

## L'EXPERIENCE DE LA CONVERSION DANS L'ŒUVRE DE CHATEAUBRIAND

Chateaubriand a montré pendant toute sa vie un intérêt constant pour le fait de la conversion religieuse, comprise au sens chrétien d' « action de se tourner vers Dieu », et notamment de « retour à la vraie foi »<sup>1</sup>. Il l'a en effet envisagée sous ces deux possibilités d'adhésion au christianisme d'une personne ou d'un peuple qui n'était pas à l'origine chrétien, et de retour à la foi chrétienne d'une personne un temps en rupture avec cette religion dans laquelle elle avait été élevée. À la lumière de ce deuxième type de conversion qu'il a lui-même vécu, Chateaubriand s'est employé dans son œuvre à analyser l'itinéraire personnel qui conduit à un tel retournement : ses fictions, appuyées sur l'ouvrage majeur qu'est le *Génie du christianisme*, analysent et dramatisent le cheminement intérieur vers la conversion, saisie dans ses rapports avec les passions, avec l'épreuve de l'inquiétude ou de la mélancolie, mais aussi avec le sentiment de la faute, d'où découlent le besoin de se repentir et la volonté d'expier, et éventuellement le désir de témoigner de la foi retrouvée. Mais la conversion n'est pas sous sa plume qu'un événement intime qui bouleverse le sens d'une vie individuelle et dont il faut comprendre le travail dans les profondeurs du Moi. Elle est aussi appréhendée à l'échelle historique comme un fait collectif inaugural dans la réflexion non moins constante que mène Chateaubriand sur les origines du monde moderne, né dans l'effondrement de l'Empire romain du ralliement des Barbares à la religion chrétienne. De l'*Essai sur les révolutions* aux *Études historiques*, Chateaubriand n'a cessé de revenir sur cette conversion qui le fascine, pour comprendre comment le christianisme a pu fonder une société, une culture, et impulser un progrès dont il tâche, avec de moins en moins de facilité et de conviction, de suivre l'élan dans la médiocrité matérialiste de son temps<sup>2</sup>. Même si cette conversion est à l'horizon de l'épopée des *Martyrs* que nous évoquerons ici, nous ne pourrions pas, dans le cadre de cet article, nous arrêter sur cet événement originel à partir duquel Chateaubriand pense le mouvement de l'histoire, réfléchit à la fécondité paradoxale de certaines crises, définit le message politique et social du christianisme dont il veut faire encore l'avenir du monde dans la conclusion des *Mémoires d'outre-tombe*. Néanmoins, on ne peut aborder ses fictions sans tenir compte de la portée collective et historique qu'a toujours chez lui l'acte de la conversion. Chateaubriand est un historien de la culture qui se sert aussi de la conversion pour aborder la question du dialogue entre les différentes traditions qui sont alors confrontées les unes aux autres. Pour cela, il choisit pour cadre spatiotemporel de ses fictions des lieux et des époques qui sont le théâtre de l'affrontement de deux peuples, et à travers eux, de deux civilisations : *Les Natchez*, *Atala* et *René* (qui en sont des épisodes au départ) nous transportent dans l'Amérique du début du XVIII<sup>e</sup> siècle et nous plongent dans l'univers violent des luttes entre les tribus indiennes et les colons ; *Les Martyrs* nous ramènent sur le sol européen, au moment où le christianisme s'apprête à supplanter le paganisme, représenté ici par le polythéisme des peuples grecs et romains, mais aussi par le culte druidique des Gaulois ;

---

<sup>1</sup> Dans le *Dictionnaire historique de la langue française* qu'il a dirigé, Alain Rey précise que « conversion », emprunté au dérivé latin *conversio*, signifie « action de se tourner », et spécialement, chez les auteurs chrétiens, « action de se tourner vers Dieu », « retour à la vraie foi ».

<sup>2</sup> Voir sur ce point notre article, « Chateaubriand ou la conversion au progrès », *Romantisme*, n° 108, 2000, p. 23-51.

ultime variation dans cette série de conflits, le récit des *Aventures du dernier Abencérage* organise en Espagne au XVI<sup>e</sup> siècle la rencontre du christianisme et de l'islam dans l'esprit de chevalerie, pour le meilleur et pour le pire. À chaque fois, des héros pris entre deux cultures sont sommés de choisir de rallier la religion chrétienne, ou de lui rester fidèles, ou de s'en détourner, ce qui conditionne leur destinée, et souvent le sort de leur communauté.

Il apparaît donc que l'enquête sur les voies de la conversion dans l'œuvre de Chateaubriand doit suivre plusieurs pistes qui restent liées, l'individuel s'articulant toujours au collectif chez lui, les vies privées étant mêlées d'Histoire, et pas seulement dans l'autobiographique allégorique que sont les *Mémoires d'outre-tombe*. En tant qu'aventure intérieure, la conversion telle qu'elle est mise en scène dans ses écrits reflète une expérience spirituelle particulièrement riche et diverse, qui ne méconnaît aucune des formes de retour à Dieu répertoriées par la tradition chrétienne, y compris par la voie négative de l'angoisse du néant, du doute, voire de la révolte, par laquelle Chateaubriand rencontre le questionnement d'une modernité de plus en plus sceptique. En tant que fait de société, elle engage une pensée de l'Histoire fondée sur la perception du christianisme comme force de progrès et sur le pari de « l'hospitalité spirituelle » de cette religion capable de magnifier les traditions qu'elle accueille sans les renier. Les fictions de Chateaubriand se veulent exemplaires de cet « œcuménisme culturel »<sup>3</sup> qu'il tâche également de mettre en pratique dans sa démarche d'apologiste, notamment dans la partie « Poétique » du *Génie* : elles n'en montrent pas moins les limites de cette conception généreuse du dialogue des sages en la confrontant aux violences de l'Histoire et au désespoir de ceux que sépare à jamais leur foi. Cette mission d'apologiste met également Chateaubriand au défi de trouver une rhétorique, un art de persuader qui ramène tout un peuple (la société française) à la religion dont il s'est éloigné ; auteur de fictions racontant des itinéraires de conversion, Chateaubriand doit inventer un romanesque qui permette de mettre en scène de tels drames métaphysiques dont le salut de l'âme est l'enjeu. Dans les deux cas, et c'est un fait capital, aux retombées majeures au XIX<sup>e</sup> siècle, cela revient à confier à l'écrivain le rôle d'édifier, de convertir peut-être, ou plutôt de témoigner, dans l'exaltation de la joie, ou le plus souvent dans l'angoisse du doute, des aléas de la quête de Dieu.

On peut trouver chez Chateaubriand des exemples de conversions réussies et fécondes, qui suscitent le désir de professer la foi retrouvée, donc de la transmettre aux autres, de convertir après avoir été converti. C'est le cas de son propre retour à la religion chrétienne qui transforme en lui l'homme et l'écrivain, dans la mesure où cet événement fait de lui un apologiste et le ramène vers une tradition chrétienne qui va inspirer sa pensée politique, nourrir son imaginaire et façonner son style. À plusieurs reprises, dans la préface de la première édition du *Génie du christianisme* en 1802, puis dans le livre XI des *Mémoires d'outre-tombe*, Chateaubriand est revenu sur les circonstances de cette conversion à l'automne 1799, qui est retour au Dieu de son enfance, à la religion des siens, après des années de doute, voire de remise en cause du christianisme, qui lui ont inspiré les analyses pessimistes de *l'Essai sur les révolutions*. De fait, dans ce premier essai écrit au cours de l'exil anglais qu'il présente dans les *Mémoires d'outre-tombe* comme un « livre de doute et de douleur »<sup>4</sup>, il a dénoncé la « décadence de la religion chrétienne » qui s'est éloignée au fil des siècles de son message originel d'égalité, de liberté, de compassion à l'égard des plus pauvres, et, tout en

---

<sup>3</sup> Nous empruntons ces expressions à Arlette Michel. Voir le chapitre qu'elle consacre à Chateaubriand dans *La Littérature française et la connaissance de Dieu (1800-2000)*, Paris, Les Éditions du Cerf, Ad Solem, 2008, vol. I, p. 23-225.

<sup>4</sup> Chateaubriand, *Mémoires d'outre-tombe*, éd. Jean-Claude Berchet, Paris, Classiques de Poche, 1989, t. I, p. 701.

continuant à faire l'éloge du Christ de tendresse et de pitié, et en rappelant qu'« il faut une religion, ou la société périt », il a conclu en se demandant « quelle religion [...] remplacera le christianisme »<sup>5</sup>. Or, Chateaubriand raconte qu'il a appris par sa sœur Julie de Farcy que ce livre avait blessé sa mère et assombri la fin de sa vie. Profondément peiné « à l'idée d'avoir empoisonné les vieux jours » de sa mère, il jette « au feu avec horreur des exemplaires de l'*Essai* » et surtout, il décide « d'expier » ce premier ouvrage « par un ouvrage religieux » et se fait apologiste en composant le *Génie du christianisme*<sup>6</sup>.

Quel que soit le degré d'arrangement du récit qu'en fait le mémorialiste, ce scénario aboutit à une conversion dont la sincérité est attestée par la correspondance de Chateaubriand et fait surtout apparaître un cheminement intérieur dont nous allons retrouver les étapes dans son œuvre. Il faut noter que la conversion n'est pas liée seulement à la déploration de la mort de la mère ; elle résulte d'un fort sentiment de culpabilité alimenté par les accusations de la sœur, qui lui reproche d'avoir fait pleurer leur « respectable mère » par ses « égarements ». Chateaubriand se convainc qu'il « a[...] perdu »<sup>7</sup> sa mère, verbe qu'il faut entendre aussi dans le sens culpabilisant de « provoquer la perte de ». La reconnaissance de la faute et l'esprit de contrition, le regret profond de ce qui a été fait et le souci de réparer sont le moteur premier de la conversion : c'est dire que Chateaubriand expérimente là une voie douloureuse d'accès à Dieu, qui suppose d'être capable de retrouver Dieu en soi dans la reconnaissance de son péché et par l'efficacité du repentir, possible seulement si l'on fait confiance en l'amour de Dieu, si l'on espère en sa miséricorde et si l'on s'autorise dès lors à se pardonner. Cette voie du retour à Dieu après la faute et dans l'épreuve du remords, qui doit beaucoup au modèle légué par Augustin dans ses *Confessions*, va rester l'un des chemins privilégiés vers la conversion dans son œuvre, mais, loin de lui donner toujours une issue heureuse, Chateaubriand l'exploitera aussi pour peindre les affres de la conscience coupable incapable de venir à résipiscence, de transformer le désir effréné d'expier en action de grâce.

Cette conversion par le repentir est expérience d'une présence discrète, silencieuse, de Dieu au cœur du Moi, d'un Dieu reconnu et retrouvé dans sa puissance de pardon, qui est caractéristique de la spiritualité romantique et de ses affinités avec la pensée de saint Augustin. L'intime devient le lieu d'accueil de la parole divine, qui se fait entendre par le souvenir et par le sentiment, dans l'attendrissement des larmes. C'est un autre point capital : si Chateaubriand admet un effort de Dieu vers lui, s'il salue dans sa correspondance les ruses de ce Dieu qui « a bien su trouver l'endroit où il fallait frapper »<sup>8</sup> son cœur pour le ramener vers Lui, il insiste, et dans la préface du *Génie*, et dans les *Mémoires d'outre-tombe*, sur le fait que sa conversion n'a rien d'une illumination spirituelle : « Je n'ai point cédé, j'en conviens, à de grandes lumières surnaturelles : ma conviction est sortie du cœur ; j'ai pleuré, et j'ai cru. »<sup>9</sup> Théâtrale si l'on veut, cette célèbre déclaration a le mérite de bien faire apparaître cette conversion comme une transformation intérieure née de l'émotion, de la piété filiale et fraternelle qui persuade en touchant, en faisant appel aux ressources de la mémoire, de l'affection et du regret. Il est en outre significatif que, dans ce processus de conversion, le rôle d'intercesseur revienne à la sœur, mandatée par la mère, et non à un homme d'Église assenant un discours d'autorité : le cas de Chateaubriand est en cela encore caractéristique de la conversion romantique, détachée de l'obéissance et de la

---

<sup>5</sup> Chateaubriand, *Essai sur les révolutions*, éd. Maurice Regard, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1978, p. 391, 429 et 428.

<sup>6</sup> Chateaubriand, *Mémoires d'outre-tombe*, t. I, p. 700.

<sup>7</sup> *Ibid.*, t. I, p. 699.

<sup>8</sup> Lettre à Fontanes du 25 octobre 1799 citée par Jean-Claude Berchet, *ibid.*, t. I, p. 701.

<sup>9</sup> *Ibid.*, t. I, p. 700. Chateaubriand cite un extrait de la préface de la première édition du *Génie du christianisme*.

direction de conscience, qui ne réussissent plus guère à fléchir les âmes, comme l'illustreront encore le destin de René, que le sermon final du père Souël ne guérit pas de sa mélancolie, et la fin d'Atala, que le père Aubry peine à rendre à Dieu.

Il faut enfin noter que le livre est ici à la fois l'instrument de la perte et du salut : la rédaction de *l'Essai sur les révolutions* est le crime qu'il faut renier par un geste spectaculaire, qui vaille comme rupture et ensuite comme confession de la foi nouvelle, animée par le désir de travailler désormais à éclairer les âmes non encore converties. D'où l'autodafé, le supplice du feu<sup>10</sup> qui doit signifier, selon le sens premier, portugais, du mot, « acte de foi », aveu de la conversion, prolongé dans sa phase reconstructrice et conquérante par la composition du *Génie*. Ainsi, telle qu'elle est racontée, la conversion de Chateaubriand s'articule autour de la découverte de la redoutable ambivalence de l'écriture, dans son double pouvoir d'égarer et de réconcilier avec Dieu, dans sa fonction essentielle de « tentation », soit, pour revenir au sens chrétien du terme, d'« épreuve qui peut conduire ou non au péché »<sup>11</sup>. Sans doute n'a-t-on pas assez remarqué que Julie, dans son rôle de médiatrice, est aussi celle qui transmet par sa propre vie l'exemple d'une « haine » de la littérature née de la reconnaissance en elle d'« une des tentations de sa vie »<sup>12</sup>. D'emblée Chateaubriand se pose comme prisonnier d'un dilemme, écrire ou ne pas écrire, céder ou non au prestige de la gloire littéraire, s'abandonner ou non à l'idéal créé par son imagination, dont il pressent qu'il engage sa destinée spirituelle. De fait, comme ses fictions et ses mémoires le confirmeront, il trouvera toujours au cœur de son expérience spirituelle cette intuition de l'action potentiellement maléfique, mais irrésistible, et de toute façon préférée, de la création littéraire. Chateaubriand va léguer aux romantiques ce vécu de l'écriture comme malédiction et comme bénédiction, comme source d'erreurs séduisantes et de bonheurs illusoire, mais aussi comme moyen de retour à Dieu.

Pour l'heure, c'est cette voie qu'il explore avec le *Génie du christianisme*, dont le projet lui permet de continuer à écrire, c'est-à-dire à solliciter toutes les ressources de son imaginaire et de son style, mais en œuvrant pour la plus grande gloire de Dieu. Nous ne reviendrons pas ici sur l'ambivalence de ce travail qui sert certainement autant à mettre en valeur l'habileté, la virtuosité de l'écrivain, qu'à louer les « beautés de la religion chrétienne », comme l'indique le sous-titre. Il faut par contre noter que Chateaubriand contribue par cet ouvrage au transfert d'autorité spirituelle bien commenté par Paul Bénichou<sup>13</sup>, en désignant l'écrivain comme le plus à même désormais de ramener à la foi un peuple infidèle. Cela est possible car Chateaubriand conçoit sa démarche d'apologiste sur le modèle de son expérience personnelle de la conversion : dans le *Génie*, il entend jouer sur le souvenir et sur l'émotion pour ranimer la flamme chrétienne dans une France qui retrouvera ainsi la foi de ses ancêtres. Soucieux de réintégrer une communauté après les années de violences fratricides et d'exil, Chateaubriand écrit un livre de mémoire et de réconciliation qui a pour objectif politique de redonner une unité à un peuple divisé, en lui rappelant la tradition chrétienne séculaire qui vaut comme une histoire et comme une culture communes. Surtout, il revient désormais à l'écrivain de faire ce travail de conversion collective, parce que Chateaubriand se persuade de l'efficacité supérieure de la rhétorique des images : dédaignant la voie austère du raisonnement théologique, il parie sur la séduction de son style pour ramener à Dieu par le sentiment et par l'émotion esthétique, en faisant

---

<sup>10</sup> « Je jetai au feu avec horreur des exemplaires de *l'Essai*, comme l'instrument de mon crime », précise Chateaubriand (*ibid.*)

<sup>11</sup> Selon la définition du mot donnée dans le *Dictionnaire culturel du christianisme*, Paris, Cerf / Nathan, 1994.

<sup>12</sup> Chateaubriand, *Mémoires d'outre-tombe*, t. I p. 699.

<sup>13</sup> Dans son livre *Le Sacre de l'écrivain 1750-1830*, Paris, José Corti, 1985.

redécouvrir les « beautés » de la religion chrétienne, telles qu'elles se manifestent dans la nature ou dans l'art. Le *Génie* propose en effet une voie heureuse de conversion par la perception du Beau comme splendeur du Vrai héritée du platonisme, qui sera ensuite de moins en moins présente dans son œuvre. Chateaubriand y reprend une théologie du Beau qui fait des merveilles de la Création le signe de la présence divine et qui offre ainsi une expérience du sacré au contact de la nature accessible à tous. La conversion d'Eudore dans *Les Martyrs* passe encore par la reconnaissance de cette dimension spirituelle de la beauté des paysages un temps oubliée : de fait, Eudore commence par se perdre par l'émerveillement tout profane qui est le sien face au spectacle enchanteur de la baie de Naples, avant d'être de nouveau capable de louer Dieu à travers la contemplation des beautés de la nature grecque. Alors, reprenant l'apologétique poétique du Psaume XVIII, que Chateaubriand cite dans les « Remarques », il peut répondre à Cymodocée, émue par les charmes de la nuit : « Je ne vois que des astres qui racontent la gloire du Très-Haut. »<sup>14</sup> Au contraire, cette expérience est refusée à René, qui ne trouvera jamais dans les paysages parcourus que la projection de son ennui et de ses fantasmes. Si la description garde une portée métaphysique dans le reste de l'œuvre, c'est en effet davantage pour servir de cadre à un drame spirituel montrant des personnages pris au piège du sensible, qui ne fait plus signe vers la transcendance.

Mais dans le *Génie*, Chateaubriand ne se contente pas de persuader par l'imagination et de miser sur l'aptitude du sentiment à s'approfondir en intuition morale et spirituelle, pour donner accès au sacré. Il explore aussi, à travers les œuvres qu'il convoque pour rendre hommage à la littérature d'inspiration chrétienne, la voie héroïque de la conversion qui trouve son accomplissement mystique dans la vie érémitique ou dans le sacrifice du martyr. Chateaubriand se plaît à citer longuement des pages de *l'Imitation de Jésus-Christ* décrivant la plénitude de joie et de liberté dans laquelle vit celui qui a su se donner entièrement à l'amour de Dieu<sup>15</sup>. Mais c'est surtout le *Polyeucte* de Corneille, également longuement cité dans la partie « Poétique », qui lui permet d'illustrer cette autre facette de l'expérience spirituelle chrétienne, en revenant sur les cas où cette religion se fait elle-même « passion », amour brûlant d'un Dieu cherché jusque dans la solitude des déserts et dans l'enthousiasme du martyr. Chateaubriand est fasciné par la « querelle immense entre les amours de la terre et les amours du ciel »<sup>16</sup> que met en scène Corneille dans l'affrontement de Polyeucte et de Pauline : c'est qu'il y trouve un modèle de dépassement de la passion en amour mystique, qui n'est pas reniement, mais élévation de l'une dans l'autre, dont il cherchera à plusieurs reprises à reproduire l'élan idéal dans son œuvre. De même le retient le cri « sublime » de Polyeucte, « je suis chrétien »<sup>17</sup>, dont il voudra retrouver la grandeur énergétique et l'ardeur sacrificielle dans la mise en scène de ses propres martyrs.

La conversion devient en effet un enjeu individuel et collectif crucial dans cette épopée de fondation qui a pour sujet l'établissement du christianisme sur les ruines du paganisme antique. Chateaubriand y met du reste en scène plusieurs conversions, qui explorent divers chemins de retour à Dieu. Au prix de quelques anachronismes, il s'arrange par exemple pour donner Augustin et Jérôme comme compagnons à Eudore en Italie, et pour illustrer à travers eux une autre voie douloureuse mais finalement féconde de la conversion, celle qui

---

<sup>14</sup> Chateaubriand, *Les Martyrs*, dans *Œuvres romanesques et voyages II*, éd. Maurice Regard, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1969, p. 115. Le Psaume XVIII est cité dans la 44<sup>e</sup> remarque, p. 511.

<sup>15</sup> Voir par exemple, *Génie du christianisme*, éd. Maurice Regard, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1978, p. 709.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 710.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 713.

reconduit à Dieu par l'épreuve d'une inquiétude et d'une mélancolie que l'on reconnaît impossibles à apaiser hors de Lui. Il revient à Jérôme de comprendre que l'instabilité qui le mine vient du « vide » des opinions et des désirs, de l'inutilité de sa vie dépensée en plaisirs futiles, et d'en conclure qu'il ne saurait trouver qu'en Dieu le repos auquel il aspire. Quant à Augustin, c'est dans la tristesse languissante nourrie de sa quête inaboutie de bonheur que Chateaubriand situe les prémices de sa conversion : il l'imagine assailli « par un mal dont [il] ignore la cause », par une « langueur secrète », par une incapacité à « s'attache[r] à la vie » qui l'obligent peu à peu à rompre avec un monde jugé fondamentalement décevant. Homme du manque, Augustin est celui dont le désir ardent, la soif d'absolu, ne peuvent être rassasiés que par la « fontaine d'amour inépuisable, intarissable, sans cesse renouvelée » qu'est Dieu<sup>18</sup>. À ses côtés, Eudore partage l'aventure spirituelle de l'homme déchu, exilé de sa patrie véritable, dont l'inquiétude et la mélancolie de nature ontologique procèdent du décalage ressenti entre sa vie présente, perçue dans toute sa vanité, et celle à laquelle il se sent promis : il devient à son tour l'« homme du siècle, que le siècle n'avait pu satisfaire » et qui « trouve enfin le repos et la plénitude de ses désirs dans le sein de la religion »<sup>19</sup>. Chateaubriand reste par là fidèle à l'apologétique de l'inquiétude comme souffrance, frustration aspirant à être comblées en Dieu, qui en fait une voie négative, mais efficace, de la conversion, par révolte contre les limites de la finitude.

Ce n'est du reste pas la seule épreuve que doit affronter Eudore. Sur le modèle d'Augustin encore, et à son exemple aussi, Chateaubriand tient à faire de lui un pécheur qui revient à Dieu après avoir fauté, dans la douleur cuisante du remords. Rappelons en effet que, dans le désordre de sa jeunesse romaine, Eudore s'est éloigné de la religion chrétienne qu'avait embrassée sa famille et a fini par être excommunié<sup>20</sup> ; il a en outre sur la conscience la mort de la gauloise Velléda, qu'il s'accuse d'avoir acculée au suicide par la passion sacrilège qu'il lui a inspirée. C'est donc pénétré du sentiment de ses fautes, mais porté par un sincère désir de repentir, ancré dans l'espérance en la miséricorde divine, que Eudore s'engage dans un processus exemplaire de conversion, qui le conduit de la confession publique et réitérée de ses crimes, de la pénitence à laquelle il se soumet, au témoignage héroïque et ultime de sa foi qu'est le martyr<sup>21</sup>. En dépit de toutes les violences et de toutes les souffrances qui marquent sa vie, Eudore doit à ce parcours de rester un modèle, une figure lumineuse dans laquelle s'incarne, aux yeux de Chateaubriand, le meilleur du message chrétien. C'est d'abord qu'en choisissant pour héros de son épopée, et donc pour instrument de la Providence, un inconnu qui a commencé par « scandalis[er] l'Église », Chateaubriand entend faire ressortir la nouveauté de ce Dieu d'amour et de pardon, qui va chercher et faire servir à Sa gloire ceux qui l'ont d'abord le plus désavoué : à l'image de celui de Pierre, désigné comme le « premier Apôtre »<sup>22</sup>, le destin d'Eudore doit « enseigner » que « la religion chrétienne est une religion de miséricorde, et que Jésus-Christ a établi sa loi parmi les hommes sujets à l'erreur moins encore pour l'innocence que pour le repentir »<sup>23</sup>.

Surtout, par l'histoire d'amour vécue avec Cymodocée, qu'il réussit à gagner au Dieu des chrétiens, Eudore illustre en nouveau Polyeucte la possibilité donnée à la tendresse conjugale de se dépasser en amour mystique. C'est avec ce couple, au sein duquel le

---

<sup>18</sup> Voir le dialogue entre Eudore, Jérôme et Augustin au livre V des *Martyrs*, p. 180-181.

<sup>19</sup> Chateaubriand décrit ainsi Augustin dans le *Génie du christianisme*, p. 853.

<sup>20</sup> Voir le livre IV des *Martyrs*.

<sup>21</sup> Dans le *Dictionnaire historique de la langue française* qu'il a dirigé, Alain Rey note que « martyr » représente *martyrium*, « action de témoigner le Christ dans la persécution »

<sup>22</sup> Chateaubriand, *Les Martyrs*, p. 148.

<sup>23</sup> Chateaubriand, *Génie du christianisme*, p. 766.

développement du sentiment amoureux se confond pleinement avec la découverte de la foi pour Cymodocée et avec le désir d'accompagner ce cheminement pour Eudore, que Chateaubriand veut illustrer sa conception généreuse de la logique ascendante de l'éros, capable de se sublimer en agapè. Revenant dans cette épopée aux conceptions d'inspiration platonicienne et chrétienne de l'amour comme énergie positive, comme facteur d'élévation pour l'homme, il en fait une source de progrès moral et spirituel, une force capable de porter l'homme au-delà de l'humain et d'opérer sa conversion vers un Amour pensé comme accomplissement, et non comme reniement des affections terrestres. Vu sous cet angle, le martyre d'Eudore et de Cymodocée devient le couronnement mystique d'un amour terrestre toujours intimement vécu comme amour en Dieu, comme amour pour Dieu. Désirée, exaltée, cette ferveur qui conduit les amants à la mort transcende l'amour humain et prend valeur fondatrice. De fait, le martyre est mis en scène comme un acte triomphal, sur le plan individuel et sur le plan collectif, puisqu'il fait figure de seconde Passion, permettant de régénérer le monde ancien et d'établir la victoire du christianisme. Reconnue et célébrée par l'Église, la mort en imitation du Christ d'Eudore et de Cymodocée rachète par le sacrifice volontaire de l'innocence les égarements de l'humanité, désormais remise sur la voie du salut. Leur héroïsme tragique mais glorieux parachève ainsi le processus individuel de conversion en assurant la rédemption de tous et en jetant les bases d'un monde nouveau, acquis à la nouvelle religion. Par là se trouve également réaffirmée une autre conviction généreuse de Chateaubriand. En effet, la conversion exemplaire de la païenne Cymodocée, portée jusqu'au don de sa vie pour l'amour de son mari et de son Dieu, doit illustrer, à ses yeux, le dialogue des sages, ou plus exactement, l'accueil par le christianisme des cultes qu'il remplace en magnifiant leur héritage. Parce qu'elle incarne au départ le paganisme dans sa plus haute expression, Cymodocée doit témoigner par sa destinée de la possibilité d'une conversion vécue dans l'amour comme sublimation de ses anciennes croyances. À travers elle, Chateaubriand rêve l'alliance des cultures au sein d'un christianisme qui en approfondit et qui en consacre les beautés.

Au livre XI des *Martyrs*, le voyage d'Eudore dans la Thébàide et sa rencontre avec Paul et Antoine permettent enfin à Chateaubriand de compléter le tableau de la conversion dans cette épopée en évoquant une autre voie qui n'a cessé de retenir son attention, celle, aride, choisie par tous les solitaires, ermites, anachorètes, religieux ou religieuses qui décident de mourir au monde, de rompre avec ses séductions illusives pour se consacrer à Dieu dans l'isolement d'un désert ou d'un couvent. Cette autre forme d'héroïsme religieux est par exemple illustrée dans son œuvre par Amélie, la sœur de René, dont le retour à Dieu après les égarements de l'amour incestueux se fait par l'entrée au couvent, où elle mène une vie de prière et de dévouement, qui lui vaut de finir auréolée de sainteté. Rancé permet une dernière fois à Chateaubriand d'interroger la vie d'un homme que l'épreuve de la passion amoureuse et de la mort de la femme aimée a jeté dans la solitude absolue d'un monastère, où il ne cherche plus Dieu que dans l'austérité du renoncement et dans la volonté forcenée d'expier. On a souvent souligné avec raison la fascination mêlée d'effroi qu'éprouve Chateaubriand face à cette expérience spirituelle qui se nourrit de la haine du monde, qui étouffe toute émotion esthétique ou affective dans le silence et qui ne veut retenir du christianisme que le symbole de souffrance de la Croix. Effectivement, Chateaubriand se révolte face à ce parti de détachement radical et à cette pensée obsédante de la faute à réparer, qui ne lui semblent peut-être pas loin du pur désespoir. Il ne peut surtout s'empêcher de questionner obstinément le silence de Rancé et la réalité d'une conversion qui l'aurait conduit à rompre avec son passé et à en oublier les séductions. Telle qu'elle est racontée par lui, la vie du réformateur de la Trappe fait aussi bien ressortir combien il est

difficile de dépouiller « le vieil homme » pour « revêtir l'homme nouveau »<sup>24</sup> et combien reste donc hasardeuse, peut-être impossible, la métamorphose intérieure initiée par la conversion. Alors que, dans le *Génie*, Chateaubriand voulait encore croire en la capacité de la religion chrétienne à combattre « le dangereux pouvoir des souvenirs »<sup>25</sup>, l'emporte désormais le soupçon de la persistance des passions jusque dans les cœurs les plus assoiffés d'expiation. C'est du reste à propos de Rancé qu'il formule avec un rare bonheur le douloureux asservissement aux souvenirs dont toute son œuvre témoigne : « Rompre avec les choses réelles, ce n'est rien ; mais avec les souvenirs ! Le cœur se brise à la séparation des songes ; tant il y a peu de réalités dans l'homme ! »<sup>26</sup> Saisi par l'attitude extrême de Rancé, Chateaubriand se rend compte qu'il ne peut pas croire en la possibilité de se défaire de soi, et tout particulièrement de sa mémoire et des tentations du passé qu'elle fait remonter : il retrouve par là la réflexion sur l'acédie, ces pensées sacrilèges qui visitent le solitaire et qui le détournent de Dieu. Il le peut d'autant moins qu'il ne le veut pas, car il sait très bien qu'en ce qui le concerne, travailler à ce dessaisissement de soi, juguler en lui le pouvoir de la mémoire et du désir reviendrait à renoncer à tout ce qui alimente son écriture. S'il est prêt à reconnaître la vanité des vies humaines obligées à se repaître de songes, il n'entend pas pour autant renoncer aux chimères qui font de lui un créateur, soit, qu'il le veuille ou non, un rival de Dieu, maître d'un monde imaginaire qu'il finit par préférer à tout autre. Ainsi, percent dans cet ultime récit une perplexité, voire une résistance face aux exigences de la conversion, comprise comme oubli de soi en Dieu, qui viennent en fait approfondir un questionnement qui parcourt toute l'œuvre. De fait, si Chateaubriand revient sans cesse sur l'expérience de la conversion, sur le plan individuel et sur le plan collectif, c'est aussi parce qu'il se heurte à ses difficultés intérieures et qu'en dépit de ses rêves de dialogue interculturel, il ne méconnaît pas les incompréhensions, les violences qu'elle provoque le plus souvent au sein des peuples.

Rattaché d'abord à la fresque américaine des *Natchez* et donc au récit des conflits qui déciment les tribus indiennes aux prises avec les colons, le bref roman d'*Atala* qui lance en 1801 Chateaubriand sur la scène littéraire donne d'emblée une image très ambivalente de la conversion et de ses conséquences sur les vies privées comme sur l'histoire des peuples. Certes, empruntant au genre des « micro-utopies » fort prisé du roman des Lumières et du roman de l'émigration, Chateaubriand insère dans la section des « Laboureurs » le tableau idyllique de la Mission du père Aubry et rend hommage à travers lui à l'action de tous les missionnaires qui ont su apporter la prospérité et la paix aux peuples qu'ils ont convertis tout en respectant leurs coutumes. Modèle de synthèse entre les mœurs sauvages et la civilisation, entre les cultes païens et chrétiens, la Mission témoigne de l'heureux mélange des cultures et fonctionne comme un espace résolutif où devraient pouvoir être levés tous les obstacles à la vie harmonieuse des couples comme des peuples. Mais cette séquence utopique n'est jamais que la « brève traversée d'un monde réconcilié ou qui se donne comme tel avant un retour désenchanté au réel »<sup>27</sup> : Chateaubriand n'en fait qu'une parenthèse dans une histoire qui renoue tout de suite avec le drame privé (*Atala* agonise pendant que Chactas visite la Mission) et avec la logique de l'affrontement des peuples. L'épilogue revient ainsi sur le martyre du père Aubry et sur le saccage de la Mission, attaquée par une tribu indienne ennemie et désormais livrée à l'action également

<sup>24</sup> Saint Paul, *Épître aux Éphésiens*, IV, 22 et *Épître aux Colossiens*, III, 10.

<sup>25</sup> Chateaubriand, *Génie du christianisme*, p. 696.

<sup>26</sup> Chateaubriand, *Vie de Rancé*, éd. Nicolas Perot, Classiques de Poche, 2003, livre II, p. 127.

<sup>27</sup> Jean-Michel Racault, *Nulle part et ses environs. Voyage aux confins de l'utopie littéraire classique (1657-1802)*, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2003, p. 276.



destructrice de la nature : en dépit de la générosité héroïque du père Aubry, qui choisit de mourir auprès des siens et qui finit par son courage par convertir plusieurs de ses ennemis, plus rien ne reste de la société heureuse qu'il avait fondée. Encore pourrait-on objecter que, dans ce cas, Chateaubriand s'en prend moins à l'action missionnaire, vaine mais pas coupable, qu'au mythe du Bon Sauvage, et au-delà au mythe américain, dont il démolit la promesse de régénération en exhibant la violence de son espace et de ses populations indigènes. Mais le tableau est en fait plus sombre, car le destin d'Atala est aussi l'illustration des drames provoqués par la conversion des peuples primitifs qui assimilent mal la nouvelle religion qu'on leur propose ou impose : rappelons en effet que, craignant de céder à Chactas, elle s'empoisonne pour rester fidèle à un vœu de chasteté fait à sa mère mourante, en présence d'un missionnaire appelé pour l'assister dans ses derniers moments. Dans ce roman à l'idéologie complexe, voire contradictoire, Chateaubriand ne dédaigne pas d'emprunter à la thématique des Lumières les motifs du vœu extorqué et de la superstition criminelle pour dénoncer les ravages causés par une religion enseignée sans discernement, qui se distingue mal du fanatisme.

Dira-t-on qu'il travaille à corriger l'image du christianisme en opposant à cet exemple désastreux l'action de compassion et de tolérance du père Aubry et en permettant à Atala de mourir apaisée par la grâce d'une religion enfin bien comprise ? L'affaire est là encore plus compliquée, car l'agonie d'Atala, étudiée de près, témoigne une nouvelle fois des difficultés d'un retour vers Dieu qui doit s'obtenir par la sublimation des passions terrestres. Certes, Chateaubriand permet à son humble Indienne de s'élever à une forme d'héroïsme spirituel en se résignant à abandonner Chactas et en s'en remettant à la miséricorde divine : on peut donc être tenté de conclure qu'il réhabilite à travers elle la nature, parie sur la bonté de l'amour humain et que, comme il le fera plus tard dans *Les Martyrs* avec Cymodocée, il rend hommage par la vie de son héroïne aux peuples primitifs, capables d'accueillir le message chrétien et de se laisser féconder par lui<sup>28</sup>. Mais Atala n'est pas Cymodocée et ne se laisse gagner que de haute lutte par Dieu : avant de se soumettre, elle se révolte contre cette religion et cette mort qui lui ravissent son bonheur, et le père Aubry est obligé d'interrompre ce discours dont il tente d'estomper la portée sacrilège en le mettant sur le compte de la folie. Surtout, Atala se rend au terme d'un sermon du père Aubry qui cherche moins à la convaincre par la peinture de la félicité qui l'attend dans l'au-delà que par le tableau mélancolique de l'insuffisance des affections terrestres, ce qui laisse quelques doutes sur la réalité de la consolation qui lui est apportée<sup>29</sup>. On voit donc que, dès son premier roman publié, Chateaubriand exploite la voie négative, quasi désespérée, de la conversion : renouant avec l'apologétique augustinienne retrouvée à travers la lecture des grands sermonnaires du XVII<sup>e</sup> siècle qu'il paraphrase (Massillon notamment), il met en scène des personnages dont le retour vers Dieu s'obtient moins dans l'exaltation de la sérénité pressentie que dans la désillusion et dans l'amertume d'une vie dévoilée dans sa vanité intrinsèque. Projetant sur eux sa propre spiritualité, il ne peut les délivrer de la séduction tenace du sensible qu'après avoir tâché de leur en représenter le néant, et sans forcément leur permettre de goûter ensuite à la joie de la confiance retrouvée en Dieu : c'est la différence avec le modèle des *Confessions* de saint Augustin, qui sont aussi action de grâce.

Exemplaire si l'on veut par son courage et finalement par son abnégation, l'agonie d'Atala donne lieu à une conversion par défaut, qui en dit long sur la douleur de son

---

<sup>28</sup> C'est la thèse défendue par Arlette Michel, *op. cit.*, vol. I, p. 43-48.

<sup>29</sup> Pour une étude plus approfondie de la scène d'agonie d'Atala, nous renvoyons à notre livre *Chateaubriand : une poétique de la tentation*, Paris, Classiques Garnier, 2009, p. 388-413.

sacrifice et sur les regrets dont il s'accompagne. Elle est en outre d'autant plus tragique que ce retour final vers Dieu n'a aucun pouvoir d'entraînement. Certes, au moment de la dernière communion d'Atala, Chactas paraît touché par la Grâce, puisqu'« une force surnaturelle [le] contraint de tomber à genoux et [lui] incline la tête au pied du lit d'Atala »<sup>30</sup>, mais l'émotion qui le saisit au cours de cette scène où il lui est donné de sentir la grandeur de Dieu, d'avoir l'intuition de sa beauté et de son mystère, ne suffit pas à le décider à se faire chrétien. Conformément à l'apologétique du sentiment défendue dans le *Génie*, Chateaubriand accorde à l'Indien d'avoir cette expérience du sacré, mais il ne le conduit pas jusqu'à la conversion. Les exhortations d'Atala mourante ne sont pas plus efficaces : contrairement à Eudore, elle ne parvient pas à gagner immédiatement à Dieu son amant infidèle. Pire, le fait que Chactas choisisse d'enterrer son corps à l'écart de la Mission empêche sa sépulture de devenir le lieu d'un culte posthume : à la différence de Virginie, l'héroïne de Bernardin de Saint-Pierre, tout de suite offerte à l'admiration pieuse des jeunes filles qui viennent « faire toucher [à son] cercueil [...] des mouchoirs, des chapelets, et des couronnes de fleurs, en l'invoquant comme une sainte »<sup>31</sup>, Atala ne bénéficie pas de la ferveur populaire et n'est créditée d'aucun pouvoir surnaturel. Sa mort reste un drame privé, un sacrifice stérile, du moins dans la mesure où il lui est refusé de devenir à son tour un instrument efficace de conversion. Certes, le récit de Chactas se termine par le regret de ne pas s'être encore converti, et l'on sait que, dans *Les Natchez*, il finit, au moment de mourir, par demander « au Ciel le baptême de désir »<sup>32</sup>. Mais cette demande si longtemps différée interroge, de même que le flottement autour de l'annonce de ce dénouement : dans l'épilogue d'*Atala*, l'Indienne qui renseigne le narrateur affirme que Chactas « avait reçu le baptême », alors que, dans *Les Natchez*, ce dernier précise qu'il n'a « point été purifié par l'eau sainte » et finit donc en demandant « au Ciel le baptême de désir »<sup>33</sup>. Il faut en outre se rappeler qu'avant même d'avoir rencontré Atala, Chactas a été recueilli par Lopez (Espagnol qui est le père de la jeune Indienne), et que déjà, à ce moment-là, il a « refusé d'embrasser le culte »<sup>34</sup> des chrétiens et a préféré quitter son père adoptif pour retourner vivre auprès des siens. Tout se passe donc comme si Chateaubriand avait tenu à garder à Chactas, le plus longtemps possible, la fidélité à la religion de ses ancêtres : dans *Atala* comme dans *Les Natchez*, Chactas reste l'homme de l'entre-deux, qui fait le lien entre la civilisation sauvage et la civilisation européenne, connue lors de son voyage en France et en Amérique, auprès des colons. Chateaubriand lui laisse ce rôle de médiateur, et brosse à travers lui le portrait idéal de l'Indien capable de réconcilier toutes les sagesse et d'avoir une expérience du sacré par l'amour et par l'émotion éprouvée face au spectacle grandiose de la nature. En ce sens, le fait que Chactas ne se convertisse que fort tard importe peu : l'essentiel reste aux yeux de Chateaubriand cette intuition du sacré qu'a l'homme de la nature, en-dehors de toute approche dogmatique. Ainsi la destinée de Chactas reflète-t-elle la disparate de la ligne idéologique de ce premier récit, tiraillé entre d'une part, l'éloge de l'Indien et de sa religion naturelle, qui prolonge la thèse de *l'Essai sur les révolutions*, et d'autre part, la nécessité apologétique de faire, malgré tout, *in extremis*, du christianisme l'aboutissement de ce sentiment du sacré, conformément au dessein du *Génie*.

---

<sup>30</sup> Chateaubriand, *Atala*, dans *Œuvres complètes*, éd. Fabienne Bercegol, Paris, Champion, 2008, p. 145.

<sup>31</sup> Bernardin de Saint-Pierre, *Paul et Virginie*, éd. Robert Mauzi, Paris, GF-Flammarion, 1966, p. 184.

<sup>32</sup> Chateaubriand, *Les Natchez*, dans *Œuvres romanesques et voyages I*, éd. Maurice Regard, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1969, p. 528.

<sup>33</sup> Chateaubriand, *Atala*, p. 162 et *Les Natchez*, p. 528.

<sup>34</sup> Chateaubriand, *Atala*, p. 80.

Mais la figure de Chactas fait exception dans le monde des *Natchez* où l'affrontement sanglant entre les Indiens et les colons fait voler en éclats le rêve d'une rencontre pacifiée entre les cultures, et notamment d'un accueil généreux par le christianisme des traditions primitives. L'étude de la geste de René ne ferait que confirmer le tragique du métissage tel que le met en scène Chateaubriand, dans une logique de déculturation des peuples asservis et finalement de destruction. Elle lui permet surtout de mettre en scène un héros miné par l'ennui dont le malaise existentiel, désormais incapable de se résorber en Dieu, va devenir le symbole d'une modernité qui ne trouve plus la voie de la conversion. De fait, avec le récit de René, Chateaubriand entend illustrer le « vague des passions » présenté dans le *Génie du christianisme* comme un dérèglement spirituel, pour autant qu'il atteint des âmes impatientes d'absolu dont le désir, faute désormais de pouvoir se fixer en Dieu, est voué à l'errance, à l'insatisfaction chronique et finalement à l'autodestruction<sup>35</sup>. Une nouvelle fois, Chateaubriand revient à l'apologétique augustinienne de la mélancolie et de l'inquiétude, mais c'est pour peindre un héros désespéré que son expérience du « vide » de la vie ne rend plus à Dieu. « Plein de religion »<sup>36</sup>, comme il se décrit lui-même, René est l'homme de la dérélition, qui ne trouve plus Dieu que dans l'angoisse de son silence et peut-être de son absence. Pris entre le désir de croire et l'impossibilité de croire, fréquentant en vain les églises, il témoigne négativement, dans la souffrance de sa frustration et de sa révolte, de l'exigence d'un absolu, qui se refuse à lui. Certes, il lui arrive comme à Chactas d'être terrassé par la volonté de Dieu : ainsi, lors de la prise de voile d'Amélie, lui aussi se sent « lié par une main toute-puissante » qui le force à se prosterner alors qu'il voulait se révolter<sup>37</sup>. Dans les deux cas, le héros est touché au cours d'une messe qui lui révèle, dans la douceur ou dans la violence, la grandeur de Dieu. Mais pour René, l'expérience reste sans lendemain, ou plus exactement, elle s'inverse : l'illumination se fait accusation, malédiction, puisque cette messe est aussi bien le moment où il apprend le secret de sa sœur et est donc renvoyé à son rôle satanique de corrupteur. L'épreuve est d'autant plus rude que René va vivre dans les tourments d'un remords qu'il ne peut surmonter, faute de pouvoir s'engager dans une authentique démarche de repentir : convaincu du caractère impardonnable de sa faute et de l'inutilité de toute intercession, il finit par se camper en réprouvé que nulle grâce ne peut relever, en le délivrant « du fardeau de sa propre corruption »<sup>38</sup>. Contrairement à Eudore, René ne peut trouver asile dans la miséricorde de Dieu, dont il méconnaît la puissance d'amour, et se fige dans le rôle du maudit, du tentateur, qui s'enorgueillit de son malheur, tout en continuant de souffrir de son rejet. S'il ne peut céder, c'est en outre qu'au-delà du scandale de l'amour incestueux, René se perd par son idolâtrie, par son culte des chimères façonnées pour lui-même par son imagination, qui l'enferme dans ses fantasmes solipsistes. Sans doute est-ce par là que l'expérience spirituelle de René se fait la plus proche de celle de Chateaubriand : à travers ce personnage qu'il éprouve d'autant plus le besoin de renier qu'il se reconnaît en lui, Chateaubriand met en scène le drame de l'imagination tentatrice, qui oppose à « l'existence pauvre, sèche et désenchantée »<sup>39</sup>, l'abondance et le merveilleux de ses propres créations, alimentant ainsi l'ennui et se posant surtout ainsi en rivale de Dieu. Là est le principal écueil sur la route de la conversion, que Chateaubriand pas plus que René ne voudra contourner : quoique conscient de la portée profanatrice de sa démarche, il ne renoncera jamais au « pays des chimères » créé par sa

<sup>35</sup> Chateaubriand, *Génie du christianisme*, p. 714-716.

<sup>36</sup> Chateaubriand, *René*, dans *Œuvres complètes*, éd. Colin Smethurst, Paris, Champion, 2008, p. 408. Pour une étude du mal-être de René, voir notre livre déjà cité, *Chateaubriand : une poétique de la tentation*, p. 471-486.

<sup>37</sup> Chateaubriand, *René*, p. 417.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 404.

<sup>39</sup> Chateaubriand, *Génie du christianisme*, p. 714.

mémoire et par son imagination, qu'il sait depuis sa jeunesse rousseauiste être « le seuil digne d'être habité »<sup>40</sup>.

Même incomplet<sup>41</sup>, ce parcours de la vie et de l'œuvre de Chateaubriand suffit à prouver la richesse d'une expérience spirituelle qui n'a ignoré aucune des voies de la conversion, ou de la résistance à la conversion. Cela lui a permis de mettre en scène des conversions triomphales, dans l'enthousiasme du martyr ou dans l'austérité du renoncement au monde, et de promouvoir une religion du sentiment et de la beauté, par l'entreprise du *Génie*. Sur le plan historique, cela lui a permis aussi de penser le dialogue des civilisations et d'afficher un idéal généreux d'échanges entre les peuples, dont il montre lui-même les limites. Mais sans doute le legs le plus important de Chateaubriand tient-il dans la voie négative qu'il a privilégiée, cherchant Dieu dans la méditation inquiète sur la vanité du monde et dans la pensée obsédante du Mal. De même ne seront pas oubliées par les romantiques la dimension tentatrice conférée à l'imagination créatrice et l'ambivalence de l'écriture. En donnant un enjeu spirituel à ses récits, il fixe un modèle de fictions qui dépassent la psychologie des passions pour fouiller l'âme humaine que d'autres, Barbey d'Aurevilly, Huysmans, auront à cœur de retrouver.

FABIENNE BERCEGOL  
Université Toulouse II

---

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 694 : Chateaubriand cite une lettre de Julie à Saint-Preux (*Julie ou la Nouvelle Héloïse*, Sixième partie, lettre VIII).

<sup>41</sup> Il faudrait en effet évoquer encore le double refus de se convertir à la religion de l'autre que s'opposent mutuellement les amants des *Aventures du dernier Abencérage*. Voir sur ce récit notre livre déjà cité, *Chateaubriand : une poétique de la tentation*, p. 581-644.