

ZOLA A L'ÉPREUVE DE LA THÉOLOGIE LECTURES DE RENAN

« Ai-je causé ? J'ai prêché plutôt. »
Émile Zola, *La Tribune*, 18 juillet 1869

Introduction : Zola à l'épreuve de la théologie scolastique

Zola ne s'est jamais prétendu théologien. Pourtant, la question religieuse ne le retient pas uniquement pour pointer les dissensions entre romantiques et naturalistes. S'il s'en prend aux idéalistes qui, à l'instar d'Hugo ou de Renan, « mettent Dieu partout et nulle part »¹, Zola ne refuse pas Dieu. Il ne refuse pas non plus la lecture de la Bible, ni celle des exégètes. Et l'ébauche de *La Faute de l'abbé Mouret* nous en fournit un puissant exemple. Lorsqu'il entreprend la rédaction du roman, sa table de travail est en effet encombrée de livres religieux. « Toute la partie mystique de l'œuvre [rapporte Paul Alexis], le culte de Marie notamment, a été prise dans la lecture des jésuites espagnoles. »² Les manuscrits préparatoires du roman le confirment : s'inspirant d'un travail inédit de Trébois, co-gérant de *La Tribune* et spécialiste des articles anticléricaux, Zola dans son brouillon décrit étape par étape les années d'apprentissage au Séminaire :

on suit un cours d'Écriture sainte, un commentaire fait par le professeur ; la [*sic*] étude de la morale rentre dans cet [*sic*] cours ; d'autre part les Pères de l'Église et le dogme rentrent dans l'étude de la théologie. – La Théologie se subdivise en Théologie dogmatique et Théologie morale. Chaque année, on étudie un certain nombre de dogmes, sous un professeur spécial. – Exemple de raisonnement : Éternité de Dieu. 1° Preuves tirées d'un ou de plusieurs passages de l'écriture sainte ; 2° Opinion des Pères de l'Église ; 3° Consentement universel de tous les peuples. [...] Le traité de théologie de Bouvier est suivi, dans presque tous les diocèses. Il n'y a que les professeurs et les élèves intelligents qui vont jusqu'à Bellarmin, St Thomas d'Aquin, Liguori, Suarez, etc.³

Les élèves *intelligents*, pour reprendre l'expression de Zola, vont donc jusqu'aux théologiens scolastiques. Serge Mouret n'est pas de ceux-là⁴. Il est certes l'un des meilleurs

¹ « Philosophiquement les romantiques s'arrêtent au déisme; ils gardent un absolu et un idéal; ce ne sont plus les dogmes rigides du catholicisme, c'est une hérésie vague, l'hérésie vague, lyrique d'Hugo et de Renan, qui mettent Dieu partout et nulle part. Les naturalistes, au contraire, vont jusqu'à la science, ils nient tout absolu, et l'idéal n'est pour eux que l'inconnu qu'ils ont le devoir d'étudier et de connaître; en un mot, loin de refuser Dieu, loin de l'amoinrir, ils le réservent comme la dernière solution qui soit au fond des problèmes humains. La bataille est là. », *Le Figaro*, 17 janvier 1881.

² Paul Alexis, *Émile Zola : notes d'un ami* (1882), Paris, Maisonneuve et Larose, 2001, p. 101-102.

³ *La Fabrique des Rougon-Macquart*, édition des dossiers préparatoires publiée par Colette Becker avec la collaboration de Véronique Lavielle, volume II, Honoré Champion, Paris, 2005 : *La Faute de l'abbé Mouret*, Naf Ms 10.295, f° 94.

⁴ « Plus tard, en théologie, il ne suivait plus le cours d'*Histoire ecclésiastique*, de Rorbacher, que par soumission ; il allait jusqu'aux arguments de Gousset, jusqu'à l'*Instruction théologique* de Bouvier, sans oser toucher à Bellarmin, à Liguori, à Suarez, à saint Thomas d'Aquin. Seule, l'*Écriture sainte* le passionnait. Il y trouvait le savoir désirable, une histoire d'amour infini qui devait suffire comme enseignement aux hommes de bonne volonté. Il n'acceptait que les affirmations de ses maîtres, se débarrassant sur eux de tout souci d'examen,

élèves mais s'il prouve « l'existence et l'éternité de Dieu », c'est par des preuves tirées de l'Écriture sainte, par l'opinion des Pères de l'Église, et par le consentement universel de tous les peuples. Il s'arrête à la théologie patristique, à Saint Ambroise, saint Jérôme ou saint Augustin, prend les Écritures pour une donnée première et adopte la vérité selon l'Église catholique – une vérité constituée d'une part par le texte biblique et d'autre part par la tradition patristique et conciliaire. Or l'intelligence théologique, au sens où l'entend Zola, repose sur l'interrogation et sur la raison, celles-là mêmes que la scolastique a érigées en principe. Zola l'adoptera d'ailleurs pour lui-même ne refusant ni la discussion, ni le questionnement.

Pourtant, cette *intelligence* dans la foi, supérieure à la patristique, semble bien éloignée de l'*intelligence* en art tel que le théorise le romancier. Dans son *Roman expérimental* (1880), Zola, s'appuyant sur Claude Bernard, tourne en effet le dos à la « misère des scolastiques » et l'oppose au « triomphe des expérimentateurs »⁵. Le biologiste répond ensuite pour le romancier : d'une part, l'évolution de l'esprit humain est enfin arrivée au stade scientifique de l'expérience, après s'être d'abord égarée dans les eaux troubles de la théologie – par le sentiment – puis de la scolastique – par la raison⁶. Claude Bernard se rapproche alors de « la loi des trois états » d'Auguste Comte, l'état « positif » de la science succédant à l'« état théologique » et à l'« état métaphysique ». D'autre part, le raisonnement scolastique s'oppose au raisonnement expérimental⁷. Claude Bernard, et par là même Zola, rejoignent alors toute une tradition selon laquelle la pensée scolastique se caractériserait par le goût exclusif pour la spéculation pure, coupée de tout rapport à l'expérience. C'est pourtant oublier que toute connaissance chez les scolastiques commence par les sens...⁸

Zola ignore-t-il, lorsqu'il peint le portrait de Serge Mouret, que Bellarmin, St Thomas d'Aquin, Liguori ou Suarez auxquels les séminaristes éclairés ont accès, sont tous scolastiques ? A-t-il évolué entre 1875 (date de parution de *La Faute de l'abbé Mouret*) et 1880, au point de faire d'un outil *intelligent* – la scolastique – un objet désormais *misérable* ? Ce n'est pas notre sentiment. Malgré ses préventions, Zola ne délaisse jamais tout à fait ni la raison ni le sentiment pour répondre à ses principaux questionnements théologiques, à l'image de cette anecdote sur la question du libre-arbitre qu'il consigne dans ses cahiers préparatoires :

n'ayant pas besoin de ce fatras pour aimer, accusant les livres de voler le temps à la prière. Il avait même réussi à oublier ses années de collège. Il ne savait plus, il n'était plus qu'une candeur, qu'une enfance ramenée aux balbutiements du catéchisme. » (*La Faute de l'abbé Mouret*, *Les Rougon-Macquart*, I, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1994, pp.1302-1303. Toutes nos références aux *Rougon-Macquart* seront tirées de cette édition en cinq tomes. On s'en tiendra donc, dans les notes qui suivent, à la tomainson et à la page.)

⁵ Emile Zola, *Le Roman naturaliste*, Anthologie, Livre de Poche, « Classique », 1999, p. 92.

⁶ Claude Bernard, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, Paris, J.-B. Baillière, 1865, 1^{ère} partie, chapitre II, p. 50 : « L'esprit humain, aux diverses périodes de son évolution, a passé successivement par le sentiment, la raison et l'expérience. D'abord, le sentiment seul s'imposant à la raison créa les vérités de foi, c'est-à-dire la théologie. La raison ou la philosophie devenant ensuite la maîtresse, enfanta la scolastique. Enfin l'expérience, c'est-à-dire l'étude des phénomènes naturels, apprit à l'homme que les vérités du monde extérieur ne se trouvent formulées, de prime abord, ni dans le sentiment ni dans la raison. »

⁷ Claude Bernard, *op. cit.*, 1^{ère} partie, chapitre II, 6, p.88 : ce « qui distingue le raisonnement expérimental du raisonnement scolastique, c'est la fécondité de l'un et la stérilité de l'autre. C'est précisément le scolastique qui croit avoir la certitude absolue qui n'arrive à rien ; cela se conçoit, puisque par un principe absolu, il se place en dehors de la nature dans laquelle tout est relatif. C'est au contraire l'expérimentateur qui doute toujours et qui ne croit posséder la certitude absolue sur rien, qui arrive à maîtriser les phénomènes qui l'entourent et à étendre sa puissance sur la nature. »

⁸ La théorie thomiste de la connaissance est en effet contenue dans l'adage aristotélicien suivant : « Nihil est in intellectu quod non fuit prius in sensu » (il n'y a rien dans l'entendement qui ne soit issu des sens), *Somme théologique*, 1^{ère} p., qu. 84, art. 6.

Un jour le professeur parlait de la prescience de Dieu. Trébois se lève et dit : mais si Dieu a su de toute éternité que je dois être un jour damné pour avoir mésusé de mon libre-arbitre, je ne lui dois aucune reconnaissance de m'avoir mis au monde, et je conteste même sa toute bonté. Le professeur lui répondit : « Vous êtes un insolent, passez à la porte ! »⁹

Au delà de la plaisante anecdote, ce point – le libre-arbitre – taraude son œuvre tout entière. Étrangement pourtant, lorsqu'il s'efforce de résoudre cette question, c'est vers une problématique issue de la théologie augustinienne, celle de l'accord de la liberté humaine avec la prédestination et la grâce qu'il se tourne, et non vers les débats propres à la scolastique sur le déterminisme : sa théorie de l'hérédité prolonge en effet scientifiquement la doctrine de la prédestination augustinienne. Aussi, dans les cahiers préparatoires du *Réve*, Zola l'affirme-t-il sans détour : « Je me rencontre avec les Chrétiens primitifs, saint Paul, saint Augustin, qui n'ait le libre arbitre de l'homme, plus ou moins. Mon hérédité, c'est le péché originel d'Adam et Ève, transmis à leur descendant. »¹⁰

Ce qui pourrait apparaître comme une contradiction – s'inscrit-il sous le patronage d'une théologie patristique ou scolastique ? – ne l'est pas tout à fait. La théologie zolienne s'éprouve d'abord et surtout par l'écriture. Elle est façonnée à des fins romanesques, au risque parfois de flotter de l'un à l'autre. Ainsi en va-t-il de sa lecture de la Bible. Le romancier n'hésite pas à tronquer la lettre du texte sacré pour l'ajuster à son récit. On sait que Zola, au moment du *Docteur Pascal*, a eu entre les mains la Bible de Tours illustrée par Gustave Doré en 1866. La traduction d'après la Vulgate de Bourassé et Janvier explicite la chasteté des rapports du roi David avec sa très jeune servante Abisaïg par une expression singulière¹¹ – *le roi la laissa toujours vierge* – que Zola consigne sur le folio 194 de son dossier préparatoire. Pourtant, la version romanesque de cette traduction est délibérément amputée. Zola passe volontairement sous silence, par des points de suspension¹², l'épilogue gênant pour justifier l'idylle de Pascal et de Clotilde. La citation biblique, si elle eût été terminée, aurait transformé la portée de cette analogie : Pascal n'aurait jamais connu Clotilde et leurs amours seraient restées platoniques...

Il s'agira donc de voir comment les lectures théologiques de Zola s'éprouvent par l'écriture romanesque, comment les doctrines religieuses, les dogmes, les croyances sont expérimentées ou *essayées*, pour reprendre le terme de Montaigne, non par l'expérience humaine ou scientifique comme le prétend Zola, mais par l'expérience de l'écriture, au risque d'être parfois abandonnées ou rejetées. Exégètes, historiens de la religion ou théologiens parmi lesquels Spinoza¹³, Strauss ou Renan, retiennent ainsi son attention par

⁹ *La Fabrique des Rougon-Macquart, ibid.*

¹⁰ « Notes sur la religion », Naf Ms. 10.324, f° 190/5 à 192/7.

¹¹ Tandis que toutes les versions françaises utilisent l'expression biblique consacrée – « il ne la connut pas » – pour suggérer la chasteté des rapports du roi David avec sa très jeune servante Abisaïg, seules les traductions d'après la Vulgate – celle de Lemaître de Sacy ou celle deux siècles plus tard de Bourassé et Janvier – explicitent la chose par une phrase singulière : « le roi la laissa toujours vierge ».

¹² La version zolienne de la Bible est largement amputée : « “[...] elle dormait auprès du roi, et elle le servait...” [...] Abisaïg entra dans sa triste chambre qu'elle éclairait et qu'elle embaumait, ouvrait ses bras nus, ses flancs nus, toute sa nudité divine, pour lui faire don de sa royale jeunesse. », *Le Docteur Pascal*, V, p. 1048-1049.

¹³ Il est peu probable que Zola ait lu Spinoza dans le texte. Il a en revanche lu l'ouvrage de J.-F. Nourrisson, *Spinoza et le Naturalisme contemporain* (Paris, Didier, 1866), et en fait la critique dans *Le Salut public* le 20 novembre 1866. Zola en effet voit en ce philosophe et ce, malgré la critique qui en est faite, le père du positivisme : « [Nourrisson] oublie que les philosophes dits positivistes sont tous plus ou moins des enfants de Spinoza, et qu'à divers titres on peut ranger parmi ces philosophes MM. Littré, Michelet, Ernest Renan, H. Taine. Ce dernier, qui ne vit pourtant pas “dans les basses et moyennes régions des lettres et de l'utopie”, a emprunté à Spinoza son idée première, lorsqu'il a formulé les lois qui président à la production de toute l'oeuvre humaine, je veux dire la loi de race, de milieu et de moment historique. » (Emile Zola, *Œuvres critiques*, tome 10, éd. établie sous la dir. de Henri Mitterand, Paris, Cercle du livre précieux, 1968, p. 684.)

des lectures tantôt directes, tantôt de seconde main. Nous nous arrêterons ici sur Strauss et surtout sur Renan que Zola a beaucoup lu. Nous examinerons dans un premier temps les grandes lignes de la *Vie de Jésus* de Renan puis les questions exégétiques qu'elles suscitent chez Zola comme critique et romancier et enfin les rapprochements politiques que cette théologie lui inspire.

*I. Jésus selon Renan*¹⁴

En tant que critique littéraire¹⁵, Zola reçoit naturellement les ouvrages de Renan mais aussi une « marée montante » de brochures dirigées contre l'exégète. Aussi peut-il se faire une idée, à partir des arguments *pro* et *contra*, des principales orientations renaniennes.

Bien que l'*Histoire des origines du christianisme* de Renan soit surtout l'œuvre d'un historien, certaines de ses idées relèvent de la théologie. Quatre points émergent principalement: Jésus est avant tout « la personne » de Jésus. Jamais il ne le réduit à un principe ni à un symbole¹⁶. Renan rejette ainsi le mythisme de David Friedrich Strauss, dont la *Vie de Jésus* fut traduite par Littré dès 1839 et qui, sans remettre en doute l'existence de Jésus, n'accorde à cette individualité aucun sens intrinsèque: c'est, toujours selon Strauss, l'attente messianique des Juifs qui lui donne corps et lui façonne une individualité. Renan s'efforce au contraire de suivre l'itinéraire de Jésus: il est – et c'est le second point de sa « théologie » – un être unique qui répond un « idéalisme absolu », sans dogme, conduit par la seule loi morale. « L'écueil des subtilités métaphysiques [écrit Renan], contre lequel le christianisme alla se heurter dès le III^e siècle, ne fut nullement posé par le fondateur. Jésus n'eut ni dogme ni système »¹⁷. En outre – troisième point –, le divin émane du Christ et « tire de son cœur ce qu'il dit de son Père »¹⁸; il est comme l'a dit avant lui Spinoza « la bouche même de Dieu »¹⁹. Enfin – et ce quatrième point est sans doute celui qui a fait couler le plus d'encre

¹⁴ Nous renvoyons le lecteur à l'excellent article de Laudyce Rétat, « Jésus », in Ernest Renan, *Histoire des origines du Christianisme*, édition établie et présentée par Laudyce Rétat, Robert Laffont, « Bouquins », 1995, p. CCLXX-CCLXXIV.

¹⁵ Il est critique littéraire à *L'Événement* dans une chronique intitulée « Livres d'aujourd'hui et de demain », au *Salut public*, dans la rubrique « Correspondance littéraire » et à *La Tribune*, dans « Causerie ». C'est principalement dans ces trois revues que l'on peut lire l'essentiel des articles consacrés à Renan.

¹⁶ Michelet s'oppose aussi à lui dans sa *Bible de l'humanité* (1864) qui est une réplique à *La Vie de Jésus*. Michelet distingue le *principe* christique qui s'accomplit par l'histoire et l'*individu* Jésus.

¹⁷ Ernest Renan, *Vie de Jésus*, « Bouquins », Robert Laffont, 1995, p. 77. Renan s'inspire ici de la thèse de Spinoza développée dans les chapitres 13 et 14 du *Traité théologico-politique*.

¹⁸ « Jésus n'a pas de visions; Dieu ne lui parle pas comme à quelqu'un hors de lui; Dieu est en lui; il se sent avec Dieu, il tire de son cœur ce qu'il dit de son Père », *Vie de Jésus*, Robert Laffont, « Bouquins », 1995, p. 89-90.

¹⁹ Spinoza, *Traité théologico-politique*, chapitre 1. Renan admire le Spinoza religieux, ainsi que l'exégète. Selon lui, le renom posthume comme métaphysicien a fait oublier que Spinoza ne fut qu'un exégète (Ernest Renan, « Les traductions de la bible », *Nouvelles études d'histoire religieuse, Œuvres complètes*, tome VII, Calmann-Lévy, 1955, p. 827). Ferdinand Alquié dans son article « Renan et Spinoza », (*Société des Etudes renaniennes*, n° 33, 4^{ème} trimestre 1977, p. 3-14) étudie la parenté entre les discours spinoziste et renanien mais aussi l'important contresens de Renan. Dans son *Traité théologico-politique*, Spinoza considère que le Christ n'est pas, comme les prophètes, l'intermédiaire entre Dieu et les hommes; il accuse par ailleurs les théologiens de son temps de sacrilège et soutient qu'il n'est pas besoin pour interpréter la Bible, de lumières surnaturelles ni surtout d'un savoir intellectuel sur Dieu; il n'essaie pas de concilier la foi et la raison. « En tant qu'exégète, il rejette toute interprétation de la Bible par autre chose qu'elle-même, en sorte que, loin d'élargir leur perspective, il enferme ses affirmations dans une sorte de monde clos. » (p. 6). Renan croit pourtant que « Spinoza rejoint Maimonide. Or c'est précisément Maimonide qui, désireux de concilier la Bible avec la philosophie grecque, tendait à admettre que la révélation mosaïque avait été purement intellectuelle, et les lois du Décalogue

– le miracle n’a pour Renan aucune réalité. « Nous ne disons pas [écrit-il] : « le miracle est impossible » ; nous disons : « il n’y pas eu jusqu’ici de miracle constaté. »²⁰ ; « Nous nions [ajoute-t-il] la réalité du surnaturel particulier, jusqu’à ce qu’on nous ait apporté un fait de ce genre démontré. »²¹

II. Les quatre points de la « théologie » zolienne

Zola interprète ces quatre points de théologie soit directement sous la forme critique de notes ou d’articles²², soit indirectement à travers ses romans.

Premièrement, Jésus est-il pour Zola une « personne » au sens où l’entend Renan ou un « mythe » au sens de Strauss ? À bien considérer le cycle des *Rougon-Macquart*, Zola semble rejoindre le mythisme de Strauss. Zola a lu *La Vie de Jésus* de l’Allemand et la compare dans son *Roman expérimental* à celle de Renan : tandis que le français abuse de facilités rhétoriques et flatte le goût de l’époque pour toucher un large public, le livre « de l’Allemand Strauss, qui a des raideurs de discussions et de démonstrations rebutantes [...], enfermé dans les sécheresses de son argumentation [a] simplement remué le public spécial des érudits et des théologiens. »²³ Il n’y a malheureusement aucune autre trace chez Zola, hormis une note bibliographique tardive²⁴, d’une connaissance directe de la « théologie » straussienne. Le romancier semble pourtant imprégné de ce mythisme-là. Nombreux sont les personnages des *Rougon-Macquart* qui semblent espérer la venue d’un « messie », celui-là même sur lequel s’achève la saga : le fils de Pascal Rougon doit en effet être le « messie que le prochain siècle attend [...], qui tirera [...] les peuples de leur doute et de leur souffrance »²⁵. Or Jésus, dans sa personne, n’est justement pour le penseur allemand qu’un simple support prédéterminé par toute l’antériorité hébraïque façonnant l’image du Messie dans ses souffrances et dans sa mort. C’est en ce sens que Jésus est pour Strauss un « mythe » : il donne corps à l’attente immémoriale des Juifs. C’est même elle qui le construit, comme l’enfant de Pascal Rougon incarne toute l’attente des personnages du cycle dans leur quête de justice et de bonheur.

Le mythisme de Strauss travaille donc, consciemment ou non, Zola et pas seulement comme romancier. Le critique semble lui aussi convaincu du *mythe* de Jésus, au sens straussien du terme : dès saint Paul en effet, dès les premières conversions au christianisme, il a fallu, d’après Zola, que l’homme *crée* le dieu pour le modeler selon ses attentes :

perçues par la seule pensée. » (p. 7). Renan, contrairement à Spinoza, a voulu être « un religieux philosophe » (p. 8). Dans le chapitre 7 du *Traité théologico-politique*, Spinoza explicite son opposition avec Maïmonide.

²⁰ Ernest Renan, *Vie de Jésus*, « Introduction », Robert Laffont, « Bouquins », 1995, p. 52. Là encore, la thèse est d’origine spinoziste (Spinoza, *Traité théologico-politique*, chapitre 6).

²¹ Ernest Renan, *Les Apôtres*, « Introduction », Robert Laffont, « Bouquins », 1995, p. 325.

²² Ses comptes rendus sont rédigés au printemps 1866 (*L’Événement*, 13 avril 1866, *Le Salut public*, 26 avril 1866, *L’Événement*, 1^{er} mai 1866, *Le Salut Public*, 7 mai 1866, *L’Événement*, 18 mai 1866) puis le 18 juillet 1869 dans *La Tribune*.

²³ Emile Zola, *Le Roman expérimental*, in *Œuvres critiques*, tome 10, Cercle du livre précieux, p. 1213 et p. 1216.

²⁴ Dans ses « Notes sur Jésus Christ, précédées d’une bibliographie » (citées par Pierre Cogny dans « Emile Zola devant le problème de Jésus-Christ d’après des documents inédits », *Studi Francesi*, n° 8, 1964, p. 264) et datant des années 90, Zola mentionne un certain nombre de travaux sur la vie du Christ : *Le Sens commun*, Ch. Poirée de Garin, *Nouvelle vie de Jésus*, D.-F. Strauss, *Examen critique de la Vie de Jésus*, Edgar Quinet, *Jésus-Christ et sa doctrine* ..., J. Salvador, *Vie de Jésus*, Karl Hase, *Jésus réduit à sa juste valeur*, Miron, *Mélanges d’histoire religieuse*, M. Scherer, *Examen de la vie de Jésus de M. Renan et Jésus-Christ et les croyances messianiques de son temps*, T. Colani, *Histoire élémentaire et critique de Jésus*, M.-A. Peyrat, *Vie de Jésus*, abbé Michon, *Portrait historique de Jésus*, Schenkel, *Jésus-Christ, son temps, sa vie, son oeuvre*, Ed. de Pressensé, *Le rôle de Jésus et des Apôtres*, Rabbino Wiesz, *Histoire du dogme de la divinité de Jésus-Christ*, Albert Réville.

²⁵ *Le Docteur Pascal*, V, p. 1219

Il est à croire même que l'homme a fait le dieu en le pliant aux besoins des fidèles. Jésus philosophe n'aurait pas suffi pour conquérir l'humanité. Il fallait le Jésus des miracles, le Jésus arrangé par les Apôtres. Bien que Paul soit, parmi ces derniers, celui qui a le moins matérialisé le Christ, il a travaillé à créer ce Fils de Dieu que nous adorons depuis plus de dix-huit siècles.²⁶

Jésus est donc doublement un *mythe* : non seulement prédéterminé par l'attente des juifs, mais aussi façonné par ses apôtres.

Zola n'élude pas pour autant la question de la *divinité* du Christ, quitte à contredire celle du mythe. Selon lui, deux cas se présentent : ou bien on admet sa divinité et donc sa prescience, et tous les actes du Christ trouvent alors leur explication. Ou bien on admet, comme le fait Renan, son humanité et les choses se compliquent :

Si l'on en fait un homme, et un homme avec toutes les ignorances, tous les préjugés de sa race et de son temps – ce qui était –, [...] il n'est plus si facile de s'expliquer tous ses actes. Renan le montre bien issu du judaïsme, nourri des livres saints, les continuant, hésitant longtemps sur son rôle et sa mission, n'affirmant que peu à peu son originalité, ne se décidant à se laisser appeler le Fils de David que tard, ne se posant résolument que vers la fin comme le Messie attendu, ce qui entraînait la nécessité du miracle.²⁷

Si Zola ne tranche pas tout à fait, il conteste néanmoins l'humanité du Christ au sens où la comprend Renan. Il réfute en effet l'idée selon laquelle Jésus a pu penser que son « royaume n'[était] pas ce monde » sans croire profondément à sa divinité. Ou bien Jésus est le fils de Dieu, ou bien s'il ne l'est pas, il le croit fermement : « il se croyait ce juste. Un halluciné, un rêveur que son rêve hypnotise, qui marche à son but par la force des choses. »²⁸, écrit Zola. On sent néanmoins que, sans se prononcer explicitement, le romancier semble pencher vers cette dernière interprétation – celle d'un homme qui se croyait un Dieu. Jésus serait certes un mythe – rappelons que Strauss ne niait pas l'existence individuelle de Jésus, mais seulement la réalité de son importance –, mais un mythe auquel il aurait cru lui-même.

Deuxièmement, le Jésus de Zola répond-il à un « idéalisme absolu » sans dogme ni système ? S'il est capable d'affirmer en 1866 que la *Vie de Jésus* de Renan est « un aimable poème, dissimulant sous les fleurs romantiques quelques-unes des affirmations de l'exégèse moderne »²⁹, c'est malgré tout à l'historien des religions qu'il se réfère lorsqu'il envisage dans les années 90 d'écrire une « Vie de Jésus » qui restera inédite. D'après Maurice Le Blond qui a eu une conversation avec le romancier en juin 1902, le dernier des quatre volets des *Évangiles – Justice* – devait être un roman sur le Sionisme :

Le thème d'une Jérusalem rebâtie en plein Orient, par les fils disséminés d'une antique race, excitait son enthousiasme. [...] Aussi ai-je cru longtemps que le Sionisme devait être le grand terme sur lequel il bâtirait *Justice*.³⁰

²⁶ *La Tribune*, 18 juillet 1869.

²⁷ Emile Zola, *Mélanges critiques* [Note sur « la vie de Jésus » de Renan], *Œuvres critiques*, tome 10, Cercle du livre précieux, p. 727.

²⁸ *Ibid.*, p. 728

²⁹ Emile Zola, *Œuvres critiques*, tome 10, Cercle du livre précieux, p. 1213.

³⁰ Pierre Cogny, « Emile Zola devant le problème de Jésus-Christ d'après des documents inédits », *Studi Francesi*, n° 8, 1964, p. 264.

Le projet de *Justice* coïncide-t-il avec cette nouvelle « Vie de Jésus » ? C'est notre thèse et celle de Pierre Cogny. Il y a en effet dans les lignes qui suivent l'idée d'un roman susceptible de couronner un cycle et partant de l'achever :

Donc, pour ma religion nouvelle, il faut que je prenne un illuminé qui veut recommencer le Christ. Il en revient au royaume de Dieu *sur la terre* (?), au monde renversé, au royaume de Dieu par les humbles et les pauvres. L'abandon des aristocraties et des dynasties, le rapprochement vers la démocratie, tout l'Évangile en un mot, la bonne nouvelle. Une tentative de retour à Jésus seul. J'ai dit tout à l'heure : le royaume de Dieu sur la terre. Non, il faudrait peut-être garder le vague de Jésus lui-même, d'abord sur la terre sans doute, puis dans le ciel. Les Apôtres et les préséances. Tout le rêve d'un renouvellement social, sans frontière, appelant tous les peuples au salut. Et une tendance à n'avoir ni dogmes ni cultes. Dieu le Père dans le cœur de tous. Le salut par la charité, par l'amour du prochain. Un Tolstoï plus pratique. Et l'échec viendrait justement de ce que l'illuminé serait conduit à mettre son royaume de Dieu dans le ciel, dans le surnaturel auquel on ne croit plus. L'expérience est faite, personne ne veut plus de cette duperie. Dans la mort de la foi au surnaturel, on veut une religion qui reste sur terre, et aucune religion ne peut y rester. Donc on n'écoute pas mon illuminé et on ne lui fait même pas l'honneur du gibet. [...]

Des légendes, du vivant de Jésus, se créaient déjà autour de lui, et il les laissait se créer. Quand il se laissait donner le nom de Fils de David, il devait bien accepter toutes les légendes qu'il était nécessaire d'inventer pour créer le fait. [...] Dès qu'il se laissa donner comme le Fils de David, il entra dans un rôle dont il acceptait les conséquences. C'est comme pour les miracles. J'admets avec Renan qu'il acceptait le surnaturel, et qu'il n'aurait pas été étonné de faire des miracles. Il a pu guérir. Les autres grands miracles sont à examiner, à expliquer, à rejeter.³¹

Zola rejoint Renan en ce qu'il prête au Christ la « tendance à n'avoir ni dogmes ni cultes » mais il ne croit pas, contrairement à l'exégète français, à l'idée qu'il ait pu « mettre son royaume de Dieu dans le Ciel ». Car le christianisme est, selon Zola, fondé sur le rêve d'une justice *sur terre* dont Jésus s'est fait l'interprète, rêve dans lequel il a d'abord espéré régner sur l'humanité convertie avant de sombrer dans le désespoir. Il ne rejette pourtant pas en bloc l'idée de Renan puisqu'il considère que l'espoir suscité par le christianisme est différent selon qu'il s'agisse des apôtres ou des autres hommes : « Le Christianisme est sans prise sur les hommes si l'on n'admet plus le triomphe immédiat sur cette terre (pour les Apôtres), ou la vie future au paradis pour nous autres. »³²

Troisièmement, le divin émane-t-il du Christ ? Là, Zola se distingue tout à fait de Renan. Dans ses romans, le fils de Dieu semble bien être, tel un prophète, un intermédiaire entre les hommes, non pas Dieu, mais une voix, une parole écoutée puis délaissée. L'exemple ci-dessus illustre l'inefficacité de cette parole : « Donc on n'écoute pas mon illuminé et on ne lui fait même pas l'honneur du gibet. ». De la même manière, certaines étapes de la vie d'Étienne Lantier dans *Germinal* peuvent être relues à la lumière de celle du Christ. Dans le chapitre IV au centre du roman, sa harangue prononcée devant près de trois mille charbonniers s'apparente au « sermon sur la montagne ».³³ C'est là qu'on trouve l'essentiel de son enseignement. Zola insiste lui aussi sur la solennité du moment et du lieu : au crépuscule, dans une vaste clairière, Étienne se tient sur un tronc d'arbre devant une foule « noyée de ténèbres ». Cependant, à la différence du Christ, son discours est moins didactique que prophétique. Étienne fait ici figure de visionnaire. Et si ses qualités oratoires le rapprochent d'un Christ ou d'un saint Étienne, son cheminement est tout autant celui

³¹ Emile Zola, *ibid.*, p. 732.

³² Emile Zola, *ibid.*, p. 729.

³³ Mt 5.7.

d'un Ézéchiel, d'un Isaïe ou d'un Zacharie (dont le nom est justement celui d'un des personnages secondaires de *Germinal*) :

Mais Etienne, déjà, continuait d'une voix changée. Ce n'était plus le secrétaire de l'association qui parlait, c'était le chef de bande, l'apôtre apportant la vérité. [...] Tous le disaient, il n'était pas grand, mais il se faisait écouter. [...] Le peuple des mineurs n'avait donc qu'à reconquérir son bien ; et, les mains tendues, il indiquait le pays entier, au-delà de la forêt. A ce moment, la lune, qui montait de l'horizon, glissant des hautes branches, l'éclaira. Lorsque la foule, encore dans l'ombre, l'aperçut ainsi, blanc de lumière, distribuant la fortune de ses mains ouvertes, elle applaudit de nouveau, d'un battement prolongé. [...] Chez lui, à cette heure, l'évolution était complète. Parti de la fraternité attendrie des catéchumènes, du besoin de réformer le salariat, il aboutissait à l'idée politique de le supprimer. [...] Il jetait bas le monument inique des siècles morts, d'un grand geste de son bras, toujours le même, le geste du faucheur qui rase la moisson mûre ; et il reconstruisait ensuite de l'autre main, il bâtissait la future humanité, l'édifice de vérité et de justice, grandissant dans l'aurore du vingtième siècle.³⁴

Enfin quatrième, le miracle a-t-il pour Zola une réalité ? La réponse est plus ambiguë qu'on ne pourrait le penser. Dans l'extrait de la « Vie de Jésus » zolienne que nous avons cité plus haut, le romancier fait cette étrange observation : s'il admet avec Renan que le Christ acceptait le surnaturel, il n'aurait pas été étonné de faire des miracles – *il a pu guérir*. Le passage du conditionnel au passé composé semble actualiser la possible réalisation du miracle. Et Zola est plus ambigu encore lorsqu'il ajoute : « [L]es autres grands miracles sont à examiner, à expliquer, à rejeter » (c'est moi qui souligne), comme si les uns avaient une réalité possible – la guérison par exemple –, tandis que les autres étaient tout simplement impossibles. Cette ambiguïté trouve un écho dans ses romans. Ainsi, par exemple, dans les notes qu'il prend pour écrire *Le Docteur Pascal* et qu'il intitule « Credo de Renan » (notes recueillies de l'article nécrologique d'Eugène Melchior de Vogüé)³⁵, Zola écrit : « Renan : Il n'y a point de miracles dans ce monde ; le monde ne présente point de faits particuliers, révélant des volontés particulières ». Ce résumé est accompagné de l'opinion contraire :

nous vivons entourés de miracles, et les faits particuliers, contraires aux prétendues lois, nous débordent : phénomènes de magnétisme, d'hypnotisme, de vision à distance et de divination. Voilà mon au-delà. Mais pour moi ce ne sont que des forces inconnues de la matière. Ceux qui trouvent folle cette description d'un monde mécanique régi par des ordres fixes [...] croient aux miracles.³⁶

Pourtant, à l'épreuve du roman, la théologie zolienne, qui repose sur le renversement de l'une des croyances les plus importantes du catholicisme, est beaucoup moins ferme : le miracle de la résurrection par exemple a lieu à la fin du *Rêve* – Angélique tenue pour morte, se réveille³⁷ – et le docteur Pascal, par un étrange prodige, parvient à « faire marcher les ataxiques, à ressusciter les phtisiques, à rendre même des heures de lucidité aux fous »³⁸.

³⁴ *Germinal*, IV, p. 1378-381.

³⁵ *La Revue des Deux Mondes*, 15 novembre 1892.

³⁶ Dossier préparatoire du *Rêve*, Naf Ms 10.323, f° 186.

³⁷ « Un grand cri traversa la chambre, Félicien était debout, comme soulevé par le vent du miracle ; tandis que les Hubert, renversés sous le même souffle, restaient à genoux, les yeux béants, la face ravie, devant ce qu'ils venaient de voir. [...] Au milieu, ainsi qu'un lis rafraîchi et redressé sur sa tige, Angélique dégagait cette clarté. Ses cheveux d'or fin la nimbaient d'une auréole, ses yeux couleur de violette luisaient divinement, toute une splendeur de vie rayonnait de son visage pur. Et Félicien, la voyant guérie, bouleversé de cette grâce que le ciel leur faisait, s'approcha, s'agenouilla près du lit. », *Le Rêve*, IV, p. 983.

³⁸ *Le Docteur Pascal*, V, p. 949.

Il ne s'agit évidemment pas d'imputer à Zola la croyance de ses personnages aux miracles, mais de noter simplement la persistance de certains « dogmes » catholiques à l'épreuve du roman. Car dans *Le Rêve* en particulier, aucun narrateur ne vient mettre en doute la réalité de cette résurrection et le lecteur semble devoir accompagner les personnages dans leur extase. Dans *Lourdes*, en revanche, le ton est nettement plus distancié :

La réalité, pour eux, était trop abominable, il leur naissait un immense besoin d'illusion et de mensonge. Oh ! croire qu'il y a quelque part un justicier suprême qui redresse les torts apparents des êtres et des choses, croire qu'il y a un rédempteurs, un consolateur qui est le maître, qui peut faire remonter les torrents à leur source, rendre la jeunesse aux vieillards, ressusciter les morts !³⁹

Aussi, la théologie zolienne est-elle aussi précise dans ses travaux critiques qu'elle est hésitante, flottante voire contradictoire dans ses propres romans. Tout se passe comme si le romancier, dès qu'il passait par le prisme de l'écriture, était gagné par les dogmes reçus dans son enfance, ceux-là mêmes qu'il discute, réprovoque et combat pourtant dans ses articles ou cahiers préparatoires. Cette ambiguïté théologique met bien en lumière, s'il en était encore besoin⁴⁰, la fébrilité de Zola quant à la question religieuse, et en particulier à l'égard du catholicisme. C'est finalement dans leur réinterprétation politique qu'il trouve la plus grande cohérence.

III. Exégèse politique

On comprend pourquoi Henri Mitterand a déclaré au sujet de Renan qu'il était de tous ses contemporains de Zola « le plus proche de ses propres idées sur la science et la religion »⁴¹. Car malgré toutes ses réticences, c'est toujours à partir de ses idées qu'il bâtit sa propre théologie. C'est de lui aussi qu'il tire son interprétation politique et en particulier socialiste de la vie du Christ et des premiers chrétiens. Renan déclare par exemple dans son *Saint-Paul* que « les apôtres ressembl[ent] bien plus à des ouvriers socialistes, répandant leurs idées de cabaret en cabaret, qu'aux missionnaires des temps modernes. »⁴² D'autres ont probablement aussi inspiré à Zola ce rapprochement. Paul Leroy-Beaulieu, dans *La Question ouvrière au XIX^e siècle*⁴³ que le romancier a consulté avant décrire *Germinal*, assimile lui aussi les socialistes aux premiers chrétiens⁴⁴. Manifestement, la comparaison le marque profondément. Dans ses notes sur « La Vie de Jésus de Renan », Zola semble en effet s'arrêter sur le caractère révolutionnaire du Christ : « Il rêvait bien à une révolution démocratique qui le ferait roi des pauvres et des humbles »⁴⁵ et conteste la description enjolivée de la Galilée trop proche d'un « paradis terrestre » : « on ne fait pas une révolution

³⁹ *Lourdes*, Gallimard, « Folio », 1995, p. 111.

⁴⁰ Voir sur la question le livre de Sophie Guermès, *La Religion de Zola, naturalisme et déchristianisation*, Paris, H. Champion, 2003.

⁴¹ Henri Mitterand, *Zola*, II, Fayard, 2001, p. 980.

⁴² Ernest Renan, *Saint-Paul*, Robert Laffont, « Bouquins », 1995, p. 555.

⁴³ Paul Leroy-Beaulieu, *La Question ouvrière au XIX^e siècle*, Paris, Charpentier, 1872. Voir sur le sujet l'article à paraître de Jacques Noiray intitulé « *Germinal*, roman mystique » (colloque organisé par l'Université de Jaén du 6 au 8 mai 2009 sur le thème « *Germinal*, la mine et l'imagination »).

⁴⁴ Voir Elliot M. Grant, « Quelques précisions sur une source de *Germinal* : la question ouvrière au XIX^e siècle, par Paul Leroy-Beaulieu », *Les Cahiers naturalistes*, n° 22, 1966, p. 254.

⁴⁵ Emile Zola, *Mélanges critiques* [Note sur « la vie de Jésus » de Renan], *Œuvres critiques*, tome 10, Cercle du livre précieux, p. 728-729.

[explique-t-il alors] avec un peuple heureux ». Il va même plus loin que Renan puisqu'il attribue à Jésus le rôle de chef socialiste que Renan n'attribuera qu'aux apôtres :

Jésus pour se faire suivre devait s'adresser à un peuple de mécontents, comme nos chefs socialistes, anarchistes, s'adressant à un peuple surmené de travail.⁴⁶

Mais le Christ reste à ses yeux un idéaliste. C'est d'ailleurs ce qui explique sa fascination pour la figure de saint Paul (au détriment de Jésus) qu'il a redécouverte grâce à Renan – « Aussi quels horizons pour un garçon de dix-huit ans, nourri dans les langes universitaires, qui ouvrirait le *Saint Paul* de M. Renan ! »⁴⁷ Cet « artisan » du christianisme est à ses yeux un homme humble, énergique et travailleur. C'est d'ailleurs l'homme d'action qu'il admire, et non le théologien dont Renan gommait déjà les principaux enseignements théologiques (notamment la grâce et la charité). Et cela cadre bien au fond avec les préventions de Zola à l'égard de la théologie. Car en estompant l'image du prédicateur, il privilégie celle de l'homme actif. Aussi saint Paul inspire-t-il sans doute à Zola la métaphore de la mine et du mineur. Derrière les lignes qui suivent, se dessinent en effet les prémices de *Germinal* : « Les apôtres de Jésus sont des *mineurs* qui ont creusé le sol sous la société antique, lentement, comme des taupes ne voyant pas clairement elles-mêmes où elles allaient » ; puis plus loin, parle du « *travail souterrain* » accompli par une petite coterie [...] et enfin des « *trous* commencés par les Apôtres [qui s'agrandissent]. »⁴⁸

En plus de leur « travail souterrain », les premiers chrétiens annoncent déjà les grandes lignes du socialisme. L'idée de Renan selon laquelle les apôtres auraient répandu « leurs idées de cabaret en cabaret »⁴⁹ en ouvriers socialistes préfigure la mise en scène des socialistes et anarchistes Etienne, Souvarine et Rasseneur dont les rencontres ont justement lieu dans le débit de boissons tenu par ce dernier. Et toute la description des harangues d'Etienne Lantier est calquée sur le *Saint-Paul* de Renan : le mineur s'exprime avec « la ferveur des croyants bâtissant une nouvelle religion », et le « chef de bande » se transforme rapidement en « apôtre apportant la vérité »⁵⁰. Mais là encore, les poncifs que Zola combattait – notamment la rapide éclosion du christianisme – résistent à l'épreuve de l'écriture. Si Zola salue la théorie nouvelle de Renan, littérairement, il entérine néanmoins la thèse adverse. Dans *Germinal* en effet, lorsque Pluchard recueille l'adhésion à l'Internationale de dix mille mineurs, le narrateur déclare que « jamais religion *naissante* n'[a] fait autant de fidèles » (III, p.1348). Zola semble étrangement suggérer que les premiers temps du christianisme auraient déjà connu des conversions en masse.

Nombreux sont les dogmes et les lieux communs qui résistent à l'épreuve de l'écriture romanesque de Zola, comme si ses croyances d'enfant – « ce Père éternel colossal, [...] vénérable vieillard dont la barbe blanche faisait [s]on admiration et [s]a terreur. »⁵¹ – n'avait jamais cessé au fond de nourrir son imagination. C'est finalement dans la transposition du religieux dans le politique qu'il retrouve sa plus grande cohérence théologique. Jamais en effet le romancier n'abandonne tout à fait l'idée selon laquelle les premiers temps du christianisme ont eu à voir avec l'émergence des mouvements socialistes. De ses premiers

⁴⁶ *Ibid.*, p. 729

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Saint-Paul*, p. 555.

⁵⁰ *Germinal*, III, p. 1378.

⁵¹ *Ibid.*

articles de 1866-1869 à cette « Vie de Jésus » tardive que les critiques situent soit vers 1894-1895 au moment où il prépare *Rome*, soit en 1902 lorsqu'il projette l'écriture de son quatrième Evangile⁵², en passant par *Germinal* en 1885, le rapprochement émaille tous ses textes critiques ou romanesques. Et c'est peut-être parce qu'il voit dans l'histoire des origines du christianisme une matière expressive et efficace pour penser le monde moderne, qu'il n'abandonne jamais tout à fait l'analogie. Zola l'affirme sans détour dès 1866 à la lecture de Renan :

J'ai songé parfois à notre civilisation moderne en lisant ces lignes. Antioche me rappelait Paris, et, à certains traits, je soupçonnais l'auteur d'avoir voulu faire une méchante satire. Est-ce que nous aurions besoin de quelque messie ?⁵³

CLELIA ANFRAY
(Item)

⁵² Voir *Mélanges critiques, Œuvres complètes*, tome 12, p. 759.

⁵³ *L'Événement*, 13 avril 1866, in *Œuvres critiques*, tome 10, p. 437.