

Source	<i>Revue de littérature comparée</i> n°311
Date	mars 2004
Signé par	Danièle CHAUVIN

Il faut saluer l'initiative de ces jeunes chercheurs qui publient, avec cet ouvrage, les travaux d'un séminaire organisé à l'École normale supérieure sur le même sujet: questionner les relations de la Bible et de la littérature ou plus généralement de l'art, et intégrer à cette réflexion, en soi déjà problématique, le tiers – que d'aucuns souhaiteraient voir exclu – du mythe, ne relève heureusement plus de l'audace, mais reste une entreprise assez rare pour être remarquée et appréciée à sa juste valeur, ne serait-ce que parce qu'elle permet de prendre acte d'un nouvel intérêt pour ce champ encore trop inexploré des recherches littéraires en général et mythocritiques en particulier.

Mais l'intérêt de ce petit ouvrage ne se limite pas à ce type de témoignage. Il propose une bibliographie qui est un excellent point de départ théorique et méthodologique en même temps qu'un aperçu stimulant d'études ponctuelles variées (ouvrages collectifs, articles). Certes on peut regretter que, dans le souci didactique qui est aussi celui de cet ouvrage (cf. l'avant-propos), on ait omis quelques références qui, pour n'être pas précisément centrées sur les « rapports de la Bible au mythe littéraire » (pour reprendre l'une des catégories de cette bibliographie), n'en demeurent pas moins des outils essentiels pour penser ces rapports en ce que la Bible y apparaît comme point de départ, de fuite ou de comparaison: je pense par exemple, et pour mêler les perspectives, aux *Essais d'herméneutique* de Ricœur, à *Pour une herméneutique littéraire* de Jauss, à *Mimesis* de Auerbach, à *Palimpsestes* de Genette... Mais tel qu'il est le choix bibliographique est cohérent et les notes des divers articles permettent de prolonger et de préciser tel point particulier.

Car les neuf études rassemblées ici (je compte pour telle la préface d'Yves Chevrel, je dirai très vite pourquoi) prouvent assez l'intérêt et la richesse de ce genre de recherches. Non seulement parce que ces dernières réactivent la lecture et la connaissance aujourd'hui défaillantes du Livre qui est avec quelques autres –peut-être même plus que quelques autres – aux fondements de notre culture; non seulement parce qu'elles interrogent cette culture, son histoire et ses enjeux, en s'intéressant aux émergences, irradiations, occultations de ses figures ou de ses récits dans le temps; ou que, avec un champ d'application plus limité mais non moins pertinent surtout pour les littéraires que nous sommes, elles permettent d'approcher du secret d'une œuvre, et des choix de son créateur; mais aussi parce que si, comme l'affirmait Blake, la Bible est le « code de l'art », de telles études comparatistes devraient permettre de penser ou de repenser des questions plus générales de poétique comparée.

Or, si cette dernière perspective n'est pas à proprement parler envisagée en tant que telle dans cet ouvrage (il faudrait – au moins – un autre séminaire, mais on peut déceler ici ou là les prémisses d'une telle réflexion), les diverses contributions de l'ouvrage illustrent bien les différentes perspectives énoncées, parfois même dans le cours de la même étude.

Après avoir évoqué, dans « *Le Cantique des cantiques*, de la figure à la Voix », les divers types de lectures du texte (dynamique mythologisante, entreprise de démythologisation, lecture allégorique), A. M. Pelletier propose de préserver l'absence des figures et de relire le poème pour ce qu'il est, un magnifique «enlacement de voix, chants alternés, parole

vive» de (et non sur) l'amour, ouvrant ainsi à «l'énonciation personnelle d'un lecteur impliqué».

Dans « *Verbum et poetica fabula* dans l'exégèse claudélienne », D. Millet-Gérard écrit: « Cette poetica fabula, bien distincte et de la mythologie païenne et de la crypto-mythologie scientiste, va devenir au contraire le lieu incandescent de la Révélation, celui où la doctrine s'incarne en mots délectables, parce que seul le détour de la poésie peut dire le Mystère » (p. 31). C'est nous introduire au plus près de la foi et de l'écriture claudéliennes qui n'opposent plus la Parole absolue et la pourvoyeuse de fables – *Verbum, et poetica fabula* – mais nouent en elles et dans l'œuvre à venir, vérité et beauté. Si le mythe est « ce texte narré qui livre un mystère », que dire de la Bible ? Consacrée à Claudel, l'étude invite donc à aller au-delà, à reprendre et à repenser, en d'autres termes et par le biais d'approches littéraires, un débat séculaire et toujours actuel.

C'est ce qui ressort de la lecture suivie des articles consacrés à la reprise de quelques figures bibliques particulières. P. Berthier montre bien que les occurrences du prénom d'Ève dans l'œuvre de Balzac ne vont jamais bien au-delà des clichés convenus d'une culture familière (quand il ne s'agit pas tout simplement d'un « hommage secret » à Mme Hanska). Le prénom ne suffit donc pas à affirmer l'irradiation mythique: il y faut d'autres composantes.

C'est ce que l'on perçoit en lisant les articles de M. C. Gomez-Géraud, de E. Reibel, de C. Husherr ou de A. Spiquel. Le premier, sur les reprises essentiellement théâtrales et picturales du sacrifice d'Abraham, permet de suivre le trajet qui, des réécritures médiévales inspirées des lectures typologiques qui voient en Isaac une figure du Christ, aboutit à une mise en scène violente de la terreur plutôt que de la soumission, et du meurtre plutôt que du sacrifice. On pourrait discuter la conclusion qui affirme que le mythe (littéraire, vraisemblablement) « n'utilise le texte premier qu'en comblant autoritairement (je souligne) ses blancs par le bruit de sa propre parole »: toute l'analyse semblerait prouver de façon pourtant très convaincante que l'autorité est encore celle du texte biblique, même s'il est diversement interprété. Car s'il est vrai que la lecture suppose d'abord « une soumission au texte », comme on le sait aussi, la réception de ce dernier n'est pas étrangère au texte même. « Gn 22 ne parle ni de cruauté ni de révolte, mais d'obéissance » ? Certes, mais le texte met délibérément en place un dispositif narratif et émotif qui suscite l'effroi (du croyant ou du lecteur) avant que l'obéissance ainsi valorisée ne débouche sur l'affirmation du triomphe de la foi contre les pratiques païennes. Détour terrible et nécessaire.

En confrontant *Moïse* de Rossini et *Moses und Aaron* de Schoenberg, E. Reibel montre bien que la figure « de celui à qui est donnée la Loi, et à qui il incombe de transmettre le contenu de la révélation », est exploitée ici et là dans des directions diamétralement opposées quoique conformes aux suggestions et aux affirmations du texte biblique: libérateur patriotique, héroïque et assuré de sa mission chez Rossini, il est chez Schoenberg cet homme solitaire, « incapable de traduire l'absolu de la révélation dans les formes sensibles du discours non plus que dans l'action ». La puissance imaginaire d'une telle figure permet aux deux compositeurs de s'interroger sur la nature et les fonctions de l'art, non pas contre ni même à côté, mais dans une « reprise créatrice de sens » (pour emprunter à P. Ricœur), comme l'épisode biblique des serpents d'airain invite aussi à le penser.

Les articles de C. Husherr et de A. Spiquel, consacrés à des figures phares du romantisme – Caïn et Lilith – pointent bien les évolutions, les permanences et les contradictions de cette réception. En insistant sur le désespoir intérieur et la folie du personnage (dont les écrivains du XX<sup>e</sup> siècle se souviendront), le premier propose de repenser et réévaluer l'affirmation

largement partagée selon laquelle le Caïn romantique serait « du côté » de Lucifer, des Titans et de Prométhée: *La Fin de Satan* demeure inachevée, qui promettait la libération de Caïn.

En tant que « figure biblique » Lilith demeure très furtive, davantage exploitée dans les gloses, les commentaires ou les légendes. En tant que « figure mythique », elle va au contraire mobiliser l'imaginaire du XIX<sup>e</sup> siècle, investissant les silences du texte comme en témoigne l'analyse de A. Spiquel. Ce qui ressort de cette enquête menée sur quelques textes romantiques français, c'est que la figure de Lilith n'existe jamais seule: elle se définit ici (Hugo) en fonction d'Ève, d'Isis (avec laquelle elle s'identifie, s'accouple même pourrait-on dire, en un monstre infernal Lilith-Isis, dans une partie de *La Fin de Satan*) ou bien de l'ange Liberté (figure d'un mythe tout personnel), là en face d'Eloa (Vigny), ou là encore (Nerval, qui en fait une fille du feu dont la tête coupée –nouveau nervalienne– la rapprocherait d'autres héroïnes bibliques) à côté de l'Hélène de Faust. Il s'agit chaque fois pour ces poètes d'interroger toutes les composantes de la féminité. Mais il pourrait s'agir, pour nous, de réfléchir à la constellation, voire à la coalescence des « figures » mythiques, autrement dit à la constitution de « supra-mythes »...

Si j'ai gardé pour la fin les deux textes qui inaugurent cet ouvrage, ce n'est pas par un goût immodéré du paradoxe: la préface d'Yves Chevrel, « La Bible à l'épreuve du mythe », et l'article d'André Dabezies dont le titre reprend, en inversant ses termes, une partie de celui de l'ouvrage, « Figures mythiques et figures bibliques », posent en effet de façon explicite les questions qui demeurent le plus souvent implicites dans les études particulières évoquées jusqu'ici, et que ce compte rendu a tenté de pointer (sans forcer, je l'espère, la pensée de leurs auteurs). Et d'abord celle de la légitimité et de l'opportunité de l'expression « mythes bibliques ». A. Dabezies est très clair: « il faut éviter comme une catégorie floue et trompeuse l'expression « mythes bibliques »: les figures bibliques ne doivent pas être considérées comme des figures mythiques parmi d'autres, car leur structure, leur fonctionnement et leur signification s'y opposent ». Ce sur quoi l'auteur veut ici insister, ce n'est pas sur les différences religieuses et philosophiques, déjà bien étudiées par les historiens des religions, entre pensée biblique et pensée mythique, parce que, dit-il, « ce n'est pas d'abord leur message religieux, mais ce sont les structures mêmes d'organisation de ces récits bibliques qui nous font mesurer leur différence et leur originalité par rapport aux récits mythiques ». Pourtant les paragraphes qui suivent développent plutôt la nouveauté de la vision du monde ou de l'appréhension du temps et des rapports de l'homme et de ce Dieu unique. Et il faut deviner derrière certaines affirmations (comme ce sous-titre qui vaut définition: « La Bible: souvenir d'un événement, d'une rencontre concrète, sans cesse rappelée et réactualisée ») la présence d'études comme celles de G. von Rad dont s'inspire Ricœur pour affirmer que, contrairement à ce qui se passe pour l'élaboration des mythes par les sociétés primitives bien étudiées par Lévi-Strauss, c'est un travail intellectuel qui a procédé à l'élaboration de la tradition pour aboutir à l'Écriture, études qui ont permis de souligner les différences narratives tout autant que religieuses entre Bible et mythe. Mais il est bon qu'une telle mise en garde contre les dérives toujours possibles d'une assimilation intempestive s'inscrive à l'orée de l'ouvrage, quitte à déstabiliser le lecteur, guidé – vraisemblablement à tort – par le titre de l'ouvrage qui semble mettre en parallèle ce qui ne saurait l'être, si l'on en croit A. Dabezies.

C'est ce qu'a très bien vu Yves Chevrel en préfaçant l'ouvrage. L'expression « figures bibliques » n'est pas rabattable, en dépit du parallélisme, sur l'expression « figures mythiques ». Pour les raisons évoquées par A. Dabezies, mais pour d'autres encore, qui

tiennent plus à l'emploi de « figure » qu'à celui de « mythique » et de « biblique ». Y. Chevrel souligne que, par figures bibliques, il faut entendre, comme les articles le prouvent, personnages bibliques. Par figures mythiques, dit-il, autre chose est en jeu: « que faut-il entendre par une expression qui paraît inscrire un personnage dans une dimension autre que celle qu'il occupe dans une œuvre donnée ? » La question renvoie aux présupposés théoriques et méthodologiques de toute mythocritique, qui postule que « la présence d'un élément mythique dans un texte sera considérée comme essentiellement signifiante » (Brunel, 1992). Une façon d'élargir la notion d'intertextualité. C'est d'ailleurs ce que font les articles à propos des personnages (figures) bibliques qu'ils « traquent » hors de leur(s) texte(s) d'origine.

Mais il est encore un autre décalage, plus essentiel, et que semble ignorer le parallélisme trompeur du titre : autre chose est en jeu dans le terme de « figure » appliqué à la Bible. L'article de D. Millet-Gérard en donne d'ailleurs un aperçu à propos de Claudel. Pour les théologiens, la figure (*typos* en grec) est liée à la dialectique même de la révélation: à l'histoire et au mystère du salut et sa consommation finale. Le principe typologique, esquissé dans l'Ancien testament et exploité dans le Nouveau, inscrit la figure (ou préfiguration) dans la perspective d'une révélation ou réalisation plénière du dessein divin. Rien à voir avec la figure mythique...

On l'aura compris: un petit ouvrage stimulant, à lire et à méditer... mais dont il conviendrait peut-être d'oublier le titre.