

L'ÉVANGILE EN QUESTION

à Paul Viallaneix

Si, comme l'écrivait Schleiermacher en 1805, « le christianisme a fait œuvre de langage. Il a été dès le début, et est encore, un esprit linguistique élevé à une puissance supérieure. »¹, il était logique que des penseurs, des théologiens, des philosophes, des écrivains, non seulement en pays protestants, mais aussi en pays catholiques, reviennent à la source même de cet « esprit linguistique », aux Évangiles canoniques. Laissant de côté le reste du Nouveau Testament, nous n'esquisserons ici que les grands traits d'une interrogation fondamentale, qui a parcouru tout le XIXe siècle : que reste-t-il du pouvoir de la parole qui a structuré l'Occident pendant près de deux millénaires ? Quelle est la résonance de l'Évangile ? Et cette vaste question sera abordée sous un angle précis, celui de la réécriture.

L'une des principales caractéristiques du XIXe siècle européen, relativement à la question religieuse, est l'élaboration de « religions nouvelles ». Sans nous attarder sur le « credo humanitaire » longuement étudié, notamment, par Paul Bénichou dans *Le Temps des prophètes*, et caractéristique de cet « humanisme athée » qu'Henri de Lubac interprétait comme un « drame »², soulignons simplement que si d'une part le catholicisme est souvent jugé caduc, enfermé dans le dogme ; si d'autre part le protestantisme est parfois lui aussi jugé trop étroit, niant l'évolution du monde moderne en rejetant tout ce qui n'est pas dans le Livre, la création des conditions de possibilité d'un monde meilleur est rarement envisagée en dehors du message chrétien.

Mais le repliement de l'attente du royaume qui n'est pas de ce monde sur la terre, exclusivement, suffit à faire voler en éclats tout le système évangélique. Comment maintenir le mot « évangile » quand on réduit l'enseignement du Christ à un code moral³ ? La sécularisation de ce substantif pose des problèmes car, vidé de son sens premier, il devient un terme vague. Henri Heine peut ainsi qualifier l'œuvre de Shakespeare d'« évangile profane » ; lorsque Balzac compose son *Médecin de campagne* en espérant obtenir le prix Montyon, il écrit à Zulma Carraud : « C'est l'Évangile en action. »⁴ ; Michelet écrit au début de la seconde préface à *l'Histoire de la Révolution française* que les fédérations « ne sont pas moins qu'un Évangile »⁵. Il arrive encore que les textes canoniques soient mis sur le même plan que *l'Imitation de Jésus-Christ*.

Étymologiquement, « l'évangile » est la bonne nouvelle, celle qui annonce que le royaume de Dieu est proche. Cette bonne nouvelle, d'ordre eschatologique, est fondée sur une réalité historique, la vie de Jésus ; elle a été consignée par écrit quelques années après la mort de celui-ci, selon un processus complexe que nous connaissons mieux grâce aux travaux effectués par de nombreux théologiens depuis la fin du XIXe siècle – en particulier plusieurs grands théologiens allemands du XXe siècle. « Évangile » a donc deux sens liés, l'un concernant le contenu, l'autre, le contenant. Revenir à sa source, c'est d'abord revenir à sa lettre, et c'est le rapport à la forme du texte qui va être analysé, par le biais de trois exemples d'évangiles substitutifs, de réécriture

¹ F. Schleiermacher, *Herméneutique (Aphorismes de 1805)*, trad. Ch. Berner, Éditions du Cerf, 1987, p. 21.

² Paul Bénichou, *Le Temps des prophètes*, Gallimard, 1977, repris dans *Romantismes français* 1, Gallimard, « Quarto », 2004, pp. 443-986 ; Henri de Lubac, *Le Drame de l'humanisme athée* (1944 ; 6^e éd. 1959), repris dans Cardinal H. de Lubac, *Œuvres complètes*, II, Éditions du Cerf, 2000.

³ E. Renan, *Vie de Jésus*, Michel Lévy frères, 9^e éd., 1863, p. 125 : « Continuons à admirer la "morale de l'Évangile" ; supprimons dans nos instructions religieuses la chimère qui en fut l'âme. »

⁴ Lettre du 2 septembre 1833, citée par P. Berthier, *Le Médecin de campagne*, Gallimard, Folio, 4^e éd. revue, 1997, p. 348. Il écrivait aussi à la même correspondante vers le 20 février 1833 : « [...] quand on veut atteindre à la beauté de l'Évangile, surpasser le *Vicaire de Wakefield* et mettre en action *l'Imitation de Jésus-Christ*, il faut piocher, et ferme ! » (*op. cit.*, p. 404) ; et à Eve Hanska à la fin de janvier 1833 : « En ce moment, j'achève un ouvrage tout à fait évangélique, et qui me semble *l'Imitation de Jésus-Christ* poétisée. » (*op. cit.*, p. 403).

⁵ Jules Michelet, *Histoire de la Révolution française*, préface de 1868, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, t. II, p. 999.

évangélique, cette réécriture représentant l'une des spécificités du XIXe siècle⁶ : le premier s'appuie sur l'*Examen de la Vie de Jésus* de Strauss par Edgar Quinet : cette lecture critique d'un ouvrage iconoclaste à l'insu de son auteur (Strauss était répétiteur au séminaire de Tübingen, et cette parution brisa ses espérances de carrière ecclésiastique) va permettre à Quinet de formuler peu à peu sa propre lecture de l'Évangile, qui aboutit à se passer du texte, en l'écrivant autrement ; puis, au moment où Quinet meurt, deux romanciers appelés à se partager l'hégémonie non seulement intellectuelle mais spirituelle à la fin du siècle, vont l'un après l'autre proposer leur version des quatre Évangiles, et c'est encore, dans les deux cas, les relations formelles de leurs livres avec les textes canoniques qui seront étudiées, ne serait-ce que pour en désigner la singularité et le caractère problématique. Si le XIXe siècle est, sur sa fin, celui où l'« on a touché au vers » (et Mallarmé avait fait précéder cette annonce de : « J'apporte en effet des nouvelles »⁷), il est aussi celui où l'on a touché à l'Évangile.

Edgar Quinet a connu Strauss ; même s'il ne partageait pas ses vues, il a rendu hommage à son intelligence et à sa science (Renan fit de même dans l'introduction de sa propre *Vie de Jésus*). Avant de faire connaître en France la *Vie de Jésus* de Strauss, dès 1838, donc trois ans seulement après la parution du livre en Allemagne, alors que celui-ci n'était pas encore traduit par Littré⁸, il était déjà lui-même l'auteur des *Tablettes du juif errant* (1823), puis d'une ambitieuse épopée concernant le même personnage, *Ahasvérus*, mise à l'Index en 1835, un an après sa parution ; il avait aussi publié dès 1825 *Introduction à l'histoire de la philosophie de l'humanité*, et deux ans plus tard un *Essai sur l'œuvre de Herder*. C'étaient déjà les pensées et les actes ouvrant la voie à la possibilité d'un accomplissement de l'humanité qui l'intéressaient ; cette préoccupation resta le fil conducteur de son œuvre. Dans l'*Examen de la Vie de Jésus*, dont le contenu excède le titre modeste, Quinet s'emploie à retracer l'histoire d'une interprétation outrée, celle de Strauss, qui consiste à nier l'établissement de l'Église par le Christ, pour privilégier l'inverse, l'invention du Christ par une Église déjà établie. Une trentaine d'années après la mort de Jésus, les évangélistes auraient traduit la base réelle (réduite selon Strauss au baptême de Jésus, au rassemblement des disciples et à sa mort occasionnée par la haine que lui portaient les pharisiens) en figures et mythes. L'humanité « serait à genoux, non pas devant une imposture, comme disait le XVIIIe siècle, mais devant un idéal paré à tort des insignes de la réalité. »⁹ Ce risque interprétatif de Strauss ne naît pas brusquement : il est issu d'une dérive, qui remonte en fait très loin, à Origène, auquel Strauss fait référence dès son introduction¹⁰. Bien plus tard, certains exégètes allemands, curieusement influencés par un philosophe fort différent d'Origène, Spinoza, ont appliqué de façon réductrice son *Tractatus* ; Spinoza considérait comme réels la Passion, la mort du Christ et sa mise au tombeau, non sa résurrection, estimée une allégorie¹¹. « Cette idée ayant été promptement relevée, il ne resta plus un seul moment de la vie du Christ qui n'eût été métamorphosé en symbole, en emblème, en figures, en mythes, par quelque théologien. » Leurs scrupules tombaient, ils se rassuraient en pensant qu'ils « ne sacrifia[en]t que les parties mortelles et pour ainsi dire le corps du christianisme, mais » qu'ils « en sauvai[en]t le sens, c'est-à-dire l'âme et la partie éternelle. » Ainsi, les faits ont été simplifiés en idées morales, et l'Évangile « rabais[s]é

⁶ Hugo, notamment, récrit la Passion dans une longue partie de *La Fin de Satan*. René Journet note au début de son édition de *La Fin de Satan* : « Dans la seconde moitié de 1846, Victor Hugo versifie, en les reprenant parfois littéralement, de nombreux passages de la Bible de Lemaître de Sacy ; une bonne partie proviennent des Évangiles. » (*Poésie*, t. IV, Robert Laffont, 1985, Bouquins, p. 1115).

⁷ Stéphane Mallarmé, *La Musique et les Lettres*, in *Igitur, Divagations, Un coup de dés* (préface d'Yves Bonnefoy), Poésie/Gallimard, 1976, p. 351.

⁸ La traduction parut en 1839, pour ne connaître sa version définitive qu'en 1853.

⁹ E. Quinet, *Examen de la Vie de Jésus*, in *Œuvres complètes*, t. VIII, Hachette, 1905-1912, p. 178.

¹⁰ David-Friedrich Strauss, *Vie de Jésus* (trad. Emile Littré), t. 1, Paris, Ladrance, 1839 ; 3^e éd., 1853, §4, pp. 20-24. Emile Littré ne se contenta pas de traduire : il dota le volume d'une longue préface.

¹¹ Quinet cite une lettre (*Epistola*, XXV) où Spinoza exprime cette opinion : « Caeterum Christi passionem, mortem et sepulturam tecum litteraliter accipio, ejus autem resurrectionem allegorice. » (*op. cit.*, p. 159).

aux proportions d'une chronique morale»¹², alors même qu'il est absurde d'imposer un sens strictement pragmatique à un message d'ordre eschatologique¹³, ou encore d'y voir – ce que Strauss fait aussi – un simple plagiat sans originalité de passages de l'Ancien Testament. Lorsqu'il reprendra sa critique de Strauss¹⁴ en 1845, dans *Le Christianisme et la Révolution française*¹⁵, Quinet récusera l'idée d'un Christ reproduisant seulement l'ancienne loi – idée plus régressive que l'interprétation figurative imposée par les Pères de l'Église, telle qu'Erich Auerbach en a retracé l'histoire dans *Figura. La loi juive et la promesse chrétienne*¹⁶.

Un autre point contestable de la lecture straussienne du Christ, corollaire du précédent, est le refus de voir dans Jésus, d'une part un personnage historique, de l'autre une personne¹⁷. Car pour Quinet, dénier au Christ son génie *personnel*, c'est précisément méconnaître l'apport le plus précieux de la religion qu'il incarnait, et qui distinguait celle-ci des autres religions¹⁸. « Le règne intérieur d'une âme qui se trouve plus grande que l'univers visible, voilà le miracle permanent de l'Évangile. Or, ce prodige n'est pas une illusion, ni une allégorie : c'est une réalité. »¹⁹

Quelques années plus tard, dans le cours *L'Ultramontanisme, ou l'Église romaine et la société moderne*²⁰, Quinet pose cette question orientée : le Christ est-il « un mot ou une réalité vivante ? », pour aussitôt répondre : « Si c'est une réalité, il faut savoir le retrouver dans ce qui est, et non pas seulement dans ce qui n'est plus. » *Le Christianisme et la Révolution française* est le premier d'une longue série d'ouvrages qui développeront une conception vivante du message évangélique (suivront *Révolutions d'Italie*, *L'Enseignement du peuple*, puis, pendant l'exil, le volume sur Marnix de Saint-Aldegonde, et *La Révolution religieuse au XIXe siècle*). Quinet voit le christianisme comme une

¹² *Ibid.*, p. 151.

¹³ Il est vrai qu'au XIXe siècle, il n'était pas forcément compris ainsi. Selon Rudolf Bultmann, il a fallu attendre la parution du livre de Johannes Weiss, *La Prédication de Jésus sur le Royaume de Dieu (Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, 1892)*, pour que ce sens eschatologique s'impose (*Le Message de Jésus et le problème de la mythologie, in Jésus, mythologie et démythologisation, op. cit.*, pp. 187-188).

¹⁴ Sur les émules que fit Quinet, et l'originalité de sa lecture, voir l'article de Frank-Paul Bowman, *Edgar Quinet et les réfutations de Strauss*, in *Edgar Quinet, ce juif errant*, Actes du colloque international de Clermont-Ferrand, Centenaire de la mort d'Edgar Quinet, sous la dir. de Simone Bernard-Griffiths et Paul Viallaneix, Association des publications de la faculté de Lettres et sciences humaines de Clermont-Ferrand, 1978, pp. 169-189.

¹⁵ *Le Christianisme et la Révolution française*, Paris, Au comptoir des Imprimeurs-Unis, 1845, p. 60.

¹⁶ Essai paru en 1938, prologue nécessaire à *Mimésis. La Représentation de la réalité dans la littérature occidentale* (1946). Il a été traduit deux fois en France récemment (Belin, 1993 ; Macula, 2003, trad. D. Meur). L'interprétation figurative, qui met toujours en relation deux êtres ou deux événements, distincte de la lecture allégorique (« ce qui aurait nécessairement fait perdre au christianisme sa conception d'une histoire universelle guidée par la Providence, le caractère concret qui lui est intrinsèque et, de là, sans aucun doute, une part de son immense pouvoir de persuasion », Macula, p. 58), demeura pendant près de mille ans la seule admise, et « l'un des éléments essentiels de la représentation chrétienne de la réalité, de l'histoire et même du monde sensible en général » (*ibid.*, p. 60).

¹⁷ « Au panthéisme des écoles modernes l'auteur avait emprunté l'art de déprécier, de diminuer, d'exténuer les personnages historiques [...]. Toute existence personnelle le gêne et lui déplait comme une usurpation. (*Examen de la Vie de Jésus, op. cit.*, pp. 176-177).

¹⁸ Edgar Quinet, avant la naissance du courant personnaliste, est très sensible à cet aspect : la différence entre le christianisme et les autres religions, « c'est qu'il est l'apothéose, non plus de la nature en général, mais de la personnalité même. » Et il écrit encore plus explicitement : « Il ne faut pas renier la dignité de la personne. Tout le génie même du christianisme est de l'avoir consacrée d'une manière absolue. » (*ibid.*, p. 212). Car – et Quinet rejoint ici Chateaubriand écrivant à la fin des *Mémoires d'outre-Tombe* : « L'homme n'a pas besoin de voyager pour s'agrandir ; il porte avec lui l'immensité. » – le Christ montre « que dans l'intérieur de chaque conscience habite l'infini ».

¹⁹ *Ibid.*, p. 208. Il termine son livre sur une profession de foi : « [...] De même aujourd'hui le monde entier est le grand sépulcre où toutes les croyances, comme toutes les espérances, semblent pour jamais ensevelies ; le sceau du doute y a été apposé par une main invisible ; et nous nous demandons les uns aux autres, saisis de crainte, qui soulèvera la pierre de ce tombeau. Il en est un grand nombre d'entre nous qui pleurent en secret, et qui n'ont plus de confiance dans ce qu'ils ont le plus aimé. Mais cette pierre qui nous opprime tous sera, à la fin, brisée, fût-elle plus pesante mille fois que tous les mondes ensemble. Du sein de nos ténèbres, le Dieu éternellement ancien, éternellement nouveau, renaitra vêtu d'une lumière plus vive que celle du Thabor. C'est là au moins la foi de celui qui a écrit ces lignes. » (*ibid.*, p. 230).

²⁰ Ces cours sont repris en un seul volume dans l'édition des *Œuvres complètes*, t. II, Hachette, 1905-1912.

première révolution²¹ : il n'est pas figé, prisonnier du passé, mais représente la vie spirituelle en mouvement, un mouvement libre, spontané, un élan. Seuls la liturgie et le dogme sont fixés²². Cet immobilisme caractérise la papauté. Quinet considère celle-ci comme une appropriation de conquêtes spirituelles qui avaient déjà été menées au moment où s'installa l'évêque de Rome. Or, après le concile de Nicée de 318, qui consacra la divinité du Christ, et dans lequel l'historien perçoit la « déclaration des droits de Dieu », puis le long Moyen Âge, qui marqua la « déclaration des droits de l'Église », les temps modernes ont affirmé la « déclaration des droits du genre humain »²³. L'Évangile n'est pas « une utopie » qui « ne deviendrait une réalité que pour les morts »²⁴ ; il doit s'accomplir.

Quinet démontre, chapitre après chapitre, que l'Évangile passe chaque fois que l'esprit de révolution s'est perdu. On en retrouvera un écho chez Rimbaud²⁵. Robespierre, par exemple, a usurpé les pouvoirs du pape ; tous ses opposants, jugés hérétiques, ont été éliminés par l'inquisition laïque qu'était le Comité de salut public ; c'est justement le fait d'être devenu « pontife d'une religion d'État » qui a hâté la fin de Robespierre²⁶. Dix ans plus tard, Napoléon a commis l'erreur du sacre, acceptant un fardeau intempestif, « l'idéal du Moyen Âge », en croyant se rendre maître de celui qui l'incarnerait, et qui le couronnait.

Preuve a donc été faite qu'il n'était plus possible de revenir aux formes anciennes. Il s'agit alors de « réaliser l'Évangile social », de réaliser le christianisme au profit des hommes.

Quand l'enfant possède sa leçon, le maître lui fait fermer la page. Depuis dix-huit cents ans, l'homme épelle sa loi sur l'Évangile ouvert ; que savent-ils, si le maître ne veut pas qu'il la répète au fond de l'âme, sans le secours matériel des Écritures ? Depuis dix-huit cents ans l'homme se contente de lire l'Évangile, ce n'est pas assez ; il est nécessaire désormais qu'il l'écrive lui-même sur la surface de la terre, sur le front des peuples, sur le sable, sur l'airain, sur les lois, sur les institutions et sur les chartes nouvelles.²⁷

Une telle substitution – dont la rhétorique inspira peut-être à Eluard son célèbre poème *Liberté* – permet de concilier le mouvement, inclus dans l'idée de révolution et condition même de la vie, et l'esprit de l'Évangile (on retrouvera le mot « esprit » dans le titre du dernier livre de Quinet, *L'Esprit nouveau*). L'Histoire défait l'immobilisme de pensée, entraîne nécessairement un renouvellement de cet « esprit linguistique » de l'Évangile évoqué par Schleiermacher. Les substantifs « vie » et « réalité », ainsi que l'adjectif « vivant » scandent la prose inlassablement argumentative de Quinet. Ayant commencé à méditer sur la légende du juif errant, et poursuivi son œuvre par une réflexion philosophique et historique sur le progrès de l'humanité, Quinet a donc interrogé le rapport que les théologiens, depuis Richard Simon, avaient entretenu avec le texte des Évangiles canoniques, pour construire sa propre pensée, pensée d'éveil, pensée d'aube (Rimbaud) ou d'aurore (Nietzsche), et non système (Quinet a manifesté de la sympathie pour les socialistes utopiques, mais s'est nettement dissocié d'eux), pensée agissante, projet de délivrance perpétuelle par la vie de l'évangile emprisonné dans un livre.

Au moment où Quinet meurt, un homme va commencer la traversée d'une crise

²¹ On se souvient du début du livre de F.-P. Bowman *Le Christ romantique* (Droz, 1973), intitulé « Jésus sans-culotte » : c'est très français. Le Jésus de Strauss n'est pas présenté comme révolutionnaire ; celui de Hegel, qui lui est antérieur (1795), non plus, à l'inverse de celui de Renan. Dans les *Évangiles zoliens*, c'est la science qui sera présentée, à plusieurs reprises, comme « révolutionnaire ».

²² Saint Augustin « fonda, dans le dogme, une sorte de féodalité éternelle [...], il institue en Dieu toutes les inégalités sociales ». (*Le Christianisme et la Révolution française, op. cit.*, p. 121).

²³ *Ibid.*, pp. 96-97.

²⁴ *Ibid.*, p. 114.

²⁵ « Hélas ! l'Évangile a passé ! l'Évangile ! l'Évangile ! » (*Une saison en enfer*, Poésie/Gallimard, p. 126). Rimbaud connaissait l'œuvre de Quinet ; comme Flaubert, il admirait *Ahasvérus*.

²⁶ *Ibid.*, pp. 348-349.

²⁷ *Ibid.*, p. 266.

métaphysique qui produira en lui une véritable révolution : pour lui aussi l'Évangile est prisonnier d'un texte qui en noie l'esprit. Il décide de revenir à ce qu'il considère comme l'essentiel, et va commettre un acte si peu orthodoxe que son Église finira par l'excommunier : c'est Tolstoï, qui appellera jusqu'à sa mort à « sor[tir] des formules » pour « entr[er] dans la vie »²⁸. Au même moment, un romancier plus jeune, en France, publie son dixième roman – le cinquième de son plus grand cycle –, dans lequel la religion dominante est présentée comme une dénaturaison : c'est Zola. À cette époque, celle de *La Faute de l'abbé Mouret*, il s'en tient à la critique et à la représentation d'une réalité donnée. En vieillissant, celui qui, à vingt ans, s'efforçait « de suivre les préceptes de Jésus-Christ, ces maximes morales et sublimes »²⁹, passe de sa période critique, celle des *Rougon-Macquart*, à sa période organique, pour parler en termes saint-simoniens : après avoir tenu les annales de l'humanité telle qu'elle est, il va s'employer à « créer l'humanité » comme il l'affirme dans la première ébauche de ses *Évangiles*³⁰, c'est-à-dire à l'écrire telle que selon lui elle devrait être. Cette re-création de l'humanité, il ne peut la tenter qu'après avoir démontré que le système religieux sur lequel les Occidentaux ont vécu depuis dix-huit siècles est caduc : le romancier s'en charge dans les trois volumes des *Trois Villes*. Après quoi lui aussi s'attaque aux textes canoniques : mais il baptise la série des quatre romans qu'il prévoit *Les Quatre Évangiles*. Paradoxalement donc, il construit la fin de son œuvre à partir de la religion qu'il juge moribonde. Il n'essaie pas de recréer l'humanité par d'autres moyens, en dehors de cette voie, comme Nietzsche l'avait tenté.

Un article de Théodore de Wizeva, en 1893, constatait que les livres récents de Tolstoï étaient plus lus que ceux de Zola, parce qu'ils s'organisaient autour d'une conception de la vie plus chrétienne et non scientifique ; deux ans auparavant, Zola avait préfacé la traduction par Ely Halpérine-Kaminski de *L'Argent et le travail* de Tolstoï : il y notait que le maître de Iasnaïa Poliana « s'appuyait en tout sur l'Évangile », et soulignait à la fois son rejet de l'argent et sa glorification du travail, sans attirer l'attention sur le fait que le travail n'est pas inscrit dans les Évangiles canoniques : Zola ne le fera que plus tard, en choisissant précisément d'intituler *Travail* le deuxième volume de ses *Évangiles*, réhabilitant ce qui était condamné dans la Genèse avant d'être bien plus tard récupéré par l'Église³¹. En revanche, tout en affirmant son admiration pour le grand écrivain russe, il jugeait son rêve « stérile. [...] la terre idéale est là-bas, il n'y a ni routes, ni ponts pour s'y rendre. J'ai cherché vainement dans son livre un ensemble de mesures pratiques, le nouveau pacte social [...]. »³² Prenant au cours de cette période des notes sur la *Vie de Jésus* de Renan, vraisemblablement pour préparer *Les Trois Villes*, il notait qu'il ferait de son personnage

²⁸ L'expression est encore de Quinet (*ibid.*, p. 50). Il emploie p. 59 une formule assez hugolienne, qui annonce à la fois Saint-John Perse (voir en particulier *Le Livre*, dernier poème d'*Éloges*, et *Vents*, I, 4 ; I, 6 ; I, 7) et René Char (*Feuillets d'Hypnos*, 31, in *Fureur et mystère* : « L'adoration des bergers n'est plus utile à la planète. ») : « Ce n'est plus rien de lire le livre de la loi et des prophètes ; il faut être soi-même un livre vivant, une bible agissante. » (c'est nous qui soulignons). Et il ajoute : « Nous qui vivons, nous voulons des œuvres vivantes. » (*ibid.* p. 74).

²⁹ Lettre à Jean-Baptistin Baille du 25 juillet 1860 (*Œuvres complètes*, sous la dir. d'Henri Mitterand, Tchou, Cercle du Livre précieux, t. 14, 1970, p. 1244).

³⁰ Première ébauche, reproduite in *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. 8, pp. 505-506. À l'époque où Zola conçut ce projet, celui-ci avait la forme d'une trilogie : *Fécondité, Travail, Justice*.

³¹ Voir, par exemple, la bénédiction par le cardinal Montini, futur Paul VI, devant la cathédrale de Milan, de la statue du Christ travailleur, avant l'envol de celle-ci en hélicoptère au Vatican, le 1^{er} mai 1956, dans le cadre de la fête internationale du travail. On retrouve un détournement de cet événement, amplement médiatisé, au début de *La Dolce vita* de Fellini, quatre ans plus tard (le Christ fellinien ne porte toutefois ni équerre ni marteau, à la différence de la statue bénie à Milan...). Les mots « travailleurs » et « travail » figuraient déjà dans l'encyclique de Léon XIII *Rerum novarum* (15. 5. 1891). Toutefois, il faudra attendre la troisième encyclique de Jean-Paul II, *Laborem exercens* (14. 9. 1981), célébrant le quatre-vingt dixième anniversaire de *Rerum novarum*, pour que le Christ soit défini comme « homme du travail » (*Laborem exercens*, 26, 41 : « Quam ob rem illud erat etiam "evangelium laboris", quia id proclamans erat ipse homo labori addictus, operi fabrili ut Ioseph a Nazareth. ») : « Pour cette raison, il s'agissait vraiment de l'"évangile du travail" parce que celui qui le proclamait était lui-même un travailleur, un artisan comme Joseph de Nazareth. »).

³² Émile Zola, lettre-préface, pour *L'Argent et le travail* de Léon Tolstoï, traduction d'Ely Halpérine Kaminsky, 4 novembre 1891. Parue dans *Le Figaro* du 16 janvier 1892 (*Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. 12, p. 660).

principal, « un Tolstoï plus pratique »³³. Mais cette praxis, il la délèguera finalement aux fils de Pierre Froment, Matthieu, Luc, Marc (et Jean – il n’y eut toutefois pas de quatrième Évangile, puisque Zola mourut alors qu’il venait d’ébaucher *Justice*).

Nous allons revenir sur ce point, Zola est le seul écrivain à avoir substitué des romans aux textes canoniques ; il a gardé le même titre, ce qui signifie selon lui : fiction contre fiction. Le monde a vécu sur une fable pendant des siècles (pour Zola, du moins, et pour d’autres : « Comment, pour finir, le "monde vrai" devint fable », écrivait Nietzsche dans *Le Crépuscule des idoles* ; et, dans le § 15 de *L’Antéchrist*, il considérait le christianisme comme « un monde de pure fiction »³⁴) ; pourquoi des romans n’ouvriraient-ils pas la voie de la vérité ? Tolstoï, lui, s’est contenté, si l’on peut dire, de traduire et d’abrégé l’Évangile. Il a choisi les quatre écrits canoniques car ils résumaient selon lui la tradition chrétienne³⁵ ; mais il a supprimé, tout en conservant le mot « évangile », ce qui ne lui semblait pas nécessaire, ou ce qui lui paraissait faux.

Au sortir de sa crise spirituelle, Tolstoï fait son auto-critique³⁶, et n’écrira plus jamais de fiction dépourvue de but moral³⁷. Il publie notamment, en 1884, *En quoi consiste ma foi ? (В чем моя вера ?)*, traduit en français sous le titre *Ma religion*. Mais la préoccupation d’une vie vraiment chrétienne, qui rend désormais pour lui caduques toutes les autres, n’est pas nouvelle : elle était seulement restée latente de longues années. Il notait dans son *Journal* dès le 4 mars 1855 : « Hier, une discussion sur la divinité et la foi m’a amené à une grande idée, à la réalisation de laquelle je me sens capable de consacrer toute ma vie. Cette idée, c’est la fondation d’une nouvelle religion, correspondant au niveau de développement de l’humanité, la religion du Christ, mais purifiée du dogme et des mystères, une religion pratique ne promettant pas le bonheur de la vie future, mais la donnant sur cette terre »³⁸. C’est à la fin de l’été 1891 qu’il publie *Réunion et examen des quatre Évangiles (Соединение и перевод четырех Евангелий)*. Il avait déjà fait paraître, entre 1879 et 1880, un *Examen de théologie dogmatique*, fondé sur la lecture critique de la *Théologie dogmatique orthodoxe* que le métropolite de Moscou, Macaire 1^{er}, avait publié en 1852. Mais ce travail, bien

³³ *Œuvres complètes, op. cit.*, t. 12, p. 731.

³⁴ Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles*, trad. J. C Hemery, Gallimard, Folio-Essais, 1988, pp. 30-31 : « Comment, pour finir, le "monde vrai" devint fable. » ; et *L’Antéchrist*, trad. J.-C. Hemery, Gallimard, Folio-Essais, 1990, p. 26. Voir encore, dans *L’Antéchrist*, les paragraphes 33 à 45, où l’Évangile devient un « Dysangile ».

³⁵ Léon Tolstoï, *Œuvres complètes*, trad. J.-W. Bienstock (« révisée et annotée par P. Birukov, d’après les manuscrits originaux de l’auteur, conservés dans les archives de V. Tchertkov »), t. XXI, Stock, 1913, p. 19. Les « Évangiles » sont publiés en deux volumes, t. XXI et XXII.

³⁶ Sur sa conception de l’art, voir *Qu’est-ce que l’art ? (Что такое искусство ?)*, 1898). Il a évoqué plusieurs fois sa propre évolution, notamment dans la petite étude consacrée à Maupassant. Tourgueniev, dédicataire de *La Maison Tellier*, lui avait fait lire ce volume. Tolstoï écrit : « À cette époque, en 1881, j’étais au plus fort du travail de transformation de ma conception du monde, et, dans cette transformation, l’activité qu’on appelle artistique, et à laquelle je m’étais complètement adonné auparavant, avait perdu pour moi non seulement l’importance que je lui attribuais avant, mais elle m’était encore devenue franchement désagréable [...] ». Même s’il reconnaît à Maupassant du « talent », il considère qu’il lui manque « une approche juste, c’est-à-dire morale, du sujet qu’il traite », et il lui reproche de ne pas distinguer entre bien et mal : « Une partie de campagne m’a frappé particulièrement par cette ignorance de la distinction entre le bien et le mal. » *Guy de Maupassant*, trad. Halpérine-Kaminski (1896), Montpellier, L’Anabase, 1995, pp. 10 et 11).

³⁷ *Résurrection (Воскресение* ; écrit entre 1889 et 1899, publié en 1899, il fut traduit en français par Théodore de Wizewa en 1900, et partiellement publié dans *L’Écho de Paris* ; puis, traduit par Ely Halpérine-Kaminski et publié en volume, également en 1900, chez Flammarion) est à Tolstoï, *mutatis mutandis*, ce que le cycle des *Évangiles* est à Zola. Michel Aucouturier rappelle que Tolstoï « a eu, à plusieurs reprises, la tentation de reprendre son roman, de le continuer, en imaginant la vie d’un Nekhlioudov régénéré, prenant le Sermon sur la montagne pour règle d’une existence nouvelle ». (*Qui est Nekhlioudov ?*, in *Cahiers Léon Tolstoï*, n° 10, 1996, p. 14). Sur la relecture critique des Évangiles canoniques, voir le dernier chapitre du roman.

³⁸ Tolstoï, *Journaux et carnets*, t. I, trad. Gustave Aucouturier, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1979, pp. 299-300. « Вчера разговор о божественном и вере навёл меня на великую громадную мысль, осуществлению которой я чувствую себя способным посвятить жизнь. Мысль эта - основание новой религии, соответствующей развитию человечества, религии Христа, но очищенной от веры и таинственности, религии практической, не обещающей будущее блаженство, но дающей блаженство на земле. » *Дневники*. 2-4 марта 1855 г.).

qu'assez volumineux, était moins approfondi que celui qu'il consacre à l'exégèse évangélique³⁹. Il entreprend de récrire les textes canoniques car ceux-ci, au lieu de rassembler, ont divisé, en prêtant à d'inépuisables gloses, qui plus est parfois contradictoires. Il écrit à propos de l'Église : « En posant le sceau de l'infaillibilité sur le blanc, le clair et le gris, séparés dans la tradition, c'est-à-dire sur la doctrine plus ou moins pure, elle s'est privée du droit de coordonner, d'examiner, d'expliquer ce qui est admis. Or, c'était son devoir, et elle ne le fait pas. Tout est sacré : les miracles et les actes des apôtres ; les conseils de saint Paul sur le vin ; le délire de l'Apocalypse, etc. De sorte qu'après dix-huit siècles d'existence, ces livres nous sont présentés sous le même aspect grossier qu'ils revêtirent d'abord, pleins d'insanités et de contradictions. »⁴⁰ L'institution sera fortement tournée en ridicule dans les chapitres XXXIX et XL de la première partie de *Résurrection*, où le romancier présentera le rituel de la messe comme un « bavardage insensé » et contraire à l'enseignement de Jésus. C'est à la suite de cette publication qu'il sera excommunié. Examinant les Évangiles, Tolstoï entend revenir à l'essentiel, c'est-à-dire à la vérité, que Dieu a révélée⁴¹ ; le critère pour déterminer celle-ci est la raison. Il réduit d'ailleurs d'emblée Dieu à l'entendement (« Разумение есть Бог. »)⁴². La raison passe au crible tous les versets, et Tolstoï élimine ce qui lui semble, après examen minutieux, s'écarter du droit chemin : ainsi, en étant hérétique, il forge son orthodoxie. Les *Quatre Évangiles* de Tolstoï se composent d'une introduction et de huit chapitres. Au cours de ces chapitres, qui semblent à première vue thématiques, mais n'en suivent pas moins un ordre chronologique, celui de la vie de Jésus, Tolstoï applique sa méthode, différente de celle de Lamennais, qui avait traduit l'intégralité des *Évangiles* en y ajoutant des notes : Tolstoï choisit des passages extraits, soit du même Évangile, soit d'Évangiles différents, et les cite en grec ; en regard, il fait figurer sa traduction. Puis, il fait suivre le grec et le grec traduit en russe de remarques, qui prolongent en fait ce premier commentaire qu'est, le plus souvent, sa traduction⁴³.

Lorsqu'il supprime, il va au-devant des réactions des lecteurs, en motivant fréquemment ses choix. Un exemple parmi des centaines d'autres : « J'ometts les versets 34-36 du chapitre XVII de Luc où il est dit que l'un sera pris et l'autre abandonné » (« Я пропускаю слова стихов 34-36 гл. XVII Л к., где говорится о том, что один возьмется, а другой оставится. »), en raison de l'insertion inopportune de ce verset dans ce passage (« Неуместная вставка этого стиха в этом месте ») ; et il explique les raisons pour lesquelles il juge ces versets inopportuns⁴⁴.

Sa traduction va toujours au plus concret, avec parfois des adaptations locales (qui prêtent à sourire, mais qui se conçoivent, puisqu'il s'adresse d'abord à ses compatriotes : c'est ainsi que le

³⁹ Il justifie son entreprise dans l'introduction : « La prohibition de la lecture et de l'investigation critique des Écritures atteste seulement la crainte où est l'Église de voir révéler ses erreurs d'interprétation. » (« Запрещение этого чтения и понимания писания есть только признак тех грехов толкований, которые, чувствует за собою толкующая церковь. » *Op. cit.*, t. XXI, p. 11). Il ajoute : « Dieu peut faire tout, c'est entendu, mais il y a une chose qu'il ne peut pas faire : dire des absurdités. Et écrire une révélation incompréhensible serait absurde. » (« Все может Бог, это - правда, но одного он не может, это - говорить глупости. А написать такое откровение, которого нельзя бы было понимать, было бы глупо. » *Ibid.*, p. 12).

⁴⁰ « Приняв в этой полосе преданий и белое, и светлое, и серое, т.е. более или менее чистое учение, наложив на все печать непогрешимости, она лишила сама себя права соединять, исключать, объяснять принятое, что составляло ее обязанность и чего она не делала и не делает. Все свято: и чудеса, и Деяния Апостольские, и советы Павла о вине и стомахе, и бред Апокалипсиса и т.п. Так что после 1800 лет существования этих книг они лежат перед нами в том же грубом, нескладном, исполненном бессмыслиц, противоречий виде, в каком они были. » (*ibid.*, pp. 17-18).

⁴¹ « Dieu a révélé aux hommes la vérité. Je suis homme, j'ai donc le droit indiscutable de la regarder en face, sans intermédiaire. » : « Бог открыл истину людям. Я – человек и потому не только имею право, но должен воспользоваться ею и стать к ней лицом к лицу без посредников. » (*ibid.*)

⁴² *Ibid.* p. 49. Voir déjà pp. 29-39.

⁴³ Dans *L'Évolution religieuse de Tolstoï* (Paris, Librairie des cinq continents, 1960), Nicolas Weisbein, qui consacre un chapitre à l'exégèse tolstoïenne, considère que la traduction est plus souvent une « interprétation » (p. 184). Parmi les exemples qu'il cite se trouve le suivant : *Jn*, 18 : « Nul n'a jamais vu Dieu. / Le Fils unique / Qui est dans le sein du Père / Lui, Pa révélé. » ; Tolstoï traduit : « Nul n'a jamais vu Dieu, ni ne le verra. / Seul le Fils, celui qui est dans le Père, / Lui, a montré le chemin qui mène à la vie. »

⁴⁴ *Op. cit.*, t. XXII, p. 386. Ces versets, explique-t-il, proviennent d'ajouts composites.

grain de sénevé devient graine de bouleau⁴⁵ : « зерно березовое »), et avec parfois plus que des nuances de sens : traduisant systématiquement « baptiser » par « laver », Tolstoï ne retient qu'un simple rituel de purification. Marc (*Mt*, 1, 8. Cf. *Lc*, 3, 18) faisait dire à Jean-Baptiste : « Pour moi, je vous ai baptisés avec de l'eau... » ; Tolstoï traduit : « Moi, je vous baigne dans l'eau... » (« Я купаю вас в воде ») ; Matthieu (*Mt*, 3, 6) écrivait, toujours à propos de Jean-Baptiste : « Et ils étaient baptisés par lui dans le Jourdain en confessant leurs péchés »⁴⁶ ; Tolstoï traduit : « Et il baignait dans le Jourdain tous ceux qui reconnaissaient leurs erreurs. » (« И он купал в Иордане всех тех, которые сознавались в своих заблуждениях. »). Ce dernier exemple est particulièrement intéressant : car en remplaçant – et là encore il le fait systématiquement – « péché » par « erreur », Tolstoï pulvérise le dogme, et réduit à néant à la fois Paul et la partie la plus importante de la patristique (Augustin au premier chef), rejoignant ainsi l'opinion d'Overbeck qui, en 1873, écrivait que le christianisme s'était doté d'une théologie lorsqu'il avait « voulu se rendre possible dans un monde qui en réalité le niait »⁴⁷.

Zola a reproché à Tolstoï de ne pas être assez pratique⁴⁸ ; pourtant, Tolstoï n'a visé que la pratique, chacun devant vivre pour le constant perfectionnement de soi-même, et respecter à la lettre les cinq commandements du *Sermon sur la montagne*, qui suffisent à régler tous les problèmes éthiques, si bien qu'on a parlé du « pentalogue tolstoïen ». D'autre part, le tolstoïsme, dont les sources d'inspiration étaient diverses⁴⁹, a constitué une sorte de religion parallèle, amplement diffusée : c'est de lui, par exemple, que Romain Rolland a tiré sa pensée pacifique, et surtout, c'est de lui qu'est issu le gandhisme⁵⁰. Pour résoudre le problème qui se pose, du « Comment vivre ? »,

⁴⁵ N. Weisbein, *op. cit.*, p. 202. Le traducteur français (*op. cit.*, t. II, p. 368) traduit, quant à lui, par « le grain de la semence de moutarde ».

⁴⁶ « Καὶ ἐβαπτίζοντο ἐν τῷ Ἰορδάνῃ ποταμῷ ὑπ' αὐτοῦ ἐξομολογούμενοι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν. »

⁴⁷ F. Overbeck, *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie (A propos du caractère chrétien de notre théologie actuelle)*, cité par Hans Blumenberg, *La Légitimité des Temps modernes*, trad. M. Sagnol et alii, Gallimard, 1999, p. 129.

⁴⁸ « религии практической », avait pourtant écrit Tolstoï le 4 mars 1855... De son côté, Tolstoï a exprimé, indirectement (c'est-à-dire au sein d'une fiction) ses réticences à l'égard de l'hérédité, défendue par un stupide substitut lors du procès de Maslova et de deux employés, dans *Résurrection* : « Il avait assemblé dans son réquisitoire tous les lieux communs qui étaient à la mode [...]. Il y avait là l'hérédité et la criminalité innée [...]. Simon Kartinkine » était un « produit atavique du servage [...]. Euphémie, sa maîtresse, était une victime de l'hérédité. » Quant à Maslova, elle porte « sans doute en elle les germes du crime ». L'avocat des deux employés fait « remarquer que ses brillantes considérations sur l'hérédité, tout en éclaircissant certains points de vue scientifiques, n'étaient toutefois pas de mise dans le cas présent, puisque Botchkova était de père et de mère inconnus. » (I, XXI, trad. Edouard Beaux, Gallimard, « Folio », 1994, p. 127 et 129).

⁴⁹ Évoquant l'amitié de l'écrivain avec Nicolas Fiodorov, Georges Nivat écrit : « [...] l'anarchiste Tolstoï a été secrètement séduit par [...] un Fiodorov qui n'est que la mise en forme intellectuelle du millénarisme des "fuyards", des "errants", des "sans-argent", de tous ces rêveurs fanatiques d'un royaume de Dieu immanent, immédiat. Un rêve qui habite le grand seigneur Léon Nicolaïevitch Tolstoï depuis longtemps, par intermittence, mais avec de furieux accès. » (préface de *Résurrection*, *op. cit.*, p. 42). Les droits de *Résurrection* furent versés aux Doukhobors, qui, persécutés une nouvelle fois, purent s'enfuir au Canada. Tolstoï s'était reconnu en eux : « Les Doukhobors pensent que les actes extérieurs sont tout à fait inutiles à l'œuvre du salut, et que l'Église, à cause de la chute du vrai christianisme, est devenue une association de brigands. Aussi reconnaissent-ils comme la seule Église sainte, apostolique, celle que Dieu, par son incarnation, a remise, a éclairée et éclaire des dons de l'Esprit, et qui par cela est la réunion des fidèles et des vrais chrétiens. » (« Les Doukhobors au commencement du XIX^e siècle », in Léon Tolstoï, Paul Birukov, Vladimir Tchertkov, *Tolstoï et les Doukhobors : faits historiques réunis et traduits du russe par J.-W. Bienstock*, Stock, 1902, p. 16).

⁵⁰ Voir le volume *Tolstoï penseur religieux*, Cahiers Léon Tolstoï, n° 2, Paris, 1985. Gandhi, qui correspondit avec Tolstoï, avait découvert la pensée de celui-ci en lisant *Le Royaume de Dieu est en vous, ou Le Christianisme considéré non comme doctrine mystique mais comme nouvelle conception de la vie (Царство Божие внутри вас... или христианство не как мистическое учение, а как новое жизнепонимание)*, paru en 1893.

qui est plutôt, chez Zola, un « Comment mieux vivre ? »⁵¹, Zola lui aussi va récrire les Évangiles⁵², mais, on vient de le rappeler, en restant fidèle à la forme qu'il connaît le mieux, celle du roman.

Zola avait défini « la réalité » comme « ce qui est, en dehors des actes de foi religieux »⁵³, et concevait « le réalisme le plus élevé », c'est-à-dire le naturalisme, comme « celui qui fait le jour dans la nuit des vieilles croyances, qui souffle les lampions des miracles, qui dit à l'homme : "Tu n'es qu'un homme. Travaille et sois utile." »⁵⁴ Sa définition du réalisme le plus élevé, qui date de 1872, annonce, à près de trente ans de distance, ce que va être son dernier cycle, qui n'accorde de place ni aux miracles, ni à la métaphysique. Si Dieu est mort et si la science a fait banqueroute, comme on le déplore dans les dernières années du siècle, c'est au romancier d'apporter aux hommes inquiets des réponses définitives. L'autorité morale de l'écrivain est alors portée à un paroxysme que nul n'aurait imaginé. Zola, dans la première ébauche de son dernier cycle, emploie fréquemment le verbe « créer » (« Je crée la famille [...]. Je crée la Cité [...]. Je crée l'humanité ») : le romancier change de statut, se fait demiurge ; il ne se contente plus d'habiller de fiction les « procès-verbaux » du réel, mais construit un univers exemplaire. Il veut « rendr[e] une certitude aux hommes tâtonnants »⁵⁵, comme il l'écrivait déjà à la fin du *Docteur Pascal* – non pas donner mais rendre, le choix du verbe est capital car il contient par anticipation la justification du maintien du terme « Évangiles » pour titre général du dernier cycle. Mais cette dernière page du *Docteur Pascal* s'achevait sur une note judaïque, le fils de Pascal et de Clotilde étant présenté comme un possible Messie, alors que les Évangiles canoniques excluent qu'il faille attendre un autre Messie que Jésus⁵⁶. Imaginant dans ses *Évangiles* un monde qui n'existe pas encore, Zola écrit des romans expérimentaux ayant pour fonction d'en préparer la réalisation. Il avait rendu compte de la réalité de son temps dans ses romans précédents ; voulant « changer la nature humaine »⁵⁷, remplacer l'égoïsme par l'altruisme, ce qui est une sécularisation de la charité, il transforme le réel dans ces romans d'anticipation. La perspective eschatologique a disparu⁵⁸, la raison a remplacé la foi ; le futur rêvé se donne pour le présent, le troisième Évangile s'intitule *Vérité*. De fait, l'univers représenté perd sa mobilité en même temps que sa diversité : le mal en est chassé, tout comme le relatif ; il est fixé, à la fin de chacun des trois romans, dans un bonheur éternel⁵⁹. Dans un même mouvement, Zola va vouloir ouvrir le siècle, tout en inscrivant, par le

⁵¹ Dans les deux cas, la réécriture des Évangiles s'insère dans un vaste projet moral, qui est aussi, surtout pour Tolstoï, auteur de nombreux textes pédagogiques, un projet didactique. Zola, lui, transpose dans une école religieuse le milieu militaire, lorsqu'il reprit l'affaire Dreyfus pour écrire *Vérité*.

⁵² Après avoir écrit *Les Rougon-Macquart*, qui portait en sous-titre *Histoire naturelle et sociale d'une famille sous le second Empire*, puis *Les Trois Villes*, qu'on peut lire comme une histoire sociale abrégée, ou résumée, du catholicisme. Par une coïncidence de termes, Jean Delorme, dans l'article « Récit » du *Dictionnaire critique de théologie*, qualifie les récits évangéliques de « documents variés d'une histoire sociale des origines chrétiennes » (sous la dir. de Jean-Yves Lacoste, PUF, Quadrige, 1998, p. 994).

⁵³ *Une campagne*, in *Œuvres complètes, op. cit.*, t. 14, p. 508.

⁵⁴ Texte paru dans *La Cloche* le 28 juin 1872 (*Œuvres complètes*, t. 10, p. 955).

⁵⁵ *Le Docteur Pascal*, in *Les Rougon-Macquart*, t. V, éd. Henri Mitterand, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1967, p. 1219.

⁵⁶ Ce que corrobore Paul : « Sa mort fut une mort au péché, une fois pour toutes » (*Rm*, 6, 10).

⁵⁷ Dossier préparatoire de *Paris*, Aix-en-Provence, Bibliothèque Méjanes, Ms 1473, f° 48.

⁵⁸ Ce qui rend, écrivait Zola dans les notes sur la *Vie de Jésus* de Renan, « le christianisme caduc, c'est justement qu'on cesse de croire à la divinité de Jésus. » (*Œuvres complètes, op. cit.*, t. XII, p. 730).

⁵⁹ « Il n'est de bonheur que dans l'éternel », écrit Zola dans *Fécondité* (*Œuvres complètes, op. cit.*, t. VIII, p. 489). Cf. le dossier préparatoire du roman, N.a.f. 10301, f° 1 : « La justice qui réunit l'humanité, la rassemble, la ramène à la famille unique (?), qui assure la paix et fait le bonheur final. » Or – et l'objection vaut aussi pour Tolstoï –, est-il tenable d'apporter aux hommes des réponses définitives quand la vérité devient, « dans la vie empirique », « une valeur parmi d'autres », pour employer les termes d'Hermann Broch (*Création littéraire et connaissance*, trad. A. Kohn, Gallimard, 1966, pp. 336-337) ? Broch, qui admirait Zola, a critiqué le fait que dans le cycle des *Évangiles*, « le système des valeurs socialistes » soit « tiré vers le fini », que, « raccourci », il devienne « dogmatique » et qu'« on lui donne très maladroitement une orientation morale. » (*La Vision du monde donnée par le roman, ibid.*, p. 225. Il reprend ce grief dans *Le Mal dans les valeurs de l'art* : « Lorsque Zola concentre utopiquement le vivant système de valeurs du socialisme, [...] il ramène dans le fini le but infini du socialisme. » (*ibid.*, p. 360).) Il écrit encore : « Dans le cadre d'un roman naturaliste, c'est un état complètement utopique qui y est dépeint, état qui n'apparaîtrait certainement jamais, même

biais même de la synthèse qu'il accomplit, la fin de son œuvre dans la lignée du romantisme humanitaire⁶⁰. Enfin, c'est encore dans un même mouvement que le romancier, en équilibre précaire, et dans un paradoxal *aggiornamento*, continue à s'appuyer sur le christianisme dont il nie les fondements.

Il n'y a pas de correspondance entre tel Évangile canonique et tel Évangile zolien ; en outre, chacun des trois romans raconte l'histoire d'un personnage différent : Zola n'a eu que brièvement l'idée d'un seul personnage ; encore n'étaient-ce pas les Évangiles canoniques qui la lui avaient inspirée, mais le cycle qu'il venait d'achever, *Les Trois Villes*⁶¹. Ces trois personnages ne retracent pas la vie d'un autre ; c'est le romancier qui se charge du récit de chacune de leur vie. Il reprend les prénoms des apôtres auxquels la tradition attribue les Évangiles canoniques ; mais ses propres personnages sont indifféremment présentés – c'est particulièrement saisissant dans *Travail* – comme « apôtre », « sauveur » et « rédempteur » (de même, mêlant cette fois-ci Ancien et Nouveau Testament, Zola fait de Mathieu et de Marc des « patriarches », et du banquet de *Travail* « la pâque » du « peuple fraternel »). Ces derniers romans, qui sont fondés sur des valeurs condamnées par l'Ancien ou délaissées par le Nouveau Testament⁶², et qui expérimentent le modèle d'une société s'affranchissant progressivement des tares et de l'ignorance⁶³, rejettent l'eschatologie, donc l'essentiel du contenu évangélique⁶⁴. Mais les *Évangiles* zoliens ne conservent pour ainsi dire rien, non plus, du contenant, c'est-à-dire des structures formelles des Évangiles canoniques, ceci s'expliquant par cela. Des formes constitutives des Évangiles canoniques, dialogues de controverse, dialogues didactiques, logia⁶⁵, récits de miracles⁶⁶, paraboles (traductions

la société sans classe une fois atteinte, état où le bien et le mal ne sont pas répartis entre les bons socialistes et les méchants anti-socialistes selon les conceptions morales de l'avenir mais de celles qui avaient cours aux environs de 1890. Si éloigné que Zola lui-même soit du tape-à-l'œil, ce processus n'en montre pas moins tous les dangers suscités par la pénétration d'un système étranger dans l'existence autonome d'un art. » (*ibid.*, p. 359).

⁶⁰ Voir à ce sujet *Infini scientifique et achèvement moral : la question du progrès dans les Évangiles*, in *Zola au Panthéon*, Actes du colloque des 6-8 juin 2008, Presses de la Sorbonne Nouvelle, 2009, pp. 109-121.

⁶¹ Ébauche n° 8, citée par H. Mitterand p. 511 du t. 8 des *Œuvres complètes* : « Il me vient l'idée de faire les quatre évangiles, et non les trois, pour faire pendant aux quatre évangiles, Jean, Luc, Mathieu, Marc. J'aurai alors : Fécondité, Travail, Vérité [Humanité ?], Justice. Mais, surtout, j'abandonnerai l'idée d'avoir, comme dans *Les Trois Villes*, un seul héros. »

⁶² Voir sur ce point *La Religion de Zola. Naturalisme et déchristianisation*, Champion, 2003, ou Champion-Classiques Essais, 2006, p. 471, avec la précision suivante : à la malédiction du travail dans la Genèse succède dans les Évangiles un désintéret pour les tâches matérielles, la seule mission des disciples étant la proclamation du Royaume de Dieu, et les guérisons. Jésus dit aux Douze : « Ne prenez rien pour la route, ni bâton, ni besace, ni pain, ni argent. » (*Lc*, 9, 3). Sur Zola et Tolstoï, *ibid.*, pp. 324-326, 340 et 475 ; sur l'analyse des *Évangiles* zoliens, pp. 471-559.

⁶³ Progressivement, et c'est en cela qu'ils respectent la vraisemblance, tout en s'accordant sur ce point avec les Évangiles, puisque Jésus est conscient des souffrances que lui et ses disciples doivent traverser avant l'accomplissement de la bonne nouvelle.

⁶⁴ *Travail* n'est pas non plus évangélique, puisqu'il est fondé sur l'apologie de la technique et la sécurité qu'elle est censée apporter. Or, « la vision scientifique du monde éveille en l'homme une grande tentation : celle de vouloir dominer l'univers et sa propre vie. » (R. Bultmann, *Le Message chrétien et la vision moderne du monde*, *op. cit.*, p. 207).

⁶⁵ Paroles de Jésus comme maître de sagesse, issues de « la sagesse proverbiale vétérotestamentaire et juive [...] » (Rudolf Bultmann, *L'Histoire de la tradition synoptique*, suivie du *Complément de 1971*, trad. André Malet, Éditions du Seuil, 1973, p. 95). *Cf.* p. 109 : « On peut clairement reconnaître dans ces logia les formes fondamentales du mashal vétérotestamentaire juif. »

⁶⁶ *Ibid.*, p. 270-271 : « *Jn* 20, 30 montre [...] qu'il appartient à l'essence de l'évangile de contenir des histoires de miracles. [...] Ceux-ci ne sont pas racontés en tant qu'ils sont des faits singuliers mais en tant qu'ils sont des miracles de *Jésus*. C'est en partie la raison pour laquelle les guérisons sont en nombre prépondérant et les miracles de la nature relativement rares. Mais le but des miracles n'est pourtant pas, à proprement parler, d'ordre biographique. Les actions miraculeuses ne sont pas des preuves du caractère de Jésus mais de sa puissance messianique ou encore de sa puissance divine. » Voir aussi p. 272 : « C'est pourquoi dans par exemple *Mc* 2, 1-12 on ne réfléchit pas sur l'état d'âme du paralytique : le malade n'est pris en considération qu'en tant qu'objet de la guérison miraculeuse. C'est pourquoi aussi l'intérêt porté à la personne guérie cesse une fois que le miracle survenu a été raconté. »

grecques du « mashal » qui en constitue le fondement⁶⁷), et récits de la Passion, aucune n'a vraiment influencé Zola, qui conserve les mêmes structures narratives que dans ses romans précédents, adoptant seulement un ton plus attendri et un lyrisme plus ample – mais cette évolution stylistique n'est pas due à une active lecture du Nouveau Testament en vue de préparer les *Évangiles* : Zola ne l'a pas faite, et n'y aurait de toute façon pas trouvé ce type de lyrisme. En germe dans certaines pages de *L'Assommoir*⁶⁸, celui-ci s'extériorise dans une correspondance secrète, entretenue avec Jeanne Rozerot à partir de la fin de l'année 1888, et se matérialise dans les livrets des drames lyriques écrits pour Alfred Bruneau, puis dans les *Trois Villes*. On peut repérer dans les derniers romans quelques paroles dérivées de *logia* : dans *Fécondité*, « Il suffit d'aimer pour faire des miracles. » – on notera au passage la sécularisation du mot : car les derniers romans de Zola ne contiennent aucune histoire de miracles ; dans *Travail*, « Il faut aimer les autres comme nous nous aimons. » Mais on perçoit vite les limites de l'exercice : car dans cette parole de sagesse, c'est l'amour du couple, absent des textes canoniques, qui est la base de toute l'organisation de la nouvelle société. Un autre problème se pose pour les dialogues de controverse et les dialogues didactiques : on pourrait en repérer des occurrences dans les *Évangiles* zoliens – mais aussi dans plusieurs romans antérieurs... De même, certains passages se rapprochent parfois du rythme du verset, mais on pourrait en dire autant de séquences extraites des *Rougon-Macquart* et des *Trois Villes*. Pour ce qui concerne les paraboles, auxquelles on associe toujours les *Évangiles* canoniques, on pourrait envisager chacun des trois derniers romans zoliens comme une vaste parabole – c'est ce qu'on a tendance à faire spontanément, semble-t-il, et ce qu'a fait pour l'un d'entre eux Maurice Leblond en qualifiant *Travail* de « parabole amplifiée », à la parution du livre. La dimension didactique des *Évangiles* zoliens explique cette extension à l'échelle macrostructurale. Avec la parabole, on reste en outre dans le récit⁶⁹. Son caractère très concret, les motivations réduites au minimum, sont deux autres éléments que l'on retrouve dans les derniers romans de Zola. Mais il faut s'empresse de préciser qu'il s'agirait alors de paraboles laïcisées, puisque c'est l'annonce de la venue du royaume de Dieu qui est au centre des paraboles des *Évangiles* canoniques.

On peut entendre un écho parabolique, qui résonne à travers les trois derniers romans, notamment l'écho d'une parabole précise, celle du semeur (*Mt* 13, 3-10 ; *Mc* 4, 3-9 ; *Lc* 5-8). Le nom même de Froment, choisi dès *Lourdes*, la rappelle et la résume. Dans *Fécondité*, Mathieu ensemence sa femme – quatorze fois, pour douze naissances menées à terme – aussi bien que la terre qu'il acquiert : son domaine s'accroît à mesure que sa famille s'agrandit ; dans *Travail*, Luc gagne peu à peu tous les êtres aux fruits du travail ; dans *Vérité*, Marc fertilise les esprits, faisant des fils et des filles issus de familles obtuses des hommes et des femmes de raison. Il n'en reste pas moins vrai qu'au sens strict, les paraboles n'ont pas leur place dans les *Évangiles* zoliens : la parabole se caractérise par sa concision ; il s'agit, d'autre part, d'un récit dans le récit – rien de tel chez Zola ; enfin et surtout, il s'agit d'un « récit à double sens, [...] avec un sens latent et un sens patent. »⁷⁰ Cette dimension cachée est absente des romans de Zola, pour des raisons là encore

⁶⁷ Nous suivons sur ce point Joachim Jeremias, *Les Paraboles de Jésus*, trad. B. Hubsch, Le Puy, Lyon, éd. X. Mappus, 1962, p. 23 : « Vouloir faire entrer de force les paraboles dans les catégories de la rhétorique grecque revient à leur imposer une loi étrangère : aucun progrès n'est à chercher dans cette ligne. »

⁶⁸ Jacques Dubois, dans *L'Assommoir* (éd. revue et augmentée, Belin, Lettres sup., 1993, p. 167), a relevé de nombreuses occurrences de l'interjection « Ah ! » ; peu fréquentes dans *Les Rougon-Macquart*, elles le deviendront dans les deux cycles suivants.

⁶⁹ Cf. Groupe d'Entrevignes, *Signes et paraboles. Sémiotique et texte évangélique* : « Apparemment rien ne distingue les récits paraboliques des autres formes de récit. Les mêmes procédures, narratives et sémantiques, peuvent s'appliquer dans les deux cas, dès lors que l'on tire les paraboles de leur contexte et qu'on les considère isolément. On ne quitte pas le genre du récit. Le critère de vraisemblance ne suffit pas non plus à les caractériser. Les paraboles ne comportent ni merveilleux, ni prodige. [...] Par le jeu d'une énonciation distanciatrice, qui en fait des histoires racontées par un conteur, les paraboles se présentent comme des récits *factifs* alors que le reste des récits évangéliques, miracles compris, se présentent comme historiques. » (Éditions du Seuil, 1977, p. 174).

⁷⁰ Claude Chabrol et Louis Marin, *Le Récit évangélique*, Aubier Montaigne et alii, 1974, p. 107. Voir aussi chap. VII, Alain J.-J. Cohen, *Réflexions sur le spectacle du sens dans le récit parabolique chez Matthieu* : « N'y aurait-il pas une analogie

intrinsèques. Jésus (*Mt* 13, 34-35 ; *Mc* 4, 34) parle toujours au peuple en paraboles, tout en ne donnant la clef de celle-ci qu'à ses disciples, parce qu'ils sont initiés aux mystères du royaume de Dieu ; ces mystères (les choses cachées depuis la fondation du monde, dont parlait Isaïe, et auxquelles Jésus se réfère) doivent rester secrets jusqu'à ce que l'heure de leur dévoilement soit venue. Les paraboles se contentent de préparer les esprits ; le secret du royaume de Dieu est « mis à l'abri »⁷¹. Chez Zola, Mathieu, Luc, Marc, en cela semblables au Christ, s'obstinent à marteler chacun un message que leurs auditeurs n'entendent pas, ou n'entendent qu'à la fin ; mais d'une part, ils énoncent ce message directement, sans passer par une fiction, un récit secondaire exemplaire ; d'autre part, ils ne cherchent pas du tout à en voiler un aspect. Au contraire, c'est la répétition du même message d'amour, de travail et de vérité, qui doit aboutir, sur cette terre puisqu'il n'est de vie que terrestre, au changement des mentalités ; si les hommes et les femmes auxquels ils s'adressent ne les comprennent pas, c'est faute d'avoir l'esprit assez ouvert, et, le plus souvent faute d'instruction, la peur étant aussi un obstacle, comme le soulignait Quinet dès le début de *La République*⁷².

Nous venons d'évoquer des échos paraboliques ; plus largement, les trois derniers romans de Zola résonnent, au mieux, d'échos évangéliques, dont le commun dénominateur est qu'ils sont tous sécularisés : l'Esprit saint fécondant Marie est laïcisé en idées fécondes germées chez les fils Froment. La lumière⁷³ aussi est sécularisée : soit c'est, métaphoriquement, celle de la raison, soit (dans *Travail*) c'est l'électricité. Luc et Josine, dans *Travail*, rompent le pain, et communient dans l'amour qui naît entre eux à cet instant ; Luc, comme Marc dans *Vérité*, ont leurs « disciples » ; Marc durant toute sa carrière, Luc à partir de la vieillesse, laissent venir à eux les enfants, dont l'innocence est gage d'espoir ; dans *Vérité*, Marc combat, du début à la fin, les nouveaux marchands du Temple que sont les frères et pères des institutions religieuses. Son œuvre est tout entière « l'instruction des humbles et des petits » ; à la fin du roman, prévenu de la réhabilitation de Simon, il annonce que « les temps glorieux sont proches ». Dans *Travail*, le vieux Qurignon, rompant un long silence aphasique, rappelle le muet qui parle des Évangiles synoptiques⁷⁴. À la mort de Luc, trois femmes (la sienne, et ses deux sœurs spirituelles) l'entourent... Elles prononcent même trois « prophéties »⁷⁵, ce qui, toutefois, n'ouvre pas plus sur une apocalypse que l'effondrement de deux églises dans *Travail* puis dans *Vérité*. Il s'avère que les récits de la Passion sont, parmi les structures narratives des Évangiles canoniques, les seules dont on retrouve une trace – encore celle-ci est-elle très circonscrite – dans *Travail*, puis dans *Vérité*. Luc et Marc sont l'un victime directe, l'autre victime indirecte d'un procès ; Luc, victime directe, subit un « calvaire » en remontant la rue principale de sa ville ; on l'insulte, on lui crache au visage, il saigne : ce passage de *Travail* est une réécriture de la Passion, à laquelle il convient d'ajouter le quatrième commandement du Sermon sur la montagne : ne pas tenir tête au méchant ; mais de cette « passion » (Zola emploie le mot) ne naissent ni la mort, ni une résurrection – et la différence, là encore, est essentielle.

Le projet de substitution d'une anthropologie à une parousie est commun aux exemples qui viennent d'être évoqués. En cela, les écrivains dont il a été question sont bien fils du XIXe siècle, répondant à l'espoir formulé par Hegel dans sa jeunesse : « Exception faite de quelques tentatives précédentes, il resta principalement réservé à notre temps de démontrer, au moins dans la théorie, que les trésors qui ont été attribués au ciel sont la propriété des hommes, mais quelle

entre la fonction des paraboles (discours à décoder) et la fonction des actes (signes, à décoder aussi) ? Parole et secret messianique seraient deux manières de cacher le sens pour le "réserver"... » (*ibid.*, p. 150).

⁷¹ Rudolf Bultmann, *L'Histoire de la tradition synoptique*, *op. cit.*, p. 420.

⁷² Edgar Quinet, *La République. Conditions de la régénération de la France*, in *Œuvres complètes*, t. XXVI, *op. cit.*, pp. 7-9.

⁷³ *Mt* 5, 14-16, *Lc* 8, 16, *Jn* 8, 12.

⁷⁴ *Mt* 9, 32-33, *Mc* 7, 37, *Lc* 11, 14.

⁷⁵ Zola avait noté dès l'Ébauche des *Trois Villes*, à propos du cycle qu'il allait commencer : « Une prophétie de l'an 2000. » (dossier préparatoire de *Rome*, Bibliothèque Méjanès, Aix-en-Provence, Ms 1464, f° 27).

époque aura la force de faire valoir ce droit et de se mettre en sa possession ? »⁷⁶ Le XIX^e siècle a fait valoir ce droit. Mais la volonté, commune à quelques écrivains et penseurs, de se mesurer aux textes mêmes, ont fait entrer les Évangiles dans « l'ère du soupçon » – et plus radicalement qu'au moment de la Réforme, puisqu'il s'est agi d'accomplir un grand inventaire, et non plus seulement de dégager la lettre du texte des sédiments interprétatifs accumulés au fil des siècles pour constituer le dogme.

La question qui se pose, au terme de ce bref parcours, est de savoir si ceux qui ont voulu récrire l'Évangile sont restés ou non dans un processus herméneutique. Paul Ricœur avait souligné la présence d'un problème herméneutique constitutif du christianisme « parce que celui-ci procède d'une proclamation, d'une prédication originaire », qui « vient [...] à travers des écrits [...] qu'il importe sans cesse de restituer en parole vivante. [...] Ce rapport de l'écriture à la parole, et de la parole à l'événement et à son sens », qui est selon Ricœur « le noyau du problème herméneutique », « n'apparaît qu'à travers une série d'interprétations » qui fondent l'histoire du christianisme. Les mutations de sens qui surgissent dans les réécritures du XIX^e siècle montrent que si le lien herméneutique entre les « Évangiles » du XIX^e siècle et les Évangiles canoniques demeure, avec l'idée que « l'interprétation du Livre et l'interprétation de la vie se correspondent »⁷⁷, ce lien est d'un tout ordre que celui qui unissait le Nouveau à l'Ancien Testament⁷⁸. Il relève d'une désacralisation de la lettre, abrégée, corrigée ou complétée, ayant toujours, cependant, une vocation universelle.

Si ce lien demeure, malgré tout, c'est que ces réécritures consistant en remplacements, adaptations, permutations, sont la manifestation d'un « athéisme chrétien »⁷⁹ ; elles renoncent à la prédication eschatologique de Jésus pour conserver sa prédication éthique, comme Tolstoï, ou bien transforment la prédication éthique en un évangile social, comme Quinet et Zola. Ajoutons, passant *in extremis* des œuvres à l'existence, que tous trois ont choisi, par l'exil volontairement prolongé pour Quinet, par la défense d'un innocent pour Zola, par la fuite hors du foyer pour Tolstoï, de « renoncer à toute [la] sécurité qu'il[s] s'étaient assurée »⁸⁰ auparavant, ce que demandait Jésus à ses disciples. Cet athéisme, parce qu'il reste chrétien, pose donc un problème de fond, que seul Nietzsche a tenté de résoudre, et que Rimbaud avait exprimé, en se plaignant de ne pouvoir lui-même y échapper : celui de ne pas arriver à « se souvenir plus loin que le christianisme », et de n'en pas finir de se « revoir dans ce passé »⁸¹ – ce qui donne à toutes ces réécritures, à la fois contestataires et obéissantes, la structure de *Conte*, l'illumination où l'on revient au point de départ, où la volonté de destruction est narguée par l'immuabilité des choses.

SOPHIE GUERMÈS (ENS, ITEM-CNRS, UMR 8132)

⁷⁶ Hegel, *Theologische Jugendschriften*. Cité par Hans Blumenberg, *La Légitimité des Temps modernes*, trad. M. Sagnol et alii, Gallimard, 1999, p. 130.

⁷⁷ Paul Ricœur, préface à R. Bultmann, *Jésus, mythologie et démythologisation*, *op. cit.* pp. 9-10, et 12.

⁷⁸ La prédication chrétienne a choisi, écrit Ricœur, « d'être herméneutique en se liant à la re-lecture de l'Ancien Testament [...] essentiellement pour faire paraître l'événement lui-même, non comme une irruption irrationnelle, mais comme l'accomplissement d'un sens antérieur resté en suspens. L'événement lui-même reçoit une épaisseur temporelle en s'inscrivant dans un rapport signifiant de "promesse" à "accomplissement". [...] L'événement devient événement : en prenant du temps, il prend du sens. [...] Bien entendu, le sens spirituel c'est le Nouveau Testament lui-même ; mais, par ce détour du déchiffrement de l'Ancien, "la foi n'est pas un cri", mais une intelligence. » (*ibid.*, pp. 11-12).

⁷⁹ Cette expression est empruntée à Paul Ricœur (*ibid.*, p. 26). Sur l'athéisme de Tolstoï, voir Marie Sémon, *La Nostalgie de Dieu chez Tolstoï*, in *Cahiers Léon Tolstoï* n° 2, pp. 34-35.

⁸⁰ R. Bultmann, *Le Message chrétien et la vision moderne du monde*, *op. cit.*, pp. 207. Voir *Lc* 14, 26-27 et 33 : « Si quelqu'un vient à moi sans rejeter son père, sa mère, sa femme, ses enfants, ses frères, ses sœurs, et jusqu'à sa propre vie, il ne peut être mon disciple. Quiconque ne porte pas sa croix et ne vient pas derrière moi ne peut être mon disciple. [...] quiconque parmi vous ne renonce pas à tous ses biens ne peut être mon disciple. » *Cf. Mt* 10, 37-38 ; 16, 24-25 ; 19, 29. *Cf.* encore *Lc* 9, 23 ; *Mc* 8, 34.

⁸¹ *Une saison en enfer*, Poésie/Gallimard, p. 125.