire s'excluent réciproquement :

où domine le plus l'imagination il y a le moins d'aptitude à connaître les choses par entendement pur, et, au contraire, ceux qui sont supérieurs par l'entendement et le cultivent le plus, ont un pouvoir d'imaginer plus tempéré, plus contenu et comme refréné, pour qu'il ne se mêle pas à l'entendement¹³.

Aussi est-ce parce qu'il sait distinguer l'entendement de l'imagination, mais également parce qu'il discipline cette dernière, que le philosophe l'emporte, cognitivement parlant, sur le prophète, à qui appartient un type de connaissance essentiellement gouverné par l'imagination.

Au premier chapitre du *TTP*, Spinoza établit en effet que Dieu, selon les Écritures, s'est toujours révélé aux prophètes par l'entremise de paroles et de figures. Or, celles-ci peuvent aussi bien être réellement perçues – et alors détenir une réalité extramentale – qu'imaginées de toutes pièces : « les Prophètes n'ont perçu de révélation de Dieu qu'avec le secours de l'imagination, c'est-à-dire au moyen de paroles, d'images, tantôt réelles, tantôt imaginaires¹⁴ ». La connaissance prophétique est par conséquent toujours médiata, jamais directe ni intuitive, car elle fait toujours intervenir des intermédiaires symboliques ou corporels. C'est aussi pourquoi on peut dire des prophètes qu'ils ont « perçu beaucoup de choses situées hors des limites de l'entendement, car avec des paroles et des images, on peut composer beaucoup plus d'idées qu'avec les

¹¹ Cf. *RE*, § 25-26 ; *E*, II, VI., scolie 2.

¹² Selon Maïmonide ((2012), *Guide des égarés*, II, 36, p. 721), pour autant que l'imagination se conforme aux exigences de l'entendement, elle peut coopérer avec lui et ainsi participer à la saisie du suprasensible.

¹³ *TTP*, II, p. 49.

¹⁴ *TTP*, I, p. 44.

seuls principes et notions de l'entendement¹⁵ ». En reconnaissant aux prophètes une connaissance *extra intellectus limites*, Spinoza n'est pas en train de concéder qu'il existe quelque chose de telle qu'une connaissance mystique ou miraculeuse, qui se situerait dans un quelconque au-delà supra-rationnel¹⁶. Certes, l'imagination transgresse les limites de la connaissance naturelle. Mais si elle le fait, c'est parce qu'elle amalgame toutes les affections corporelles plutôt que de procéder rigoureusement au moyen de principes rationnels et des notions communes. Dégagée des règles et de la méthode qui régissent la connaissance naturelle, l'imagination jouit en retour d'une plus grande liberté de combinaison, de sorte que ce qu'elle perd en rigueur et en vérité, elle le gagne en prolixité et en confusion. En faisant des prophètes des hommes dominés par une imagination exubérante, Spinoza réduit donc au minimum le contenu de vérité auquel ils peuvent légitimement aspirer : autant dire tout de suite qu'aucun prophète ne peut disposer d'une connaissance adéquate des attributs de la substance divine. Non sans un certain paradoxe, la dévalorisation spinoziste de l'imagination a donc pour effet de déposséder les prophètes de ce qui est pourtant censé les caractériser en propre, du moins suivant la théologie traditionnelle, à savoir la vraie et entière connaissance de Dieu. Pour toute compensation, les prophètes doivent se satisfaire d'une connaissance que Spinoza déclare « vague » et « inconstante »¹⁷.

Ce qui mine encore davantage le statut épistémologique de la prophétie, c'est qu'elle s'avoue en outre incapable d'assurer la certitude par ses propres ressources et requiert pour cela un signe extérieur. C'est-à-dire que les prophètes « n'étaient pas certains de la révélation de Dieu par la révélation elle-même, mais par quelque signe¹⁸ ». Le signe fait donc office de second fondement à la prophétie, c'est lui qui vient en attester le caractère sacré. Mais pourquoi la prophétie réclame-t-elle pareille béquille ? La certitude ne s'exprime-t-elle pas de manière immédiate dans une idée claire et

¹⁵ *TTP*, I, p. 45.

¹⁶ Chez Spinoza, le surnaturel n'a tout simplement pas de valeur théorique ou explicative, car il ne correspond à aucune réalité. Pour s'en convaincre, suffit de voir son explication naturaliste des miracles : *TTP*, V, p. 132-133.

¹⁷ *TTP*, I, p. 45.

¹⁸ *TTP*, II, p. 50.

distincte obtenue par démonstration¹⁹ ? Or, rien n'est plus étranger à la prophétie que le raisonnement démonstratif ; rien n'est plus éloigné de l'imagination que l'entendement. Si bien que, dans la prophétie, la certitude cesse d'être immanente à l'idée pour s'aliéner dans un support externe. Et même lorsqu'elle s'accompagne d'un signe, la prophétie ne nous procure, au mieux, qu'une « certitude morale²⁰ ». La prophétie ne peut donc prétendre au titre de connaissance philosophique et correspond davantage à une connaissance du premier genre, non seulement en raison de son caractère imaginaire, mais encore parce qu'elle ne comporte pas en elle-même les marques de la certitude.

Aussi sévère qu'elle puisse paraître, cette dévalorisation de la prophétie n'est toutefois pas catastrophique en ce qui concerne les prophètes. Car bien que le prestige intellectuel que leur reconnaissait volontiers Maïmonide vient de fondre comme neige au soleil, « ce n'est pas à cause de l'élévation et de l'excellence de leur génie, mais pour leur piété et leur constance d'âme qu'ils [les prophètes] sont loués et tenus en si haute estime²¹ ». C'est effectivement dans la qualité morale des prophètes que Spinoza trouve un dernier fondement à la connaissance prophétique. À la perfection de l'entendement qu'il vient de leur refuser, Spinoza substitue celle des mœurs : pour être dignes de créance, les prophètes doivent incarner des modèles de vertu. C'est d'ailleurs la sphère morale, là où les prophètes ont véritablement excellé, qui délimite la portée légitime de leurs enseignements. Autrement dit, ce qu'ils sont en droit d'enseigner, c'est-à-dire quelques préceptes moraux élémentaires, les prophètes l'ont eux-mêmes exemplifié au moyen de leur propre rectitude morale. Pour autant qu'on se cantonne à une explication de l'Écriture par l'Écriture, il apparaît en effet que la doctrine universelle que professent unanimement les prophètes – doctrine qui ne peut souffrir de contradictions – n'est pas de nature spéculative, mais

¹⁹ Cf. *E*, II, XLIII. L'idée vraie est d'ordinaire son propre signe : « pour avoir la certitude de la vérité, nulle marque n'est nécessaire en dehors de la possession de l'idée vraie » (*RE*, § 27).

²⁰ *TTP*, II, p. 51. Il s'agit d'un type de certitude qui n'exige pas, pour saisir une chose, d'en avoir une idée claire et distincte, ni d'en comprendre les causes. Elle détient néanmoins une incidence d'ordre pratique.

²¹ *Ibid.*, p. 57.

d'ordre pratique. Rien à voir, donc, avec la connaissance des choses naturelles ou spirituelles, choses à propos desquelles les prophètes se sont de toute façon abondamment contredits en défendant des conceptions divergentes, parfois même incompatibles, de la nature de Dieu et du monde. Ce qu'en revanche les prophètes prescrivent clairement, et donc prescrivent en vérité, c'est uniquement l'amour de Dieu et des hommes²².

Mais alors, comment expliquer que le corpus biblique soit pourtant si volumineux ? C'est que, pour Spinoza, les récits prophétiques, et même les signes qui les accompagnent, sont toujours particuliers, empreints de contingences et marqués par leurs contextes d'apparition. Pour l'essentiel, ils réactualisent inlassablement les mêmes prescriptions, seulement ils le font à des époques différentes, avec de nouveaux acteurs et en s'adaptant au contexte général ainsi qu'à la complexion individuelle du prophète²³. C'est ainsi qu'à un prophète de tempérament joyeux étaient révélés des événements heureux, tandis qu'il revenait à celui d'humeur triste d'annoncer les maux et désastres. La prophétie apparaît en ce sens comme une connaissance fort instable (c'est la marque de l'imagination), tandis qu'en géométrie, discipline modèle pour Spinoza, la vérité est une, simple et admirablement constante.

Voilà, somme toute, comment Spinoza règle ses comptes avec ceux qui accordent un statut préférentiel à la connaissance prophétique dans l'ordre du savoir théorique. À ses yeux, les prophètes ne sont pas doués de capacités cognitives supérieures et ils ne participent pas non plus d'une connaissance surnaturelle qui ferait concurrence à la lumière naturelle. Ce sont des hommes dotés d'une disposition spontanée à la vertu et d'une imagination vive. Et ces qualités ne les consacrent pas docteurs ou philosophes, tant s'en faut. Ce serait en réalité faire mentir l'Écriture que de les proclamer experts en matière de connaissances spéculatives, car ils y sont explicitement dépeints comme des ignorants et des incultes²⁴. Quant à leurs prophéties, elles ne procurent pas la vraie connaissance de Dieu, qui de toute manière est toujours rationnelle, jamais imaginative. La seule utilité des prophètes est de favoriser l'obéissance, et non la science,

²² *TTP*, VII, p. 143.

²³ *TTP*, II, p. 52.

²⁴ *Ibid.*, p. 49.

des fidèles²⁵. Spinoza insiste donc sur l'incapacité foncière des prophètes à saisir l'idée de Dieu de façon adéquate, ravalant du même coup la connaissance prophétique au rang de connaissance du premier genre. Comment pouvait-il en être autrement, étant entendu que la prophétie est de nature imaginative (et donc propice à la fiction et aux constructions symboliques), qu'elle s'est effectuée par des moyens corporels, qu'elle procure une certitude seulement relative au domaine moral, en plus de s'être adaptée à la complexion de ses destinataires ? La prophétie, en somme, n'est pas philosophie, pas plus que le prophète n'est philosophe.

Inutile d'ajouter que cette attaque en règle de la prophétie porte préjudice au prestige de plusieurs figures dominantes de l'Ancien Testament. Mais encore reste-t-il à savoir dans quelle mesure le Christ tombe lui aussi sous le coup de la critique spinoziste de la prophétie. Les défauts et les imperfections que Spinoza reconnaît à la connaissance prophétique valent-ils aussi pour la connaissance christique et, dans un cas comme dans l'autre, qu'est-ce que la distinction entre ces deux genres de connaissance nous apprend au sujet de la personne du Christ ? Établissons d'emblée que ce n'est pas par la vertu que s'affiche l'originalité de Jésus : il fut, comme les prophètes, et même davantage encore, un exemple accompli de droiture morale²⁶. Il existe pourtant une opposition entre le Christ et les prophètes, et celle-ci n'a rien d'inusité, puisque c'est Spinoza lui-même qui la pose. En effet, dans le *TTP*, le Christ apparaît pour la première fois lors des chapitres consacrés aux prophètes, et ce justement afin de bien marquer l'ascendant du premier sur les seconds, un ascendant de nature surtout épistémologique. Car comme le Christ n'est pas un prophète, il est en quelque sorte affranchi des lacunes de la connaissance prophétique (instabilité, faible degré de certitude, représentations passionnelles et imaginatives, etc.), ce qui semble expliquer pourquoi Spinoza lui accorde pareille supériorité.

²⁵ *TTP*, XIII, p. 234.

²⁶ *Ep.*, LXXV.

2. La connaissance christique : une connaissance du troisième genre

La connaissance christique n'est d'abord pas imaginative. Spinoza écrit que « *sauf le Christ*, personne n'a reçu de révélation de Dieu sans le secours de l'imagination, c'est-à-dire sans le secours de paroles et d'images²⁷ ». C'est dire que le Christ a connu Dieu en faisant l'économie d'une quelconque médiation. Il a ainsi bénéficié d'une intuition immédiate de Dieu, intuition dont furent privés les prophètes, car les intermédiaires (figures, symboles, voix créée, etc.) par lesquels s'établissaient leur relation avec Dieu invalidaient, on l'a vu, la possibilité d'une connaissance rationnelle et adéquate de l'essence divine. Les prophètes, parce que simples d'esprit, ne disposaient pas d'une perfection cognitive suffisante à l'obtention d'une connaissance purifiée de l'imagination, du langage et du corps. À cela, on pourrait cependant rétorquer que cette connaissance immédiate dont dispose le Christ n'a rien de proprement exceptionnel. Après tout, Spinoza ne défend-il pas que Dieu ne nécessite aucun langage pour communiquer directement son essence à l'âme humaine ?

Aussi, ce qui fonde en réalité la particularité du Christ, ce n'est pas tellement le fait qu'il détienne une connaissance intuitive de Dieu, mais plutôt que cette connaissance excède celle que tous partagent et qu'elle outre passe en cela les frontières des capacités proprement humaines. Spinoza écrit en effet que :

[pour] qu'un homme perçût par l'âme seule des choses qui ne sont point contenues dans les premiers fondements de notre connaissance et n'en peuvent être déduites, il serait nécessaire que son âme fût de beaucoup supérieure à l'âme humaine et la dépassât de beaucoup en excellence. Je ne crois donc pas qu'aucun se soit élevé au-dessus des autres à une telle perfection si ce n'est le Christ à qui les décisions de Dieu qui conduisent les hommes au salut ont été révélées, sans paroles ni visions, immédiatement [...]²⁸.

²⁷ *TTP*, I, p. 38. Nous soulignons.

²⁸ *Ibid.*, p. 37.

Une ligne plus loin, Spinoza ajoute également que si « Moïse parlait avec Dieu face à face, comme un homme avec un compagnon (c'est-à-dire par le moyen de leurs deux corps), le Christ, lui, a communiqué avec Dieu d'âme à âme²⁹ ». Ainsi le Christ innove-t-il de diverses façons : il saisit des contenus révélés par Dieu, mais qui ne sauraient être déduits des principes premiers de notre entendement ; et il en a une connaissance purement intellectuelle, mais qui ne procède pas d'une démonstration. Ce type de révélation – immédiate, intellectuelle et via une relation d'âme à âme – nous renseigne en outre quant à la nature, adéquate ou non, qu'il nous faut attribuer à la connaissance qui en résulte. Car comme le caractère imaginaire de la prophétie compromettrait fortement son niveau d'adéquation, il faut pareillement que ce caractère non-imaginaire de la connaissance christique détienne lui aussi son incidence. En un mot, s'il est vrai que le Christ, contrairement à Moïse, conçoit Dieu sans intermédiaires imaginaires, alors c'est qu'il le conçoit adéquatement. De fait, pour Spinoza, « le Christ a vraiment perçu les choses révélées, c'est-à-dire qu'il les a connues intellectuellement ; car on dit qu'une chose est connue intellectuellement quand elle est perçue par la pensée pure en dehors des paroles et des images³⁰ ». Aussi n'est-il pas étonnant que le Christ, contrairement aux prophètes, puisse fort bien se passer d'un signe pour fonder sa propre certitude interne : il bénéficie d'une parfaite saisie intellectuelle de Dieu. Il en a une idée vraie, évidente et certaine en elle-même. La connaissance christique est par conséquent exempte des deux traits spécifiques que Spinoza attribuait à la prophétie, et qui en réduisaient fortement la valeur de vérité, soit le caractère imaginaire et la corroboration par signe extérieur. Au Christ revient une connaissance intuitive et rationnelle, dégagée de l'imagination et indépendante du signe. Bref, une connaissance qui, à l'inverse de la prophétie, semble davantage appartenir au second, voire au troisième genre de connaissance, celui de la science intuitive³¹. Et c'est ce primat épistémologique qui permet à Jésus de devenir l'intermédiaire de Dieu auprès des hommes.

²⁹ *TTP*, I, p. 37-38.

³⁰ *TTP*, IV, p. 93.

³¹ Cette assimilation est plus délicate qu'il n'y paraît. Nous y reviendrons en conclusion. Cf. *infra*, note 57.

Spinoza écrit par exemple que « Dieu s'est manifesté aux apôtres par l'âme du Christ, comme autrefois à Moïse par le moyen d'une voix aérienne³² ». L'âme de Jésus semble ainsi se substituer aux anciens messagers divins : « Dieu par l'âme du Christ comme auparavant par les Anges, c'est-à-dire par une voix créée, par des visions, etc., a révélé certaines choses au genre humain³³ ». C'est le Christ désormais qui constitue, de par son âme, le canal de communication entre Dieu et l'humanité. Voilà pourquoi, alors que le signe et la révélation reçus par les prophètes étaient toujours ajustés à leur complexion singulière, Dieu ne s'est jamais adapté à la complexion du Christ, ainsi devenu son instrument de prédilection. Même que c'est plutôt le Christ qui, tenant en cela la place de Dieu, ajusta son enseignement à la complexion des Apôtres afin que ceux-ci puissent correctement le recevoir : « [le Christ] a adapté ses raisons aux opinions et aux principes de chacun³⁴ ». De sorte que si Jésus recourt volontiers à des images et à des paraboles pour exprimer sa pensée, s'il adopte un langage teinté d'anthropomorphisme, il le fait par souci de pédagogie, nullement par ignorance. Ainsi Jésus s'adapte aux opinions de la foule, mais sans y souscrire. Il énonce en langage imaginaire une doctrine qui est celle de la raison³⁵. Considérant la pauvreté intellectuelle de son auditoire, il lui fallait faire ces concessions afin que son enseignement demeure clair et persuasif.

D'autant plus que cet auditoire se voulait universel, ce qui invalide définitivement la possibilité que Dieu se soit adapté à sa complexion. Jésus fut porteur de contenus généraux, et non plus particuliers comme ceux des prophètes, des contenus conformes en tout à la raison et aux notions communes :

le Christ a été envoyé pour enseigner non seulement les Juifs, mais tout le genre humain, de sorte qu'il ne suffisait pas qu'il eût une âme adaptée aux opinions des Juifs seulement ; elle devait l'être aux opinions communes à tout le genre humain et aux enseignements universels, c'est-à-

³² *TTP*, I, p. 37.

³³ *TTP*, IV, p. 92

³⁴ *TTP*, II, p. 64.

³⁵ *Cf. TTP*, VII, p. 144.

dire en rapport avec les notions communes et les idées vraies³⁶.

La venue du Christ rompt ainsi avec le particularisme du peuple Hébreu, et cette volonté d'universalisation est même ce qui caractérise en propre le Nouveau Testament aux yeux de Spinoza : alors que les prophètes prêchaient « la Religion seulement comme loi de la nation israélite », les Apôtres, de leur côté, « prêchèrent la même Religion à tous comme loi catholique³⁷ ». Ce qui avait autrefois été réservé à la seule nation juive, Jésus est venu l'ouvrir à tous, inaugurant par le fait même une religion qui ne comporte plus aucune marque d'exclusion ; une authentique religion « catholique » (c'est-à-dire universelle). Le Christ ne cherche pas l'instauration d'une autorité étatique pour un peuple particulier. Voilà pourquoi il évacue de son message toute dimension politique. Ce qu'il promeut, c'est une religion universelle, voire *la* religion universelle que Spinoza appelle de ses vœux. Une religion davantage soucieuse de la béatitude spirituelle de chacun que de l'observance scrupuleuse de la loi mosaïque³⁸. Mais quelle est au juste la teneur de cette religion à prétention « catholique » ?

On peut l'affirmer d'emblée : Jésus n'a pas commis la même erreur que les prophètes. C'est-à-dire qu'il n'a jamais prétendu être dépositaire de connaissances spéculatives, mais s'est au contraire contenté d'énoncer une doctrine purement morale, dont l'essentiel se rapporte en fait à un « très petit nombre de dogmes très simples » que sont les Béatitudes³⁹. Cette simplicité de contenu tranche avec les récits prophétiques, lesquels exigeaient un important travail de discrimination pour que, des circonstances particulières dans lesquelles ils étaient empêtrés, soient extraits les éléments conformes à la véritable religion. Le tableau est beaucoup plus simple pour ce qui est de la religion chrétienne : elle *est* la véritable religion. Le christianisme, du moins dans son essence⁴⁰, n'enseigne que la loi

³⁶ *TTP*, IV, p. 92.

³⁷ *TTP*, XII, p. 222.

³⁸ *TTP*, V, p. 103.

³⁹ *TTP*, XI, p. 212 ; *TTP*, NdA XXVII, p. 349.

⁴⁰ Dans le cas de la religion chrétienne, il convient évidemment de distinguer l'essence (l'enseignement du Christ dans toute sa pureté) de l'histoire.

divine et ne prescrit qu'un seul commandement, le seul qui vaille du point de vue de la raison, à savoir l'amour du prochain. En soi, le lien nécessaire entre le bonheur et la pratique de la vertu peut être déduit de l'idée de Dieu par quiconque possède la Lumière Naturelle et l'exerce correctement. Mais son public n'étant pas philosophe, loin de là, Jésus escamota le plus souvent ce lien logique et dû se résigner à énoncer son enseignement sous la forme d'une loi plutôt que comme une vérité rationnelle. En se cantonnant à une doctrine strictement morale, Jésus est toutefois parvenu à évacuer tout contenu superflu, évitant par là l'égarément et la confusion, pour ainsi mieux recentrer les hommes sur l'essentiel.

Et cette règle de vie extrêmement simple, le Christ l'a non seulement clarifiée et vulgarisée, notamment en recourant au langage impropre de la foule, mais il lui a aussi conféré une portée universelle afin que tous, même le plus obtus des Gentils, atteignent le salut. Voilà pourquoi il nous apparaît justifié de reprendre l'heureuse expression de Matheron en reconnaissant qu'en le Christ s'accomplit bel et bien le « salut des ignorants »⁴¹. La prédication du Christ auprès de la foule offre en effet une alternative au salut philosophique, tel que formulé dans *l'Éthique*, dont l'obtention demeurerait suspendue à la connaissance adéquate de l'idée de Dieu. Or comme la foule est ignorante – la connaissance intellectuelle de Dieu étant un don divin qui n'est pas, comme l'obéissance, commun à tous les fidèles – il lui fallait une autre voie de salut qui fasse l'économie de tout aspect théorique. Cette alternative est celle du salut par l'obéissance : sera sauvé quiconque obéit à la loi divine, c'est-à-dire quiconque conforme son comportement aux principes de justice et de charité, quand bien même le lien logique entre cette pratique vertueuse et l'idée de Dieu fait défaut⁴². Seulement, même lorsque le contenu nécessaire au salut se voit ainsi réduit à un contenu moral élémentaire, encore fallait-il quelqu'un pour l'enseigner aux simples, et c'est dans le Christ que

L'admiration de Spinoza pour le Christ ne déborde jamais sur la religion historique qui prétend s'en inspirer, mais qui, pour Spinoza, ne vaut finalement guère mieux que les autres. Sur la critique du catholicisme romain plus spécialement, voir *Ep.*, LXXVI.

⁴¹ Matheron, A. (1971), *Le Christ et le salut des ignorants*.

⁴² *TTP*, XIII, p. 230-235.

Spinoza trouve le meilleur pédagogue. Les prophètes, quant à eux, n'ont pas su énoncer la loi divine avec la même clarté⁴³.

Cela dit, le Christ fait plus qu'assurer la rédemption des simples. Spinoza ajoute en effet qu'à ceux susceptibles de saisir « les mystères des cieux », le Christ enseigna ces mêmes choses, seulement non plus comme des lois dans le but de favoriser leur obéissance, mais en tant que vérités éternelles⁴⁴. Les prophètes avaient surtout l'habitude de représenter Dieu sous les traits d'un législateur capricieux et lointain, et les lois qui régissent l'ordre du monde comme ses décrets arbitraires. Pour Spinoza, c'est évidemment Dieu qui préside à l'organisation du monde, mais il le fait conformément à l'entière nécessité qui caractérise sa propre nature, de sorte que ses décrets et ses volontés sont eux aussi, à la manière de vérités éternelles, pleinement nécessaires. Si les êtres humains ignorent le plus souvent cet état de fait, c'est que la grande majorité – et les prophètes ne font pas exception – demeure soumise aux passions et à l'imagination, alors que seule la raison est capable de connaître les choses selon la vérité de leur essence. Aussi est-ce précisément en vertu du fait qu'il conçoit la nature de Dieu de façon intellectuelle, sans intermédiaires corporels ou imaginatifs, que le Christ est émancipé de cette perspective partielle et inadéquate sur l'univers, ce qui expliquerait aussi pourquoi il était en mesure de rectifier, chez ses auditeurs, les conceptions inadéquates au profit d'une plus juste compréhension de la nature de Dieu et du monde. Spinoza écrit en effet que lorsqu'un individu comprend les lois divines en tant que vérités éternelles, alors c'est signe qu'il a en lui l'« Esprit du Christ⁴⁵ ».

⁴³ Au sujet du langage métaphorique de la prophétie, Spinoza écrit par exemple que les prophètes « auraient dû se garder avec le plus grand soin, au moins à cause de la faiblesse du vulgaire, de phrases semblables, et au contraire donner sur les attributs de Dieu tels que chacun était tenu de les concevoir des enseignements clairs et exprès, ce qu'ils n'ont fait nulle part » (*TTP*, XIII, p. 234).

⁴⁴ *TTP*, IV, p. 93.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 93. L'expression « Esprit du Christ » revient à plusieurs reprises dans le corpus spinoziste. Mais bien qu'il soit rapporté au Christ, cet esprit n'en est pas moins distinct du personnage historique (*Ep.*, XLIII), parce que présent chez tous ceux disposés au bien et à la justice (*Ep.*, LXXVI), dont notamment les Patriarches ainsi que les musulmans honnêtes (*Ep.*, XLIII).

3. Quel privilège faut-il reconnaître au Christ ?

Comme nous l'avons constaté, la connaissance christique ne dépend ni de l'imagination, ni d'un signe, ni même de la complexion particulière du Christ. C'est au contraire une connaissance immédiate et rationnelle, susceptible en cela de fournir au Christ une certitude complète et non plus seulement morale. Toutes ces raisons mènent Spinoza à établir définitivement la supériorité de la connaissance christique sur la prophétie. Aux prophètes revient une connaissance imaginative (par signes et par paroles) et inadéquate de Dieu, alors qu'au Christ appartient une pure intellection des vérités divines et éternelles. Dans le *TTP*, le fondateur de la religion chrétienne est somme toute dépeint sur un jour plus favorable que ne l'est celui du judaïsme et de l'islam : tandis que Moïse amalgame politique et religion, en plus de confiner le salut au seul état des Hébreux, Mahomet, de son côté, s'apparente à un « imposteur⁴⁶ ». Pour sa part, Jésus semble corriger les excès ou lacunes de ses principaux concurrents, par exemple en proclamant un salut universel et en défendant une plus grande liberté individuelle à l'égard de la loi mosaïque. L'avènement du Christ dans l'histoire permet ainsi un décloisonnement du judaïsme, notamment parce que Jésus rejeta l'idéal d'une nation élue en plus de promouvoir la spiritualisation d'un culte jusque-là inféodé aux cérémonies et dominé par le légalisme.

Les prophètes et la loi commandaient déjà la pratique de la justice et de la charité. Cependant ces prescriptions demeuraient enchevêtrées dans toutes sortes d'exigences rituelles et juridiques. L'originalité de Jésus est donc d'avoir réduit son enseignement aux quelques préceptes moraux qui constituent la religion véritable, ramenant ainsi à l'avant-scène ce qui, dans la religion juive, risquait d'être occulté par une myriade de pratiques insignifiantes et finalement très peu religieuses. Peu importe les rites cultuels et les dogmes doctrinaux : le cœur de l'Évangile et de la vraie religion, les seules choses que le Christ a prescrites en vérité, c'est la pratique de la

Spinoza va en outre jusqu'à assimiler cet esprit à l'idée même de Dieu (*E*, IV, LXVII, scolie).

⁴⁶ *Ep.*, XLIII.

justice et de la charité⁴⁷. Enfin, comme il n'existe aucune différence doctrinale entre les deux Testaments⁴⁸, c'est dans ce travail d'épuration du superflu, jumelé à une volonté d'universalisation du salut et d'intériorisation du culte, qu'est à chercher la nouveauté incarnée par Jésus. Il n'est donc pas exagéré de reconnaître que Spinoza fait plus que simplement comparer la religion juive à la religion chrétienne : il affirme positivement la supériorité de la seconde sur la première⁴⁹, essentiellement parce qu'elle promeut une culture morale intériorisée sans rite ni législation. Considérant cette relative apologie du christianisme, la question de savoir si le Christ de Spinoza appartient toujours à l'humanité s'impose d'elle-même.

Et cette question prend d'ailleurs toute son importance lorsqu'on considère que Spinoza entretient une certaine ambiguïté à ce sujet, par exemple quand il affirme, dans un vocabulaire emprunté aux chrétiens⁵⁰, que « la Sagesse de Dieu, c'est-à-dire une sagesse supérieure à l'humaine, a revêtu dans le Christ la nature humaine, et que le Christ a été la voie du salut⁵¹ ». Le problème n'est pas tant que Jésus jouisse de qualités éminentes. Celles-ci sont suffisamment attestées pour que Spinoza n'en doute point⁵², tellement qu'il les intègre à sa propre philosophie. Les ennuis commencent plutôt quand, sur la base des dites qualités, on devient tenté de soustraire le Christ de Spinoza au genre humain, position adoptée par certains

⁴⁷ *TTP*, XIV, p. 240 : « [l]'Évangile n'enseigne rien que la Foi simple : croire en Dieu et le révéler, ou, ce qui revient au même, obéir à Dieu ».

⁴⁸ *TTP*, XII, p. 222.

⁴⁹ C'est aussi l'avis de Lévinas pour qui Spinoza aurait « subordonné la vérité du judaïsme à la révélation du Nouveau Testament » (Lévinas, E. (1976), *Difficile liberté*, p. 144).

⁵⁰ L'étude de la correspondance de Spinoza avec Henri Oldenburg, chrétien convaincu, est instructive à sujet. Il y est en effet manifeste que, pour exprimer sa propre philosophie, Spinoza ne répugne aucunement à recourir à un vocabulaire chrétien, quand bien même il en subvertit le sens premier. Il affirme par exemple volontiers que Jésus est bien « fils éternel de Dieu », seulement cette expression, sous sa plume, revêt un tout autre sens (*Cf. infra*, note 55). Ces ambiguïtés ne sont pas sans entraîner de nombreux malentendus avec son correspondant. *Cf. Ep.*, LXXIII-LXXIX.

⁵¹ *TTP*, IV, p. 92.

⁵² *TTP*, XII, p. 225.

commentateurs⁵³. Pourtant, à la lecture du *TTP*, force est d'admettre qu'aucun passage ne nous invite à considérer le Christ comme le font les chrétiens, c'est-à-dire à faire de lui la seconde personne de Dieu. Sans compter qu'on ne peut s'empêcher de penser qu'il y aurait là quelque chose de franchement contradictoire avec le monisme défendu par Spinoza : l'excellence du Christ est caduque si elle se constitue en exception, si elle fait de Jésus un « empire dans un empire ». C'est aussi ce qui fait penser à Laux que, quand bien même le Christ de Spinoza l'emporte – et de beaucoup – sur le reste des hommes, de par son esprit et sa vertu, il n'en demeure pas moins pleinement humain⁵⁴. Affirmer le contraire, ce serait faire du Christ un miracle vivant, ce que ne peut admettre la philosophie spinoziste. Aussi vaut mieux considérer Jésus à titre de modèle d'intelligence et de droiture proposé aux hommes afin de susciter chez eux un désir d'émulation. Après tout, l'*Éthique* n'indique-t-elle pas que nous sommes tous, nous aussi, des expressions de l'« Idée de Dieu »⁵⁵ ? Que tout un chacun, nous sommes également conviés, par un amour intellectuel, à nous unir au principe divin ? C'est du moins ce que pense Laux : le Christ, chez Spinoza, présente un intérêt de nature pratique (c'est un idéal à imiter) et inaugure une voie de salut conforme aux capacités humaines.

⁵³ Dont notamment : Malet, A. (1977), « La religion de Spinoza au point de vue chrétien », p. 117. Au terme de l'ouvrage qu'il consacre, entre autres, à cette question, Matheron prend le parti de la prudence : « [n]ous ne savons pas, en définitive, si le Christ appartenait ou non à l'espèce humaine » (Matheron, A. (1971), *Le Christ ou le salut des ignorants*, p. 261).

⁵⁴ Laux, H. (1993), *Imagination et religion chez Spinoza*, p. 260-265.

⁵⁵ Cf. *E*, IV, LXVII, scolie. Tous les modes finis, parce qu'ils sont des parties de l'Entendement infini, expriment Dieu d'une certaine façon. Le degré de cette expression est cependant proportionnelle aux idées claires et distinctes : plus un mode accumule d'idées adéquates, plus il s'assimile à l'essence divine. Or comme le Christ a, semble-t-il, pénétré le domaine de la science intuitive, il n'est pas étonnant qu'en lui se soit manifestée de façon plénière l'« Idée » ou encore la « Sagesse » de Dieu : la « Sagesse de Dieu [...] s'est manifestée en toutes choses, et principalement dans l'âme humaine, et plus encore que partout ailleurs dans Jésus-Christ » (*Ep.*, LXXIII). Nous sommes tous, en tant que modes de la substance divine, des « incarnations » de Dieu, seulement le Christ l'est à un plus haut degré de par la perfection de son esprit.

À première vue, Zac semble être du même avis que Laux⁵⁶. Jésus incarne, pour Spinoza, l'amour intellectuel authentique de Dieu. Il exemplifie le salut philosophique qui fait l'objet de la cinquième partie de l'*Éthique*. Zac se fait cependant plus dubitatif en constatant que, en dépit du fait que Spinoza récupère sans scrupules la figure du Christ au sein de sa propre philosophie, il reste tout compte fait discret quant à la manière dont le Christ est parvenu à cet état de sagesse accompli. Une discrétion qui contraste avec les indications très précises que Spinoza donne par ailleurs, tout particulièrement dans l'*Ethique*. Spinoza y enseigne en effet que la connaissance et l'amour de Dieu s'obtiennent au terme d'un effort ascétique et intellectuel exigeant, qui consiste à enchaîner des perceptions claires et distinctes. Or, rien ne laisse à penser que le Christ ait adopté pareille méthode. Aux dires de l'Évangile, il n'est qu'un humble fils de charpentier. Le Christ serait donc parvenu au troisième genre de connaissance par d'autres voies que celles de la philosophie, mais dont, finalement, nous ignorons tout.

Mais il y a plus, car en dépit des ressemblances évidentes qu'entretiennent la science intuitive et la connaissance christique, leur assimilation l'une à l'autre est d'autant plus délicate que la christologie du *TTP* n'est pas récupérée dans l'*Ethique*⁵⁷. On peut toujours postuler, comme le fait Lacroix⁵⁸, que la connaissance christique relève du registre de l'« illumination ». Il n'empêche qu'à la sortie du *TTP*, il est impossible de savoir au juste comment une telle perfection cognitive fut possible en Jésus ! Pareil mystère entoure également l'identité des disciples du Christ. Nous avons vu que Spinoza évoque la possibilité que le Christ ait dispensé un enseignement philosophique (en présentant la loi divine comme vérité éternelle) à certains privilégiés. Pourtant, la tradition apostolique a beau opposer au caractère péremptoire de la prophétie un style de prédication plus ouvert à la discussion et au travail de la raison, Spinoza ne consacre

⁵⁶ Zac, S. (1965), *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*, p. 196-199.

⁵⁷ C'est aussi l'avis d'Alquié : « on est tenté de rapprocher la connaissance que possédait le Christ et celle du sage parvenu à la connaissance du troisième genre. Mais l'*E* n'accorde point au sage un caractère surhumain, et ne se réfère pas au Christ » (Alquié, F. (1981), *Le rationalisme de Spinoza*, p. 34).

⁵⁸ Lacroix, J. (1970), *Spinoza et le problème du salut*, p. 106.

pas les Apôtres philosophes pour autant⁵⁹. Si ce n'est ni à la foule ni aux Apôtres, à qui donc Jésus a-t-il transmis sa connaissance rationnelle des choses divines ?

Nous ne sommes tout à fait certains que d'une chose : le Christ ne s'assimile pas à un prophète et la religion qu'il inaugure ne saurait être confondue avec le judaïsme. Cela étant dit, Spinoza semble manifestement peu soucieux de développer une christologie cohérente et systématique⁶⁰. Ce flottement, jumelé aux quelques fortes affirmations du *TTP*, a donné naissance, chez les commentateurs, à une pluralité d'interprétations, souvent difficilement réconciliables. C'est-à-dire que si pratiquement tous s'entendent pour dire que Spinoza n'est pas chrétien⁶¹, il n'y a pas semblable consensus sur la place exacte qu'occupe Jésus dans l'économie du système spinoziste. Est-il une figure marginale ou centrale du spinozisme ? Constitue-t-il un modèle philosophique ou bien est-il à renvoyer dans le camp de la mystique ? Spinoza intègre-t-il réellement Jésus à sa philosophie ou le mentionne-t-il uniquement afin de s'adapter à son lectorat chrétien⁶² ? Et quant à cette apparence

⁵⁹ Cf. *TTP*, XI, p. 206.

⁶⁰ Non seulement le Christ est pratiquement absent du reste du corpus spinoziste, mais le *TTP* lui-même, bien qu'il renferme l'essentiel des références au Christ, ne porte pas en priorité sur le Nouveau, mais plutôt sur l'Ancien Testament. Exception faite de quelques citations éparses et des Épîtres pauliniennes, les Évangiles sont à vrai dire relativement négligés, ce que Spinoza excuse en prétextant sa mauvaise connaissance du grec (*TTP*, X, p. 201).

⁶¹ Graeme Hunter ((2005), *Radical Protestantism in Spinoza's Thought*) constitue à cet égard une notable exception, puisqu'il défend que le *TTP* comporterait une dimension positivement chrétienne (p. 3). En remettant en question l'image d'un Spinoza émancipé du christianisme et indifférent à ses enjeux, Hunter tâche de montrer, au moyen d'arguments historiques et théoriques, que l'enseignement du *TTP* est sur le fond un proche parent du protestantisme radical promulgué par les « Collégians », secte hollandaise fondée au XVIIe siècle et dont Spinoza connaissait vraisemblablement l'existence (p. 34-50).

⁶² Cette dernière hypothèse est peu vraisemblable. Spinoza vivait très certainement dans un milieu intellectuel et culturel pétri par le christianisme. Difficile cependant de croire qu'en valorisant le Christ, Spinoza essayait par là d'éviter la censure, et sa christologie est encore trop originale pour être

d'incohérence au sujet de la nature du Christ, est-elle un argument de plus en faveur de la thèse d'un double-discours chez Spinoza⁶³ ?

Loin de nous l'intention de trancher définitivement ces questions. En toute prudence, il nous apparaît légitime de penser que le Christ constitue pour Spinoza la meilleure expression de cette vérité universelle, selon laquelle la béatitude s'acquiert par le juste exercice de l'entendement et grâce à la connaissance intellectuelle. Jésus personnifie un idéal moral, comme le font les prophètes, mais à cette différence près que, dans son cas, on peut rapporter sa pratique exemplaire de la vertu à une connaissance intellectuelle et immédiate de l'essence divine. Le Christ est ainsi l'ultime représentant d'une relation à Dieu fondée sur la compréhension plutôt que sur l'obéissance, et c'est ce qui explique l'admiration que Spinoza lui porte. Avec les maigres indications que nous donne Spinoza, il est cependant difficile d'établir les modalités exactes de cette connaissance intellectuelle qui singularise le Christ. Toute hypothèse à ce sujet sera d'ailleurs forcément spéculative. Les conséquences du privilège octroyé à la connaissance christique, entre autres quant au statut ontologique du Christ, demeurent elles aussi passablement obscures dans le *TTP*, ce qu'Oldenburg avait eu tôt fait de constater⁶⁴. Aussi, en dépit du fait que Spinoza trouve dans le Christ un exemple parfait d'union spirituelle avec Dieu – et donne ainsi un visage à l'idéal intellectuel, quasi mystique, de l'*Ethique* –, la question inhérente au spinozisme, soit celle de savoir comment il peut y avoir assimilation d'une essence finie à une essence infinie, demeure entière. L'exception incarnée par Jésus dans l'histoire humaine paraît en fin de compte relativement stérile, du moins d'un point de vue

reconduite au christianisme ambiant de l'époque, fut-il hétérodoxe. Cf. Meinsma, K. O. (1983), *Spinoza et son cercle : étude critique historique sur les hétérodoxes hollandais*, p. 231, sq.

⁶³ Nous ne souscrivons pas à cette ligne interprétative, popularisée par L. Strauss ((2003), *La persécution et l'art d'écrire*, p. 177, sq.), selon laquelle Spinoza aurait tenu un « double-discours », l'un ésotérique et l'autre exotérique, dans l'espoir d'échapper à la persécution. Cela dit, il faut cependant reconnaître que ce n'est pas à propos du Christ que Spinoza se fait le plus transparent.

⁶⁴ *Ep.*, LXXI.

théorique, car Spinoza ne nous livre en aucune occasion le secret de cette unique occurrence d'une relation d'âme à âme avec Dieu.

Bibliographie

- Aristote (1993), *De l'âme*, Paris, Flammarion, 292 p.
- Alquié, F. (1981), *Le rationalisme de Spinoza*, Paris, Presses Universitaires de France, 365 p.
- Hunter, G. (2005), *Radical Protestantism in Spinoza's Thought*, Burlington, Ashgate, 196 p.
- Lacroix, J. (1970), *Spinoza et le problème du salut*, Paris, Presses Universitaires de France, 127 p.
- Laux, H. (1993), *Imagination et religion chez Spinoza*, Paris, Vrin, 317 p.
- Lévinas, E. (1976), « Le cas Spinoza », dans E. Lévinas *Difficile liberté*, Paris, Albin Michel, 411 p.
- Maïmonide (2012), *Guide des égarés*, Paris, Verdier, 1315 p.
- Malet, A. (1977), « La religion de Spinoza au point de vue chrétien », dans *Actes du colloque international Spinoza*, Paris, Albin Michel, p. 111-127.
- Matheron, A. (1971), *Le Christ ou le salut des ignorants*, Paris, Aubier Montaigne, 284 p.
- Misrahi, R. (1977), « Spinoza face au christianisme », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, vol. 167, n° 2, p. 233-268.
- Strauss, L. (1996 [1930]), *La critique de la religion chez Spinoza*, Paris, Cerf, 394 p.
- Spinoza (1965), *Œuvres*, trad. C. Appuhn, Paris, Flammarion.
- Zac, S. (1957), « Le problème du christianisme de Spinoza », *Revue de synthèse*, n° 78, p. 479-491.
- Zac, S. (1965), *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*, Paris, Presses Universitaires de France, 237 p.