

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

POÉTIQUE DE L'AMBIVALENCE : RÉÉCRITURE ET VOCATION  
PROPHÉNIQUE DANS L'ŒUVRE ROMANESQUE DE MICHEL TOURNIER

THÈSE  
PRÉSENTÉE  
COMME EXIGENCE PARTIELLE  
DU DOCTORAT EN ÉTUDES LITTÉRAIRES

PAR  
NANCY SAAD

JUIN 2014

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL  
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de cette thèse se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

## REMERCIEMENTS

« La reconnaissance est la mémoire du cœur » a écrit un jour le poète danois Hans Christian Andersen. Au moment où je mets la touche finale à ma thèse, mon cœur, qui a appris également à raisonner, est plein de reconnaissance pour ma directrice de thèse Madame Anne-Élaine Cliche. Je souhaiterais la remercier infiniment de m'avoir, depuis cinq années, accueillie chaleureusement dans son bureau le lendemain de mon arrivée au Canada, de m'avoir ensuite écoutée attentivement, initiée avec professionnalisme à des nouvelles approches, soutenue et encouragée à poursuivre et à mener à bon terme l'expérience passionnante de cette recherche. Mille mercis à cette dame généreuse et incroyablement dévouée pour son travail, celle qui répondait dans l'immédiat (comment oublier les courriels qu'elle m'envoyait les dimanches soir ?) à mes questions, les urgentes comme les moins urgentes, celle qui tenait à me rassurer, à me motiver sans relâche et à me remettre sur la bonne voie.

Je souhaiterais remercier le Ministère de l'Éducation du Québec pour l'important soutien financier qu'il m'a octroyé.

Si la mort n'est pas la fin, je voudrais remercier mon père qui est toujours présent dans mon esprit et dans mon cœur. Le souvenir de son amour et de ses sacrifices me munissait d'une force inébranlable lors de la rédaction. C'est lui qui venait à mon secours lorsque je criais.

Je remercie ma mère, elle qui s'appelle *Hayat* « la vie », qui me l'a donnée et qui était la seule capable, malgré les innombrables kilomètres qui nous séparaient, de me la rendre heureuse et paisible pendant les années de labeur.

Je fais la plus grande part de mon amour à Paul pour avoir été toujours un mari aimable, tendre et compréhensif. Sans son soutien moral continu, cette thèse n'aurait jamais vu le jour. Je lui suis infiniment reconnaissante d'avoir supporté, des années durant, mon tempérament maussade, d'avoir fait siennes mes inquiétudes et de m'avoir aidée à trouver les bonnes

solutions et à surmonter toutes les difficultés. Avec lui j'ai appris que la vie vaut l'effort continu qu'elle revendique.

Enfin, j'aimerais dédier cette thèse à mes deux petits garçons Wadih et Christiano, eux, qui ont été très patients avec maman « qui ne peut pas jouer maintenant parce qu'elle étudie dans la chambre ». Je vous embrasse très fort : vous êtes ma vie, ma loi et ma joie.

## TABLE DES MATIÈRES

<b>REMERCIEMENTS.....</b>	<b>II</b>
<b>LISTE DES ABRÉVIATIONS.....</b>	<b>VII</b>
<b>RÉSUMÉ ET MOTS CLÉS .....</b>	<b>VIII</b>
<b>INTRODUCTION GÉNÉRALE .....</b>	<b>1</b>
<b>PREMIÈRE PARTIE.....</b>	<b>15</b>
<b>LE TRAIN DE L'ÉCRITURE : LA VOIX DE LA BIBLE .....</b>	<b>15</b>
<b>CHAPITRE I.....</b>	<b>19</b>
<b>À L'ÉCOUTE DES ORIGINES .....</b>	<b>19</b>
1. ET TOURNIER CRÉA.....	19
1.1 De l'homme innocent à l'homme connaissant.....	20
1.2 L'hermaphrodisme primitif.....	21
1.3 Image et ressemblance .....	27
1.4 L'homme de poussière.....	31
1.5 Le paradis.....	34
2. MOI, LE GARDIEN DE MON FRÈRE?.....	41
2.1 Tiffauges : Caïn et Abel.....	42
2.2 D'autres évocations du mythe.....	48
2.3 Penser la violence .....	51
2.4 Dieu partagé entre Caïn et Abel.....	54
3. L'EXODE SUR LE CHEMIN DU GOLGOTHA.....	58
3.1 Captivité et exil.....	64
a) L'exil : loin de chez soi.....	67
b) L'exil : loin dans le mal .....	72
3.2 La marche au désert .....	73
a) La marche au désert : une marche à travers le monde .....	74
b) La marche au désert : un pas vers le bas, un pas vers le haut .....	86
3.3 La rencontre au Sinäi : une alliance libératrice.....	92
a) Les théophanies prises à témoin.....	92
b) Un médiateur, une Loi .....	96

c) L'espace de la Révélation .....	97
<b>CHAPITRE II .....</b>	<b>99</b>
<b>CALQUER POUR DÉTOURNER : DANS LA PERVERSION, LE SENS.....</b>	<b>99</b>
4. GASPARD, MELCHIOR, BALTHAZAR ET ... TAOR.....	101
4.1 Matthieu et les trois mages.....	102
a) Un, deux, trois rois-mages .....	104
b) Le roi Hérode troublé.....	117
c) Guidés par l'étoile.....	123
4.2 Aujourd'hui vous est né un Sauveur (Lc 2, 11) .....	129
4.3 Le pain vivant descendu dans les mines de sel .....	140
5. ÉLEAZAR, LE LIBÉRATEUR DE LA FAMILLE ÉLUE.....	151
5.1 Un schéma actanciel d'inspiration biblique .....	152
5.2 L'Exode tournierien : une trajectoire actualisée. ....	161
5.3 Les éphémérides de l'exode.....	163
5.4 Les péripéties : incidences ou coïncidences? .....	168
6. LES PERSONNAGES CANONISÉS DANS L'ÉGLISE DE TOURNIER.....	174
6.1 De Christophe à Tiffauges : l'euphorie par la phorie.....	175
a) Un personnage ambivalent.....	176
b) L'illusion d'un dieu.....	178
c) Porter c'est jubiler.....	179
6.2 Le boa d'Éléazar à la merci d'un saint Patrice.....	183
a) Le serpent : une présence subversive.....	184
b) Au-delà du conflit : la réconciliation par l'ambivalence.....	187
<b>CONCLUSION .....</b>	<b>190</b>
<b>DEUXIÈME PARTIE .....</b>	<b>192</b>
<b>VOCATION PROPHÉTIQUE ? .....</b>	<b>192</b>
<b>CHAPITRE III.....</b>	<b>197</b>
<b>LE DIRE PROPHÉTIQUE ENTRE SOUFFRANCE ET ESPÉRANCE .....</b>	<b>197</b>
1. DES VOIX DANS LA TOURMENTE .....	204
1.1 La nature ou l'image de l'âme brisée.....	204
1.2 L'enfer de la solitude, la damnation du héros solitaire .....	210
1.3 La lumière à Minuit.....	220

1.4	L'amour en échec : jérémiades et défaillances .....	224
1.5	Le corps, théâtre de la douleur .....	228
2.	CONVERTIR LA PEUR EN PRIERE .....	233
2.1	Prière de demande .....	237
2.2	Prière prophétique .....	248
3.	LA COLERE : VERS UNE VIOLENCE BIBLIQUE .....	252
<b>CHAPITRE IV .....</b>		<b>266</b>
<b>LA PROPHÉTIE TOURNIERIENNE: FIN ET COMMENCEMENT .....</b>		<b>266</b>
4.	LA FIN DE LA PAROLE OU LA PAROLE DE LA FIN .....	271
4.1	De la prévision, de la prémonition .....	273
5.	LE JOUR DE L'ÉTERNEL DANS LES APOCALYPSES TOURNIERIENNES .....	288
5.1	Des conflits cosmiques.....	288
a)	La lutte entre les lumières et les ténèbres.....	289
b)	Robinson, Alexandre et les deux combats allégoriques.....	300
5.2	Un jour de destruction.....	305
a)	Détruire par l'eau .....	307
□	Du déluge à la création : Robinson Crusoé.....	310
□	De la création au déluge : Déborah et Ralph.....	323
□	Les sources de l'abîme .....	329
b)	Détruire par le feu .....	331
□	Damnation ou étang de feu .....	331
□	Les Inquisitions des temps modernes.....	336
□	Une déflagration, un châtiment.....	341
6.	L'ÉGLISE DE TOURNIER, PEUPLE DE PROPHÈTES .....	349
6.1	L'acte prophétique et le devenir divin .....	355
6.2	Éphraïm et la prédication biblique .....	363
6.3	Thomas Koussek ou la parole de feu .....	369
6.4	Le roi-prophète, les prophètes du roi .....	375
6.5	Une médiation infernale : Gilles & Jeanne .....	382
6.6	Éléazar ou l'alchimie du regard .....	390
7.	UNE ÉNONCIATION MESSIANIQUE : DIRE LA FIN POUR DIRE LA DÉLIVRANCE .....	395
7.1	La transfiguration tiffaugéenne .....	396

7.2	La conversion finale et l'instauration de l'ère messianique dans les limbes du Pacifique .....	398
7.3	Par-delà Éléazar : l'entrée dans la terre promise.....	405
7.4	Les rédempteurs e-scatologiques .....	411
7.5	La naissance du Messie et le temps des révolutions. ....	416
7.6	Gilles de Rais : l'agneau blanc et pur qui vient de naître.....	426
<b>CONCLUSION</b> .....		<b>429</b>
<b>CONCLUSION GÉNÉRALE</b> .....		<b>431</b>
1.	À LA RECHERCHE DE LA TRACE ESCHATOLOGIQUE DANS <i>LA GOUTTE D'OR</i> .....	432
2.	EN VÉRITE, EN VÉRITE JE VOUS LE DIS : TOURNIER LE RÉDEMPTEUR ! .....	438
3.	ÉPILOGUE .....	448
<b>BIBLIOGRAPHIE</b> .....		<b>449</b>



## LISTE DES ABRÉVIATIONS

*Vendredi ou les limbes du Pacifique* (VLP)  
*Le Roi des Aulnes* (RDA)  
*Vendredi ou La Vie sauvage* (VVS)  
*Les Météores* (LM)  
*Le Coq de bruyère* (CB)  
*Gaspard, Melchior & Balthazar* (GMB)  
*Les Rois Mages* (RM)  
*Gilles & Jeanne* (GJ)  
*La goutte d'or* (GO)  
*Le médianoche amoureux* (MA)  
*Éléazar ou la source et le buisson* (EL)  
*Le vent paraclét* (VP)  
*Le vol du vampire* (VV)  
*Petites proses* (PP)  
*Le pied de la lettre* (PL)  
*Le miroir des idées* (MI)  
*Célébrations* (CL)  
*Journal extime* (JE)  
*Les vertes lectures* (VL)  
*Traduction œcuménique de la Bible* (TOB)<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> - Cette édition est toujours citée dans la thèse sauf indication différente. Notre choix pour la Bible (TOB) nous semble justifié par l'importance que représente cette version réunissant, pour la première fois au monde, les efforts interprétatifs de biblistes catholiques, protestants et orthodoxes, lesquels travaillant ensemble, ont réussi à produire une traduction moderne et une annotation dont la fiabilité et le sérieux sont aujourd'hui reconnus par tous.

## RÉSUMÉ ET MOTS-CLÉS

Cette étude entreprend de lire l'œuvre de Michel Tournier au regard d'une poétique de l'ambivalence. Elle tente de dégager le discours moral du roman qui s'élabore autour de la problématique de la rédemption. Afin de rendre compte de cette dimension salvatrice, c'est l'omniprésence de la Bible, de ses récits, de ces personnages, de ses registres et de ses tonalités dans les textes qu'il convient d'analyser. Une telle démarche permet de saisir la nature des rapports établis avec le texte religieux et de dévoiler le traitement que l'auteur lui fait subir dans la fiction. Se manifeste ainsi le désir du roman qui, en subvertissant et en pervertissant, pose les linéaments d'une nouvelle morale qui se fraie une voie dans l'ambiguïté.

La première partie se consacre à l'intertexte biblique et cherche à souligner les effets de sens que la convocation de certains récits et fragments bibliques produit dans la fiction. Elle se divise en deux chapitres. Le premier porte d'abord sur la réécriture des récits de l'origine qui permettent à Tournier de construire ses personnages en fonction d'un questionnement sur l'origine, la sexualité, la violence, l'essence et le destin de l'humanité. Il s'agit ensuite de dégager, dans tous les romans, une structure exodique composée des trois étapes essentielles de l'exil, de la marche au désert et de la rencontre au Sinaï afin de rendre compte d'un désir eschatologique de rédemption qui ne cesse de faire retour, comme sous forme d'une nécessité morale à la fois méandreuse et enjouée. Le deuxième chapitre porte l'attention sur l'opération de calque dans *Gaspard, Melchior & Balthazar* et *Éléazar ou la source et le buisson*, ainsi que sur l'appropriation de trois légendes. Il tâche surtout d'analyser la stratégie de détournement proprement tournierienne, de comparer les structures narratives des récits, afin de reconstituer, à travers les divergences et les convergences, le discours moral ambivalent du roman.

La deuxième partie tente d'éclairer la vocation prophétique de l'œuvre à travers l'étude des registres prophétiques dominants et de leurs mécanismes dans l'énonciation tournierienne. Le premier chapitre propose de se pencher sur l'acte d'énonciation de l'affect et de témoigner, à travers les registres et les tonalités prophétiques, du chancèlement moral des personnages qui apparaît dans l'enchevêtrement des expressions de la souffrance et de la joie. Le deuxième chapitre voit à mettre en correspondance l'apocalypse et le messianisme et tente d'une façon plus particulière d'analyser leurs registres se situant à la base du discours moral rédempteur de l'œuvre. L'important dans cette partie est de montrer comment Tournier intègre ces trois registres et les traite pour servir la fiction et notamment pour accentuer un enjeu moral cultivé par l'ambivalence dans le discours du roman.

MOTS CLÉS: MICHEL TOURNIER; INTERTEXTE BIBLIQUE; PROPHÉTISME ; ÉNONCIATION ; MORALE ; AMBIVALENCE.

À Paul, Wadih, Christiano et Zoé.

## INTRODUCTION GÉNÉRALE

« [...] Le terme d'amoralisme me déplaît [...] parce que je ne peux pas m'empêcher de penser que je suis un être essentiellement moral. Qu'est-ce qu'il y a de moral dans mes livres ? Il y a dans mes livres une dimension qui rejoint Nietzsche, un "amor fati", c'est-à-dire, le goût de la vie. Je pense qu'il y a deux sortes d'écrivains : il y a ceux qui font la célébration de la vie ; et puis ceux qui critiquent la vie, et qui en font une calomnie [...] J'espère que, pour mes lecteurs, je fais partie de la première partie<sup>1</sup>. »

L'exaspération morale devant l'histoire sanglante du dernier siècle conduit les artistes à développer à travers l'art, en l'occurrence la littérature, un discours d'indignation. Pour Michel Tournier, écrivain du XX<sup>ème</sup> siècle, l'écriture appelle à descendre dans l'arène de l'actualité, à confronter, par la fiction et le retour à une certaine origine perdue, les discours contemporains. Marquée par les traumatismes des conflits du XX<sup>ème</sup> siècle et des siècles passés, son écriture invite à penser le destin de l'homme — qui apparaît dans une impasse — tout en dialoguant avec les diverses données culturelles et culturelles de sa civilisation.

La fiction tournierienne cherche, par l'intermédiaire des personnages exclus, persécutés, marginaux et divisés, à traduire un mal de vivre qui met toujours en jeu la dialectique du bien et du mal. Dans cette optique d'une écriture aux prises avec les discours axiologiques, qu'ils soient sociopolitiques, moraux ou religieux, l'œuvre de Tournier montre à quel point l'auteur tient aux notions d'espoir et de salvation qui marquent le destin de ses héros.

---

<sup>1</sup> Propos de Tournier rapportés par Zhaoding Yang en 1998. Zhaoding Yang, *La conquête de la Grande Santé*, New York, Peter Lang, 2001, pp. 155-156.

Loin de les faire sombrer dans la perdition éternelle — « Recouvert par le manteau de la fable, le plus sinistré a droit au salut<sup>2</sup> » écrit Jean-Marie Magnan — il leur propose des issues en quelque sorte rédemptrices qui permettent de dégager un véritable « discours du roman » tournierien. Toutefois, Tournier n'est pas le premier à mettre en récit cette dualité inhérente à la nature humaine. En fait, le discours moral (et immoral ?) qui traverse l'œuvre se trouve alimenté par un sens théologique et spirituel hérité des Écritures. Dans le texte biblique le thème des deux voies (bien-mal) trouve sa noble attestation, notamment dans les écrits deutéronomistes et sapientiels. Le Deutéronome place Israël devant un choix entre la vie et la mort, le bonheur et le malheur, la bénédiction et la malédiction (Dt 30, 15-20). Cette dualité, clairement entrelacée aux deux penchants humains, « a pour effet de responsabiliser l'être humain, toujours capable de *choisir* entre le bien et le mal<sup>3</sup> ». Le libre choix, se situant aux antipodes des conceptions augustinienne et paulinienne de la « prédisposition au mal », du péché originel et de la faillibilité morale de la chair<sup>4</sup>, trouve son écho dans le Nouveau Testament. Commentant l'épître de Jacques, Pierre Antoine Bernheim explique que

---

<sup>2</sup> Jean Marie-Magnan, *Michel Tournier ou la rédemption paradoxale*, Rome, Marval, 1996, p. 16. D'après l'auteur, cet ouvrage répond à la demande d'une revue restée confidentielle, laquelle lui aurait demandé de « capturer » Tournier et de « l'appriivoiser parmi ses doubles ». La demande trouve son origine dans la conviction « que ce créateur de fiction ressemblait avant tout à sa création ». Tâche très difficile pour l'ami du grand écrivain qui, en résumant et parcourant rapidement l'œuvre, entreprend une sorte de va-et-vient entre biographie et commentaires littéraires (très généraux). Avec une éloquence remarquable, Jean-Marie Magnan pose la thèse de la présence d'une volonté salvatrice, qui se veut transcendante, sous-jacente à toutes les histoires de Tournier, une volonté « qui nous fait découvrir des exorcismes efficaces à nos tourments et une issue de secours à l'encontre des préjugés qui nous commandent ».

<sup>3</sup> Dominique Cerbelaud, « Le thème des "deux voies" dans les premiers écrits chrétiens », dans Shmuel Trigano (dir. publ), *Y a-t-il une morale judéo-chrétienne ?*, Paris, Pardès, 2001, p.105.

<sup>4</sup> Épître de Paul aux Romains. « Ce qui est bon est-il donc devenu pour moi la mort ? Loin de là ! Mais le péché, pour se manifester comme péché, m'a causé la mort par une chose bonne, afin que, par le commandement, le péché devînt une source extrêmement abondante de péchés. Car nous savons que la loi est spirituelle ; mais moi, je suis charnel, vendu au péché. Car je ne sais pas ce que je fais ; le bien que je veux, je ne le fais pas ; mais le mal que je hais, je le fais. Or, si je fais ce que je ne veux pas, je consens à la loi, reconnaissant qu'elle est bonne. Ainsi ce n'est plus moi qui fais cela, mais c'est le péché qui habite en moi. Car je sais que le bien n'habite pas en moi, c'est-à-dire, dans ma chair : en effet, vouloir est à ma portée ; mais accomplir ce qui est bon, je ne le puis. Car je ne fais pas le bien que je veux ; mais je fais le mal que je ne veux pas. Or si je fais ce que je ne veux pas, ce n'est plus moi qui le fais ; mais c'est le péché qui habite en moi. Lorsque je veux faire le bien, je trouve donc cette loi : le mal réside en moi. Car je me complais dans la loi de Dieu, selon l'homme intérieur ; mais je vois dans mes membres une autre loi, qui lutte contre la loi de mon esprit, et qui me rend captif sous la loi du péché qui est dans mes membres. Malheureux homme que je suis ! Qui me délivrera de ce

l'homme est pourvu d'une nature ambivalente sujette à deux inclinations. L'une, bonne, est inspirée par Dieu. L'autre, mauvaise, provient du démon. La bonne inclination, l'esprit de bien est, pour l'auteur de l'épître, la « parole de vérité » représentée dans la « loi parfaite de liberté ». Celle-ci, en supposant qu'elle soit activement mise en pratique, amène l'homme à se conduire suivant la volonté de Dieu. Par contre, l'esprit du mal inspiré par le diable incite à la jalousie, la colère et aux autres passions néfastes. L'auteur insiste particulièrement sur les dangers de la parole. La langue, en effet, est un organe facilement sujet à l'influence des forces du mal. Un léger manque de contrôle peut entraîner des désastres considérables. La plupart du temps l'homme, dont l'âme est partagée, est sujet au bien et au mal. Mais il a la capacité par sa propre volonté de choisir la « parole de vérité ». S'il manque de sagesse, il peut la demander à Dieu qui donne à tous généreusement. Si l'homme s'approche de Dieu, Dieu s'approchera de lui. Bénéficier de la parole de vérité est certes fondamental, mais cela est insuffisant si l'homme n'accomplit pas des efforts suffisants pour résister au diable<sup>5</sup>. (Les termes entre guillemets proviennent de l'épître de Jacques)

Sans se départir complètement de la conception augustinienne — l'idée du péché originel étant sous-jacente aux discours de certains personnages — Tournier semble renouer avec les Écritures, mettant les personnages devant leurs responsabilités morales en les amenant à choisir entre le bien et le mal. Mais à quelle fonction répond une telle présence de la Bible et de sa morale ? Quel est le sens moral et même social qui se dégage d'un tel traitement du discours prophétique et apocalyptique ? C'est à ces questions que nous tenterons de répondre dans notre thèse.

Les romanciers de la seconde moitié du XX<sup>ème</sup> siècle ont compris que la forme participe du sens et que ce sens, surtout, n'est jamais univoque. Le discours romanesque tournierien se libère sans doute de toute intention de subordonner le roman et la fiction à une morale précise. Cependant, le lecteur attentif aux voix du texte saura prêter l'oreille à un registre moral que l'entrelacement de différents discours et registres laisse entendre. Tournier réfléchit sur les mœurs et la condition humaine, mais affirme avec ses contemporains que « la présence d'une thèse exposée explicitement et s'imposant sans ambiguïté, nuit gravement à la valeur de l'œuvre », qu'elle la condamne à la médiocrité « relevant de l'édification

---

corps de mort ? La grâce de Dieu, par Jésus-Christ notre Seigneur. Ainsi donc, moi-même je suis soumis par l'esprit à la loi de Dieu ; mais par la chair, à la loi du péché. » (R 7, 13-25)

<sup>5</sup> Pierre Antoine Bernheim, « Épître de Jacques et morale judéo-chrétienne », dans Shmuel Trigano (dir. publ), *op. cit.*, pp. 35-36. Dans le même ouvrage, Dominique Cerbelaud fait remarquer que « l'enseignement sur les deux voies, abondamment attesté dans la Bible et les écrits intertestamentaires, tombe assez vite en désuétude dans la tradition chrétienne. [...] Ultérieurement l'adoption de la théorie augustinienne du péché originel, [rend] obsolète l'affirmation d'un libre arbitre humain, pleinement en mesure de choisir à chaque instant entre la voie du bien et celle du mal... » *Ibid.*, p. 109.

religieuse ou du réalisme socialiste ». (VV, 16) En moraliste, il s'abstient de faire la morale ou d'instruire, refuse le discours construit, démonstratif et prescriptif, et conteste ainsi la posture d'autorité et de savoir qui y est attachée et qui est précisément celle du « moralisateur<sup>6</sup> » (qu'il soit théologien, philosophe ou apologiste). Tout en optant pour une narration classique, comme nous le verrons, Tournier innove. Dans *Le vent Paraclet*, disant « non aux romanciers nés dans le sérail qui en profitent pour tenter de casser la baraque » (VP, 195), il s'indigne : « Cette baraque, j'en ai besoin, moi ! Mon propos n'est pas d'innover dans la forme, mais de faire passer au contraire dans une forme aussi traditionnelle, préservée et rassurante que possible une matière ne possédant aucune de ces qualités. » (VP, 195) Disposant d'une matière bouillonnante et bouleversante, il organise volontairement dans ses romans traditionnels des espaces d'indétermination pour inviter le lecteur à coopérer au sens. Il appelle surtout une méditation personnelle en quelque sorte forcée par les dispositifs qui rendent le statut des actes et des actions du récit ambigu. Le choix de la discontinuité dans son œuvre, en privilégiant l'ambivalence, nous incite à réfléchir sans relâche sur « la relativité de nos mœurs et de la morale en usage par un phénomène d'inversion généralisée qui nous rejette sans trêve ni répit à l'opposé de nos provisoires certitudes<sup>7</sup> », et atteste de l'infinie diversité des comportements humains et de la complexité d'un réel désormais sans cohérence ni signification assurée.

Comment cette ambivalence — ou cette confusion — est-elle saisissable ? Parmi les spécialistes de Tournier, certains ont déjà le mérite de définir dans le cadre de leurs recherches les axes majeurs et la nature ambivalente de la morale tournierienne. Arlette Bouloumié<sup>8</sup> entre autres analyse la dimension mythologique chez Tournier à partir de deux notions importantes empruntées à Lévi-Strauss : le temps mythique et le temps historique. C'est dans cette perspective qu'elle fait état de l'ambiguïté des personnages mythiques. La troisième partie de son ouvrage intitulé « La rédemption, l'androgynie ou la dualité surmontée » souligne l'absence de désespoir dans l'œuvre et ce, malgré une prégnance

---

<sup>6</sup> Le moralisateur est en effet une « personne qui se veut le défenseur de la morale et moralise à tout propos » ; un tenant des préceptes de la morale. Alors que le moraliste est d'abord un auteur dont le travail de pensée et d'écriture propose une réflexion sur les mœurs, la nature et la condition humaine. (Dictionnaire Robert)

<sup>7</sup> Jean-Marie Magnan, *Michel Tournier ou la rédemption paradoxale*, op. cit., p. 16.

<sup>8</sup> Arlette Bouloumié, *Michel Tournier : Le roman mythologique. Suivi de questions à Michel Tournier*, Paris, J. Corti, 1988.

certaine du mal. Serge Koster<sup>9</sup> manifeste le même intérêt, démontrant, à partir de la dialectique entre souillure et salut et entre morales du destin et destins d'amoralité, la nature scandaleuse des héros tournieriens qui, tout en se donnant comme « témoins d'amoralité » s'enfoncent dans la souille pour en sortir à la fin libérés et transfigurés. On trouve encore des analyses analogues dans la thèse de Marie-Thérèse Bissa-Enama qui s'est intéressée à la valeur pédagogique des romans<sup>10</sup>. Se référant largement à la mythologie (Mircea Eliade) et à la philosophie, cette thèse vise à montrer que la vie de héros « monstrueux » peut tenir lieu de sagesse et offrir une forme d'exemplarité. Enfin, Lorna Milne, dans une autre contribution au domaine de la mythocritique, met à l'examen, à travers une analyse rigoureuse des textes, le dogme chrétien de la Trinité qu'elle considère comme un mythe. Ce détour vise à démontrer que Dieu (Père, Fils et Saint-Esprit) est l'une des forces motrices structurantes des écrits romanesques de Tournier. Ce fil directeur la conduit jusqu'à la vocation initiatique de l'œuvre qui se présente selon l'auteure, en trois étapes associées aux trois personnes de la Trinité. Parlant de la (re)naissance à la vie par la mort et de l'initiation, Arlette Bouloumié, Serge Koster, Lorna Milne et Marie-Thérèse Bissa Enama, décèlent, par l'attention portée aux questions de la rédemption, de l'ambivalence et du cheminement spirituel, le traitement romanesque d'une loi morale rédemptrice — judéo-chrétienne ? — sujet à controverse.

Ces questions s'avèrent cruciales pour l'analyse du travail de l'écrivain ; elles se construisent et se déconstruisent par les jeux de l'intertextualité omniprésents dans l'œuvre. Comme le posait Kristeva, « tout texte se construit comme une mosaïque de citations, tout texte est absorption et transformation d'un autre texte<sup>11</sup> ». C'est précisément cette transformation qui constitue l'un des traits du travail qu'effectue Tournier sur le texte biblique. Si Jean-Bernard Vray aborde la lecture de Tournier en précisant qu'il « n'y a probablement de littérature qu'au second (ou au énième) degré », qu'« écrire est toujours récrire » et que « l'originalité absolue, comme l'origine absolue est un mythe<sup>12</sup> », c'est aussi

<sup>9</sup> Serge Koster, *Michel Tournier ou le choix du roman*, Paris, Zulma, 2005.

<sup>10</sup> Marie-Thérèse Bissa-Enama, *Michel Tournier : esprit d'utopie et esprit d'humanisme*, Thèse de 3<sup>ème</sup> cycle, Clermont-Ferrand, Université Clermont-Ferrand 2, 1998.

<sup>11</sup> Julia Kristeva, *Seméiotikè, Recherches pour une analyse*, Paris, Éditions du Seuil, 1969, p. 145.

<sup>12</sup> Jean-Bernard Vray, *Michel Tournier et l'écriture seconde*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 1997, p. 9.



parce que Tournier, peut-être plus que d'autres est un représentant remarquable de cette vérité. Et si l'on se fie à cette affirmation très connue de l'auteur selon laquelle « la littérature naît de la littérature<sup>13</sup> », on se voit soutenu et confirmé dans la démarche qui consiste à déchiffrer l'opération qui préside à cette « naissance ».

Puisque la Bible est considérée par Tournier comme étant le livre le plus important de sa bibliothèque, il est nécessaire de mesurer sa place dans ses textes. Elle s'impose aussitôt au premier plan : elle lui fournit non seulement des scénarios, des personnages et des lieux mais aussi des registres et une tonalité prophétique et apocalyptique toujours indépassés. Le discours romanesque de Tournier, on va le voir, s'approprie et approfondit jusqu'à les faire siens les dispositifs propres à la révélation du prophétisme.

Dieu le créateur incréé [...] communique progressivement, par étapes, à l'humanité pensante, une série de messages, une série d'informations qui ont pour but, pour raison d'être de permettre à l'humanité pensante de connaître, de discerner, petit à petit, le sens ultime de la création, sa raison d'être, sa finalité et par là même de pouvoir y consentir librement, de pouvoir y coopérer activement et intelligemment et donc finalement d'y accéder. Le prophétisme hébreu c'est [...] la dernière, l'ultime étape de la création. C'est la création de l'Humanité inachevée, la création de l'Humanité nouvelle par la communication, à l'Humanité pensante, des informations qui sont absolument requises pour que cette humanité s'achève. Car elle ne peut pas s'achever sans ces connaissances qui lui sont communiquées par la révélation. La révélation, c'est le prophétisme<sup>14</sup>.

En soulevant les questions de la création, de l'achèvement, de la communication, du discernement, de la révélation et de la finalité de l'humanité qui s'élaborent à partir de la morale, le prophétisme nous permettra de comprendre comment Tournier met en récit ce discours biblique dont la voix n'est pas séparable de la parole à transmettre.

L'intérêt que nous portons à cette énonciation prophétique trouve son origine dans un séminaire sur « L'énonciation prophétique : Théâtre du corps et interdit de représentation<sup>15</sup> » animé par Anne-Élaine Cliche qui nous a fait lire et travailler les textes des grands prophètes hébreux dans leurs rapports éthique et politique avec la tradition juive et le peuple d'Israël. L'analyse de leur énonciation singulière (tonalité et registres) qui fait toujours place à *la voix*

---

<sup>13</sup> Michel Tournier, *Avant propos de Vendredi ou les Limbes du Pacifique, Le Roi des Aulnes, Les Météores*, Éditions Gallimard-Biblos, 1989, p. VII.

<sup>14</sup> Claude Tresmontant, *Le prophétisme hébreu*, Paris, J. Gabalda et C<sup>ie</sup> Éditeurs, 1982, p. 12.

<sup>15</sup> Donné à l'UQAM à l'hiver 2011.

de *l'Autre* nous a permis de penser la place de l'écrivain dans la culture contemporaine en rapport avec la loi morale qui occupe le discours prophétique. Le déroulement de ce séminaire a coïncidé avec notre découverte déterminante de l'article de Jacques Poirier portant sur « l'Apocalypse dans *Le Roi des Aulnes*<sup>16</sup> ». En neuf pages, l'auteur évoque rapidement la fonction eschatologique des récits de la Genèse convoqués par Tournier et rend compte — brièvement — de l'énonciation apocalyptique dans ce roman ponctué par le terme « Apocalypse » et par les références aux textes bibliques, notamment l'Apocalypse de Jean qui fait irruption dans le dernier chapitre. De même, partant de l'initiation nestorienne, il met l'accent sur le désir de prophétisme chez Tiffauges qui « va devoir accomplir ce qui est écrit<sup>17</sup> ». Enfin, après avoir abordé l'ésotérisme des signes, il commente l'intervention d'Éphraïm qui le conduit à faire état de l'horreur de la catastrophe accompagnant l'extase de l'accomplissement final. Il nous est dès lors apparu que tout le projet d'écriture de Tournier marqué par les enjeux de la morale, s'appropriait de manière signifiante, et jamais vraiment exposée au déchiffrement, les traits marquants de la vocalité prophétique à travers les différentes composantes du roman : registres, énonciation, discours, personnages, voix narrative. D'où notre désir de dégager, d'une manière générale, les différents registres appartenant au discours prophétique biblique qui permettent d'éclairer le traitement du registre moral dans l'œuvre dont la « vocation prophétique » — au sens où cette œuvre semble vouloir relancer les enjeux du bien et du mal et de la rédemption comme condition de l'histoire contemporaine (nazisme, idolâtrie de l'image, colonialisme, guerre, totalitarisme...) — est centrale.

Signalons enfin que notre recherche découle de la constatation d'une lacune. Si l'écriture de Tournier connaît un destin critique riche et constant, une lecture minutieuse de l'ensemble des études jusqu'aux plus récentes nous a permis de constater chez la plupart des chercheurs une prédilection pour l'analyse thématique et symbolique. La critique littéraire tournierienne tâche d'identifier les thèmes majeurs de l'œuvre, de les définir, de retracer leurs liens privilégiés, de dessiner leur évolution diégétique et d'étudier leur fréquence, leur signification, dans le but de dégager des vues soit sur le symbolisme de l'œuvre, soit sur sa

<sup>16</sup> Jacques Poirier « L'Apocalypse dans *Le Roi des Aulnes* » dans Jacques Poirier (dir), *Tournier*, Dijon, L'Echelle de Jacob, 2005, pp. 75-85.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p.77.

structure, soit sur la configuration de l'univers de l'auteur<sup>18</sup>. Principalement centrées sur la mythocritique, ces études se rapportent en particulier à la gémellité<sup>19</sup>, à l'enfant salvateur<sup>20</sup>, à l'initiation spirituelle<sup>21</sup>, au corps<sup>22</sup>, voire directement aux figures mythologiques<sup>23</sup>. D'une façon générale, le travail interprétatif des chercheurs que nous avons évoqués souligne surtout l'intention allégorique de l'auteur et tente de montrer comment la construction littéraire de ces thèmes s'était consciemment dans ses romans sur des termes, des modèles, des symboles et des figures reconnaissables tant dans l'histoire événementielle que dans la réalité historique, religieuse, politique et sociale. S'il existe donc d'innombrables études, aucune n'a fait dialoguer le discours littéraire avec le discours des prophètes bibliques. Par ailleurs, les études rigoureuses sur l'œuvre de Tournier qui ont été faites dans les années 80 et 90 n'ont pas pu inclure dans leurs bibliographies le dernier roman, *Éléazar ou la source et le buisson*, publié en 1996. Quant à celles plus récentes, nous regrettons d'avoir à dire qu'elles

---

<sup>18</sup> Voir à ce sujet, Fui Lee Luck, *Michel Tournier et le détournement de l'autobiographie*, Dijon, Éditions Universitaires de Dijon, 2003.

<sup>19</sup> Jacques Poirier, *Le thème du double et les structures binaires dans l'œuvre de Michel Tournier*, Thèse de 3<sup>ème</sup> cycle, Dijon, 1983 ; Carine Madeleine Terras-Moore, *Le miroir du double dans la trilogie de Michel Tournier : "Vendredi ou les Limbes du Pacifique", "Le Roi des Aulnes", "Les Météores"*, Thèse de 3<sup>ème</sup> cycle, Washington, Washington University, 1993 ; Eeva Lehtovuori, *Les voies de Narcisse ou le problème du miroir chez Michel Tournier*, Helsinki, Jyväskylä, 1995.

<sup>20</sup> James Christopher Anderson, *Tournier's Children : myth, reader, intertext*, Thèse de 3<sup>ème</sup> cycle, Iowa, University of Iowa, 1990 ; David Vaillant, *De l'homme historique à l'enfant atemporel dans les romans de Tournier*, Thèse de 3<sup>ème</sup> cycle, Montréal, McGill University, 1997.

<sup>21</sup> Lorna Milne, *L'Évangile selon Michel : la trinité initiatique dans l'œuvre de Tournier*, Amsterdam, Rodopi, 1994 ; Judith Anne Jeon-Chapman, *Spirituality in Michel Tournier : Duality aspiring towards a perverse cosmogony*, Thèse de 3<sup>ème</sup> cycle, Washington, University of Washington, 1995.

<sup>22</sup> Christiane Melançon, *Corps imaginaire et dévoration dans les œuvres de Michel Tournier*, Thèse de 3<sup>ème</sup> cycle, UMI, 1998 ; Jean-Paul Guichard, *Le corps dans le texte : personnalités et corporalité dans l'œuvre de Michel Tournier*, Mémoire de 2<sup>ème</sup> cycle, Grenoble, Grenoble 3, 1992 ; Jean-Paul Guichard, *L'âme déployée, Images et imaginaires du corps dans l'œuvre de Michel Tournier*, Paris, publications de l'Université Saint-Étienne, 2006.

<sup>23</sup> Arlette Bouloumié, *Michel Tournier : Le roman mythologique. Suivi de questions à Michel Tournier*, op. cit. ; Serge Koster, *Michel Tournier ou le choix du roman*, op. cit. ; Catherine Estrella, *Mythes et écriture dans l'œuvre de Michel Tournier*, Thèse de 3<sup>ème</sup> cycle, Toulouse, 1984 ; Hoda Risk, *Articulations et fonctions des mythes de l'ogre et de l'androgynie dans « Le Roi des Aulnes » et « Les Météores » de Michel Tournier*, Thèse de 3<sup>ème</sup> cycle, Paris, Paris 7, 1981 ; François Perennou, *Michel Tournier : mythes, fantasmes et perversions*, Thèse de 3<sup>ème</sup> cycle, Brest, UBO, 1990 ; Inge Degn, *L'encre du savant et le sang des martyrs : Mythes et fantasmes dans les romans de Michel Tournier*, Odense, Odense university Press, 1994 ; Petr Kyloušek, *Le roman mythologique de Michel Tournier*, Brno, Masarykova Univerzita v Brně, 2004.

l'ont carrément négligé<sup>24</sup>. Dans notre travail nous espérons le faire sortir de l'ombre et le considérer de plain-pied avec les autres romans.

L'originalité de cette étude réside dans le fait qu'elle nous permettra de pénétrer au cœur de la pensée prophétique. Notre réflexion sur le prophétisme ainsi que notre méthode d'analyse du texte littéraire n'en reprendront pas tous les aspects, mais nous passerons en revue les grands traits qui le composent (révélation, parole, voix, transmission de la parole, affects, discours, loi, Alliance, conversion, eschatologie) en nous référant aux ouvrages des grands penseurs judéo-chrétiens<sup>25</sup>.

Participant de la genèse du discours moral du roman, l'énonciation prophétique fait partie intégrante des pratiques intertextuelles (A est présent dans le texte B) et hypertextuelles<sup>26</sup> (A est repris et transformé dans B). Ces pratiques sont présentes chez Tournier qui se consacre à un jeu de dérivation tout en construisant son texte à partir des registres, des récits ou fragments bibliques qu'il s'efforce, par le truchement de procédés de subversion et de perversion tels que la parodie et le pastiche, de modifier et de convertir. Partant de l'énoncé de Genette qui considère que la fonction essentielle de l'intertextualité est « de relancer constamment les œuvres anciennes dans un nouveau circuit de sens<sup>27</sup> », nous

---

<sup>24</sup> Dans *Michel Tournier et le détournement de l'autobiographie*, Fui Lee luk consacre quelques pages à ce roman court qui selon Tournier a l'air d'un conte : « Je dirais presque que c'est un conte » (Arlette Bouloumié, « Entretien avec Michel Tournier », *École des Lettres II*, 15 novembre 1996, vol.5, p. 60). Elle y décèle une réconciliation de l'auteur avec le catholicisme qu'il a autrefois accusé d'appeler « mal ce qui est bien ou noir ce qui est blanc » (Gilles Lapouge, « Michel Tournier s'explique », *Lire*, décembre 1980, pp. 29-46.) ainsi qu'un accomplissement plénier de la christianisation de son œuvre. Fui Lee Luck, *op. cit.*, pp. 158-164. Le roman est de même étudié dans un ouvrage collectif sorti récemment (2013) sous le titre de *Michel Tournier* et abordant la question de la réception de son œuvre en France et dans le monde. Sous la direction d'Arlette Bouloumié, Jonathan Krell, en se basant sur les deux cas du *Miroir des idées* et d'*Éléazar ou la source et le buisson*, se penche sur la traduction de Tournier aux États-Unis.

<sup>25</sup> Les ouvrages incontournables sur cette question sont : André Neher, *Prophètes et prophéties : l'essence du prophétisme*, Paris, Payot & Rivages, 2004 ; Raphaël Draï, *La communication prophétique : Le Dieu caché et sa révélation*, Paris, Fayard, 1990 ; Claude Tresmontant, *Le prophétisme hébreu*, *op. cit.*, *La doctrine morale des prophètes d'Israël*, Paris, Éditions du Seuil, 1958 ; André Vauchez (dir), *Prophètes et prophétisme*, Paris, Éditions du Seuil, 2012 ; Bruno Chenu, *L'urgence prophétique : Dieu au défi de l'histoire*, Paris, Bayard Éditions / Centurion, 1997.

<sup>26</sup> Distinction établie par Gérard Genette dans *Palimpsestes*. Gérard Genette, *Palimpsestes, La littérature au second degré*, Paris, Éditions du Seuil, 1982.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 453.

tenterons de dégager dans les textes de Tournier ce sens nouveau — ambivalent — qu'engendre la transposition du texte originel.

L'écriture de Tournier, comme le souligne Zhaoding Yang, rejette « les pensées réductrices<sup>28</sup> ». Elle « s'inscrit dans un climat contemporain qui réaffirme la pensée du double, de la pluralité et de l'ambiguïté<sup>29</sup> » parce qu'établir « une vérité stable répugne au romancier [qui] choisit délibérément [cette voie] comme une voie organisatrice de son écriture. Il crée des héros ambigus destinés à aller au-delà de l'opposition binaire<sup>30</sup> ». La poétique de l'ambivalence tournierienne est, en effet, tributaire d'une auscultation de l'homme dans sa conduite morale : sa perversion, sa souffrance, sa perte, sa conversion et sa rédemption. Afin de rendre compte d'un tel discours moral dans l'ensemble de l'œuvre, et dans le but de découvrir comment celui-ci se construit à travers les stratégies de l'écriture romanesque, il importe de rappeler rapidement le statut de l'ambivalence telle qu'elle opère — en filigrane — dans les textes. Désignant la coexistence de versions qui s'opposent, cette notion requiert d'être appréhendée non seulement à partir de la dialectique du bien et du mal, mais surtout en fonction des effets de sens qui reposent souvent sur un retournement (détournement) des valeurs produisant la rencontre de situations à la fois salutaires et destructrices, ou euphoriques et dysphoriques. Un commentaire de Jean-Marie Magnan explicite d'une façon générale la dimension essentielle de cette ambivalence morale : « Charnière d'un prompt retournement, les écrits de Tournier nous rejettent de l'une à l'autre des maximes et des règles établies tandis que les extrêmes nous touchent par un phénomène d'inversion généralisée qui nous fait courir sans trêve ni répit à l'opposé<sup>31</sup>. » En effet, le fait d'envisager un possible retournement de la destruction en salvation et inversement, retournement fréquent chez Tournier, participe pleinement de son travail, notamment au niveau de la pratique intertextuelle. C'est à partir du couple inversion bénigne / inversion maligne<sup>32</sup>, paradigme de l'ambivalence tournierienne, que l'auteur construit un édifice

<sup>28</sup> Zhaoding Yang, *op. cit.*, p. 43.

<sup>29</sup> *Ibid.*, pp. 42-43.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>31</sup> Jean Marie-Magnan, *Michel Tournier ou la rédemption paradoxale, op. cit.*, p. 11.

<sup>32</sup> Dans *Le vent Paraquet*, Michel Tournier définit l'inversion bénigne-maligne comme une « mystérieuse opération qui, sans rien changer apparemment à la nature d'une chose, d'un être, d'un acte, retourne sa valeur, met du plus où il y avait du moins, et du moins où il y avait du plus ». (VP, 137) Pour sa part, Arlette Bouloumié souligne, dans son article « Inversion bénigne, inversion

romanesque auquel il va intégrer un grand nombre d'éléments (figures, registres, vocabulaires, récits, psaumes) bibliques, les *pervertir* ou les *subvertir* de façon à ce qu'ils entrent dans une nouvelle configuration sémantique sans toutefois les dépouiller totalement de leur sens d'origine. C'est dire que le texte remanié acquiert un sens qui abrite à la fois le sens originel et un autre sens, engendré par la fiction. Cette ambivalence résulte de l'interférence des représentants de deux visions contradictoires et se reporte sur tous les éléments constitutifs du roman qui se clivent en éléments destructeurs et rédempteurs. Le discours romanesque de Tournier se caractérise précisément par cette survenue des tendances mortifères à l'encontre de celles salvatrices, célébrant la vie.

En s'appropriant le langage usuel et les signifiants courants de la Bible, Tournier produit selon l'expression de Barthes un « objet nouveau, hors de l'usage<sup>33</sup> » résonnant d'une façon ambivalente. Notre travail interprétatif consistera donc à sonder cet « effet-girouette », à traverser la chaîne des signifiants — en l'occurrence les signifiants de la destruction et ceux du salut —, à parcourir les associations produites par le texte de Tournier, à les rapprocher et à les relier entre elles pour dégager le discours du roman qui n'est pas la signification ni le « message » du texte, mais son désir, le désir d'une vision morale optimiste et salutaire qui cherche à se dire par la médiation subtile de l'ambivalence incarnée dans le texte fictif par le processus narratif. Dès lors, la contribution que nous espérons apporter au domaine de la critique littéraire, notamment de Tournier, ne consiste pas uniquement en la démarcation du champ de l'ambivalence mais surtout en l'aptitude à montrer comment elle participe du discours moral du roman qui se construit à travers l'énonciation — largement biblique —, la narration en procès.

---

maligne », l'importance cruciale du concept de l'inversion dans l'œuvre de Tournier. À travers trois romans, à savoir *Vendredi ou les limbes du Pacifique*, *Le Roi des Aulnes* et *Gilles & Jeanne*, elle étudie son apparition et son développement en tant que « concept organisateur de l'œuvre entière puisque [ces romans] racontent une métamorphose décrite tantôt comme une conversion, tantôt comme une perversion ». Arlette Bouloumié (dir), « Inversion bénigne, inversion maligne », *Images et signes de Michel Tournier*, Paris, Gallimard, 1991, pp.17-4.

<sup>33</sup> Roland Barthes, « Réquichot et son corps », *Essais critiques III*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Essais / points », 1982, p. 202. « [...] Ceci rapproche l'œuvre picturale et le Texte (dit littéraire) ; car le Texte, lui aussi, prend des mots usuels, usés et comme manufacturés en vue de la communication courante, pour produire un objet nouveau, hors de l'usage et donc hors de l'échange. »

Dans la préface des *Essais critiques*, Roland Barthes avance que « l'écriture n'est jamais qu'un langage<sup>34</sup> ». Cette dimension langagière du roman repose nécessairement sur un acte qui est celui de l'énonciation. Dans le roman, il s'agit de l'acte de raconter et de ce qu'il implique. L'analyse de l'énonciation passe nécessairement par la narration — les deux étant indissociables — et nous oblige à porter notre attention sur les matériaux narratologiques (statut de la voix narrative, la situation spatio-temporelle, le personnage, la focalisation, les péripéties) aussi bien que sur les effets narratifs dans la façon d'envisager, de rapporter et d'agencer les actions et les événements (registres, discours, tonalités, style, signifiants, tropes, métaphores, phrasé). Loin de nous livrer à un travail narratologique purement technique, notre occupation majeure sera de souligner la fonction de ces éléments textuels dans la transformation du texte originel, transformation qui espère tracer dans le discours romanesque l'ambivalence du mouvement rédempteur immanent au texte.

Notre thèse sera donc analytique; elle proposera tout d'abord une lecture de passages significatifs afin d'y étudier la mise en récit du discours biblique. À partir des conclusions tirées, nous tenterons au cours de notre travail de déterminer les assises du discours moral du roman tournierien : celui-ci se rapporte d'une façon particulière aux registres de la prophétie transposés dans la fiction pour exprimer une réalité intérieure ou sociopolitique qui à la fois se rapproche et s'éloigne de celle biblique. Nous verrons donc que le discours du roman tournierien n'est pas exclusif des domaines philosophique et religieux, il s'annonce, comme celui des prophètes bibliques et de Jésus<sup>35</sup>, universel et pluridimensionnel. De ce fait, nous jugeons primordial d'affranchir notre étude de la dimension philosophico-religieuse proprement dite et d'essayer de trouver les germes de la vocation prophétique telle que nous l'avons définie dans la matière discursive de l'œuvre se référant à tous les domaines de la vie humaine, notamment, au politique et au social. Ainsi, nous ne percevons que mieux, dès

---

<sup>34</sup> Roland Barthes, *Essais critiques*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Tel Quel », 1964, p. 10. « Ce qui est donné à qui se relit, ce n'est pas un sens, mais une infidélité, ou plutôt : le sens d'une infidélité. Ce sens, il faut toujours y revenir, c'est que l'écriture n'est jamais qu'un langage, un système formel (quelque vérité qui l'anime) ; à un certain moment (qui est peut-être celui de nos crises profondes, sans autre rapport avec ce que nous disons que d'en changer le rythme), ce langage peut être parlé par un autre langage ; écrire (tout au long du temps), c'est chercher à découvrir le plus grand langage, celui qui est la forme de tous les autres. »

<sup>35</sup> Voir à ce sujet Marc Girard, *De Moïse à Jésus, l'option politique chez les prophètes et dans le monde actuel*, Paris, Médiaspaul, 2001; Raphaël Draï, *La communication prophétique : La conscience des prophètes*, Fayard, 1993, Paris.

lors, la nature polyphonique de cette morale tournierienne ambivalente qui s'échafaude en filigrane dans l'enchâssement de multiples discours dans le texte littéraire.

Dans cette perspective, les registres religieux ou prophétiques que Tournier convoque d'une façon fragmentaire dans des contextes précis de ses romans nous serviront de matériaux pour dégager le discours rédempteur qui s'avère en effet confronté au pouvoir trompeur des personnages tournieriens, vivant et évoluant dans un cadre sociopolitique prédisposé à la déchéance morale où les détenteurs du pouvoir politique, social et religieux cherchent à produire des interférences et à inoculer leurs idéologies pernicieuses (le nazisme (RDA, LM), le colonialisme (VLP), le crime, le pouvoir destructeur, l'idolâtrie (LM, GMB, EL, GO), les religions, (EL) la modernité occidentale (GO)). Il sera alors intéressant d'examiner dans l'œuvre, la construction de ce discours romanesque ambivalent qui n'échappant pas à l'immoralisme apparent adhère pourtant implicitement à une morale transcendante. Pour ce faire, il nous faudra mettre en lumière l'intrication des figures et fantasmes du salut et de la destruction, le conflit qui en résulte et sa contribution dans ces romans à suspendre (ou non?) le désastre moral. C'est là qu'il nous semble reconnaître une certaine perversion dont il faudra dans cette thèse dégager les enjeux et les rouages.

Pour saisir tous les mécanismes d'une telle vocation prophétique, nous choisissons dans un premier temps de relire les romans en partant de l'intertexte biblique, à savoir le traitement des récits de l'origine, de la Genèse et de l'Exode ainsi que la réécriture d'autres fragments bibliques et légendaires. Emblématiques de son esthétique, les récits bibliques ne sont pas que des textes convoqués explicitement et implicitement par l'auteur qui se plaît à les pervertir ou subvertir ; plus encore, ces récits l'engagent (et le lecteur avec lui) dans une conception du monde dans laquelle la place de l'homme se dégage clairement. Cette démarche nous semble logique, vu qu'elle tient compte du matériau qui précède ou accompagne les registres prophétiques du roman en étant susceptible de les initier et de les nourrir. Ce qui nous intéresse c'est de suivre l'appropriation des textes et fragments bibliques qui, extérieurs à l'œuvre, n'en infiltrent pas moins l'écriture de Tournier qui les traite subtilement, les transforme, les enrichit, les soutient ou / et les critique pour créer un sens moral revisité.



Dans un deuxième temps, nous inventorierons et examinerons les registres prophétiques. Nous entrerons davantage dans la complexité du texte tournierien, montrant la dualité de sa nature, à la fois destructrice et rédemptrice, ambivalente et ambiguë, jouant avec les références pour finalement se présenter sous des traits opposés selon le regard que nous adoptons. Ce ne sont en définitive pas seulement deux pôles opposés mais à la fois parallèles et superposés, des représentations de la réalité qui apparaissent et pour lesquelles le prophétisme constitue un lien essentiel. Nous verrons, à travers le langage prophétique emprunté, comment Tournier fait basculer ses personnages d'un pôle à l'autre, avec ses propres lois morales et son propre système de valeurs.

Enfin, nous faisons l'hypothèse que l'écriture de Tournier, affichant le paradoxe existant entre le Salut de l'humanité et sa destruction, a ceci de particulier qu'elle conduit à une rédemption très ambivalente. Il importe donc de reconstituer ses enjeux là où ils se disposent, c'est-à-dire dans le registre des signifiants où les personnages, leurs noms, les lieux, les temps, les objets ne sont pas que des représentations mais d'abord des représentants de ce discours. Il apparaîtra en définitive que ces deux voies se recoupent : l'essentiel consiste à saisir les réappropriations du langage biblique, les interrogations que Tournier met en place dans ses écrits autour de la problématique de la rédemption. Quel sens produit ce retour à la Bible ? Laisse-t-il entrevoir une volonté de retour au commencement, à un monde originaire où l'amour du prochain serait à la fois ce qui appartient à l'homme et ce qu'il a perdu ? La référence judéo-chrétienne permet de reprendre ce questionnement à partir des registres et figures qui fondent sa morale. S'agit-il enfin de l'expression d'un désir de vivre violemment traduit en idées et en actes<sup>36</sup> ? Si oui, de quelle nature sera la vocation prophétique tournierienne ? Version sécularisée de la morale des prophètes ? Version atrophiée des commandements impératifs de la Bible ? Expression de la morale chrétienne instaurée par le Christ et puis réinterprétée par les Pères de l'Église ? Fusion des deux ? Ni l'une ni l'autre ? Bref, quelle morale se transmet dans cette écriture qui, en pervertissant et subvertissant ses matériaux, assume l'ambivalence ?

---

<sup>36</sup> Raphaël Draï, *La communication prophétique : Le Dieu caché et sa révélation*, op. cit., p. 18.

## PREMIÈRE PARTIE

### LE TRAIN DE L'ÉCRITURE : LA VOIX DE LA BIBLE

« Je suis comme la pie voleuse. Je ramasse à droite et à gauche tout ce qui me plaît pour l'entasser dans mon nid<sup>37</sup>. »

« L'ancêtre le plus imposant de la famille était le frère de mon grand-père maternel, Gustave Fournier. Il était prêtre, germaniste et organiste. Je ne l'ai pas connu, mais il était une sorte de génie tutélaire de la famille, et j'ai hérité d'une part de ses livres, notamment une Bible commentée en vingt volumes. Ensuite, j'ai été élevé dans des établissements religieux, et j'ai même été pensionnaire chez les pères à Alençon. J'en ai tiré l'essentiel de la vie de pensionnaire d'Abel Tiffauges dans *Le Roi des Aulnes* et d'Alexandre dans *Les Météores*. J'ai donc en moi un "fonds" chrétien très important. Depuis, j'ai pris mes distances à l'égard de cette éducation religieuse. J'ai lu et je ne cesse de relire l'Ancien et le Nouveau Testament. Je distingue tout ce que la société victorienne, industrielle et militariste de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle a apporté de gauchissements et même de falsifications au message chrétien. Il est clair que l'Église catholique s'est trop souvent trompée et a trop souvent trompé pour qu'on puisse lui faire confiance aveuglément. Seuls les Évangiles sont infaillibles<sup>38</sup>. »

Pour le lecteur obstiné et passionné, amoureux de livres et d'images que fut et est toujours Michel Tournier, l'Ancien Testament (notamment la Genèse, l'Exode, la vie de Moïse) et les Évangiles (les mages, la nativité) d'une part, la tradition catholique (saint Christophe, saint Patrick, les rois mages etc.) et orthodoxe (quatrième mage), d'autre part,

---

<sup>37</sup> Michel Tournier. « De Robinson à l'Ogre : un créateur de mythes ». *Le Monde*. 23 novembre. 1970.

<sup>38</sup> Propos de Tournier lors d'un entretien avec Serge Koster en 1984. Serge Koster, *Michel Tournier ou le choix du roman*, *op. cit.*, pp. 201-202.

n'ont cessé de nourrir son aventure romanesque. En janvier 1999, lors d'un entretien avec Fui Lee Luck, Michel Tournier affirme qu'il a été élevé dans le christianisme, plus particulièrement le catholicisme, et que dans ses écrits il se réfère très souvent à la Bible qu'il considère comme étant « le livre le plus important de [sa] bibliothèque<sup>39</sup> ». Il est en effet intéressant de trouver dans la littérature contemporaine les traces de l'héritage judéo-chrétien et de la loi morale ancestrale. À cet égard, les références aux textes bibliques dans l'œuvre tournierienne sont privilégiées et sollicitées par l'auteur qui se montre soucieux de dialoguer avec elles, ce qui donne à la création littéraire — comme en témoigne son œuvre — la possibilité de jeux de sens démultipliés.

Dans l'œuvre de Tournier, la Bible est présente partout sous forme de citations, de références, d'allusions explicites ou implicites, de commentaires, de pastiches, de calques... Il convient d'insister sur la constance avec laquelle l'auteur a exploré et exploité le texte au profit d'une morale dont ses fictions cultivent l'ambivalence. On constate rapidement que le récit de la Création est privilégié par Tournier qui prétend « buter dans la Bible sur les premières lignes<sup>40</sup> ». Pour l'auteur qui envisage de mettre en jeu dans son long projet d'écriture la dialectique du bien et du mal, les renvois répétés à la Genèse et à ses protagonistes, Adam, Ève, Caïn, Abel, etc. sont incontournables. Un des enjeux du discours tournierien est alors de jongler avec le rapprochement entre les sentiments, les tendances, les attitudes, les choix et les représentations opposés (homme-femme, nomade-sédentaire, mal-bien, etc.) Ce qui nous pousse à croire que la morale dans le texte de Tournier répond à une dynamique ambivalente, le mal et le bien pouvant se rapporter (coexister), selon diverses modalités, à chaque personnage et à ce que chacun représente sur le plan de la diégèse. De plus, la réécriture du récit de la Création<sup>41</sup> lui permet de construire ses personnages en

<sup>39</sup> Fui Lee Luk, *op. cit.*, p. 207.

<sup>40</sup> Arlette Bouloumié, *Michel Tournier : Le roman mythologique, op. cit.*, p. 252.

<sup>41</sup> À ce sujet on pourra consulter Arlette Bouloumié, « Quand Michel Tournier réécrit le récit de la création », dans *Michel Tournier, Le roman mythologique, op. cit.*, pp. 157-163 ; Jean-Bernard Vray, *Michel Tournier et l'écriture seconde, op. cit.*, pp. 432-440 ; Eva Lehtovuori, « Le problème de la femme » dans *Les voies de narcissisme ou le problème du miroir chez Michel Tournier, op. cit.*

fonction d'un questionnement sur l'origine (l'Adam archaïque, l'androgynie etc.), la sexualité<sup>42</sup>, le destin de l'humanité.

L'Exode représente aussi un des fils conducteurs de l'œuvre. Avec ses composantes essentielles (l'exil, l'attente, l'épreuve du voyage dans le désert, le détournement de Dieu, la Terre Promise), ce récit biblique retrace l'itinéraire « spirituel » dans lequel s'engage chacun des héros tournieriens. Robinson, Abel Tiffauges, Jean, Paul, Gaspard, Melchior, Balthazar, Taor, Idriss et enfin Éléazar vivent l'expérience amère de l'exil et de la solitude. Les épreuves du désert (de la solitude, de la souffrance, du mal, de la profanation) se multiplient pour chacun de ces héros avant qu'ils se retrouvent vers la fin délivrés et sauvés. À ce propos, Tournier met en jeu une ambivalence qui peut être définie dans l'action et le dire des personnages comme étant une concurrence entre deux tendances contradictoires simultanément agissantes. Elle se manifeste par la coexistence acceptée, voire complaisamment cultivée entre le bon et le mauvais. Chaque personnage tournierien aura alors à soutenir les transpositions tant du pôle bénéfique que du pôle maléfique, à présenter l'identité tant du bienfaiteur que du malfaiteur. Néanmoins, l'objectif de notre étude ne se limitera pas au jeu de la dichotomie mais le dépassera pour montrer que l'ambivalence du discours tournierien se situe surtout dans le lien inextricable qui noue le mal et le bien entre eux, tous les couples d'opposés s'y rattachant.

---

<sup>42</sup> Pour Tournier, interroger la sexualité ne va pas sans un recours aux textes fondateurs. Dans sa conversation avec Fui Lee Luck, Tournier affirme que « l'une des différences essentielles entre l'Ancien et le Nouveau Testament, c'est la sexualité ». D'après lui, la sexualité, « évacuée des Évangiles » (La famille chrétienne dans l'Évangile équivaut à père et mère vierges et enfant unique), est par contre omniprésente dans l'Ancien Testament, et sous toutes ses formes (zoophilie, adultère, inceste, homosexualité, etc.) : « La différence, une des différences essentielles entre l'Ancien et le Nouveau Testament, c'est la sexualité. La sexualité est partout dans l'Ancien Testament, sous toutes ses formes. Ça commence avec la zoophilie, puisque avant la création d'Ève, Dieu avait essayé de trouver une compagne à Adam parmi les bêtes. Et puis il y a tout, il y a l'adultère, il y a l'inceste, il y a l'homosexualité... tout est là. Alors que dans le christianisme, il n'y a aucune forme de sexualité, il n'y a rien. Les prophètes sont tous pères de famille, éventuellement même amants. Alors que Marie et Joseph sont vierges, ils ont un seul fils qui n'a pas de sexualité du tout. La sexualité a été complètement évacuée des Évangiles. C'est pourquoi je trouve justifié que les prêtres catholiques soient célibataires. Les protestants se rapprochent plutôt de l'Ancien Testament, en se mariant et en ayant de nombreux enfants, ils sont beaucoup plus proches des prophètes de la Bible que de Jésus et ses disciples qui sont aussi des célibataires. Si vous ne pouvez pas faire autrement, mariez-vous. Mais de préférence, ne vous mariez pas. Et dans le mariage, il n'y a pas de sexe non plus. De ce point de vue là, le christianisme est asexué. C'est ridicule de représenter Marie, Joseph et Jésus comme un modèle de famille, c'est complètement ridicule, avec une mère, un père vierges et un seul enfant. » Fui Lee Luck, *op. cit.*, p. 209.

Il sera donc indispensable pour la pertinence de notre étude de redéfinir brièvement les deux concepts du mal et du bien en les rattachant à la tradition judéo-chrétienne, étant donné que les renvois au christianisme (à la personne du Christ, aux Évangiles, à la tradition catholique et orthodoxe...) et au judaïsme (prophètes, Psaumes, Pentateuque...) marquent profondément l'écriture de Tournier. À la lumière de nos avancées théologiques, nous tenterons de dégager, passant par les notions de péché, de chute, de l'économie du salut et de la rédemption, les termes de l'ambivalence qui caractérisent les actions et les actes de parole des personnages de Tournier. En fait, leur engagement dans le chemin du Golgotha n'est pas le résultat d'un choix libre et conscient. Au contraire, dès le début des romans, ils s'y trouvent — inconsciemment — et y évoluent « grossièrement ». Toutefois, il nous paraît judicieux de préciser que dans notre thèse, nous nous intéressons moins à retracer le chemin spirituel des personnages qu'à nous mettre à l'écoute de cette ambivalence dans ce qu'elle produit comme effets.

Enfin, en dehors des deux récits bibliques (la Création et l'Exode), l'intertexte s'effectue, sur le plan narratif, par une opération scrupuleuse de calque (*Gaspard, Melchior & Balthazar ; Les Rois mages ; Éléazar ou la source et le buisson*) ainsi que par l'appropriation souvent directe de la Légende catholique et orthodoxe (la légende de saint Christophe dans *Le Roi des Aulnes* ; la légende de saint Patrice dans *Éléazar ou la source et le buisson* ; la légende du quatrième mage dans *Gaspard Melchior & Balthazar et Les Rois mages*). Bien qu'il soit superposable en plusieurs points aux récits bibliques et légendaires, le récit de Tournier est exploité sous l'angle de plusieurs permutations. Il sera intéressant, dans cette partie de porter une attention particulière à la stratégie de détournement proprement tournierienne, de comparer les structures narratives des récits, afin de reconstituer, à travers les divergences et les convergences, le discours moral du roman.

## CHAPITRE I

### À L'ÉCOUTE DES ORIGINES

« En l'instant premier de sa création, projeté plus loin et plus haut qu'aucun projet "naturel" n'a pu le concevoir, l'homme est devenu un partenaire de Dieu. Mais c'est un partenaire projeté, et il lui faudra, pour accéder à la plénitude de sa fonction, qu'en lui le projet se réalise<sup>43</sup>. »

« Dieu crée l'homme. Avec de la poussière mouillée il lui façonne un corps ; on dirait un artiste qui modèle une statue avec de la terre glaise ; d'ailleurs le verbe hébreu employé s'entend souvent du potier. Il y a ensuite un jeu de mots intraduisible en français « *âdâm* », l'homme est tiré de « *adâmâ* », du sol, souvent de couleur rouge, conformément au sens de la racine verbale « *âdam* » qui signifie « être rouge ». Dieu souffle sur son œuvre qui devient un être vivant, le souffle étant le signe de la vie<sup>44</sup>. »

#### 1. Et Tournier créa...

Parler de réécritures de l'histoire de l'Adam archaïque dans l'œuvre de Tournier, c'est pointer une évidence, un élément explicite du pacte de lecture. Réécritures, certes, parce que ce fragment d'histoire privilégié par l'auteur n'est pas figé dans une version, mais se caractérise par de multiples variantes. Ainsi convoqué dans différents contextes et textes, ce récit offre plusieurs interprétations.

---

<sup>43</sup> André Neher, *Le puits de l'exil, Tradition et modernité : la pensée du Maharal de Prague*, Paris, Éditions du Cerf, 1991, p. 166.

<sup>44</sup> Joseph Chaine, *Le livre de la genèse*, Paris, Éditions du Cerf, 1951, pp.32-33.

### 1.1 De l'homme innocent à l'homme connaissant

Dans *Vendredi ou les limbes du Pacifique*, la première référence à Adam se fait allusivement. Robinson, qui risque de succomber « sous le poids de la désolation » (VLP, 30) qu'imposent sa solitude et son impécuniosité, songe au « premier homme sous l'Arbre de la Connaissance, quand toute la terre était molle et humide après le retrait des eaux » (VLP, 31). Figure insurgée poussée en permanence par sa tentation d'indocilité, l'Adam sous l'arbre de la Connaissance incarne tout ce que le discours sur l'origine de l'homme a pu forger en termes d'insubordination et de condamnation. C'est vers cette désobéissance que « les paroles de révolte » prononcées par Robinson contre « les décrets de la providence » sont orientées quand il s'adresse à Dieu pour l'implorer de lui accorder un signe attestant sa présence : « [...] Si tu ne t'es pas complètement détourné de ta créature [...] manifeste-toi ». (VLP, 31) En provoquant le Seigneur, Robinson — soumis à une épreuve cruelle — cherche à protéger son existence et à se soustraire au châtement : « L'averse cessa aussi soudainement qu'elle avait commencé. Robinson retrouva avec ses vêtements le sens de l'instance de son travail. Il eut bientôt surmonté cette brève mais instructive défaillance. » (VLP, 31) La figure d'Adam, bien qu'elle soit peu récurrente dans le premier roman de Tournier, est très agissante au niveau de la narration. Elle est la clé de tout le déchiffrement du passé mythique originel de l'homme. Lorsque, explorant l'île, Robinson aperçoit avec une grande surprise « l'empreinte d'un pied nu » (VLP, 57), c'est l'image d'Adam qui se dessine vivement dans son esprit. Le texte est ainsi bâti sur une sorte d'icône à double effigie : sur un versant on voit la procession de Robinson qui marche sur le sable vers sa « signature personnelle, inimitable [...] imprimée dans la roche même, et donc indélébile, éternelle » (VLP, 57) ; sur l'autre versant apparaît « le pied d'Adam », ce cachet séculaire vers lequel le maître du Jardin s'achemine. L'île comme le Jardin portent le sceau de son Seigneur. Dans cet entrelacement, on peut lire l'identification de Robinson au premier homme, identification qui ne manque pas de rappeler l'image des sources, de l'innocence originelle d'avant la chute. La figure d'Adam trône alors en émissaire assurant la liaison entre présent et passé ; elle apparaît dans ce passage sous les auspices du mythe de l'éternel retour au temps des origines qui, d'après

Bouloumié « rappelle les gestes fondateurs des grands ancêtres [...] dont la reproduction dans le présent redonne une valeur sacrée aux gestes profanes<sup>45</sup> ».

Il appert que la référence à l'Adam archaïque dans *Vendredi ou les limbes du Pacifique* est en effet particulièrement intéressante, d'un côté parce qu'elle renvoie à l'homme innocent d'avant la faute, établi dans le Jardin, et d'un autre côté parce qu'elle désigne l'homme pécheur dérogeant au commandement divin. Elle est, somme toute, ce qui permet dans ce contexte de créer l'ambivalence caractéristique du personnage tournierien. En Robinson s'unissent alors les deux contraires. Homme « connaissant » et homme innocent, il est le réceptacle de projections destructrices et salvifiques.

## 1.2 L'hermaphrodisme primitif

Dans *Le Roi des Aulnes*, et précisément dans le premier chapitre des « Écrits sinistres », nous décelons deux fois la référence au récit de la Création et à ses protagonistes. La citation des versets 27 et 28 de la Genèse sert de point de départ aux réflexions de Tiffauges sur le sexe de la femme. D'après lui, ce texte vénérable se trouve défiguré par une « contradiction flagrante ». (RDA, 30) On trouve en effet dans la Genèse le passage du singulier au pluriel dans « Dieu créa l'homme à son image, il le créa à l'image de Dieu, il les créa mâle et femelle ». (Gn 1, 27) Tiffauges propose, afin de le rendre intelligible, de maintenir le singulier dans le verset biblique cité ci-dessus : « Dieu créa l'homme à son image, c'est-à-dire mâle et femelle à la fois. » (RDA, 30, 31) Dans cette perspective, l'investissement du récit de la Création par le personnage le place d'emblée dans une position de subordination par rapport au mythe platonicien de l'androgynie. Le corollaire d'une telle relecture est la fusion des deux mythes — biblique et philosophique — dans le but de faire triompher l'ambivalence, lisible à travers la figure de l'androgynie. Cependant, pour certains théologiens traditionnels,

---

<sup>45</sup> Arlette Bouloumié, *Michel Tournier : Le roman mythologique, op. cit.*, p. 27.



le mot homme est entendu d'abord au sens collectif comprenant les deux sexes, on pourrait traduire « créons de l'homme à notre image » ou « créons de l'humanité ». Il ne s'agit pas d'un androgyne (comme dans le banquet de Platon). L'homme et la femme apparaissent simultanément et sont constitués tous deux dans la même ressemblance avec Dieu. Ils jouissent donc l'un et l'autre de la même nature<sup>46</sup>.

La tradition rabbinique juive interprète très concrètement ce passage biblique qui affirmerait la bisexualité de l'humain. Josy Eisenberg, commentant le verset 27 de Genèse 1, souligne que

l'Adam unique dont on nous prévient tout de suite qu'il est double, ce n'est pas l'homme, le masculin, seul. C'est le masculin et le féminin à l'intérieur de tout être humain qui, ensemble, constituent l'Adam, et c'est aussi l'homme et la femme qui, ensemble, constituent le véritable être humain. C'est le couple qui est présenté ici comme étant un<sup>47</sup>.

Les commentateurs de la Torah n'avaient jamais exclu la dimension bisexuelle de l'être, que la biologie moderne a confirmée :

Au plan de la biologie, chaque être humain est constitué [...] d'hormones mâles et d'hormones femelles. Chacun d'entre nous combine, par conséquent, dans son être un principe masculin et un principe féminin, le sexe étant déterminé par le fait que l'un l'emporte sur l'autre<sup>48</sup>.

Tournier revendique quant à lui la sexualité que permet cette « révélation ». Pour Bouloumié le mythe de l'androgyne polarise l'œuvre de Tournier vers « la quête d'un homme nouveau, surmontant la division, la solitude qui sont le fait de la condition humaine depuis la "coupure" primordiale. Il exprime la réconciliation de l'homme avec lui-même et avec le monde<sup>49</sup> ». La figure de l'androgyne vient donc se loger dans l'espace pervers du monde romanesque tournierien, en l'occurrence dans *Le Roi des Aulnes*, monde toujours en proie aux inversions malignes, ersatz à l'unité perdue. Cette dernière notion constitue un des fondements du discours moral tournierien. En effet, le retour à l'origine et la reconstitution de l'Adam archaïque doivent être rattachés aux concepts de bonheur, de bon état des choses à reconquérir pour le bien de l'homme. Cette philosophie morale qui s'organise autour de la figure de l'androgyne, Tournier l'enracine dans l'action et les paroles de ses personnages.

<sup>46</sup> Joseph Chaine, *op. cit.*, p. 28.

<sup>47</sup> Josy Eisenberg et Armand Abécassis, *À Bible ouverte, la Genèse ou le livre de l'homme*, Paris, Albin Michel, 2004, pp. 122- 123.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 122.

<sup>49</sup> Arlette Bouloumié, *Michel Tournier : Le roman mythologique, op. cit.*, p. 155.

Tiffauges dont la vocation phorique surhumaine s'exprime par sa volonté de reconquérir « l'Adam archaïque d'avant la chute, porte-femme et porte enfant » (RDA, 114) aspire en de certaines circonstances « à l'extase du grand ancêtre androgyne ». (RDA, 114) En suivant le fil d'Ariane étymologique du terme « euphorie », Tournier imprègne le discours de Tiffauges, non seulement d'une sensation de bien-être, mais d'un état qui la transcende et qu'il exprime en termes de « bien », de « bonheur » et de « joie calme et équilibrée » (RDA, 114) :

[...] C'est par un sentiment de légèreté, d'allègement, de joie ailée que mon « extase phorique » se définit le mieux. Une manière de lévitation provoquée par une pesanteur aggravée ! Étonnant paradoxe ! Le mot *inversion* se présente aussitôt sous ma plume. Il y a eu en quelque sorte changement de signe : le plus est devenu moins, et réciproquement. Inversion bénigne, bénéfique divine... (RDA, 115)

Dans *Les Météores*, au chapitre intitulé « La colline des innocents », la description des enfants anormaux de la Sainte-Brigitte est une nouvelle occasion pour Tournier de reprendre les réflexions sur la Création de l'homme et de la femme :

Gotama lui avait d'abord rappelé les hésitations de Jéhovah au moment de la Création. Faisant l'homme à son image, c'est-à-dire mâle et femelle à la fois, hermaphrodite, puis le voyant disgracié dans sa solitude, n'avait-il pas fait défiler tous les animaux devant lui pour lui trouver une compagne ? Étrange démarche, à peine concevable et qui nous fait mesurer l'immense liberté de cette aube de toutes les choses ! Ce n'est qu'après l'échec de cette vaste revue de l'animalité tout entière, qu'Il décide de tirer d'Adam lui-même la compagne qui lui manque. Il enlève donc toute la partie féminine de l'Hermaphrodite, et l'érige en être autonome. Ainsi naît Ève. (LM, 65-66)

Ce récit entreprend d'alléger le verset 26 de la Genèse et de le juxtaposer sans transition à la dernière section du verset 27 en associant « image de Dieu » et « hermaphrodisme ». Notons que le verset 27 subit une modification fondamentale au niveau de la structure. Ainsi « à l'image de Dieu il le créa ; mâle et femelle il les créa » devient sous la plume de Tournier « Faisant l'homme à son image, c'est-à-dire mâle et femelle à la fois ». Cette expression glosée, placée dans la bouche de la sœur Gotama, n'est pas sans conséquence sur la narration. Elle a pour rôle d'induire le caractère « unifié » de l'homme archaïque androgyne, qui selon la logique tournierienne, n'est que le temple reconstruit où s'origine la prodigieuse quête de l'unité. Dans *Les Météores*, Tournier présente le mythe de la gémellité dans l'une de ses occurrences articulées autour de la notion de l'union originelle. Les propos de la sœur Gotama, dans leur convocation du mythe de l'androgyne, semble reprendre cette notion de la fusion originelle afin de la mettre au service du mythe gémellaire.

Séparé de son frère jumeau Jean, Paul, le personnage principal des *Météores* s'évertue à restaurer cet état originel. Au cours de sa quête, Paul commente les qualités et les aspects de la gémellité première de manière approfondie et laisse pressentir un potentiel particulier. C'est le cas par exemple de la vocation du « colosse redoutable » (LM, 442) qu'il aborde dans le chapitre des « Miroirs vénitiens » : « Bien sûr nous sommes chacun faible et malingre, mais réunis — conformément à notre vocation — nous sommes un colosse redoutable. Et c'est ce colosse que je recherche et que je pleure. » (LM, 442)

Erigé en type hermaphrodite comme son créateur, l'Adam de la sœur Gotama est ensuite sectionné ; ses parties féminines lui sont retirées pour former l'essence de la nouvelle créature, Ève. Cette dernière apparaît donc comme la conséquence de nombreuses hésitations divines et d'un échec. Le récit tournierien tente d'effectuer un dépassement de l'état androgynique de l'Adam solitaire en lui substituant un autre état dont la créativité est d'ordre sexué et qui débouche sur la création d'un Adam féminin, complétant l'Adam masculin et provenant de lui. Ce faisant, Tournier propose la *sexion*<sup>50</sup>, terme employé par Bouloumié pour désigner la séparation des sexes, comme véritable perspective à son projet, qui n'est d'autre qu'une division de l'unité première. S'ensuit une poursuite éternelle de l'autre, complément de soi : « Séparé de son propre sexe, condamné à une quête indéfinie d'une partenaire, il (Adam) s'épuise à reconstituer l'ancêtre originel, bardé de son attirail sexuel au grand complet<sup>51</sup>. »

Cette détérioration de l'état primitif, Bouloumié et Merllié la désignent respectivement par les termes *déchirure* et *dislocation* de l'Adam archaïque qu'elles comparent à l'androgyné de Platon. Lorna Milne, pour sa part, souligne dans le chapitre intitulé « De l'Eden à l'exil », l'importance de rattacher la division d'Adam au « principe de la fragmentation<sup>52</sup> » qui se trouve dans la Bible, notamment dans la notion de la différenciation entre le bien et le mal. Déchirure, dislocation, fragmentation, quelle que soit l'appellation de cette séparation primitive, la conséquence demeure : la naissance d'Ève. S'ensuit l'installation de la relativité et de l'altérité que Tournier illustre de façon magnifique dans

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 160.

<sup>51</sup> Michel Tournier. « Des éclairs dans la nuit du cœur ». *Les Nouvelles Littéraires*. 11 novembre, 1970.

<sup>52</sup> Lorna Milne, *op. cit.*, p. 36.

« La famille Adam ». Adam, après être coupé en deux, se réveille de son sommeil et perçoit avec une grande surprise Ève endormie. Il s'adresse au Créateur et l'interroge à son propos :

Qu'est-ce que c'est ? demanda-t-il  
C'est ta moitié, répondit Jéhovah.  
Comme je suis beau ! S'écria Adam.  
Comme elle est belle, rectifia Jéhovah (CB, 13, 14)

En ce qui concerne l'altérité, Lorna Milne soutient que

la naissance d'Ève est la naissance de l'Autre laquelle exige l'invention de tout un vocabulaire nouveau. Celui-ci comprend, entre autres le pronom personnel « elle » [...] et les formes féminines des adjectifs qui reflètent la fragmentation de l'androgynie en deux êtres différenciés, l'homme Adam et la femme Ève<sup>53</sup>.

Tronqué, Adam se trouve obligé de vivre dans un rapport d'altérité avec Ève. Or, il ne faut pas oublier que ce principe de fragmentation n'est pas uniquement la cause de la naissance d'Ève car il est tout de même à la base de la naissance de l'homme, différent de l'Adam archaïque.

Dans une perspective théologique, l'« homme est séparé de l'Homme, mais sans qu'il le sache, et de cette séparation, non seulement sort une femme, mais sort aussi un homme nouveau, ouvert à l'altérité, mis dans les conditions pour entrer en relation, ouvert à la parole, né une seconde fois<sup>54</sup> ». Se référant à André Chouraqui, Thayse distingue entre « l'Homme, l'humain modelé par Dieu, et celui qui apparaît à l'occasion de la création de sa compagne<sup>55</sup> ». Cette distinction établie avant tout au niveau linguistique consiste pour André Chouraqui en ce passage — dans le verset 23 de la Genèse — du terme *adam* dérivé de *adamah* (le sol), traduit ici par « glébeux » aux termes homme (Ish) et femme (Isha). Le glébeux dit : « Celle-ci, cette fois, est l'os de mes os, la chair de ma chair, à celle-ci il sera crié femme — Isha — : oui, de l'homme — Ish — celle-ci est prise. » Thayse souligne aussi ce changement de termes dans le texte biblique, et montre donc qu'

avec la naissance d'une femme, un homme naît à la parole ; en nommant sa compagne *femme*, un *homme*, pour la première fois, se met à parler et se nomme lui-même *homme*. L'*homme*, le mari, n'apparaît que lorsqu'il peut dire femme à son épouse. Dans le

<sup>53</sup> *Ibid.*

<sup>54</sup> André Thayse, *À l'écoute de l'origine. La genèse autrement*, Paris, L'Harmattan, 2004, p.89.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 90.

premier récit de la création, Dieu avait créé l'humain, le terrien, le *glébeux*. Ici, Dieu ne crée pas l'homme et la femme ; les présentant l'un à l'autre, il les invite à se créer eux-mêmes<sup>56</sup>.

Le motif linguistique qui désignait somme toute l'absoluité et l'unité de l'Adam d'avant la chute subit inévitablement les conséquences de la fragmentation. Il est désormais affecté par le processus de l'altérité que Sœur Béatrice dans *Les Météores* définit comme « la dégénérescence commencée par la perte du Paradis couronnée par la grande confusion de la tour de Babel ». (LM, 62)

Tournier refuse d'offrir une seule interprétation claire et nette à la question des origines, et cherche par le truchement des réécritures multiples à en retrouver le secret. Dans son essai intitulé *Le miroir des idées*, l'auteur reprend encore le mythe de la Création en le modifiant à peine :

À en croire la Bible, Dieu créa l'homme le sixième jour du monde. Il le fit mâle et femelle à la fois, c'est-à-dire androgyne, doté de tout ce qu'il faut pour se reproduire seul. La terre n'était alors qu'un désert, et c'est de la poussière du sol que l'homme fut modelé. Plus tard Dieu créa le paradis, et y plaça l'homme pour le cultiver et le garder. C'est alors qu'il s'avisa que la solitude de l'homme n'était pas bonne. Il fit défiler devant lui tous les animaux — mammifères et oiseaux — pour que l'homme les nomme et se choisisse une compagne. L'homme les nomma, mais ne se trouva pas de compagne parmi les animaux. Dieu fit alors tomber l'homme dans un profond sommeil, et il retira de lui tous les organes féminins. Autour de ces organes, il créa un nouvel homme qu'il appela femme. Ève était née. (MI, 15)

Le texte est ici soumis à des mécanismes discrets de détournement (suppressions, ajouts, conversion de sens) propres à Tournier. Le récit en question se suffit à lui-même. Il forme un tout cohérent décrivant la création de l'homme. Tournier conserve dans son texte le statut de Dieu comme créateur. Il est bel et bien l'auteur de l'homme. Il l'a créé suivant un ordre chronologique « le sixième jour ». En effet, Tournier abroge le récit cosmogonique et passe sans détours au sujet qui l'intéresse directement, celui de l'origine de l'homme. Encore une fois, il met en vedette le concept de l'« hermaphrodisme originel<sup>57</sup> ». Le thème de la solitude de l'homme et la nécessité d'une compagne posés dans la Bible, comme causes de la création de la femme, sont repris dans la version tournierienne. L'auteur biblique précise que Dieu, après avoir fait tomber Adam dans un sommeil profond, « prit l'une de ses côtes et

<sup>56</sup> *Ibid.*

<sup>57</sup> Fui Lee Luk, *op. cit.*, p. 143.

referma les chairs à sa place ». (Gn 2, 21) Ensuite, il la transforme en une femme. À « une de ses côtes » répond dans le texte de Tournier « tous les organes féminins ». De même, le texte originel affirme que Dieu transforme « la côte » en femme alors que Tournier laisse croire à l'androgynat originel du fait que les organes féminins existaient préalablement dans l'homme et que Dieu n'a fait que les retirer et les « recréer » sans aucune mention de « mutation ». De plus, la chirurgie qu'opère Dieu au niveau de la chair est ignorée par Tournier qui affirme à la suite de son récit que l'ablation des parties féminines de l'homme lui a laissé « une blessure morale mal cicatrisée. La nostalgie de la maternité n'est pas guérie chez beaucoup d'hommes par les maigres satisfactions de la paternité ». (MI, 16) Ce court commentaire sous-entend la possibilité d'un saignement éternel chez l'homme, d'un manque chronique et douloureux de sa moitié féminine. Tournier, voulant atteindre une concordance totale avec ses origines, tente de réconcilier les deux versions bibliques de la Création, de manière à rappeler l'identité androgyne de l'homme et son aptitude à se reproduire tout seul. Cette faculté d'autoreproduction et d'« autosuffisance<sup>58</sup> » de l'homme originel, Tournier l'explicite dans « La famille Adam », première histoire du recueil *Le coq de la bruyère* :

À quoi ressemblait le premier homme ? Il ressemble à Jéhovah qui l'avait créé à son image. Or Jéhovah n'est ni homme ni femme. Il est les deux à la fois. Le premier homme était donc aussi une femme. Il avait des seins de femme. Et au bout de son ventre, un sexe de garçon. Et entre les jambes, un petit trou de fille [...] Donc Adam n'avait besoin de personne pour faire des enfants. Il pouvait se faire des enfants à lui-même. (CB, 11)

### 1.3 Image et ressemblance

Dans ce texte, comme dans toutes ses réécritures exégétiques, Tournier opère un processus de condensation des deux récits de la Création. Ainsi, un ensemble de considérations morales et philosophiques viennent nuancer le nouveau texte par rapport au récit de l'homme archaïque. Tout d'abord, la formule « Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance » (Gn 1, 26), reprise partiellement dans le texte tournierien et sous un mode impersonnel, est tirée du premier récit de la Création dit sacerdotal. En effet, la

---

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 144.

tradition juive n'hésite pas à établir un parallélisme entre « image » et « ressemblance » dans la mesure où le terme hébreu *tselem* (ombre, ressemblance) ne renvoie pas à une image au sens simple. Dire que l'homme est à l'image de Dieu c'est « évoquer une similitude ou une ressemblance<sup>59</sup> ». Vu sous cet angle, l'impératif « Faisons l'homme à notre image » implique selon cette tradition la volonté de Dieu de créer un être responsable qui soit capable de « vouloir » et de « raisonner ».

[...] ce qui est vraiment infini et divin dans l'homme, c'est la *volonté*. Car, du point de vue de la volonté pure, je peux tout vouloir. Je ne peux tout, mais je peux vouloir tout. Et si ma volonté est infinie, ma responsabilité est également infinie. En fait le discours de la Torah s'adresse à la volonté humaine et c'est avec une certaine raison que l'on traduit « Torah » par « loi » [...] il est très important de savoir ce par quoi l'homme ressemble à son créateur : il peut tout vouloir ; en conséquence, il y a des choses qu'il ne doit pas vouloir. Sa volonté doit être, comme celle de Dieu, créatrice, une volonté qui change l'histoire, qui le change lui-même, qui change la société et le monde<sup>60</sup>.

La ressemblance profonde à Dieu implique donc nécessairement sa connaissance authentique qui n'est que « la source première de toute droiture morale<sup>61</sup> ». Dans l'acte de « vouloir » s'opèrent notamment les choix moraux de l'homme. Or, les déchirures intérieures que la condition pécheresse fait peser sur chaque individu et chaque groupe humain particulier, ont justement pour conséquence de blesser cette nature divine léguée par le Créateur à sa créature. Dans l'œuvre de Tournier, les choix moraux des personnages sont très difficilement jugeables. La finalité de leurs décisions autant que de leurs actes oscille toujours entre deux acceptions antinomiques : celle qui trouve ses racines dans la volonté bénéfique de Dieu et celle qui détruit l'harmonie entre le divin et l'humain et rend impossible la vie relationnelle. Nous pensons notamment à l'ambivalence de la vocation des personnages tournieriens qui de par leur choix moraux — que ce soit sur le plan social, politique ou individuel — contribue d'une part à honorer leur nature divine et d'autre part à l'oblitérer et l'anéantir.

Dans l'œuvre de Tournier, le récit de la création a une importance capitale pour la compréhension du sens moral des personnages. Il présente concrètement les deux forces contradictoires entre lesquelles l'homme est tiraillé dans sa condition à la fois humaine et

<sup>59</sup> Josy Eisenberg et Armand Abécassis, *op. cit.*, p.107.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 96.

<sup>61</sup> Pierre Grelot, *Problèmes de morale fondamentale*, Paris, Éditions du Cerf, 1982, p. 76.

divine : le dynamisme du bien qui manifeste en lui l'action créatrice de Dieu, et la résistance du mal qui montre à l'action la force mystérieuse du péché dans l'existence humaine. Cette réflexion anthropologique commande notamment la réflexion sur la morale du texte biblique de la Création que les exégètes et théologiens présentent souvent dans la dépendance de l'homme par rapport à Dieu. C'est sur ce point qu'ils fondent la morale religieuse en insistant d'une façon unilatérale sur « l'autorité de Dieu qui donne à l'homme une loi pour régler sa conduite<sup>62</sup> ». Pierre Grelot, et sans contredire cet aspect de la question, introduit un élément nouveau pour la compréhension du texte biblique tout en assignant « une finalité ultime<sup>63</sup> » aux activités qui s'y déploient :

L'homme qui émerge ainsi de la terre (Gn 2,7) et de l'animalité (Gn 2, 20) n'est toutefois pleinement lui-même que par son dialogue avec Dieu, auquel il est ouvert par sa conscience de soi : dialogue autour du commandement divin donné (Gn 2, 16-17) mais aussi accès à la familiarité avec Dieu et à la vie immortelle<sup>64</sup>. (Gn 2, 9)

Cette familiarité avec Dieu, le Nouveau Testament l'exprime par la « participation à la nature divine » (2 P 1, 4). Si tel est le but de la Création, la morale doit être comprise en fonction de cette participation, car la nature humaine n'existe pas en dehors de cette vocation « surnaturelle ». C'est dire que la conception biblique de l'homme met en avant le caractère responsable de son activité individuelle et sociale. C'est pourquoi celle-ci se présente fondamentalement comme un choix entre le bien et le mal, le bonheur et le malheur, la vie et la mort. (Gn 2, 16-17)

D'un point de vue chrétien, l'homme « dans sa constitution à la fois corporelle et spirituelle, a été créé à l'image de Dieu pour dominer sur le monde et être l'interlocuteur de Dieu<sup>65</sup> ». Créer l'homme à « l'image de Dieu », André Thayse l'explique par le fait de créer un être qui soit « à son tour capable de créer, un être qui dominera par la parole, qui dominera la parole<sup>66</sup> ». À cet égard, n'oublions pas que dans le christianisme, Jésus-Christ est l'image

---

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 71.

<sup>64</sup> *Ibid.*

<sup>65</sup> Karl Rahner et Herbert Vorgrimler (dir. publ.), *Petit dictionnaire de théologie catholique*, Paris, Éditions du Seuil, 1970, « Image de Dieu ».

<sup>66</sup> André Thayse, *op. cit.*, p. 64.



la plus parfaite de Dieu du fait qu'il « reflète l'image du père et permet, en tant que Dieu fait homme, de voir l'Invisible, la gloire du Père resplendissant sur lui<sup>67</sup> ».

Dans ses romans et récits, Tournier porte une attention particulière à cette question de la ressemblance avec Dieu. À quelques exceptions près, les lectures de l'auteur — confondant image et ressemblance — s'orientent vers le concept de l'androgynat originel, l'homme étant l'image de son créateur, donc comme lui mâle et femelle à la fois. Toutefois, l'interprétation la plus originale se trouve incontestablement dans *Gaspard, Melchior & Balthazar*. En effet, l'observation du roi Balthazar centrée sur la distinction entre image et ressemblance, permet de concevoir celles-ci selon une modalité nettement dialectique :

Dieu fit l'homme à son image et à sa ressemblance. Pourquoi ces deux mots ? Quelle différence y a-t-il entre l'image et la ressemblance ? C'est sans doute que la ressemblance comprend tout l'être — corps et âme — tandis que l'image n'est qu'un masque superficiel et peut-être trompeur. Aussi longtemps que l'homme demeura tel que Dieu l'avait fait, son âme divine transverbéra son masque de chair, de telle sorte qu'il était pur et simple comme un lingot d'or. Alors l'image et la ressemblance proclamaient ensemble une seule et même attestation d'origine. On aurait pu se dispenser des deux mots distincts. Mais dès que l'homme désobéissant eut péché, dès qu'il chercha par des mensonges à échapper à la sévérité de Dieu, sa ressemblance avec son créateur disparut, et il ne resta que son visage, petite image trompeuse, rappelant, comme malgré elle, une origine lointaine, reniée, bafouée, mais non pas effacée. (GMB, 47)

Il faut souligner que Tournier s'appuie sur la traduction des deux mots hébreux « Tsélem » et « demout ». Ce qui le conduit à dire que l'image est — dans des contextes bien précis — la forme dégradée de la ressemblance. Elle est le corollaire du péché, le châtement infligé par le Créateur à sa créature démentie. Elle est ce qui « apparaît » et non ce qui « est ». L'écho de cette réflexion se laisse entendre dans *La goutte d'or*, notamment dans les propos de l'adolescent orfèvre qui, après avoir fait la connaissance d'Idriss, lui révèle la passivité de l'homme occidental devant le pouvoir incontrôlable et dominant de l'image trompeuse :

L'image est douée d'une force mauvaise. Elle n'est pas la servante dévouée et fidèle que tu voudrais. Elle prend toutes les apparences d'une servante, oui, mais en vérité elle est sournoise, menteuse et impérieuse. Elle aspire de toute sa mauvaiseté à te réduire en esclavage. (GO, 100)

Pour revenir au roi Balthazar, aveuglement iconophile, il convient d'admettre que le voyage qu'il a entamé en direction de Bethléem l'amène à démystifier le côté trompeur de

<sup>67</sup> *Petit dictionnaire de théologie catholique*, « Image de Dieu ».

l'art et à exalter son autre côté créatif tout en voyant dans le petit Jésus, l'ultime et parfaite image de Dieu jamais créée. Ce roi « partagé entre le déchirement et l'espérance » (GMB, 212) trouve dans Dieu, incarné dans un petit enfant, « la réconciliation de l'image et de la ressemblance », bref, « la régénération de l'image grâce à la renaissance d'une ressemblance sous-jacente ». (GMB, 213)

#### 1.4 L'homme de poussière

Si nous continuons la lecture du texte de la Création tiré du *Miroir des idées*, nous trouvons que l'auteur conserve plusieurs éléments empruntés au récit mais il se livre à une élimination systématique et consciente d'autres éléments importants fondant la structure du texte biblique. L'homme est modelé à partir de la poussière du sol, Tournier se plaît à le confirmer. Toutefois, si l'on se fie linéairement au récit tournierien, l'homme originel est matière pure. Il est démuné de « l'haleine de vie » que Dieu insuffla dans les narines de l'homme biblique. D'un point de vue théologique, ce qui importe dans la création n'est pas le modelage de l'homme mais le fait que

Dieu souffla dans ses narines un souffle de vie. C'est cette précision qui recoupe la première parole de la création selon laquelle c'est à l'image de Dieu que l'homme a été créé. L'image de Dieu n'est pas l'apparence physique de l'homme ; c'est l'esprit qui l'anime depuis le jour où le souffle de vie en fit une âme vivante<sup>68</sup>.

Donc, l'homme est composé de terre et de souffle de Dieu :

Sur la matière, sur le glébeux, descend un souffle de Dieu, un esprit de vie qui est en Dieu et procède de Dieu : L'esprit en question n'est pas l' « âme », principe spirituel à l'intérieur du corps ; il signifie la vie, la transmission de la vie à la matière, qui est tout autre chose que la vie animale ; c'est à propos de l'homme seul, non pas des animaux, que Dieu, dit-on, lui insuffla l'esprit de vie. Nous dirions aujourd'hui que cet « acte de donner une âme » octroie à l'homme la capacité d'habiter son corps : possibilité humaine grâce à une force venue de Dieu, dit la Genèse. Le souffle vital, en effet, n'est pas seulement « haleine », « souffle de vie animale », il est force de Dieu dans

---

<sup>68</sup> Emmanuel, *Pour commenter la Genèse*, Paris, Payot, 1971, p. 70. Emmanuel (« Dieu avec nous ») est le pseudonyme de l'auteur inconnu de cet essai qui « doit davantage au midrash qu'à la science, à la réflexion qu'à la recherche » (p. 7).

l'homme, esprit qui est en Dieu et qui procède de Dieu, il est d'origine divine [...] la vie dépend du souffle de Dieu et si Dieu le retire, l'homme retourne à la poussière<sup>69</sup>.

L'humanité est la « couronne » de la Création, et a été faite à « l'image de Dieu ». La Genèse montre que l'homme se perçoit différent des autres êtres vivants. Les animaux, les plantes ont été créés par la parole. Mais l'homme est créé à partir de poussière et du souffle divin. La singularité de l'homme vient de ce souffle divin que Dieu a mis en lui. C'est ce souffle qui lui permet de penser, d'avoir une conscience morale.

Cette faille consciente dans le texte tournierien cité ci-dessus se répercute sur l'ensemble de l'œuvre autant que sur le discours moral qui se construit dans les plis de la narration. Dans ses romans et nouvelles, Tournier n'hésite pas à faire l'apothéose de la chair — sans toutefois retirer à l'esprit sa valeur transcendante — et à défier la logique chrétienne opposant les deux essences de l'homme, la chair et l'esprit<sup>70</sup>, comme deux rivaux foncièrement incompatibles :

[...] Ce n'aurait été rien encore sans la pseudo-morale absolument apolitique et antisexuelle qui pesait d'un poids de plomb sur nos têtes. La phobie antiérotique polarisait tous les esprits. À l'heure du Front populaire, de la guerre d'Espagne, du nazisme triomphant, seule la masturbation intéressait nos bons maîtres. L'horreur de la chair place le crucifix — une charogne clouée sur deux poutres — au centre du culte catholique, de préférence à tout autre symbole chrétien, le Christ rayonnant de la Transfiguration par exemple. Elle se détourne résolument du dogme de la résurrection de la chair, et veut ignorer que Jésus chaque fois qu'il rencontre le sexe — même sous la forme antisociale de la prostitution et de l'adultère — prend sa défense contre la colère des pharisiens. Le sexe haï, bafoué, méprisé, enfermé dans les poubelles de la pornographie a le visage sinistre de ses persécuteurs. Les pudibonds sont laids et ils prêtent leur propre laideur à l'amour, mais lorsqu'ils crachent dessus, c'est sur eux-mêmes qu'ils crachent. Au contraire la chair aimée et célébrée en ceux que nous aimons resplendit comme celle de Jésus sur le mont Thabor. Fastueuse, subtile, érotique, telle est l'Église initiatrice dont je rêve quand il m'arrive de refaire mon enfance. Je remercie le sort que celle qui m'a élevé n'ait trahi qu'en partie cet idéal. (VP, 64-65)

<sup>69</sup> Enzo Bianchi, *Adam où es-tu ?*, Paris, Éditions du Cerf, 1998, pp. 158, 159.

<sup>70</sup> *Petit dictionnaire de théologie catholique*, « Chair ». « Dans l'Écriture, "chair" ne signifie pas ce qu'aujourd'hui nous appelons "corps"; ce terme désigne tout l'homme, avant tout comme être corporel, avec sa faiblesse, sa précarité, comme être placé sous la contrainte des lois et voué à la mort, cette condition marquant profondément son être spirituel et personnel. L'homme "naturel" ainsi compris est différent de l'esprit (pneuma) qui est une puissance de Dieu, sanctifiante et vivifiante, et qui seul peut sauver et transfigurer la "chair". La chair ainsi distinguée du *pneuma* de Dieu (et de la présence "pneumatique" pénétrante de l'Esprit de Dieu dans l'homme) finit par devenir l'être terrestre opaque de l'homme, fermé au don de l'Esprit-Saint et allié du monde, qui opère toujours à nouveau le péché et la mort. »

Toutefois, il y a lieu d'indiquer à ce propos la place de l'esprit (le souffle) comme vecteur dans les autres récits de la création de l'Adam tournierien. En hébreu, le souffle « est exprimé par le même mot que le vent et l'esprit<sup>71</sup> ». Il « prélude à la création distincte des choses en venant sur elles, semblable à la brise qui agite les flots ou à l'oiseau qui vole sur sa couvée<sup>72</sup> ». Tout comme dans la Bible, le souffle est, dans la nouvelle intitulée « La famille Adam », synonyme de vie : « Jéhovah sculpta dans la poussière la statue du premier homme. Puis il lui souffla la vie dans les narines. Et la statue de poussière s'anima et se leva. » (CB, 11) Il en est de même pour « Les Amants taciturnes<sup>73</sup> » où le narrateur décrivant les corps sculptés dans le sable des deux amoureux, les compare à Adam et Ève « avant que Dieu vînt souffler la vie dans leurs narines de limon ». (MA, 27) Dans « La légende du parfum » tiré du même recueil, le souffle apparaît sous une nouvelle variante. Il s'agit de la faculté olfactive de l'Adam archaïque : « [...] Dieu a façonné Adam avec le sable du désert, et, pour lui donner la vie, il lui a soufflé de l'air dans ses narines. Il le vouait ce faisant à une existence dominée par des émotions olfactives. » (MA, 287)

Cette présence-absence de l'élément « souffle » dans le processus de la Création est à l'origine de l'ambivalence quant à la réception du sens. Présent, il (l'élément souffle) nous amène à entériner l'hypothèse selon laquelle l'Adam tournierien, comme l'affirme Ricœur, est créé « en deux temps, ou plutôt par deux actes : formation de l'homme à partir de la glaise du sol, insufflation dans ses narines d'une haleine de vie<sup>74</sup> ». Absent, il recèle la « mono-substantialité » de l'homme.

Il est évident que dans presque toutes les réécritures du récit de la Création, Tournier accentue l'essence matérielle de l'homme originel. Plusieurs variantes sont ainsi mises au jour. Tout d'abord, dans *Gaspard, Melchior & Balthazar*, il s'agit de « cette terre primordiale dont fut sculptée la statue humaine ». (GMB, 47) Le roi Balthazar — après avoir souligné l'étymologie du mot Adam — affirme que l'ancêtre humain est modelé à partir de *l'Adamah* qui veut dire « terre ocre » (GMB, 48). La référence à l'Adam-Adamah est au cœur de l'imagerie symbolique de ce roman. Ressentant le fait d'être noir comme une malédiction, le

<sup>71</sup> Joseph Chaine, *op. cit.*, p. 22.

<sup>72</sup> *Ibid.*

<sup>73</sup> Première nouvelle du recueil *Le médianoche amoureux*.

<sup>74</sup> Paul Ricœur, André Lacocque, *Penser la Bible*, Paris, Éditions du Seuil, 1998, p. 69.

roi Gaspard se félicite d'apprendre du roi Balthazar qu'Adam fut noir. Suite à quoi, il ne peut s'empêcher, à la fin de son voyage, de voir dans l'enfant de Bethléem l'image d'un sauveur noir. Balthazar l'avait deviné, « qui sait, dit-il, si le sens de notre voyage n'est pas dans une exaltation de la négritude » ? (GMB, 49)

Dans *Les Météores*, Edouard lors d'un bain de boue lui permettant de penser à sa mort qu'il souhaite héroïque, se souvient que le « limon avait été la matière première dans laquelle l'homme avait été façonné par Dieu, et que par conséquent l'ultime aboutissement rejoignait ses origines absolues ». (LM, 312) Il n'est pas sans mentionner que cette réflexion fait écho au verset biblique : « Oui, tu es poussière et à la poussière tu retourneras ». (Gn 3, 19) De la poussière, il y en a chez Tournier, notamment dans « La famille Adam » où il est dit que « Jéhovah sculpta dans la poussière la statue du premier homme ». (CB, 11) La poussière nous ramène aux premiers instants de la création lorsque « Dieu modela l'homme avec de la poussière prise du sol ». (Gn 2, 7) Elle est le degré zéro de la matière, le stade antérieur au don du « souffle de vie » qui, de l'humain modelé de la poussière, fait un homme vivant. Degré auquel l'homme est menacé de revenir si, le souffle disparaissant, la vie reçue de Dieu n'a pu opérer en lui aucune transformation durable. Ainsi l'Adam pécheur, absent de Dieu et complice du serpent qui se nourrit du rien, ne décollera-t-il que temporairement de la poussière dont il est fait.

### 1.5 Le paradis

Paradis, chute, péché originel, ces notions sont largement développées dans l'étude de Lorna Milne, et se trouvent étroitement liées dans l'œuvre de Tournier tout comme dans la Bible. Nous allons dans cette section nous intéresser à la représentation du Paradis telle qu'elle est esquissée dans l'œuvre de Tournier et ce, à travers les références bibliques intégrées à la narration. Tout en partant de la thèse de Milne, laquelle affirme que la notion de la chute « caractérisée par le motif de la séparation chez Tournier<sup>75</sup> » mène non seulement à

---

<sup>75</sup> Lorna Milne, *op. cit.*, p. 36.

l'exil mais aussi « à une condition de fragmentation plus généralisée qui fait le malheur de l'homme<sup>76</sup> », nous cherchons à montrer que les figurations du Paradis servent de remède à cet état de démantèlement. Cependant, le Paradis tournierien n'a pas une seule définition nette ; il est à la fois l'expression d'états moraux ainsi que la configuration matérielle d'un espace attrayant. L'imagerie biblique s'y rattachant sert notamment à créer l'ambivalence qui caractérise le projet d'écriture de Tournier.

Dans la Bible, le jardin d'Éden est cet endroit contenant « tout arbre d'aspect attrayant et bon à manger » (Gn 2, 9), ainsi que l' « arbre de vie » et l' « arbre de la connaissance du bien et du mal ». Le Paradis désigne, selon la littérature rabbinique, le jardin d'Éden céleste par rapport à celui terrestre, d'ici-bas. Il est décrit lyriquement comme

un endroit où coulent quatre fleuves : de lait, de vin, de baume et de miel. Huit cent mille sortes d'arbres y poussent, dont la moindre est plus odorante qu'aucun arbre sur terre. Dans chaque coin se tiennent six cent mille anges qui chantent louange à Dieu de la plus douce des voix. Dieu lui-même est assis dans le jardin d'Éden, expliquant la Torah aux justes de tous les âges<sup>77</sup>.

Sous le nom du paradis est désigné, dans le christianisme, « la constitution (intérieure et extérieure) et les conditions d'existence des premiers hommes avant le péché<sup>78</sup> ». Le paradis est alors cet état pur — c'est-à-dire sans péché — de « commencement ». Développant une philosophie parousiaque fondée sur le socle de la spiritualité, les chrétiens ne peuvent s'empêcher de voir dans le paradis « la source et le principe véritable de ce qui est à venir<sup>79</sup> ». En ce sens, il est « germe et promesse<sup>80</sup> ».

Les romans et récits de Tournier regorgent de références au Paradis. En plus des citations, le texte présente des renvois allusifs au récit de la Création, notamment, à la création du monde et du Paradis, renvois qui échappent facilement au lecteur non averti. Dans *Vendredi ou les limbes du pacifique*, où les échos de l'Ancien Testament se font entendre nettement, Speranza est comparée à plusieurs reprises à l'Éden :

---

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>77</sup> Geoffrey Wigoder (dir.), *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, Paris, Éditions du Cerf, Robert Laffont, 1996, « Éden, Jardin d' ».

<sup>78</sup> *Petit dictionnaire de théologie catholique*, « Paradis ».

<sup>79</sup> *Ibid.*

<sup>80</sup> *Ibid.*

[...] rien ne chantait pour l'heure plus harmonieusement que cette mer de feuillages contre la toile océane tendue jusqu'au ciel. Le soleil, la mer, la forêt, l'azur, le monde entier étaient frappés d'une telle immobilité que le cours du temps aurait paru suspendu sans le tic-tac mouillé de la clepsydre. (VLP, 74)

Beauté, atemporalité, limpidité, fertilité ... D'une part, ces images constituent dans l'œuvre de Tournier les attributs de plusieurs évocations paradisiaques. Dans « La famille d'Adam », le Paradis est cette zone géographique fertile — entourée du désert — où poussent « des grands arbres chargés de fleurs et de fruits » qui se penchent sur « des lacs d'eaux tièdes et limpides ». (CB, 12) Dans « La légende de la musique et de la danse » et « La légende des parfums » la représentation du Paradis évolue plus dans la spiritualité. Il s'agit du domaine de la connaissance : « [...] Il y avait nombre d'arbres dans le Paradis, et chacun par ses fruits conférait une connaissance particulière. L'un révélait les mathématiques, l'autre la chimie, une troisième les langues orientales. » (MA, 289)

D'autre part, le Paradis apparaît dans certains passages sous le trait moral de l'innocence. Il est l'endroit abritant l'Adam « innocent » — par opposition à « connaissant » — et reflétant sa nature pure. C'est à ce moment que Tournier se réfère lorsqu'il compare Robinson, le maître de l'île, à « Adam prenant possession du Jardin ». (VLP, 57)

La notion d'innocence semble ressurgir au début des *Météores* lorsque, dans son discours sur la langue propre aux enfants anormaux, sœur Béatrice postule qu'elle ressemble à la langue originelle que « parlaient entre eux au Paradis terrestre Adam, Ève, le Serpent et Jéhovah ». (LM, 61) Elle soutient de même que les enfants anormaux sont faits pour « un autre monde — pour les limbes peut-être, lieux d'innocence ». (LM, 61) Ce qui ressort de l'évocation « des limbes » comme « lieux d'innocence », « du Paradis » et de « l'autre monde » dans un même contexte, c'est d'abord leur alignement — voire confusion — sur l'échelle sémantique. D'une part, dans la définition des limbes comme lieux d'innocence, le lecteur pourrait penser au Paradis, comme état d'innocence d'avant la chute. D'autre part, il est notoire de rappeler que dans la chrétienté, la notion des limbes désigne « le lieu ou l'état qui serait attribuer aux morts qui n'auraient pour partage ni la béatitude, ni la damnation<sup>81</sup> ». De même, les chrétiens croient « aux limbes des enfants » où l'on place dans une sorte de

<sup>81</sup> *Petit dictionnaire de théologie catholique*, « Limbes ».

félicité naturelle, « les enfants morts sans baptême, qui, n'étant pas délivrés du péché originel, ne pourraient pas parvenir à la vision de Dieu<sup>82</sup> ». Tournier, qui connaît bien le sens du terme « limbes », se plaît à condenser en lui diverses formes d'un même état moral, en l'occurrence l'innocence, et cela dans le but de faire virevolter le sens du discours de sœur Béatrice.

Le jardin constitue alors un motif qui se répète chez Tournier et dans lequel on peut déceler la nostalgie du Paradis. Or, à en croire l'auteur, ce sentiment nostalgique se trouve plus poussé et attisé chez la femme que chez l'homme. Dans *Les Météores*, Ralph s'exprime sur la cause de ce dénivellement émotionnel :

Dieu, il a d'abord créé Adam. Puis il a créé le Paradis. Puis il a mis Adam dans le Paradis. Alors Adam, il était surpris d'être dans le Paradis. Ce ne lui était pas naturel, non ? Tandis qu'Ève, c'était autre chose. Elle a été créée plus tard qu'Adam. Elle a été créée dans le Paradis. C'est une indigène du Paradis. Alors quand ils ont été chassés tous les deux du Paradis, ce n'était pas la même chose pour Adam et pour Ève. Adam il revenait à son point de départ. Il rentrait chez lui. Ève au contraire, elle était exilée de sa terre natale. Si on oublie cela, on ne comprend rien aux femmes. Les femmes sont des exilées du Paradis. Toutes. C'est pourquoi Deborah a fait ce jardin. Elle créait son Paradis. (LM, 484)

Un peu plus loin dans le même roman, dans le chapitre intitulé « L'île des Lotophages », Tournier propose une version allégorique de la construction de ce Paradis. Il s'agit bel et bien du jardin de Déborah<sup>83</sup>, personnage dont le nom propre, ne manque pas de conférer au roman son souffle biblique. Le narrateur omniscient précise au début du chapitre que le couple Ralph et Deborah, suite à un conseil<sup>84</sup>, se dirigent vers « l'orient » pour « dresser leur tente dans l'île de Djerba » (LM, 465). Dans le récit biblique de la Création, que nous avons identifié comme source importante pour Tournier, il est dit que Dieu « planta un jardin en Eden, à l'orient ». (Gn 2, 8) De façon plus explicite, le couple Ralph et Deborah est comparé au couple primordial et leur jardin au paradis : « Ralph et Deborah étaient les premiers. Adam et Ève en somme. Mais le paradis restait à créer. » (LM, 465). Les étapes de

---

<sup>82</sup> *Ibid.*

<sup>83</sup> Déborah est, selon les chapitres quatre et cinq du livre des Juges, une prophétesse et la seule femme mentionnée par la Bible parmi les Juges d'Israël. Elle exerça cette fonction pendant quarante ans, de 1260 à 1221 avant l'ère chrétienne. Déborah est également le nom de la nourrice de Rébecca qui meurt au chapitre trente-cinq de la Genèse.

<sup>84</sup> Il s'agit du conseil proféré par un Anglais de quatre-vingt-onze ans.



la création du jardin sont bien à noter. Tout d'abord, ils achètent « un arpent de désert » (LM, 465) qui ne va pas bien sûr sans rappeler le désert biblique qui entoure le jardin. Ensuite, ils creusent pour atteindre l'eau afin d'irriguer le jardin. Et enfin, à l'instar du grand Créateur, ils le plantent. Or, il ne faut pas croire *hic et nunc* à un achèvement, parce que le processus de création n'avait que commencé :

Il était clair quand on voyait Deborah et son jardin qu'il s'agissait d'une création continuée, je veux dire renouvelée chaque jour, chaque heure, tout de même que Dieu ayant créé le monde ne s'en est pas retiré mais continue à le maintenir à l'être par son souffle créateur, faute de quoi dans la seconde même toutes choses retourneraient au néant. (LM, 469)

Les idées de renouvellement et de continuité ne semblent pas tenir pour longtemps. Elles sont contrecarrées par les propos de Ralph qui voit dans l'achèvement du jardin, la fin de la vie de sa femme. Validant l'hypothèse de la métamorphose de Deborah en jardin, il conclut que

sa femme n'a pas fait son jardin, non. Le jardin est sorti de ses mains vertes naturellement. Ses pieds sont devenus des racines, ses cheveux des feuilles, son corps un tronc [...] Deborah devenait un jardin, le plus beau jardin du monde. Et quand le jardin a été fini, Deborah, elle a disparu dans la terre. (LM, 479)

À travers les propos et les yeux de Ralph, qui refuse de voir le chaos causé par la tempête, transparaissent les traits d'un paradis au féminin, le « plus beau jardin du monde » (LM, 479), le « jardin féérique » (LM, 494). Ce passage qui sous-tend un rapprochement entre le corps féminin et le jardin — et par extension le Paradis — ne laisse-t-il pas entrevoir les prémices d'une géographie féminine — érotique — paradisiaque ?

Dans la Bible Dieu dit à Moïse :

J'ai vu la misère de mon peuple en Égypte et je l'ai entendu crier sous les coups de ses chefs de corvée. Oui, je connais ses souffrances. Je suis descendu pour le délivrer de la main des Égyptiens et le faire monter de ce pays vers un bon et vaste pays, vers un pays ruisselant de lait et de miel... (Ex 3,8).

« Un pays ruisselant de lait et de miel » : cette formule, polarisant la définition de l'Eden — apparaît dans le cadre d'une promesse et fonctionne comme l'exact contraire du pays de la misère, des coups, des corvées et des souffrances. C'est une métaphore heureuse et maternelle qui prétend moins décrire la réalité que dévoiler sa vérité profonde. Pour Israël son

premier-né, le Seigneur Dieu a une tendresse nourricière. Dans la Terre Promise comme dans le jardin de l'Éden, il y a tant de choses belles et bonnes pour se nourrir et vivre ! Dans *Éléazar ou la source et le buisson*, notamment dans le dernier chapitre, le personnage principal voyant se profiler sous ses yeux larmoyants l' « immense verger d'orangers, de citronniers et de pamplemoussiers dont les fruits dorés brillaient sourdement dans l'ombre des feuillages » (EL, 138) prononce, avec une voix étouffée par l'émotion : « Californie, terre de lait et de miel, te voilà donc, et ta richesse surpasse les promesses que fit Dieu à son peuple errant. » (EL, 139) Dans une perspective symbiotique — la Terre Promise et le Paradis ayant plusieurs traits en commun — nous nous permettons de voir dans la description de la Californie, la Terre Promise, telle qu'elle figure dans ce roman, l'ébauche du Paradis perdu et retrouvé. Dans ce sens, Lorna Milne souligne dans son étude, dans le chapitre consacré à « la quête initiatique », que l'œuvre de Tournier doit se lire d'une part comme « une grande régression<sup>85</sup> » et d'autre part comme un dépassement. Elle voit à la fois dans le retour aux temps adamiques, un « effort pour surmonter la nostalgie du Paradis<sup>86</sup> », et « une projection eschatologique<sup>87</sup> » ranimant l'espoir du retour à la terre « des débuts » qui par définition biblique converge vers la « Terre Promise ». Ainsi, elle trouve raisonnable de « voir dans chaque élancement de nostalgie pour le Paradis Perdu qui se manifeste chez Tournier, l'espoir de trouver la Terre Promise au bout du chemin<sup>88</sup> ». Au travers cette vision eschatologique, le jeu récurrent de représentations qui gravite autour de l'image du Paradis est de toute évidence de nature promotionnelle. Dans *Les Rois Mages*, Tournier cultive encore une fois, à travers le discours du sage Rabbi Rizza, un champ de représentations « savoureuses » inscrites avec ses promesses d'un monde idéal, du « jardin des délices » :

Nos ancêtres, les premiers bédouins, disait Rizza, ne couraient pas comme nous les steppes derrière leurs troupeaux de chèvres et de moutons. Dieu les avait placés dans un somptueux et succulent verger. Ils n'avaient qu'à tendre la main pour cueillir les fruits les plus savoureux. Comment auraient-ils songé à partir ? Il faut préciser que, dans ce verger sans fin, il n'avait pas deux arbres identiques qui eussent donné des fruits semblables. Tu me diras peut-être : il existe aujourd'hui dans certaines oasis des jardins de délices, comme celui dont je parle. Je te répondrai que les fruits de ces jardins ne ressemblent guère à ceux que Dieu avait offerts à nos ancêtres. Les fruits d'aujourd'hui sont obscurs et pesants. Ceux de Dieu étaient lumineux et sans poids. Voilà, me diras-tu,

<sup>85</sup> Lorna Milne, *op. cit.*, p. 49.

<sup>86</sup> *Ibid.*

<sup>87</sup> *Ibid.*

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 50.

des paroles simples, mais cependant bien difficiles à comprendre ! Je veux dire qu'aujourd'hui la nourriture est de deux sortes. Ou elle est matérielle et nourrit le corps. Ou elle est intellectuelle et enrichit l'esprit. Mais la viande ne t'apprend rien et les livres ne se mangent pas. Eh bien ! Les fruits du premier jardin satisfaisaient ensemble ces deux sortes de faim. Car ils n'étaient pas seulement divers par la forme, la couleur et le goût. Ils se distinguaient aussi par la science qu'ils donnaient. Certains apportaient la connaissance des plantes et des animaux, d'autres celle des mathématiques. Il y avait le fruit de la géographie, celui de l'astronomie, de l'architecture, de la danse, et bien d'autres encore. Oui en ce temps-là, l'homme était simple comme Dieu. Le corps et l'âme ne formaient qu'un seul bloc. La mauvaiseté de l'homme — sa bêtise, sa méchanceté, sa haine, sa lâcheté, son avarice a cassé la vérité en deux morceaux : une parole vide, creuse, mensongère, qui ne nourrit pas. Et une nourriture pesante et grasse qui obscurcit les idées et tourne en bajoues et en bedaine. Peut-on espérer retrouver la bonne nourriture lumineuse du paradis ? Il faudrait pour cela une révolution si importante qu'elle dépasse les forces humaines. Seul le retour de Dieu sur la terre pourrait la réaliser. Dieu peut-il revenir sur la terre ? Bien sûr puisqu'il peut tout. Le fera-t-il ? Mon peuple l'espère. Il le croit. Sans doute croit-il parce qu'il l'espère. Ce sera demain peut-être. Ou dans mille ans. Qui sait ? (RM, 78-80)

L'eschatologie paradisiaque nettement lisible dans ce passage présente l'histoire du monde ou plutôt celle de l'Homme en tendant vers la restauration d'un état béatifique, de ce monde sacré d'avant la chute. Notons à la fin de cette section que dans l'œuvre de Tournier, le Paradis retrouvé ou restauré, n'est qu'une, parmi bien d'autres, représentation eschatologique contribuant à sceller étroitement la morale du discours romanesque à ce que Bouloumié appelle « la projection, dans la fin des temps, de l'euphorie originelle<sup>89</sup> ». Puisant toujours dans le chapitre de la Genèse et cette-fois à travers le récit de Caïn et Abel, Tournier procède à l'ébauche du plan rédempteur qu'il proposera (ou plutôt imposera) à ses personnages et sur lequel se fonde le discours moral de son œuvre.

---

<sup>89</sup> Arlette Bouloumié. « Mythologies ». *Magazine Littéraire*. n° 226. janvier 1986. p. 28.

## 2. Moi, le gardien de mon frère?

« Nomade ou sédentaire ? Distinction fondamentale de l'humanité. Le berger nomade Abel en perpétuel conflit avec l'agriculteur sédentaire Caïn. Ou l'arbre et la pirogue. Il faut choisir, car en fabriquant la pirogue, on détruit l'arbre. » (JE, 202)

« Selon un midrash, Caïn et Abel avaient conclu un pacte pour se partager les ressources de la planète Terre : À Caïn le sol et ses produits, à Abel les animaux et leurs produits. Mais pour faire paître ses brebis, Abel devait les conduire sur le sol qui appartenait à Caïn, et ce dernier pour se vêtir, utilisait des peaux de mouton du troupeau d'Abel. Le meurtre d'Abel est la conséquence de l'agressivité ontologique des hommes qui ne supportent pas que l'autre empiète un tant soit peu sur ce qu'ils ont décrété être leur territoire. Ce qui est décisif dans la lutte entre frères, c'est la convoitise de ce qui est commun aux deux. Le milieu, c'est alors la valeur pour laquelle il vaut la peine de mourir ou de tuer ; c'est l'objectif politique, sacré ou érotique qui ne peut appartenir simultanément à deux êtres, mais qui se réalise intégralement s'il est conquis par l'un aux dépens de l'autre<sup>90</sup>. »

Les actes violents qui faisaient (et font toujours) l'actualité (les guerres, le colonialisme, l'injustice sociale, le nazisme) ont marqué Tournier dès sa jeunesse. L'auteur n'ignore pas que la violence n'est pas le propre d'une époque mais marque profondément l'histoire de tous les temps. Ainsi il ne s'étonne pas de se trouver devant une histoire de meurtre dès les premiers chapitres de la Bible, notamment avec le mythe de Caïn et d'Abel qui présente une réflexion sur la violence comme faisant partie de la condition humaine. La compréhension du récit de Caïn et Abel et les échos qu'il suscite figurent au premier plan dans la construction du discours moral de l'œuvre tournierienne. L'intégration de cette

---

<sup>90</sup> André Neher, *Le puits de l'exil, Tradition et modernité : la pensée du Maharal de Prague*, op. cit., p. 148.

histoire de fratricide au tissu des romans et récits permet à Tournier de poser — par le biais de l'allégorie biblique — la problématique du bien et du mal ainsi que de chercher des réponses à un nombre de questions existentielles et morales touchant à la condition de l'homme.

L'histoire d'Abel et Caïn est donc un des premiers récits fondateurs de la Bible, une œuvre fondatrice de l'imaginaire occidental qui renvoie au temps primordial et fabuleux des commencements. Cependant, certaines difficultés de lecture n'échappent pas à l'œil averti du lecteur qui a l'impression qu'il manque un passage essentiel. Pourquoi Dieu a-t-il préféré l'offrande d'Abel à celle de Caïn ? Quelles sont les vraies raisons qui ont mené à l'éclatement de la violence entre les frères ? Caïn est-il l'incarnation du mal ? Qu'en est-il d'Abel ? Beaucoup de questions que les exégètes se posent pour combler les blancs narratifs de cette histoire d'origine. Tournier, en exégète curieux, cherche, à travers ses réécritures, à compléter le texte biblique afin de percer son mystère. Il convient de noter qu'un mouvement de dévalorisation et de valorisation portant sur les mêmes personnages bibliques, à savoir Abel et Caïn, régit son œuvre. Cette ambivalence en est la note exacte : c'est dire que la dévalorisation n'y va pas sans quelque valorisation symétrique, et que nous sommes dans le mouvement complexe de l'inversion, au sens fort de ce terme. L'opposition entre Caïn et Abel, telle que Tournier l'aborde, nous semble équivoque, parce que constamment réversible. Entre l'aîné et le cadet, le parti de Tournier n'est pas du tout manifeste, mais investi dans le processus d'ambivalence de valorisation-dévalorisation des deux frères.

## 2.1 Tiffauges : Caïn et Abel

C'est Abel Tiffauges qui a le privilège de repenser méticuleusement cette histoire d'origine, ou plutôt l'histoire de son origine, lui qui « émerge de la nuit des temps » :

[...] Je n'ai jamais eu la curiosité de fouiller mes origines familiales, ma vie est bien assez encombrée déjà de prémonitions, mais je ne serais pas surpris qu'il y eût dans sa famille (de sa mère) de la roulotte et du cheval. C'est comme ce prénom d'Abel qui me semblait fortuit jusqu'à ce jour où les lignes de la Bible relatant le premier

assassinat de l'histoire humaine me sont tombées sous les yeux. Abel était berger, Caïn laboureur. Berger, c'est-à-dire nomade, laboureur, c'est-à-dire sédentaire. La querelle d'Abel et de Caïn se poursuit de génération en génération depuis l'origine des temps jusqu'à nos jours, comme l'opposition atavique des nomades et des sédentaires, ou plus précisément comme la persécution acharnée dont les nomades sont victimes de la part des sédentaires. Et cette haine n'est pas éteinte, bien loin de là, elle se retrouve dans la réglementation infâme et infamante à laquelle les gitans sont soumis — on les traite comme des repris de justice — et elle s'affiche à l'entrée des villages par les panneaux « Stationnement interdit aux nomades ». Il est vrai que Caïn est maudit et son châtement, comme sa haine pour Abel, se perpétue également de génération en génération. « Maintenant lui a dit l'Eternel, tu seras maudit de la terre qui a ouvert sa bouche pour recevoir de ta main le sang de ton frère. Quand tu cultiveras la terre, elle ne te donnera plus ses fruits, tu seras errant et fugitif dans la terre ». Voilà donc Caïn condamné à la pire des peines à ses propres yeux : il doit devenir nomade comme l'était Abel. Il a des paroles de révolte contre ce verdict, et d'ailleurs il n'obéit pas. Il se retire loin de la face de l'Eternel, et là, il construit une ville, la première ville, qu'il appelle Hénoch. Eh bien, j'affirme que cette malédiction des agriculteurs — toujours aussi endurcis contre leurs frères nomades — nous la voyons s'exercer de nos jours. Parce que la terre ne les nourrit plus, les culs-terreux sont obligés de plier bagage et de partir. Par milliers, ils errent d'une région à l'autre — et on savait au siècle dernier qu'en faisant d'une certaine sédentarité l'une des conditions de l'exercice du droit de vote, on excluait du corps électoral une masse fluctuante importante, et en principe mal-pensante, parce que déracinée. Puis ils se fixent dans des villes où ils forment la population prolétarienne des grandes cités industrielles. Et moi, caché parmi les assis, faux sédentaire, faux bien-pensant, je ne bouge pas certes, mais j'entretiens et je répare cet instrument par excellence de la migration, l'automobile. Et je prends patience parce que je sais qu'un jour viendra où le ciel, lassé des crimes des sédentaires, fera pleuvoir le feu sur leurs têtes. Ils seront alors comme Caïn, jetés pêle-mêle sur les routes, fuyant éperdument leurs villes maudites et la terre qui se refuse à les nourrir. Et moi, Abel, seul souriant et comblé, je déploierai les grandes ailes que je tenais cachées sous ma défroque de garagiste, et frappant du pied leurs crânes enténébrés, je m'envolerai dans les étoiles. (RDA, 50-51)

À l'instar de la Bible, la réflexion de Tiffauges sur l'histoire de Caïn et Abel introduit dès le début l'idée d'une dialectique entre berger et laboureur, nomade et sédentaire. Nous savons très bien que les lectures traditionnelles, chrétiennes et juives, associent souvent Abel au spirituel et Caïn au matériel. À la question « pourquoi Dieu a-t-il ainsi agi envers Caïn ? », Thyse répond que celui

qui a l'habitude de l'univers biblique sait que le berger est une figure de Sauveur en Israël : les Patriarches et Moïse sont pasteurs, et le roi David est appelé par Dieu du milieu de ses moutons. Dans la mentalité hébraïque, le nomade, à la recherche de pâturages et de points d'eau pour ses troupeaux, développe ses relations humaines et son intériorité. Par contre, l'agriculteur sédentaire développera plus volontiers sa relation avec la terre que celle avec les hommes ; naturellement porté à la méfiance pour défendre son bien, le sédentaire devient facilement possessif et égoïste. Choisir le pasteur nomade de préférence à l'agriculteur sédentaire est, pour le rédacteur biblique,

une façon de donner la priorité aux qualités proprement humaines des êtres : l'accueil, l'hospitalité, la générosité, la solidarité<sup>91</sup>.

Cette exégèse donne une explication à la préférence divine pour Abel par sa qualité de pasteur nomade : la figure du berger est fortement valorisée par la tradition d'Israël, qui considère que cette condition itinérante favorise la spiritualité et la relation à l'être<sup>92</sup>. Cette opposition entre un frère pasteur et un autre cultivateur, entre un Abel « spirituel » et un Caïn « matériel » s'appuie sur le texte génésiaque : si Dieu agrée l'offrande faite par Abel, c'est que celui-ci a donné « les premiers-nés de son petit bétail, avec leur graisse » (Gn 4, 4), se conformant ainsi aux pratiques rituelles détaillées dans le Lévitique, tandis que Caïn se contente d'apporter « des fruits du sol ». (Gn 4, 3) La tradition exégétique fait alors d'Abel la figure de l'homme pieux et de Caïn l'archétype de l'homme avare et peu soucieux de plaire à la divinité.

L'opposition entre Abel et Caïn, dans laquelle se rangent toutes les formes de l'expérience existentielle de l'histoire, permet à Tournier de construire l'ambivalence dans le discours moral du roman en question tout en condensant en Abel Tiffauges les deux tendances contradictoires des deux frères : « Et moi, caché parmi les assis, faux sédentaire, faux bien-pensant, je ne bouge pas certes, mais j'entretiens et je répare cet instrument par excellence de la migration, l'automobile. » (RDA, 51) Cette coexistence des deux tendances, Armand Abécassis la rappelle tout en posant qu' « il ne fait pas de doute que chacun de nous est Caïn et Hével [...] Chaque homme est à la fois victime et coupable<sup>93</sup> ». Les propos de Tiffauges portant sur la « querelle de Caïn et d'Abel » ne se limite pas à la temporalité mythique de l'Écriture, mais ils s'universalisent et s'actualisent afin de dépeindre une situation — conflictuelle — touchant l'humanité en général, situation qui, d'après les dires de ce personnage, « se poursuit de génération en génération depuis l'origine des temps jusqu'à nos jours ». Dans *Le Roi des Aulnes*, dès que cette réflexion surgit dans le chapitre des « Écrits sinistres », chapitre remplissant une fonction largement prémonitoire quant à l'évolution diégétique, les structures morales du récit se mettent en place, avec toutes

<sup>91</sup> André Thayse, *op. cit.*, p. 117.

<sup>92</sup> Voir Josy Eisenberg et Armand Abécassis, « Le pâtre et le laboureur », *À Bible ouverte, la Genèse ou le livre de l'homme*, pp. 639-651.

<sup>93</sup> *Ibid.*, pp. 642-643.

les conséquences que peut engendrer un tel antagonisme (entre sédentaires et nomades / nazis et gitans) sur le contexte sociopolitique de l'histoire : l'affrontement, la haine, la violence, la criminalité :

Et cette haine n'est pas éteinte, bien loin de là, elle se retrouve dans la réglementation infâme et infamante à laquelle les gitans sont soumis — on les traite comme des repris de justice — et elle s'affiche à l'entrée des villages par les panneaux « Stationnement interdit aux nomades. » (RDA, 50)

Le rapprochement établi entre Caïn, sédentaires et nazis touche également les actions ainsi que les séquences de ces actions. Autrement dit, dans la Bible, Dieu maudit Caïn. Ce dernier est selon Tiffauges « condamné à la pire des peines » : « Maintenant lui a dit l'Eternel, tu seras maudit de la terre qui a ouvert sa bouche pour recevoir de ta main le sang de ton frère. Quand tu cultiveras la terre, elle ne te donnera plus ses fruits, tu seras errant et fugitif dans la terre. » (Gn 4, 11-12) La punition infligée à Caïn insinue dans le discours du roman la possibilité du châtement pour les meurtres perpétrés par les nazis à l'égard des Gitans. Au dernier chapitre, les représentants du régime nazi connaîtront la destruction et l'errance. De persécuteurs, ils deviennent persécutés. La parole prophétique de Tiffauges prévenant cette fatalité, annonce d'un même coup la victoire de la lignée d'Abel :

Et je prends patience parce que je sais qu'un jour viendra où le ciel, lassé des crimes des sédentaires, fera pleuvoir le feu sur leurs têtes. Ils seront alors comme Caïn, jetés pêle-mêle sur les routes, fuyant éperdument leurs villes maudites et la terre qui se refuse à les nourrir. Et moi, Abel, seul souriant et comblé, je déploierai les grandes ailes que je tenais cachées sous ma défroque de garagiste, et frappant du pied leurs crânes enténébrés, je m'envolerai dans les étoiles. (RDA, 51)

Biancho, commentant le premier meurtre, met la lumière sur la naissance du principe de la dualité dans la tradition exégétique. Il explique ainsi que

Caïn ôte la vie à son frère, Abel, il le prive du souffle vital en répandant son sang qui est vie, vie qui vient de Dieu et dont Dieu seul est seigneur. Abel ne se défend pas, ne dit pas un mot, subit la violence et retourne à la terre. Nous comprenons ainsi comment sont nées les traditions qui voient en Caïn « le mauvais » et en Abel « le juste »<sup>94</sup>.

Nous trouvons également l'influence de cette lecture exégétique dialectique dans la symbolique chrétienne de ce récit d'origine. Dans le Nouveau Testament, Abel est présenté comme étant une victime de haute valeur symbolique ; il est le type du « juste » (Mt 23, 35)

<sup>94</sup> Enzo Bianchi, *op. cit.*, pp. 224-225.



persécuté qui croit la promesse de Dieu s'accomplissant par l'offrande de sang (Lc 11, 51). Il est tout de même une figure du Christ (He 12, 24). Caïn, par son meurtre, révèle quant à lui, la haine qui habite le cœur de l'homme ; il est le type du mauvais, qui hait le juste.

En revanche, cette lecture se trouve contestée par une autre lecture qui refuse de voir en Abel le symbole du bien et s'abstient de faire de Caïn l'incarnation du mal :

Si Abel était l'image du bien, il ne porterait pas ce nom surprenant qui évoque la poursuite du vent (Qo 1, 14), il ne serait pas semblable à ce qui est courbé et ne peut se redresser, à ce qui manque et ne peut être compté (Qo 1, 15) ; il ne serait pas celui qui passe sans jamais avoir rien entendu, sans jamais avoir rien dit. Il ne serait pas celui dont on parle sans qu'il ouvre la bouche, celui dont on s'occupe sans qu'il s'occupe de personne, celui qu'on tue sans qu'il ait résisté à l'agresseur ou seulement accepté vaillamment sa mort. Abel n'est pas le bien. Abel n'est pas. Caïn de son côté n'est pas le mal absolu. Même si, suivant une tradition, il est le fils du serpent, c'est-à-dire du péché, il n'est pas le mal incorrigible. D'abord, il est né avec la collaboration divine ; sur ce point son nom, tel qu'il lui est donné par sa mère, est tout à fait significatif. Ensuite, il apporte une offrande. Enfin, Dieu lui parle, l'exhorte, lui prodigue un enseignement, ce qui ne saurait arriver s'il était le fils du mal. Au surplus, même en le châtiant Dieu lui parle de nouveau et il répond à Dieu et il supplie. Caïn représente l'homme libre : il commence par le bien qui est la prière et sombre dans le mal qui est la violence<sup>95</sup>.

Dans cette même perspective, Abécassis souligne « qu'au Moyen-Orient, le premier combat de l'homme fut celui du sédentaire contre le désert<sup>96</sup> ». Donc d'après ce constat, tous les hommes « furent d'abord sédentaires et le nomadisme n'apparut que plus tard<sup>97</sup> ». Ce qui pousse les rabbins à lire littéralement : « Caïn était agriculteur. Hével devint pasteur.<sup>98</sup> » Tout se joue dans le sens du verbe « devenir » qui laisse supposer que Hével était avant agriculteur. Partant de cette hypothèse, la lecture juive du texte biblique permet de déceler en Abel la coexistence des deux tendances. Ainsi, il nous semble que la Bible soutienne la coexistence des deux tendances contradictoires en Abel et se démarque de l'acception duelle adoptée par le christianisme.

La version du *Roi des Aulnes* se situe, nous semble-t-il, plus du côté de la conception chrétienne. Vu sous cet angle, le mythe en question confère au roman une dimension hautement spirituelle et morale. Inscrite dans le paradigme de l'ambivalence, du nomadisme

<sup>95</sup> Emmanuel, *op. cit.*, p. 101.

<sup>96</sup> Josy Eisenberg et Abécassis Armand, *op. cit.*, p. 247.

<sup>97</sup> *Ibid.*

<sup>98</sup> *Ibid.*

et de la sédentarité, l'histoire biblique place la quête de Tiffauges dans une optique conjointement béatifique et préjudiciable. D'un côté, l'identification à Abel de par son origine filiale permet au personnage principal d'accéder aux rêveries de l'élévation et de l'ascension. De l'autre côté, on le trouve acculé à la pesanteur de la sédentarité « maudite ». Cette opposition diamétrale entre les deux tendances, se trouvent explicités par un vocabulaire appréciatif par rapport à la tendance d'Abel (« victimes », « souriant », « comblé », « envolerai », « étoiles ») et dépréciatif quant à la tendance de Caïn (« maudit », « haine », « châtement », « endurcis », « crimes des sédentaires », « fera pleuvoir le feu », « enténébrés »).

Or, cette opposition que Tournier se plaît à cultiver trouve ses racines dans la Bible. Dans le chapitre quatre de la Genèse et dès le premier verset, le lecteur apprend d'Ève la double origine de son fils aîné Caïn dont le patronyme peut signifier en hébreu « j'ai acquis » et « jalousie<sup>99</sup> » : « J'ai procréé un homme, avec le Seigneur. » (Gn 4, 1) Par son père Adam, il est fils du sol (*adamah*, en hébreu) et il est d'origine divine par l'affirmation de sa mère. Le lecteur est frappé par la réaction d'Ève qui diffère à l'égard de ses deux fils : la naissance de Caïn est saluée par une explosion de joie, pleine de fierté. Rien de tel pour Abel qui apparaît comme « un ajout<sup>100</sup> » et qui, quant à lui a un nom particulièrement étrange, puisqu'il signifie « buée », « petit vent » ou encore « vanité<sup>101</sup> ». Dans le prénom d'Abel apparaît déjà toute l'expérience de la fragilité humaine, comme s'il était prédestiné à une existence éphémère.

Partant de la réaction colérique et de l'action démesurée de Caïn à l'égard de son frère, le discours romanesque de Tournier cherche implicitement à dénoncer la violence, autant idéologique que pratique, du régime nazi, tout en apparentant ses partisans à la race d'un Caïn jaloux, cupide, criminel. Le discours moral de ce roman — que tisse notamment la figure de l'enfant Éphraïm - amène petit à petit le personnage principal au constat suivant :

Ainsi, il (Abel Tiffauges) retrouvait ici poussée à son paroxysme la haine millénaire des races sédentaires contre les races nomades. Juifs et Gitans, peuples errants, fils d'Abel, ces frères dont il se sentait solidaire par le cœur et par l'âme, tombaient en

---

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 640.

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 642.

<sup>101</sup> Emmanuel, *op. cit.*, p. 99.

masse à Auschwitz sous les coups d'un Caïn botté, casqué et scientifiquement organisé. (RDA, 479)

Dans ce roman, Tournier insiste sur la notion de vengeance tout en évoquant à double reprise le verset onze du chapitre quatre :

Mais moi, en entendant ce discours insensé, je me souvenais que j'étais de la race d'Abel, le nomade, le sans-racine, et que Jéhovah avait dit à Caïn : « Le sang de ton frère crie de la terre jusqu'à moi. Maintenant tu seras maudit de la terre qui a ouvert sa bouche pour recevoir de ta main le sang de ton frère. » (RDA, 371)

Il est intéressant d'observer comment l'auteur ignore la suite du récit biblique rapportant la protection accordée par Dieu à Caïn. De même, il néglige le fait que Caïn est le père de la civilisation et non Abel. L'élaboration de l'idée de châtement et de malédiction que le Créateur inflige à Caïn permet dans ce roman — par le biais de la diégèse — la construction d'un discours moral se basant sur la condamnation des nazis, « la race de Caïn », condamnation qui va jusqu'à l'élimination et la destruction. Tandis que la « race d'Abel », à laquelle Tiffauges finit par s'apparenter, se trouve vengée et finit par trouver son Salut tout en s'envolant « dans les étoiles ». (RDA, 51)

## 2.2 D'autres évocations du mythe

Caïn et Abel vont devenir rivaux le jour où l'un des deux fera l'expérience de la jalousie. Dieu agrée l'offrande d'Abel, et refuse celle de Caïn. Le texte biblique reste silencieux sur ce qui a motivé le choix partial de Dieu. Certaines exégèses juives et chrétiennes, viennent combler ce blanc afin d'exonérer la divinité de tout arbitraire. Elles cherchent souvent à noircir Caïn, en postulant par exemple que Caïn aurait offert un sacrifice de moindre qualité, ou encore que Dieu aurait privilégié Abel parce qu'Ève n'aurait eu d'yeux que pour Caïn. D'autres exégèses acceptent ce blanc narratif et se rendent à l'évidence qu'il n'y a pas de raison logique à la préférence divine. Pour ces derniers, cette préférence trouve son seul fondement dans l'arbitraire divin qui est souligné dans le livre de l'Exode : « J'accorde ma bienveillance à qui je l'accorde, je fais miséricorde à qui je fais miséricorde. » (Ex 33, 19) Derrière cet arbitraire divin se cache une expérience humaine

quotidienne : la vie n'est pas juste, elle est toujours imprévisible et elle est faite d'inégalités qui ne sont pas toujours logiques et explicables. Ce récit ne nous donne aucune réponse sur la raison de cette injustice : elle est, et nous devons vivre avec, même si cela nous révolte. Tournier se départit de cette acception et n'hésite pas à chercher la cause de cette préférence. Dans *Gaspard, Melchior & Balthazar*, c'est Silas le Samaritain qui semble avoir la clef de ce mystère. Personnage révolté contre « les rites de [sa] religion » (GMB, 169), ce pâtre aspire à une révolution qui puisse changer l'histoire jalonnée de sacrifices et maculée de sang innocent. En sage anachorète, il dénonce le sacrifice d'Abraham tout en soulignant « la frayeur » qu'Isaac « éprouva en voyant son propre père lever le couteau sur lui » (GMB, 170). De même, adressant la parole à l'ange Gabriel, il avance que Caïn et Abel faisaient tous deux leurs dévotions :

[...] Chacun offrait en oblation des produits de ses travaux. Caïn, étant le cultivateur, sacrifiait des fruits et des céréales, tandis que le pasteur Abel offrait des agneaux et leur graisse. Or Jéhovah se détournait des offrandes de Caïn et agréait celles d'Abel. Pourquoi ? Pour quelle raison ? Je n'en vois qu'une : c'est parce que Jéhovah déteste les légumes et adore la viande ! Oui, le Dieu que nous adorons est résolument carnivore ! » (GMB, 170)

Dans *Gilles & Jeanne*, ce « penchant divin » pour la viande revient dans les propos insolites de François Prélat, un autre personnage scandaleux, qui aux yeux du révérend père Eustache Blanchet, tient un discours extravagant allant jusqu'au blasphème. Celui-là explique à Gilles

que le goût invétéré de Barron<sup>102</sup> pour la chair venait de loin, venait de haut. Dès les premières pages de la Bible, ne voyait-on pas Yahvé repousser les céréales que lui offre Caïn et se régaler au contraire des chevreaux et des agneaux d'Abel ? Cela voulait bien dire, n'est-ce-pas, que Dieu a horreur des légumes et raffole de la viande. (GJ, 110)

En effet, les propos de François Prélat viennent lier la vocation ogresque et diabolique de Gilles à une promotion eschatologique. Il lui propose de réussir une fois pour toutes le sacrifice d'Isaac tout en offrant à Dieu « la chair des enfants » qu'il immole afin de se sauver et eux avec lui. Il ne va pas sans dire que ses propos suscitent l'écho du cycle rédempteur tournierien qui — non sans ambivalence — consiste à descendre dans « le gouffre ardent » (GJ, 112) afin de remonter « dans une lumière radieuse ». (GJ, 112)

---

<sup>102</sup> Le Diable.

Dans la perspective du personnage pervers qu'est Prélat, l'identification au Diable, tient lieu d'union avec Dieu, le premier étant « l'image » (GJ, 111) du second, donc partageant avec lui ses goûts pour la chair fraîche. Face à ses paroles, Gilles — qui se livre pourtant à une hideuse perversion à l'égard des enfants — exprime son malaise et son indignation. Il ne cesse de répéter à Prélat qu'il blasphème. (GJ 110) Cette position récalcitrante de Gilles permet dans ce contexte de produire l'ambivalence. Gilles trouvant un grand plaisir dans l'assujettissement des enfants à des pratiques sexuelles et criminelles inhumaines, se condamne éternellement de n'être pas capable de se soustraire à un tel penchant destructeur.

Le moins que l'on puisse faire, donc, c'est de lire le récit de Caïn et Abel en liaison avec tous les autres récits des origines que Tournier intègre à ses romans et récits (Sacrifice d'Abraham, Noé, Sodome...) afin de montrer à quel point la Bible lie, dès son principe, en refusant l'angélisme, l'humanité à la violence, combien elle assure que le mal est en elle, et qu'il s'agit de faire le choix de la responsabilité vis-à-vis de nos semblables, en nous détournant de la convoitise et de la jalousie. Cela ne va pas sans rappeler le verset biblique selon lequel le mal est inhérent à la nature humaine : « Car le penchant du cœur de l'homme, est mauvais dès l'enfance. » (Gn 8, 21) Ce penchant mauvais, n'est-il pas cette même « colère soudaine » (VLP, 17) qui anime un Robinson Crusoé, solitaire et effrayé, et l'amène à tuer le bouc « avec lequel il se reconnaîtra plus tard une sorte de fraternité<sup>103</sup> » ? Ne s'agit-il pas de ce « fratricide originel<sup>104</sup> » rappelé et perpétré dans *Les Météores* par les « sans pareils » contre « leurs frères jumeaux dans le ventre maternel<sup>105</sup> » ?

---

<sup>103</sup> Françoise Merllié, *Michel Tournier*, Paris, Éditions Pierre Belfond, 1988, p. 44.

<sup>104</sup> *Ibid.*

<sup>105</sup> *Ibid.*

### 2.3 Penser la violence

Dans *Le miroir des idées*, Tournier retourne encore à ce cher mythe de l'origine :

L'histoire des hommes a commencé avec un fratricide. L'un des deux frères s'appelait Caïn et cultivait la terre. L'autre s'appelait Abel et élevait des bêtes. Caïn était sédentaire et entourait ses maisons de murs, ses champs de clôtures. Abel et ses enfants poussaient devant eux, dans les prairies sans limites ni propriétaires, d'immenses troupeaux de moutons et de chèvres. Le conflit était inévitable, un conflit qui jalonne sous des formes diverses toute l'histoire humaine. Car il devait arriver que les troupeaux d'Abel envahissent les cultures de Caïn et les saccagent aveuglément. La colère de Caïn le dressa contre son frère et la dispute se termina par la mort d'Abel. Yahvé en conçut une grande irritation. Il infligea à Caïn la punition la plus douloureuse qui soit pour un jardinier : partir, devenir à son tour un nomade, comme l'était son frère. Caïn partit donc, laissant derrière lui vergers et potagers. Mais il n'alla pas loin. Il s'arrêta bientôt et construisit Hénoch, la première ville de l'Histoire. Ainsi le cultivateur déraciné était devenu architecte et citadin, nouvelle forme de sédentarité. (MI, 62)

Dans cet essai, l'auteur semble proposer que l'histoire n'est pas seulement marquée par la violence mais elle est inaugurée et forgée sur le socle de la jalousie, de la haine, de la cupidité et du meurtre. Quelles en sont les causes ? Le texte cité ci-dessus nous apporte quelques clarifications. À en croire Tournier, le conflit fraternel est avant tout un conflit socio-économique, un conflit d'intérêts : « Le conflit était inévitable, un conflit qui jalonne sous des formes diverses toute l'histoire humaine. Car il devait arriver que les troupeaux d'Abel envahissent les cultures de Caïn et les saccagent aveuglément. » (MI, 62)

La représentation dévalorisante de Caïn est métaphoriquement reprise dans ce texte. Entourant « ses maisons de murs, ses champs de clôtures », il devient sous la plume de Tournier l'incarnation de la cupidité, de la possession, de l'avarice, l'enfermement et l'isolation étant les antidotes de l'ouverture et de l'immensité caractérisant Abel et sa descendance : « Abel et ses enfants, poussaient devant eux, dans les prairies sans limites ni propriétaires, d'immenses troupeaux de moutons et de chèvres. »

Selon un midrash,

Caïn et Abel avaient conclu un pacte pour se partager les ressources de la planète Terre. À Caïn le sol et ses produits, à Abel les animaux et leurs produits. Mais pour faire paître ses brebis, Abel devait les conduire sur le sol qui appartenait à Caïn, et ce dernier pour se vêtir, utilisait des peaux de mouton du troupeau d'Abel. Le meurtre d'Abel est la conséquence de l'agressivité ontologique des hommes qui ne supportent pas que l'autre empiète un tant soit peu sur ce qu'ils ont décrété être leur territoire. Ce qui est décisif dans la lutte entre frères, c'est la convoitise de ce qui est commun aux deux<sup>106</sup>.

André Neher postule que « le milieu, c'est [...] la valeur pour laquelle il vaut la peine de mourir ou de tuer ; c'est l'objectif politique, sacré ou érotique qui ne peut appartenir simultanément à deux êtres, mais qui se réalise intégralement s'il est conquis par l'un aux dépens de l'autre<sup>107</sup> ». Ce qui fait que l'envahissement du territoire de Caïn par Abel, mine aux yeux du premier jaloux, le pacte relationnel établi entre lui et son frère qui est censé protéger les intérêts de chacun. Sa colère est incontrôlable, il assassine Abel. Dans une conception théologique, Caïn est maudit parce que tuer l'homme « signifie tuer l'image de Dieu et donc commettre le déicide. Le déicide est commis chaque fois qu'il y a homicide<sup>108</sup> ».

Dans la Bible, nous le savons, l'agrément de l'offrande d'Abel et le rejet de celle de Caïn se présente comme la cause directe du meurtre. Suite au choix divin non justifié aux yeux de Caïn, ce dernier fait pour la première fois l'expérience cruelle de l'inégalité et il réagit de manière forte :

[...] Dieu soumet l'homme à sa première épreuve et il choisit le plus digne des deux (donc Caïn qui prend l'initiative et fut imité par Abel), celui qui le premier a décidé de se lier à lui, de l'honorer, de lui offrir un sacrifice. Caïn ne supportera pas l'épreuve car sa jalousie à l'égard d'Abel le remplira de colère. Voici donc le premier péché : la jalousie et la haine de l'homme contre l'homme. Car si la transgression à l'égard de Dieu, comme celle d'Adam, peut être réparée par la prière, le péché à l'égard de l'homme ne peut être effacé que par le pardon de la victime. C'est la grande leçon que l'Écriture donne et telle sera dans l'avenir la tradition vivante d'Israël<sup>109</sup>.

<sup>106</sup> André Thayse, *op. cit.*, pp. 120-121

<sup>107</sup> Enzo Bianchi, *op. cit.*, pp. 228-229.

<sup>108</sup> *Ibid.*

<sup>109</sup> Emmanuel, *op. cit.*, p. 97.

Pourtant, si Dieu se détourne du sacrifice de Caïn, il ne le rejette pas pour autant. Il lui parle, il l'exhorte à ne pas se soumettre au péché. Dieu en appelle à la responsabilité de Caïn, l'encourageant à ne pas s'abandonner à la violence, mais Caïn n'arrive pas à gérer cette colère qui monte en lui. Il essaye pourtant de parler à son frère. Le texte ne nous transmet pas leur conversation, mais quoiqu'il en soit, puisque le meurtre a lieu juste après, nous pouvons en conclure que la communication n'a pas passé. Le meurtre est donc lié à l'incapacité des deux protagonistes à communiquer. La cause de cette non-communication, Tournier la réfère — non sans ambivalence — à Caïn qui s'enferme, se replie sur lui-même et refuse de partager son bien avec son frère. Toutefois, Abel n'est pas tout à fait innocent. En dépit de son ouverture et de sa générosité, il demeure bel et bien le provocateur, celui qui a fait irruption dans le territoire de son frère. Le choix des deux verbes « envahir » et « saccager » pour définir le comportement ravageur des troupeaux d'Abel n'est pas arbitraire, il accentue d'une part la violence de l'acte. D'autre part, il sous-entend l'irresponsabilité — voire la culpabilité — d'Abel qui ne fait rien pour empêcher les dégâts matériels et éviter par la suite l'énervement du frère aîné.

Dans la Bible, comme dans la version tournierienne, et suite au crime, Dieu est immédiatement présent pour juger et sanctionner. Commentant le texte biblique, Emmanuel affirme que la leçon morale de l'Écriture « est que l'homme est libre, mais non pas dans le mal ; et le meurtre est le mal absolu<sup>110</sup> ». Tournier saute l'interrogatoire fait à Caïn et passe sans détours à la sanction. Dieu ne le condamne pas à la peine de mort mais seulement au bannissement ; il devient errant et vagabond, celui qui va et vient, celui qui ne connaît pas de repos. Néanmoins, Caïn déroge à la parole du Créateur et il s'installe au pays de Nod. Ce pays est situé à l'est d'Éden, l'est étant le symbole de l'espérance, là où le soleil se lève, l'espoir d'un jour nouveau. La suite du récit nous apprend que l'installation de Caïn va permettre la naissance de la civilisation. Ainsi la violence n'empêchera pas le progrès de l'humanité. Au contraire, Tournier, aussi bien que l'auteur de la Bible font d'elle la pierre angulaire, la pierre de fondation de toute civilisation.

Le texte tiré du *Miroir des idées* nous semble reposer sur un glissement subreptice vers la dévalorisation d'Abel et la valorisation de Caïn. Or si l'on observe de près les autres

---

<sup>110</sup> *Ibid.*, p. 99.



réécritures de ce mythe, nous constatons que celle-ci se présente d'emblée comme une version plus ou moins fidèle à la version biblique.

#### 2.4 Dieu partagé entre Caïn et Abel

Soit l'histoire des deux frères, telle que Tournier la rapporte dans « La famille Adam » :

[...] Le premier, Caïn, était tout le portrait de sa mère : blond, dodu, calme et très porté à dormir. Mais qu'il dorme ou qu'il veille, Ève ne cessait de murmurer une belle histoire à son oreille. Et dans cette histoire, il n'était question que de mousses étoilées d'anémones formant des coussins de fraîcheur au pied des magnolias, de colibris se mêlant aux grappes dorées des cytises, de vols de grues cendrées s'abattant sur les hautes branches de cèdres noirs. Caïn, on peut dire qu'il suçait la nostalgie du Paradis terrestre avec le lait de sa mère. Car ces évocations chuchotées édifiaient des îles magiques dans sa tête d'enfant pauvre qui ne connaissait que la steppe aride et le moutonnement stérile et infini des dunes de sable. Aussi manifesta-t-il très tôt une vocation d'agriculteur, d'horticulteur, et même d'architecte. Son premier jouet fut une petite binette, le second une mignonne truette, le troisième une boîte de compas avec laquelle il ne cessait de tracer des plans où éclataient les dons du futur paysagiste et urbaniste. Tout autre était son jeune frère, Abel. Celui-là, c'était tout le portrait de son coureur de père. Il ne tenait pas en place. Il ne rêvait que départs, marches, voyages. Tout travail demandant persévérance et immobilité le rebutait et lui paraissait méprisable. En revanche rien ne l'amusait comme de bouleverser par quelques coups de pied les plates-bandes et les châteaux de sable du patient et laborieux Caïn. Mais les aînés doivent faire preuve d'indulgence envers les petits, et Caïn, dûment chapitré, ravalait ses larmes de colère et reconstruisait inlassablement après le passage de son frère. Ils grandirent. Devenu pasteur, Abel courait derrière ses troupeaux les steppes, les déserts et les montagnes. Il était maigre, noir, cynique et odorant comme ses propres boucs. Il était fier que ses enfants n'eussent jamais mangé de légumes et ne sussent ni lire ni écrire, car il n'y a pas d'école pour les nomades. Au contraire Caïn vivait avec les siens au milieu de terres cultivées, de jardins et de belles maisons qu'il aimait passionnément et entretenait avec un soin jaloux. Or Jéhovah n'était pas content de Caïn. Il avait chassé du Paradis Adam et Ève, et placé des Chérubins à l'épée flamboyante aux portes du jardin. Et voilà que son petit-fils, possédé par l'esprit et les souvenirs de sa mère, reconstituait à force de travail et d'intelligence ce qu'Adam avait perdu par sa bêtise ! Jéhovah trouvait de l'insolence et de la rébellion dans cet Éden II que Caïn avait fait sortir du sol ingrat du désert. Au contraire Jéhovah se plaisait avec Abel qui courait infatigablement à travers les rochers et les sables derrière ses troupeaux. Aussi, lorsque Caïn présentait en offrande à Jéhovah les fleurs et les fruits de ses jardins, Jéhovah repoussait ces dons. Il acceptait au contraire avec attendrissement les chevreaux et les agneaux qu'Abel lui offrait en sacrifice. Un jour le drame qui couvait éclata. Les troupeaux d'Abel envahirent et saccagèrent les blés mûrs et les vergers de Caïn. Il y eut une entrevue entre les deux frères. Caïn s'y montra doux et conciliant, Abel lui ricanant méchamment au nez. Alors

le souvenir de tout ce qu'il avait enduré de son frère submergea Caïn, et d'un coup de bêche, il cassa la tête d'Abel. La colère de Jéhovah fut terrible. Il chassa Caïn de devant sa face, et le condamna à errer sur la terre avec sa famille. Mais Caïn, ce sédentaire invétéré, n'alla pas loin. Il se dirigea tout naturellement vers le Paradis dont sa mère lui avait tant parlé. Et il se fixa là, en pays de Nod, à l'est des murailles du fameux jardin. Là cet architecte de génie bâtit une ville. La première ville de l'Histoire, et il l'appela Hénoch, du nom de son premier fils. Hénoch était une cité de rêve, ombragée d'eucalyptus. Ce n'était qu'un massif de fleurs où roucoulaient d'une même voix les fontaines et les tourterelles. En son centre se dressait le chef-d'œuvre de Caïn : un temple somptueux tout de porphyre rose et de marbre jaspé. Ce temple était vide et sans affectation encore. Mais on interrogeait Caïn à ce sujet, il souriait mystérieusement dans sa barbe. Enfin, certain soir, un vieillard se présenta à la porte de la ville. Caïn paraissait l'attendre, car il l'accueillit aussitôt. C'était Jéhovah, fatigué, éreinté, fourbu par la vie nomade qu'il menait depuis tant d'années avec les fils d'Abel, cahoté à dos d'homme dans une Arche d'Alliance vermoulue, qui puait le suint de bélier. Le petit-fils serra le grand-père sur son cœur. Puis il s'agenouilla pour se faire pardonner et bénir. Ensuite Jéhovah — toujours un peu grognant pour la forme — fut solennellement intronisé dans le temple d'Hénoch qu'il ne quitta plus désormais. (CB, 15-18)

Ce texte est une aggravation du texte tiré du *Miroir des idées*. La figure d'Abel est explicitement poussée au noir. On le voit — et son père avec lui — destitué de sa grandeur héroïque et se trouve investi d'une passivité d'animal. En revanche, Caïn, l'image de sa mère, est intronisé roi de la persévérance (« reconstruisait inlassablement »), de l'intelligence et du progrès. À première vue, cette version s'inscrit dans le processus de l'inversion, comme en témoigne la transmutation lexicale, inversion qui est en quelque sorte frayée d'avance, si l'on admet que la version du *Miroir des idées* (aussi bien que l'hypotexte ?) ébauchait en filigrane les traits d'héroïsme de Caïn. Ainsi, Tournier ôte à Abel son statut de victime privilégiée pour l'habiller de laideur, d'insolence, de cynisme, de paresse et d'analphabétisme. Caïn, quant à lui, est positivement dépeint. Il est « blond », « calme », « indulgent » et « rebelle », élevé dans l'amour et la tendresse de sa mère, c'est-à-dire dans la nostalgie transcendante du paradis terrestre. Il est le réparateur ; sa mission prend une dimension eschatologique. Elle consiste à restituer l'état originel de l'homme que son père Adam « avait perdu par sa bêtise ».

À l'égard du crime de Caïn, un constat s'impose : ce geste est justifié. Tournier va même jusqu'à chercher une déculpabilisation à outrance. Dans la Bible, aussi bien que dans les autres versions tournieriennes, la jalousie irrémissible de Caïn — qui mène au crime — naît du préjudice de voir son offrande (fruitière) à Dieu refusée, tandis que celle de son frère Abel est agréée. Dans cette version, la cause en est tout autre. Plaidant pour Caïn, Tournier

fait du meurtre la conséquence « normale » d'une injustice, d'une confrontation, datant de très longtemps, entre les deux frères. Comme dans le texte du *Miroir des idées*, les verbes « envahir » et « saccager » président au déclenchement de la réaction colérique et meurtrière du frère aîné. Toutefois, Caïn s'efforce de contrôler sa rage et se montre au début « doux » et « conciliant ». Mais le rire « méchant » d'Abel ainsi que le souvenir de la peine et du labeur viennent enflammer la provocation de ce personnage et entraînent le drame.

Cette version, qui se distingue par une inflexion dramatique et sérieuse, met en valeur deux positions nettement antinomiques de Dieu vis-à-vis des deux frères. Au début, il s'amuse avec Abel alors que la rébellion et l'insolence de Caïn le rebutent. Ce dernier, banni, défie le Créateur et s'obstine, malgré sa désapprobation, à recréer le Paradis d'où ses parents ont été chassés. Une fois le Paradis rétabli, entre Dieu et Caïn l'animosité s'anéantit. Le Père « fatigué, éreinté, fourbu par la vie nomade qu'il menait depuis tant d'années avec les fils d'Abel », se retourne en fin de compte vers Caïn et opte pour la sédentarité. La scène du retour de l'enfant prodigue (Lc 15 :11-32) telle qu'elle est rapportée par Luc se présente vivement à notre esprit notamment avec le geste tendre de Caïn, serrant le vieux créateur sur son cœur. C'est dans ce climat de confiance et d'amour que Dieu et Caïn célèbrent, le retour, le pardon. Du pardon, il y en a, parce qu'il nous semble que Tournier insinue dans son propos que la faute n'est nullement celle de Caïn mais plutôt celle de Dieu qui se montre jaloux, avare et rancunier puisqu'il se dresse comme obstacle à la restitution du Paradis. Son attitude à l'égard de Caïn qui planifie inlassablement un projet parousiaque lui est reprochée. Ce qui fait que le repentant loin d'être Caïn est bel et bien Dieu qui est présenté comme l'image de la brebis égarée, « cahoté à dos d'homme dans une Arche d'Alliance vermoulue, qui puait le suint de bélier ». Dans ce cadre, l'ambivalence est forgée sur le discours moral du texte. L'auteur bouleverse les rôles, faisant ainsi de Dieu le fautif et de Caïn le juste. Ce discours sympathisant avec la tendance de Caïn a pour effet de confondre la responsabilité de chacun des personnages. Le réflexe naturel du lecteur s'oriente vers la condamnation de Caïn. Or Tournier se montre réfractaire à cette idée et pointe du doigt un autre accusé : Dieu. Somme toute, l'avantage des dons d'architecte que Tournier confère à Caïn — et par expansion à l'Homme —, c'est qu'il peut se moduler conformément, en dépit du mal dominant ou plutôt dans le mal même, aux exigences maternelles (d'Ève), lui permettant ainsi

d'investir dans sa grande cause eschatologique qui le tient à cœur : l'accessibilité au Paradis perdu. La résurgence de Caïn le sédentaire, de l'Homme, est, en ce sens, en mesure de poser un geste concret d'héroïsme pour un destin meilleur.

Les récits de l'origine sont donc constamment convoqués par Tournier qui leur fait subir de nombreuses transformations susceptibles de rendre équivoque leur sens moral. Rappelant les personnages (et l'auteur) d'un passé immémorial, ils guident leur réflexion continue sur l'homme, ses mœurs, ses rapports avec son prochain, ses attitudes, ses tendances et son avenir et les poussent inlassablement à s'interroger sur le créateur, les modalités de son acte, les motifs et la finalité de la création. Cette dernière est « ouverte, elle ne revient point en arrière<sup>111</sup> ». En tant que commencement, elle suscite une continuité, un développement et engage l'homme « à une action<sup>112</sup> » à laquelle il ne doit pas se soustraire malgré sa faillibilité et sa culpabilité parce que « la faillibilité acceptée comme un obstacle à surmonter [...] renforce [sa] vigilance et [le] replace toujours à nouveau devant [sa] tâche dont rien ni personne ne pourrait [le] décharger<sup>113</sup> ». Permettant aux personnages une prise de conscience de leur liberté, les récits de la Genèse les appellent à la responsabilité et au cheminement spirituel dont les causes, la direction et les itinéraires seront considérés dans la section suivante.

---

<sup>111</sup> Benjamin Gross, *Messianisme et histoire juive*, Paris, Encyclopédie juive, Berg international Éditeurs, 1977, p. 11.

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 17.

### 3. L'Exode sur le chemin du Golgotha

« La tragédie du monde actuel pose une alternative pressante : ou bien nous nous coupons du souffle divin et postulons comme seule réalité le visible du labyrinthe dont nous savons qu'il est en train de se refermer sur nous et que nous mourrons en lui, lequel est analogue aux eaux du déluge dans le mythe de Noé, et à l'Égypte qui retient en esclavage le peuple hébreu dans l'histoire de celui-ci ; ou bien nous postulons le Verbe divin, notre semence, nous entrons dans son souffle et nous faisons la Pâque, le passage, lequel fera advenir dans le monde extérieur les réalités nouvelles atteintes dans notre Égypte intérieure, tissées d'une autre lumière, accordées à d'autres sons, frémissantes de Sa Présence<sup>114</sup>. »

« Le livre de la Genèse développe, après le cycle des origines une théologie de la promesse : Dieu met à part Abraham et prend l'engagement de lui donner une descendance qui héritera d'un pays. Dieu se constitue ainsi un peuple, destinataire privilégié de sa promesse. Cette promesse est réitérée à Moïse : le peuple devenu esclave en Égypte sera libéré et héritera d'un pays. Au terme de la marche dans le désert, au cours de laquelle Dieu fait alliance avec son peuple et lui communique ses lois, le peuple d'Israël se retrouve devant la Terre Promise, de l'autre côté du Jourdain, face à Jéricho<sup>115</sup>. »

L'intégration explicite et systématique du livre de la Genèse dans les romans et récits de Tournier sert, comme nous l'avons montré, à développer une théologie de la promesse. Cette dimension eschatologique de l'œuvre s'amplifie et se trouve renforcée par les nombreuses citations et allusions au livre de l'Exode. Au-delà de ces deux pratiques intertextuelles, l'Exode, avec ses composantes essentielles, représente un des fils conducteurs

<sup>114</sup> Annick De Souzaenelle, *L'Égypte intérieure ou les dix plaies de l'âme*, Paris, Édition Albin Michel, 1991, p. 27.

<sup>115</sup> Artus Olivier, Noël Damien, *Les livres de la loi*, Paris, Bayard Éditions Centurion, 1998, p. 1.

opérant dans l'œuvre de Tournier ; il retrace l'itinéraire spirituel dans lequel s'engage chacun de ses héros. Ainsi, nous tenterons dans ce chapitre, d'éclairer la marche funeste des personnages tournieriens qui s'enfoncent dans le mal, chancèlent dans leur errance pour enfin s'enraciner — miraculeusement — dans la joyeuse expérience de la rédemption.

Désignant la « libération des Israélites de l'esclavage en Égypte<sup>116</sup> », le terme de l'Exode se profile dans deux directions : celle hébraïque, « qui se dessine dans le Livre lui-même<sup>117</sup> », et celle chrétienne « que vient lui donner l'Évangile<sup>118</sup> ». En sa composition critique, l'Exode des Hébreux est passible d'une double tournure : « Le peuple se dirige vers ce qui est devant lui, une autre terre. Mais il se dirige aussi vers le haut, vers le ciel.<sup>119</sup> » Dans l'acception chrétienne, l'Exode est perçu comme « l'invitation à suivre intérieurement le peuple dans son agonie, dans sa lutte à mort contre la peur de mourir<sup>120</sup> ». Ce « cheminement intérieur » est l'équivalent de la « marche face à la mort dans l'assurance du vainqueur<sup>121</sup> » qui nécessairement évoque dans la mémoire du chrétien le chemin du Golgotha et « l'allure du Christ avançant vers sa propre pâque<sup>122</sup> ».

Sur le plan narratif, Noël Damien fait ressortir trois grandes étapes distinguant le livre de l'Exode : « La captivité et la servitude en Égypte suivies de la libération du peuple ; la marche du peuple au désert ; la rencontre de Yahvé au Sinai.<sup>123</sup> » Tout d'abord, la captivité et la servitude constituent l'exemple type « de l'oppression, au cœur de laquelle le croyant espère en Dieu et attend le salut<sup>124</sup> ». Cette condition d'esclavage première permet l'instauration d'une espérance, celle que Yahvé interviendra en faveur de son peuple pour mettre un terme à son exil. À la sortie d'Égypte succède la longue marche au désert. Dans les traditions hellénistique et midrashique, « le désert marque pour le peuple la rupture complète d'avec le monde du péché, représenté par Mistrâïms (Égypte)<sup>125</sup> ». De même, il est un lieu

<sup>116</sup> *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, « Exode ».

<sup>117</sup> Paul Beauchamp, *L'un et l'autre Testament*, Paris, Éditions du Seuil, 1976, p. 285.

<sup>118</sup> *Ibid.*

<sup>119</sup> *Ibid.*

<sup>120</sup> *Ibid.*, p. 287.

<sup>121</sup> *Ibid.*

<sup>122</sup> *Ibid.*

<sup>123</sup> Artus Olivier, Noël Damien, *op. cit.*, p. 11.

<sup>124</sup> *Ibid.*, 17.

<sup>125</sup> *La Bible*, traduite et commentée par André Chouraqui, Paris, JC Lattès, 1993, p. 239.

symbolique ambivalent. D'une part, c'est un lieu d'épreuve, de solitude et de sécheresse spirituelle, et le repaire des puissances maléfiques et hostiles à l'être humain. D'autre part, le désert est un lieu de rencontre et d'intimité avec Dieu, un lieu de préparation à une mission. Ces deux valeurs symboliques vont souvent de pair. La rencontre de Dieu est souvent accompagnée d'une mise à l'épreuve. La préparation à une mission est fréquemment accompagnée de la tentation de s'y soustraire ou de la détourner de ses fins. La traversée du désert est pour les Hébreux un temps de mise à l'épreuve de leur persévérance et de leur fidélité à marcher dans les voies du Seigneur :

Souviens-toi de la longue marche que tu as faite pendant quarante années dans le désert ; le Seigneur ton Dieu te l'a imposée pour te faire connaître la pauvreté ; il voulait t'éprouver et savoir ce que tu as dans le cœur : est-ce que tu allais garder ses commandements, oui ou non ? Il t'a fait connaître la pauvreté, il t'a fait sentir la faim, et il t'a donné à manger la manne — cette nourriture que ni toi ni tes pères n'aviez connue — pour te faire découvrir que l'homme ne vit pas seulement de pain, mais de tout ce qui vient de la bouche du Seigneur. (Deutéronome 8, 2-3)

Ce chemin ne fut pas parcouru sans murmures ni tentation de retourner en arrière. Cependant, l'expérience du désert s'avère habituellement féconde ; elle porte une espérance vrillée au cœur : espérance d'une terre accueillante et féconde ; espérance de restauration et de conversion qui ne se produit que dans la souffrance, les dangers ; espérance de rencontre de Dieu et de salut. La rencontre de Dieu au Sinaï est somme toute décrite en termes d'alliance qui est « le don gratuit qui noue une relation avec un peuple particulier, don gratuit appelant la réponse du peuple exprimée par le respect de la loi divine<sup>126</sup> ». L'alliance, définie comme « mécanisme central<sup>127</sup> » de l'Exode, conclut « un pacte cultuel et moral. Ainsi, non seulement le culte, mais l'éthique et le fonctionnement de la société deviennent l'expression de la volonté divine<sup>128</sup> ».

Dans la chrétienté, notamment dans la lettre de saint Paul aux Romains (Rm 8, 19-25), les étapes de l'Exode sont implicitement transmises sous différentes appellations et formes qui ne manquent pas d'ébaucher le cheminement intérieur dans lequel le croyant doit s'engager pour rencontrer le Seigneur. Selon Stanislas Breton, dans cette lettre, saint Paul

<sup>126</sup> Olivier Artus, Damien Noël, *op. cit.*, p. 49.

<sup>127</sup> *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, « L'Alliance du Sinaï ».

<sup>128</sup> *Ibid.*

tente un rapprochement, voire une analogie entre deux ordres, le cosmique et l'humain, à l'égard d'une vérité, à savoir, l'économie du Salut « en tant que dispensation providentielle des temps dont le Christ serait la plénitude<sup>129</sup> ». Stanislas Breton, qui reconnaît la présence de réminiscences bibliques dans la lettre de Paul, s'en inspire et propose un schéma<sup>130</sup> « eschatologique » dont les composantes correspondent une à une à celle de l'Exode :

Judaïsme — Exode	Chrétienté — Lettre aux Romains
Exil, captivité et servitude ; libération du peuple	Condition d'esclavage- gémissement- impatience - attente et espérance
Marche au désert	Travail d'enfantement — mouvement de libération
La rencontre de Yahvé au Sinaï (la Terre Promise)	Liberté réalisée — participation à la liberté — révélation des Fils de Dieu

Que ce « projet eschatologique » paulinien ait profondément marqué la pensée chrétienne occidentale on n'en saurait douter. Les formules prégnantes de saint Paul, lorsqu'il parle de l' « économie du Salut », secrètent une vérité scandaleuse — similaire à celle des prophètes — imbibée de souffrances et de malheur. Les deux testaments ne sous-estiment pas l'expérience : Jérémie, Job, l'auteur des Psaumes, le Christ, tous crient, et d'une façon atroce, non par désir de crier, mais ils hurlent de douleur, de souffrance. Dans le christianisme, le mal, la souffrance sont liés à la faute, au péché. Le mal est engendré, en fait, « par une décision libre de la volonté d'une créature qui, par cette décision libre se met en opposition avec le bien<sup>131</sup> », avec Dieu. De plus, le péché est une notion fondamentale, qui est la condition d'existence de la grâce divine : l'homme est uni à Dieu par la grâce. Rien ne peut détruire cette union, mais l'homme, dans sa liberté, peut la refuser ou l'abîmer. Donc, le

<sup>129</sup> Stanislas Breton, *Saint Paul*, Paris, Presses Universitaires de France, 1988, p. 35.

<sup>130</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>131</sup> *Petit dictionnaire de théologie catholique*, « mal, Malice ».



péché est tout ce qui détruit ou empêche cette union à Dieu, sans laquelle l'homme ne peut se réaliser pleinement et accéder au salut, à la vie éternelle. Du fait du premier péché commis par Adam et Ève (le péché originel), la Création a été déçue et les hommes naissent en état de péché<sup>132</sup> (Rm 5, 12-14). En réponse au péché, la théologie chrétienne du salut soutient que Dieu s'incarne (se fait homme) en la personne de Jésus-Christ, venu par sa mort consentie sauver les hommes en prenant sur lui leurs péchés<sup>133</sup>. Ainsi, par les souffrances de sa Passion, Jésus-Christ a racheté l'humanité, ouvrant ainsi la possibilité à la rédemption<sup>134</sup>. Situait le

---

<sup>132</sup> Dans le contexte d'une étude de l'influence hellénistique chez Paul, Emmanuel constate que dans ses lettres, le péché originel apparaît à la base de toute chose humaine : « Il est le mal absolu. Par sa vision pessimiste de la nature de l'homme, l'apôtre, sans le dire, décèle dans l'âme de la créature la réplique de l'acte prométhéen de révolte. La mort du premier homme et la mort de tous les hommes qui s'ensuit, est une conséquence directe du péché. C'est Prométhée enchaîné. Seule l'apparition d'un homme-Dieu abolit le péché par la grâce, et la mort par la résurrection. C'est Prométhée délivré de ses chaînes. Dans la vision juive de l'existence, le mal ne triomphe jamais et la mort est vaincue dans Israël. Le peuple le plus persécuté garde constamment l'espérance d'une vie sur terre bonne pour toute l'humanité que l'homme seul peut délivrer du mal, et non Dieu. Ne pas rêver à la fin des temps mais agir chaque jour, tel est l'enseignement de l'Écriture. Dieu nous a permis de distinguer entre le bien et le mal, cela suffit. Nous n'appelons aucune intervention surnaturelle. Nous n'avons pas besoin de la grâce, mais des œuvres. Nous n'avons pas à effacer le péché mais à le vaincre. » Emmanuel, *op. cit.*, pp. 80-81.

<sup>133</sup> *Petit dictionnaire de théologie catholique*, « Mort ». « La mort du Christ. S'étant fait homme de la race d'Adam le pécheur, ayant assumé la "chair du péché" (Ro 8,3), Jésus-Christ est entré dans l'existence humaine qui ne peut se réaliser pleinement sans passer par la mort, dans toute son ambiguïté et sa signification cachée. Il a pris ainsi sur lui la mort en tant qu'expression et manifestation visible, dans l'ordre de la réalité déçue dans les anges et les hommes. Il n'a pas seulement offert une satisfaction quelconque pour le péché, mais il a accompli et subi la mort qui est justement le symptôme, l'expression et la manifestation du péché dans le monde. Il l'a accomplie dans une liberté absolue, comme une œuvre et une manifestation de la grâce divine qui, en tant que vie divinisante, appartient à son humanité par nécessité de nature, en raison de sa personne divine. Mais par là, la mort est devenue une réalité tout à fait autre que ne serait la mort d'un homme qui ne possède, de droit, ni la liberté pure, exempte de toute la débilité de la concupiscence, ni la vie de la grâce. C'est justement dans sa réalité cachée que la mort du Christ devient l'expression, l'incarnation de son obéissance par amour, la remise de tout son être de créature, en toute liberté, à Dieu. Ce qui était expression du péché, devient, sans que soit supprimé son caractère obscur, expression d'un oui à la volonté du Père, qui est un non au péché. »

<sup>134</sup> *Ibid.*, « Rédemption ». « Dans le christianisme, la nature de cet état est indiquée catégoriquement par la Parole de Dieu lui-même, cet état consiste, en dernier ressort, non pas dans quelque désordre social, ni dans une simple finitude d'ordre biologique ou spirituel, pas plus que dans une absurdité irrémédiable de l'existence, etc.; il se ramène au péché en tant que faute librement commise par l'homme vis-à-vis du Dieu vivant et de son appel impératif; il représente une déchéance, une perte de la vie proprement divine que Dieu veut faire partager à l'homme sans qu'elle lui soit due d'aucune façon, mais que l'homme refuse de façon coupable. Le besoin de rédemption est donc caractéristique de l'homme en tant qu'il est sous le coup du péché originel et en tant qu'il ratifie, par sa faute personnelle, la privation de Dieu que comporte cette condition héréditaire pécheresse. Ainsi, la

mal et la mort dans la vision de la gloire de Dieu, le christianisme dévoile le mystère de la croix : de la rencontre avec le mal jaillissent la résurrection et la gloire.

Pour revenir à Paul, sa pensée postule que l'homme de foi est celui qui est scandalisé par le mal jusqu'au tréfonds de lui-même. « L'esclavage de la corruption » (Rm 8, 21) est indissociable de l'état de péché et de son inévitable conséquence : la mort. Nous sommes au cœur du problème du mal, mais au cœur de ce problème transfiguré, repris, illuminé. Tout tient au passage qu'il faut faire de la souffrance, sous toutes ses formes, au mystère même de Dieu :

Nous le savons en effet : la création tout entière gémit maintenant encore dans les douleurs de l'enfement. Elle n'est pas la seule : nous aussi, qui possédons les prémices de l'Esprit, nous gémissons intérieurement, attendant l'adoption, la délivrance pour notre corps. Car nous avons été sauvés, mais c'est en espérance. (RM 8, 22-24)

La souffrance est donc ce « chemin étroit » menant au Paradis, à la participation à la révélation des fils de Dieu. Elle est ce

« lieu du crâne » où les ténèbres des plus grandes profondeurs de l'abîme sont pénétrées par Celui qui est seul à pouvoir les assumer parce qu'Il est seul « Pontife » : il unit en Lui, dans une unité parfaite, le radicalement inconciliable, l'Incréé et le créé que l'abîme sépare et que lui, épousant l'abîme, unit<sup>135</sup>.

C'est « dans les ténèbres du Golgotha que l'Homme devient Dieu<sup>136</sup> » ; C'est dans la souffrance que les personnages tournieriens se divinisent. Elle (la souffrance) est en ce sens espérance et vie. L'espérance telle qu'enfin Breton la considère dans la lettre de Paul est

tout autre chose que banal espoir ou velléité indécise. Elle est effort, travail et gémissement. L'image qu'elle suscite est celle de la femme dans les douleurs de l'enfement<sup>137</sup>, mais aussi dans l'attente d'une joie qui ouvre le monde sur un regard d'enfant et sur une délivrance à la mesure de l'esclavage qui se soumet à l'univers<sup>138</sup>.

Pour situer la conception de l'exode dans notre analyse littéraire, nous nous permettrons de relier le monde de la Bible et le monde diégétique tournierien, deux mondes

---

rédemption ne peut donc être comprise qu'au sens d'une rédemption du péché (et en fonction de cela seulement d'autres maux), et donc comme un pardon divin. »

<sup>135</sup> Annick De Souzenelle, *op. cit.*, p. 157.

<sup>136</sup> *Ibid.*, p. 158.

<sup>137</sup> Dans une allusion nette à Jn 16, 16-24.

<sup>138</sup> Stanislas Breton, *op. cit.*, p. 88.

que séparent, quant à l'acte de l'écriture, la réalité historique des événements et l'imagination. Notre étude ne prétend pas combler cet écart. Elle peut simplement construire un pont par-dessus le fossé, pour traduire les expériences exodiques des personnages tournieriens afin d'étayer un passage dans les deux sens : rejoindre la morale de la Bible et l'interpeller dans l'existence romanesque tournierienne. Ces données théologiques donnent tout son sens à l'Exode tournierien et permet de tracer le chemin spirituel des personnages principaux qui vivent tous et sans exception l'expérience pénible de l'exil et de la captivité. Exclus<sup>139</sup> de leur entourage social familial pour des raisons multiples, ils entament, de gré ou de force, une série de déplacements. Les épreuves du désert se multiplient pour chacun de ces héros avant qu'ils se retrouvent vers la fin délivrés et sauvés.

### 3.1 Captivité et exil

L'exil, qui consiste en la privation d'un lieu propre pour un individu ou un peuple, se révèle comme perte de l'origine. Cette détermination *a priori* négative n'atteint pas seulement le corps, mais aussi la conscience dont est dévoilée alors la structure ontologique fondamentale. La conscience se manifeste en effet comme faculté de se projeter au-delà de son lieu propre. Pour vivre, elle doit s'exiler. Mais puisque le concept d'exil inclut celui du retour, il appert que l'exil de la conscience annonce également l'avenir de retrouvailles avec l'origine, c'est-à-dire Dieu<sup>140</sup>.

Selon l'auteur de cette citation, le trait majeur qui spécifie l'exil comme « perte de l'origine » atteignant corps et conscience, est nécessairement la notion du retour, « des retrouvailles » avec Dieu. Dans la perspective historique de la littérature prophétique, la *galout*, « terme hébreu utilisé dans la Bible pour désigner l'exil, la captivité<sup>141</sup> » est la punition qui sanctionne un Israël pécheur : « Plus personne pour invoquer ton nom, pour se réveiller en s'attachant à toi, car tu nous as caché ta face et tu nous as livré au pouvoir de nos

<sup>139</sup> Voir à ce sujet l'étude de Nicole Guichard, *Michel Tournier : Autrui et la quête du double*, Paris, Didier Érudition, 1984, dans laquelle elle développe les différents mécanismes d'exclusion des personnages tournieriens dans la société. Elle traite également du mythe de l'exclusion tel qu'il est abordé dans l'œuvre de Tournier.

<sup>140</sup> Olivia Bianchi, « Penser l'exil pour penser l'être », *Le Portique* [En ligne], 1-2005 / Varia, mis en ligne le 12 mai 2005, Consulté le 16 juillet 2012. URL: <http://leportique.revues.org/index519.html>.

<sup>141</sup> *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, « Galout ».

fautes. » (Isaïe 64, 6) Dans la terminologie rabbinique, ce terme finit par désigner « le tragique état d'exil et d'aliénation, à la fois physique et psychologique<sup>142</sup> ». Il est perçu comme « le juste mais implacable châtement infligé par la Providence divine à Israël<sup>143</sup> ». Cependant, même si l'exil a lieu, « cela ne signifie pas que l'Alliance entre Israël et Dieu a été révoquée<sup>144</sup> ». L'exil ne se présente jamais comme situation naturelle pérenne. Il est plutôt une situation aléatoire qui ne fait qu'affermir la foi du peuple élu « en une rédemption certaine<sup>145</sup> » qui reste inébranlable. Cette rédemption nationale promise, le prophète Abdias la rappelle sur un ton eschatologique :

Les exilés des fils d'Isarël — cette armée-là — chassent les Cananéens jusqu'à Sarepta, et les exilés de Jérusalem qui habitent Séfarad occupent les villes du Néguev. Des libérateurs gravissent la montagne de Sion pour gouverner la montagne d'Esau. Et le Seigneur assume son règne ! (Ab 1, 20-21)

La tradition chrétienne radicalise cette interprétation hébraïque. Elle cultive au même niveau la philosophie de punition-rachat. Toutefois, dans le christianisme, notamment avec saint Augustin, l'exil est la séquelle de l'action maléfique « par laquelle [la volonté] se détourne du bien immuable vers les biens muables; et, ce détournement et ce retournement n'étant pas forcés, mais volontaires, le châtement de misère qui s'ensuit est mérité et juste<sup>146</sup> ». L'exil est donc nécessaire. Il conditionne la saisie rédemptrice de l'homme : « L'exil est comme un désert dont il faut sortir, un vide inextirpable qu'il faut remplir, qu'il faut fertiliser<sup>147</sup>. » À ce titre, les *Confessions* de saint Augustin sont bien l'œuvre d'un homme qui sort de cet état d'exilé en priant Dieu :

Tard je vous ai aimée, Beauté si ancienne et si nouvelle, tard je vous ai aimée. C'est que vous étiez au-dedans de moi, et moi, j'étais en dehors de moi ! Et c'est là que je vous cherchais ; ma laideur se jetait sur tout ce que vous avez fait de beau. Vous étiez avec moi et je n'étais pas avec vous. Ce qui loin de vous me retenait, c'étaient ces choses qui ne seraient pas, si elles n'étaient en vous. Vous m'avez appelé, vous avez crié, et vous êtes venu à bout de ma surdité ; vous avez étincelé, et votre splendeur a mis en fuite ma cécité ; vous avez répandu votre parfum, je l'ai respiré et je soupire après vous ; je vous

---

<sup>142</sup> *Ibid.*

<sup>143</sup> *Ibid.*

<sup>144</sup> *Ibid.*

<sup>145</sup> *Ibid.*

<sup>146</sup> Saint Augustin, *Le libre arbitre*, XIX, 53.

<sup>147</sup> Olivia Bianchi, *op. cit.*

ai goûtée et j'ai faim et soif de vous ; vous m'avez touché, et je brûle du désir de votre paix<sup>148</sup>.

Pour Augustin, l'exil n'est pas toujours cet éloignement tragique qui nous fait perdre tout lien avec l'origine. Pour trouver Dieu, il faut l'avoir perdu ! Dans l'expérience amère de l'exil, il ne s'agit pas de trouver son origine, mais de la retrouver, en un mot de cheminer. Sur la croix, Jésus-Christ psalmodiant<sup>149</sup> l'ultime reproche : « *Eli, Eli, lema sabaqthani*<sup>150</sup> » (Mt 27, 46), pleure son exil qui est absence remarquée de Dieu :

Dieu a exilé son Fils sur le chemin de la Vérité. Jésus-Christ le sait bien ; il accepte cet exil nécessaire, il accepte de mourir dans l'exil, non pas à la façon d'un exilé, mais d'un Juste. Jésus-Christ s'est éloigné du royaume du Père (les Cieux) pour celui du Fils (la terre) qui est son royaume. En ce sens, son entrée dans l'existence est reçue pour lui comme un exil. Sa mission est d'étendre le royaume de Dieu à cette terre d'exil où sont les hommes<sup>151</sup>.

Décentrement, l'exil est aussi recentrage vers ce point de rédemption dont nous parlions précédemment. Il est somme toute « ce qui nous fait croire à la seconde fois ou à la seconde chance, au rachat, c'est-à-dire ce qui nous sauve d'une erreur ontique ou ontologique. Reste que loin de « constituer une punition, l'exil est au contraire une chance<sup>152</sup> ». L'expérience tournierienne de l'exil s'articule autour de trois conceptions distinctes. La première renvoie à l'expulsion sociale des personnages lesquels vivent l'exil chez-soi<sup>153</sup>. La deuxième s'exprime par l'expulsion géographique du personnage hors de sa patrie ou de son milieu social avec défense ou impossibilité d'y retourner. La troisième traduit un manque ontologique (moral ?), une soif, un trou dans la vie du personnage tournierien qu'il s'évertue à combler tout au long de son cheminement spirituel. Dans ce sens, l'exil devient l'expression forte de la perversion maléfique des personnages et de l'expérience du mal.

<sup>148</sup> Saint Augustin, *Les Confessions*, traduit par J. Trabucco, livre dixième, chapitre XXVII, Paris, Flammarion, 1999, pp. 229-230.

<sup>149</sup> Psaume 22.

<sup>150</sup> « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? »

<sup>151</sup> Olivia Bianchi, *op. cit.*

<sup>152</sup> *Ibid.*

<sup>153</sup> Nous nous contentons de citer cet aspect de l'exil sans le développer, vu qu'il a été longuement abordé par Nicole Guichard dans la première partie de *Michel Tournier : Autrui et la quête du double*.

a) L'exil : loin de chez soi

L'exil tournierien consiste dans un premier temps en l'expulsion des personnages de leur pays ou de leur entourage social. Avec Robinson Crusoé, l'expérience exilique s'annonce au début salvatrice puisqu'elle l'arrache à la noyade. Ce n'est qu'après l'exploration première de l'île, que le refuge sur cette terre désertique est ressenti comme un vrai exil :

Il se trouvait donc sur un îlot beaucoup plus petit que Mas a Tierra et dépourvu de toute habitation [...] Robinson était trop épuisé pour mesurer toute l'étendue de son malheur [...] « puisque ce n'est pas Mas a Tierra, dit-il simplement, c'est l'île de la désolation », résumant sa situation par ce baptême impromptu. (VLP, 18)

Les premiers chapitres de *Vendredi ou les limbes du Pacifique* représentent la mise en scène romanesque du paradigme de l'exil, tel que l'ont formulé diverses civilisations, après l'expression fondatrice du psaume 137 ou la « ballade de l'exilé » :

Au bord des fleuves de Babylone  
Nous étions assis et pleurions  
Nous souvenant de Sion (Ps, 137)

L'essentiel du phénomène de l'exil consiste donc dans la prise de conscience d'une séparation douloureuse dans l'espace mais aussi dans le temps, dans la déploration d'une perte et d'un déchirement, dans l'impossible coexistence d'un ici et d'un ailleurs, du passé et du présent :

Le premier jour, je transitais entre deux sociétés humaines également imaginaires : l'équipage disparu et les habitants de l'île, car je la croyais peuplée. J'étais encore tout chaud de mes contacts avec mes compagnons de bord. Je poursuivais imaginativement le dialogue interrompu par la catastrophe. Et puis l'île s'est révélée déserte. J'avançai dans un paysage sans âme qui vive. Derrière moi, le groupe de mes malheureux compagnons s'enfonçait dans la nuit. Leurs voix s'étaient tuées depuis longtemps, quand la mienne commençait seulement à se fatiguer de son soliloque. Dès lors je suis avec une horrible fascination le processus de déshumanisation dont je sens en moi l'inexorable travail. (VLP, 52-53)

Les traces du phénomène de l'exil sont d'une part repérables dans toutes les formes du déracinement, de la perte d'identité ainsi que dans la recherche et l'adoption de nouveaux paramètres identitaires. Robinson, jeté sur une île inconnue, perd tout espoir de retourner chez lui, de recouvrer l'Angleterre, son pays natal. L'arrachement n'est pas uniquement géographique mais il est aussi culturel et cultuel ; il est amené petit à petit à rejeter ses

traditions de colon rationnel et à se laisser orienter vers un quiétisme rousseauiste se manifestant dans l'union à la nature, dans l'apothéose de l'astre solaire, incarné dans la fiction par Vendredi. D'autre part, les traces de l'exil transparaissent à travers des motifs fictionnels, telle que la solitude que Robinson considère comme un « milieu corrosif qui agit sur (lui) lentement, mais sans relâche et dans un sens purement destructif ». (VLP, 52) Néanmoins, ce sont la mémoire et l'imagination<sup>154</sup> (nous souvenant) qui vont tenter de combler la brèche, d'effacer symboliquement la séparation, de greffer sur la souffrance une réappropriation :

Hier, en traversant le petit bois qui précède les prairies de la côte sud-est, j'ai été frappé en plein visage par une odeur qui m'a ramené brutalement — presque douloureusement — à la maison, dans le vestibule où mon père accueillait ses clients [...] L'évocation était si puissante et si incongrue que j'ai douté une fois de plus de ma raison. J'ai lutté un moment contre l'invasion d'un souvenir d'une impérieuse douceur, puis je me suis laissé couler dans mon passé, ce musée désert, ce mort vernissé comme un sarcophage qui m'appelle avec tant de séduisante tendresse. Enfin l'illusion a desserré son étreinte. En divaguant dans le bois, j'ai découvert quelques pieds de térébinthes, arbustes conifères dont l'écorce éclatée par la chaleur transsudait une résine ambrée dont l'odeur puissante contenait tous les lundis matin de mon enfance. (VLP, 55)

Il est vrai qu'au début l'exil spatial de Robinson est souvent associé au malheur et à une vision négative de la solitude. En témoigne la prolifération d'un lexique péjoratif décrivant l'état d'âme du personnage esseulé : « désespoir », « malheur », « tristesse », « défaillance », « dérélition », « déception » ... Toutefois, vers la fin, après l'intrusion de Vendredi dans sa vie et puis son initiation au règne solaire, l'exil acquiert un sens ambivalent. Il devient liberté et affranchissement. Cela explique pourquoi la survenue du navire anglais *Whitebird* est perçue comme une invasion infamante du territoire sacré qu'est devenue l'île aux yeux de Robinson, lequel déborde de joie à l'idée de se débarrasser de ses hôtes : « La joie qu'éprouva Robinson en reprenant possession de cette terre qu'il avait crue perdue à jamais était accordée aux rougeoiements du couchant. » (VLP, 247) Néanmoins, cette joie se trouve colorée de « quelque chose de funèbre » (VLP, 247) qui vient effleurer son soulagement et sa paix intérieure. Robinson qui se sent « vieilli » (VLP, 247) réalise que « la visite du *Whitebird* avait marqué la fin d'une très longue et heureuse jeunesse ». (VLP, 247) La définition ambivalente de l'exil comme affranchissement anticipe sur la fascination de l'auteur du *Roi des Aulnes* pour « le thème du prisonnier trouvant sa patrie

<sup>154</sup> Sans toutefois ignorer leur caractère régressif et destructeur.

dans l'exil et sa liberté dans la captivité ». (VP, 104) Dans *Le vent Paraclet*, Tournier assimile la captivité à « une image bellement triomphante et provocante de l'*amor fati*, la force géniale d'un homme qui parvient à transformer en bénédiction un terrible coup du sort, en bonheur la plus désastreuses des fatalités ». (VP, 104- 105) Il a en effet bien illustré cette fascination dans *Le Roi des Aulnes*. Abel Tiffauges mène en France une vie éteinte, sans éclat. Quitté par sa maîtresse, il est accusé de viol de mineur et n'échappe à la condamnation que grâce au déclenchement de la guerre par laquelle sa vie s'épanouit. Mobilisé puis prisonnier en Prusse orientale, Tiffauges éprouve, à l'inverse de ses compatriotes prisonniers, une grande joie en foulant la terre allemande : « Nous entrons en Allemagne, prononça Tiffauges [...] Tiffauges débordait d'une joie d'autant plus brûlante qu'il avait la certitude de ne jamais revenir en France. » (RDA, 212) Un peu plus loin, dans les premières lignes du chapitre III intitulé « Hyperborée », le narrateur omniscient souligne la résignation déterminée de Tiffauges à la captivité :

Tiffauges se laissa glisser dans la captivité sans résistance, avec la foi robuste et optimiste du voyageur qui s'abandonne au repos de l'étape en sachant qu'il va s'éveiller quelques heures plus tard, en même temps que le soleil, lavé des fatigues de la veille, régénéré, prêt à un nouveau départ. Il avait laissé tomber derrière lui comme vêtements souillés, comme chaussures éculées, comme peaux craquelées Paris et la France [...] La société sous laquelle Tiffauges avait souffert était balayée. (RDA, 215-216)

Pour Tiffauges, la captivité est une « délivrance » (RDA, 225), c'est-à-dire l'inverse :

Parce que sa vue s'étendait à l'infini de tous côtés, galopant parmi les brumes, planant au-dessus des bruyères et des miroirs d'eau, il eut un sentiment de liberté qu'il n'avait jamais connu auparavant. Il sourit malgré lui de ce paradoxe en prenant la suite d'une file de marcheurs accablés, poussés vers le nord par les coups de gueule d'un Feldwebel. (RDA, 219)

Délivrance d'une société où il n'avait connu que souffrance depuis son internat au collège Saint-Christophe, jusqu'à son accusation de viol de mineur, en passant par la rupture avec Rachel, son amante. On a donc un prisonnier heureux de l'être, un prisonnier qui travaille de tout cœur dans les champs de l'ennemi : « Il avait le sentiment très vif qu'un lien d'appartenance l'unissait à cette terre [...] il en était prisonnier, il se devait de la servir de tout son corps, de tout cœur. » (RDA, 227)

Dans un chapitre intitulé « De l'Eden à l'exil », Lorna Milne soutient que « l'un des aspects les plus importants de la préparation du néophyte à l'initiation est la séparation de celui-ci de la



communauté et du *statu quo* qu'il a jusqu'alors connus<sup>155</sup> ». Dans *Les Météores*, Paul vit l'absence matérielle de son frère Jean comme un exil et comme une dissidence qui l'empêche de communier avec les autres, les sans-pareils. Jumeau déparié, il s'obstine tout le long du roman à convaincre son frère pour tenter de réhabiliter l'état originel de leur union gémellaire. Dès que cette réhabilitation s'avère impossible, Paul, quittant sa maison aux Pierres Sonnantes, s'accroche au seuil de l'exil, puisque celui-ci est floraison d'un nouvel être, acheminement de son « âme déployée » vers la « sublimation ». (LM, 625) Jean, quant à lui, fuit à tout prix l'identification à son frère. Il s'isole pour pouvoir s'autonomiser et s'individualiser. C'est par l'exil, par la séparation géographique, qu'il peut se débarrasser de la pression écrasante qu'exerce son frère sur lui. C'est uniquement par la séparation qu'il peut se réconcilier avec la vie, avec les autres et tendre vers une forme en devenir qui le sépare ontologiquement de son frère-pareil.

Avec les rois mages, Tournier laisse libre jeu à l'exil ; l'art de la séparation consiste à « chasser » les rois de leurs royaumes afin de créer les meilleures conditions possibles à leur cheminement spirituel. Gaspard, avant de connaître la déception amoureuse, éprouvait « l'obscur besoin d'une expédition lointaine ». (GMB, 11) Ce besoin s'intensifie et s'avère inévitable après avoir découvert la trahison de Biltine. La « solitude effrayante » (GMB, 31) du roi captif fait retentir les paroles prometteuses de son astrologue Barka Maï : « Le voyage est un remède souverain contre le mal qui te ronge. Un voyage, c'est une suite de disparitions irrémédiables, a dit justement le poète. Va, fais une cure de disparitions, il ne peut en résulter que du bien pour toi. » (GMB, 34) Il en est de même pour Balthazar qui fuit le « stupide fanatisme » (GMB, 82) des ennemis de l'art, se retire de son royaume, s'exile pour apporter à sa situation mauvaise « un changement bénéfique ». (GMB, 82) Dans ce même esprit de changement, Taor, quitte « joyeusement » (GMB, 187) son royaume, pour aller à la recherche d'une recette gourmande. Lui, qui a le goût relevé du sucré, se résout à vivre l'exil salé dans l'espoir de déguster à la Nourriture Divine. Melchior, quant à lui, se trouve contraint de quitter son royaume dès que les prémices d'un soulèvement politique s'annoncent menaçantes pour sa vie. Les voilà, quatre rois exilés sur le chemin de la vérité !

---

<sup>155</sup> Lorna Milne, *op. cit.*, p. 33.

Dans *La goutte d'or*<sup>156</sup>, la séparation géographique ou spatiale relègue Idriss du pays de ses origines et rompt brutalement avec le *statu quo* de sa communauté conservatrice. À Paris, loin de chez soi, il vit l'expérience douloureuse de l'exil qui se traduit dans la fiction par l'attitude malhabile d'un oriental, en l'occurrence Idriss, dans un pays occidental, la France. Idriss, qui porte toujours sur lui le désert et l'oasis (GO, 127), observe, imite, fait comme les autres « pour ne pas trahir sa sauvagerie au milieu de ces civilisés ». (GO, 112)

Dans *Éléazar ou la source et le buisson*, le même processus exilique est à l'œuvre dans la relation du personnage principal à son pays natal, l'Irlande. Il a fallu un coup de théâtre décisif, le meurtre ainsi que l'épidémie et la pauvreté, pour que toute la force de leurs conséquences puissent opérer la subversion de la prodigieuse inertie polarisant la vie du personnage : « Il rentra chez lui dans un état de soulagement proche de l'ébriété. Et c'est dans ce sentiment de légèreté enivrante qu'il prit la décision de partir, d'émigrer, d'imiter la foule misérable de ses compatriotes qui prenaient chaque année le bateau pour le Nouveau Monde. » (EL, 51)

Dans son œuvre, Tournier invoque donc l'exil géographique pour promettre un changement concret de situation. Il fonde une métaphysique qui se révèle dans l'expérience du détachement, dans la déchirure et la perte d'identité. Toutefois, l'exil tournierien n'est pas exclusivement spatial, il se dévoile dans l'abandon moral des personnages. Le Moi morose de ces personnages est donc le gage d'une servitude débordant de désespoir. Vécu et réfléchi, l'exil moral s'anime nécessairement par l'expérience du mal conférant à celui qui la vit un pouvoir inexorablement destructeur.

---

<sup>156</sup> Nous ne pouvons pas parler dans ce roman d'intertexte biblique. Les événements, les discours des personnages sont ancrés dans la société musulmane du Maghreb. Toutefois, le projet exilique, tel que nous l'avons identifié, pourrait s'appliquer largement au cheminement spirituel d'Idriss.

## b) L'exil : loin dans le mal

Propulsés par une énergie destructrice, les personnages tournieriens sont comme le souligne Lorna Milne « brutalement chassés du Paradis terrestre<sup>157</sup> ». Exilés, ils vont expérimenter le mal sous toutes ses formes. On peut, dans un premier temps, être amené à percevoir, à travers le mal physique qui les frappe, une image de l'asservissement du personnage tournierien. Robinson survit miraculeusement à une tempête et subséquemment au naufrage du navire. Seul sur une île déserte, il doit affronter la faim, le froid et le danger délirant de la solitude. De plus, la subite irruption des Araucans redoutables marque un contraste saisissant avec la routine de sa vie sur l'île et traduit clairement le caractère aléatoire du mal physique qui l'enferme dans la prison de sa condition humaine. L'explosion de la grotte et la destruction par le feu de l'île donnent tout de même à repenser la fragilité de sa condition. Tiffauges, « le monstre féérique émergeant de la nuit des temps » (RDA, 13) souffre malgré sa grandeur de la maladie de l'angélique : « J'ai du mal à respirer ; il me semble que le poing de marbre ne m'a pas lâché et pèse encore de tout son poids sur ma poitrine. Par devers-moi, j'appelle cette angoisse respiratoire l'*oppression angélique*, ou plus brièvement l'angélique. » (RDA, 99) Dans *Les Météores*, le corps de Paul subit les conséquences graves d'une détonation. Emprisonné dans ce corps « crucifié » (LM, 603), déchiré, il vit l'implacable expérience de la douleur. Dans *Gaspard, Melchior & Balthazar*, Taor s'expose au pouvoir érosif du sel. Son corps se dénude, ses yeux s'assèchent. Enfin et pour ne pas prolonger cette liste, nous pouvons citer dans le dernier roman la blessure d'Éléazar, due aux coups de feu échangés avec la bande des voleurs mexicaine. La prolifération des maux physiques qui touchent les personnages de Tournier, permet à ce dernier d'installer, par le recours à l'allégorie, un débat moral, une réflexion amplement théologique par laquelle s'expriment l'omniprésence et la prédominance du mal dans la vie humaine. Ainsi, le mal physique apparaît en quelque sorte comme la forme concrète d'un mal moral, du mal, et donc du malheur des personnages au demeurant.

---

<sup>157</sup> Lorna Milne, *op. cit.*, p. 51.

C'est trop peu dire que d'affirmer que l'œuvre de Tournier est traversée par une question centrale, celle de l'énigme du mal et de la souffrance. Qu'ils s'agissent de l'horreur des guerres, de ses champs de batailles et de ses exodes, ou de toute autre forme de décadence (la souille), de violence (meurtre, viol, tyrannie) et d'oppression qui déchire les héros, le mal blesse et brise profondément. Les vies terriblement turbulentes des personnages tournieriens les plongent dans une nuit désertée, ténébreuse, où leurs voix ne sont que plaintes, cris, pleurs ou silence. Cependant, une lecture unidimensionnelle de l'expérience du mal, qu'il soit physique ou moral, s'avère insuffisante. Il faut notamment essayer d'appréhender la part du sens de cette traversée douloureuse qui finit toujours chez Tournier par se déployer dans la rédemption et rend possible la transmutation de la souffrance en lumière. C'est strictement dans cette perspective rédemptrice que l'auteur, prenant à témoin la vie des personnages démantelés, construit l'exil, car sur celui-ci repose la capacité de transcender de celui qui le vit, hors énoncé, hors langage, dans l'expérience même du déchirement et de la fragmentation. Autrement dit, la progression vers « la Terre Promise » à laquelle Tournier réfère dans ses romans, se voit confirmée par l'affirmation du mystère de l'exil qui se charge dans presque tous les romans d'une lourde accumulation de résonances intertextuelles. À l'instar des Hébreux captifs en Égypte, les personnages tournieriens sont tous des exilés en attente d'une délivrance. C'est de leur captivité qu'émane la possibilité du retour, des retrouvailles, que traduisent nettement les conceptions eschatologiques — juive et chrétienne — de l'exil, lequel suppose, dans la terminologie paulinienne, « l'effort » et « le travail d'enfantement ».

### 3.2 La marche au désert

Tissée de récits d'exils, de fuites, de départs et de retours permanents, l'œuvre de Tournier est qualifiée d'initiatique<sup>158</sup>, le voyage permettant à celui qui le vit d'apporter un plus à sa vie, de gravir un échelon dans la connaissance des autres, du monde, et par-dessus

<sup>158</sup> Voir à ce sujet, Serge Koster, *Michel Tournier ou le choix du roman*, op. cit. ; Nathalie Sablé, *Le voyage initiatique dans les œuvres de Michel Tournier*, op.cit ; Eric Alglave, *Le voyage initiatique dans Gaspard, Melchior et Balthazar de Michel Tournier et Faust de Goethe*, s.n. 1982.

tout, de soi. Partir — de gré ou de force — pour se réinventer, pour fuir l'oppression, pour abandonner son passé, pour rêver sa vie... à chacun des personnages son scénario. Ainsi, par leur parcours, ils rompent avec leur quotidien et leurs habitudes, et aspirent à se fondre dans la culture de l'autre afin de s'en imprégner. Nous ne cherchons pas, dans la présente étude, à reformuler les thèses déjà existantes et qui portent sur le thème du voyage initiatique. Notre intérêt est orienté surtout vers la notion du voyage en tant que progression — douloureuse et difficile — spirituelle et morale. Quelle que soit l'appellation que nous donnons à cette progression / épreuve — la « marche au désert », « le chemin du Golgotha », ou « le travail d'enfantement » — elle est conçue comme élément indispensable, propice à la réalisation pleine du personnage tournierien, qui s'affirme par l'idée du Paradis, de la Terre promise, idée que Tournier manifeste déjà à partir des nombreuses références à la Genèse et à l'Exode et qui devient obsessive dans son œuvre. Plonger dans l'univers tournierien c'est — plutôt qu'être en contact avec l'ambiance du Monde Premier et / ou Dernier (parousiaque) — c'est s'immiscer dans les contingences avilissantes du royaume du mal tout en faisant — en arrière-plan — le parcours vers un idéal promu, qui comme nous l'avons précédemment mentionné, prend souvent la forme d'un jardin biblique, légendaire, espace pur, imprégné de l'atmosphère de bien-être et de repos de la nature originelle. Tourné vers cet horizon eschatologique, le déplacement géographique des personnages n'est par conséquent plus que prétexte pour le « déplacement de l'âme », qui détermine sa métamorphose. Le roi Gaspard, relatant les paroles du poète Muhammad Asad, énonce les décrets d'une telle philosophie :

L'eau qui stagne immobile et sans vie devient saumâtre et boueuse. Au contraire, l'eau vive et chantante reste pure et limpide. Ainsi l'âme de l'homme sédentaire est un vase où fermentent des griefs indéfiniment remâchés. De celle du voyageur jaillissent en flots purs des idées neuves et des actions imprévues. (GMB, 35)

#### a) La marche au désert : une marche à travers le monde

Tous les personnages tournieriens, et sans exception, vivent l'expérience du voyage comme acheminement spirituel vers un destin meilleur : « Contre les chagrins de la vie, le

voyage n'est-il pas le meilleur des remèdes<sup>159</sup> ? » (MA, 221) Toutefois, notre objectif n'est pas tant ici de retracer, d'une façon exhaustive, les différents voyages des personnages que de montrer, en nous basant sur quelques exemples significatifs, comment ils s'accomplissent moralement à travers leurs déplacements géographiques, perçus sous le signe « de la marche au désert » donc de l'épreuve.

Tout d'abord, c'est avec Abel Tiffauges que s'ouvre effectivement le carnet nomade de l'œuvre, bâti autour des mots « déplacement » et « voyage ». Tournier s'attache à mettre en évidence la quête de Tiffauges — pour qui le pays natal est exil en soi alors que l'Allemagne, pays d'exil, se rattache puissamment à l'exode donc à son cheminement spirituel — qui s'étend tout au long de son parcours géographique et s'exalte en Allemagne se dévoilant « comme une Terre Promise, comme le pays des essences pures ». (RDA, 243) En fait, les titres des chapitres — le premier chapitre en est exempt — à connotations spatiales, créent une vue panoramique et embrassent le vaste horizon de l'évolution morale du personnage qui transparait à travers les divers déplacements. Tout d'abord, le changement apporté par la mobilisation marque la fin de la période sédentaire et « la renaissance » (RDA, 184) d'une autre « plus triomphale » (RDA, 184) : « Pendant des semaines, Tiffauges arpenta les routes et les chemins de la région en poussant devant lui une brouette déroulante chargée de câbles [...] et il appréciait les longues marches dans la campagne hivernale qui le tonifiaient en lui laissant l'esprit libre. » (RDA, 185) Il s'agit d'une première phase « d'attente dont la monotonie ne manquerait pas d'être rompue par des bouleversements mémorables » (RDA, 184), celle des « pigeons du Rhin », de ces petits soldats voyageurs qu'il devait collecter en grand nombre et dont la collection le pousse à « sillonner les champs » et à « affronter les taureaux et les molosses ». (RDA, 185) Toutefois, le narrateur omniscient ne tarde pas à souligner une ambivalence. Héritier à la fois de Caïn et d'Abel, Tiffauges passe « ces heures de liberté », « soit sur les routes », « soit, plus heureusement encore, au fond de son colombier » où il oublie « le monde extérieur et dont il [sort] couvert de fientes et de plumes, avec un air de bonheur sur le visage ». (RDA, 199) À propos de cette ambivalence, Svein Eirik Fauskvag soutient qu'en ce qui concerne Abel Tiffauges, « le principe de nomadisme et le principe de sédentarité ne forment qu'une coexistence défectueuse, un déséquilibre

---

<sup>159</sup> Interrogation du roi Faust dans « Le roi mage Faust ».

existentiel dont aucun des principes n'est jamais pleinement accompli mais où chacun d'eux est toujours en passe de se renverser en son contraire<sup>160</sup> ». Bien qu'il soit retenu de temps à autre par une réminiscence sédentaire, Tiffauges poursuit sa marche. En route, les difficultés se multiplient :

La petite cité vosgienne, noyée sous une marée humaine qui charriait pêle-mêle piétons, chevaux, cycles et voitures, paraissait en proie à un cauchemar de fin du monde. Les pompes à essence étant à sec et les magasins d'alimentation vides, tous les commerçants avaient résolu de fermer leur boutique, et il était hors de question de se procurer quoi que ce fût<sup>161</sup>. (RDA, 202-203)

À Thion, un autre obstacle — épouvantable — vient obstruer l'accès au convoi des voyageurs : « Une femme hurlante luttait sur le sol avec un ennemi invisible, et ceux qui l'entouraient obstruaient le passage [...] Enfin un soubresaut releva ses jupes, et entre ses cuisses écartelées, on vit pousser le crâne d'un enfant mort. » (RDA, 203) Cette période charnière s'achève sur l'échec de la mission colombophile, sur la fuite de l'équipe puis leur arrestation par les Allemands et enfin sur la déportation de Tiffauges en Allemagne : « Il [Tiffauges] savait que sa vérité était à l'est, et que son retour à Paris au garage du Ballon aurait été une inconcevable dérision. » (RDA, 211) Désormais, le voyage de Tiffauges prend ouvertement forme ; il roule « vers le levant » sans se soucier vraiment, comme les autres captifs, de spéculer sur sa direction. N'ayant pas « besoin de boussole » (RDA, 216), il est certain qu'il se dirige vers « la lumière. *Ex Oriente Lux* ». (RDA, 216) Prenant la direction nord-est, il pénètre dans le camp, à proximité de Moorhof. Contrairement à ses compagnons qui ne « voyaient qu'inconfort dans la légèreté des baraques, hostilité dans l'enceinte, et vigilance haineuse dans les miradors » (RDA, 220), Tiffauges, lui,

se trouva renforcé dans le sentiment de liberté et de disponibilité qui l'avait saisi en descendant du train. Tout semblait avoir été fait pour que la plaine fût sans cesse immédiatement présente aux habitants du camp. [...] Les clôtures de fils de fer étaient des murs transparents. Les miradors semblaient inviter à fouiller l'horizon. (RA, 220)

<sup>160</sup> Svein Eirik Fauskevåg, *Allégorie et tradition : étude sur la technique allégorique et la structure mythique dans Le Roi des Aulnes de Michel Tournier*, Paris, Solum Forlag Didier Erudition, 1993, p. 25.

<sup>161</sup> Il s'agit là d'un épisode de l'histoire de la France qui s'est appelé en effet l'Exode (1940) et qui s'est traduit par une fuite massive de la population française en mai-juin 1940 lorsque l'armée allemande envahit la majorité du territoire national pendant la bataille de France, après la percée de Sedan.

Dès lors, Tiffauges, envoûté par le paysage nordique qui l'entoure, a « le sentiment très vif qu'un lien d'appartenance l'unissait à cette terre ». (RDA, 227) Il fusionne avec cette Prusse Orientale qu'il découvre et qu'il semble adopter d'emblée, comme s'il s'agissait d'un retour aux sources après un long séjour à l'autre bout du monde. Face au spectacle de l'immensité, le personnage s'adonne à la rêverie. En draineur « acharné » (RDA, 228), il remue jour après jour cette terre « noire et grasse » avec laquelle il « consomme son union intime et féconde ». (RDA, 229) Nous nous référons notamment à l'acte défécatoire que Tiffauges accomplit « généreusement » et « sans effort » dans une « grande béatitude fécale ». (RDA, 227) Cette « parenthèse de solitude, de calme » (RDA, 227) et de liberté se renforce dans l'image du « Canada » qu'il découvre grâce à ses excursions : « Il lui semblait avoir été transporté dans un autre pays, sur une autre terre, sans doute parce qu'il avait échappé à l'atmosphère du camp, mais aussi grâce à l'étrangeté de la voie à demi souterraine qui l'avait mené jusque-là. » (RDA, 230) Cet endroit vierge, contenant « des promesses de bonheur futur » (RDA, 230) et semblant « de toute éternité attendre sa venue » (RDA, 230), entre en écho avec les lectures du Piège d'or de James Oliver Curwood que Nestor faisait à Abel et qui glorifiaient le bonheur de la solitude. Le Canada est alors cet endroit secret, séparé du monde profane, dans la solitude de la forêt. Un lieu sacré auquel Tiffauges accède par un tunnel « étroit » (RDA, 229) pour « sacrifier sur l'autel défécatoire » et pour passer « des heures de méditations rêveuses bénies par ce luxe inouï : la solitude » (RDA, 233). Au bonheur et à la solitude s'ajoute la liberté : « Il ne fut pas autrement étonné en rentrant au camp le lendemain matin dans le va-et-vient des commandos. C'était une nouvelle étape dans l'étrange évolution libératrice qui se poursuivait au sein de sa captivité. » (RDA, 234)

La période « nordique » s'achève sur « le déclenchement de l'opération Typhon qui devait faire tomber Moscou et anéantir définitivement l'Armée rouge ». (RDA, 258) Tiffauges, plongé dans la désolation et pensant « à toute cette jeunesse fauchée dans sa fleur » (RDA, 258) décide de quitter cette terre « familière et maternelle » qu'il a eu « si peu le temps d'aimer ». (RDA, 258) Conduisant l'Oberforstmeister, il se dirige, en aide mécanique, vers le sud-est. En poursuivant sa route, Tiffauges s'immisce au plus profond de la terre prussienne dominée par des ogres puissants. En intégrant le Jägerhof de Rominten, Abel pénètre « à l'intérieur d'un cercle féérique sous la conduite d'un magicien subalterne,



reconnu cependant par les esprits du lieu ». (RDA, 264) Sous l'autorité de l'Oberforstmeister, le protagoniste découvre un autre visage de l'Allemagne, celui d'un lieu placé sous le signe de la féerie et de la chasse :

Forcer un cerf, le tuer, l'émasculer, manger sa chair, lui voler ces bois pour s'en glorifier comme d'un trophée, telle était donc le geste en cinq actes de l'ogre de Rominten, sacrificateur officiel de l'Ange phallophore. Il en existait un sixième plus fondamental encore, que Tiffauges devait découvrir quelques mois plus tard. (RDA, 285)

Dans cette ambiance perverse et meurtrière, Tiffauges se réconcilie « avec lui-même » ! (RDA, 299) À travers la possession du cheval de Trakehem que l'Oberforstmeister lui offre, il développe un goût « pour son propre corps », une tendresse « encore vague » (RDA, 299) pour lui-même. Cette réconciliation tient lieu d'ambivalence dans l'évolution morale (ou immorale ?) de Tiffauges qui prend toute son ampleur à Kaltenborn :

Tiffauges avait toujours pensé que la valeur fatidique de chacune des étapes de son cheminement ne serait pleinement attestée que si, tout en étant dépassée et transcendée, elle se trouvait en même temps conservée dans l'étape suivante. Il était donc anxieux que les acquisitions qu'ils avaient faites à Rominten trouvassent leur accomplissement à Kaltenborn. (RDA, 350)

En effet, son acheminement ascendant vers la citadelle (« Il poussa son cheval dans le chemin qui montait en lacets vers le château » (RDA, 309)) s'avère fort significatif :

Franchissant l'étroite langue de terre qui sépare le lac de Spirding du lac Tirklo, il poursuivit jusqu'au village de Drosselwalde. Il était porté en avant par un pressentiment grave et joyeux qui lui donnait l'assurance qu'un but inconnu, mais d'une importance décisive pour lui, se trouvait au bout de ses pas. Depuis Stalingrad, le halètement sourd de la grande machine à faire l'histoire ébranlait à nouveau les profondeurs du sol. Tiffauges se sentait pris en main, orienté, commandé, et il obéissait avec un sombre bonheur. Il traversa un hameau [...] et ce fut le choc. Sur un tertre de blocaille morainique qui semblait gigantesque dans ce pays plat, Kaltenborn dressait sa silhouette massive et tabulaire. (RDA, 308)

Avant tout, il nous semble intéressant de souligner une analogie spatiale quant aux chemins menant au Canada et à la citadelle. Les deux sont étroits, rudes et difficilement engageables. L'étroitesse des deux chemins n'est pas sans rappeler « l'étroitesse du chemin de la vie » (Mt 7, 14) qu'évoque saint Matthieu. Toutefois, ni le Canada, ni la citadelle n'est comparable au Paradis. Dans la citadelle, lieu incontestablement ambivalent, « construite par des hommes indifférents à la joie et à la beauté » mais dont l'intérieur confirme la « vigueur

juvénile et allègre », Tiffauges assiste, sur le plan national, « à la dégradation du pays, miné par une guerre désastreuse ». (RDA, 243-244) Sur le plan personnel, sa mission de « pourvoyeur d'aliments », de « *pater nutritor* », consistant à « subvenir aux besoins des enfants », entraîne « une très savoureuse inversion de sa vocation ogresse ». (RDA, 325) Nonobstant, cette inversion de sa vocation n'est pas moins suspecte et ambivalente que son rôle « paternel » :

Quant aux enfants, c'est tout simplement admirable comme je sais les prendre !  
 Quiconque me verrait manier un petit homme n'y trouverait que brutalité et désinvolture.  
 Lui ne s'y trompe pas. Dès le premier contact, il comprend que sous cette apparente rudesse se cache un énorme et tendre savoir-faire. Avec eux, mes gestes les plus bourrus sont secrètement capitonnés de douceur. (RDA, 429)

On mesure déjà combien les contacts de Tiffauges avec la jeunesse hitlérienne s'avèrent pervers. En effet, les deux verbes « prendre » et « manier », ayant une forte connotation sexuelle, se joignent à « brutalité », « désinvolture » et « rudesse » pour témoigner de la nature violente, pédophile, du contact. Cependant, ne manquons pas de prendre en compte la « tendresse » et la « douceur » de l'homme-ogre dans l'univers puéril qui lui est confié. C'est à partir de cette ambivalence qu'il nous paraît possible d'aborder l'idée de l'évolution morale de Tiffauges qui s'achève glorieusement dans la rédemption que laisse deviner l'apparition, dans le dernier chapitre, de l'enfant juif Éphraïm : « Venant après ma veillée auprès de Hellmut, ce farouche baptême a fait de moi un autre homme. Un grand soleil rouge s'est levé tout à coup devant ma face. Et ce soleil était un enfant. » (RDA, 465)

Il paraît donc logique à Tiffauges, alors que s'est précisée « la ruine de l'Allemagne », que la nature lui prépare « une apothéose de vainqueur ». (RDA, 345) Dans son évolution géographique, vers « l'ouest sauveur » (RDA, 495) le contenu de la dernière image, représentative d'un acheminement laborieux et essoufflant (« obliqua », « s'enfonça », « griffa le visage », « avança », « marcha longtemps », « faire effort à chaque pas », « une force irrésistible le poussait », « avançait », « montait », « persévérât ») correspond somme toute, d'une manière syncrétique, à l'enfoncement de l'homme dans la terre ainsi qu'à son emportement dans le ciel. Dans ce dernier chapitre qui regorge de références et d'allusions au

chapitre de l'Exode<sup>162</sup>, Tournier actualise le récit biblique à travers le sens allégorique des mouvements. Il établit, quant à la progression spirituelle, un parallélisme entre Tiffauges et le peuple hébreu. Après leur libération d'Égypte, les Hébreux s'engagent, guidés par Moïse, dans une longue marche à travers le désert. Le récit biblique met l'accent sur la difficulté de l'épreuve, sur les obstacles ainsi que sur la réaction craintive et peureuse du peuple reprochant à leur chef de les avoir entraînés avec lui dans ce chemin aride et périlleux. Leur réaction fut celle d'avoir regretté la libération :

Ils (les fils d'Israël) dirent à Moïse : « L'Égypte manquait-elle de tombeaux que tu nous aies emmenés mourir au désert ? Que nous as-tu fait là, en nous faisant sortir d'Égypte ? Ne te l'avions-nous pas dit en Égypte : Laisse-nous servir les Égyptiens ! Mieux vaut pour nous servir les Égyptiens que mourir au désert. » (Ex 14, 11-12)

En chef responsable, Moïse prie le Dieu pour intervenir en sa faveur et pour l'aider à accomplir sa mission eschatologique dans la gloire. Dans *Le Roi des Aulnes*, notamment au dernier chapitre, Tiffauges succombe à la rudesse du trajet. Il se trouve contrarié dans sa marche vers « l'ouest sauveur ». Comme le peuple hébreu, il trébuché puis hésite : « Peu à peu, le sol devenait spongieux sous ses pieds, et il devait faire effort à chaque pas pour les arracher à sa succion [...] il voulut s'arrêter, faire demi-tour. » (RDA, 496) Cette « volonté de retour » traduit une renonciation au plan rédempteur qu'Éphraïm avait ébauché pour Tiffauges. Toutefois, l'enfant-sauveur — en qui se condense toute l'imagerie symbolique de l'esprit : « Éphraïm [...] était blancs comme neige, ses yeux comme une flamme de feu, ses pieds semblables à de l'airain rougi dans une fournaise » (RDA, 494) — agit, tel un chef, avec une force écrasante — surnaturelle — pour le détourner de son choix destructeur, le pousse aux épaules, l'enfonce davantage dans le sol gluant pour l'attirer à la fin — sans toutefois l'arracher à la terre — vers le ciel. (RDA, 496)

Dans la vie d'Éléazar, calquée sur celle du prophète Moïse, tout événement est signe qui détermine la réalisation d'un autre événement et donc l'engendrement d'un autre signe. « Lorsque la terre maudit l'homme et le vomit, il n'a plus qu'à rassembler ses biens les plus précieux et les plus légers, et à prendre la route avec sa femme et ses enfants. » (EL, 53) Telle est la philosophie qui commande tous les départs d'Éléazar et qui se répercute sur son

<sup>162</sup> Voir à ce sujet le chapitre XI dans Svein Eirik Fauskevåg, *Allégorie et Tradition dans Le Roi des Aulnes*, op. cit.

cheminement géographique et spirituel. Cette loi se donne comme une redite de la règle courante parmi les Irlandais dans cette période de crise : « Partir était au total plus facile que rester. » (EL, 54) Toutefois, loin de vouloir s'apparenter à la race d'Abel, le but de leur voyage, Éléazar le formule clairement :

Mais nous, Irlandais émigrés, nous appartenons à l'espèce sédentaire, et si nous cheminons c'est seulement dans le but de trouver une terre où nous fixer. Nous savons que cette terre s'appellera Californie. Là nous bâtirons notre maison, nous labourerons nos champs, nous planterons nos vergers et nos potagers. Et nous répondrons à la vocation des sédentaires — cultivateurs et laboureurs — qui est le végétarisme. Nous nourrissant exclusivement de fruits et de légumes, nous ne ferons plus jamais couler le sang des bêtes. (EL, 119 -120)

S'il est vrai que le voyage ouvre une porte de promesse à Éléazar et à sa famille, sujets aux maladies et aux disettes dans leur pays natal, il leur faut toutefois surmonter les difficultés et les obstacles qui se dressent devant eux et précèdent leur arrivée à la « Terre Promise ». Dans ce roman bâti sur le modèle du récit de l'Exode où l'appel au cheminement et à la progression est insistant, la première étape elle-même se range à l'intérieur du contenu narratif comme une première épreuve : « Quand Éléazar arriva à Cork avec femme, enfants et bagages, il savait qu'il voulait franchir l'Atlantique [...] Les choses prirent subitement un tour dramatique quand éclata la nouvelle qu'une épidémie de typhus et de choléra décimait les candidats au départ. » (EL, 57) Face à cette première difficulté, Éléazar, qui « songe aux plaies d'Égypte qui [ont] précédé le départ des Hébreux » (EL, 57-58) ne peut s'empêcher d'y voir « un signe » (EL, 58) animant l'urgence « de quitter » (EL, 58), de partir :

Éléazar s'engagea seul sur la passerelle et ne revint auprès des siens qu'une demi-heure plus tard. L'affaire était conclue, et avec elle le destin des quatre O'Braid définitivement scellé. Le navire appareillait trois jours plus tard à destination de Portsmouth, en Virginie, c'est-à-dire sensiblement au sud du Nouveau Continent que la plupart des autres bateaux d'émigrants. (EL, 59)

Le voyage maritime, qui durera « quarante jours et quarante nuits » (EL, 63) consiste, contrairement à l'ascension de Moïse vers la montagne, à « s'enfoncer [...] dans un bas-fond abject » (EL, 64). Cependant une nouvelle découverte met le pasteur à l'épreuve :

Ce fut Cora qui découvrit la provenance de tous ces morts. Il existait dans l'entrepont arrière une échelle qui menait à un second entrepont beaucoup plus vaste puisqu'il s'étendait sur toute la surface de la coque. Si les premiers entreponts ressemblaient à d'assez rudes purgatoires, ce second étage équivalait lui à un enfer. On y avait couché

côte à côte sur des grabats des centaines de malades atteints les uns du choléra, d'autres du typhus, d'autres encore d'un mal plus ou moins identifié. (EL, 65)

Moralement parlant, Éléazar paraît le « plus affecté par les épreuves de cette traversée ». (EL, 66) Cette « descente en enfer » (EL, 66) lui, il croit la mériter pour expier son crime. Toutefois, la culpabilité le ronge d'avoir entraîné les membres de sa famille avec lui, eux « qui n'avaient pas de sang sur les mains » (EL, 66) et que « leurs souffrances étaient injustes ». (EL, 66) L'arrivée à la terre ferme est saluée par la foule et Éléazar retient son désir « de baiser le sol » (EL, 70) par peur de passer pour un extravagant aux yeux des autres voyageurs. Ce soulagement est contrecarré par la prochaine étape, appelée Cincinnati. Encore une fois, Tournier recourt à l'allégorie infernale pour décrire la monstruosité du paysage :

La ville offrait aux étrangers le spectacle, grandiose et affreux comme l'Enfer, d'un immense centre d'élevage et d'abattage de porcs. En rentrant au camp, les visiteurs gardaient longtemps dans leurs oreilles le hurlement unanime des bêtes éborgnées et sur leurs vêtements la puanteur acidulée du lisier. (EL, 73)

Après une escale d'une semaine dans cette ville infernale, l'exode reprend « en direction Saint-Louis ». (EL, 73) Dans ce gros village un choix décisif s'impose : « se fixer là, au bord des deux fleuves, ou faire le saut dans l'inconnu, et entreprendre l'immense traversée de la prairie et de la montagne ». (EL, 73) Éléazar, après avoir providentiellement consulté sa Bible, décide de poursuivre son voyage et de se diriger vers la *Californie*, qu'il rapproche phonétiquement à *Canaan*, « cette terre fertile et spacieuse où coulent le lait et le miel » (EL, 76) évoquée dans le Livre et promise au peuple hébreu. Pour y accéder, il faut traverser les « rives du Mississippi », celles du « fleuve de la Californie », le « Sacramento », « des déserts », « des forêts » et enfin « la haute montagne ». (EL, 76) Toutefois, un impératif absolu doit être pris en considération : « La sierra Nevada devait être abordée avant octobre. Plus tard elle devenait une barrière infranchissable de glaciers et de crevasses. » (EL, 76- 77) Bien que les données du voyage apparaissent « d'une terrible simplicité » (EL, 76), les difficultés de la route se multiplient et s'avèrent moralement déterminantes surtout, qu'après la controverse du dimanche<sup>163</sup>, Éléazar confie à sa famille « son intention de se séparer du convoi et d'emprunter un itinéraire différent » (EL, 87) :

<sup>163</sup> Éléazar proposa au convoi de se reposer le dimanche, et ce par conviction religieuse (Ex 32, 21). Lorsque les autres décidèrent de procéder à la marche, Éléazar se sentit intimidé et décida de se séparer d'eux.

Dès le lendemain, ayant fait de brefs adieux à Macburton et aux rares voyageurs avec lesquels ils avaient frayé, les O'Braid reprirent la route de l'Ouest avec leurs deux chariots, leurs quatre chevaux et leur chien aux yeux bleus [...] Quelques jours plus tard, ils parvenaient à la fameuse bifurcation annoncée par le vétéran. Jusqu'à ce point de la piste, ils n'auraient eu qu'à s'arrêter quelques heures pour être rejoints par le convoi Macburton qu'ils avaient devancé. Résolument, Éléazar choisit l'embranchement sud. Dès lors son visage et son allure changèrent. Il savait qu'il cheminait désormais seul et assumait l'entière responsabilité de sa femme et de ses enfants. Il n'avait plus comme assurance que le ciel au-dessus de sa tête et la Bible dans sa main gauche. Il ne cessait de penser à Moïse menant le peuple hébreu vers le pays de Canaan, guidé par la voix de Dieu dans les nuages et les Tables de la loi sur la terre. (EL, 90-91)

Dans le cheminement d'Éléazar vers l'Ouest sauveur, la signification du mot « responsabilité » ne se résorbe pas dans ces caractères restrictifs. Il ne se réduit pas à une obligation ou nécessité morale de répondre, de se porter garant de ses actions ou de celles de sa famille. Tout en ne « cessant de penser à Moïse » et de s'identifier à lui, sa responsabilité se nationalise. Le sens d'une telle appropriation se décèle dans le sens même de cette responsabilité dont l'apprentissage se fait « en urgente priorité par l'acceptation d'une loi que les juifs appellent Torah, d'un terme qui signifie, simultanément, conception — au sens organique et au sens intellectuel — lumière et enseignement<sup>164</sup> ». Toutefois, le texte construit, une ambivalence. La fidélité d'Éléazar à la loi est contestée par le fait de porter sa Bible à la « main gauche ». (EL, 91) Dans le dictionnaire de Tournier, la main gauche est « elle-même "gauche", c'est-à-dire maïadroite » (MI, 152), elle est en outre l'attribut du mal. En revanche, un homme de gauche est celui qui, contre tout conservatisme, « croit au progrès, et veut le promouvoir contre un ordre établi qu'il juge injuste ». (MI, 152) Subséquemment, ce détail, sert, nous semble-t-il, à introduire le doute et l'ambiguïté quant à la vocation d'Éléazar. Ainsi, son aptitude à guider sa famille — à l'instar du prophète — vers la Terre Promise est mise en question. En effet, la suite du roman met l'accent sur l'incapacité d'Éléazar de mener à bien son voyage. Son infirmité se dresse comme obstacle à l'accomplissement de sa mission, d'où l'importance de l'apparition de Josué, qui d'ores et déjà, devient le protecteur et le meneur.

L'entrée de la famille dans le désert s'avère périlleuse. La progression dans ce domaine aride s'annonce mouvementée : multiples obstacles et dangers, ainsi que de nombreuses haltes volontaires ou forcées. Un premier événement, porteur d'une signification hautement

<sup>164</sup> Raphaël Draï, *La traversée du désert*, Paris, Fayard, 1988, p. 11.

symbolique, sert d'assise à la construction de l'acception allégorique profondément biblique, dans ce roman :

D'un roux semblable à la couleur du sable avec des taches jaune clair, un serpent dardait sur le chien sa petite tête plate, très large, terminée par un museau court et tronqué [...] Le malheur voulut que benjamin trouvât un court bâton. Il s'en saisit et s'amusa à harceler le serpent dont la colère et les crépitements redoublèrent. Une seconde plus tard, il lâchait son bâton en hurlant et montrait à Cora sa main droite où cependant aucune trace de morsure n'était encore visible. (EL, 92-93)

Le crotale évoqué dans ce roman n'est pas sans rappeler le serpent d'Airain de Moïse. Au-delà de cet événement, compris par Éléazar dans le sens « d'une épreuve cruelle toutefois inoffensive pour l'enfant » (EL, 94), se dessinent les traits distinctifs du désert, comme endroit impitoyable d'endurance :

Elle [Cora] avait compris que le serpent est non seulement le vivant naturel du désert, mais son totem et comme son incarnation animale. Du désert il a la nudité, la sécheresse, la farouche austérité, la haine de toute autre vie. Il partage dans tout son corps l'ardeur des jours du désert et le froid de la nuit. (EL, 93)

Cette définition ne va pas sans rappeler la définition traditionnelle et hébraïque qui fait du désert l'endroit par excellence de « la soif et de la désolation<sup>165</sup> » donc de l'endurance : « Le pasteur chapitra les enfants pour qu'ils cessent de boire inconsidérément. Non seulement l'eau devait être économisée, mais ils se rendaient malades en cédant trop souvent à l'irritation de leur gosier. » (EL, 126) Cheminant dans « ce vide peuplé de regards » (EL, 95), la famille doit affronter un autre danger, cette fois-ci de nature humaine : les Indiens. Toutefois, leur présence — au début menaçante — s'est avérée miraculeusement salvatrice et bénéfique pour la famille. Il en résulte la guérison de Benjamin. L'épisode suivant cette guérison est très significatif puisqu'il permet à Éléazar de comprendre le sens de son voyage :

Éléazar s'arrêta devant un buisson d'épines desséché. Il retira son chapeau pour recevoir la lumière sans protection, mais peut-être dans un geste de respect. Il avait la soudaine révélation du sens profond de son voyage. Il comprenait maintenant que sa terre natale, et surtout le ciel de son enfance et de sa jeunesse, avaient tendu un rideau devant ses yeux, un voile de pluie, de brouillard et de chlorophylle qui lui avait masqué la vérité. La verte Irlande s'était interposée entre son regard et l'Écriture. Seul l'air parfaitement sec et transparent du désert respectait la brutale évidence de la loi biblique. (EL, 106)

---

<sup>165</sup> *Ibid.*, p.10.

Cette parenthèse méditative opère un changement fondamental dans la vie d'Éléazar : « Quand il regagna le camp, les deux chariots et sa famille, il ne regardait plus avec les mêmes yeux ces êtres et ces choses qui avaient été toute sa vie. » (EL, 112) Elle le consolide dans son identification à Moïse. Nonobstant, la question de l'interdiction faite à Moïse d'entrer en terre Promise prend aux yeux du héros « une signification redoutable » (EL, 108), parce que comme Moïse, il est inévitablement « déchiré entre le buisson et la source ». (EL, 110)

Le lendemain, la marche se poursuit vers l'Ouest. Josué — ayant des intentions criminelles à l'égard de la famille — feint de rencontrer les O'Braid par hasard et s'offre en aide pour le reste du chemin. Sur le plan narratif, les précisions spatiales deviennent lancinantes et semblent précipiter la course « vers l'ouest », indication qui revient à plusieurs reprises dans le dix-huitième chapitre et qui se trouve secondée de l'adverbe « résolument » (EL, 126) et de l'adjectif « bonne ». (EL, 126) Également, la direction de l'Ouest est jumelée avec l'image du soleil couchant (« au soleil couchant »), auquel la famille fait face « chaque soir ». (EL, 126) Le récit combine de la sorte « espace » et « temps », voulant sceller un sens spirituel dans cette traversée du désert, synonyme d'épreuve physiquement douloureuse et phase préliminaire au rachat moral, à l'enlèvement d'Éléazar par Yahweh. Toutefois, il n'est pas sans mentionner qu'à force de s'enfoncer dans le désert, de progresser, le nombre d'obstacles augmente. La bande mexicaine, la blessure du héros, la mort du cheval, les pannes mécaniques des chariots... tous ces obstacles s'unissent pour introduire l'obstacle majeur, incarné dans la fiction par la montagne de la Sierra Nevada. Une fois sortis du désert, ils abordent « une zone accidentée » (EL, 134) qui annonce « les premiers contreforts » (EL, 134) de la montagne. Le récit de cette dernière épreuve insiste sur la difficulté du chemin. Des expressions comme « zone accidentée », « tombes humaines », « squelettes d'animaux », « vestiges de chariots fracassés » (EL, 134) jalonnent cette marche funèbre — toutefois « sur la bonne voie » (EL, 134) — qu'exprime les verbes « sinistrement guider » et « avertir ». (EL, 134) Dans le dernier chapitre, le narrateur porte une attention particulière à la progression laborieuse d'Éléazar qui souffre de sa blessure. Au début « cahoté sur la paillasse » (EL, 133), il se trouve vers la fin contraint de marcher. Cet effort personnel se fait « avec angoisse » (EL, 138) et selon un « rythme saccadé ». (EL, 138) Ayant les « forces



épuisées » (EL, 139), Éléazar reconnaît sa destination finale. Il lui semble impossible de s'engager « dans le piste en pente descendante » (EL, 138) menant directement à la Californie. S'appuyant sur sa canne<sup>166</sup>, il se dirige « mécaniquement » vers le « petit bois derrière lequel il [disparaît] ». (EL, 139) C'est que d'après lui, le Buisson lui a appris que « Dieu ne [lui] permettrait pas de descendre dans la vallée vivante. Pas plus qu'il n'a permis à Moïse de fouler la terre de Canaan ». (EL, 139) Incapable de faire « un pas de plus en avant » (EL, 139), et sentant sa vie « qui (le) quitte de minute en minute » (EL, 139), il exhorte sa famille de le « laisser aller seul où Dieu [l'attend]<sup>167</sup> ». (EL, 139)

b) La marche au désert : un pas vers le bas, un pas vers le haut

À la recherche du Paradis perdu, on surprend dans les romans de Tournier une architecture de langage où se distinguent plusieurs figures, dont la substance sémantique se confond avec l'espace où elles s'enracinent et d'où elles émergent comme des images inusitées. C'est le cas, parmi d'autres, des images du « haut » et du « bas » qu'expriment les verbes « monter » et « descendre » ainsi que l'enchevêtrement des représentations des deux mondes souterrain et céleste. Dans *Vendredi ou les limbes du pacifique*, la fréquence remarquable de ces deux verbes surprend : n'auraient-ils qu'une valeur décorative géographique, seraient-ils la trace d'une persistance symbolique, tournierienne ? À suivre leurs multiples récurrences (ou leurs dérivations sémantiques), on s'aperçoit que le mouvement — qu'il soit ascendant ou descendant — qu'ils décrivent, commande finement, à travers l'espace, l'évolution spirituel des personnages, de même qu'il procure et « sillonne » leur métamorphose morale.

Lorsque Robinson commença à redescendre vers le rivage d'où il était parti la veille, il avait subi un premier changement. Il était plus grave — c'est-à-dire plus lourd, plus triste — d'avoir pleinement reconnu et mesuré cette solitude qui allait être son destin pour longtemps peut-être. (VLP, 19)

<sup>166</sup> Qui rappelle le bâton de Moïse (Nb 20, 7-13).

<sup>167</sup> Dans la Bible la mort de Moïse est relatée — contrairement à la mise en scène dramatique du roman — très brièvement : « Et Moïse, le serviteur du Seigneur, mourut là, au pays de Moab, selon la déclaration du Seigneur. » (Dt 34, 5)

Au mouvement de descente s'associe le sentiment de tristesse et de solitude. Les adjectifs « grave », « lourd » et « triste » qualifient l'état de son âme qui a subi « un premier changement ». Toutefois, la géographie tournierienne s'avère structurellement ambivalente. C'est ainsi que le narrateur omniscient décrit l'exploration de Robinson pour l'île :

Après plusieurs heures d'escalade, il parvint au pied du massif rocheux à la base duquel s'ouvrait la gueule noire d'une grotte. Il s'y engagea et constata qu'elle était de vastes dimensions, et si profonde qu'il ne pouvait songer à l'explorer sur-le-champ. Il ressortit et entreprit de se hisser au sommet du chaos qui semblait être le point culminant de cette terre. De là en effet, il put embrasser tout l'horizon circulaire du regard : la mer était partout. (VLP, 17-18)

Pour accéder à la grotte, au monde souterrain, Robinson a dû faire des heures d'« escalade ». La grotte se situe au sommet de l'île ; elle est à la fois profondeur et hauteur. C'est en « montant » que Robinson « s'enfonce » dans les entrailles de la terre et rejoint les sources maternelles, retour non moins ambivalent parce qu'il est à la fois révélateur d'une régression et d'une promotion : fuir le présent, revivifier le passé ! De même, à la fin du roman, après avoir découvert la pénible nouvelle de l'embarquement de Vendredi au bord du navire anglais *Whitebird*, ne pouvant pas surmonter la sensation de maussaderie qui le ravage, il s'élève afin d'entreprendre un dernier voyage dans les profondeurs :

Il s'achemina à petits pas vers le chaos rocheux qui s'élevait à la place de la grotte. Il était sûr qu'il trouverait le moyen, en se glissant dans les blocs, de s'enfoncer assez avant pour se mettre à l'abri des animaux. Peut-être même au prix d'une patience d'insecte retrouverait-il un accès à l'alvéole. Là il lui suffirait de se mettre en posture fœtale et de fermer les yeux pour que la vie l'abandonne, si total était son épuisement, si profonde sa tristesse. (VLP, 251-252)

C'est en termes de « descente dans la souille » et « d'élévation » que Serge Koster souligne cette ambivalence dans un chapitre intitulé « Souillure et salut : morales du destin, destins d'amoralité ». Selon l'auteur, l'itinéraire de Robinson, fait « de reptation à travers les dédales de l'île et de l'esprit [...] s'avère avoir une destination verticale : de la chute à l'élévation<sup>168</sup> » ou plutôt dans la chute, l'élévation. Dans *Le Roi des Aulnes*, l'imbrication de ces deux axes spatiaux organise tout de même l'orientation géographique du héros. Dans son étude sur la technique allégorique et la structure mythique du *Roi des Aulnes*, Svein Eirik Fauskvag fait ressortir le symbolisme de la chute et de l'élévation à travers leurs récurrences

<sup>168</sup> Serge Koster, *Michel Tournier ou le choix du roman*, op. cit., p. 127.

lexicales et sémantiques. Dans les occurrences du type « tomber sur le sol », « tomber à la renverse », il voit une « abolition pure et nette du spirituel<sup>169</sup> », étant donné que le mouvement de descente est associé à la suffocation, au manque de l'air, donc de l'esprit. De même, il explique, tout en renvoyant à la symbolique judéo-chrétienne, que la chute traduit « un éloignement du ciel<sup>170</sup> » ; elle est dans cette perspective équivalente à la déchéance, « à un avilissement assimilé à la bestialité aveugle, à la pesanteur corporelle<sup>171</sup> ». Toutefois, et toujours selon l'auteur, le thème de la chute est « rattaché à celui de l'unité perdue à restituer, d'une division de l'être à surmonter<sup>172</sup> ». Cette affirmation sous-tend effectivement la glorification « de la terre boueuse, symbole de la matière primordiale<sup>173</sup> », ambivalence que semble trouver son explication dans *Les Météores*, destiné à manifester « une resacralisation des phénomènes célestes par une fusion de la théologie et de la météorologie, l'une apportant l'esprit, le sacré, le divin, l'autre la très concrète poésie de la pluie, de la neige et du soleil ». (VP, 252) Fauskevåg qui semble adopter la conception de Tournier, affirme que

l'image finale du Roi des Aulnes s'ouvre sur l'idée de la fusion de la chair et de l'esprit, conçue précisément selon le modèle thaborique de la perfection de la chair du Christ ; c'est une fusion d'éléments traditionnellement antagonistes en un corps cosmique, transfiguré. Puisqu'il se veut construit sur une *imitatio Christi*, ce corps transcendant s'annonce rédempteur<sup>174</sup>.

Les mouvements vers le bas, prépondérants dans *Le Roi des Aulnes* — auxquels répondent les mouvements vers le haut (la montée vers la citadelle, l'élévation vers le « ciel noir », vers « l'étoile d'or ») — ont une fonction ambivalente : « [ils] expriment à la fois une rupture et son dépassement<sup>175</sup> ». Cette opposition spatiale aspire donc à résoudre « l'antithèse entre matière et esprit<sup>176</sup> » et à célébrer à travers l'abject, le bas, qui correspond dans la fiction aux éléments de la nature, à la matière, l'apothéose de l'esprit, du haut.

Dans *Gaspard, Melchior & Balthazar*, notamment au dernier chapitre « L'enfer du sel », les mêmes modalités de déplacement sont reprises par l'auteur pour tracer l'itinéraire

<sup>169</sup> Svein Eirik Fauskevåg, *op. cit.*, p. 82.

<sup>170</sup> *Ibid.*

<sup>171</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>172</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>173</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>174</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>175</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>176</sup> *Ibid.*

spirituel de Taor. Le titre, qui, dans l'imaginaire occidental chrétien, évoque le monde souterrain, s'avère d'emblée illustratif de la voie descendante qu'emprunte Taor pour achever sa métamorphose spirituelle. Au début du chapitre, la série des mouvements de descente révèle toute la symbolique de la représentation de l'espace, en l'occurrence, la ville de Sodome : « On ne cessait de descendre, et le terrain était parfois si pentu que les éléphants faisaient crouler des masses de terre grise sous leurs larges pieds. » (GMB, 232) Ne cessant de descendre, Taor et ses compagnons « s'enfoncent » (GMB, 233) abruptement « dans l'Empire de Satan » (GMB, 233), endroit mille fois maudit, où « l'air immobile et brûlant se [charge] d'émanations minérales ». (GMB, 234) Engagés dans cette descente asphyxiante, les compagnons de Taor s'interrogent sceptiquement sur la possibilité d'en « sortir » indemnes. Après les avoir libérés, Taor poursuit son chemin seul parce qu'il s'agit selon ses dires de son « voyage personnel », un voyage imprévu, dont la destination lui est jusqu'alors inconnue. Il s'enfonce encore plus pour se retrouver dans les « mines de sel » (GMB, 244). À ce niveau le plus bas, son voyage descendant s'immobilise pour une durée de trente-trois ans, durée après laquelle, il sera libéré pour entamer son parcours ascendant vers les hauteurs : « Où aller ? [...] D'abord sortir des fonds de Sodome, remonter vers le niveau normal de la vie humaine. Ensuite marcher vers l'ouest, et notamment vers la capitale où il avait le plus de chances de trouver la trace de Jésus. » (GMB, 270) Dans les trois dernières pages, le verbe « monter » revient sept fois. Il est associé à la « direction de l'ouest » (GMB, 270), donc du Paradis : « Il remonta ainsi ce bord de mer qu'il connaissait bien, mais il lui fallut sept jours et sept nuits pour parvenir jusqu'à l'embouchure de l'ouest, marchant vers Béthanie qu'il atteignit le douzième jour. » (GMB, 270) Le chiffre sept qui, dans la symbolique biblique renvoie à la perfection, Dieu ayant achevé la création du monde le septième jour, se joint au chiffre douze, lui aussi largement symbolique<sup>177</sup> pour escorter Taor dans sa montée douloureuse et épuisante vers Jésus : « Il fallait donc encore monter. Il ne faisait que monter depuis qu'il avait quitté la saline, mais ses jambes ne le portaient plus. Il monta cependant poussa une porte. » (GMB,

<sup>177</sup> Dans la Bible le chiffre douze renvoie à la plénitude de l'espace (les quatre points cardinaux) et du temps (passé, présent, futur). Notons aussi que les Pères de l'Église renvoyaient le chiffre quatre à la création et trois à la Trinité. Le chiffre 12 (4x3) signifie donc un accomplissement du créé dans l'Incréé. De même il renvoie aux 12 tribus d'Israël, repris dans le Nouveau Testament pour les 12 apôtres. Il devient ainsi le signe de la création nouvelle, d'où son importance dans l'Apocalypse : la Jérusalem céleste a 12 portes, la cité future repose sur 12 fondements, le rempart a 144 coudées (12x12), sans oublier les 144.000 élus : 12x12x1000.

272) C'est là le terme de son itinéraire épineux, cueilli « dans les grandes ailes » (GMB, 272) des anges, et emporté vers « le ciel nocturne » (GMB, 272) qui s'est ouvert « sur d'immenses clartés » ! (GMB, 272)

Dans *Les Météores*, « la traversée du désert<sup>178</sup> » (LM, 601) par Paul s'articule tout de même autour du verbe « descendre ». Dans « Les emmurés de Berlin », Tournier puise à la même imagerie infernale pour étayer l'évasion de Paul de l'Allemagne de l'est vers l'Allemagne de l'Ouest. Tout commence dans l'appartement de Frau Kraus, qui décide d'y demeurer — et Paul avec elle — dans l'attente désespérée de son fils : « Et Paul regarda angoissé le rectangle de ciel des fenêtres diminuer, diminuer, devenir carré de ciel, puis rectangle à nouveau, mais un rectangle couché, pour s'effacer tout à fait, comme le jour diminue et s'efface dans la tête d'un homme qui ferme les yeux. » (LM, 592) Paul qui se laisse « souvent enfermer dans l'obscurité de la chambre d'Urs qu'il occupait » s'enfonce « en plein été [...] dans une ombre d'autant plus lourde qu'elle était carcérale, organisée par la volonté des hommes ». (LM, 593) Toutefois, il a fallu attendre encore une semaine (« le vendredi prochain ») pour « descendre de quelques degrés encore ». (LM, 593) Il s'agit de la crypte — « c'est-à-dire cave, souterrain, catacombes » (LM, 594) — de l'Église de la Rédemption où il assiste à « une messe souterraine ». (LM, 597) Cette descente dans la profondeur de l'Église de la Rédemption s'avère, d'après Paul, « indispensable à l'achèvement de son voyage initiatique » (LM, 598) : « Cette longue nuit carcérale dans laquelle il est enfermé depuis un temps impossible à mesurer — un temps proprement immémorial — il était logique qu'elle préludât à une expédition sous terre, qu'elle achevât en descente en enfer. » (LM, 599) Ce voyage à l'intérieur de la terre consiste « à ramper dans la boue » (LM, 600) le long d'un boyau fangeux « de cinquante mètres ». (LM, 600) Une tâche difficile puisque « chacun de ces mètres est long, très long ». (LM, 600) malgré l'aspect périlleux de ce voyage, Paul « avance avec détermination ». (LM, 601) La bassesse et la profondeur de l'espace sont progressivement exprimées par l'adaptation du corps de Paul aux dimensions du boyau : Tout d'abord, « il enfonce [...] dans la boue jusqu'aux chevilles cependant que le boyau l'oblige déjà à marcher courbé en avant ». (LM, 602) Ensuite, il

<sup>178</sup> L'expression est employée à plusieurs reprises dans le roman. Nous pensons à Alexandre et à sa « traversée [du] désert hétérosexuel ». (LM, 143)

poursuit « à quatre pattes » (LM, 603) pour enfin progresser « en rampant ». (LM, 603) C'est à ce stade qu'il rencontre « la mort » (LM, 603) incarnée dans la fiction par le « bouchon de glaise rouge qui s'avance lentement vers lui ». (LM, 603)

À cette imagerie infernale, répond dans le dernier chapitre intitulé « L'âme déployée » une imagerie céleste toutefois ambivalente que traduisent des expressions telles que : « éclairs de souffrance » (LM, 604), « soleils de souffrance » (LM, 604). L'émergence intermittente des représentations du « haut » confèrent à l'ambiance lourdement souffreteuse du chapitre, une légèreté aérienne représentée à la fin par le processus de la sublimation qui consiste en la vaporisation des « neiges dures ». (LM, 625) En dépit de sa grande douleur, Paul ayant le cœur gonflé « d'espoir » réussit à être « en contact immédiat, en prise directe avec le ciel et les intempéries » (LM, 610) : « Mon corps souffrant encombrait le ciel, emplissait l'horizon. » (LM, 607) C'est ainsi, qu'il entrevoit la naissance de son « corps barométrique, pluviométrique, anémométrique, hygrométrique. Un corps poreux où la rose des vents viendra respirer. Non plus le déchet organique pourrissant sur un grabat, mais le témoin vivant et nerveux des Météores ». (LM, 610) Cet élancement vers le ciel se trouve, on le sait, inévitablement tirillé par la pesanteur de son corps martelé. Paul n'avoue-t-il pas que « son infirmité [le] métamorphose en arbre » ayant « branches dans le ciel et racines dans la terre » ? De même, il se compare simultanément à la femme qui accouche et à l'enfant qui naît. À travers ses images ambivalentes abondantes dans le dernier chapitre, Tournier semble instaurer dans ce roman la philosophie judéo-chrétienne du Salut qui consiste à marcher dans le désert, à « souffrir » pour se sauver. Paul la reformule dans un vocabulaire qui lui est propre :

Je suis l'enfant qui vient de naître : le monde pèse sur lui avec le poids d'une grande souffrance, mais il doit assimiler cette souffrance, en devenir l'architecte, le démiurge. De cette masse opaque et oppressante, il faut faire le monde, comme le grand jacquard des Pierres Sonnantes faisait d'un écheveau dur et compact une toile translucide finement composée. (LM, 609)

### 3.3 La rencontre au Sinaï : une alliance libératrice

Dans la tradition biblique, la Révélation s'accorde avec le désir de Dieu « d'entrer en contact<sup>179</sup> » avec les humains afin de leur communiquer « la connaissance de ses attributs<sup>180</sup> » et par-dessus tout « quelque chose de sa volonté : ses projets, ses buts et ses intentions<sup>181</sup> ». De la révélation au don de la loi la transition est manifestement établie dans le texte de la Bible, avec implication de quatre éléments importants : Dieu, le révélé ; l'espace de la révélation ; le médiateur, à qui Dieu se révèle ; l'objet de la Révélation. S'agissant des textes de Tournier largement intertextuels, il ne fait pas de doute que ses romans offrent cette même configuration du rapport entre le destin rédempteur des personnages fictifs et la nécessité d'adoption de nouvelles lois morales — divines — qui se traduit par le besoin d'élévation dont la dimension à la fois physique et spirituelle est parfaitement exprimée par le motif de la montagne.

#### a) Les théophanies prises à témoin

Des radicaux grecs *théo* « Dieu » et *phan* « apparition », la théophanie désigne dans le domaine religieux la manifestation de Dieu, au cours de laquelle a normalement lieu la révélation d'un message divin aux hommes. Dans l'Ancien comme dans le Nouveau Testament, l'apparition de Dieu est définie matériellement à travers divers phénomènes naturels, parce que « Dieu qui se révèle et souhaite être connu des humains, se révèle d'abord par ses actions dans la nature et dans l'histoire<sup>182</sup> ». C'est dire que « l'existence du monde est perçue comme un témoignage de l'existence de son créateur, de sa bonté, de sa sagesse et de sa puissance<sup>183</sup> ». C'est ainsi que l'auteur de la Bible relate la révélation de Dieu à Moïse :

---

<sup>179</sup> *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, « Révélation ».

<sup>180</sup> *Ibid.*

<sup>181</sup> *Ibid.*

<sup>182</sup> *Ibid.*

<sup>183</sup> *Ibid.*

Or le troisième jour quand vint le matin, il y eut des voix, des éclairs, une nuée pesant sur la montagne et la voix d'un cor très puissant ; dans le camp, tout le peuple trembla. Moïse fit sortir le peuple à la rencontre de Dieu hors du camp, et ils se tinrent tout en bas de la montagne. Le mont Sinaï n'était que fumée, parce que le Seigneur y était descendu dans le feu ; sa fumée monta, comme la fumée d'une fournaise, et toute la montagne trembla violemment. La voix du cor s'amplifia : Moïse parlait et Dieu lui répondait par la voix du tonnerre. (Ex 19, 16-19)

Voix stridentes, éclairs, tonnerres, nuées, fumée, feu... voici les avatars du Dieu biblique, mais aussi du Dieu tournierien lequel apparaît aux personnages pour présider à la célébration de leur gloire finale. Dans le dernier épisode de *Vendredi ou les limbes du Pacifique*, Tournier met la touche finale au tableau de la Révélation de l'astre solaire. Dans le cas de Robinson, la révélation divine se fait à deux niveaux. La première est extérieure à lui, la seconde lui est intérieure. À l'extérieur, le ciel subit une suite de métamorphoses. Son gris vire vers le rouge « incandescent » (VLP, 253) pour enfin devenir, et sous l'effet du soleil, « céruléen » (VLP, 253). La faune se joint à la flore pour accoucher d'un paysage paradisiaque que décèle l'inclinaison « vers l'ouest » des fleurs :

Une cigale grinça. Une mouette tournoya dans l'air et se laissa choir sur le miroir de l'eau. Elle rebondit à sa surface et s'éleva à grands coups d'ailes, un poisson d'argent en travers du bec. En un instant le ciel devint céruléen. Les fleurs qui inclinaient vers l'ouest leurs corolles closes pivotèrent toutes ensemble sur leurs tiges en écarquillant leurs pétales du côté du levant. Les oiseaux et les insectes emplirent l'espace d'un concert unanime. (VLP, 253, 254)

Le déploiement de l'astre solaire, n'est pas exclusivement visuel, il se fait entendre : « L'astre-dieu déploya tout entière sa couronne de cheveux rouges dans des explosions de cymbales et des stridences de trompettes. » (VLP, 254) Visuellement et phonétiquement apocalyptique<sup>184</sup>, cette révélation de l'astre solaire du dehors fait briller Robinson du dedans et l'emplit « d'un sentiment d'assouvissement total » (VLP, 254) : « Redressant sa haute taille, il faisait face à l'extase solaire avec une joie presque douloureuse. Le rayonnement qui l'enveloppait le lavait des souillures mortelles de la journée précédente et de la nuit. Un glaive de feu entraînait en lui et transverbérait tout son être. » (VLP, 254) Dans ce dernier passage, Tournier recourt à l'allégorie biblique pour décrire l'état final — ambivalent — de

<sup>184</sup> Dans ce passage, Tournier utilise des procédés de condensation consistant à réunir plusieurs textes bibliques, en l'occurrence, l'Exode, Les Nombres, la transfiguration du Christ, l'Apocalypse.



son personnage. Le « rayonnement » de Robinson nous fait notamment penser à Moïse et à Jésus lors de leur transfiguration en la présence de Dieu. « La peau du visage » du premier « rayonnait » (Ex 34, 35), alors que le visage du second « resplendit comme le soleil ». (Mt 17, 2) Dans la Bible comme dans le roman la révélation se manifeste par l'élément feu<sup>185</sup>. Comparé à un « glaive de feu », le dieu de Robinson se rapproche du Dieu biblique lequel est « Descendu dans le feu », dans « la fumée d'une fournaise ». (Ex 19, 18) Un dernier rapprochement biblique est à considérer : la poitrine de Robinson transformée en « un bouclier d'airain » (VLP, 254) n'est pas sans rappeler le serpent d'airain de Moïse lequel fut élevé pour protéger les Israélites des morsures des « serpents brûlants ». (Nb 21, 6) Somme toute, les conséquences de la révélation de l'astre solaire s'avèrent — non sans ambivalence — triomphales : Robinson, faisant face « à l'extase solaire avec une joie presque douloureuse » (VLP, 254) se lave des « souillures mortelles » (VLP, 254) pour enfin s'éterniser dans une jeunesse immuable : « La lumière fauve le revêtait d'une armure de jeunesse inaltérable et lui forgeait un masque de cuivre d'une régularité implacable où étincelaient ses yeux de diamant. » (VLP, 254)

Dans *Le Roi des Aulnes*, le déchaînement de la machine criminelle (nazie et soviétique) représente à la fois le mécanisme de deux théophanies antonymiques. D'une part, il gouverne l'apparition du dieu de la guerre qu'incarnent les deux « taureaux affrontés ». (RDA, 488) La fumée blanche évoquée dans la Bible se voit suppléée par « un torrent de fumée noire ». (RDA, 488) L'inversion maligne, opérant dans *Le Roi des Aulnes*, altère le visuel et atteint à titre égal la révélation auditive. À la voix « du cor puissant » (Ex 19, 16) répond un « bruit d'enclume ». (RDA, 488) La voix du Dieu biblique résonne dans le tonnerre tandis que celle du dieu de la guerre retentit dans un « grondement [...] de la batterie de Flak » (RDA, 488) ainsi que dans le tonnerre métallique « d'une pièce de 155 faisant du tir direct sur les remparts » ébranlant « l'atmosphère, prolongé par la musique cristalline de toutes les vitres des bâtiments qui volaient en éclats ». (RDA, 488)

---

<sup>185</sup> Est présent à notre esprit le conte « Lucie ou La femme sans ombre », notamment le passage relatant « l'apparition fantastique » (MA, 181) de la colombe blanche, symbole de l'Esprit-Saint, qui surgit « au grand soleil d'une nuée ardente et mugissante ». (MA, 181)

D'autre part, le feu infernal des projectiles embrase d'une façon ambivalente la figure d'un autre Dieu, le Dieu d'Éphraïm, que représente « l'étoile d'or à six branches » (RDA, 496) tournoyant dans le ciel noir. C'est dans « les colonnes de fumée enluminées de flammèches » (RDA, 495) des maisons brûlées que descend le Dieu de ce juif retrouvé et sauvé. Le prolongement de cette ambivalence est perçu également au niveau de l'ouïe. Les coups des mitraillettes soviétiques et les explosions qui faisaient sans cesse « palpiter l'obscurité étoilée » (RDA, 492) et trembler la terre, déchirent « le silence nocturne » (RDA, 495) et alternent avec la « clameur suspendue entre la vie et la mort ». (RDA, 491) Il s'agit bien sûr du « son fondamental » (RDA, 491) du destin de Tiffauges, ou plutôt de ce Dieu ambivalent rencontré dans « cette longue plainte gutturale et modulée, pleine d'harmoniques, certains d'une étrange allégresse, d'autres exhalant la plus intolérable douleur ». (RDA, 491)

Dans *Éléazar ou la source et le buisson*, la révélation de Dieu se fait métaphoriquement :

Plus tard ils durent essuyer un orage d'une terrible violence et franchir des torrents grossis par des pluies diluviennes. Ils étaient trempés quand la nuit fut tomba. Ils auraient cruellement souffert du froid si José n'avait pas trouvé le moyen d'allumer un grand feu malgré l'humidité du bois, et ce fut une fête pleine de rires à laquelle participa Esther quand ils s'exposèrent en dansant à la flamme qui les faisait fumer de vapeur, comme des chevaux après une course. (EL, 136)

Au-delà du sens diégétique s'esquissent les traits d'un dernier tableau de la Révélation divine. Les mêmes composantes du récit de l'Exode sont reprises par Tournier pour décrire la nature violente de l'épreuve. « Orage », « torrent », « terrible violence » ne sont que les attributs du Dieu de l'Ancien testament. L'élément « feu » vient achever l'image biblique. Toutefois, le texte de Tournier termine sur une ambivalence, qui est d'ailleurs propre au texte fondateur. Associé à l'eau, le feu perd de sa vigueur et fait naître une fumée « de vapeur » qui renvoie notamment à la « nuée » de la transfiguration exodique ainsi que celle de la transfiguration du Christ. Les « rires » des personnages participent au même titre à la construction d'une image conciliatrice d'un Dieu à la fois violent et doux. Les séquelles d'une telle représentation, qui se lisent déjà dans le titre, ne contribuent-elles pas à la consécration d'une image synchrétique de Dieu : le Dieu brûlant du judaïsme trempé à l'eau de source du christianisme ?

b) Un médiateur<sup>186</sup>, une loi

Dans le christianisme, la Révélation est appréhendée en termes de « grâce<sup>187</sup> » et de « pardon<sup>188</sup> ». C'est Dieu « qui se donne<sup>189</sup> », dans une attitude de pardon, en la personne de Jésus-Christ. Permettant à l'homme d'éprouver sa présence « comme source de pardon<sup>190</sup> », cette « Révélation intérieure<sup>191</sup> » doit nécessairement s'explicitier « sur le plan de la réalité tangible, corporelle et sociale<sup>192</sup> ». Une telle Révélation « relève de la conscience, non de la connaissance<sup>193</sup> ». Dans les romans de Tournier, la Révélation de Dieu, ou si nous voulons de la puissance surnaturelle, est nécessairement accompagnée d'une certaine « prise de conscience » qui est dévoilement d'une réalité authentique, eschatologiquement accomplie allant jusqu'à « affirmer une communication absolue de la gloire intime de l'amour divin<sup>194</sup> ». C'est Robinson, qui jette ses habits de colon raciste pour prendre conscience de l'importance d'autrui, en l'occurrence Vendredi. C'est la révélation de la « liberté » (VLP, 190) à laquelle « l'esclave » initie le « maître » jour après jour et qui le fait avancer dans sa quête spirituelle vers la sérénité, vers « l'aboutissement triomphal ». (VLP, 242) Dans *Le Roi des Aulnes* et *Gaspard, Melchior & Balthazar*, la Révélation divine passe verbalement à travers un médiateur. Les verbes introducteurs abondent dans un but informatif, instructif. Dans le premier roman, le Dieu de l'enfant juif se révèle par la Parole (« Éphraïm prononça » (RDA, 475) ; « Éphraïm répondit » (RDA, 475) ; « Éphraïm raconta » (RDA, 476)) afin d'édifier les fondements de la nouvelle loi : « Abreuvé d'horreur, Tiffauges voyait ainsi s'édifier impitoyablement, à travers les longues confessions d'Éphraïm, une Cité infernale qui répondait pierre par pierre à la Cité phorique dont il avait rêvé à Kaltenborn. » (RDA, 479) La communication divine passe et les découvertes se reflétant « dans l'horrible miroir, inversées et portées à une incandescence d'enfer » (RDA, 479) amènent le constat glorieux :

<sup>186</sup> Nous reviendrons ultérieurement sur ce point dans la partie sur la « Vocation prophétique », dans une tentative de rapprocher la vocation de certains personnages à celle des prophètes.

<sup>187</sup> *Petit dictionnaire de théologie catholique*, « Révélation ».

<sup>188</sup> *Ibid.*

<sup>189</sup> *Ibid.*

<sup>190</sup> *Ibid.*

<sup>191</sup> *Ibid.*

<sup>192</sup> *Ibid.*

<sup>193</sup> *Ibid.*

<sup>194</sup> *Ibid.*

Juifs et gitans, peuples errants, fils d'Abel, ces frères dont il se sentait solidaire par le cœur et par l'âme, tombaient en masse à Auschwitz sous les coups d'un Caïn botté, casqué et scientifiquement organisé. La déduction tiffaugéenne des camps de la mort était achevée. (RDA, 479)

Dans le second roman, notamment vers la fin, Démas « le nouveau prisonnier » énonce (« Ils parlaient » (GMB, 265) ; « fit allusion » (GMB, 265) ; « évoqua » (GMB, 265)) la loi. Rapportant les paroles du Christ, il dévoile à Taor le secret de la Nourriture Divine lui permettant par là d'explorer les voies et les impasses de la communication ainsi que de son rapport au Christ.

### c) L'espace de la Révélation

Dans la Bible, la montagne est le lieu privilégié des rencontres avec Dieu, des théophanies, le lieu de la révélation des temps eschatologiques. Elle manifeste, véhiculant l'image d'un Dieu majestueux et inaccessible au commun des mortels, le désir millénaire de l'homme d'égaliser Dieu ou de se rapprocher du ciel, comme l'illustre parfaitement l'épisode de la Tour de Babel (Gn 11, 1-9). Point terrestre le plus proche du ciel, elle demeure, accompagnée d'images symboliques fortes visant à montrer la toute-puissance du Créateur — tonnerre et éclairs, épaisse nuée et fumée la recouvrant — avant tout le lieu de l'initiation, l'endroit choisi par Dieu pour se révéler à l'homme par l'intermédiaire d'un prophète élu. Dans l'Ancien Testament, la montagne est le théâtre d'événements centraux : lieu choisi par Dieu pour l'accomplissement du sacrifice d'Isaac par Abraham, c'est également là où Il apparut à Moïse pour lui révéler les dix Commandements : « L'Eternel descendit sur la montagne du Sinaï, sur le sommet de la montagne ; l'Eternel appela Moïse sur le sommet de la montagne. Et Moïse monta. » (Ex 19, 20) Dans les évangiles, le motif de la montagne continue d'évoquer celui de la Rencontre et de la proximité avec le divin, pour devenir également un lieu de recueillement. C'est là où la loi est donnée, non plus par Dieu au travers de Moïse, mais par Jésus lui-même : la montagne est le lieu de l'enseignement du Christ, notamment des Béatitudes, qui constituent la première partie du « Sermon sur la montagne » contenant les principes centraux de son enseignement ainsi que le Notre Père. Elle demeure

également le lieu par excellence de l'expérience spirituelle et de la révélation du Christ comme Fils : ainsi, la Transfiguration accompagnée de l'apparition de Moïse et Elie aux apôtres Pierre, Jacques et Jean se déroule « à l'écart, sur une haute montagne ». (Mt 17, 1 ; Mc 9, 2) Jésus s'y retire également à de nombreuses reprises pour prier, notamment au mont des Oliviers ou encore à la suite de la multiplication des pains après laquelle « il monta sur la montagne, pour prier à l'écart ». (Mt 14, 23 ; Mc 6, 46) Enfin, le Christ fut crucifié sur la montagne du Golgotha après y avoir porté sa propre croix, symbole fort du rétablissement du lien entre ciel et terre grâce au pardon du péché originel au travers de la mort du Fils. Le sommet devient ainsi le lieu ultime du retour vers le Père.

Dans ses romans, Tournier construit le motif de la montagne en puisant aux sources de la Bible. Les Révélations faites à Robinson, Abel, Taor et Éléazar, évoquées ci-dessus se sont toutes déroulées sur un endroit élevé : « [Robinson] prit l'enfant par la main, et, contournant les blocs, il commença à gravir la pente menant au sommet du piton rocheux qui dominait le chaos. » (VLP, 253) Il en est de même pour Tiffauges qui devait « monter » (RDA, 309) et « remonter » (RDA, 310) pour arriver à la Citadelle de Kaltenborn, là où il reçoit la parole rédemptrice. De plus, Taor, après une longue marche montante, se fait témoin de la grande Révélation, le ciel ouvert sur « d'immenses clartés » (GMB, 272). Enfin, Éléazar n'en fait pas l'exception. Sur la haute montagne de la Sierra Nevada, il prend conscience de son destin l'empêchant de « descendre dans la vallée » (EL, 139). En revanche, Tournier, et pour jouer l'ambivalence, fait prévaloir d'autres significations — contradictoires — à l'éventail de ces significations. La montagne, tout comme dans l'Évangile, devient le lieu de la perversion, de l'épreuve : n'est-ce pas sur la montagne que le diable tenta de séduire le Christ en lui promettant de régner sur tous les royaumes du monde ? Il en est ainsi pour Tiffauges à qui s'offrent, dans la Citadelle de Kaltenborn, toutes les opportunités d'une promotion perverse dans le système nazi.

Bref, ce que nous essayons de démontrer dans ce chapitre, c'est qu'il existe un rapport symbiotique, intertextuel entre le texte de l'Exode, sa structure narrative et les récits de Tournier lesquels débutent par une histoire d'exil et s'achèvent sur la grande Révélation tout en passant par la longue marche au désert.

## CHAPITRE II

### CALQUER POUR DÉTOURNER : DANS LA PERVERSION, LE SENS

« Le judaïsme et le christianisme foisonnent de petits récits ayant a priori un contenu moral ou métaphysique, mais caché, enfoui, faisant l'objet de recherches et de commentaires infinis. Il y a les paraboles des Évangiles, les récits hassidiques, et même de nombreux épisodes de l'Ancien Testament, comme le voyage de Tobie ou la baleine de Jonas. Ce sont — selon l'expression de Charles Perrault — des "semences de sagesse" que "l'humanité n'a pas fini de faire fructifier"<sup>195</sup>. »

La présence de la Bible dans l'œuvre de Tournier se manifeste, nous l'avons dit, selon différentes modalités et fréquences. Dans *Gaspard, Melchior & Balthazar*, dans *Les Rois Mages* et dans *Éléazar ou la source et le buisson*, Tournier se livre à une opération de calque consciencieuse de deux récits bibliques. Par le biais de la pratique hypertextuelle<sup>196</sup>, il reprend et transforme l'histoire des trois mages rapportée par Matthieu, pour les deux premiers romans, et celle de Moïse, pour le troisième. Dans *Le Roi des Aulnes* et *Éléazar ou la source et le buisson*, l'amplification intertextuelle proprement biblique<sup>197</sup> (et religieuse) va

---

<sup>195</sup> Propos de Michel Tournier rapportés par Jean Marie Magnan dans *Michel Tournier ou la rédemption paradoxale*, *op. cit.*, p.100.

<sup>196</sup> Gérard Genette, *op. cit.*, pp. 13-16. « Hypertextualité. J'entends par là toute relation unissant un texte B (que j'appellerai hypertexte) à un texte antérieur A (que j'appellerai, bien sûr, hypotexte) sur lequel il se greffe d'une manière qui n'est pas celle du commentaire [...] J'appelle donc hypertexte tout texte dérivé d'un texte antérieur par transformation simple (nous dirons désormais transformation tout court) ou par transformation indirecte : nous dirons *imitation*. »

<sup>197</sup> Il ne s'agit pas d'intertexte biblique au sens propre du terme, étant donné que les biographies des saints proviennent d'un héritage culturel qu'on appelle la Tradition et ne figurent pas parmi les Écritures Saintes. Cependant, la Bible (Ancien et Nouveau Testaments) incite à la sainteté et il en est question plusieurs fois. Raison pour laquelle nous avons jugé intéressant d'intégrer cette section de l'analyse dans la partie consacrée à l'intertexte biblique.

de la simple citation ou allusion au calque remanié de deux récits<sup>198</sup> légendaire, saint Christophe et saint Patrice. De cette intégration de la légende au tissu du roman résulte l'engendrement d'un nouveau sens moral que nous allons essayer de sonder dans ce chapitre.

Loin d'être facilement repérable dans le texte littéraire, le sens moral des récits revisités est détourné et se construit à travers le langage ambivalent du texte et des personnages clivés. Pour nous, il ne s'agit pas de souligner un sens unique, voulu et imposé par Tournier mais plutôt de saisir le (les) sens ambivalent(s) enfanté(s) par le travail hypertextuel, c'est-à-dire les significations et les associations créées de manière ponctuelle ou hasardeuse pour soutenir un discours, que nous nous efforcerons de dégager de la réécriture et subséquemment de la transposition que l'auteur réalise au niveau de la narration. Comment analyser le rapport du texte tournierien au texte originaire, sinon à partir des effets de divergence et de convergence se construisant au niveau de la structure narrative (personnages, cadres spatio-temporels, voix narratives, ...). L'engendrement inévitable d'une configuration textuelle nouvelle témoigne d'un foisonnement sémantique nouveau. Tout en maintenant son rapport aux textes de la Bible et de la tradition, qui d'ailleurs subissent des altérations non négligeables, le récit tournierien met délibérément entre parenthèses le sens historique et populaire des récits originaux pour s'attacher à un éclairage littéraire et implicitement moral, actuel et qualitativement différent — toutefois indissociable — de celui du Livre et de la Légende.

Nous avons vu qu'il existe un rapport symbiotique, intertextuel entre le texte de l'Exode, sa structure narrative et les récits de Tournier lesquels débutent par une histoire d'exil et s'achèvent sur la grande Révélation tout en passant par la longue marche au désert. Dans les pages suivantes, nous tenterons de montrer à quel point ce programme eschatologique maintient et renforce le calque consciencieux auquel Tournier se livre délibérément dans trois de ses romans : la réécriture des récits bibliques et légendaires retrace le golgotha des personnages, souligne leurs aptitudes à surmonter les obstacles et consacre leur rédemption.

---

<sup>198</sup> C'est le cas de *Gaspard Melchior & Balthazar, Éléazar ou la source et le buisson* et *Gilles & Jeanne*.

#### 4. Gaspard, Melchior, Balthazar et ... Taor<sup>199</sup>

« De mon "fonds" chrétien, j'ai surtout tiré *Gaspard, Melchior & Balthazar* qui n'est pas seulement un roman chrétien, mais le roman du christianisme<sup>200</sup>. »

C'est avec *Gaspard, Melchior & Balthazar* et *Les Rois Mages*<sup>201</sup> que nous ouvrons ce chapitre portant sur les rapports intertextuels — le calque en particulier — entre les romans tournieriens et la Bible. Le Nouveau Testament sert doublement d'intertexte à ces deux romans, d'une part par l'exploitation du récit des mages, dont Matthieu a l'exclusivité de témoigner de l'existence et, d'autre part, par la référence au récit de la nativité rapporté par Luc. À ces deux intertextes s'ajoute un troisième, non biblique, appartenant à la légende orthodoxe russe, qui raconte l'histoire « d'un quatrième roi mage, parti de plus loin que les autres, manquant le rendez-vous de Bethléem et errant jusqu'au Vendredi Saint ». (GMB, 277) Avant d'amorcer notre analyse, il importe de noter que la réécriture de Tournier emprunte au texte scripturaire et à la Tradition<sup>202</sup> travaillant à détourner le sens moral qui en émane.

<sup>199</sup> Un cinquième mage, Faust, roi de Pergame, complète la liste des rois-mages tournieriens. L'histoire « Le Roi mage Faust », apparue dans *Le médianoche amoureux*, relate l'expérience douloureuse d'un roi souffrant, qui a passé toute sa vie à chercher — en vain — la Vérité.

<sup>200</sup> Propos de Michel Tournier. Serge Koster, *Michel Tournier ou le choix du roman*, op. cit., p. 202.

<sup>201</sup> Nous référerons également à deux comptes plus récents : « Un bébé sur la paille » et « Le Roi mage Faust », apparus dans *Le médianoche amoureux* en 1989.

<sup>202</sup> À ce propos, voir, entre autres, Richard Trexler, *Le voyage des mages à travers l'Histoire*, Paris, Armand Colin, 2009 ; Jean Chopitel, Christiane Gobry, *Rois mages : Histoire, Légende et Enseignement*, Paris, Éditions Le Mercure Dauphinois, 2002 et Marianne Elissagaray, *La Légende des Rois mages*, Paris, Éditions du Seuil, 1965. Notons que l'objectif de notre étude ne se situe pas au niveau du classement — mythique, légendaire ou historique — des récits sur les rois mages mais vise à souligner, tant que possible, les divers emprunts à ces récits (qu'ils soient bibliques, mythiques ou légendaires). Nous nous contenterons ici de souligner deux grandes références : d'une part la Bible (la nature sacrée et religieuse primordiale) et d'autre part les mythes, les légendes et les textes apocryphes.



#### 4.1 Matthieu et les trois mages

L'émergence puis l'évolution de la légende des mages dans la civilisation occidentale sont liées à un examen de conscience religieux — d'influence biblique<sup>203</sup> — qui couvre l'expérience spirituelle de chaque époque et qui répond à ses besoins moraux. Dans *Les Rois mages : Histoire, Légende et Enseignements*, les auteurs font remarquer à ce propos, que les données recueillies sur les mages au fil des siècles sont chargées d'un enseignement spirituel inestimable donné par leur histoire, leur légende et les symboles<sup>204</sup> qui les accompagnent. Calqués sur le texte fondateur, les récits adaptés de Tournier réitèrent, dans les plis d'une narration ambivalente, les exigences morales de l'an un<sup>205</sup> de l'ère chrétienne — et de tous les siècles — et posent en filigrane, dans une perspective de modernisation, d'autres questions morales contemporaines tout en renforçant la nécessité d'une réévaluation des rapports entre l'humain et le divin<sup>206</sup>.

Tout d'abord, dans le récit de *la visite des mages* de Matthieu, nous découvrons un laconisme narratif qui ouvre la porte sur de riches interprétations et interrogations, et qui sert de catalyseur au projet d'écriture d'un écrivain curieux<sup>207</sup> tel que Tournier. Les différents fragments du récit biblique sont autant d'éléments révélateurs qui mènent la relecture à sa singularité et livrent au lecteur l'essentiel d'une vision moralement ambivalente. Pour entamer notre analyse comparative, citons le texte-source qui a profusément inspiré écrivains et artistes au fil des siècles :

<sup>203</sup> Matthieu 2, 1-12.

<sup>204</sup> Dans l'introduction de leur ouvrage, les auteurs proposent deux approches de lecture pour les récits des Mages. La première, exotérique, historico-critique « qui concerne leurs faits et gestes selon les données historiques ». La seconde, dite ésotérique, « qui concerne l'adéquation des signes véhiculés par leur aventure avec les données de la tradition universelle, et par conséquent l'importance métaphysique des mythes qui leur sont attachés ». Jean Chopitel, Christiane Gobry, *op. cit.*, p. 11.

<sup>205</sup> Temps de la narration.

<sup>206</sup> Étant donné que les rois-mages de Tournier reconnaissent la légitimité de l'enfant comme roi et comme Dieu.

<sup>207</sup> Dans la postface de *Images et signes de Michel Tournier*, Tournier écrit à propos de la curiosité : « Et puis il y a la curiosité qui est peut-être un vilain défaut, mais plus sûrement encore une vertu cardinale puisqu'elle n'est rien d'autre que l'appétit de l'esprit. "Donnez-nous aujourd'hui notre faim de chaque jour", priait mon bon maître Gaston Bachelard. J'étais curieux, oui, de découvrir ... ». Arlette Bouloumié, Maurice Gandillac (dir.), *Images et signes de Michel Tournier* (1990). Actes du colloque du centre culturel international de Cerisy-la-Salle, Paris, Gallimard, 1991, p. 391.

1- Jésus étant né à Bethléem de Judée, au temps du roi Hérode, voici que des mages venus d'Orient arrivèrent à Jérusalem et demandèrent : « où est le roi des Juifs qui vient de naître ? Nous avons vu son astre à l'Orient et nous sommes venus lui rendre hommage. »

2- À cette nouvelle, le roi Hérode fut troublé, et tout Jérusalem avec lui. Il rassembla tous les grands prêtres et les scribes du peuple, et s'enquit auprès d'eux du lieu où le Messie devait naître. « À Bethléem de Judée, lui dirent-ils, car c'est ce qui est écrit par le prophète : *Et toi, Bethléem, terre de Juda, tu n'es certes pas le plus petit des chefs-lieux de Juda : car c'est de toi que sortira le chef qui fera paître Israël, mon peuple.* » Alors Hérode fit appeler secrètement les mages, se fit préciser par eux l'époque à laquelle l'astre apparaissait, et les envoya à Bethléem en disant : Allez vous renseigner avec précision sur l'enfant ; et, quand vous l'aurez trouvé, avertissez-moi pour que, moi aussi, j'aie lui rendre hommage.

3- Sur ces paroles du roi, ils se mirent en route ; et voici que l'astre, qu'ils avaient vu à l'Orient, avançait devant eux jusqu'à ce qu'il vint s'arrêter au-dessus de l'endroit où était l'enfant. À la vue de l'astre, ils éprouvèrent une très grande joie. Entrant dans la maison, ils virent l'enfant avec Marie, sa mère, et, se prosternant, ils lui rendirent hommage ; ouvrant leurs coffrets, ils lui offrirent en présent de l'or, de l'encens et de la myrrhe. Puis, divinement avertis en songe de ne pas retourner auprès d'Hérode, ils se retirèrent dans leur pays par un autre chemin. (Mt 2, 1-12)

Le texte de Matthieu présente nettement une structure ternaire<sup>208</sup>. La première partie sert d'introduction au texte : les personnages, le lieu, le temps et le motif de la visite. La deuxième partie introduit un nouveau personnage, Hérode, et comporte deux éléments importants : sa position quant à la naissance du roi des Juifs ; la prophétie de Michée. La troisième partie relate les péripéties de la visite des mages.

Dans ses deux romans, Tournier met en scène le contenu de ce texte biblique. Son récit prend le relais de l'Écriture Sainte et pousse à son extrême limite, le discours moral du roman qui s'énonce par la mise en récit de multiples figures ambivalentes, qui sont autant de traits de l'ambivalence du discours romanesque tournierien et qui doivent être interprétées dans leurs spécificités.

---

<sup>208</sup> La structure ternaire du texte de Matthieu servira de soubassements à notre analyse, dans laquelle nous exposerons les éléments de divergence et de convergence entre le texte fondateur et les textes remaniés.

## a) Un, deux, trois rois-mages

Le récit de Matthieu commence *in medias res*. Selon l'orientation proposée par l'évangéliste, la dimension temporelle de l'histoire des mages se fixe « après » le grand événement : « Jésus étant né ». Une précision spatiale, « à Bethléem de Judée<sup>209</sup> », et une autre politique, « au temps du roi Hérode », déterminent la temporalité de l'événement et débouchent sur l'itinéraire géographique (« venus d'Orient [...] arrivèrent à Jérusalem ») des mages dont le témoignage collectif, de nature astrologique, établit un lien causal entre la naissance de Jésus et la visite de Bethléem : « Où est le roi des Juifs qui vient de naître ? Nous avons vu son astre<sup>210</sup> à l'Orient et nous sommes venus lui rendre hommage. » L'adjonction du possessif « son » « signifie qu'il s'agit d'une manifestation propre au Messie et à son avènement<sup>211</sup>, d'une lumière sans pareille<sup>212</sup> ». On pourrait donc dire de cette visite qu'elle est attribuable à l'attitude sociale (morale ?) des mages qui consiste à vénérer « le roi des Juifs », à lui rendre hommage. À part l'identification de leur statut social en tant que « mages », aucune autre information personnelle s'y rapportant n'est mentionnée. À ce sujet, Jacques Winandy écrit :

Les étrangers venus à Bethléem sont des mages, c'est-à-dire des astrologues, et probablement des prêtres, versés dans l'interprétation des songes. Si Matthieu a choisi de les appeler ainsi, c'est peut-être parce que le nom était, dans les versions grecques de Daniel, fréquemment accolé à celui de « sages ». La sagesse vient de l'Orient (Nb 22, 5 ; 1 R 5, 10 ; Jr 39, 7 ; Ab 8 ; Ba 3, 22-23 ; Jb 1,3 ; 2,11 ; Pr 30,1 ; 31,1). C'est elle qui, en la personne des mages, vient confesser la supériorité du nouveau Salomon, ou plutôt, de la sagesse éternelle manifestée dans la chair. Son apparition réduit à néant la sagesse

<sup>209</sup> Jean Chopitel et Christiane Gobry, *op. cit.*, p. 14. Les deux auteurs soulignent que « Matthieu insiste sur le fait que Jésus est né à Bethléem de Judée (à ne pas confondre avec Bethléem de Galilée), réalisant ainsi la prophétie de Michée, citée dans ce passage d'Évangile : " Et toi Bethléem ... " et c'est dans cette cité que David aussi avait vu le jour ».

<sup>210</sup> *Ibid.*, pp. 106-107. D'après les auteurs, le marquage de la naissance de Jésus par une étoile particulière n'a rien de surprenant « si l'on considère que chaque être a son étoile, comme le dit d'ailleurs l'expression populaire "naître sous une bonne étoile" ; on peut penser même que celle-là avait un éclat proportionnel à la grandeur de Celui qu'elle désignait ».

<sup>211</sup> Dans l'univers biblique, l'apparition d'un astre, loin d'être un phénomène déconcertant, était un thème familier : « [...] Les juifs attendaient un roi promis à de hautes destinées, et qu'ils aient vu dans l'apparition ou le lever d'un astre l'annonce de la naissance du jeune prince ». Jacques Winandy, *Autour de la naissance de Jésus*, Paris, Éditions du Cerf, 1970, p. 82.

<sup>212</sup> Jean Chopitel, Christiane Gobry, *op. cit.*, p. 107.

humaine (1 Co 1, 17-30), quand elle ne l'amène pas à se soumettre humblement<sup>213</sup>. (2 Co 10, 4-5)

Pareille interprétation donne, nous semble-t-il, tout son sens au récit de Matthieu dont l'intérêt, est loin d'aller à la recherche d'une histoire, d'une identité à ces personnages, mais vise plutôt à reconstituer la valeur symbolique de la visite ainsi que celle des offrandes, afin de garantir un témoignage authentique de la naissance du roi des Juifs<sup>214</sup>. Il en est de même, ultérieurement, pour le monde chrétien qui s'avère « moins attaché à la différenciation des qualités individuelles des Rois Mages qu'à la symbolique universelle qu'ils portent ensemble<sup>215</sup> ».

Dans *Gaspard, Melchior & Balthazar*, bien que l'ancrage spatio-temporel biblique persiste (l'an un, Jérusalem, Bethléem de Judée), le déroulement des événements est déclenché « avant » la naissance de Jésus et par conséquent, avant l'apparition de l'astre : « Un voyageur venu des sources du Nil nous annonce une comète » (GMB, 10) révèle Barka Maï à son roi. Le roman de jeunesse semble par contre partager avec Matthieu le motif de la visite : l'apparition de l'astre, en tant que métaphore d'ordre astrologique indiquant la naissance de Jésus, propulse le récit adressé aux jeunes : « Or, un soir qu'il rêvait sur la terrasse du palais, devant un ciel nocturne tout pétillant d'étoiles, son regard [de Gaspard] fut surpris par une lueur vague et vacillante qui faisait palpiter l'horizon du sud. » (RM, 11) Cette source lumineuse, appelée le plus souvent astre ou étoile, a pris dans les romans de Tournier l'apparence d'une comète<sup>216</sup>. Or, qu'est ce qu'une comète ? L'explication nous est donnée par l'astrologue Barka Maï, selon lequel, le mot comète « vient des Grecs » et « veut dire astre chevelu » (GMB, 10) : « C'est une étoile errante qui apparaît et disparaît de façon imprévisible dans le ciel, et qui se compose pour l'essentiel d'une tête traînant derrière elle la masse flottante d'une chevelure. » (GMB, 10) Son rôle, identique à celui biblique, est bien

<sup>213</sup> Jacques Winandy, *op. cit.*, p. 86.

<sup>214</sup> Précédé du texte de la *généalogie de Jésus*, qui établit la transmission des droits messianiques de Jésus par voie légitime et régulière d'héritage et qui montre qu'il était véritablement, par filiation naturelle, fils de David, le récit de la *visite des mages* s'inscrit au même titre dans cette volonté de corroborer la légitimité royale de Jésus. Les offrandes des mages, « or, myrrhe et encens », ne sont que des renforts symboliques auxquels Matthieu recourt pour accréditer l'hypothèse de la divinité et de la royauté de Jésus.

<sup>215</sup> Jean Chopitel, Christiane Gobry, *op. cit.*, p. 93.

<sup>216</sup> Origène lui aussi parle de comète alors que d'autres le comparent à un agneau lumineux, à une croix.

défini : guider les mages et leur indiquer où repose l'enfant-roi. Néanmoins, il est particulièrement frappant que, dans les romans, la comète, de par son apparence matérielle, représente à la fois Biltine (la bien-aimée de Gaspard), la femme aux cheveux blonds (GMB, 11 ; 33), le chevalier-Balthazar (GMB, 82) ainsi que la pièce d'or frappé à l'effigie du père de Melchior (GMB, 88). De ce fait, cette manifestation cosmique réunit, sous la même bannière, les trois rois destitués, et c'est exactement là où se récapitulent, sous son signe prédicateur, les serments de l'enfant sauveur :

L'apparition des comètes est rarement de bon augure, encore que les malheurs qu'elle annonce soient presque toujours gros de promesses consolantes. Quand elle précède la mort d'un roi, par exemple, comment savoir si elle ne célèbre pas déjà l'évènement de son jeune successeur ? Et les vaches maigres ne préparent-elles pas régulièrement des années de vaches grasses ? (GMB, 88)

Que les évènements soient déclenchés « avant » ou « après » l'apparition de l'astre, l'énoncé « nous avons vu son astre à l'Orient » réduit donc la vie marginale des rois-mages à la nécessité de le suivre. C'est le cas du roi Faust qui, après avoir subi la plus grande des désillusions<sup>217</sup>, se résout à accompagner « la tache lumineuse » — qu'il identifie à l'âme de son fils décédé —, à voyager, convaincu qu'il n'existe meilleur remède « contre les chagrins de la sa vie ». (MA, 221)

Dans ce contexte, un effort d'écriture cherche à embrouiller — tout en les multipliant — les finalités du voyage par l'individualisation de l'expérience et l'exclusion de la collectivité qu'exprime, dans le texte de Matthieu, le pronom « nous ». Dans les versions remaniées, l'intérêt de l'auteur ne se limite pas à une reproduction chronologiquement fidèle des évènements, mais il réside surtout dans l'expression de l'ambivalence, telle qu'elle émerge à travers les discours disparates des rois — et d'autres personnages — fortement décisifs de leur réalité identitaire. Contrairement à la tendance générale insistant sur la collectivisation identitaire des mages<sup>218</sup>, dans les trois premiers chapitres de *Gaspard*,

<sup>217</sup> Le roi Faust de Tournier était un individu avide de connaissances, ce qui est donné à voir dans son origine grecque. Tout au long de sa vie, il cherchait le Savoir. Or, après la mort de son fils, il avoue savoir une seule chose, « c'est qu' [il ne sait] rien ». (MA, 220)

<sup>218</sup> Dans son ouvrage, Richard Trexler montre que les mages demeurèrent très longtemps sans individualité, qu'ils étaient désignés et identifiés indifféremment. Les histoires s'y rapportant, s'éloignaient du dévoilement personnel de chacun d'eux afin de rendre compte de leur valeur symbolique, en tant qu'expression forte et populaire du pouvoir. Richard Trexler, *op. cit.*

*Melchior & Balthazar*<sup>219</sup>, Tournier met à l'avant-plan une perspective irrévocablement individualiste<sup>220</sup>. Cela se trouve ostensiblement soutenu dès le titre, lequel accorde un nom propre, donc une individualité, à chacun d'entre eux<sup>221</sup>. Rappelons au passage que les patronymes de Gaspard, Melchior & Balthazar<sup>222</sup> ne sont pas une invention onomastique proprement tournierienne, ils proviennent de Bède le Vénérable au VIII<sup>e</sup> siècle<sup>223</sup> et sont rendus populaires par Pierre le Mangeur dans l'*Historia Scolastica*<sup>224</sup>.

Si Matthieu fait état, au sujet des mages, d'un anonymat prononcé, Tournier, lui, choisit d'entourer ses récits de fioritures et d'entrecouper la trame narrative par des renseignements personnels marquants, esquissés à travers le prisme de la Tradition<sup>225</sup>. Qui sont ces trois mages ? D'où viennent-ils ? Quelles étaient leurs préoccupations ? L'auteur répond à toutes ces questions par le truchement des emprunts aux légendes et des additions fictionnelles qu'il colore de façon significative. Il va sans dire que ces ajouts opéreront tout au long des deux romans avec des répercussions positives, en permettant à l'auteur de soulever constamment des questionnements moraux, se rattachant entre autres à l'injustice, au pouvoir, au racisme, à l'inégalité et au fanatisme.

Ainsi, contrairement à Matthieu, Tournier recourt à des scènes d'exposition dans le processus narratif. Dans les trois premiers chapitres de *Gaspard, Melchior & Balthazar*, il

<sup>219</sup> Il en est de même pour *Les Rois Mages*, sauf que Tournier ne consacre pas un chapitre au prince Melchior, mais il se contente de mentionner laconiquement sa présence dans les chapitres relatant les expériences de Gaspard et de Balthazar.

<sup>220</sup> Alors que l'Évangile selon Matthieu ne parle que des mages, la Tradition ancienne désigne sous le terme de Rois mages les trois visiteurs, Melchior, Balthazar et Gaspard, qui, ayant appris la naissance de Jésus, vinrent de pays étrangers pour lui rendre hommage et lui apporter des présents d'une grande richesse symbolique : or, myrrhe et encens.

<sup>221</sup> Le titre de la deuxième version *Les Rois Mages* s'avère impersonnel et moins illustratif.

<sup>222</sup> Marianne Elissagaray souligne que *L'Évangile arménien de l'Enfance*, un texte apocryphe tardif, les désigne comme étant « Melchior, Balthazar et Gaspard » ce qui a été retenu par la tradition populaire. Marianne Elissagaray, *op. cit.*, p. 21.

<sup>223</sup> Jean Chopitel, Christiane Gobry, *op. cit.*, p. 71. Ils apparurent dans le pseudo-Bède sous la forme de Melchior, Caspar, Balthasar.

<sup>224</sup> *Ibid.*, p. 70. Pierre le Mangeur (*Petrus Comestor* ou *Manducator*), théologien (1110-1179). Son œuvre principale, l'*Historia Scholastica* est un abrégé de tous les livres de la Bible destiné à la formation du clergé et des prédicateurs.

<sup>225</sup> Dans le chapitre « la personnalité des Mages », Marianne Elissagaray souligne qu'il a fallu attendre le XII<sup>e</sup> siècle pour que les mages soient progressivement nantis d'un état civil presque complet. C'est à cette époque qu'ils eurent chacun un nom, un âge, un titre, une physionomie particulière.

laisse parler ses personnages<sup>226</sup> — lesquels se livrent à des confidences — et introduit ainsi des fragments (auto)biographiques constitués principalement d'histoires et d'expériences personnelles de chacun d'eux. Les trois rois sont alors placés dans un contexte où leur individualité — bien entendu marginalisée — est généreusement définie sur le ton de la confession portant le roman au registre de l'aveu.

Tout d'abord, l'incipit « Je suis noir, mais je suis roi<sup>227</sup> » (GMB, 9) prononcé par Gaspard, semble sceller, tout en passant par le « *Nigra sum, sed formosa*<sup>228</sup> » (GMB, 9), un rapport indélébile entre la noirceur, la beauté et la royauté. Pour le roi de Méroé, une certitude est établie : « En effet, y a-t-il plus grande beauté pour un homme que la couronne royale ? » (GMB, 9) Toutefois, cette harmonie, supposément imperturbable, entre les trois concepts — beauté, royauté et noirceur — se voit cruellement menacée « [le] jour où la blondeur fait irruption dans [sa] vie ». (GMB, 9)

Dans le roman de jeunesse, l'incipit apparaît comme une présentation-clé, indispensable à la compréhension en profondeur de l'expérience du roi Gaspard :

Il était une fois au sud de l'Égypte un royaume, le Méroé, dont le souverain s'appelait Gaspard. Comme ses parents, comme ses épouses, comme tout son peuple, Gaspard était noir, mais il ne le savait pas, n'ayant jamais vu de Blanc. Et non seulement il était noir, mais il avait un nez épaté, des oreilles minuscules et des cheveux crépus, toutes choses qu'il ignorait également. (RM, 11)

La paraphrase antithétique « je suis noir mais je suis roi » du roman d'adulte, qui présuppose une opposition atavique entre la négritude et la royauté<sup>229</sup>, est remplacée ici par une description physionomique spontanée de l'état de l'homme noir : comme tout le monde dans son royaume, Gaspard est noir. De plus, l'ignorance du roi au sujet de sa couleur semble atténuer le stéréotype raciste impliqué dans le « je suis noir mais je suis roi » du roman d'adulte.

<sup>226</sup> Ce n'est pas le cas pour *Les Rois Mages*, relaté à la troisième personne du singulier par un narrateur omniprésent. Toutefois, la biographie des rois demeure — comme dans *Gaspard, Melchior et Balthazar* — le centre autour duquel pivote le voyage spirituel vers Bethléem.

<sup>227</sup> Pastiche du verset 5 du *Cantique des Cantiques*.

<sup>228</sup> Je suis noire et pourtant belle.

<sup>229</sup> On pourrait le traduire par « je suis noir mais quand même je suis roi », qui laisse sous-entendre une position d'infériorité quant au sujet et son statut social.

En effet, l'image atypique du roi noir<sup>230</sup> atteint son paroxysme à la fin de la visite avec l'introduction de « la possibilité d'un Christ noir qui compléterait l'image occidentale traditionnelle d'un Jésus blond<sup>231</sup> ». Rendant son Jésus plus universel, Tournier vise « à représenter l'humanité entière<sup>232</sup> ». Toutefois, cette image du mage noir issue des deux incipits, ne s'accorde pas sur tous les aspects avec la tradition légendaire, laquelle préserve le trait de la noirceur<sup>233</sup> au roi Balthazar<sup>234</sup>. Tournier convertit ce dernier en vieux à barbe blanche, dans le but de conserver l'attribut de la noirceur au jeune roi vigoureux et désirant, Gaspard<sup>235</sup>. L'ingéniosité de Tournier réside dans cette attribution de la qualité de la jeunesse, qualité qui, dans la personnalité de Gaspard, se trouve simultanément défiée par un soi-disant « défaut », la noirceur, et ce dans l'intention de poser les soubassements de la relation amoureuse inégale et ambivalente unissant (ou plutôt désunissant) le roi noir et l'esclave blanche<sup>236</sup>.

L'entrée de Balthazar dans les deux romans, se fait, quant à elle, dès le premier chapitre, consacré à Gaspard. Ce dernier le présente à partir « des déductions tirées tant bien que mal des propos insignifiants qu' [ils ont] échangés » (GMB, 45) :

<sup>230</sup> D'un point de vue historique, Trexler rapproche l'apparition du roi noir avec celle des débuts de la découverte de l'Afrique noire et de la traite des Noirs dans les années 1360 et définitivement vers 1440. D'après lui, la richesse et le succès du thème de l'Adoration des Mages, tiennent « à ce qu'il combine des opposés, rois et enfants, pauvreté et richesse, pouvoir et impuissance, jeunesse et sénilité, blanc et noir [...] C'est un conflit et non un consensus qui se noue autour de la crèche ». Richard Trexler, *op. cit.*, p. 10.

<sup>231</sup> Lorna Milne, *op. cit.*, p. 67.

<sup>232</sup> *Ibid.* « Le même désir de compléter l'image traditionnelle de Jésus et de souligner son absolutité apparaît de nouveau dans un conte plus récent, "Un Bébé sur la paille", qui présente une jeune future maman nommée "Mademoiselle Marie" qui se propose d'accoucher, le 25 décembre, dans une étable avec de la paille, un bœuf et un âne ... *d'une petite fille !* Là où le Jésus africain de Gaspard surmontait les distinctions néfastes et enracinées du racisme, le bébé de "Un bébé sur la paille" paraît contrecarrer le sexisme... »

<sup>233</sup> Et parfois aussi de la vieillesse ou de la maturité (vu que Balthazar est un homme barbu).

<sup>234</sup> À propos des rois mages, Bède le Vénérable écrit : « le premier est un vieillard à la barbe et aux cheveux blancs, vêtu d'une tunique hyacinthe et d'un manteau rouge, il s'appelle Melchior et il offre l'or à l'enfant ; le second est un jeune homme imberbe, vêtu d'une tunique orange et d'un manteau rouge, il se nomme Gaspard et il offre l'encens ; le troisième a la peau sombre, il porte la barbe et il est vêtu d'une tunique rouge, son nom est Balthazar et il offre la myrrhe ». Bède le Vénérable, *Excerptiones Partum*, in Jean Chopitel, Christiane Gobry, *op. cit.*, p. 70.

<sup>235</sup> Lequel est présenté dans les légendes en tant que jeune homme imberbe.

<sup>236</sup> En lisant le chapitre « Gaspard, roi de Méroé », on ne peut pas s'empêcher dès l'incipit « Je suis noir, mais je suis roi » de ressentir le souffle du Cantique des Cantiques, notamment dans la figuration de la relation amoureuse entre le roi et l'esclave. Les deux textes s'accordent sur quelques détails, entre autres, la blondeur de la bien-aimée, l'évocation du Liban.



Le roi de Nippur est un vieillard affable qui semble au premier abord ne rien mettre au-dessus du confort et du raffinement de la vie. Il se déplace dans un tel équipage qu'on ne songe pas un instant à lui demander dans quel but il voyage : pour le plaisir, pour la joie, pour le bonheur, répondent les tapisseries, la vaisselle, les fourrures et les parfums dont un personnel nombreux et spécialisé a la charge. (GMB, 44-45)

Ou

Le camp du roi Balthazar frappait par sa splendeur. Vieillard affable, raffiné et grand amateur d'art, il ne voyait pas pourquoi le voyage aurait dû le priver du confort de son palais. Il se déplaçait donc dans un grand luxe de tapisseries, vaisselles, fourrures et parfums, et avec une suite de peintres, dessinateurs, sculpteurs et musiciens. (RM, 27)

Bien qu'elles soient indifféremment prononcées, ces déductions font levier sur l'essentiel de l'individualité romanesque de ce roi :

Mon ardente vocation se situait à l'opposé de cette pauvreté et cette richesse<sup>237</sup>. J'aime les tapisseries, les peintures, les dessins, les statues. J'aime tout ce qui embellit et ennoblit notre existence, et au premier chef la représentation de la vie qui nous invite à nous hausser au-dessus de nous-mêmes [...] Il me faut des êtres de chair et de sang, exaltés par la main de l'artiste. (GMB, 58)

Ou

[...] ce qu'il aimait passionnément, le prince Balthazar<sup>238</sup>, c'était les œuvres d'art et surtout le dessin, la peinture et la sculpture. Alors que ses voisins, princes et rois, ne songeaient qu'à la chasse, à la guerre et aux conquêtes, Balthazar ne rêvait que chasse aux trésors artistiques, paix studieuse et conquête des plus grands artistes de son temps. (RM, 37)

Tournier, dans le modelage de ce personnage, décide, contrairement à la tradition populaire, de le doter d'une qualité, d'une certaine force. Nous savons bien que le Balthazar historique est « vieux » (sinon mûri) et « noir<sup>239</sup> ». En lui ôtant un de ces deux attributs prétendument « péjoratifs », l'auteur de l'ambivalence cherche à créer un équilibre de force (que nous pouvons également appeler ambivalence) dans la création de l'individualité de ce

<sup>237</sup> La vocation de Balthazar contraste avec la politique de son père et celle de son grand-père, lesquels ont laborieusement travaillé et se sont abstenus de dépenser afin de multiplier les ressources de la petite principauté de Nippur.

<sup>238</sup> Dans les deux romans, il est question au début du chapitre de prince, parce le narrateur rapporte des événements de son adolescence. La vieillesse qui est avant tout symbolique eut lieu « subitement » suite à la destruction du Balthazareum. Nous y reviendrons dans la suite parce que le lecteur semble avoir affaire à une métamorphose plus qu'à une progression temporelle.

<sup>239</sup> Celui de Tournier est vieux, blanc et affable.

personnage. Ce faisant, il relève le degré de la contradiction que le discours du roman cultive d'une façon flagrante entre « blancheur » / « noirceur », « vieillesse » / « jeunesse ».

Dans *Gaspard, Melchior & Balthazar*, le troisième chapitre est à son tour agrémenté de descriptions et de menus détails qui reflètent la personnalité du « jeune prince » (RM, 52) Melchior : « Je suis roi, mais je suis pauvre. Peut-être la légende fera-t-elle de moi le mage venu adorer le sauveur en lui offrant de l'or. Ce serait une assez savoureuse et amère ironie, bien que conforme en quelque sorte à la vérité. » (GMB, 87) Cet incipit est l'occasion de nous dévoiler un désordre existentiel chez le prince de Palmyrène, de mettre en évidence une tension ambivalente entre son identité de monarque et sa condition de démuné. Dans les récits populaires, Melchior est présenté en tant que « vieillard à barbe et aux cheveux blancs, vêtu d'une tunique hyacinthe et d'un manteau rouge<sup>240</sup> ». La vieillesse, Tournier la subvertit en jeunesse. Cette dernière fait concurrence — cela nous semble évident — à une qualité-défaut, la pauvreté. En effet, cette ambivalence proprement tournierienne trouve son bien-fondé dans la construction des identités de tous les personnages. Dans les incipits<sup>241</sup>, nous la voyons déjà poindre, pour plus tard, dans la suite du roman, englober toute l'expérience spirituelle des rois.

Revenons à la Bible. Matthieu ne semble pas soucieux de recenser le nombre des mages ni de spécifier leur titres et leurs pays d'origine. Dans son texte, il n'est question que des « mages » venus d'Orient. Par contre, nous observons dans le texte de Tournier une détermination des mages basée nécessairement sur leur dénombrement, la spécification de leur statut et la mention de leur provenance. C'est saint Léon qui, le premier, fixe au V<sup>e</sup> siècle le nombre des mages à trois : « Les présents étant trois, les oblateurs sont trois<sup>242</sup>. » Cette articulation symétrique, Tournier la conteste en ajoutant un roi supplémentaire, en l'occurrence, Taor. Se référerait-il à la fresque du cimetière de Saint-Pierre-et-Marcellin qui porte le nombre des Mages à quatre<sup>243</sup> ? Ou — plus probablement — cherche-t-il à se rapprocher de la tradition orthodoxe et à faire basculer les données historiques tout en

<sup>240</sup> Bède le Vénérable, *Excerptiones Partum*, in Jean Chopitel, Christiane Gobry, *op. cit.*, p. 70.

<sup>241</sup> Amour non partagé entre le roi noir et l'esclave blanche; Balthazar, grand amateur d'art dans un environnement fanatique, avare.

<sup>242</sup> Marianne Elissagaray, *op. cit.*, pp. 24, 27.

<sup>243</sup> *Ibid.*, p. 24.

introduisant un quatrième mage dont la longue expérience (trente-trois ans) — contrairement aux autres rois qui disparaissent après la vue de l'enfant Jésus — sera vécue à l'ombre de la vie, à la fois divine et humaine, de Jésus de Nazareth ?

En deuxième lieu, leur statut. C'est Tertullien<sup>244</sup>, au III<sup>e</sup> siècle, qui « fit rois les Mages de Bethléem<sup>245</sup> ». Marianne Elissagaray fait remarquer qu'il s'est inspiré du psaume LXXII, verset 10 : « Les rois de Tharsis et des îles lui offriront leurs présents ; les rois de Saba et de Séba lui apporteront leurs tributs », pour écrire : « Reges arabum et Saba munera offerunt illi. Nam, et magos reges fere habuit Oriens<sup>246</sup>. » Un autre passage biblique est, selon Trexler, mis à contribution pour préfigurer l'arrivée des mages et déterminer sa signification. Il s'agit de l'annonce prophétique tirée du livre d'Isaïe :

Debout! Resplendis! car voici ta lumière, et sur toi se lève la gloire de Yahvé.  
Tandis que les ténèbres s'étendent sur la terre et l'obscurité sur les peuples, sur toi se lève Yahvé, et sa gloire sur toi paraît.  
Les nations marcheront à ta lumière et les rois à ta clarté naissante.  
Lève les yeux aux alentours et regarde : tous sont rassemblés, ils viennent à toi. Tes fils viennent de loin, et tes filles sont portées sur la hanche.  
Alors, tu verras et seras radieuse, ton cœur tressaillira et se dilatera, car les richesses de la mer afflueront vers toi, et les trésors des nations viendront chez toi.  
Des multitudes de chameaux te couvriront, des jeunes bêtes de Madiân et d'Épha ; tous viendront de Saba, apportant l'or et l'encens et proclamant les louanges de Yahvé.  
Tous les troupeaux de Qédar se rassembleront chez toi, les béliers de Nebayot seront à ton service, ils monteront à mon autel en sacrifice agréable, et je glorifierai ma maison de splendeur. (Is 60, 1-7)

Néanmoins, la signification morale de la légende demeure manquante si nous faisons mine de ne pas comprendre la symbolique des deux concepts de la magie et de la royauté. Tout d'abord, le mot mage et comme le notent Jean Chopitel et Christiane Gobry, « pourraient provenir de "mag", qui a donné "mâghu" en iranien et "magnus" en latin, et qui évoque la grandeur et l'élévation ; de la même racine, le mot chaldéen "maghdin" signifie sagesse<sup>247</sup> ».

<sup>244</sup> Docteur de l'Église.

<sup>245</sup> Marianne Elissagaray, *op. cit.*, p. 22.

<sup>246</sup> *Ibid.* « Les rois d'Arabie et de Saba lui offrent des présents. Car souvent en Orient les rois étaient aussi des mages ».

<sup>247</sup> Jean Chopitel, Christiane Gobry, *op. cit.*, p. 63.

Cette magie blanche<sup>248</sup> est « une et indivisible et travaille à la libération de l'être humain<sup>249</sup> ». Le roi, lui, est

un intermédiaire entre le Ciel et la Terre ; sa légitimité vient du Ciel et non des hommes, et son mode de réalisation est la maîtrise des énergies en soi [...] Pour organiser sa propre vie et la société selon les principes de la justice et de la sagesse divine, le roi pratique les neuf vertus<sup>250</sup> ; il est soumis en toutes circonstances à l'autorité spirituelle et se conforme à ses devoirs propres envers Dieu, ses ancêtres, lui-même, sa famille, sa société et ses descendants<sup>251</sup>.

Ce n'est donc pas une coïncidence si la Tradition associe (pour ne pas dire fusionne) la royauté et la magie, les deux aspirant à la libération de l'humain. En les ramenant d'Orient<sup>252</sup> pour se prosterner devant l'enfant-Jésus, la légende et en partie Matthieu<sup>253</sup>, nous font comprendre que l'éminence des mages, ou des rois-mages, déclenche dans la pauvreté de l'étable la dynamique céleste de la royauté et de la transcendance. Il semble que leur voyage temporel soit préalable à la recherche atemporelle de l'amour qui s'accomplit dans leur geste de révérence.

Il est intéressant de rappeler les commentaires d'Origène et d'Augustin, plutôt défavorables, concernant les mages. Se situant aux antipodes de Tertullien, le premier n'hésite pas à les considérer comme des charlatans et de tristes personnages indignes d'intérêt<sup>254</sup>. Le second, reprend l'interprétation de l'exégèse chrétienne<sup>255</sup> — qui eut tendance

<sup>248</sup> *Ibid.* Qu'il faut distinguer de la magie noire, recourant aux puissances maléfiques pour s'approprier l'homme et la nature.

<sup>249</sup> *Ibid.*

<sup>250</sup> Hospitalité; travail; courage; discipline; liberté; persévérance; vérité; fidélité; honneur.

<sup>251</sup> Jean Chopitel, Christiane Gobry, *op. cit.*, p. 88.

<sup>252</sup> À haute valeur symbolique comme nous le verrons un peu plus loin.

<sup>253</sup> Qui les présente en tant que mages.

<sup>254</sup> À leur sujet, il écrit : « Je crois que l'étoile qui parut en Orient était d'une nouvelle espèce, et qu'elle n'avait rien de semblable à celles que nous voyons, mais qu'elle était à peu près de même nature que les comètes et autres figures qui paraissent de temps en temps, tantôt sous la figure d'une poutre tantôt sous celle d'un tonneau [...] S'il faut examiner ce qui est dit des mages, je dirai que les mages, qui ont commerce avec les démons et qui s'en servent pour faire ce qui leur plaît, selon ce que les règles de leur art leur apprennent, ont le succès qu'ils désirent tant que rien de plus divin et plus puissant que les démons qu'ils évoquent, ou que les paroles qu'ils emploient pour les révoquer, n'empêche l'effet de leur conjuration. Mais si quelque puissance divine vient à se montrer, alors les démons demeurent sans aucun pouvoir [...] Les mages donc, voulant faire leurs opérations accoutumées et n'y pouvant réussir ni par leurs conjurations ni par leurs autres sortilèges, en cherchèrent la cause [...] Voyant aussi, au même temps, un signe divin dans le ciel, ils en voulurent examiner la signification ; et, ayant sans doute les prophéties de Balaam qui avait été fort expert en

à considérer les mages comme une preuve de la divinité du Christ — avec toutefois, une nuance péjorative. C'est que, dit-il, « le Christ ne se manifesta pas aux savants, ni aux justes : mais à la rusticité des bergers et à l'impiété sacrilège des mages<sup>256</sup> ».

Dans les récits de Tournier, la présentation des Rois-Mages repose sur une relation implicite, une corrélation fine, entre les deux versions déjà convoquées. Aussi ineffable soit-elle, elle est structurée selon un modèle ambivalent engendré par la coexistence des deux genres de magie, lesquels ont été attribués, durant des siècles, aux mages des Évangiles. Elle conjugue en eux deux états d'âme : la tristesse et le désespoir, et l'espoir d'un lendemain meilleur vers lequel ils se projettent. Toutefois, la compréhension de leur personnalité est conditionnée par une réception attentive de ces deux états. La magie blanche et la royauté représentent la grandeur et l'élévation<sup>257</sup>, autant des potentialités définies et exploitées dans la vie de Gaspard, Melchior & Balthazar. En revanche, la sagesse, en tant que fonction acquise, est assignée prudemment à des personnages tiers, tels que les astrologues (Barka Maï l'astrologue de Gaspard, les astrologues chaldéens de Balthazar) et les précepteurs (Maalek le Maître des papillons, le vieux précepteur de Melchior). Que les rois soient dépourvus de cette force désigne peut-être une vulnérabilité inédite qui met en péril leur mission royale et qui facilite l'intrusion du mal dans leurs royaumes. Dans la conception tournierienne, le mal ne s'apparente pas nécessairement à la magie noire dénoncée par saint Augustin et Origène ; il est plutôt cette « perte de vue de la bonté<sup>258</sup> » à l'origine de l'existence de ces rois « détrônés ». La puissance démoniaque dont parlent les docteurs de l'Église est, dans la philosophie de Tournier, remplacée par la soumission à un choix peccamineux. Cette conception se trouve admirablement mise en perspective dans le monologue du Roi Hérode, qui réussit, par le biais d'une argumentation perverse et fondamentalement destructive, à

---

leur profession, ils y trouvèrent l'oracle de l'étoile. D'où ils conjecturèrent que cet homme, dont la naissance était prédite avec l'apparition de l'étoile, devait être venu au monde ; et, le jugeant dès lors plus puissant que les démons et que les esprits qui avaient accoutumé de leur apparaître et de les servir, ils voulurent l'adorer ». Origène, *Contre Celse*, trad. Marcel Borret, Paris, Éditions du Cerf, 1967, Tome I, pp. 235-245.

<sup>255</sup> Marianne Elissagaray, *op. cit.*, p. 12. « Pour l'exégèse chrétienne, les mages, comme les prophètes, forment le lien entre l'Ancien et le Nouveau Testament : venus des rives de l'Euphrate, tel Abraham, ils sont les témoins de la réalisation de la prophétie transmise de génération en génération depuis des siècles. »

<sup>256</sup> Saint Augustin, Sermon XX, ch. II; P.L., t. XXXVIII, col. 1030.

<sup>257</sup> Nous nous référons aux définitions des mots « mage » et « roi ».

<sup>258</sup> *Petit dictionnaire de théologie catholique*, « mal, Malice ».

influencer ses hôtes et à les faire tergiverser et douter de leurs décisions bénéfiques et paisibles<sup>259</sup>. Faisant ainsi la sourde oreille à l'appel de leur bonté originelle, les rois semblent subjugués — bien que provisoirement<sup>260</sup> — par la puissance du mal.

En troisième et dernier lieu, Tournier s'interroge — à l'instar des Pères de l'Église — sur la provenance des mages. À partir de l'imprécision spatiale qui caractérise le récit de Matthieu laissant la porte ouverte à moult hypothèses, Tournier déploie une géographie qui ne manque pas de délimiter grosso modo l'espace de l'histoire : Les mages sont venus d'Orient jusqu'à Bethléem de Judée en passant par Jérusalem. Tournier, dans les deux récits, respecte à la lettre les données historiques de ce voyage ; ses mages s'engagent dans la même trajectoire que les mages bibliques tout en suivant l'astre, qui d'après les astrologues « vient du sud, et dirige vers le nord sa course capricieuse » (GBM, 34 ; 80). De toute évidence, pour Tournier, qui n'ignore pas la signification symbolique des directions<sup>261</sup>, la trajectoire « du sud vers le nord<sup>262</sup> » est l'occasion d'inscrire l'ambivalence. Selon la tradition, en effet, l'orientation Nord-Sud suggère qu'est annoncé le monde nouvellement créé, sorti du chaos par la volonté de Dieu. Le nord représentant alors le chaos, les ténèbres, et le sud, la chaleur et la lumière<sup>263</sup>. La description de la trajectoire de l'astre dans les romans de Tournier, relève de l'ordre de la subversion, de l'inversion. Elle met en relief l'idée d'un bouleversement des symboles inhérents à une logique établie. C'est bien ce qui est donné à voir dans la trajectoire de l'astre opposant le Sud (provenance de l'astre) et le Nord (lieu de naissance de l'enfant-lumière) : au creux des ténèbres, la lumière ! Voilà précisément l'essentiel d'une telle subversion morale des idées reçues, qui d'ailleurs détermine la vie du Christ, du moins telle qu'elle est rapportée dans l'Évangile.

<sup>259</sup> Ce qui nous pousse à le supposer c'est qu'ils ne se défendent pas. Ils ne cherchent pas, en la présence de ce tyran, à s'expliquer. La cause de leur silence, serait-elle la peur ? Ou la conviction ?

<sup>260</sup> Parce que l'issue rédemptrice du roman laisse croire à l'inauguration, dans la vie de ces rois souffrants et démantelés, du royaume de Dieu, du bien, par le petit Jésus.

<sup>261</sup> Il n'est pas dans notre objectif de traiter du symbolisme. Toutefois, il nous paraît intéressant, au passage, de montrer comment Tournier s'approprie les symboles, les inverse afin de créer l'ambivalence dans son texte.

<sup>262</sup> Dans « Le Roi mage Faust », la direction est inversée ; l'astre se dirige vers le sud.

<sup>263</sup> Svein Eirik Fauskevåg, *op. cit.*, p. 143. Nous n'allons pas répéter dans ce chapitre l'étude des directions, magnifiquement élaborée dans cet ouvrage, notamment au chapitre IX. Nous nous y référons brièvement afin de développer une idée précise dans notre étude.

Tournier s'inspire des récits légendaires et des textes apocryphes pour construire son univers romanesque. Dans la tradition, plusieurs hypothèses<sup>264</sup> se rapportant aux pays d'origine des mages peuvent se rencontrer, sans que cela présente un intérêt majeur, étant donné que l'Orient demeure, quelles que soient les contrées désignées, la provenance générale. Dans les récits remaniés de Tournier, l'espace est lisible comme cheminement universel. Qu'il s'agisse de la Nubie (Gaspard, Méroé), de la Mésopotamie (Balthazar, Nippur), de la Palmyrène (Melchior, Égypte, Syrie Palestine) de l'Inde (Taor, Mangalore) ou de la Grèce (Faust-Pergame) le parcours, le voyage indique d'abord, pour chacun des rois, la nécessité morale de sortir de chez-soi, afin de traverser — grâce à l'union de tous dans l'étable de Bethléem — les frontières de la déception, de la peur et de la souffrance. Les provenances diverses éclairent par ailleurs le sens profond de l'Adoration des Mages et pourraient, dans un certain sens, renforcer son caractère universel. Nous faisons allusion à l'épître de Paul<sup>265</sup>, lequel admet que la légitimation du christianisme devait venir de personnes qui n'y étaient pas directement intéressées (tels les mages) : « Il faut de plus que ceux du dehors lui rendent un beau témoignage, afin qu'il ne tombe pas dans l'opprobre en même temps que dans les filets du diable » (1 Tm 3, 7) écrit-il à Timothée. Et Trexler de conclure :

De fait, le voyage des mages vers Jésus et leur adoration constituent ensemble le seul événement avant-coureur « chrétien » du Nouveau Testament. Cet événement avait pour but manifeste de légitimer l'Enfant dans le *saeculum*. Par extension, les oppositions sociales que nous observons dans la scène totale que constitue la crèche apparaissent elles-mêmes comme un don de Dieu, une partie de l'ordre social « naturel » apparemment préservé par les sages et puissants mages. Ce sont des sages étrangers qui déterminèrent l'importance des événements de Bethléem ; ce sont eux, et non les bergers, qui ouvrirent un espace au christianisme<sup>266</sup>.

<sup>264</sup> Pour Tertullien les mages venaient d'Arabie. Prudence croit à leur origine perse. Dans les évangiles apocryphes, en l'occurrence, l'Évangile Arménien et l'Évangile Arabe de l'enfance, l'auteur semble réconcilier entre plusieurs origines tout en attribuant les pays Arabes à Gaspard, la Perse à Melchior et l'Inde à Balthazar. Dans l'*Historia Trium Regum*, l'auteur Jean De Hidelsheim attribue la Tarse et l'île d'Egrisoula à Gaspard, la Nubie à Melchior et l'Éthiopie à Balthazar.

<sup>265</sup> Gilberte Vezin fait de même remarquer à travers l'étude des textes apocryphes, notamment le Protévangile et le pseudo-Matthieu, qu'« il n'est pas question que le Messie soit venu pour les Juifs, ni que le Christ soit le roi des Juifs. Cette distinction entre Juifs et Gentils est fondamentale puisque toute la doctrine du Christ repose sur elle... » Gilberte Vezin, *L'Adoration et le cycle des mages dans l'art chrétien primitif*, Paris, PUF, 1950, p. 30.

<sup>266</sup> Richard Trexler, *op. cit.*, p. 15.

Chopitel et Gobry portent eux aussi un intérêt particulier à la signification symbolique de l'Orient :

Dans la langue hébraïque, qui reflète la tradition par laquelle les Rois Mages ont connu le Christ, l'Orient se dit « boker » (le matin ce qui s'élève) et l'est se dit « quodem », qui peut signifier avant, Orient ou lumière. L'orient quodem [Kedem] est la source de la lumière, la lumière des lumières, et l'antériorité : non le passé mais ce qui fut, qui est et sera, l'éternité sans mesure, sans infini antérieur ni infini postérieur [...] L'Orient est relatif à l'esprit, à l'essence des choses, à la lumière, à la métaphysique, à la contemplation<sup>267</sup>.

Également, dans la Bible, notamment le livre de la Genèse, Dieu, après avoir chassé l'homme du jardin d'Eden, « posta les chérubins à l'orient du jardin d'Eden avec la flamme de l'épée foudroyante pour garder le chemin de l'arbre de vie ». (Gn 3, 24) Cela nous rappelle que l'Orient est la demeure du Principe et de la Connaissance.

Cette mise au point sur le terme d'Orient permet de voir que Tournier s'y réfère, car ses personnages « désorientés » s'écrient *Ex oriente lux*, eux qui ont besoin de réveiller d'urgence leur conscience orientale, pour sortir de l'oppression et de la souffrance où les tient leur exil occidental. Ce n'est donc pas une coïncidence si Tournier sacralise l'Orient dans le roman des Mages. N'oublions pas de noter que dans l'univers biblique, il n'y a rien d'étonnant à ce que les Mages, reconnus comme des Sages, appartiennent au monde de la lumière et y évoluent. Mais pour les rois enténébrés et décontenancés de Tournier, leur appartenance à ce monde est loin de concorder avec sa valeur symbolique. Et la course de l'astre « venu du sud [devenu dans le roman la source de l'ignorance et des ténèbres] et se dirigeant vers le nord [le lieu de la naissance du Dieu-lumière] » n'est qu'un élément de plus pour brouiller l'orientation spatiale que Tournier se plaît à détourner.

#### b) Le roi Hérode troublé

Dans la deuxième partie du récit biblique, une nouvelle figure, inextricablement liée à celles des mages, gagne en importance : le roi Hérode. Dans l'Évangile, il est surtout

---

<sup>267</sup> Jean Chopitel, Christiane Gobry, *op. cit.*, pp. 97-98.



question de cruauté et d'impopularité à son sujet. Matthieu met en relief la menace que pose la naissance de l'enfant Jésus, nommé roi des Juifs, en rappelant le trouble du roi tyran, lequel réunit scribes et prêtres afin de s'enquérir auprès d'eux « du lieu où le Messie devait naître ». L'avènement étant confirmé, il aurait ordonné la mise à mort de tous les enfants de la bourgade âgés de moins de deux ans. La tradition reprend cet épisode<sup>268</sup> qui apprend au lecteur, quel que soit son dénouement<sup>269</sup>, qu'un enfant roi, Jésus, éclipsera Hérode. La relecture de Tournier, ébauchant un roi foncièrement ambivalent, rejoint partiellement la figure biblique et ne manque pas de radicaliser la menace à travers laquelle se tissent les registres de la violence et de l'oppression : « Hérode le Grand était alors dans la soixante-quatorzième année de sa vie et dans la trente-septième de son règne, un règne placé dès sa première heure sous le signe de la violence et de l'assassinat. » (GMB, 100) Toutefois, le côté humain et émotionnel du roi Hérode<sup>270</sup>, totalement absent du récit matthéen, se trouve largement investi dans la construction du personnage tournierien. La mort de ses fils étant votée par une grande majorité<sup>271</sup>, le roi « crevé de dégoût et de tristesse » (GMB, 146) avoue sans ambages, à la manière d'un Abel Tiffauges, être habité par deux hommes<sup>272</sup> :

En vérité, il y avait deux hommes en moi, et ils sont encore à l'heure où je vous parle : un souverain inexorable qui n'obéit qu'à la loi du pouvoir [...] Conquérir le pouvoir, le garder, l'exercer, c'est un seul et même acte, et cela ne se fait pas innocemment. Et puis il y a l'homme faible, crédule, émotif, peureux. Celui-ci espérait encore, contre toute raison, que ses enfants seraient sauvés. Il faisait semblant d'ignorer la présence redoutable de son double, son âpre volonté de puissance, sa rigueur impitoyable. (GMB, 147)

À partir de cette image ambivalente, chancelant entre « la dureté » (GMB, 148) et « la tendresse » du cœur du roi, entre sa puissance politique et sa faiblesse physique<sup>273</sup> et sentimentale, le sens moral du récit se décèle. Comprendre la version tournierienne de la

<sup>268</sup> Voir *Le voyage des mages à travers l'Histoire*, op. cit., de Richard Trexler.

<sup>269</sup> Le plus connu est celui reliant la désillusion et la colère du roi Hérode, attendant en vain le retour des mages, et son ordre de tuer tous les enfants de Bethléem.

<sup>270</sup> Dans le post-scriptum de *Gaspard, Melchior et Balthazar*, Tournier écrit que l'ébauche de son personnage Hérode a été fidèlement inspirée de l'historien juif Flavius Josèphe ainsi que des études de Jacob S. Minkin et Gerhard Prause.

<sup>271</sup> « Le procureur Volumnius, les princes syriens, les courtisans de Jérusalem, Phéroras et Salomé. » (GMB, 146)

<sup>272</sup> Cette confession rappelle rigoureusement celle de Tiffauges en qui cohabitent le moi visqueux et le moi jubilant.

<sup>273</sup> Dans le roman de Tournier, comme dans les ouvrages historiques, il est question de la maladie du roi Hérode.

visite des Mages, c'est saisir l'enjeu de la dynamique des détournements, susceptible de développer une perversion dans le discours moral. Cette saisie passe nécessairement par la réorganisation de l'épisode de la rencontre des Mages avec Hérode. Dans le texte fondateur, l'auteur insiste sur le caractère « confidentiel » de la rencontre :

Alors Hérode fit appeler secrètement les mages, se fit préciser par eux l'époque à laquelle l'astre apparaissait, et les envoya à Bethléem en disant : Allez vous renseigner avec précision sur l'enfant ; et, quand vous l'aurez trouvé, avertissez-moi pour que, moi aussi, j'aie lui rendre hommage.

Tandis que Tournier, reprenant les récits de la Tradition et faisant rois les mages, se trouve dans l'obligation de créer un contexte approprié à leur avènement majestueux. Venus de régions différentes, les trois rois-mages se réunissent avant la rencontre du Grand Hérode. À Hébron (GMB, 44), la suite royale de Gaspard se mêle à celle de Balthazar. Ce dernier, solennellement arrivé à Jérusalem, acquiesce, par un geste de générosité et de bonté, à intégrer le pauvre Melchior à son convoi :

Le surlendemain, les deux caravanes mêlées — hommes blancs et hommes noirs, chevaux et dromadaires — firent leur entrée à Jérusalem. C'est là qu'ils virent venir à eux un jeune prince, Melchior, qui venait de la Palmyrène. Melchior voyageait à pied, seul avec son ancien précepteur, car il avait été chassé du trône — qui lui revenait à la mort de son père — par son oncle, lequel cherchait à le tuer. Balthazar décida d'adopter ce petit roi sans royaume et de le cacher parmi ses pages. (RM, 29)

Ainsi réunis, les trois rois s'apprêtent pour la grande réception :

[...] au dixième jour, on nous informa que, par ordre du roi, le Grand Chambellan nous conviait au dîner qui serait donné le soir dans la grande salle du trône. Nous ne doutions pas qu'Hérode y paraîtrait bien que rien ne l'indiquât dans la formule d'invitation, comme si le tyran avait voulu s'envelopper de mystère jusqu'au dernier moment. (GMB, 105)

L'accueil est somptueux, la curiosité du roi Hérode a été piquée, comme dans l'Évangile, par des rumeurs, au sujet de la prophétie de Michée<sup>274</sup>, annonçant la naissance du « roi des Juifs » : « Manahem a attiré mon attention sur une prophétie de Michée qui situe à Bethléem — village natal de David — la naissance du sauveur du peuple juif. » (GMB, 152)

<sup>274</sup> « Et toi, Bethléem, terre de Juda, tu n'es pas la plus petite parmi les principales villes de Juda, car de toi sortira le chef qui doit régir Israël, mon peuple. » (Mi 5, 1)

Derrière les grandes réceptions royales, mises en scène dans les récits de Tournier, se tapit pourtant la crainte, qui, à son tour, engendre la menace, ainsi formulée par le roi-tyran :

Je suis trop faible, trop fragile pour me lancer à la poursuite de l'oiseau de feu qui détient le secret de ma succession. Même porté en civière, je ne survivrais pas à une expédition aventureuse [...] Allez ! Assurez-vous de l'identité et du lieu exact de la naissance de l'Héritier. Prosternez-vous en mon nom devant lui. Et ensuite revenez me rendre compte. Ne manquez surtout pas de reparaître ici même... Le vieux roi s'interrompt, et cacha son visage dans ses mains. Quand il le découvrit, une expression hideuse le défigurait. - ne vous avisez pas de me trahir, vous m'entendez bien ! Je crois avoir été assez clair ce soir en évoquant pour vous quelques épisodes de ma vie. Oui, c'est vrai, j'ai l'habitude d'être trahi, je l'ai toujours été. Mais vous le savez maintenant : quand on me manque, je frappe, je frappe fort, vite, sans pitié. (GMB, 152-153)

Ce passage nous permet de relever la différence entre le texte fondateur et celui tournierien. Bien que la dissemblance ne soit pas de taille, le lecteur saurait distinguer facilement les perspectives différentes des deux auteurs. Tout d'abord, la concision de Matthieu semble avoir son pendant dans la narration des événements et notamment dans la description des personnages, en l'occurrence Hérode, lequel formule hypocritement, son désir d'aller voir l'enfant et de lui rendre hommage. Par contre, ce qui semble se profiler à travers le récit de Tournier, c'est une représentation historico-individualiste du roi Hérode le Grand. Sérieusement malade et souffrant, il délègue les rois, qu'il nomme « plénipotentiaires du royaume de Judée » (GMB, 230), d'aller le représenter devant le soi-disant nouveau roi, sans toutefois manquer de leur ordonner de retourner chez lui.

Dans les deux textes, l'approche provocante et en même temps hypocrite du roi Hérode a pour objet, semble-t-il, la recherche de ce roi des Juifs (non soumis au pouvoir de l'envahisseur romain), dont la naissance met en péril son pouvoir, marqué d'une criminalité pernicieuse : « Hérode ne paraissait guère croire à cette comète et à la naissance d'un petit roi des Juifs. Du moins faisait-il mine de prendre cette histoire à la légère. Mais comment se fier à ce vieillard rusé et cruel ? » (RM, 56) La tyrannie, la cruauté et la grande peur du Grand roi transparaissent ultérieurement dans le massacre des enfants de Bethléem, rapporté également par Matthieu :

Alors Hérode, se voyant joué par les mages, entra dans une grande fureur et envoya tuer, dans Bethléem et tout son territoire, tous les enfants jusqu'à deux ans, d'après l'époque qu'il s'était fait préciser par les mages. Alors s'accomplit ce qui avait été dit par le prophète Jérémie :

*Une voix dans Rama s'est fait entendre,  
Des pleurs et une longue plainte :  
C'est Rachel qui pleure ses enfants  
Et ne veut pas être consolée,  
Parce qu'ils ne sont plus. (Mt 2, 16-18)*

L'extinction des enfants-garçons de Bethléem, cette « grande et terrible tuerie » (RDA, 136) qui fait — perversement — sangloter « de douceur et de pitié<sup>275</sup> » un Abel Tiffauges et un Gilles de Rais<sup>276</sup>, présente une première forme de perversion sociale : il s'agit de la vengeance (« se voyant joué par les mages ») qui se sustente apparemment de la trahison des mages, qui, « divinement avertis en songe de ne pas retourner auprès d'Hérode, ils se retirèrent dans leur pays par un autre chemin ». (Mt 2, 1) Toutefois, le non-dit — évident — dans le texte de Matthieu à la fois prophétique<sup>277</sup> et apocalyptique, c'est que le Roi Hérode, à l'image historique du tyran, dans sa tension à vouloir pérenniser son règne, placé sous le signe du meurtre et de la violence, a fini par tuer les enfants innocents de Bethléem en les considérant tous comme des rois potentiels.

Dans *Gaspard, Melchior & Balthazar*, Tournier, dans le premier chapitre consacré à Taor<sup>278</sup>, introduit allusivement le massacre de Bethléem : « Et comme si ce festin des élus devait nécessairement s'accompagner du malheur des réprouvés, on entendit soudain l'écho lointain d'un grand cri de douleur monter du village invisible » (GMB, 228), et un peu plus concrètement dans *Les Rois Mages* : « Cette apparition (des friandises) fut saluée par un murmure d'extase, auquel semblèrent répondre, montant des maisons, mille et mille petits cris aigus, comme une sorte de pépiement de poussins qu'on égorge. » (RM, 94) L'arrivée de

<sup>275</sup> Dans ses « Écrits sinistres », Tiffauges décrit (le 28 décembre 1938) l'ambiance maussade régnant sur les cours de récréation, vidées d'élèves durant les vacances de Noël. Ne pouvant dissiper son chagrin, il laisse sous-entendre un rapprochement entre, ce qu'il appelle l' « atmosphère raréfiée au point de devenir irrespirable » (RDA, 136) et l'évacuation meurtrière des ruelles de Bethléem.

<sup>276</sup> La convocation du massacre de Bethléem participe à l'ébauche de ce personnage profondément pervers s'exprimant ainsi : « J'ai pitié de ces petits qu'on égorge. Je pleure sur leurs tendres corps pantelants. Et en même temps, je ressens un tel plaisir ! C'est si émouvant, un enfant qui souffre ! C'est si beau un petit corps ensanglanté, soulevé par les soupirs et les râles de l'agonie ! » (GJ, 53-54)

<sup>277</sup> Nous référons à deux énoncés prophétiques. Le premier est celui de l'ange du Seigneur qui apparaît en songe à Joseph et lui dit de fuir en Égypte parce qu'Hérode cherche l'enfant pour le faire périr (Mt 2, 13-15). Le deuxième est la prophétie de Jérémie explicitement citée dans le texte.

<sup>278</sup> Intitulé « L'âge du sucre ».

Siri, « méconnaissable, maculé de cendre et de sang, les vêtements déchirés » (GMB, 230 / RM, 95), fait suite à cette allusion et permet de révéler la scène dans tous ses détails :

Prince Taor, haleta-t-il, ce pays est maudit, je l'ai toujours dit ! Voici que depuis une heure, les soldats d'Hérode ont envahi le village, et ils tuent, ils tuent, ils tuent sans pitié ! [...] Ils paraissent avoir pour instruction de ne s'en prendre qu'aux enfants mâles de moins de deux ans [...] Taor baissa la tête avec accablement. De toutes les tribulations qu'il avait subies, celle-ci était à coup sûr la pire. Mais d'où venait le coup ? Ordre du roi Hérode, disait-on. Il se souvenait du prince Melchior qui insistait pour que fût honoré l'engagement pris par les Rois Mages de retourner à Jérusalem afin de rendre compte des résultats de leur mission à Bethléem. Promesse non tenue. Confiance d'Hérode trahie. Or il n'était rien, on le savait d'expérience, dont le tyran ne fût capable quand il s'estimait bafoué. Tous les enfants mâles de moins de deux ans ? Combien cela ferait-il dans cette population d'autant plus prolifique qu'elle était plus modeste ? L'enfant Jésus, qui se trouvait pour l'heure sur les pistes d'Égypte, échappait au massacre. La rage aveugle du vieux despote frappait à côté. Mais innombrables allaient être ses victimes innocentes. (GMB, 230-231)

Le récit du massacre, créé dans un climat propice à la superposition de deux événements contradictoires — nuit de transfiguration et de massacre<sup>279</sup> (GMB, 231) — prend ses sources dans le récit biblique que Tournier façonne par le jeu de la dramatisation où ses divers personnages intègrent la scène du carnage présidant à la fuite en Égypte de Jésus. Ce récit est ainsi placé dans un contexte absent de la légende : la fête organisée par le quatrième mage, Taor, pour les enfants de plus de deux ans de Bethléem (GMB, 227) :

Il ne s'agissait pas à vrai dire de tous les enfants. Le prince en avait discuté avec ses intendants. On ne voulait pas des parents, et donc, il fallait exclure les tout petits qui ne pouvaient se déplacer ni manger seuls. Mais on descendit autant que possible dans l'échelle des âges, et on décida finalement de s'en tenir à la limite des deux ans. Les plus jeunes seraient aidés par les aînés. (GMB, 227)

Ce détail favorise l'émergence de l'ambivalence dans le discours moral des deux romans. La conversation hâtive qui a lieu entre Taor et Siri est en cela révélatrice :

- « Ils tuent ! Qui ? Tout le monde » ?
- Non, mais cela vaudrait peut-être mieux. Ils paraissent avoir pour instruction de ne s'en prendre qu'aux enfants mâles de moins de deux ans.
- Moins de deux ans ? Les plus petits, ceux que nous n'avons pas invités ?
- Précisément. Ils les égorgent jusque dans les bras de leur mère ! (GMB, 230 / RM, 95)

Ce qui semble insinué par les propos de ces deux personnages, c'est l'idée d'une complicité, d'une culpabilité. Le « cela vaudrait peut-être mieux » de Siri exprime un regret

<sup>279</sup> Le festin et le massacre se déroulent simultanément.

profond d'avoir — bien qu'involontairement — raté la chance de sauver les enfants-victimes. Leur décision « de ne pas inviter les plus jeunes » se donne comme cause de l'horrible massacre, et subséquemment, réduit — dans un sens restrictif — la part de responsabilité du tyran déchaîné. Au même titre, les expressions « promesse non tenue », « confiance d'Hérode trahie » (GMB, 231), et le fait qu'Hérode s'estime « bafoué » se substituent à la description hideuse du massacre et sont présentés à titre de circonstances atténuantes pouvant contrebalancer l'image du ce roi « aveugle », « vieux despote », « tyran ». (GMB, 231)

### c) Guidés par l'étoile

À partir de l'épisode de la rencontre des mages avec Hérode le Grand, il est d'ores et déjà permis « d'insister sur l'opposition absolue entre la royauté céleste, à laquelle sont appelés à participer tous les hommes capables d'accéder au bien suprême<sup>280</sup> », en l'occurrence les rois mages, « et la royauté strictement temporelle dont les pouvoirs non partageables sont défendus par quelques individus (et leurs serviteurs)<sup>281</sup> ». C'est justement cette royauté temporelle qu'Hérode ne cesse de représenter au cœur de la fiction, construisant parallèlement le royaume de la violence. Toutefois, cet épisode, s'il s'ouvre sur une dimension criminelle, comporte aussi la chance d'entrer dans un cycle rédempteur, de s'inscrire dans la signification de l'espérance.

Selon la Bible, l'astre constitue le guide par excellence des mages : « Et voici que l'astre, qu'ils avaient vu à l'Orient, avançait devant eux jusqu'à ce qu'il vînt s'arrêter au-dessus de l'endroit où était l'enfant. À la vue de l'astre, ils éprouvèrent une très grande joie. » (Mt 2, 9-10) Il en est de même chez Tournier qui insiste sur le rôle de la comète lumineuse dans l'orientation exacte des mages : « La route à suivre est facile, car non seulement on sait qu'on se rend à Bethléem, mais jamais la comète n'a été aussi lumineuse et sa signification aussi évidente. » (RM, 56) En amont de cette orientation divine, nous voyons affleurer une eschatologie du bonheur, liée au cheminement vers la « grande joie » qui sera au centre des

<sup>280</sup> Jean Chopitel, Christiane Gobry, *op. cit.*, p. 9.

<sup>281</sup> *Ibid.*

nombreux récits sur les mages, dont ceux de Tournier : « Il faut marcher. Aller voir. Ouvrir ses yeux et son cœur à des vérités inconnues, tendre l'oreille à des paroles inouïes. Ils marchent, pressentant avec une tendre jubilation que peut-être une ère nouvelle va s'ouvrir sous leurs pas. » (GMB, 156) À l'instar de Matthieu, Tournier tisse des liens étroits entre le cheminement, — « marcher » —, la perspicacité et le discernement — « voir », « ouvrir les yeux », « tendre l'oreille » — jusqu'à la « tendre jubilation » qui permet de rejoindre l'humanité.

Ce que la suite du récit biblique explicite lors de la visite des mages, lie directement, sous l'égide de l'étoile céleste, la vue de l'enfant à l'adoration : « Entrant dans la maison, ils virent l'enfant avec Marie, sa mère, et, se prosternant, ils lui rendirent hommage ; ouvrant leurs coffrets, ils lui offrirent en présent de l'or, de l'encens et de la myrrhe. » (Mt 2, 11) Ces données laconiques sont les critères essentiels de l'Écriture et de sa transposition — souvent controversée — au fil des siècles. Tournier, dans ses deux réécritures, semble privilégier certains aspects de cette scène selon qu'il s'adresse aux enfants ou aux adultes.

Dans la version la plus récente, celle des jeunes, l'auteur a effectué un nombre de modifications se rapportant surtout à l'organisation du récit et à la distribution des rôles :

Les compagnons de Balthazar s'arrêtent stupéfaits. Non seulement il n'y a ni palais ni demeure royale à Bethléem, mais voici que la comète désigne de son doigt de feu la plus misérable mesure. Il y a malentendu ... ou dérision. Seul Balthazar commence à comprendre. Quant à Assour, son sourire veut dire sans doute qu'il a, lui, tout à fait compris. Ils mettent pied à terre et poussent la porte de planches vermoulues de ce qui doit être une bergerie, une étable ou une écurie. Ce qu'ils voient en premier dans la chaude pénombre intérieure, c'est un rayon de lumière qui traverse la toiture de chaume et tombe sur un petit enfant niché dans la paille. Ce rayon de lumière vient sans doute de la comète, mais il a aussi vaguement forme humaine. On dirait un géant lumineux debout et qui accomplirait des gestes lents et majestueux. Un géant ou un ange peut-être... Mais il y a aussi des silhouettes, tout humaines, une femme très jeune, presque adolescente, un homme plus âgé, aux allures d'artisan, des villageois, des servantes, des bergers aussi, tout un menu peuple mystérieusement attiré par cette naissance d'une pauvreté presque sauvage. Et il ne manque même pas, dans ce réduit sentant le foin et le cuir des harnais, la haute et rassurante silhouette d'un bœuf et d'un âne qui abaissent leur lourde tête vers le berceau de paille.

Balthazar s'agenouille le premier à la fois par dévotion et pour voir de plus près le bébé qui tend ses petits bras vers lui. Il dépose en offrande le bloc de myrrhe, cette résine odorante qui confère l'immortalité au corps des papillons et à celui des Égyptiens. Mais voici qu'à côté de lui s'agenouille à son tour Gaspard, le roi noir, qui porte une cassolette remplie de charbons ardents. Avec une cuiller d'or, il verse sur les braises un peu de

poudre d'encens, et des volutes de fumée bleue montent et se tordent dans la colonne de lumière toujours debout et mouvante au centre de l'étable. (RM, 58, 59)

Les détails de la visite sont relatés à la fin du deuxième chapitre, « Balthazar : le Roi mage des images », dans l'exultation et le triomphe de l'image : « L'image est sauvée, l'art n'est plus maudit. Le visage et le corps de l'homme peuvent être célébrés sans idolâtrie, puisque Dieu a pris ce visage et ce corps. » (RM, 60) S'y trouvent également concentrées toutes les figures bibliques<sup>282</sup> et légendaires : mages, bergers, ange, Marie, Joseph, bœuf, âne... toutes aptes à reproduire conjointement les deux récits de l'adoration et de la nativité. Cet aspect d'emboîtement, Tournier le traite différemment selon qu'il s'adresse aux adultes ou aux jeunes. Ces derniers restent sur leur faim quant à l'exploration du tableau de la nativité qui, malgré la présence de plusieurs de ses éléments caractéristiques, se trouve encadré, voire escamoté, par le récit des mages auquel le narrateur ménage une large place.

Le passage cité ci-dessus retrace principalement l'entrée des mages dans la mesure. Le lieu de la scène paraît primordial, car il détermine — non sans ambivalence — l'origine pauvre et modeste du roi nouveau-né. Le roi Melchior, autre incarnation de la pauvreté, est soustrait de cette scène. Il réapparaît ultérieurement, dans la scène de la rencontre des trois rois avec Taor à Etam. Ici, l'auteur, impliquant un acte d'écriture au second degré, le remplace par Assour, le peintre de Balthazar, afin de consacrer dans le cadre de la visite, la sublimité de l'art. Alors que la stupéfaction des compagnons s'accommode parfaitement d'une lecture sociopolitique traditionnelle de l'époque, le « simple dessin » (GMB, 60) que le peintre Assour achève à traits rapides dans la mesure constitue le résumé de la scène : « [...] Des personnages chargés d'or et de pourpre, venus d'un Orient fabuleux, qui se prosternent dans une étable misérable devant un petit enfant ». (GMB, 60) Né d'une inspiration légendaire, ce dessin relaie ici les récits de la Tradition qui manifestement rattachent la royauté qu'expriment « l'or et le pourpre » à la pauvreté et à la misère du petit enfant, emmaillotté et niché dans la paille. Pratiquée, dans le roman en question, par Balthazar et Gaspard, la prosternation sacralise, voire divinise, l'enfant Jésus qui en est l'objet.

Le roman pour adultes relève d'une approche différente. Le déroulement de la visite n'est pas révélé dans l'instantanéité de la narration, mais dans un temps postérieur, lors de la

<sup>282</sup> Évoquées par Matthieu (2, 1-12) et Luc (2, 1-20).



« rencontre fatidique » avec Taor à Etam, après la naissance de Jésus et après la date de la visite. Cependant, leur arrivée à l'étable de Bethléem est bel et bien signalée à la fin du chapitre intitulé « Le dit de l'âne ». À l'objectivité du narrateur omniscient qui raconte les péripéties de la visite dans *Les Rois Mages*, répond dans *Gaspard, Melchior & Balthazar* la subjectivité du narrateur homodiégétique, l'âne, s'incluant dans le rassemblement hétéroclite de la nativité :

Hélas ! Il faut toujours que les riches se mêlent de tout. Les riches sont vraiment insatiables, ils veulent tout posséder, même la pauvreté ! Qui aurait pu imaginer que cette famille misérable, campée entre un bœuf et un âne, attirerait un roi ? Un roi, que dis-je ! Trois rois, d'authentiques souverains venus d'Orient de surcroît, dans un luxe tapageur de serveurs, de montures et de baldaquins. (GMB, 173-174)

La survenue des rois n'est pas saluée ; elle est ressentie comme une intrusion désagréable de nature sociale : « on peut dire que les riches ont mis le prix pour voler notre Noël ». (GMB, 174) Dans cet anachronisme humoristique, le positionnement négatif à leur égard est nettement lisible. Toutefois, il se trouve compensé dans la dite rencontre « inscrite de tout temps dans les étoiles et au fond des choses » (GMB, 209), laquelle est garante de la fin rédemptrice de leur quête spirituelle :

Entre les trois rois qui revenaient de Bethléem — à pied, à cheval et à dos de chameau — et celui qui montait vers le village inspiré avec ses éléphants, l'entrevue baigna pourtant dans une lumière paisible et pénétrante [...] Et aussitôt, par la force de l'affinité secrète des quatre voyages, ils se reconnurent. Ils se saluèrent, puis s'aidèrent dans leurs ablutions, comme ils se seraient mutuellement baptisés. Ensuite ils se séparèrent pour se retrouver la nuit, d'un commun accord, autour d'un feu d'acacia.

-Vous l'avez vu ? fut la première question de Taor.

-Nous l'avons vu, prononcèrent ensemble Gaspard, Melchior & Balthazar.

-C'est un prince, un roi, un empereur entouré d'une suite magnifique ? voulut encore savoir Taor.

-C'est un petit enfant né dans la paille d'une étable entre un bœuf et un âne, répondirent les trois. (GMB, 209-210)

Un approfondissement spirituel, balisé par un registre approprié, traverse ce passage liturgiquement ritualisé. On dirait que la « lumière paisible et pénétrante » veille sur les « ablutions » et le « baptême » des rois qui se purifient à l'eau avant la proclamation de la vérité inédite de leur expérience, de leur existence. C'est dans la suite de l'entrevue, et par leurs aveux, que s'ébauche petit à petit le tableau de leur adoration. Balthazar qui était « partagé entre le déchirement et l'espérance » (GMB, 210) est le premier à s'exprimer. Son expérience spirituelle pourrait se résumer en quelques mots : « la réconciliation de l'image et

de la ressemblance, la régénération de l'image grâce à la renaissance d'une ressemblance sous-jacente ». (GMB, 213) Au travers de ses éloquences verbales, se dessinent les premiers traits de la légende tournierienne, qui exhibe en premier plan, un vieil homme, à barbe blanche, « agenouillé parmi les autres, artisans, paysans, ravis, filles d'auberge ». Il dépose « aux pieds de la Vierge ce bloc de myrrhe que Maalek, le sage aux mille papillons » (GMB, 213) lui avait remis il y a un demi-siècle, « comme le symbole de l'accession de la chair à l'éternité ». (GMB, 213) Vient ensuite le tour de Melchior, le jeune prince, qui offre à l'Enfant Jésus le seul trésor attestant sa souveraineté, « la pièce d'or frappée à l'effigie de [son] père ». En retour, il a appris dans cette crèche « la force de la faiblesse, la douceur irrésistible des non-violents, la loi du pardon qui n'abolit pas la loi du talion mais, la transcende infiniment ». (GMB, 217) Gaspard, le roi noir, met la touche finale à ce tableau sublime et hautement spirituel :

En approchant de la Crèche, j'ai déposé d'abord le coffret d'encens aux pieds de l'Enfant, seul être en vérité qui mérite cet hommage sacré. Je me suis agenouillé. J'ai touché de mes lèvres mes doigts, et j'ai fait le geste d'envoyer ce baiser à l'Enfant. Il a souri. Il m'a tendu les bras. J'ai connu alors ce qu'était la rencontre totale de l'amant et de l'aimé, cette vénération tremblante, cet hymne jubilant, cette fascination émerveillée. (GMB, 219)

La répartition des offrandes<sup>283</sup> que propose Tournier est identique à celle rencontrée dans la plupart des récits retenus par la Tradition<sup>284</sup>. Leur valeur symbolique est dévoilée dans les confidences des rois et confirmée lors de l'adoration. Tout d'abord, la myrrhe est une substance symbolique qui fait accéder « la chair putrescible à la pérennité du marbre, le corps périssable à l'éternité de la statue ». (GMB, 65) Ensuite, la fumée de l'encens qui, selon les dires de Gaspard, va parfaitement « avec la couronne » (GMB, 13), s'avère propice à la « rêverie et à la méditation ». (GMB, 29) Enfin, l'or se rattache à « la lumière<sup>285</sup> » et à la « souveraineté ». (GMB, 88) Allant dans le même sens, René Guénon explique que :

Les Rois Mages, par l'hommage qu'ils rendent au Christ et par les présents qu'ils lui offrent, reconnaissent expressément en lui la source de cette autorité dans tous les

<sup>283</sup> Dans « Le Roi mage Faust », le mage déposant « un de ces rouleaux de parchemin qui était la fierté des artisans de Pergame » (MA, 225), trouve dans le visage innocent du nouveau-né, incapable de faire un discours, la Connaissance — « un abîme de lumière » (MA, 225) —, la Vérité.

<sup>284</sup> Quelques exceptions sont à signaler comme par exemple dans *Liber Pontificalis* d'Agnellus de Ravenne où les offrandes sont différemment réparties. Jean Chopitel, Christiane Gobry, *op. cit.*, p. 93.

<sup>285</sup> *Ibid.*, p. 91.

domaines où elle s'exerce : le premier lui offre l'or et le salue comme roi ; le second lui offre l'encens et le salue comme prêtre ; enfin le troisième lui offre la myrrhe et le salue comme prophète ou Maître spirituel par excellence, ce qui correspond directement au principe commun des deux pouvoirs sacerdotal et royal. L'hommage est ainsi rendu au Christ, dès sa naissance humaine, dans les « trois mondes » dont parlent toutes les doctrines orientales : le monde terrestre, le monde intermédiaire et le monde céleste<sup>286</sup>.

Immortalité, royauté et divinité, voilà donc les trois attributs de l'Enfant adoré. En les adoptant, Tournier semble inscrire le discours de ses romans dans leur signification symbolique courante, consacrée à la fois par la Tradition et par le texte biblique.

En définitive, en insistant sur la solennité de l'instant où se produit cette rencontre amoureuse avec Jésus, Tournier sacralise un thème fondamental de son œuvre : l'altérité.<sup>287</sup> Le récit tente d'évoquer l'étincelle de cette rencontre entre l'humain et le divin mettant en lumière la mouvance insatiable qui porte à la rencontre de soi dans la beauté de l'autre. Dans les deux romans, l'Adoration lie somme toute la présence fidèle des rois à celle de Dieu incarné dans l'enfant nouveau-né en une exaltation cosmique de la terre et du ciel. Grâce à cette situation emblématique tirée de la Bible et transposée par Tournier, nous pouvons exposer en quoi la prosternation et l'approche du visage de l'enfant soulèvent une question morale : « Le Christ s'adresse aux quatre rois mages dans le langage que chacun peut comprendre<sup>288</sup> : langage de l'esthète, de l'amant, du politique, du gourmand<sup>289</sup>. » En effet, il est fort probable que Tournier se soit inspiré des récits d'enfance arméniens pour décrire cette approche du visage de l'enfant, où chacun des mages « aurait vu Jésus sous une forme correspondant à son propre cadeau<sup>290</sup> », ou aurait-on dit, dans le cas des rois tournieriens, sous la forme glorifiée et divinisée de son moi torturé. Dans cette même perspective, la scène

<sup>286</sup> René Guénon dans *Ibid.*, p.92.

<sup>287</sup> Françoise Merllié, *Michel Tournier, op.cit.*, pp, 60, 61. Dans le chapitre « Autrui, nécessaire ou impossible », l'auteure traite du problème de l'altérité dans l'œuvre de Tournier. D'après elle « l'autre est toujours un danger, et doit disparaître en tant qu'autre. Deux possibilités se présentent alors : devenir semblable à lui, ou le rendre semblable à soi. Elle prend pour exemple Gaspard, le roi noir, lequel, « [...] captivé par [la blondeur de Biltine], il prend conscience de sa propre noirceur et la rejette. Il désire être comme elle... il désire être elle ». Néanmoins, la réconciliation avec sa propre image ne se fait qu'après son voyage vers Bethléem qui va lui permettre « de s'accepter lui-même par l'intermédiaire de l'enfant Jésus qu'il voit miraculeusement noir comme lui, ce qui réhabilite sa propre négritude ».

<sup>288</sup> Dans une reformulation de ce que Tournier écrit dans *Lire* : « L'Évangile parle à chacun de nous sa langue ». « Michel Tournier s'explique ». *Lire*. Décembre 1980. p. 32.

<sup>289</sup> Arlette Bouloumié, *Michel Tournier: Le roman mythologique, op. cit.*, p. 213.

<sup>290</sup> Richard Trexler, *op.cit.*, p. 125.

de la visite où ils découvrent la beauté, l'innocence et la gaieté derrière les langes de l'enfant, suggère l'idée d'un dévoilement — épiphanie — de ce qui se cache derrière le visage et qui ressurgit dans le rapport de proximité intime avec le Dieu-Roi fournissant un sens nouveau à la question du pouvoir obscènement abordée par le roi pervers, Hérode. Au fond, la nature de la relation à Jésus prend tout son sens dans le rapport amoureux où s'exprime la quête des mages et dont le mystère tient justement dans l'incompatibilité de deux attitudes royales contradictoires.

#### 4.2 Aujourd'hui vous est né un Sauveur (Lc 2, 11)

*Gaspard, Melchior & Balthazar et Les Rois Mages*, développent de manière très riche le bref récit biblique. En plus de s'inspirer de Matthieu, Tournier puise aussi à l'Évangile de Luc. Les deux romans de Tournier ne racontent pas de manière identique l'événement de la Nativité. Chacun s'élabore de manière spécifique engendrant des réseaux de sens distincts. Chaque récit présente donc une version différente d'où pourra émerger un discours spécifique dont la résonance morale demande d'être analysée.

Dans *Gaspard, Melchior & Balthazar*, Tournier donne la parole à l'âne Kadi Chouaï, dont le nom composé signifie à la fois sage et mesquin :

On m'appelle Kadi Chouaï. Et cela mérite explication. Dès mon plus jeune âge, mes maîtres n'ont pas pu demeurer insensibles à l'air de sagesse qui me distingue des autres ânes. Il y avait dans mon regard quelque chose de grave et de subtil qui impressionnait. De là ce nom de Kadi qu'ils me donnèrent, et chacun sait qu'un Kadi est chez nous un juge et un religieux à la fois, c'est-à-dire un homme qui se recommande doublement par sa sagesse. Mais bien sûr je n'étais cependant qu'un âne, le plus humble et le plus maltraité des animaux et l'on ne pouvait me donner ce nom vénérable de Kadi sans le diminuer par un autre nom, ridicule celui-là. Ce fut Chouaï, ce qui veut dire petit, mesquin, méprisable. Kadi Chouaï le sage-de-rien-du-tout, appelé par ses maîtres tantôt Kadi, plus fréquemment Chouaï, selon l'humeur du moment. (GMB, 161-162)

Sous l'angle de vue de ce personnage ambivalent, la naissance de Jésus nous est racontée comme un fait de portée cosmique, inséré dans la trame historique mondiale par l'évocation du motif du déplacement des deux parents. Il s'agit, conformément au texte de

Luc, d'un « recensement » ordonné par César Auguste (Lc 2, 1-2) : « Toute la province était en grand branle-bas parce qu'un recensement de la population avait été ordonné par l'Empereur, et chacun devait se faire inscrire avec les siens aux lieux de ses origines. » (GMB, 164) Les indications spatiales fournies par le texte biblique — « Joseph aussi monta de la ville de Nazareth en Galilée à la ville de David qui s'appelle Bethléem en Judée<sup>291</sup> » (Lc 2, 4) — sont reprises dans le texte remanié : « [...] Je me trouvai avec mon maître à Bethléem, un gros village de Judée ». (GMB, 164) Tournier, en faisant sien le projet des évangélistes, veille à ce que s'accomplisse la prophétie de Michée. Toutefois, et contrairement au narrateur biblique qui, ayant cadré, dans le temps et l'espace, la naissance de Jésus, se montre peu prolix quant à l'évènement lui-même<sup>292</sup>, Kadi Chouïa le décrit prodigieusement :

À côté du bâtiment principal, il y avait une sorte de grange où l'on devait serrer les provisions. Entre les deux maisons, un étroit passage, qui ne menait nulle part, avait été couvert par des poutres sur lesquelles on avait jeté des brassées de joncs, formant une sorte de toit de chaume. Sous cet abri précaire, on avait dressé une mangeoire et étalé une litière pour les bêtes des clients de l'auberge. C'est là qu'on m'attacha à côté d'un bœuf qu'on venait de dételier d'une charrette [...] Je me doutais bien qu'on ne nous laisserait pas longtemps en paix. Bientôt en effet un homme et une femme se glissèrent dans notre étable improvisée. L'homme, une sorte d'artisan, était assez âgé. Il avait mené grand bruit, racontant à tout venant que, s'il devait se faire recenser à Bethléem, c'est qu'il appartenait à la descendance du roi bethléemite David par une chaîne de vingt-sept générations. On lui riait au nez. Il aurait mieux fait, pour trouver un gîte, d'invoquer l'état de sa très jeune femme qui paraissait épuisée et de surcroît enceinte. Il rassembla la paille des litières et le foin des râteliers pour confectionner entre le bœuf et moi une couche de fortune où il fit étendre la jeune femme. Peu à peu chacun avait trouvé sa place et les bruits s'éteignaient. Parfois la femme gémissait doucement, et nous sûmes ainsi qu'elle s'appelait Marie. Je ne sais combien d'heures se sont écoulées, car j'ai dû dormir. Quand je me suis réveillé, j'ai senti qu'un grand changement avait eu lieu, non seulement dans notre réduit, mais partout, et même, aurait-on dit, dans le ciel, dont notre misérable toiture laissait paraître de scintillants lambeaux. Le grand silence de la nuit la plus longue de l'année était tombé sur la terre, et on aurait dit qu'elle retenait ses sources et le ciel ses souffles pour ne pas le troubler. Dans les arbres, pas un oiseau. Pas un renard aux champs. Dans l'herbe, pas un mulot. Les aigles et les loups, tout ce qui a bec et croc, faisait trêve et veillait, la faim au ventre et l'œil fixe dans l'obscurité. Les lucioles et les vers luisants eux-mêmes masquaient leur lumignon. Le temps s'était effacé dans une éternité sacrée. Et brusquement, en un instant, un évènement formidable

<sup>291</sup> Comme chez Matthieu, le projet de Luc est de montrer « que si Jésus, dit le Nazaréen, a, de fait, passé presque toute sa vie à Nazareth, il était pourtant né à Bethléem, et a donc accompli en sa personne la prophétie de Michée ». Jacques Winandy, *op. cit.*, p. 34.

<sup>292</sup> « Or, pendant qu'ils étaient là, le jour où elle devait accoucher arriva ; elle accoucha de son fils premier-né, l'emballota et le déposa dans une mangeoire parce qu'il n'y avait pas de place pour eux dans la salle d'hôtes. » (Lc 2, 6-8)

s'est produit. Un tressaillement de joie irréprouvable a parcouru le ciel et la terre. Un froissement d'ailes innombrables a attesté que des nuées d'anges messagers s'élançaient dans toutes les directions. Le chaume qui nous couvrait a été illuminé par l'éblouissement coulé d'une comète. On a entendu le rire cristallin des ruisseaux et celui majestueux des fleuves. Dans le désert de Juda, un friselis de sable a chatouillé les flancs des dunes. Une ovation montant des forêts de térébinthes s'est mêlée aux applaudissements ouatés des hiboux. La nature tout entière a exulté. Que s'était-il passé ? Presque rien. On avait entendu, sortant de l'ombre chaude de la paille, un cri léger, et ce cri ne venait pas à coup sûr ni de l'homme ni de la femme. C'était le doux vagissement d'un tout petit enfant. En même temps une colonne de lumière s'est posée au milieu de l'étable, l'archange Gabriel, l'ange gardien de Jésus, était là désormais, et prenait en quelque sorte la direction des opérations. D'ailleurs la porte s'est ouverte aussitôt, et on a vu entrer l'une des servantes de l'auberge voisine, portant appuyé sur sa hanche un bassinet d'eau tiède. Sans hésiter, elle s'est agenouillée et a baigné l'enfant. Puis elle l'a frotté de sel afin d'affermir sa peau, et elle l'a tendu, langé, à Joseph qui l'a posé sur ses genoux, signe de reconnaissance paternelle. (GMB, 165-167)

Dans un premier temps, le surnaturel marque la naissance de Jésus. Telle que décrite par Tournier, elle offre une piste féconde pour explorer le grand mystère de l'Incarnation : « Quand je me suis réveillé, j'ai senti qu'un grand changement avait eu lieu, non seulement dans notre réduit, mais partout, et même, aurait-on dit, dans le ciel, dont notre misérable toiture laissait paraître de scintillants lambeaux. » Un changement transparaît partout et requiert une attention ininterrompue tout en se dérochant à la compréhension. L'impossibilité de saisir un tel événement grandiose et de l'enserrer dans les limites de la rationalité humaine, Tournier l'inscrit dans le texte par des signes tangibles d'une rhétorique du merveilleux. En fait, l'événement se déroule en deux volets, avec une précision temporelle bien nette : « la nuit la plus longue de l'année<sup>293</sup> ». Que l'enfant Jésus soit né la nuit, comme dans le récit de Luc, n'a pas seulement valeur temporelle pour l'homme sensible au rêve et au mythe, mais aussi métaphysique :

Quel gage d'espérance, en effet, pour [l'homme] ! Si le Sauveur est né la nuit, c'est donc qu'on peut déjà lui faire confiance selon tout son être : enfant de la nuit, il comprendra toute obscurité et toute désespérance de la vie. Il faisait froid, en cette nuit, ajoute la poésie de la piété populaire : en dépit du froid glacial et de la solitude, c'est précisément

---

<sup>293</sup> Eugen Drewermann, *De la naissance des dieux à la naissance du Christ. Une interprétation des récits de la nativité de Jésus d'après la psychologie des profondeurs*, Paris, Éditions du Seuil, 1992, pp. 24, 25. « L'Église primitive, parallèlement sans doute au culte de Mithra des légionnaires romains et sous l'influence de certains cultes orientaux, avait déjà fixé la naissance du Seigneur au 25 décembre : le Christ devait apparaître comme la lumière véritable, le soleil vaincu, qui conformément aux représentations du zodiaque, renaît à une vie nouvelle à l'époque du solstice d'hiver. »

dans la pauvreté et la misère de l'étable que nous pouvons trouver motif à confiance et à consolation<sup>294</sup>.

Cette image légendaire de la Nuit Sainte, Tournier la reprend dans sa mise en valeur de l'épisode de la naissance, lequel repose sur le contraste clair-obscur : « nuit » / « scintillants lambeaux » ; « obscurité » / « lucioles et vers luisants » ; « nuit » / « illuminé par l'éblouissante coulée d'une comète ». Et d'une façon plus ostentatoire dans *Les Rois Mages* :

[...] Il y a là des ombres, des parties, au contraire, vivement éclairées, un jeu subtil d'oppositions entre le clair et l'obscur qui donnent une profondeur et un mystère admirables à toute la scène.

- Forcément, dit Assour, comme pour excuser l'audace de son œuvre, cette étable ténébreuse, avec ces éclairs de lumière, ces silhouettes noires, ces visages blancs... (RM, 61)

Ainsi corrélés, la lumière et les ténèbres accouchent de l'enfant divin « qui se fait homme pour diviniser l'homme<sup>295</sup> ». La naissance nocturne de Jésus qui, dans le futur se déclarera « lumière du monde » (Jn 8, 12-19), nous introduit d'emblée « dans la sphère de la création primordiale, de l'origine de la vie et de la mort, du renouvellement de la lumière du sein des ténèbres<sup>296</sup> ».

Revenons au texte. La structure binaire du témoignage de Kadi Chouaï repose successivement sur une suspension temporelle et puis sur une explosion — jubilatoire — cosmique d'un genre nouveau. En premier lieu, le silence de la nuit, la retenue des sources et des souffles, la trêve de la faune et de la flore, et enfin l'effacement du temps dans l'éternité sacrée, expriment l'attente et l'immobilité dans lesquelles se fige le monde. Une immobilité et une attente sacrées et contingentes, parce que précédant et préparant, dans un silence contemplatif et méditatif, l'Avènement d'un Dieu. Le second volet, introduit par l'adverbe « brusquement », illustre bien en quoi l'événement-avènement a préséance sur tout autre passage dans le roman. La sensation intense de joie (« tressaillement de joie irrépressible », « froissement d'ailes innombrables », « l'éblouissement coulé d'une comète », le « rire cristallin des ruisseaux et celui majestueux des fleuves », le chatouillement des « flancs des dunes », « les applaudissements ouatés des hiboux », l'exultation de la nature), que génère la

<sup>294</sup> *Ibid.*

<sup>295</sup> Raniero Cantalamessa, *Joie de Dieu sur notre terre*, Paris, Centurion, 1988, p. 58.

<sup>296</sup> Eugen Drewermann, *op. cit.*, p. 146.

production de l' « événement formidable », accède en un « instant de temps » à une dimension sidérale. Il ne s'agit pas là de quelques éclats de joie dispersés, mais bien plutôt, comme dans les Évangiles de l'Enfance, « d'un transport de joie calme et profond<sup>297</sup> », de cette « joie eschatologique pour l'irruption du temps messianique<sup>298</sup> ». C'est une pacification cosmique que ce « presque rien », ce « doux vagissement d'un tout petit enfant » met merveilleusement en scène.

Dans un second temps, l'espace se présente comme point de départ de la narration. Dans le texte fondateur, Luc ne fait point preuve de loquacité pour la description de l'endroit de la naissance de l'enfant Jésus. Il semble davantage soucieux de renseigner le lecteur sur les dispositions prises par Marie à l'égard de son bébé : « Elle l'emballota et le déposa dans une mangeoire parce qu'il n'y avait pas de place pour eux dans la salle d'hôtes. » Ouvrons ici une brève parenthèse sur l'image de Marie pour mettre en relief le travail intertextuel dans l'ébauche de ses traits. « La mère du Messie » (GMB, 167), comme l'annonce Gabriel, est une « très jeune femme » (GMB, 166), « Mademoiselle Marie » (MA, 217), « presque une adolescente » (RM, 58), douce : « elle gémissait doucement ». (GMB, 166) Elle est par surcroît « Vierge » (GMB, 160) et « à voix flûtée » (MA, 217). Tels sont les traits principaux de cette image louangée, qui, nous semble-t-il, résume l'essence de la vénération de la mère de Dieu dans l'église tournierienne.

La mangeoire donc, comme lieu de naissance de Jésus, Louis Panier la présente comme une construction du discours conjuguant le registre généalogique et le registre

---

<sup>297</sup> Raniero Cantalamessa, *op. cit.*, p. 126. Dans le chapitre intitulé « Jérusalem quitte ta robe de tristesse ! », l'auteur montre que l'un des éléments les plus évidents du monde spirituel des « Évangiles de l'Enfance » est la joie : « L'ange fait à Zacharie la promesse qu'il aura "joie et allégresse" et que beaucoup "se réjouiront" pour la naissance de son fils (Lc 1, 14) [...] À la salutation de Marie, l'enfant "exulta de joie" dans le sein d'Elizabeth (Lc 1, 44) annonçant de manière, la joie de l' "ami de l'époux" quand l'époux se tient là (Jn 3, 29). Cette note atteint un premier sommet dans le chant de Marie : "Mon esprit exulte en Dieu !" (Lc 1, 47) ; Elle se diffuse dans la joie paisible des amis et des parents qui entourent le berceau du Précurseur (Lc 1, 58) pour jaillir finalement dans la plénitude de sa force, à la naissance du Christ, dans le chant triomphal des anges aux bergers : "je vous annonce une grande joie" (Lc 2, 10) ».

<sup>298</sup> *Ibid.*, p. 125.



politique et redéfinissant la ville de David comme l'un des lieux de l'Empire<sup>299</sup>. Il postule que :

La naissance de l'enfant advient dans un espace où se croisent généalogie et politique, « royauté juive » et « empire païen », mais au moment de la naissance de l'enfant, l'espace ainsi constitué est mis en cause ; « il n'y avait pas de place pour eux », et l'enfant fut déposé « dans une mangeoire ». Ces figures sont à lire dans la construction de l'espace du récit. La mangeoire est le lieu qui correspond à « pas de place » dans l'univers ainsi articulé entre « David » et « César » [...] Elle y manifeste un « non-lieu », [...] Mais ce non-lieu est, dans le récit, repris par une parole ; c'est lui que l'annonce des Anges aux Bergers prend en charge comme l'un des éléments signifiants de la « naissance du sauveur » (« vous trouverez un enfant [...] dans une mangeoire »)<sup>300</sup>.

Dans le récit de Tournier, la naissance de Jésus est également attestée par la présence de la mangeoire dressée pour « les bêtes des clients de l'auberge ». (GMB, 165) Elle est tout de même l'équivalent de ce « pas de place » de Luc, lequel est repris sur un ton ironique, sous la forme littéraire de « [o]n lui riait au nez. Il aurait mieux fait, pour trouver un gîte, d'invoquer l'état de sa très jeune femme qui paraissait épuisée et de surcroît enceinte ». (GMB, 166) Il est primordial de voir dans cet énoncé, comment Tournier détourne très implicitement l'image qu'une longue tradition s'est faite de l'évènement de la naissance. En fait, Winandy attire l'attention sur une double erreur de traduction transmise à travers les siècles (« l'étable », « la chambre d'hôtes » et non « une crèche », « l'hôtellerie ») qui aurait fait comprendre le texte de Luc « comme s'il avait voulu dire que Marie et Joseph, ayant essuyé un refus de la part de l'hôtelier de Bethléem, s'étaient réfugiés dans une étable<sup>301</sup> ». En adoptant la bonne traduction et en incombant ironiquement à Joseph la responsabilité de trouver un gîte à Marie au lieu de se vanter de sa filiation royale, le discours du roman tend-il à se démarquer de ce préjugé retenu par la Tradition — et mal fondé<sup>302</sup> — vis-à-vis des Juifs ?

<sup>299</sup> Louis Panier, *La naissance du fils de Dieu. Sémiotique et théologie discursive : Lecture de Luc 1-2*, Paris, Éditions du Cerf, 1991, p. 253.

<sup>300</sup> *Ibid.*

<sup>301</sup> Jacques Winandy, *op. cit.*, p. 56.

<sup>302</sup> *Ibid.* Winandy montre qu'« il est [...] infiniment peu vraisemblable pour ne pas dire moralement impossible qu'outre celle de l'hôtellerie toutes les portes de Bethléem se soient fermées devant le jeune couple. L'hospitalité est en Orient un devoir sacré, auquel personne ne saurait se dérober sans se mettre au ban de la société. Ce devoir s'imposait d'autant plus, dans le cas présent, que Joseph était de Bethléem et y avait sûrement de la parenté, sinon même une maison bien à lui ; et l'on n'oubliera pas que Matthieu, justement, parle de maison, à propos de la visite des mages : "Ils entrèrent dans la maison, virent l'enfant avec Marie, sa mère" (Mt 2, 11) ».

À considérer alors le traitement spatial de la nativité dans l'univers romanesque, force est de constater que la délimitation lancinante de « l'abri précaire » (GMB, 165), de l'« étroit passage » (GMB, 165), de « l'étable improvisée » (GMB, 165) et décrépite, ou encore, dans *Les Rois Mages*, de la « bergerie misérable », de la « misérable mesure », de « l'étable ou de l'écurie » (RM, 58), implique la déchéance de la famille « royale », appartenant, selon les prétentions de l'artisan, « à la descendance du roi bethlémitain David par une chaîne de vingt-sept générations ». Winandy, sans nier la sensibilité de Luc à la pauvreté<sup>303</sup> du nouveau roi des Juifs, situe l'apparence anodine de l'étable sur un autre plan. D'après lui, la mention spatiale se trouve irrévocablement chargée d'une signification messianique :

Ecoute, ciel ! Et toi, terre, prête l'oreille, car le Seigneur va parler :  
 J'ai élevé et fait grandir des fils, mais ils m'ont repoussé.  
 Le bœuf connaît son possesseur ; l'âne, l'étable de son seigneur.  
 Israël, lui, ne me connaît pas ; mon peuple ne me comprend pas ! (Is 1, 2-3)

Nous aurions tort de tenir à une interprétation unique et exclusive pour les récits de Tournier. En fait, les deux motifs, la pauvreté et la prophétie d'Isaïe, se déploient à travers la narration du grand événement. Dans *Gaspard, Melchior & Balthazar*, surtout dans le chapitre de la nativité, Tournier pousse à son extrême le jeu de contraste entre richesse et pauvreté. Il en va de même pour le roman des jeunes qui accentue ce rapport d'inégalité, entre le faste des mages et « la pauvreté sauvage » (RM, 58) du roi Jésus. L'avènement d'un roi pauvre — par opposition au roi riche —, la naissance d'un nouveau paradigme dérogeant aux règles établies de l'ordre social, voilà ce qui exprime le mieux la gageure morale du discours social. C'est, dans une perspective théologique, qu'il n'y a plus désormais un degré d'humiliation jusqu'où Dieu ne se serait pas abaissé, « [pour renverser] les potentats de leurs trônes et [pour élever] les humbles<sup>304</sup> ». (Lc 1, 52) Néanmoins, il serait raisonnable de ramener le cadre de la pauvreté à ses justes proportions et d'éveiller les échos bibliques<sup>305</sup> dont parle Winandy. La suite des récits tournieriens a pour rôle de ratifier davantage ce paradoxe tout en lui donnant des allures prophétiques : « Il rassembla la paille des litières et le foin des râteliers pour confectionner entre le bœuf et moi [l'âne] une couche de fortune où il fit étendre la jeune femme. » (GMB, 166) Et encore, dans « Un bébé sur la paille » : « Une étable, monsieur le

<sup>303</sup> Luc est appelé l'évangéliste de la pauvreté.

<sup>304</sup> Tiré du Cantique de Marie.

<sup>305</sup> *Les Rois Mages* sort du champ de la prédication prophétique.

président. Une étable avec beaucoup de paille. Et aussi un bœuf et un âne. » (MA, 217) Manquants, parce que décrits avant la naissance, ces tableaux se trouvent complétés dans le récit des jeunes lors de l'Adoration des Mages, grâce à l'ajout de la figure de l'Enfant-Jésus :

Mais il y a aussi des silhouettes, tout humaines, une femme très jeune, presque une adolescente, un homme plus âgé, aux allures d'artisan, des villageois, des servantes, des bergers aussi, tout un menu peuple mystérieusement attiré par cette naissance d'une pauvreté presque sauvage. Et il ne manque même pas, dans ce réduit sentant le foin et le cuir des harnais, la haute et rassurante silhouette d'un bœuf et d'un âne qui abaissent leur lourde tête vers le berceau de paille. (RM, 58-59)

En effet, la présence imposante de l'étable, de l'âne et du bœuf<sup>306</sup> dans les deux récits ainsi que dans le conte n'est pas gratuite. Ces éléments qui évoquent dans l'esprit des exégètes — et qui évoquaient probablement dans l'esprit de Luc qui avait assidûment fréquenté la Bible<sup>307</sup> — cet oracle particulièrement solennel d'Isaïe, confèrent au discours moral des romans une tonalité prophétiquement messianique. Grâce à ce rapprochement qui ressort effectivement du texte de Luc, nous nous trouvons tentée de dire avec Winandy que

l'étable que l'habitude avait rendue familière au bœuf et à l'âne devenait d'une manière imprévue celle de leur seigneur et l'offrait à l'adoration du Reste choisi d'Israël. Ainsi prenait toute sa portée le signe donné par l'ange aux bergers : « Il vous est né aujourd'hui, dans la ville de David, un Sauveur qui est le Christ Seigneur ; et voici le signe qui vous est donné ; vous trouverez un nouveau-né emmaillotté et couché dans une mangeoire »<sup>308</sup>.

Selon l'Évangile de Luc, les premiers bénéficiaires de cette révélation sont évidemment les bergers<sup>309</sup>, que Gabriel engage directement dans l'histoire de la rédemption tout en les désignant par « vous » : « Je viens vous annoncer » (Lc 2, 10), « Sauveur pour vous ». (Lc 2, 11) Par contre, dans le récit de Tournier, l'ange du Seigneur s'adresse à une

<sup>306</sup> Contrairement à l'étable, l'âne et le bœuf ne figurent pas dans le récit de Luc mais se trouvent consacrés par le folklore.

<sup>307</sup> Winandy, autour de la nativité, cite deux textes bibliques, Isaïe et le psaume d'Habaquq, desquels, selon ses dires, Luc aurait pu s'inspirer pour ébaucher le tableau de la naissance du sauveur : « Les deux animaux d'Habaquq ne pouvaient être, pensait-on, que le bœuf et l'âne encadrant la crèche et réchauffant de leur haleine l'Enfant-Dieu [...] Peut-être faudrait-il en rabattre de cette assurance et se demander si saint Luc n'aurait pas fait tout le premier le rapprochement indiqué, non sans doute pour ajouter au pittoresque de la scène, mais pour faire dire à l'étable tout ce qu'elle signifiait. » Jacques Winandy, *op. cit.*, p. 67.

<sup>308</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>309</sup> Richard Trexler, *op. cit.*, p. 28. L'auteur souligne que « pour Matthieu, les mages représentaient probablement déjà [le] monde des gentils. Augustin devait imposer l'idée que les mages étaient les "prémices des gentils", tandis que les bergers juifs de Luc, progressivement devenus les opposés des mages riches et intelligents, représenteraient bientôt les Juifs ».

généralité, « eux », les bergers. Il semble contourner ce procès d'attribution directe afin d'embrayer sur une promulgation universelle de la Bonne Nouvelle. À ce propos, l'exégèse nouvelle a vigoureusement souligné « qu'en la personne des bergers le message du salut s'adressait aux pauvres, aux exclus, aux dépossédés, aux existences marginales, etc<sup>310</sup> ». Certains exégètes contestent les données historiques de cette hypothèse en postulant qu'à l'époque de Jésus, en Palestine, « les bergers n'étaient nullement méprisés en tant que corps social, et économiquement ils étaient même relativement aisés<sup>311</sup> ». Ils invitent de ce fait à voir dans les bergers, un « type mythique<sup>312</sup> » marquant « la sphère frontière entre la nature et la culture, ou encore le passage de la cueillette et de la chasse à l'agriculture sédentaire<sup>313</sup> ». Quoiqu'il en soit, une chose est certaine, dans *Gaspard, Melchior & Balthazar*, s'instaure un saisissant contrepoint entre le statut social des bergers pauvres et leur fonction prophétique<sup>314</sup>, dont la naissance de Jésus multiplie les points de suture. D'une part, le chapitre « Le dit de l'âne » célèbre la douceur bucolique des bergers, qui ont accouru pour « voir » le signe de la Bonne Nouvelle « couché dans une mangeoire », et qui ont ainsi pris le pas sur les rois mages pour symboliser le commun des mortels :

[L'ange Gabriel] est allé en personne réveiller les bergers de la campagne environnante, auxquels, il faut l'avouer, il a commencé par faire une belle frayeur. Mais en riant pour les rassurer, il leur a annoncé la belle, la grande nouvelle, et il les a convoqués dans l'étable. Dans une étable ? Voilà qui était bien surprenant, mais bien réconfortant aussi pour ces simples. (GMB, 167-168)

Ces simples, seraient-ils la figure du peuple démuné que vient sauver Jésus ? Gabriel l'affirme hâtivement : « Ils parlaient de leurs humbles misères, épidémies, vermine, bêtes puantes, et Gabriel les bénissait au nom de l'Enfant, et leur promettait aide et protection. » (GMB, 168) D'autre part, l'association étroite entretenue par le texte<sup>315</sup> entre les bergers et Bethléem — la ville natale de David le berger (1 S 16, 4-11) — nous situerait de nouveau sur le terrain de l'Ancien Testament. C'est que les bergers, figure sacrée dans la Bible, apparaissent comme les garants de la glorification de Dieu. En gardant les animaux, destinés

<sup>310</sup> Eugen Drewermann, *op. cit.*, p. 149.

<sup>311</sup> *Ibid.*, pp. 149, 150.

<sup>312</sup> *Ibid.*, p. 150.

<sup>313</sup> *Ibid.*

<sup>314</sup> La fonction prophétique des bergers soutient l'allusion à la prophétie d'Isaïe et préfigure la naissance du Messie.

<sup>315</sup> Mais aussi le texte de Luc.

aux offrandes du Temple, ils revêtent un caractère sacré. Le petit bélier qu'offre le dernier berger, Silas le Samaritain, à Jésus ainsi que la convocation du sacrifice d'Abraham dans la singulière entrevue avec Gabriel, refluent sur l'événement de la nativité et l'ancrent prématurément dans sa réalité messianique : « Ce petit enfant que tu vois dormir dans la paille, le bœuf et l'âne peuvent bien le réchauffer de leur souffle, car c'est en vérité un agneau, se sera désormais l'unique agneau sacrificiel, l'Agneau de Dieu qui sera seul immolé dans les siècles des siècles. » (GMB, 171) Pour la configuration de cet événement — l'entrée de Silas le Samaritain — Tournier s'inspire largement de (pour ne pas dire qu'il les pastiche) deux des trois tableaux<sup>316</sup> de Philippe de Champaigne relevant d'une approche différente et dans lequel l'agneau connaît une promotion spectaculaire :

De motif accessoire à fonction essentiellement narrative, il devient le symbole qui porte la charge théologique du tableau, celle de l'*Agnus Dei* qui lie Incarnation et Passion tout en introduisant le thème eucharistique [...] À travers ce symbole, le nouveau-né, offert aux regards et à la méditation dévote des bergers et des fidèles, s'offre déjà pour la rédemption de l'humanité avant de s'offrir en sacrifice lors de la Passion, et s'offre enfin éternellement à travers l'eucharistie célébrée sur l'autel<sup>317</sup>.

N'est-ce pas l'intention de Tournier qui suspend le récit de la nativité, excluant par là le pittoresque, afin de focaliser l'attention et la méditation sur le primat de l'histoire sainte, le « Verbe Dieu » offert en sacrifice<sup>318</sup> ? Les renvois à la Passion — « clous », « marteau », « couronne d'épines » — (GMB, 169), au sacrifice d'Abraham (GMB, 169) et à la fin du roman à l'eucharistie (GMB, 272) ne font qu'entériner notre propos.

Tel est substantiellement le contenu de l'annonce aux bergers formulée par l'Ange du Seigneur. N'oublions pas de signaler que le texte de Tournier conserve — à quelques exceptions près — la structure classique des récits bibliques d'annonciation<sup>319</sup>. Nous y retrouvons en effet les mêmes éléments : apparition de l'ange — « colonne de lumière » (GMB, 167) —, frayeur des destinataires — « belle frayeur » (GMB, 168) —, conseil de ne

<sup>316</sup> Lesquels sont conservés à la Wallace Collection de Londres et à la cathédrale de Rouen. Bertrand Régis (dir), *La nativité et le temps de Noël, XVII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle*, France, Publications de l'Université De Provence, 2003, p. 107.

<sup>317</sup> *Ibid.*

<sup>318</sup> En analysant plusieurs exemples tirés de divers romans, Lorna Milne souligne, dans le chapitre intitulé « la nativité », la tendance de Tournier à juxtaposer la notion du sacrifice et celle de la nativité.

<sup>319</sup> Gn 16,7-13; Gn 17,1-22; Jg 13,6-21; Lc 1,1-30; 1,26-38; Mt 1,20-21

pas avoir peur — « en riant pour les rassurer » (GMB, 168) —, texte du message — « il leur a annoncé la belle, la grande nouvelle » (GMB, 168) — et signe l'accréditant — « enfant emmailloté dans une mangeoire ». (GMB, 168) Font défaut l'importante et habituelle question du récipiendaire sur le point de savoir *comment* se produira l'événement annoncé (Lc 1, 34) ainsi que le départ de l'ange. Dans le roman, et conformément au texte de Luc, la naissance a déjà eu lieu et le signe fourni (« un enfant emmailloté dans une mangeoire ») est en lui-même une promesse permettant aux bergers de passer outre à toute objection. Quant à l'ange Gabriel, le chef de l'orchestre céleste — « il joue les majordomes, les ordonnateurs des pompes joyeuses dans ces lieux sordides qu'il transfigure » (GMB, 167) —, sa présence opératrice se signale bien avant la nuit Sainte et se prolonge<sup>320</sup> jusqu'à l'arrivée des mages :

On ne pouvait que saluer l'efficacité de Gabriel. Ah, sauf le respect que l'on doit à un archange, on peut dire que depuis un an il n'est pas resté les deux pieds dans le même sabot, Gabriel ! C'est lui qui a annoncé à Marie qu'elle serait mère du Messie. C'est lui qui a calmé les soupçons du brave Joseph. Plus tard, il va détourner les Rois Mages d'aller faire leur rapport à Hérode, et il organisera la fuite en Égypte de la petite famille. (GMB, 167)

Partant de ces données, il serait justifié à la fin de cette section, de croire à l'intention de Tournier de vouloir fusionner le récit de la nativité de Luc et celui de la Visite des Mages rapporté par Matthieu. On dirait davantage, qu'il adopte dans son écriture la technique du peintre Philippe de Champaigne, laquelle consiste à peindre « les épisodes successifs relatés »<sup>321</sup> dans les Évangiles. L'originalité de Tournier tient à sa dextérité qui lui permet d'empiéter sur les deux récits, autant qu'à son pouvoir magistral de représenter successivement et dans un ultime tableau, tous les épisodes qui y sont relatés. Ainsi, Marie, Joseph, Jésus, l'ange, les mages, les bergers, les villageois, les servantes, l'âne, le bœuf, le berceau de paille et l'étable (RM, 58-59), se trouvent réunis et attirés par la naissance pauvre du Roi des Juifs. Un tel effet d'accumulation et de profusion que Tournier cherche à créer par la juxtaposition des images expressives renvoyant à l'un et à l'autre récit<sup>322</sup>, condense l'action et accélère son rythme. De même, elle génère et combine des associations d'idées entre les

<sup>320</sup> Par contre, dans le texte de Luc il est dit : « Or, quand les anges les eurent quittés pour le ciel. »

<sup>321</sup> Bertrand Régis (dir), *op. cit.*, p. 106.

<sup>322</sup> Marie, Joseph, Jésus et les mages, dans le texte de Matthieu; Marie, Joseph, Jésus, l'ange, les bergers, pour Luc.

deux textes bibliques et diverses représentations picturales datant de tous les siècles<sup>323</sup>. En superposant les deux récits, le texte de Tournier permet somme toute de percevoir l'importance de la naissance (Luc) et de la manifestation (épiphanie — Matthieu) de Jésus, de manière littérairement plus unifiée que ne le faisait chaque récit pris isolément.

#### 4.3 Le pain vivant descendu dans les mines de sel<sup>324</sup>

Dans *Gaspard, Melchior & Balthazar* et *Les Rois Mages*, l'histoire de Taor, doit une part de sa singularité à celle du quatrième mage, *The Other Wise Man*, lue pour la première fois lors d'un service religieux de Noël à New-York en 1892. Écrit par Henry Van Dyke, ce conte fut publié pour la première fois en 1896 et l'est encore aujourd'hui dans sa version originale :

You know the story of the Three Wise Men of the East, and how they travelled from far away to offer their gifts at the manger-cradle in Bethlehem. But have you ever heard the story of the Other Wise Man, who also saw the star in its rising, and set out to follow it, yet did not arrive with his brethren in the presence of the young child Jesus? Of the great desire of this fourth pilgrims, and how it was denied, yet accomplished in the denial; of his many wanderings and the probations of his soul; of the long way of his seeking, and the strange way of his finding, the One whom he sought — I would tell the tale as I have heard fragments of it in the Hall of Dreams, in the palace of the Heart of Man<sup>325</sup>.

Il est des idées-clés, au cours de sa réécriture, que Tournier semble vouloir conserver ou convertir. Des idées qui encadrent l'histoire de son mage Taor, le prince de Mangalore, et à travers lesquelles le lecteur retrouve quelques valeurs morales. Tout d'abord, les deux histoires mettent en scène un roi, venant de loin et devant surmonter les épreuves de la route afin d'accéder à sa destination, Bethléem, laquelle, est la même pour Taor et pour Artaban. Ensuite, conformément au conte de Dyke, le récit de Tournier mettent en lumière la générosité du roi, qui n'hésite pas à donner, voire à se donner, pour aider les autres. Enfin, les

<sup>323</sup> Voir l'ouvrage déjà cité de Régis Bertrand.

<sup>324</sup> Le pain vivant descendu du ciel (Jn 6, 41-51).

<sup>325</sup> Van Dyke Henry, *The Story of the other Wise Man*, New York, Harper & Brothers, 1896.

deux rois, après une longue distanciation temporelle (après trente-trois ans) et spatiale, retournent vers Jérusalem pour rencontrer le Seigneur dans leur mort.

Cependant, une telle entremise narrative ne saurait suffire à rendre compte, dans sa totalité, du discours moral qui se construit en filigrane dans le roman de Tournier. Seule l'ambivalence, laquelle est subordonnée aux dispositifs narratifs ainsi qu'aux modifications copieuses apportées par l'auteur, permet de redéployer les dispositions et le caractère du personnage Taor, de donner sens à leur sédimentation et d'ancrer le nouveau postulat dans une appartenance à un discours moral ambigu (indéfini), générateur d'un nouveau sens sur le plan de la diégèse.

Après la lecture des deux histoires, force est de constater que l'état de chaque texte se manifeste différemment. Tout d'abord, on admet que, dans la version tournierienne, les transpositions quelles qu'elles soient, nécessitent dans leur traitement l'opération d'un procédé transformationnel, en l'occurrence, l'augmentation, qui consiste à « étendre<sup>326</sup> » le texte de la légende, à l'augmenter. L'investissement de cette extension se fait sentir dès le départ, dans la présentation du prince Taor, dans le motif du voyage et ses préparatifs, pour s'intensifier par la suite, avec la narration des épreuves du voyage.

Alors que Dyke se contente de quelques lignes, pour donner l'essentiel de la vie du roi perse Artaban<sup>327</sup>, Tournier consacre des pages pour peindre la personnalité du prince indien<sup>328</sup>, Taor. Gourmand et naïf, ce jeune prince, de « vingt ans » (GMB, 178) « ne mettait rien au-dessus de l'art de la pâtisserie, et de tous les ingrédients utilisés par ses chefs ». (GMB, 178) Au lieu de vaquer au travail politique, Taor, que sa mère voulait à tout prix tenir « à l'écart des affaires du royaume dont elle entendait assumer seule la direction » (GMB, 180), se trouve habité dans « des préoccupations d'une totale frivolité, toutes propres à

<sup>326</sup> Gérard Genette, *op. cit.*, p. 321. « Un texte, littéraire ou non, peut subir deux types antithétiques de transformation que je qualifierai, provisoirement, de purement quantitative, et donc a priori purement formelle et sans incidence thématique. Ces deux opérations consistent, l'une à abrégier — nous la baptiserons *réduction* —, l'autre à l'étendre : nous l'appellerons *augmentation*. »

<sup>327</sup> Van Dyke Henry, *op. cit.* : « In the days when Augustus Caesar was master of many kings and Herod reigned in Jerusalem, there lived in the city of Ecbatana, among the mountains of Persia, a certain man named Artaban, the Median. »

<sup>328</sup> Il s'agit de la principauté de Mangalore, située sur la côte de Malabar, partie sud-occidentale de la péninsule du Deccan. (GMB, 179)



cultiver sa paresse, sa sensualité et surtout le goût immodéré pour les sucreries qu'il avait manifesté dès son plus jeune âge ». (GMB, 181) Cependant, un « don de l'Occident » (GMB, 177), « un cube d'une substance molle et glauque, couvert d'une poudre blanche » (GMB, 177) qu'on appelle *Rahat-loukoum*, change le cours de sa vie insignifiante. La vive émotion qu'il ressent lors de la dégustation ainsi que l'échec de la mission de deux dépêchés, « chargés d'éclaircir le mystère de cette petite confiserie levantine » (GMB, 180), engendrent la décision inéluctable d'aller en personne à la recherche de la recette : « Siri, que penses-tu d'une expédition dans ces régions lointaines et barbares pour rapporter le secret du rahat-loukoum, et quelques autres par la même occasion ? » (GMB, 184) Bien sûr, une aventure risquée pour Taor, qui « n'avait jamais quitté son royaume » et qui ne « s'était que rarement aventuré hors des limites des jardins du palais ». (GMB, 180)

Sur la base de la différence que la lecture des deux histoires permet d'établir entre Taor et Artaban, le motif du voyage du premier ne devrait pas être confondu avec celui du second. Contrairement à Artaban qui situe son voyage du côté de la spiritualité — suivre l'étoile pour voir le Roi d'Israël<sup>329</sup> —, Taor déplace la finalité spirituelle en aval, vers des considérations purement gastronomiques :

Taor avait le sentiment que ses informateurs étaient en train de s'égarer dans les sables de la spéculation religieuse. C'était trop de discours et de conjectures, il exigeait des preuves concrètes, des pièces à conviction, quelque chose enfin qui se voit, se touche, ou de préférence se mange. (GMB, 182)

Dans les deux textes, l'intention de l'auteur est évidemment différente. Alors que Dyke souligne la spiritualité impulsive d'Artaban qui part en pèlerinage, Tournier, lui, prend tout

---

<sup>329</sup> Van Dyke Henry, *op.cit* : « It has been shown to me and to my three companions among the Magi — Caspar, Melchior, and Balthazar. We have searched the ancient tablets of Chaldea and computed the time. It falls in this year. We have studied the sky, and in the spring of the year we saw two of the greatest stars draw near together in the sign of the Fish, which is the house of the Hebrews. We also saw a new star there, which shone for one night and then vanished. Now again the two great planets are meeting. This night is their conjunction. My three brothers are watching at the ancient Temple of the Seven Spheres, at Borsippa, in Babylonia, and I am watching here. If the star shines again, they will wait ten days for me at the temple, and then we will set out together for Jerusalem, to see and worship the promised one who shall be born King of Israel. I believe the sign will come. I have made ready for the journey. I have sold my house and my possessions, and bought these three jewels — a sapphire, a ruby, and a pearl — to carry them as tribute to the King. And I ask you to go with me on the pilgrimage that we may have joy together in finding the Prince who is worthy to be served. »

son temps, pour mettre en relief le cheminement et l'évolution spirituels du jeune prince, lequel entreprend un voyage de plaisir pour finir dans la misère des mines de sel. Cette longue traversée n'est que le pont, le lieu de passage de la naïveté à la sagesse. La scène des informateurs<sup>330</sup> qui se déroule au début du chapitre, permet de mesurer le clivage qui existait entre le matérialisme de Taor et le monde mystique des prophètes, lesquels

prophétisaient l'invention imminente d'une nourriture transcendante, si bonne qu'elle rassasierait pour toujours, si savoureuse que celui qui en goûterait une seule fois ne voudrait plus rien manger d'autre jusqu'à la fin de ses jours. S'agissait-il du rahat-loukoum à la pistache ? Non, sans doute, puisque le Divin Confiseur qui devait inventer ce mets sublime était encore à naître. On l'attendait incessamment dans le peuple de Judée, et d'aucuns pensaient, en raison de certains textes sacrés, qu'il naîtrait à Bethléem, un village situé à deux jours de marche au sud de la capitale, où le roi David déjà avait vu le jour. (GMB, 181-182)

En offrant à Taor, dans un pot de terre, la « preuve concrète » que lui-même exige, en l'occurrence, l'aliment de base des anachorètes — les sauterelles confites dans du miel sauvage (GMB, 183) —, les informateurs relèvent « le pressentiment du mets sublime annoncé et attendu » (GMB, 182), lequel fournit, bien qu'à l'insu de Taor, un cadre mystique au voyage et permet de le cerner au plus près : « le sucré salé est plus sucré que le sucré sucré » (GMB, 183) s'écrie Taor. En cela, les deux éléments, le salé et le sucré, entrant en contradiction dans la logique du prince, apparaissent plus en position de complémentarité, rassasiant sa faim chronique pour le sucré, une manière de situer la gastronomie dans l'optique d'un accomplissement mystique, comme s'il s'agissait de retrouver dans cette mixture ce qui est désigné par les prophètes comme « nourriture transcendante ». (GMB, 181) C'est, sans doute, l'entrée dans la symbolique du roman qui est illustrée par l'acte matériel de dégustation. De toute évidence, le sucré est l'incarnation fictionnelle de l'ignorance et de la naïveté. Il renvoie dans la vie de Taor à la période de jeunesse qu'il a passée sous la tutelle maternelle, à l'âge tendre qui se clôt avec le massacre de Bethléem : « [...] Je ne sais pas ce que l'avenir me réserve, mais je ne peux douter que cette nuit de transfiguration et de massacre ne marque dans ma vie la fin d'un âge, celui du sucre ».

---

<sup>330</sup> Les informateurs du Prince rapportent qu'ils ont rencontré dans les terres arides de Judée et les monts désolés de Nephtali, des stylites et des prophètes solitaires qui annonçaient la fin du monde.

(GMB, 231) Le salé, quant à lui, l'entoure dans son murissement. Il est, de par son côté âpre, le succédané de l'épreuve<sup>331</sup>, de la souffrance mais aussi de la liberté et de la responsabilité :

Pour la deuxième fois, ce jeune homme, voué au sucre depuis son enfance, fit ainsi connaissance avec l'élément salé dans un baptême d'une inoubliable brutalité. Son destin lui réservait une troisième épreuve salée, combien plus douloureuse et plus longue que celle-ci ! (GMB, 189)

Le sucré salé, devient par conséquent, la clé du déchiffrement — ambivalent — moral de la quête spirituelle de Taor. C'est dire que le goût salé et âpre de l'épreuve relève le goût sucré et doux du Salut, lequel se définit comme « une guérison, une plénitude de vie<sup>332</sup> ». Une plénitude certes, parce que Taor qui vivait passivement insouciant dans le royaume de sa mère, retrouve dans les épreuves mêmes, le sens profond de sa vie : « Cette première épreuve ne lui faisait pourtant pas regretter d'être parti, car, en s'éloignant de Mangalore dans l'espace et le temps, il commençait à mesurer l'insignifiance de la vie où sa mère l'avait confiné entre ses jujubiers et ses pistachiers ». (GMB, 189) Autrement dit, le Salut n'est accessible que par la voie étroite et douloureuse de l'épreuve. Ce qui va dans le même sens que son choix étonnant, de lutter contre la souffrance de son prochain, l'accusé de Sodome, de se sacrifier pour le sauver, en acceptant par-là sa propre souffrance. La Parole du Jugement dernier, qui clôt le récit de Dyke et qui est explicitement son socle philosophico-théologique<sup>333</sup>, présente comme condition d'entrée dans le Royaume, d'avoir subvenu aux besoins des frères et sœurs souffrant de la faim, de la soif, de l'exil, du dénuement, de la maladie et de l'emprisonnement, car c'est Jésus qui souffre en eux. (Mt 25, 31-46) Bien qu'elle

<sup>331</sup> Trois épreuves salées sont à signaler dans le voyage de Taor. Les deux premières se déroulent brièvement lors du voyage maritime, à savoir, le vacarme provoqué par l'emportement frénétique des éléphants et les rafales. La troisième, quant à elle, s'étale sur une période de trente-trois ans dans les mines de sel.

<sup>332</sup> *Petit dictionnaire de théologie catholique*, « Sainteté de l'homme ».

<sup>333</sup> Van Dyke Henry, *op. cit.*: « Not so, my Lord: For when saw I thee a hungered and fed thee? Or thirsty, and gave thee drink? When saw I thee a stranger, and took thee in? Or naked, and clothed thee? When saw I thee sick or in prison, and came unto thee? Three-and- thirty years have I looked for thee; but I have never seen thy face, nor ministered to thee, my King."He ceased, and the sweet voice came again. And again the maid heard it, very faintly and far away. But now it seemed as though she understood the words: "*Verily I say unto thee, Inasmuch as thou hast done it unto one of the least of these my brethren, thou hast done it unto me.*" A calm radiance of wonder and joy lighted the pale face of Artaban like the first ray of dawn on a snowy mountain-peak. One long, last breath of relief exhaled gently from his lips. His journey was ended. His treasures were accepted. The Other Wise Man had found the King. »

soit matériellement abrogée dans la version tournierienne, cette parabole opère implicitement dans les décisions morales du Prince. En premier lieu, à Jérusalem, tirant le constat de la pauvreté et du dénuement des enfants, Taor, leur offre toute sa provision de sucre pour les nourrir, pour les consoler :

[...] les enfants ont faim. Dans tous les bourgs et les villages que nous traversons, nos éléphants attirent des foules d'enfants. Je les observe et je les trouve tous plus maigres, chétifs, efflanqués les uns que les autres [...] Alors voici ce que j'ai décidé. Nous avons apporté sur nos éléphants des friandises en abondance pour les donner en offrande au Divin Confiseur que nous imaginions. Je comprends bien maintenant que nous nous trompions. Le Sauveur n'est pas tel que nous l'attendions. De surcroît, je vois de jour en jour au gré de nos tribulations fondre nos bagages et avec eux la troupe de pâtisseries et de confituriers qui les escortaient. Nous allons organiser dans le bois des cèdres qui domine la ville un grand goûter nocturne, auquel nous allons inviter tous les enfants de Bethléem. (GMB, 226)

La générosité de Taor s'appuie en partie sur celle du Roi Artaban, lequel n'hésite pas à offrir gracieusement une pierre précieuse, le rubis, pour sauver un petit enfant bethléemien de la barbarie des soldats d'Hérode<sup>334</sup>. Toutefois, les enfants bénéficiaires nous font penser tout de même à un autre personnage légendaire, saint Nicolas<sup>335</sup>, qui prend en charge de distribuer les

---

<sup>334</sup> *Ibid.* « But suddenly there came the noise of a wild confusion and uproar in the streets of the village, a shrieking and wailing of women's voices, a clangor of brazen trumpets and a clashing of swords, and a desperate cry: "The soldiers! The soldiers of Herod! They are killing our children." The young mother's face grew white with terror. She clasped her child to her bosom, and crouched motionless in the darkest corner of the room, covering him with the folds of her robe, lest he should wake and cry. But Artaban went quickly and stood in the doorway of the house. His broad shoulders filled the portal from side to side, and the peak of his white cap all but touched the lintel. The soldiers came hurrying down the street with bloody hands and dripping swords. At the sight of the stranger in his imposing dress they hesitated with surprise. The captain of the band approached the threshold to thrust him aside. But Artaban did not stir. His face was as calm as though he were watching the stars, and in his eyes there burned that steady radiance before which even the half-tamed hunting leopard shrinks, and the fierce blood-hound pauses in his leap. He held the soldier silently for an instant, and then said in a low voice: "I am all alone in this place, and I am waiting to give this jewel to the prudent captain who will leave me in peace." He showed the ruby, glistening in the hollow of his hand like a great drop of blood. The captain was amazed at the splendor of the gem. The pupils of his eyes expanded with desire, and the hard lines of greed wrinkled around his lips. He stretched out his hand and took the ruby. "March on!" he cried to his men, "There is no child here. The house is still." »

<sup>335</sup> Philippe Duley, *Saint Nicolas*, Jarville-la-Malgrange, Éditions de l'Est, 1990, p. 14. La légende dit qu'« ils étaient trois petits enfants qui, s'en allaient glaner aux champs. Perdus, ils demandent l'hospitalité chez un boucher qui ne trouve rien de mieux que de les tuer, les découper et les mettre au saloir. Le Bon Saint Nicolas vient à passer sept ans plus tard et demande à son tour l'hospitalité. Il insiste pour manger le petit salé préparé sept ans plus tôt. Le boucher s'enfuit et saint Nicolas ressuscite les trois enfants ». Dans certaines traditions, le père Fouettard qui accompagne saint Nicolas serait en fait le boucher de la légende. Pour lui faire regretter son méfait, Nicolas l'aurait condamné à

friandises aux enfants sages. Néanmoins, dans la légende comme dans le roman, cette générosité s'avère conditionnelle et sélective : les enfants désobéissants (dans la légende) et les plus jeunes (dans le roman) en sont exempts. Une divergence est à signaler : alors que le récit de la légende s'achève généralement dans l'allégresse du repentir des enfants, le récit de Tournier se consume dans l'infanticide. L'exclusion des plus petits et leur condamnation brutale — indirecte — à la mort, transforme, non sans ambivalence, Taor en père Fouettard.

Vient en second lieu, le sacrifice incommensurable des mines de sel, là où il se donne entièrement pour le bonheur de l'autre :

Solennellement, Seigneurs juges et toi, marchand plaignant, je vous demande d'accepter que je prenne la place du prisonnier dans vos prisons. J'y travaillerai jusqu'à ce que j'aie gagné de quoi rembourser cette dette de trente-trois talents [...] Seigneur juge, le cœur de l'homme est obscur et trouble, et je ne peux jurer de ce qui se cache, même dans le mien. Quant aux motifs qui me poussent à agir comme je fais, j'aurai tout le temps de ma captivité de les démêler. Qu'il te suffise de savoir qu'ils sont lucides, fermes et irrévocables. Je me propose encore une fois pour assumer à la place de cet homme le temps de la captivité nécessaire au paiement de sa dette. (GMB, 248-249)

Le geste dramatiquement sacrificiel se trouve, nous semble-t-il, un peu ridiculisé, sinon atténué, de par l'ignorance de Taor : « Je sais que je dois travailler pour la somme de trente-trois talents, dit-il. Mais combien de temps faut-il à un de vos prisonniers pour réunir cette somme ? » Cette question surprenante jette le doute sur les vraies intentions du roi, lequel, méconnaissant l'énormité du sacrifice, s'y lance avec opiniâtreté et indifférence, comme pour se dérober à l'humiliation et à la moquerie des gens. N'est-ce-pas ce que le narrateur insinue dans son propos : « Un rire éclatant s'éleva de la foule. Ainsi ce voyageur si sûr de lui avec ces gestes de grand seigneur n'était qu'un imposteur ? » (GMB, 248) C'est dire que le discours du roman est construit — contrairement au texte de la légende qui accentue clairement et à plusieurs reprises les décisions conscientes et la bonne volonté du roi Artaban<sup>336</sup> — de manière

---

l'accompagner lors de sa distribution des récompenses, en lui assignant la tâche de punir les enfants désobéissants.

<sup>336</sup> Van Dyke Henry, *op. cit.* À titre d'exemple, quant il découvre le corps d'un homme mourant et après avoir entendu une voix l'interpellant, Artaban raisonne calmement : « Artaban's heart leaped to his throat, not with fear, but with a dumb resentment at the importunity of this blind delay. How could he stay here in the darkness to minister to a dying stranger? What claim had this unknown fragment of human life upon his compassion or his service? If he lingered but for an hour he could hardly reach Borsippa at the appointed time. His companions would think he had given up the journey. They would go without him. He would lose his quest. But if he went on now, the man would surely die. If he

à embrouiller les intentions du roi, qui hésiterait peut-être s'il apprend à l'avance la taille du sacrifice. L'ambivalence tient ici surtout à sa décision inopinément non calculée, suite à laquelle il perd connaissance : « Puis il se détourna en haussant les épaules. Trente-trois ans ! Cette perspective de temps pratiquement infinie donna le vertige à Taor. Il chancela, et c'est évanoui qu'on l'emporta dans les souterrains des salines. » (GMB, 250)

S'ouvrant sur le choc souffreteux « du changement des conditions de milieu et de vie » (GMB, 250), passant par le désespoir et les tentations de suicide, décrivant la morosité du réseau souterrain des salines de Sodome<sup>337</sup> (GMB, 251), et s'achevant dans une soif « profonde, essentielle » (GMB, 251) faisant souffrir « d'une déshydratation fondamentale » chacune des cellules de l'organisme, l'expérience du sel incarne « le comble de la déchéance » (GMB, 252) où toute « amélioration devient impossible ». (GMB, 252) Toutefois, c'est dans cet endroit mortifère que le secret, depuis très longtemps recherché — et pourtant oublié —, du *rahat-loukoum* se démystifie. C'est également, dans ces caves de la mort, que Taor apprend par la bouche de Démas, un personnage éphémère, l'avènement du Confiseur Divin, celui qui prépare « les mets délicieux » (GMB, 266) à jamais perdus. Du fond de « la dépression tellurique » (GMB260), le roi auto-condamné, qui écoute attentivement les récits du détenu, se souvient du témoignage des trois rois mages rencontrés depuis trente-trois ans<sup>338</sup>, et exprime l'espoir « qu'à lui aussi le Sauveur tiendrait un langage accordé à son intime personnalité » (GMB, 266-267) :

Or voici que, par la bouche du pauvre Démas, Jésus lui contait des histoires de banquet de noces, de pains multipliés, de pêches miraculeuses, de festins offerts à des pauvres, lui, Toar dont toute la vie — et jusqu'à son grand voyage en Occident — s'axait sur des préoccupations alimentaires. (GMB, 267)

Au demeurant, il en ressort que l'ambivalence du discours moral et théologique du dernier chapitre, se joue dans la relation entre le désespoir et l'espoir ; elle se manifeste dans

---

stayed, life might be restored. His spirit throbbed and fluttered with the urgency of the crisis. Should he risk the great reward of his divine faith for the sake of a single deed of human love? Should he turn aside, if only for a moment, from the following of the star, to give a cup of cold water to a poor, perishing Hebrew? "God of truth and purity," he prayed, "direct me in the holy path, the way of wisdom which Thou only knowest."» Il en est de même pour les autres actes de charité.

<sup>337</sup> « Les salines formaient un immense réseau de galeries, salles et carrières souterraines, entièrement taillées dans le sel gemme, véritable ville enterrée, doublement enterrée puisqu'elle se trouvait sous les demeures et les édifices publics, également inhumés, de Sodome. » (GMB, 251)

<sup>338</sup> Dans la version de Dyke, Artaban trouve sur un monticule un papyrus qui lui est adressé de la part des trois rois. Aucune rencontre n'est mentionnée.

l'oscillation entre le langage putréfiant et assoiffant de la réalité atroce des mines de sel et le langage assouvissant de la Bible. De toute évidence, la convocation des Évangiles « nourriciers<sup>339</sup> » rythmant le récit de Démas, fonctionne comme métaphorisation de la nourriture, préoccupation majeure dans la vie de Taor. Elle autorise du même coup la transmutation de cette matière organique, en « sustentation morale », en « alimentation spirituelle<sup>340</sup> ». Une telle légitimité morale de la nourriture, Tournier l'entérine à sa façon :

Entre nous, il n'y a rien de plus facile, et de plus licite selon moi, qu'une lecture des Évangiles sous l'angle de la nourriture. Car on mange beaucoup dans les Évangiles ! Ça commence avec les noces des Cana et ça finit avec la Cène qui est un banquet, en passant par la multiplication des pains, la pêche miraculeuse et un grand nombre de paraboles où il est question des gens qui mangent<sup>341</sup>.

Ces paroles de Tournier confèrent un cadre bien précis à l'intertexte biblique qui structure le récit de Démas, lequel évoque les noces De Cana (Jn 2, 1-11), la multiplication du pain (Jn 6, 1-15), la pêche miraculeuse (Lc 5, 1-11 ; Jn 21, 1-24), la parabole de l'homme riche (Luc 12,1-59) pour finir avec la Cène (Mt 26, 17-25 ; Mc 14,12-21 ; Lc 22,7-18 ; Jn 13, 21-30). Fait exception, le sermon de Capharnaüm (Mt 5, 1-12), qui retentit dans les derniers jours de tourmente de Taor, pour le consoler (« Bienheureux ceux qui ont soif de justice, car ils seront désaltérés » ; « Heureux ceux qui pleurent, car ils seront consolés ») et pour le guider miraculeusement dans ses réflexions profondes :

Taor se taisait, ébloui par la terrible clarté de ces paroles sacrées. À tâtons dans cette lumière trop crue pour son esprit, il voyait pourtant des événements de sa vie passée gagner soudain un relief et une cohérence nouvelle, mais il s'en fallait que tout devînt compréhensible. Par exemple le goûter qu'il avait donné aux enfants de Bethléem et le massacre des petits perpétrés en même temps, commençaient à se rapprocher et à s'éclairer mutuellement. Jésus ne se contentait pas de nourrir les hommes, il se faisait immoler pour les nourrir de sa propre chair et de son propre sang. Le festin et le sacrifice humain n'avaient pas eu lieu simultanément à Bethléem par l'effet du hasard : c'est les deux faces du même sacrement, appelées irrésistiblement à se rapprocher. Et il n'était pas jusqu'à sa propre présence dans les mines qui ne se justifiait soudain aux yeux de Taor. Car aux petits pauvres de Bethléem, il n'avait donné que les friandises transportées par ses éléphants,

<sup>339</sup> Nous nous référons à l'étude de Lorna Milne, *op. cit.*, notamment le chapitre « Le Christ nourricier », dans lequel l'auteure démontre combien les symboles alimentaires du Christ Nourricier maintiennent et renforcent chez Tournier l'image du Fils.

<sup>340</sup> *Ibid.*, p. 107.

<sup>341</sup> Roger d'Ivernois. « Michel Tournier: j'ai pris ma plume et j'ai inventé la vérité ». *Journal de Genève*. 9 janvier, 1981. p.13.

tandis qu'aux enfants du caravanier insolvable, il avait fait don de sa chair et de sa vie. (GMB, 267-268)

Toute la symbolique élaborée autour de l'activité alimentaire dans le roman en question, n'est pas un supplément ornemental de la pratique intertextuelle, elle fait partie intégrante du discours moral et théologique, lequel semble identifier Taor au Christ, et rejoindre par-là, certains commentaires exégétiques voyant dans le sacrifice du Christ — et par identification, de Taor — un rôle hautement nourricier. Enfin, prenons le temps de dire que la souffrance de Taor dans les mines de sel, n'est en réalité qu'une facette du mystère sacrificiel, lequel ne s'achève qu'à la fin du roman, dans sa propre résurrection, le jeudi saint<sup>342</sup> :

Taor eut un vertige : du pain et du vin ! Il tendit la main vers une coupe, l'éleva jusqu'à ses lèvres. Puis il ramassa un fragment de pain azyme et le mangea. Alors il bascula en avant, mais il ne tomba pas. Les deux anges, qui veillaient sur lui depuis sa libération, le cueillirent dans leurs grandes ailes, et, le ciel nocturne s'étant ouvert sur d'immenses clartés, ils emportèrent celui qui, après avoir été le dernier, le perpétuel retardataire, venait de recevoir l'eucharistie le premier. (GMB, 272)

C'est seulement à la lumière de l'eucharistie<sup>343</sup> et de tout son symbolisme rédempteur — le corps de Jésus crucifié et offert pour nous sauver — que les épreuves du sel prennent réellement sens. La manducation du corps du Christ, la Nourriture Ultime, est bel et bien le signe de l'émergence de la vie, du Salut. Or, il ne s'agit pas d'une émergence ex-nihilo, mais de la résultante d'une expérience extrêmement douloureuse qui, à l'image des douleurs de l'enfantement, prévaut foncièrement. En analysant les plaisirs des sens dans le récit de Taor, Jean-Paul Guichard rappelle cette évolution et aboutit à la même conclusion :

[...] c'est la recherche de saveurs sucrées nouvelles, puis le passage du sucré au salé, et enfin des nourritures terrestres aux nourritures spirituelles qui forme la trame de l'histoire

<sup>342</sup> Dans la version de Dyke, la rencontre avec le Seigneur a lieu le vendredi saint. La mort d'Artaban coïncide avec celle du Christ. Tournier, et pour des motifs romanesques bien clairs, n'hésite pas d'avancer d'un jour la rencontre de Taor avec le Seigneur et de la dater le jeudi saint, le jour de la commémoration de l'institution par le Christ de la Cène, ou Eucharistie, lors du dernier repas pris avec ses disciples avant son arrestation.

<sup>343</sup> *Petit dictionnaire de théologie catholique*, « Eucharistie ». « L'identité de la nourriture eucharistique de l'Église avec le corps et le sang de Jésus est indiquée d'une façon plus précise dans 1 Co : "cette nourriture est le corps offert par Jésus à la Cène ; elle est le corps crucifié de Jésus et c'est ainsi qu'en la consommant on proclame la mort de Jésus avec son efficacité salvifique et on la rend efficace ; elle est le corps et le sang de celui qui a été élevé, et tous ceux qui la reçoivent sont réunis pour former la communauté de l'unique Corps pneumatique de Jésus-Christ". (1 Co 10, 16s) »



de Taor. Commencée par la dégustation d'un Rahat-loukoum, elle s'achève par la consommation du pain et du vin sur la table de l'Ultime Banquet<sup>344</sup>.

Suit enfin la mort ! Il faut souligner que dans ce roman en particulier et dans l'univers romanesque tournierien en général, la mort, dans son ambivalence, se présente comme issue salvatrice pour échapper à la souffrance terrestre. Elle est le lot de Tiffauges, de Paul, de Taor et d'Éléazar. Se fait-elle loi dans le dessein eschatologique tournierien ? Dit-elle l'impossibilité de vivre la plénitude et l'intégrité morale dans le monde d'ici-bas ? *Éléazar ou la source et le buisson* nous fournira des éclaircissements sur cette vérité et nous permettra d'avancer dans notre analyse.

---

<sup>344</sup> Jean-Paul Guichard, *op. cit.*, p. 74.

## 5. Éléazar, le libérateur de la famille élue

« Travaillant à un roman, je traite mon cerveau comme un chien. Écrivant *Éléazar*, je lui mets Moïse sous le museau, et je lui dis : "Cherche, cherche ! Trouve Moïse !" Au bout de six mois il me rapporte Moïse. Ça s'appelle " la source et le buisson". Plus tard je lui mets un cobra sous le nez et je lui dis : "Cherche, cherche le secret du serpent !" Deux mois plus tard, il me rapporte la paupière, chiffre du serpent. » (JE, 252)

Pour qui lit attentivement *Éléazar ou la source et le buisson*, inspiré par le livre *Moïse* d'André Chouraqui, un trait singulier ne devrait pas manquer de le frapper : l'histoire est déchiffrée selon un modèle biblique, à savoir Moïse<sup>345</sup>, « le *nabi* suprême<sup>346</sup> ». Tout d'abord, le roman exploite largement le schéma narratif et axiologique de l'Exode, mettant en scène le sauveur du peuple juif, Moïse<sup>347</sup>, auquel Dieu apportera délivrance et soutien pour faire sortir son peuple d'Égypte. Le texte suit Éléazar dans sa quête morale et explicite amplement son identification au grand prophète des Juifs (revendiqué par les Protestants). Fidèle aux données historiques et au récit biblique, Tournier l'est — partiellement —, ne serait-ce que pour permettre à son texte de construire un discours du roman qui expose implicitement les différentes positions possibles, face à la religion et à la morale.

<sup>345</sup> Dans la Bible, le livre de l'Exode raconte en grande partie, l'histoire de Moïse. Toutefois, le prophète est directement impliqué dans trois autres livres, le Lévitique, les Nombres, et le Deutéronome. Pour notre analyse, il s'agit de souligner les différentes étapes dans la vie du prophète et de faire le rapprochement avec la vie d'Éléazar sans se soucier de la provenance de l'évènement, qu'il soit question de l'Exode ou des trois autres livres.

<sup>346</sup> André Neher, *Prophètes et prophéties : l'essence du prophétisme*, op. cit., p. 19.

<sup>347</sup> « Moïse sera appelé *Prophète, nabi*, par la tradition postérieure. Il est *prophète* d'ailleurs dans le plus grand sens du terme. Il est choisi par Yahvé pour parler en Son nom, il est médiateur entre Dieu et son peuple, il donne au Peuple les Paroles de Yahvé, il est le premier grand initiateur de la religion d'Israël. Mais son comportement n'a rien de « prophétique » et en réalité le prophétisme n'existe pas encore. » Louis Jacques Rondeleux, *Isaïe et le prophétisme*, Paris, Éditions du Seuil, 1960, p. 142.

### 5.1 Un schéma actanciel<sup>348</sup> d'inspiration biblique

De par sa filiation biblique explicite, *Éléazar ou la source et le buisson* présente une démarche exceptionnelle dans la description des personnages, démarche visant à ce que le pacte de lecture conduise à un jugement sur leur orientation morale. Les noms propres mettent d'abord en évidence la subordination des personnages à des grandes figures bibliques. Une telle motivation onomastique<sup>349</sup> a son importance pour étoffer les liens entre le roman et la Bible et surtout pour retracer l'émergence de la moralité dans la vie de ces personnages. Le choix des noms propres ne serait alors qu'une annonce du projet rédempteur que souligne le narrateur omniscient à travers la citation du texte de l'Exode : « Je suis descendu pour délivrer mon peuple des mains des Égyptiens et pour le faire monter dans une terre fertile et spacieuse où coulent le lait et le miel, le pays de Canaan. » (Ex 3, 8) Éléazar, Esther, Benjamin, Coralie, et ultérieurement Josué constituent la famille élue, incarnation fictionnelle du peuple élu à qui Dieu promet délivrance et liberté.

L'histoire met en scène un nombre réduit de personnages qui ont à assumer chacun plusieurs rôles : la répartition de ceux-ci a des chances de se montrer éclairante. Si nous admettons que le récit tournierien a pour origine le récit biblique qu'il ne s'agit nullement de résorber mais plutôt de modifier, de détourner, d'actualiser, la création des personnages n'échappe pas aux règles du jeu intertextuel.

Le premier chapitre du roman souligne un manque dans la vie du personnage principal : « Ce métier de berger, il ne l'avait pas voulu, et c'est d'une tout autre profession qu'il avait rêvé dans son enfance. » (EL, 13) D'entrée de jeu, le programme narratif se trouve tracé : il ne peut s'agir que d'une adaptation, dont le petit enfant Éléazar se trouve être le sujet désigné. Les lignes suivantes ne font que préciser ce manque. Il résulte de l'autorité

---

<sup>348</sup> Le schéma actanciel est créé par Greimas en 1966, il rassemble l'ensemble des rôles (les actants) et des relations qui ont pour fonction la narration d'un récit, par acte : « Il est tout entier axé sur l'objet du désir visé par le sujet, et situé, comme objet de communication, entre le destinataire et le destinataire, le désir du sujet étant, de son côté, modulé en projections d'adjuvant et d'opposant. » Algirdas Julien Greimas, *Sémantique structurale*, Paris, Larousse, 1966, p. 180.

<sup>349</sup> Pour le choix des noms propres, Tournier puise dans d'autres livres que celui de l'Exode, tel est le cas d'Esther, de Benjamin.

implacable que le père fait peser sur son fils : « Il n'avait pu retenir ses larmes lorsque son père, en topant dans la main de l'inconnu, l'avait voué à un métier qu'il n'avait pas voulu. » (EL, 14) Totalemment subjugué, le petit enfant n'a qu'à capituler et à accepter le contre-programme que lui propose son père. Toutefois, les années passent et le métier de berger s'avère annonciateur d'un autre plus éminent, le pasteur d'hommes. Ainsi, à partir du deuxième chapitre, l'objet de sa mission se fixe : répondre à une vocation religieuse. (EL, 18) Les années de collège marquent une progression de l'action; elles donnent lieu à une élaboration de la vocation du personnage.

Au quatrième chapitre, intervient un nouveau personnage : Esther, dont le rôle sera déterminant dans l'accomplissement de la mission d'Éléazar. En aide inébranlable, elle accompagne son mari tout le long de son cheminement spirituel et après sa mort, elle préside au couronnement triomphal de sa famille-peuple en Californie. À cette notion de gloire, Tournier apporte, à travers le rôle héroïque d'Esther, tous les renforts et les résonances favorables. Dans la Bible, Esther<sup>350</sup> apparaît comme une femme d'une grande piété, caractérisée par sa foi, son courage, son patriotisme, sa prudence et sa résolution. Elle est fidèle et obéissante envers son oncle Mardochée et anxieuse face à son devoir de représenter le peuple juif et d'obtenir du roi leur salut. Dans la tradition juive, elle est vue comme un instrument de la volonté de Dieu pour empêcher la destruction du peuple juif, le protéger et lui assurer la paix pendant son exil à Babylone. L'Esther de Tournier est dotée des mêmes qualités que celle biblique. Elle est fidèle à son mari et lui obéit totalement. En dépit de sa claudication, elle avance courageusement dans le chemin épineux afin d'obtenir le salut pour

---

<sup>350</sup> *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, « Esther, Livre d' ». « Le Midrash comprend le nom *Esther* en hébreu sous le sens de « caché ». Esther cachait son origine judéenne comme Mardochée le lui avait conseillé. De plus, l'influence divine n'est jamais absente au cours des événements, mais précisément cachée, tout comme il n'est jamais fait explicitement mention de Dieu. Quand le ministre Haman décide d'exterminer tous les Juifs du royaume, Esther est ainsi au premier rang pour demander au roi d'annuler le décret de son ministre. Après un jeûne de trois jours, elle se présente au roi pour lui demander la faveur d'accepter son invitation à dîner dans sa suite avec Haman. Elle les réinvite puis, à l'issue du second dîner, informe le roi qu'elle est juive et que Haman a décrété l'élimination des Juifs du royaume. Elle obtient du roi le droit pour les Juifs de se défendre le jour où ils sont attaqués et selon certains écrits, le roi dans un souci de justice va jusqu'à faire exécuter son premier ministre pour avoir failli causer un grand tort à des habitants de son empire. La victoire des Juifs sur leurs ennemis et Haman est fêtée dans de grandes réjouissances lors de la fête de Pourim au cours de laquelle tous les Juifs ont l'obligation d'écouter la lecture du Livre d'Esther. »

sa famille. Elle est dans ce sens l'instrument de la volonté divine empêchant l'annihilation de la famille-peuple. En réalité, Esther est amenée à participer au projet d'Éléazar et se voit assigner par lui le double rôle d'adjuvant et de bénéficiaire. Bien qu'elle eût préféré — sans le déclarer — à un certain moment (à Portsmouth) ne pas procéder à la marche dans le désert — « Esther, recrutée de fatigue et d'angoisse, aspirait à rester » (EL, 73) —, elle aboutit à une fin plaisante et entre dans la Terre Promise.

En dépit de l'assistance intense qu'offre ce personnage féminin, son éducation catholique nous semble l'opposer à son mari et figer l'action : « Esther se plaisait surtout à opposer le Thabor au Sinaï [...] Ainsi l'imagerie colorée de la vie de Jésus s'opposait-elle aux signes abstraits de la Thora mosaïque. » (EL, 44) De plus, dans le roman, les métaphores associant Esther à l'élément « eau » sont profuses et intéressantes : « [...] Lorsque Esther préluda par une suite d'accords limpides et argentins. C'était la chanson des ruisseaux, des fontaines et des sources qui donnent sa vie à la terre irlandaise » (EL, 30) ; « [...] Éléazar écoutait bouleversé d'émotion la musique fluide où se mêlaient la jeune fille et la harpe ». (EL, 30) En fait, Tournier construit la figure double d'Esther, pieusement catholique, tout en lui octroyant un patronyme juif. De même, il emprunte au texte apocryphe d'Esther un détail du songe de Mardochee, dont l'explication représente Esther comme « une petite source », « un fleuve large », « une eau abondante », (Est grec A, 9) et l'investit dans le contexte de la chrétienté afin de le faire osciller entre les deux réseaux allégoriques de l'Ancien et du Nouveau Testaments.

La dernière partie du roman met de l'avant un nouvel acteur, José (Baptisé ultérieurement Josué), dont le rôle est particulièrement ambivalent. Entre Éléazar « Dieu a secouru<sup>351</sup> » et Josué « Dieu est le salut », se révèle toute l'histoire de la rédemption de la famille-peuple marginalisée en Irlande. Le rôle de José est clair : il prend tout simplement le relais du héros disqualifié. Il possède au plus haut point la volonté et la force qui lui permettent de surmonter tous les obstacles du voyage épineux. C'est à lui que revient l'honneur de liquider les opposants, les membres de la Main Rouge. La première apparition de José dans le roman s'avère inexorablement menaçante. Toutefois, les espionnages qu'il

<sup>351</sup> Ou selon la traduction de Neher : « le Dieu de mon père me fut en aide ». André Neher, *Moïse ou la vocation juive*, Paris, Éditions du Seuil, 1956, p. 37.

entreprenant font saillir les souvenirs attendrissants de son enfance et convertissent au fur et à mesure ses intentions criminelles : « Témoin éloigné et invisible » des retrouvailles affectueuses, entre le chien et ses maîtres, « José en fut touché de façon inexplicable. Son émotion fut plus forte encore quelques minutes plus tard, quand, s'étant rapproché à quelques mètres, il assista à un spectacle nocturne ». (EL, 121) La dernière scène du roman montre de façon explicite l'imbrication entre Bible et roman. Si dans le Livre<sup>352</sup>, le changement du nom Osée en Josué fut le signe du ralliement de ce personnage biblique à sa nouvelle mission, dans le récit fictif la conversion du patronyme (Jose- Josué) instaure une « régénérescence » (EL, 140), une conversion morale et spirituelle du personnage, en qui cohabitent le criminel et le sauveur, l'opposant et l'adjuvant. La mort imminente d'Éléazar devient alors l'occasion d'une confidence : « Josué, fils de Nun, de la tribu d'Éphraïm, tu choisiras la source. Je te confie mon peuple, Esther, Benjamin et Cora, pour que tu les conduises sains et saufs en Terre promise. Sois juste et miséricordieux ». (EL, 139) Ce pastiche qui établit des connexions explicites entre le roman et la Bible permet à Tournier de fixer le texte dans une signification eschatologique. Les mots « source », « confie », « peuple », « conduises » « Terre Promise » ne valent que par le sens biblique, par la vérité eschatologique dont ils sont imprégnés. À considérer ce passage de près, nous remarquons que Tournier le soumet à deux processus de détournement et ce, pour faire prévaloir l'ambivalence dans le discours du roman. Tout d'abord, l'impératif « sois juste et miséricordieux » forgé sur le modèle biblique « sois fort et courageux » (Jos 1, 7; Jos 1, 9; Jos 1, 18) trahit implicitement la volonté de l'écrivain de faire adhérer le discours moral du roman à un discours judéo-chrétien. Ainsi, il fait osciller la figure de Josué entre le Josué « espion<sup>353</sup> », « fort et courageux » de l'Ancien Testament (« Que seraient-ils devenus sans José? Toujours gai, dispos et pleins de ressources, il piégeait des lapins, tirait des perdrix, pêchait des truites de torrent, et il parvint même à abattre un sanglier qui leur fournit de la viande pour plusieurs jours » (EL, 134) ) et le Josué-Jésus<sup>354</sup> juste et miséricordieux du Nouveau Testament. En fait, dans le livre de Josué, les adjectifs « fort et courageux » donnent sens à la mission du personnage, jalonnée de batailles et de conquêtes militaires. Dans le roman, il est surtout question de conversion morale et de renaissance à une vie meilleure. Cela dit, il ne faut pas ignorer l'importance d'une telle

<sup>352</sup> Livre des Nombres 13,16. Avant il s'appelait Hoshéah, même racine = seigneur sauve.

<sup>353</sup> Dans Nb13, 16-17, Josué fut l'un des douze espions explorateurs envoyés par Moïse en Canaan.

<sup>354</sup> Jésus et Josué sont en hébreu un seul et même nom, et signifient « Dieu sauve ».

commutation ayant pour rôle d'inscrire la future mission de Josué dans la chrétienté. Le tableau final qui clôt le roman rappelle puissamment l'entrée triomphale de Jésus à Jérusalem : montant l'âne Gus et descendant au milieu des fleurs et des fruits de la vallée californienne, Benjamin escorté de la harpe celtique, âme de l'Irlande catholique, en est la parfaite incarnation.

Le deuxième processus de détournement relève de la chronologie des événements rapportés. Dans la Bible, la mission de Josué a lieu après la mort de Moïse :

Il arriva qu'après la mort de Moïse, le serviteur du Seigneur, le Seigneur dit à l'auxiliaire de Moïse, Josué, fils de Noun : « Moïse, mon serviteur, est mort ; maintenant donc, lève-toi, passe le Jourdain » que voici, toi et tout ce peuple, vers le pays je leur donne — aux fils d'Israël. (Jos 1, 1-2)

Dans le roman la scène est avancée juste avant la mort d'Éléazar. Il nous semble que dans un souci d'actualisation et de crédibilité, Tournier, sans nier le fait que Dieu communique avec les humains, confère à Éléazar le statut du prophète, personne parlant à la place de Dieu. Ce faisant, il subordonne la parole révélatrice du personnage mourant à la plus forte figure auctoriale, Dieu, et donc à une sacralisation absolue de sa mission et de son exode, sacralisation qui cautionne, en dehors de toute temporalité humaine, la gloire de la famille-peuple élue.

Bien qu'il soit possible de souligner plusieurs autres concordances avec la Bible, il reste que l'affinité biblique mise en œuvre dans ce roman se centralise particulièrement dans la figure et la mission du personnage principal. Dans les premières lignes du roman, Éléazar n'est qu'un patronyme, à connotation religieuse certes, mais, au niveau de la diégèse, vide de sens. Ce n'est que progressivement et cumulativement qu'il se charge de sens et de valeur au fil du texte. Autour du personnage, comme signe littéraire composé d'indices textuels, s'agrègent des informations et des significations : « enfant pasteur » (EL ; 11) ; « pasteur d'hommes » ; (EL, 15) « protestant » (EL,18) ; « pasteur sans fortune » (EL, 32) ... Une partie du signifié du personnage principal provient tout de même de sa relation avec les autres personnages du récit fictif : il est l'époux d'Esther, le père de deux enfants, Benjamin et Coralie. Sur ce point, l'analogie avec le texte de la Bible n'est pas intégrale. Elle porte uniquement sur le nombre d'enfants ainsi que sur la différence sectaire entre époux et épouse.

En premier lieu, la Bible nous apprend que Moïse eut deux fils, Guershom et Eliézer (1 Ch 23, 15), alors qu'Éléazar a un fils et une fille. Ce détail n'est pas du tout futile dans ce « roman d'aboutissement<sup>355</sup> », dédié à Coralie, nom propre dérivé du grec *Koré* et signifiant jeune fille. Couronnée de perspicacité et de sagesse, la figure de la jeune fille d'Éléazar ou la source et le buisson, est mise en contraste avec celle du *Roi des Aulnes*, ébauchée essentiellement avec les traits de la malice et de la séduction sexuelle. Les dons prophétiques accordés à Coralie viennent peu ou prou contrebalancer les talents — prétendument — mythomanes et mensongers de la jeune fille, victime de la brutalité de l'ogre (ou d'un autre). En second lieu, Moïse fut l'époux de Cippora (Ex 2,21) la fille de Jéthro<sup>356</sup>, tandis qu'Éléazar s'unit à Esther. La ressemblance entre les deux femmes n'est pas du tout explicite, elle est tissée en filigrane, à travers un trait singulier. Esther comme Cippora, consent à changer le cours de sa vie, en épousant un homme différent d'elle de par ses croyances<sup>357</sup>.

Éléazar, qui signifie « Dieu a secouru », est le nom de plusieurs personnages bibliques<sup>358</sup> faisant preuve de dévouement dans le service du créateur. Toutefois, le discours du roman tend à rapprocher le héros du grand chef spirituel Moïse. Comme le prophète, Éléazar grandit dans un milieu inhospitalier. Le premier survit miraculeusement à un projet infanticide. Bien qu'il ait bénéficié de l'affection de la famille adoptive, il n'échappe pas à l'hostilité et à la crainte qui alimentent la nature de la relation entre Égyptiens et Hébreux<sup>359</sup>. Le second, quant à lui, vit doublement l'animosité de l'entourage. D'une part, les catholiques.

<sup>355</sup> Fui Lee Luk, *op. cit.*, p. 158.

<sup>356</sup> Prêtre de Madiân et beau-père de Moïse.

<sup>357</sup> Esther est catholique, Éléazar est protestant / Moïse est hébreu, Cippora est la fille d'un prêtre de Madiân.

<sup>358</sup> Plusieurs personnages bibliques portent le nom d'Éléazar : le sacrificateur (Ex 28, 1), le troisième des quatre fils d'Aaron et son successeur comme Grand prêtre d'Israël (Livre des Nombres 20, 28) ; le grand prêtre, fils d'Onias et le frère de Simon le Juste, auquel il succéda : c'est lui, dit-on, qui envoya les Septante à Ptolémée Philadelphe. Le frère de Judas Maccabée, qui combattit courageusement contre Antiochus Eupator, et périt sous un éléphant qu'il venait d'éventrer en s'efforçant de faire le prince prisonnier (1 Macchabées, 2 et 6) ; Rabbi Éléazar, un vieillard qui, sous Antiochus IV Épiphane, aima mieux périr que de manger la chair de porc (2 Macchabées 6).

<sup>359</sup> Shemot Rabba, *Le Midrash Rabba sur l'Exode*, Tome I, Paris, OT, 2007, p. 40. Un célèbre midrash raconte qu'un jour Moïse jouant sur les genoux du pharaon lui dérobe sa couronne. Y voyant un mauvais présage, les mages du monarque suggèrent à celui-ci la mise à mort immédiate de l'enfant. Cependant, Jéthro, prêtre de Madiân, propose de mettre à l'épreuve ce qui n'était peut-être que jeu d'enfant, et fait placer Moïse devant un plateau de diamants et de braises ardentes. Moïse se précipite vers le plateau de diamants, mais trébuche (suite à l'intervention de Gabriel) vers les braises ardentes. Dans sa frayeur, il porte ses doigts à la bouche et se brûle la langue et les lèvres.



Tout petit enfant protestant, il témoigne de la haine profonde définissant la relation entre les adeptes des deux religions : « La petite communauté protestante et anglophone vivait repliée sur elle-même dans cette cité agressivement catholique où tout le monde parlait gaélique. » (EL, 24) Adulte, il est la cible d'une série d'invectives intolérablement sectaires prononcées par le père de sa future épouse : « Le père toisa d'un visage glacé ce protestant besogneux déterré on ne savait où par sa fille. » (EL, 32) D'autre part, au séminaire gallican de Downpatrick en Ulster, ses confrères protestants ne manquent pas de lui faire sentir « leur supériorité de jeunes citadins issus de milieux bourgeois ». (EL, 19) Dans cet endroit austère, il est souvent sujet à la moquerie : « On se moquait de lui. Certains se bouchaient le nez sur son passage en prétendant qu'il puait le suint béliet [...] on riait de mépris au réfectoire en le voyant reprendre d'un bel appétit la bouillie de maïs quotidienne que les raffinés trouvaient infecte ». (EL, 19)

De plus, les deux personnages, biblique et romanesque, exercent à un certain moment de leur vie le métier de berger. Or, sa valeur symbolique n'est pas la même dans le roman et dans la Bible. D'un point de vue religieux, le métier de berger est relativement apprécié du fait qu'il favorise la contemplation et la réflexion, piliers de la communication verticale de l'humain avec le divin. À l'instar du premier berger Abel, Moïse « développe la propension intellectuelle puisqu'il s'accorde une autonomie du mouvement<sup>360</sup> ». Rien de tel dans le roman qui construit un discours plutôt négatif à ce propos : « Son frère [...] ne manquait pas une occasion de le traiter de fainéant, et de rire du prétendu travail qui consiste à demeurer immobile au milieu d'un troupeau ». (EL, 15) Une dissemblance au niveau de l'ordre temporel des événements doit être retenue ici. Moïse exerce — volontiers — le métier de berger après son mariage : « Moïse faisait paître le troupeau de son beau-père Jéthro, prêtre de Madiân ». (Ex 3, 1) Alors que dans le roman, tout petit enfant, Éléazar, par pure obéissance à son père, se trouve contraint de faire paître les troupeaux. Il nous paraît indispensable à la cohérence de notre analyse de souligner ce mécanisme de détournement très courant dans le roman afin de mettre en évidence le sens qui s'ensuivra. Dans la Bible, l'identification de Moïse aux grands patriarches émane d'une résolution intérieure alors que

---

<sup>360</sup> Raphaël Draï, *La communication prophétique : L'économie chabbatique*, Paris, Fayard, 1995, p. 83.

dans le roman, l'adhérence à la foi mosaïque se fait fatalement ; le destin en dit le dernier mot : « Que veux-tu, c'est le destin ! lui avait dit sa mère en rassemblant son mince balluchon. On doit toujours accepter son destin. » (EL, 14) Cette hésitation quant à la vocation du héros tient lieu d'obstacle à l'accomplissement de sa mission. Elle gouverne l'oscillation nette du personnage entre le christianisme et le protestantisme. C'est surtout face à ce conflit intérieur que l'ambiguïté du rôle du personnage se révèle. D'un côté, son protestantisme fait progresser l'action pour gratifier une issue mosaïque, de l'autre son éducation catholique le secoue dans ses convictions. Dans ce sens, il agit simultanément comme adjuvant et comme opposant à son propre projet.

Les rôles actanciels équivoques des différents personnages confirment l'irréductible ambiguïté de la narration. Du début jusqu'à la fin, nous nous trouvons en présence d'agents engagés dans des projets à forces contradictoires, et incompatibles. Cette caractéristique actancielle se trouve somme toute consacrée par le personnage Dieu, en qui, dans la Bible comme dans le roman, s'unissent tous les rôles. Il est certain que la présence de Dieu dans les deux récits se définit avec des termes différents. Dans la Bible, il s'agit d'un interlocuteur, d'une voix extérieure (« concrète » ?) qui ordonne, prescrit, guide. Il n'en est pas ainsi dans le récit revisité et actualisé, où Dieu apparaît plus comme une pensée, une voix intérieure, une force intrinsèquement agissante, une volonté et surtout une parole : « Il (Éléazar) baissa les yeux vers le buisson d'épines. Il n'était pas assez fou pour attendre qu'il s'enflamme et qu'une voix s'élève de son centre. » (EL, 106-107) C'est à travers les Écritures que son existence romanesque se trouve à devenir tangible. Dans la Bible, Dieu est le Destinataire. Il envoie Moïse auprès du peuple hébreu afin de le délivrer. De même, il est le Grand Destinataire parce que c'est sa loi qu'il cherche, à travers le sujet Moïse, à faire régner. Il est essentiellement l'adjuvant et l'opposant. Les récits des dix plaies nous fournissent un bon exemple. Ils sont commandés par deux attitudes divines contradictoires permettant de souligner nettement l'ambivalence du programme actanciel. D'une part, Dieu concède à Moïse sa force surnaturelle, miraculeuse afin de défier le Pharaon (et ses magiciens), d'autre part, il endure le cœur de celui-ci et subséquemment se dresse comme obstacle à la délivrance du peuple. Nous le savons, il s'agit d'un dynamisme propre aux récits bibliques, qui consiste en ce que Dieu — sans les abandonner — mette Moïse et son peuple à l'épreuve.

Dans le roman, Tournier, soumet le Dieu d'Éléazar à cette multitude de rôles. En tant que parole providentielle, il est bel et bien le destinataire qui prescrit à Éléazar de quitter l'Irlande et de se diriger vers la Californie :

Il ouvrit sa Bible au hasard pour trouver la lumière qu'il cherchait. Or le hasard — ou plutôt la providence — voulut qu'il tombât sur ces lignes de l'Exode : « je suis descendu pour délivrer mon peuple des mains des Égyptiens et pour le faire monter dans une terre fertile et spacieuse où coulent le lait et le miel, le pays de Canaan ». (EL, 75-76)

Également, le discours du roman en fait l'ultime destinataire tout en inscrivant la mission du personnage principal dans l'obéissance totale à sa parole. Toutefois, toute réalisation de la volonté divine n'est possible qu'à travers deux rôles contradictoires, l'adjuvant et l'opposant. Dieu comme Providence, permet l'évolution du personnage dans sa quête autant qu'il le ralentit. L'épreuve de la morsure du serpent<sup>361</sup> est un exemple parmi d'autres, montrant l'agissement des deux forces — ou rôles — contradictoires dans l'accomplissement de la mission :

Éléazar en avait vivement conscience, cette agression du désert contre son fils avait valeur d'initiation. La morsure du crotale n'avait rien d'accidentel. C'était le prix à payer pour entrer dans ce sanctuaire d'aridité. Et donc la vie de Benjamin n'était pas réellement menacée. Non, vraiment, le désert ne pouvait en toute justice exiger la vie de cet enfant. Lorsque Yahweh commande à Abraham de sacrifier en holocauste son fils Isaac, l'unique, celui qu'il aime, ce n'est qu'une mise à l'épreuve — cruelle certes, mais inoffensive pour l'enfant. Isaac vivra et aura une vaste postérité. Benjamin ne mourrait pas de la morsure du crotale, Éléazar en avait la conviction<sup>362</sup> profonde. (El, 94)

Ainsi, si l'on se situe sur le plan des personnages, dotés de qualités équivoques et appelés à remplir des rôles contradictoires, on aboutit à une issue eschatologique, ayant pour corollaire, l'épreuve, subie ou infligée.

---

<sup>361</sup> Le rapprochement qu'établit Éléazar entre la morsure du serpent et le commandement du sacrifice nous permet dans une certaine mesure de fusionner Dieu et le serpent en tant que forces s'opposant à la quête.

<sup>362</sup> L'incarnation fictionnelle de cette conviction est sans conteste le chef indien, le serpent d'airain, qui de par sa description romanesque, se rapproche de Dieu.

## 5.2 L'Exode tournierien : une trajectoire actualisée.

La fonctionnalité des deux structures — temporelle et spatiale — et leur incidence dans le processus de construction du sens moral, attestent le rapport de consubstantialité qui lie le texte fictif à celui biblique. Dès lors, l'intérêt de l'écriture au second degré devient en partie tributaire de l'enracinement de celle-ci dans son contexte d'émergence, dont les supports narratifs, constituent des réalités signifiantes et s'offrent à nous comme une voie possible de lecture du roman.

La notion de l'espace dans *Éléazar ou la source et le buisson* doit surtout être abordée sous deux angles différents selon qu'on considère l'espace dans sa relation avec les autres éléments constitutifs du roman, ou dans sa relation avec le monde de la Bible. Perspectives qui dans la pratique de l'analyse se recoupent et se combinent souvent. Tout d'abord, la configuration de l'espace dans ce roman est plus ou moins complexe. Il ne s'agit pas d'un centre unique à partir duquel l'action rayonne mais plutôt d'une succession de plusieurs lieux dont la valeur et la fonction s'opposent ou se complètent. C'est à travers ce dynamisme spatial, que la quête d'Éléazar-Moïse est déchiffrable.

En un premier temps, nous nous attachons à reconstituer une topographie générale du roman afin de trouver une première clef pour la transcription du sens moral de la quête. Éléazar décide de quitter l'Irlande pour le « Nouveau Monde » (EL, 51). La voie qu'il choisit est celle descendante « sur la côte sud pour embarquer à Cork ». (EL, 54) Arrivés à Cork, Éléazar et sa famille s'enfoncent dans la mer « ce bas-fond abject » qui dans le roman, comme dans la Bible, représente le « reste du chaos primitif<sup>363</sup> », « le monde de la mort par engloutissement et donc par anéantissement total<sup>364</sup> ». Afin de débarrasser le bateau des corps des « morts de la nuit » (EL, 65), personnes atteintes du choléra, « les matelots disposaient sur des civières des corps enveloppés dans une bâche [...] Un aumônier récitait quelques prières hâtives, et on les lâchait sur une glissière disposée dans une coupée vers les flots verts ». (EL, 65) L'apparition des premières maisons de Portsmouth marque la fin de

<sup>363</sup> André Wénin, *L'homme biblique*, Paris, Éditions du Cerf, 2004, p. 94.

<sup>364</sup> *Ibid.*

l'épreuve maritime. Loin de s'y installer, Éléazar et sa famille continuent leur exode en direction de la Californie. Ils franchissent le désert du Colorado et parviennent au sommet de la Sierra Nevada, destination finale d'Éléazar. À cet égard, remarquons que la vie du personnage — comme celle du prophète — transcrit concurremment la quête impossible de la Terre Promise et l'obligation de la rencontre avec Dieu. Toutefois, l'inaccessibilité de la Terre Promise ne prend pas l'allure d'un cheminement sans destination finale, au contraire la limitation géographique se dépasse dans la rencontre ultime : « [...] Il se dirigea vers un petit bois derrière lequel il disparut. Il en caressa les feuilles et crut reconnaître des sycomores, dernier tendre et discret sourire de sa patrie irlandaise ». (EL, 139-140) Sa famille, quant à elle, dévale la voie menant à la Californie.

Sur le plan historique, le trajet de la sortie d'Égypte<sup>365</sup> a fait l'objet de nombreuses spéculations, car l'identification des lieux signalés par la Bible n'est pas certaine. Selon la Bible, l'Exode commence à partir de Ramsès (Ex 1, 11), une ville-entrepôt (non identifiée). Les Israélites campent d'abord à Soukkoth, puis à Etam, dans la direction du désert (Ex 13, 20), avant de revenir camper à « Pi-Hahiroth, entre Migdol et la mer<sup>366</sup> ». (Ex 14, 2) Le pharaon meurt lors de la traversée de la mer (Ex 14, 18), puis les Israélites traversent le désert de Shour (Ex 15, 22), vers Mara (Ex 15, 23), et atteignent ensuite Elim (Ex 15, 27). Ils parviennent alors à Refidim (Ex 17, 2) puis ils arrivent au désert du Sinaï (Ex 16, 1) où ils campent, au pied du mont Sinaï (Ex 16, 2). Le livre de l'Exode s'achève peu après. L'entrée en Terre promise a lieu, après la mort de Moïse, dans le Livre de Josué, quand les Enfants d'Israël s'installent à Canaan : « La manne cessa le lendemain quand ils eurent mangé des produits du pays. Il n'y eut plus de manne pour les fils d'Israël qui mangèrent de la production du pays de Canaan cette année-là. » (Jos 5, 12)

En un second temps, si nous comparons les indications spatiales romanesques à celles bibliques traçant le chemin de l'exode des Hébreux, nous pouvons facilement établir des ponts entre les deux données, la disposition générale des lieux où évoluent les personnages

---

<sup>365</sup> Pour tracer le trajet de l'Exode, nous nous sommes référée à la Bible et à l'ouvrage d'André Neher intitulé *Moïse et la vocation juive*, *op. cit.*, notamment le chapitre « Identité de Moïse ».

<sup>366</sup> Identifiée généralement à la Mer Rouge.

tourneriens étant figurée par le prototype biblique. Cinq pôles sont à signaler pour chaque trajet :

**Irlande (pays natal) ⇒ Mer (Atlantique) ⇒ Désert (du Colorado) ⇒ Montagne (Sierra Nevada) ⇒ Californie.**

**Égypte (esclavage) ⇒ Mer (Mer rouge) ⇒ Désert (de Shour- Sinal) ⇒ Montagne (Sinal) ⇒ Canaan**

L'interdépendance entre les deux schémas a une conséquence logique : l'analogie géographique traduit une parenté entre les deux personnages ainsi qu'une homologie entre leur mission eschatologique et ultérieurement leur fin. Ce roman, à espace ouvert, décentré, semble éclairer et réactualiser le cheminement spirituel des ancêtres, en l'occurrence Moïse, afin de réintroduire, dans un monde moderne, agité et ravagé par les guerres et la violence, les ressorts incontournables d'une morale ancestrale s'élargissant aux dimensions universelles, non seulement du Nouveau Monde, mais d'un nouveau monde.

### 5.3 Les éphémérides de l'exode

Dans *Éléazar ou la source et le buisson*, le narrateur rassemble les fragments de l'histoire du personnage d'une manière ordonnée, dans une linéarité irréprochable, sans insertion des ruptures et des retours en arrière. Les événements de l'histoire, en particulier de l'exode, passent au passé (imparfait et passé simple), sous le tamis d'une conscience clairvoyante qui s'épanche à travers les pensées et les réflexions pénétrantes des personnages, rendues parfois universelles par l'emploi du présent atemporel<sup>367</sup>. En tant que paramètre de lisibilité de la réussite (ou de l'échec) de la quête spirituelle d'Éléazar, le temps gouverne ses motivations et ses actions. Un tableau illustratif nous permet de reconstruire une éphéméride de l'exode romanesque :

<sup>367</sup> Dans les autres cas, il s'agit de l'imparfait et du passé simple.

**Tableau des étapes de la période allant du départ de l'Irlande à l'arrivée en Californie**

dates	Références	Evénements
Mi-octobre 1845	EL, 52	Décision de quitter l'Irlande
40 jours et 40 nuits	EL, 63	Voyage en mer (Atlantique)
Début décembre	EL, 63	Arrivée à Portsmouth
Une semaine	EL, 73	Séjour à Portsmouth
Après une semaine	EL, 73	Départ à Saint Louis
Environ 3 mois (entre mars et avril)	EL, 73; EL, 76	Séjour à Saint Louis
Début mois d'Avril	EL, 77	Entrée dans le désert du Colorado
6 mois <sup>368</sup>	EL, 77	Marche dans le désert
Entre septembre et octobre	EL, 135.	Sommet de la Sierra Nevada et entrée en Californie.

La composition romanesque d'*Éléazar ou la source et le buisson* accorde une importance non moindre aux constituants chronologiques, lesquels entrent — de par la pratique intertextuelle — en résonance avec le temps référentiel, le temps biblique. Comme l'espace topographique, le temps relève — pour produire l'ambivalence — d'une expérience inaugurale, celle du prophète, dont les étapes laissent entrevoir une issue — quelque peu redoutable — de l'aventure romanesque.

**Tableau<sup>369</sup> des étapes de la période allant de l'exode au partage de Canaan selon le livre de l'Exode et le livre de Josué**

Dates	Références	Evénements
14 nisan	Ex 12, 16	entre les deux soirs: sacrifice de l'agneau pascal
15 nisan	Ex 12, 37 ; Ex 13, 20	la nuit: Pâques; le soir suivant: premier campement
16 nisan	Ex 13, 20	deuxième campement
17 nisan (nuit)	Ex 14, 20	Passage de la Mer Rouge
18 au 20 nisan	Ex 15, 22	Errance dans le désert de Shour
15 <sup>ème</sup> jour du deuxième mois	Ex 16, 1	Arrivée au désert de Sin

<sup>368</sup> Vu qu'ils ont réussi à franchir le sommet de la Sierra Nevada avant la saison froide, nous supposons qu'ils sont arrivés avant la mi-octobre.

<sup>369</sup> Pour ébaucher ce tableau, nous nous sommes référée à la Bible, à *Moïse et la vocation juive* (déjà cité) d'André Neher et à l'article de Bernard Barc intitulé « La chronologie biblique d'Adam à la mort de Moïse : Essai d'interprétation », <http://id.erudit.org/iderudit/401232ar>, consulté en juin 2013.

40 ans	Dt 8, 2 ; Ps 95, 8-10 ; He 3, 8-9.	Tentation d'Israël au désert
6 ans		Guerre entre tribus à Canaan
Après 6 ans — le 14 nisan	Jos 5, 10	Première Pâque en Canaan

D'après le second tableau, à peu près quarante-six ans s'écoulèrent entre l'exode et le partage du pays. Comme les premiers quarante ans de cette période se sont passés dans le désert, ainsi que nous le montrent de nombreux passages de l'Écriture, les six qui restent jusqu'à la division du pays se sont passés en Canaan, pour la conquête et la prise de possession de la Terre promise. Le temps du voyage d'Éléazar dure environ un an (ils partent à la mi-octobre et arrivent entre septembre et octobre). Ces données chronologiques ne sont pas pour rien dans la compréhension du sens moral du roman. Une lecture comparative des deux tableaux nous semble utile pour mettre en évidence quelques procédés de détournement relevant de l'ordre temporel, à titre d'exemple la réduction d'une période et l'augmentation d'une autre. Le sens de ces réductions / augmentations réside surtout dans la symbolique des chiffres et des dates. Tout d'abord, si l'on se fie aux données chronologiques de la Bible, la traversée de la Mer Rouge<sup>370</sup> eut lieu le quatrième jour (17 nisan). Contrairement au récit biblique selon lequel l'épreuve de la mer s'achève — intensivement — en une nuit, le roman prolonge la durée de la traversée (« quarante jours de navigation ») et subséquemment, il augmente l'intensité de l'expérience du mal dans ce domaine de la mort. Dans la Bible comme dans le roman, ce passage effectué d'un côté à l'autre de la mer est, comme le souligne André Wénin au sujet des personnages bibliques, « un chemin de libération<sup>371</sup> » : « La traversée qui fait passer Israël du lieu fermé qu'est l'Égypte au lieu ouvert de sa liberté, cette traversée se fait par un couloir resserré et humide, goulot critique où l'on passe la peur au ventre, mais avec une confiance qui vainc la peur<sup>372</sup>. » Dans l'imaginaire tournierien, cette « confiance qui vainc la peur » est figurée par le nom du bateau *The hope* (qui veut dire l'espoir) au bord duquel les personnages s'embarquent pour traverser de l'Irlande bornée à la

<sup>370</sup> Voir, entre autres, André Wénin, *L'homme biblique, op. cit.*, notamment le chapitre « le passage de la mer ».

<sup>371</sup> *Ibid.*, p. 96.

<sup>372</sup> *Ibid.*, p. 99.



liberté. Comme Moïse, Éléazar « force les impasses » et fraie, non sans ambivalence, « un chemin de la vie dans les eaux de la mort<sup>373</sup> ».

La durée d'une nuit, Tournier la convertit alors en quarante jours de voyage en mer, ne serait-ce que pour créer une autre ambivalence au sein du discours moral du roman. D'une part, les quarante jours ont dans la vie du pasteur une valeur biblique hautement symbolique :

Ce chiffre de quarante frappa Éléazar. Il eut pour la première fois la révélation que son destin personnel pouvait l'aider à écarter le rideau qui lui rendait la Bible si souvent incompréhensible. En effet en ouvrant le livre au chapitre IX du Deutéronome, il lut ces mots de Moïse : « Je suis monté sur la montagne pour recevoir les Tables de la pierre. Je suis demeuré sur la montagne quarante jours et quarante nuits sans manger de pain et sans boire d'eau. » N'était-ce pas un signe que cette traversée qui durerait ce même nombre de jours et de nuits, et Éléazar ne pouvait-il se croire ainsi placé sous le génie tutélaire du prophète? (EL, 63-64)

D'autre part, d'un point de vue chronologique, les quarante jours de navigation correspondent exactement à la période de jeûne du Christ<sup>374</sup> ainsi que de sa tentation au désert par le Diable. En subordonnant le soi-disant exode « judaïque » d'Éléazar au calendrier chrétien (quarante jours), Tournier cherche à semer la confusion quant à la nature de la quête du personnage. De quel côté se situe-t-elle? Impossible à classer, elle n'est que le prolongement de ce tiraillement entre Jésus et Moïse, de ce conflit intérieur qu'il avait éprouvé tout petit enfant et qui polarise toute sa vie. Bien qu'il ait renoncé à descendre dans « la vallée vivante » et conséquemment ait consenti à s'identifier à Moïse, Éléazar ne rencontre pas le Dieu de l'Ancien Testament mais plutôt celui chrétien qu'incarne dans la fiction « les sycomores, dernier tendre et discret sourire de sa patrie irlandaise ». (EL, 140) C'est dire que la quête spirituelle d'Éléazar plonge ses racines dans les deux Testaments, se déploie à travers les figures des deux sauveurs<sup>375</sup> pour enfin s'y achever corrélativement. Cette fusion peut être lue à travers une autre indication temporelle, ne figurant pas dans le tableau. Il est question du « troisième jour », le jour de la mort d'Éléazar. De toute évidence, cette mort s'associe, de par sa description, à celle du prophète. Néanmoins, il nous semble

<sup>373</sup> *Ibid.*

<sup>374</sup> Le christianisme est en fait l'héritier du judaïsme et il n'est pas rare que l'on retrouve le même réseau allégorique et symbolique dans les deux Testaments. Toutefois, il nous semble que Tournier, lecteur acharné de la Bible, joue sur ces points de jonction afin de faire osciller le discours moral du roman, et d'ailleurs de toute son œuvre, entre les deux religions.

<sup>375</sup> Jésus et Moïse.

que les précisions temporelles se raréfient dans le dernier chapitre afin de donner éclat à cette indication ultime, portant des connotations fortement évangéliques. Le troisième jour est par excellence le jour de la résurrection du Christ (Lc 24, 6-7; 1 Co 15, 3-4). Tournier, en construisant ainsi le cadre temporel de la mort d'Éléazar, ne manque pas de le fonder simultanément sur le réalisme « tragique » du Livre<sup>376</sup> ainsi que sur la résurrection, grand miracle de tous les temps<sup>377</sup>.

Dans le dernier chapitre du roman, notamment la dernière scène, et par le biais d'une condensation temporelle, se dessinent les frontières d'une quête sans frontières. Le temps qui sépare l'arrivée au sommet de la Sierra Nevada, la mort d'Éléazar et la descente de la famille dans la vallée californienne est très court par rapport au temps biblique. Des indications comme « le lendemain », « le troisième jour » laissent croire à une durée de quelques jours, tandis que dans la Bible l'arrivée au pied de la montagne du Sinaï, le séjour et puis le voyage en direction de la Terre promise s'étalent sur des années. Le recours à une telle technique narrative permet à Tournier de précipiter les événements afin de mettre en valeur l'évènement crucial : la mort d'Éléazar. Dans ce sens, la condensation de plusieurs années en quelques jours témoigne d'une fatalité qui se profile à l'horizon dès le dix-huitième chapitre<sup>378</sup>. Ce faisant, elle thématise une issue ambivalente de la quête spirituelle : d'une part la mort peut être conçue comme un événement tragique, un dépérissement de l'humain, d'autre part, elle peut présider à l'ouverture de l'épisode parousiaque, donc de la renaissance à une autre vie, la vie éternelle.

---

<sup>376</sup> Moïse est humain et subit le sort des humains.

<sup>377</sup> La double nature du Christ.

<sup>378</sup> Qui relate la blessure mortelle d'Éléazar.

#### 5.4 Les péripéties : incidences ou coïncidences?

Le roman de Tournier présente une structure narrative nettement classique, constituée de cinq éléments<sup>379</sup>. De prime abord, le roman s'ouvre sur un état d'équilibre initial qui met en route le récit au passé (notamment à l'imparfait) du personnage principal Éléazar : son enfance à Athenry, son adolescence en Ulster et puis son mariage avec Esther à Galway. Au début du huitième chapitre, l'équilibre de la situation initiale est perdu par le surgissement d'une perturbation, introduite dans le roman par l'adverbe « puis » et l'indication temporelle « c'était au plus noir de l'hiver » : « Puis il y eut le malheur, ce qu'Éléazar appela toujours par-devers lui "la grande tribulation", un coup de destin dont il ne partagea le secret avec personne, si ce n'est avec un enfant inconnu. » (EL, 46) Poussé par un sentiment de compassion et de solidarité à l'égard d'un « petit enfant » violenté, Éléazar tue un homme. Il est question de « l'agent du propriétaire » qui battait à grands coups de fouet l'enfant berger. La peur d'être dénoncé nourrit chez le pasteur une enivrante envie « d'émigrer, d'imiter la foule misérable de ses compatriotes qui prenaient chaque année le bateau vers le Nouveau Monde ». (EL, 51) Une aggravation catastrophique d'ordre naturel vient raffermir sa décision : « Ce fut à la mi-octobre de cette année 1845 que les premières taches brunes apparurent sur les pommes de terre récoltées au mois d'août. » (EL, 52) Cet élément modificateur provoque une série d'actions — de déplacements et d'épreuves — entreprises par Éléazar pour atteindre sa destination finale, la Californie. Il s'agit d'une quête spirituelle à la recherche d'un équilibre intérieur. Le dix-huitième chapitre relatant l'attaque armée de la Main Rouge sur la famille O-Braid, la liquidation des membres et la blessure mortelle d'Éléazar, met un terme aux actions et prépare la situation finale qui se lit déjà à travers la souffrance physique du personnage principal, son agonie et la qualification de Josué qui est

---

<sup>379</sup> Nous nous référons au schéma narratif (quinnaire) décrit par Paul Larivaille dans *Analyse morphologique du récit*. Inspiré essentiellement des études de Vladimir Propp sur le conte, il comporte cinq étapes : Situation initiale (le décor est planté, le lieu et les personnages introduits et décrits) ; Complication (perturbation de la situation initiale) ; Action : moyens utilisés par les personnages pour résoudre la perturbation ; Résolution (conséquence de l'action) ; Situation finale (résultante de la résolution, équilibre final). Paul Larivaille. « L'analyse morphologique du récit ». *Poétique*, n° 19. 1974. pp. 368-388.

promu nouveau chef de la famille-peuple. Le dernier chapitre établit un nouvel état d'équilibre figuré par la canonisation de la mort d'Éléazar et l'entrée de sa famille en Californie.

L'intertexte biblique qui guide l'écriture tournierienne est un point fixe autour duquel s'ordonnent les péripéties de ce récit. De cette démarche qui construit le texte en fonction du schéma narratif du récit biblique, voici quelques exemples. Tout d'abord, l'élément perturbateur, le meurtre :

Il y avait là un troupeau d'une centaine de moutons qui paraissaient figés dans une attente stupide. Un adolescent en galoches et peaux de brebis se tenait sans un geste devant un homme qui faisait siffler sur lui un fouet de charretier. Il vacillait imperceptiblement quand la mèche s'enroulait autour de sa tête [...] Il eut alors le sentiment que sa canne-boa s'animait soudain, se dressait d'elle-même vers le ciel et s'abattait à toute volée sur la tête de l'homme au fouet. (EL, 48-49)

Ni décidé, ni préparé, ce meurtre s'accomplit selon un scénario spontané. Éléazar pris de compassion à l'égard de « l'adolescent en galoches et peaux de brebis » (EL, 48) tue « l'agent du propriétaire » (EL, 49) pour sauver la victime dans les yeux de laquelle il se revoit adolescent et faible, frappé injustement par son maître :

Il était parvenu dans une friche désolée, bordée par les rocailles de la falaise quand il découvre une scène qui le ramena d'un coup brutal à son adolescence [...] Il lui sembla que l'enfant tournait la tête vers lui et le regardait, mais la linière siffla à nouveau et lui ferma les yeux. Éléazar sentit une fois de plus sa vieille balafre se réveiller et lui mordre la joue jusqu'au sang. (EL, 49)

Il nous suffit de comparer le passage romanesque rapportant le crime d'Éléazar à celui biblique de Moïse pour nous rendre compte de la transposition du sens originel. Dans la version tournierienne, la canne-boa est personnifiée. C'est bien elle qui « s'anime », « se dresse » et « s'abat » sur l'agent du propriétaire. En effet, la métaphorisation de la canne-boa met le doute sur la volonté du personnage principal de commettre le crime et le déculpabilise. Les verbes pronominaux (mi-actifs, mi-passifs) participent également de cette ambivalence. Dans la Bible, le récit est univoque et clair : « Il [Moïse] vit un Égyptien frapper un Hébreu, un de ses frères. S'étant tourné de tous côtés et voyant qu'il n'y avait personne, il frappa l'Égyptien et le dissimula dans le sable. » (Ex. 2. 11-12) Le crime de Moïse, est direct, prémédité et voulu. Il a un mobile univoque celui de sauver son peuple de l'esclavage. Par

contre, le crime d'Éléazar est plutôt personnel et non prémédité. Il a un double mobile. Le premier, noble, qui consiste à courir au secours de l'adolescent faible. Le second, vindicatif, déclenché par un souvenir d'enfance, à savoir l'agression du maître Hezlett.

Cette scène de sauvetage ne serait-elle pas également l'expression en acte de la vengeance que porte en lui l'adolescent Éléazar profondément blessé et dont la « blessure jamais cicatrisée » (EL, 17) brûle toujours ? La suite nous apprend qu'Éléazar réussit, comme Moïse, à dissimuler le cadavre tout en le jetant « du haut de la falaise » (EL, 49) et subséquemment à échapper à la justice terrestre. Ni fier, ni apaisé d'avoir tué un homme, Éléazar « oublie » à deux reprises (sur la place du crime, à l'auberge) sa canne-boa. Cette attitude s'avère très significative. Elle révèle le désir profond d'Éléazar de se débarrasser de cet instrument de crime menaçant de le dénoncer et de le condamner : « Une fois déjà un enfant lui avait rapporté en courant cet objet maudit qu'il avait oublié. Il venait de tuer un homme. » (EL, 63) L'oubli de la canne-boa qui lui inspire dorénavant la honte et l'humiliation, semble être l'expression du refoulement de son crime inavouable. Dans le sentiment de culpabilité qui le tourmente, Éléazar pense aller se dénoncer, il n'a pourtant pas « le courage de faire ses adieux à sa femme et à ses enfants ». (EL, 50) Il ne le fera pas, laissant son crime méconnu et impuni. Venant de cet homme moral aspirant à la sainteté, chrétien par surcroît, une telle indétermination morale vis-à-vis de l'acte criminel s'avère ambivalente. L'absence du jugement serait-elle l'expression implicite qui voudrait que *à telle faute corresponde tel châtement* ? S'agit-il pour Éléazar — qui connaît par cœur la Bible — d'un crime justifié ayant pour mobile noble de sauver une vie, ou plutôt s'agit-il d'un paiement « œil pour œil, dent pour dent, main pour main, pied pour pied, brûlure pour brûlure, blessure pour blessure, plaie pour plaie » (Ex 22, 22)? Où se situe-t-il par rapport à la morale du Christ prêchant le pardon inconditionné et l'amour de l'ennemi ?

Le progrès de la narration, dont chaque étape passe par des relais intertextuels, se vérifie à l'échelle d'autres événements : une plaie actualisée, la nouvelle version du buisson ardent, la mort d'Éléazar<sup>380</sup>. Dans la Bible, les récits des dix plaies ont pour cadre spatial

<sup>380</sup> Cette idée est déjà étudiée dans un chapitre précédent, « L'Exode sur le chemin du Golgotha ». Il suffit de la mentionner au passage tout en rappelant ce que Walter Vogels dit au sujet de la fidélité de Moïse et qui nous semble tout à fait applicable à Éléazar : « [...] Malgré sa faiblesse et acceptant le

l'Égypte, le pays de la servitude. Elles se déroulent après le meurtre perpétré par Moïse et figurent comme stratégie divine pour provoquer l'expulsion des Hébreux en dehors du pays et par conséquent mettre en marche leur exode et garantir leur libération. Dans le roman, la première et seule plaie, à savoir, les épidémies du mildiou, du typhus et de choléra, est rapportée avant la fuite. Elle s'abat sur le pays natal du héros, l'Irlande, et motive davantage sa décision de partir :

Pour la première fois, Éléazar — qui vivait pourtant la bible à la main — songea aux plaies d'Égypte qui avaient précédé le départ des Hébreux. Après le mildiou — la peste des pommes de terre —, le typhus et le choléra s'abattaient sur ce pays maudit. N'était-ce pas le signe qu'il fallait de toute urgence le quitter ? (EL, 57-58)

Par ailleurs, dans la narration de la scène du buisson ardent, Tournier se montre réticent à l'idée de suivre l'ordre logique et chronologique du récit biblique qui situe cet épisode au début du livre de l'Exode, à la suite du meurtre et de l'installation de Moïse en terre de Madiân :

Moïse faisait paître le troupeau de Jéthro, son beau-père, sacrificateur de Madiân; et il mena le troupeau derrière le désert, et parvint à la montagne de Dieu, à l'Horeb. L'ange du Seigneur lui apparut dans une flamme de feu, au milieu du buisson. Il regarda : le buisson était en feu, et le buisson n'était pas dévoré. Moïse dit : Je vais faire un détour pour voir cette grande vision : pourquoi le buisson ne brûle-t-il pas. Le Seigneur vit qu'il avait fait un détour pour voir; et Dieu l'appela du milieu du buisson : « Moïse! Moïse! » Il dit : « Me voici! » Il dit : « N'approche pas d'ici, retire tes sandales de tes pieds, car le lieu où tu te tiens est une terre sainte ». Il dit : « Je suis le Dieu de ton père, Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob. » Moïse se voila la face, car il craignait de regarder Dieu. Le Seigneur dit : « J'ai vu la misère de mon peuple en Égypte, et je l'ai entendu crier sous les coups de ses chefs de corvée. Oui, je connais ses souffrances. Je suis descendu pour le délivrer de la main des Égyptiens et le faire monter de ce pays dans un bon et vaste pays, dans un pays ruisselant de lait et de miel, dans le lieu du Cananéen, du Hittite, de l'Amorite, du Perizzite, du Hivvite et du Jébusite. Et maintenant, puisque le cri des fils d'Israël est venu jusqu'à moi, et puisque j'ai vu les poids que les Égyptiens font peser sur eux, va, maintenant ; je t'envoie vers le Pharaon, fais sortir d'Égypte mon peuple, les enfants d'Israël. » (Ex 3, 1-10)

D'un point de vue religieux, ce fragment introduit un changement important dans le drame de la délivrance d'Égypte des fils d'Israël. Des traitements providentiels de Dieu dans

---

châtiment encouru par sa chute, il porte les souffrances de l'apostolat et continue la marche en avant vers la Terre Promise, dans laquelle il ne pourra pas entrer. Il reste *fidèle* à sa mission, il ne démissionne pas. » Walter Vogels, *Le prophète, un homme de Dieu : La vie intérieure des prophètes*, Québec, Éditions Bellarmin, 1973, p. 106.

la vie de son peuple, nous passons à son intervention directe par l'intermédiaire de Moïse et les miracles performés par lui. Dans le roman, la révélation du « buisson d'épines desséché » (EL, 106), rapporté vers la fin du roman (le seizième chapitre) est l'occasion d'un dévoilement. Tout d'abord, Éléazar acquiert le don de la prophétie ; il appréhende — ou pour être fidèle au vocabulaire paulinien et augustinien, discerne — le sens de son voyage.

Il comprenait maintenant que sa terre natale, et surtout le ciel de son enfance et de sa jeunesse, avaient tendu un rideau devant ses yeux, un voile de pluie, de brouillard et de chlorophylle qui lui avait masqué la vérité. La verte Irlande s'était interposée entre son regard et l'Écriture. Seul l'air parfaitement sec et transparent du désert respectait la brutale évidence de la loi biblique. (EL, 106)

En outre, cette révélation tire au clair l'identification du personnage au prophète et donne lieu à une méditation théologique<sup>381</sup> susceptible de percevoir le sens eschatologique de l'histoire :

Il baissa les yeux vers le buisson d'épines. Il n'était pas assez fou pour attendre qu'il s'enflamme et qu'une voix s'élève de son centre. Il n'était pas un fou qui se prenait pour Moïse. Mais son histoire personnelle se trouvait puissamment attirée, modelée et douée de signification par le rayonnement du destin du Prophète, comme un amas de limaille de fer est ordonné et orienté par le champ magnétique d'un aimant. La grandiose aventure mosaïque agissait en grille de déchiffrement sur les médiocres accidents de sa propre vie. (EL, 106-107)

Il est évident que le narrateur se montre soucieux de souligner l'aspect actualisé — et plus crédible — de l'épisode du buisson ardent en convertissant les éléments invraisemblables. Le « buisson ardent » qui ne se consume pas de la Bible est remplacé par « un soleil glorieux » faisant « vibrer l'air sur le sable rose du plateau ». (EL, 106) Toutefois, comme dans la Bible, la révélation du buisson marque un tournant dans la vie du personnage qui dorénavant ne regarde plus « avec les mêmes yeux ces êtres et ces choses [famille et chariots] qui avaient été toute sa vie ». (EL, 112) Il nous semble que cet épisode de haute valeur spirituelle consolide la foi d'Éléazar et le prépare à subir le même sort du prophète. La suite de l'histoire va dans le même sens que celui de ce prélude. En effet, le discours du roman relègue au second rang la crainte de la mort qui occupait les pensées d'Éléazar pour entériner son acquiescement irréprochable : « Quant à moi, le Buisson m'a appris que Dieu ne

<sup>381</sup> Le conflit entre l'eau et le feu. Le sens de ces méditations sera interprété dans le chapitre des registres prophétiques.

me permettrait pas de descendre dans la vallée vivante [...] Je vous ordonne de me laisser aller seul où Dieu m'attend. » (EL, 139)

Enfin, si nous considérons la transposition de la scène du buisson ardent, nous remarquons que Tournier en fait l'évènement d'aboutissement. La vocation d'Éléazar est sans aucun doute le fruit d'une longue pérégrination. C'est grâce aux épreuves surmontées que le héros voit clair et que le vrai sens de sa vocation transparait. Le message de la révélation biblique contient bel et bien la mission prophétique de Moïse alors que celui de la révélation romanesque concerne en général la mort du personnage, laquelle remplace au niveau de la narration l'épisode du don de la loi. C'est dire que le discours moral du roman substitue la mort à la loi. Cette mort inéluctable de l'homme Éléazar tient-elle lieu de loi humaine à jamais promulguée par l'art de Tournier? Sans que nous soyons en droit de trancher cette question, il nous semble toutefois que la substitution romanesque permette de faire s'équivaloir la mort et la loi mosaïque alors que la loi est source de vie pour la tradition qui la promulgue. De là, nous pouvons postuler que la mort semble devoir constituer pour Tournier la limite, la loi étant ramenée à quelque chose de plus arbitraire. Position perverse, la norme et la nature n'étant en aucun cas des équivalents de la loi qui fonde l'universalité de l'éthique. La morale au sens culturel du terme est en effet déterminée par l'idéologie, et les cultures en varient les énoncés. Plus encore ! En ramenant la loi à la mort, donc à l'achèvement, Tournier pervertit (renverse) l'essence du monothéisme mosaïque, lequel place la loi au commencement de l'histoire et non à la fin.

Rien d'étonnant, dès lors que Tournier fasse couler dans son écriture traditionnelle une matière subversive et perverse. Ainsi vacille le sens moral des récits bibliques, et comme nous allons le voir dans le chapitre suivant, de celui des récits légendaires à travers lesquels Tournier excelle à remettre en cause la démesure de ses personnages et à transpercer le mystère de leur chancèlement.



## 6. Les personnages canonisés dans l'Église de Tournier

En tant que discours religieux individuel et collectif portant sur l'invitation à la « conduite pure, morale et exemplaire<sup>382</sup> », la sainteté se trouve au cœur de l'enseignement biblique. Dans l'Ancien Testament, le Pentateuque y incite : « Soyez saints, car moi, l'Éternel votre Dieu, je suis saint. » (Lv 19, 2) Ce qui fait que « la source de toute sainteté est la sainteté de Dieu<sup>383</sup> » et donc l'homme doit tendre vers cet idéal existentiel<sup>384</sup> notamment par la mise en pratique et « l'adoption d'un mode d'être<sup>385</sup> » exemplaire. Le Talmud soutient que l'homme peut parvenir « à la sainteté en réglant l'existence individuelle et collective sur le modèle des attributs de Dieu : " Tout comme il est miséricordieux, sois miséricordieux; tout comme il est généreux, sois généreux" (Chab 133b)<sup>386</sup> ». Dans le christianisme, un aspect abstrait vient se greffer à celui concrétisé par la pratique morale et appelé « le degré héroïque des vertus théologiques et cardinales<sup>387</sup> ». Cette implantation dogmatique transforme ou déplace le concept de la sainteté qui devient selon la doctrine catholique, « la grâce historique et eschatologiquement victorieuse elle-même, qu'il convient de glorifier<sup>388</sup> ». Autrement dit elle est ce qu'« est en l'homme un effet de la justification par la grâce sanctifiante<sup>389</sup> ». Elle consiste essentiellement « dans la participation à la sainteté de Dieu<sup>390</sup> ». Elle est le « don que

<sup>382</sup> *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, « Sainteté ».

<sup>383</sup> *Ibid.*

<sup>384</sup> Dans *Prophètes et prophéties*, *op. cit.*, pp. 172-173, notamment dans le chapitre intitulé « Le dialogue dans la société : la loi, Tora », André Neher, développant les notions de sainteté, de justice et d'amour en termes d'alliance, postule que « dans l'éthique de la Tora, où l'homme reçoit ses directives d'une révélation immédiate de Dieu, l'obligation de la sainteté prime toutes les autres, parce qu'elle en est à la fois le principe et le germe. La Tora explique d'ailleurs d'où vient cette prééminence de la sainteté : « soyez saints, car Je suis Saint, Moi, votre Dieu ! » (Lv 19,1) La sainteté est une imitation de Dieu. Elle est, sur le plan moral, l'équivalent de l'alliance. Car si la *berit* (alliance) rapproche l'homme de Dieu en faisant converger leurs intentions, la sainteté, elle aussi, rapproche l'homme de Dieu, en faisant converger la signification de leurs actes. L'homme rencontre Dieu : c'est l'alliance. L'homme s'efforce d'être à l'image de Dieu : c'est la sainteté. En posant comme impératif premier la sainteté, la Tora insère l'éthique dans l'alliance. Pas de sainteté sans partenaires. Tendre vers la sainteté, cela signifie pour l'homme : s'efforcer d'imiter son partenaire, Dieu. »

<sup>385</sup> *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, « Sainteté ».

<sup>386</sup> *Ibid.*

<sup>387</sup> *Petit dictionnaire de théologie catholique*, « Sainteté de l'homme ».

<sup>388</sup> *Ibid.*, « Culte des saints ».

<sup>389</sup> *Ibid.*, « Sainteté de l'homme ».

<sup>390</sup> *Ibid.*

Dieu, qui est saint par essence, fait de soi-même à l'homme<sup>391</sup> ». Dans ce sens, la sainteté est « surnaturelle » et « gratuite<sup>392</sup> ». Néanmoins, le christianisme ne nie aucunement la valeur concrète de la sainteté et approuve qu'elle soit « attestée devant le monde<sup>393</sup> ». Ainsi, les saints canonisés deviennent des « modèles » à suivre, leur style de vie et leur exemple concret enseignent « aux autres une manière nouvelle et créatrice de comprendre et de vivre le christianisme<sup>394</sup> ».

Pourquoi Tournier se réfère-t-il à la vie des saints? Cherche-t-il à induire un enseignement moral? Ou tente-t-il, lui l'écrivain de la perversion, de détourner complètement le sens originnaire des légendes et de nier par la suite l'exemplarité de l'homme? La réponse, comme nous l'avons mentionné dans l'introduction de notre étude, se situe à la frontière des deux thèses. En effet, la référence aux vies exemplaires tient indirectement lieu de discours moral, discours dont l'ambivalence donne profusément la possibilité de jeux de sens démultipliés.

#### 6.1 De Christophe à Tiffauges : l'euphorie par la phorie

Il y a deux sortes de porteurs d'enfant, les bons qui le sauvent et les mauvais qui le tuent. Le bon porte-enfant par excellence, c'est saint Christophe — *Christophoros*, le porte-Christ. Il porte l'enfant soit sur son bras gauche — du droit il s'appuie sur une perche —, soit assis ou — comme chez Bellini — à califourchon sur son épaule. (CL, 263)

Le jeu intertextuel avec l'univers de la *Légende Dorée* que propose Michel Tournier dans *Le Roi des Aulnes* fait de l'hypotexte l'une des clés pour accéder à l'activité littéraire, vouée ainsi à une incessante redéfinition. La relecture du récit de saint Christophe repose

---

<sup>391</sup> *Ibid.*

<sup>392</sup> *Ibid.*

<sup>393</sup> *Ibid.*, « Culte des saints ».

<sup>394</sup> *Ibid.*

essentiellement sur trois traits. En premier lieu, cette relecture exprime à travers le personnage une réalité — humaine — ambivalente. Saint Christophe incarne la quintessence de l'ambivalence, et le roman de Tournier jubile à le mettre en scène, à travers le personnage fictif, Abel Tiffauges. « Répruvé<sup>395</sup> », imposant de par son « allure terrible », appelle puissamment l'image de Tiffauges, ce « monstre féérique » (RDA, 11) d'un « mètre quatre-vingt-onze » (RDA, 98), « démesurément » (RDA, 94) grand, tandis que « Christophe » entre en résonance avec Abel<sup>396</sup>, le porteur d'Éphraïm. En deuxième lieu, cette relecture souligne la finalité de la mission des personnages et les oppose à une réalité décevante : « se mettre au service du plus grand prince du monde<sup>397</sup> ». Dans un premier temps, Tiffauges comme Répruvé se trompe de choix. En établissant une passerelle entre la légende et le roman, la relecture de Tournier permet par association de relier le dieu servi par Répruvé, en l'occurrence le diable, et le dieu nazi avec lequel Tiffauges collabore. En troisième et dernier lieu, Tournier choisit de conserver dans son roman le centre de gravité du récit légendaire représenté par « l'acte phorique ». L'auteur ne fait nullement l'économie d'une telle transition du légendaire au romanesque et de l'expérience du saint à celle de Tiffauges. Par conséquent, l'acte phorique ne demeure pas simplement une évocation romanesque mais il devient le pivot de l'expérience euphorique tiffaugéenne et donc le socle moral sur lequel s'édifie *Le Roi des Aulnes*.

#### a) Un personnage ambivalent

L'ambivalence marque Abel Tiffauges dans son essence. Tout d'abord, elle apparaît dans le choix de son patronyme qui est bien l'expression simultanée de deux dispositions : l'une sacrificielle (Abel), l'autre criminelle (Tiffauges). À l'instar du

<sup>395</sup> Il s'agit du nom initial de saint Christophe et non d'un nom commun.

<sup>396</sup> Abel le personnage fictif et non celui biblique.

<sup>397</sup> Jacques De Voragine, *La Légende dorée*, nouvellement traduit en français, Paris, Édouard Rouveyre, 2004, l'histoire de Saint Christophe.

personnage de la Légende<sup>398</sup> tiraillé entre « Réprouvé » et « le saint », Abel Tiffauges est déchiré entre deux tendances. Dès la première partie du roman, le personnage, sur un mode confessionnel, l'explicite tout en postulant qu'en lui, coexistent deux « Moi », un moi qui prend les choses « d'un cœur léger » (RDA, 37) et un autre, le « moi visqueux » (RDA, 37) qui « ne comprend pas » (RDA, 37), qui « continue à jubiler » (RDA, 37) même après que la bonne nouvelle est démentie, qui est « pesant, rancunier, humoral, toujours baigné de larmes de semence, lourdement attaché à ses habitudes, à son passé ». (RDA, 37) Un peu plus loin, il ajoute : « Et depuis, je vais par le monde mi-chair, mi-pierre, c'est-à-dire avec un cœur, une main droite et un sourire avenant, mais aussi en moi quelque chose de dur, d'impitoyable et de glacé sur quoi se brisera inexorablement tout l'humain qui se heurtera. » (RDA 109) Tournier n'exprime-t-il pas dans *Le vent Paraclet* sa détermination de raconter la guerre « d'un pauvre géant [...] un ogre affamé de tendresse, myope et visionnaire, joignant sans cesse ses énormes mains en berceau pour y recueillir quelque petit enfant » ? (VP, 113) Ce clivage affecte au même titre le statut social et le rôle de ce personnage qui s'efforce de mener une vie normale : sédentaire, il répare « cet instrument par excellence de l'immigration, l'automobile ». (RDA, 51) Cette ambivalence se prolonge caricaturalement pour atteindre le plan physiognomique : le corps d'un géant et le sexe d'un enfant. Le « microgénitomorphisme » (RDA, 95) de Tiffauges engendre à son tour une autre ambivalence. Insinuant dans le discours du roman la stérilité (ou la puérité ?) du personnage, donc l'impossibilité de procréer et d'avoir des enfants, il témoigne

---

<sup>398</sup> Dans son étude intitulée « Rapt et phorie dans *Le Roi des Aulnes* ou la double figure du Réprouvé », l'auteur, Bernard Van Huffel, tente un rapprochement entre Tiffauges et saint Christophe. Il avance que l'image de ce dernier, telle qu'elle est ébauchée par Tournier, s'avère syncrétique puisant à la fois à la légende occidentale et à celle orientale, laquelle représente Réprouvé avant sa conversion au christianisme en personnage hybride, un homme à tête de chien. D'après lui, Tournier remanie le texte de la légende voragienne à des fins romanesques : « l'histoire déclamée par le collégien Tiffauges se présente comme un condensé fidèle du récit canonique extrait de *La Légende dorée*, cependant elle comporte une allusion qui associe très explicitement Christophe à la figure de l'ogre. En effet, dans la version de Voragine, le futur Porte-Christ refuse l'épreuve du jeûne que lui propose l'ermite et intermédiaire du Christ, en répondant tout simplement : "Qu'il exige de moi autre chose, car cette chose-là est au-dessus de mes forces!" En revanche, dans la version remaniée, Christophe répond: "Je suis un géant et ma faim est impérieuse. Qu'il me demande autre chose parce qu'il m'est absolument impossible de jeûner." » Et l'auteur de conclure que ce détail, la voracité de l'ogre, favorise le jeu de l'ambivalence et fait clairement référence à la légende orientale qui fait du saint, avant sa conversion, un « géant à tête de grand chien », « mangeur d'homme jusqu'à sa conversion ». Dans Daniel Acke et Arthur Chimkovitch (dir publ), *Du syncrétisme des figures mythographiques en littératures française et européenne*, Bruxelles, Vubpress, 2007, p. 70.

simultanément de sa vocation paternelle — elle aussi ambivalente — se déployant dans les interstices des portes fermées de la napola. Cette apparence physique ambivalente n'est que le reflet d'un vacillement sentimental. Tiffauges, n'avoue-t-il pas qu'il est « l'homme de la tristesse et de la joie » ? (RDA, 104) C'est que, comme il l'explique, son « climat moral habituel est une tristesse d'ébène, opaque et ténébreuse. Mais cette nuit est souvent traversée par des joies fulgurantes inattendue et imméritées, qui s'éteignent aussitôt, mais non sans [lui] laisser les yeux pleins de phosphènes dorés dansants ». (RDA, 104)

#### b) L'illusion d'un dieu

Pour parvenir à endiguer la décision de Tiffauges qui prend son ancrage dans sa collaboration dévouée avec les nazis, nous dévoilons une étape cruciale dans la vie de saint Christophe lequel s'empresse de servir le roi puis le diable, les prenant — à tort — respectivement pour le « plus grand prince du monde ». L'abnégation du personnage légendaire tisse ses ramifications dans le roman de Tournier et se branche directement sur le dévouement de Tiffauges à l'égard des nazis. Néanmoins, la légende comme le roman débouchent sur une désillusion. Le Réprouvé démystifie le diable qui après avoir rencontré une croix élevée, « fut effrayé, prit la fuite et, quittant le chemin, [...] conduisit Christophe à travers un terrain à l'écart et raboteux, [pour] ensuite le ramen[er] sur la route<sup>399</sup> ». Tiffauges, quant à lui, est amené à détromper les nazis tout en apprenant par Éphraïm leur brutalité ainsi que la barbarie de leur idéologie. Immergés dans la déception, les deux personnages partent à la recherche du Tout-Puissant pour enfin le retrouver, incarné dans un enfant.

---

<sup>399</sup> Jacques De Voragine, *op. cit.*, « Saint Christophe ».

## c) Porter c'est jubiler

L'observation minutieuse de la pratique intertextuelle nous permet de déceler, dans l'œuvre de Tournier, en l'occurrence *Le Roi des Aulnes*, une technique d'une importance cruciale qui consiste à décomposer l'hypotexte en unités élémentaires (scènes, personnages, thèmes...) et à s'en servir comme substrat symbolique, dans un nouveau champ de réception. Ils deviennent ainsi de véritables électrons de sens susceptibles d'entrer dans de nouvelles associations au fil du récit tournierien. Tel est par exemple le cas du motif de la phorie<sup>400</sup>, « le seul véritable sujet du roman » (VP, 124), que Tournier emprunte à la légende de saint Christophe et à partir duquel il essaie

d'édifier une architecture romanesque par un déploiement purement technique empruntant ses figures successives à une logique profonde. La phorie prend racine dans l'Adam archaïque, puis se développe, s'inverse, se déguise, se réfracte, s'exaspère — phorie, antiphorie, superphorie, hyperphorie etc. — toujours couverte par le léger manteau de la psychologie et de l'histoire. (VP, 129)

De cette architecture romanesque résultent donc, sur le plan sémantique, de nouvelles valences symboliques<sup>401</sup>. Selon Tournier, « tout le mystère et la profondeur de la phorie se trouve dans l'ambiguïté » (VP, 125) :

Au demeurant la bonne phorie, la phorie blanche et salvatrice, n'a pas toujours cet aspect triomphant et athlétique. Son héros, le géant Christophe, s'humilie comme une bête de somme sous le poids des voyageurs auxquels il fait traverser à gué le fleuve qu'il a choisi. C'est qu'il y a de l'abnégation dans la phorie. Mais c'est une abnégation équivoque secrètement possédée par l'inversion maligne-bénigne, cette mystérieuse opération qui sans rien changer apparemment à la nature d'une chose, d'un être, d'un acte retourne sa valeur, met du plus où il y avait du moins, et du moins où il y avait du plus. Ainsi le bon géant qui se fait bête de somme pour sauver un enfant est-il tout proche de l'homme-de-proie qui dévore les enfants. Qui porte l'enfant, l'emporte. Qui le sert humblement, le serre criminellement. Bref l'ombre de saint Christophe, porteur et sauveur d'enfant, c'est le Roi des Aulnes, emporteur et assassin d'enfant. (VP, 125)

<sup>400</sup> Voir l'étude d'Inge Degn, *op. cit.*, notamment la section intitulée « exigence de domination, densité et phorie », dans laquelle l'auteur qualifie la phorie tiffaugéenne de complexe, « l'expression la plus multiple de l'affectivité de Tiffauges » et expose ses quatre aspects.

<sup>401</sup> Notre objectif ici n'est pas de faire une étude exhaustive du processus phorique dans *Le Roi des Aulnes*, mais d'essayer à travers certains passages significatifs de comprendre et d'expliquer les répercussions de ce maillage d'images fictives connues, tirées de la *Légende dorée*, et tissées au moyen d'images rhétoriques au texte tournierien pour produire un nouveau sens ambivalent.

À cette « terrible dialectique » morale, ballotant la vocation de Tiffauges entre l'abnégation, l'amour d'autrui d'une part, l'égoïsme et la perversion d'autre part (VP, 125), se juxtapose dans le roman un état de bien-être, l'euphorie, non moins ambivalent, dont Voragine ne fait pas état dans son récit. Considérant l'étymologie « instructive » (RDA, 114) de ce mot, Tiffauges tisse le lien entre phorie, euphorie, et christophorie :

Il y a *eu* qui donne l'idée de bien, de bonheur, de joie calme et équilibrée. Et puis *phorie* qui dérive de porter. L'euphorique est celui qui se porte lui-même avec bonheur. Et là, un trait de lumière illumine soudain mon passé, mon présent et, qui sait, mon avenir peut-être aussi. Car cette idée fondamentale de portage, de *phorie*, elle se trouve aussi dans le nom de Christophe, le géant Porte-Christ, de même qu'elle était illustrée par la légende d'Albuquerque, de même encore qu'elle s'incarne à nouveau dans ces automobiles auxquelles je consacre en renâclant le meilleur de moi-même, mais qui n'en sont pas moins dans leur trivialité l'instrument porteur d'homme, anthropophore, phorique par excellence. (RDA, 114)

L'euphorie, telle que Tiffauges la conçoit, marque tout d'abord l'expérience de son mentor, Nestor, lequel prononce, à la suite d'un jeu phorique ayant lieu dans la cour du collègue Saint-Christophe durant la récréation, qu'il ne savait pas « que porter un enfant était une chose si belle ». (RDA, 68) L'adjectif « souriant » et le substantif « bonheur » accentuent davantage le sentiment de gaieté engendré par le jeu. Cette déclaration resurgit dans le roman pour exprimer cette fois-ci un sentiment de bien-être tiffaugéen : « Je n'aurais jamais cru, parvins-je enfin à articuler, que porter un enfant fût une chose si belle ! Et cette simple phrase éveilla dans mon souvenir un long et profond écho. » (RDA, 113) À la lumière de cet énoncé, il nous est permis d'affirmer que l'expérience phorique / euphorique de Tiffauges se nourrit d'une autre, inaugurale et plus ancienne, celle de Nestor. Il n'est pas sans dire que l'épisode<sup>402</sup> relatant le soulèvement de Jeannot par Tiffauges<sup>403</sup> baigne dans une ambiance hautement euphorique que Tournier réussit à créer par le truchement d'un lexique élaboré tels que : « douceur », « bénédiction », « gloire radieuse », « majestueusement », « bonheur », « charme », « éblouissante découverte ». (RDA, 112-113) Et Tiffauges d'entériner :

Oui, c'est une manière d'euphorie qui m'a enveloppé des pieds à la tête quand j'eus soulevé dans mes bras le corps inanimé de Jeannot. Je dis bien des pieds à la tête, car, à

<sup>402</sup> Et d'autres épisodes phoriques que nous ne mentionnons pas.

<sup>403</sup> Cet épisode relate la découverte de la vocation phorique par Abel suite à un accident au garage. Le narrateur s'attarde surtout sur la scène du soulèvement de l'enfant blessé par Tiffauges et sur le sentiment de joie déclenché par ce geste phorique.

la différence de la volupté ordinaire étroitement et obscènement localisée, la vague de béatitude dont je parle m'a recouvert tout entier, irriguant mes couches les plus profondes, mes extrémités les plus lointaines. Ce n'était pas une titillation égrillarde et limitée, mais une hilarité unanime de tout mon être. (RDA, 113-114)

Bien qu'il soit placé dans les *Écrits sinistres* du héros sous le signe de « l'inversion bénigne, bénéfique, divine » (RDA, 115) le portage de Jeannot se définissant en termes de « légèreté », de « joie ailée » et « d'extase phorique » (RDA, 115) nous semble ambivalent. Ce sentiment de béatitude intense qu'éprouve Tiffauges ne provient-il pas d'un accident, qui aurait pu être mortel et tragique ? D'apparence bénéfique, cette expérience pourrait, nous semble-il, virer dans le mal et se ranger parmi la plupart des « activités phoriques<sup>404</sup> » sur lesquelles « règne l'ambiguïté<sup>405</sup> ».

En effet, dans la vie de Tiffauges, l'euphorie salvatrice appelle et coexiste avec son analogue inversée. C'est notamment dans le chapitre « L'Ogre de Kalternborn » que l'inversion maligne s'exhibe. L'euphorie devient alors perversion s'achevant dans le rapt des enfants auquel Tiffauges se livre pour le profit de la napola :

Il poussa Barbe-Bleu contre le tronc de l'arbre, et entreprit de se mettre debout sur sa croupe. Le hongre, comme s'il eût mesuré la valeur du rite phorique qui allait s'accomplir, se figea dans une immobilité de statue, malgré le harcèlement des chiens qui jaillissaient autour de lui comme des flots noirs. Lothar toujours rencogné dans l'arbre s'efforçait de repousser à coups de pied l'approche de Tiffauges. Enfin le chasseur parvint à le saisir par une jambe, et l'attira à lui. Au moment où l'enfant bascula dans ses bras, sa joie était si véhémence qu'il ne sentit pas les dents de sa jeune proie s'enfoncer dans sa main jusqu'au sang. (RDA, 401)

L'enlèvement de Lothar et des autres enfants de la napola relève d'un ordre explicitement maléfique. Assisté par une troupe de « chiens noirs<sup>406</sup> » et par son cheval figé dans « une immobilité de statue », Tiffauges saisit le petit enfant « par sa jambe » et l'attire par la force vers lui. L'attribut majeur de la joie découlant d'un tel geste violent est le « sang » qui entre, avec les autres éléments du rapt, dans une configuration morale, symbolique, exprimant la perversion du personnage trouvant sa jouissance dans l'agression

<sup>404</sup> Lorna Milne, *op. cit.*, p. 100.

<sup>405</sup> *Ibid.*

<sup>406</sup> Voir dans Daniel Acke et Arthur Chimkovitch (dir. publ), *op. cit.*, l'étude de Bernard Van Huffel intitulée « Rapt et phorie dans *Le Roi des Aulnes* ou la double figure du Réprouvé » qui étudie la symbolique maléfique des chiens dans *Le Roi des Aulnes*.



des mineurs. Il est clair toutefois que le rapport qui s'établit vers la fin du roman entre Tiffauges et Éphraïm, est d'un autre ordre que celui qui liait auparavant le ravisseur affectueux à ses jeunes proies. Comme le remarque judicieusement Arlette Bouloumié, la mort accidentelle du Jungmann Arnim, « pulvérisé en un brouillard de globules rouges » (RDA, 465) par l'explosion d'une mine, « opère [une] transmutation<sup>407</sup> » chez l'ogre de Kaltenborn faisant « de [lui] un autre homme ». (RDA, 465) Vray voit dans cet épisode la réalisation métaphorique de l'ultime phorie : « Le manteau paradoxal, gazeux et aérien, au poids intolérable, lourd et léger comme la mort, rappelle la légende de saint Christophe sur lequel l'enfant "pesait comme une masse de plomb" en même temps qu'il prélude à la phorie finale où Éphraïm pèse sur Tiffauges "comme une masse de plomb"<sup>408</sup>. » La rencontre avec Éphraïm suit de près cet épisode tragique et ne vient que renforcer la conscience nouvelle du héros en lui révélant la vérité de l'univers d'Auschwitz. En elle (la rencontre) transparaissent « la qualité aérienne et spirituelle de l'extase phorique, son symbolisme ascensionnel et son association sur la figure de l'enfant<sup>409</sup> » qui semblent indiquer « que là se trouve la voie possible du salut pour Tiffauges<sup>410</sup> ».

Il est vrai que tout au long du *Roi des Aulnes*, on retrouve les projections ambivalentes de la phorie / euphorie oscillant entre deux paradigmes antinomiques. Néanmoins, il faut attendre la dernière scène pour que ces projections ambivalentes convergent vers une figure ultime et construisent l'effigie de saint Christophe prenant des allures transcendantales. Perché sur les épaules du géant aveugle, Éphraïm, imitant l'enfant Jésus, le prend par les oreilles et le guide vers sa propre délivrance. Devenant de plus en plus pesant, et conformément au récit légendaire, il l'enfonce dans le sol spongieux. Réprouvé, d'après le récit de Voragine, survit à cette épreuve afin de porter la parole de Dieu auprès des païens. Tiffauges, quant à lui, meurt. Le sens ambivalent de cette mort est lisible sur le corps même de Tiffauges. Tandis que ses jambes, son ventre, sa poitrine se trouvent « broyés » (RDA, 496) par la pesanteur du sol, sa tête s'envole dans le « ciel noir ». (RDA, 496) Somme toute, c'est de l'apothéose finale, renvoyant ses reflets sur le destin de Tiffauges, que provient la

<sup>407</sup> Arlette Bouloumié, *Michel Tournier : Le roman mythologique*, op. cit., p.174.

<sup>408</sup> Jean-Bernard Vray, *Michel Tournier et l'écriture seconde*, op. cit., p. 80.

<sup>409</sup> Lorna Milne, op. cit., p. 100.

<sup>410</sup> *Ibid.*

force morale de ce roman phorique. À l'image du dénouement extatique, le discours moral entremêle l'enfant porté et l'étoile d'or, enchevêtre l'homme et le saint et entrecroise la mort et la salvation.

## 6.2 Le boa d'Éléazar à la merci d'un saint Patrice

Dans *Éléazar ou la source et le buisson*, le récit de saint Patrice constitue le canevas à partir duquel Tournier bâtit l'univers imaginaire de son roman. Toutefois, il ne s'agit nullement d'établir des rapprochements entre personnages ou de remanier le texte fondateur, comme dans *Le Roi des Aulnes*, mais plutôt de lui emprunter un détail et d'en faire l'apanage allégorique tout en déployant ses implications dans l'hypertexte. Ainsi se crée un climat propice aux débordements sémantiques, qui dans le cas du roman tournierien, se sustentent d'ambivalence.

Le jeu intertextuel prend son point de départ dans un seul détail, miraculeux : « [Le saint] obtint qu'aucun animal venimeux ne pût vivre dans son pays<sup>411</sup>. » Cette absence se verra comblée dans le roman par une spéculation prodigieuse d'après laquelle le serpent, incarnée par la canne-boia d'Éléazar, est présenté, en tant que créature hybride, inspirant au propriétaire à la fois « horreur » (EL, 20) et « attirance ». (EL, 21) Le récit de Voragine met l'accent sur la puissance maléfique — « venimeuse » — de la bête alors que le roman insiste sur sa valeur symbolique en tant que représentante du « monde archaïque et brutal des premières origines, des prophètes et de Yahweh ». (EL, 21) Tout le reste du roman donne suite à ces indications sur lesquelles s'échafaude la structure dichotomique du roman opposant deux mondes différents : le premier est l'Irlande, le pays vert des catholiques, ayant pour patron le saint, exterminateur des serpents. À ce pays riche en fontaines, ruisseaux et sources, s'oppose le désert, « ce sanctuaire d'aridité » (EL, 94), grouillant de serpents, lesquels ne manquent pas de rappeler le serpent de la Genèse ainsi que le serpent d'airain de Moïse. Néanmoins, le récit ne se limite pas à cette dualité mais la dépasse tout en exécutant

---

<sup>411</sup> Jacques De Voragine, *op. cit.*, « Saint Patrice ».

une fusion — gigogne — entre les deux antipodes, fusion qui est susceptible de produire l'ambivalence dans le discours moral du roman.

a) Le serpent : une présence subversive

Un premier détail, relevant de l'ordre architectural, inscrit le roman dans un paradoxe :

Le temple [de Downpatrick en Ulster] était orné d'un bas-relief qui montrait saint Patrick foulant aux pieds un nœud de serpents. C'était certes un immense et pieux paradoxe, mais de mémoire d'Irlandais, on n'avait jamais vu un serpent en ce pays. On devait cela à Patrick l'évangéliste de l'Irlande... (EL, 19)

Cette absence miraculeuse des serpents en Irlande se trouve toutefois contrée par une présence transgressive : « Il y avait dans le grenier familial une canne dont le fût affectait la forme d'un serpent et la poignée celle d'une tête de boa. Personne ne se souvenait de son origine. Éléazar en vint à considérer cet objet avec un mélange d'horreur et d'attirance. » (EL, 20-21) La canne-boa d'Éléazar, ce « seul serpent de toute l'Irlande » (EL, 21) a une valeur métaphorique. Elle est l'incarnation fictionnelle d'un antagonisme sociopolitique, à savoir, l'existence des protestants dans le pays des catholiques. Cette situation politique engendre dans la vie de notre personnage un conflit intérieur signifié dans le roman par son statut de pasteur protestant :

Sans doute parce qu'il était né et avait grandi en pays catholique, bien que dans une famille protestante, le Nouveau Testament, ses miracles, ses paraboles et surtout la présence de Jésus lui étaient plus proches que l'Ancien Testament. Le serpent du Paradis et de Moïse le ramenait au monde archaïque et brutal des premières origines, des prophètes et de Yahweh. Mais ses maîtres luthériens de Downpatrick lui en faisaient grief. Ils enseignaient un retour aux origines paléotestamentaires. Pour eux la Bible restait le livre fondamental où toute la vérité était contenue. (EL, 20-21)

Ce passage met la vie du pasteur sous les signes contradictoires, catholicisme et protestantisme (judaïsme), de l'eau et du buisson. La dualité entre les deux religions apparaît comme problématique. Éléazar semble la vivre, dès l'enfance, comme une césure, au risque d'un clivage de son être en deux. Toujours est-il que le narrateur désigne sa double vie comme un conflit, nous renvoyant aux malheurs d'une conscience déchirée entre deux

figures, Moïse et Jésus<sup>412</sup>. Sur le plan diégétique, le roman s'ouvre sur un dilemme. L'expression « l'enfant pasteur », loin d'être arbitraire, est employée par l'auteur pour souligner par sa polysémie une double vocation chez le personnage principal. Tout petit enfant, son père « l'avait voué » (EL, 14) au métier du berger, un métier « qu'il n'avait pas voulu » (EL, 14) mais que, au nom du destin, il était contraint à pratiquer. À l'âge de dix-sept ans, Éléazar, répond « à une vocation religieuse que son métier de berger avait en quelque sorte pressentie ». (EL, 18) Il devient pasteur de la petite communauté protestante de Galway. Ces deux métiers, s'ils s'avèrent décisifs dans la vie et l'avenir du personnage ne répondent pas à sa première vocation. Dès son bas âge, Éléazar rêvait d'une « tout autre profession » (EL, 13), il voulait être menuisier :

Il y avait au village un vieil ébéniste, auquel il s'était lié d'amitié filiale à force de séjourner dans son atelier. Il aimait l'odeur forestière des pièces de bois qui séchaient dans le faux plafond de la pièce. Il avait vite appris à en distinguer les essences, les unes triviales comme le saule et l'aulne qui peuplaient les fonds marécageux et les rives des ruisseaux, d'autres nobles, comme le chêne et le noyer très rares en Irlande, enfin quelques pièces de bois exotiques déposées là par des marins qui comptaient se marier à leur retour dans un lit d'acajou, de palissandre ou de cèdre. (EL, 13)

Or, l'identification au menuisier et intrinsèquement au Christ (fils de menuisier et menuisier lui-même) se trouve avortée. Ce détournement forcé du sort de l'adolescent est signifié dans le texte par trois événements marquant son adolescence et programmant son avenir. Tout d'abord, la mort même du charpentier : « Éléazar comptait bien entrer en apprentissage chez ce Charlton avec lequel il s'entendait à merveille, quand l'ébéniste était mort sans crier gare au grand chagrin du jeune garçon. » (EL, 13) Un deuxième événement plus implicite participe à l'abandon — imposé — de cette vocation. Après s'être rendu pour la dernière fois à l'atelier après la mort du menuisier, Éléazar rapporte avec lui « un copeau de sapin » (EL, 14) dont l'usage veut

que les adolescents, qui souhait[ent] s'engager comme apprentis, circulent dans la grande foire de Galway avec, attaché à leur casquette, l'insigne du métier qu'ils [ont] choisi, flocon de laine pour les bergers, épi de blé pour les cultivateurs, copeau de bois pour les menuisiers, lamelle de ressort pour les forgerons. (EL, 14)

---

<sup>412</sup> Bien qu'ils ne soient complètement antithétiques, le roman, comme nous allons le voir, cultive la contradiction.

Cependant, dans la grande foire « personne n'avait voulu remarquer le copeau qui dépassait de sa casquette et s'enroulait en boule blonde sur son oreille ». (EL, 14) Le mot « personne » qui signifie notamment « nulle personne » souligne, au sujet de la communauté protestante de Galway, une orientation collective allant dans le sens contraire de la vocation « christique » de l'adolescent représentée dans le roman par le copeau de bois. Le verbe « vouloir » vient entériner la volonté des protestants de se démarquer — partiellement — de la figure de Jésus et de se rapprocher de Moïse. Le destin d'Éléazar déterminé dans un premier lieu par sa communauté religieuse, se trouve réaffirmé par l'autorité parentale :

Quant il avait bien fallu rejoindre son père au club, il l'avait trouvé en compagnie d'un éleveur du voisinage qui cherchait un berger. Il n'avait pas pu retenir ses larmes lorsque son père, en topant dans la main de l'inconnu, l'avait voué à un métier qu'il n'avait pas voulu. Trois jours plus tard, il partait rejoindre les moutons de la ferme Hezlett. (EL, 14)

Éléazar suit (malgré lui ?) l'exemple du grand prophète Moïse et devient berger. Mais ce rapprochement demeure partiel et incomplet si nous ignorons que le Christ s'est déclaré lui aussi « bon pasteur ». À cet égard, l'adolescent Éléazar est encore une fois averti et détourné de l'identification au Christ :

Un soir, comme il rassemblait son troupeau, il sut immédiatement qu'il manquait un jeune béliet. Bien qu'il y eût là une centaine de têtes, il n'avait nul besoin de les compter. L'absence de l'une d'elles éclatait aux yeux du berger, comme une blessure dans un visage familier. Il se lança à sa recherche le long des falaises rocheuses, mais la nuit tombait vite, et tout le troupeau menaçait, sans maître, de s'égailler dans la lande. Il finit par apercevoir la vague blancheur d'un corps laineux sur un roc en contrebas. La bête avait une patte cassée et devrait être abattue. Il la chargea cependant sur ses épaules et regagna la pâture au prix d'efforts épuisants. (EL, 16)

L'avertisseur est un représentant autoritaire protestant. Cette fois-ci, il s'agit du maître Hezlett, qui bat Éléazar avec une grande agressivité parce qu'il fait preuve d'obéissance au précepte de Jésus indiquant que le bon pasteur est, précisément, celui qui cherche avec compassion et amour la brebis égarée. (Luc 15, 1-7) Sous les traits de Jésus, le bon pasteur Éléazar part à la recherche du jeune béliet et réussit à le sauver. Son action, au lieu d'être récompensée, provoque la rage de son maître :

Le jeune berger aperçut immédiatement le fouet de charretier qu'il portait autour de son cou. Il posa à terre le béliet blessé, se releva et attendit. Sans un mot, Hezlett déploya le fouet et commença à frapper l'adolescent. Il le frappa longtemps à grands coups sifflants

qui l'enveloppaient de la tête aux pieds. Quand il s'arrêta enfin, Éléazar n'avait pas figure humaine. De ce jour, il conserva une balafre sur la joue droite. Presque invisible en temps ordinaire, elle rougissait sous le coup de toute émotion. (EL, 17)

b) Au-delà du conflit : la réconciliation par l'ambivalence

En fait, le clivage moral ne réside pas dans un choix entre le Christ et Moïse. Bien que ces deux personnages bibliques ne soient pas, du point de vue religieux, tout à fait contradictoires<sup>413</sup>, le texte de Tournier investit les divergences existant entre eux et soutient cette contradiction au profit de l'ambivalence qui s'ensuivra. Au « visage trouble et mouillé de larmes de Jésus » qui s'accorde parfaitement à l'Irlande, pays des sources, répond « le masque dur et lumineux de Moïse » (EL, 22) correspondant au visage du serpent et au paysage aride du désert. Cette contradiction se trouve largement explicitée dans les réflexions et les conversations, rapportées par le narrateur omniscient, du personnage nouvellement marié à la jeune Esther :

Éléazar ne cessait de remuer ces questions<sup>414</sup>, mais quand il les évoquait en présence d'Esther, elle souriait et répondait en citant les Évangiles. Jésus devenait ainsi la contre-

<sup>413</sup> Moïse et Jésus appartiennent à un même peuple. Les deux se déclarent sauveurs. Ratzinger, traitant de la prophétie, semble étoffer ce rapprochement. Il affirme que « les Pères de l'Église ont conçu la prophétie du Deutéronome " Dieu t'enverra un prophète comme moi " comme une promesse du Christ, conception que je partage. Moïse dit : "Un prophète comme moi ". Il a transmis à Israël la Parole et il a fait de celui-ci un peuple ; par son "face à face" avec Dieu, il a accompli sa mission prophétique, il a conduit les hommes à leur rencontre avec Dieu. Tous les autres prophètes sont au service de cette prophétie et doivent toujours et de nouveau délivrer la loi de sa rigidité et la transformer en un chemin de vie. Le vrai Moïse, le Moïse le plus grand, c'est donc justement le Christ, lequel vit "face à face" avec Dieu, parce qu'il en est le Fils. On entrevoit dans ce rapport entre le Deutéronome et l'avènement de Jésus-Christ un point dont l'importance est extrême pour comprendre l'unité des deux Testaments. Le Christ est le Moïse vrai et définitif qui vit réellement "face à face" avec Dieu en tant que Fils. Il ne nous conduit plus simplement à Dieu à travers la Parole et les préceptes, mais il nous emmène avec lui, par sa vie et sa passion, et, par l'incarnation, il fait de nous le Corps du Christ. Cela signifie que la prophétie est radicalement présente aussi dans le Nouveau Testament. Si le Christ est le prophète définitif parce qu'il est le Fils, grâce à la communion avec le Fils, la dimension christologico-prophétique entre aussi dans le Nouveau Testament. » Joseph Ratzinger. « Le problème de la prophétie chrétienne ». *30 Giorni*. N° 1999.

<sup>414</sup> Questions concernant le sort inexorable et incompréhensible de Moïse : « Mais c'était surtout la haute et imposante figure de Moïse qui l'habitait et sur lequel il s'interrogeait passionnément. Moïse dialoguant avec le Buisson ardent sur le mont Horeb et recevant de Dieu une mission terrifiante, libérer les Hébreux du joug égyptien, qu'il commence par récuser. Moïse affrontant le Pharaon, les Sept Plaies d'Égypte, le grand départ, le passage de la mer rouge, la manne céleste. Pourtant que de zones

figure de Moïse, la réfutation de sa terrible logique et le recours contre ses effrayantes rigueurs. (EL, 42)

Plus encore, cette polémique concernant Jésus et Moïse dépasse leurs figures pour dissocier les deux Testaments, l'Ancien et le Nouveau, tout en confrontant leurs différentes représentations :

Esther se plaisait surtout à opposer le Thabor au Sinaï, comme les deux sommets entre lesquels s'accomplit la révolution chrétienne. Lorsque Moïse gravit le Sinaï, Yahweh se refuse à lui dévoiler sa face divine, *car l'homme ne peut voir Dieu et continuer à vivre*, lui dit-il. Il lui remet les tables qui sont des signes gravés dans la pierre. Au contraire, Jésus emmène ses disciples les plus chers au sommet du mont Thabor pour se dévoiler à leurs yeux dans sa splendeur divine. *Et son visage resplendissait comme le soleil*, dit l'évangéliste Matthieu. Ainsi l'imagerie colorée de la vie de Jésus s'opposait-elle aux signes abstraits de la Thora mosaïque. (EL, 44)

Cette dissimilitude produit dans le texte une ambivalence morale que le titre du roman annonce d'emblée. Dans *Éléazar ou la source et le buisson*, nous lisons une équivalence — soulignée par la conjonction de coordination « ou » — entre le nom du personnage et l'expression « la source et le buisson ». Si l'on veut suivre ce raisonnement, il faut déplacer la question et la repenser à nouveaux frais, en proposant un axe de lecture, permettant de rendre compte de la nature ambivalente du discours moral tel qu'il semble se déployer dans l'œuvre. En tant que pasteur protestant dans un pays catholique, Éléazar est la fusion de la source renvoyant dans le roman au christianisme et du buisson, figure emblématique du judaïsme (Protestantisme). Sans doute, le texte suit le personnage dans sa quête morale et explicite son identification au grand prophète des Juifs (revendiqué par les protestants). Toutefois, aucun indice textuel ne souligne la conversion totale de ce personnage à l'un ou l'autre des christianismes. Au contraire, nous le voyons qui assume son christianisme protestant dans sa mort même, en confiant sa famille à Josué (José) sans nier le catholicisme de sa femme. Le statut hybride du pasteur protestant permet donc au texte de créer cette ambivalence. Sans se départir du Nouveau testament, Éléazar ne cesse d'interpeler le Dieu des Juifs et d'ouvrir

---

obscur, incompréhensible, voire révoltant dans ce destin surhumain ! Pourquoi fallait-il que cet enfant hébreu fût élevé par une princesse égyptienne de telle sorte qu'il ne pouvait revenir à son peuple d'origine sans trahir sa famille adoptive ? Pourquoi fallait-il qu'il assassine d'un coup de bâton un contremaître égyptien ? [...] Et surtout, surtout, pourquoi cette incompréhensible et inexorable interdiction dont le frappe Yahweh d'entrer à la tête de son peuple en cette Terre Promise où coulent le lait et le miel ? » (EL, 43-44)

l'Ancien Testament pour chercher la lumière au cours de sa longue pérégrination. À côté de son statut individuel de pasteur protestant, l'ambivalence apparaît sur un plan plus collectif, dans la structure même de sa famille. Il s'agit d'une mise en abîme de l'ambivalence qui est révélée par le mariage de cet homme hybride à Esther, une jeune fille catholique. Il s'ensuit une progéniture hybride élevée dans l'enseignement moral hostile de la Bible et imprégnée maternellement par une source de tendresse catholique.

Nous avons vu dans cette section, comment Tournier signale l'enjeu de l'ambivalence en brossant son incidence sur le fond de la relation entre hypotexte et hypertexte. Les interactions entre son roman et les récits légendaires se placent en première ligne d'un programme d'écriture où prime une vision décloisonnée, syncrétiquement universelle vis-à-vis de la question morale, du cheminement spirituel des personnages démantelés vers leur rédemption finale.



## CONCLUSION

Sous toutes ses formes, l'intertexte biblique dans l'œuvre de Tournier joue un rôle primordial. Les figures et récits bibliques (et légendaires) occupant le devant de la scène tirent l'histoire à eux et l'orientent quelque peu dans leur sens. La narration leur accorde tant de place qu'ils la déterminent autant qu'ils sont déterminés par elle. On se gardera pourtant de trop filer la métaphore. L'omniprésence de ces figures et récits, qui ne sont pas des motifs particulièrement saillants dans les textes tournieriens, nous a conduite à nous interroger sur leur fonction. Quelles motivations amènent Tournier à introduire la Bible dans son travail de création ? Soulever cette question nous a permis de découvrir, à la lumière de l'exégèse judéo-chrétienne, que ces réécritures sous-tendent une vision du monde et de l'humanité et donnent lieu à la multiplication des interprétations qui seraient capables d'éclairer le discours moral du roman.

En vérité, les nombreuses réécritures de la Genèse permettent à Tournier non seulement de tisser des rapprochements entre monde moderne et monde originel, entre violence imaginaire et violence biblique, mais de redéfinir son personnage, qu'à sa manière il place en situations très souvent périlleuses, qu'il jette dans le monde mais subversivement, mais perversement ... la perversion fût-elle un peu choquante. Car sombrant dans une société obscure, le personnage tournierien — représentant de l'humanité — acquiert une grande liberté qu'il paie d'un douloureux écartèlement, transcendé à la fin aux prix de violentes régressions et défaillances.

Qui plus est, la structure exodique des romans corrobore l'hypothèse du dépassement final tout en amplifiant l'attrait inextinguible pour le cheminement éprouvant. Autrement dit, à travers les références — explicites ou implicites — à l'Exode, le texte de Tournier réitère l'expression génésiaque, avec l'ambivalence qu'on lui reconnaît, d'une nostalgie paradisiaque ; il formule un désir eschatologique de rédemption qui ne cesse de faire retour, comme sous forme d'une nécessité morale à la fois méandreuse et enjouée.

À côté des mythes de l'origine, les légendes et les histoires de la visite des mages, de la nativité et de Moïse donnent à comprendre le jeu des déplacements sémantiques et subséquemment à entrevoir le discours moral de l'œuvre. Le pouvoir, l'amour, le racisme, l'intégrisme, le meurtre, autant de questions éthiques qui deviennent des fils conducteurs dans l'œuvre. Les réflexions des personnages sur leur conduite morale s'élèvent à un art du discernement, lequel se nuancerait de la précision que leur réalité comme déviance et immoralité n'est pas seulement et purement foncière. Elle résulte de la retombée des idéologies et des systèmes de valeurs injustes, instaurés antérieurement par les tyrans, les groupes sociopolitiques et religieux.

## DEUXIÈME PARTIE

### VOCATION PROPHÉTIQUE ?

« Ainsi sommes-nous : appelés à la transformation en même temps que maintenus dans nos labyrinthes ; acculés à un passage, et retardés dans son effectuation ; construits pour la liberté et retenus prisonniers ! L'Homme est l'espace de rencontre de deux forces opposées et cependant concertées, dont l'une fait résistance à l'autre pour que cette autre développe, en cet espace d'homme, la totalité de sa mesure ; qu'à la limite elle devienne totalement lui et que lui, l'Homme, devienne totalement elle<sup>415</sup>. »

La première partie de notre thèse a révélé la prégnance de la portée morale et de la rédemption chez Tournier qui n'est pas sans rappeler les grands textes des prophètes bibliques qui ont précisément inventé ce nouage jusqu'alors inédit qui fait de la fidélité à la loi morale la condition d'une rédemption (messianique) du monde. Rédemption qui dans le discours des prophètes doit advenir aussi bien sur le plan national que sur le plan universel. Ce rapport entre Rédemption et loi morale, est en effet au cœur de la parole prophétique définie en termes de révélation et de communication<sup>416</sup>.

---

<sup>415</sup> Annick De Souzenelle, *op. cit.*, p. 43.

<sup>416</sup> André Neher, *Prophètes et prophéties, op. cit.*, p. 16. « La révélation prophétique ne se borne ni à la réception, ni à l'acceptation, ni à l'interprétation. Elle exige la transmission. Le prophète participe au transcendant, non seulement pour communier avec lui dans l'intimité, mais pour partager avec lui l'effort d'affronter ce qui n'est pas de son ordre. Deux actes conjugués constituent donc la prophétie : celui de la révélation et celui de la communication. Le prophète assume la révélation qui lui fait ressentir l'apparition du transcendant, avec la même intensité que n'importe quel homme religieux. Mais, adopté par Dieu, il est, de plus, introduit avec lui dans l'affrontement du non-transcendant, dans une position de conquête à l'égard du temps, dans une *histoire*. »

Homme d'esprit<sup>417</sup> et de parole<sup>418</sup>, le prophète annonce la catastrophe imminente et l'avènement d'un reste, et actualise, dans un optimisme opiniâtre, la délivrance proche<sup>419</sup>. Autrement dit, dans la pensée biblique, Dieu appelle, à un moment du temps, le prophète, pour rappeler incessamment au peuple d'Israël la loi (la Torah), en un temps d'abandon de celle-ci<sup>420</sup>. Tel est donc l'enjeu de leur vocation prophétique : « Fils d'homme, je t'envoie vers les enfants d'Israël. » (Ez. 2, 3) C'est dans cette perspective que se construit la figure du Messie comme rédempteur, figure politique mais aussi utopique dont le christianisme sera bien sûr l'héritier privilégié. Contrairement aux faux-prophètes (Mt 24, 23-24) ou « prophètes de mensonges<sup>421</sup> » qui, selon la tradition biblique, sont « les responsables de l'égarement du peuple [...] que Dieu n'a pas envoyés », ceux qui « loin de dégager la solution de la crise, [l'enveniment] et [rendent] l'inévitable dénouement encore plus douloureux<sup>422</sup> », enfin ceux qui « [hypothèquent] l'avenir en abandonnant le présent à la stagnation, au marasme<sup>423</sup> », les vrais prophètes, « ramènent le peuple à la justice<sup>424</sup> », l'incitent à la droiture et à la conversion, transmettent la parole de Dieu et s'efforcent de réduire l'écart qui existe entre cette parole et sa conduite. Ils sont bien les annonciateurs « du joug<sup>425</sup> », ils exigent « son acceptation et [n'assignent] pour fin de l'épreuve, la restauration du royaume et le rétablissement du culte qu'au jour décidé par Dieu, jour imprédictible par l'homme<sup>426</sup> ». Deux critères sont capables d'authentifier leur mission : « Le premier est la réalisation des

<sup>417</sup> *Ibid.*, p. 102. « La révélation prophétique est révélation de *ruah* (esprit) : le prophète est [...] homme de l'esprit. Tantôt la *ruah* est une grâce permanente et le prophète en fait un usage régulier et presque inconscient ; tantôt elle explose soudainement et reste limitée à l'expérience d'un instant éblouissant. »

<sup>418</sup> *Ibid.*, p. 119. « Le prophète n'est pas seulement appelé, il est aussi envoyé. À la révélation succède l'affrontement, qui n'est plus du domaine de la *ruah* mais de celui du *davar* : l'esprit se complète par la parole. »

<sup>419</sup> Anne Éline Cliche, *Dire le livre*, Montréal, XYZ éditeur, 1998, pp. 120. « [...] La performance du *nabi* (prophète) n'est pas annonce mais acte, actualité d'un désert non pas immédiat mais toujours présent dans sa désolation, son dénuement effroyable, son impossible présence.

<sup>420</sup> Raphaël Draï, *La communication prophétique : La conscience des prophètes*, op. cit., p. 12.

<sup>421</sup> Suivant l'appellation de Raphaël Draï dans *Le Dieu caché et sa révélation*, op. cit.

<sup>422</sup> *Ibid.*, p. 284.

<sup>423</sup> *Ibid.*

<sup>424</sup> *Ibid.*, p. 285.

<sup>425</sup> *Ibid.*, p. 282.

<sup>426</sup> *Ibid.*

événements prédits (Jr 28, 15-17); le deuxième est la conformité à la doctrine traditionnelle (Jr 28, 7-9)<sup>427</sup>. »

Cette contextualisation historico-religieuse, rattachée à la dimension eschatologique de l'intertexte biblique, nous permet de sonder et d'appréhender dans l'écriture tournierienne, quelque chose comme une vocation prophétique, le souvenir d'une voix morale (judéo-chrétienne) enfouie et parasitée. Or il importe de souligner que dans les romans et récits en question, la volonté de Dieu — si elle existe — n'est pas explicitement formulée. De même, Dieu ne figure pas en tant qu'invocateur (comme dans la Bible), encore moins en tant que législateur d'une loi morale et aucun des personnages n'est prophète au sens strict. Si Dieu s'adresse aux personnages de Tournier c'est à travers les Écritures et les intermédiaires. Ces données nous permettent d'asseoir solidement les fondements de notre analyse, laquelle vise dans cette partie, un rapprochement entre la vocation de certains personnages et celle des prophètes. Cependant, soyons clairs : le rapprochement que nous faisons repose essentiellement sur la médiation prophétique, sur la nécessité de mettre en lumière le discours (ou les actes) — à valeur prophétique — de ces personnages, l'appropriation qu'ils font de l'Écriture Sainte et du langage prophétique, la proximité et la portée de certains aspects narratifs (temps, lieu, reproduction d'un événement biblique...) Dans cette perspective, nous parlerons — empruntant à Draï sa formulation — d'une

réémergence du prophétique mais paradoxalement dans un espace circonscrit et équivoque : celui de la littérature, autrement dit d'une intervention pseudo-prophétique parce que, si elle met en cause le pouvoir et l'injustice [entre autres], elle le fait dans des limites et des conditions contrôlées par le pouvoir<sup>428</sup>.

<sup>427</sup> J. Briend, H. Cazelles, T. Chary, J. Delorme, A. Gelin, L. Monloubou, *La loi et les prophètes. Introduction critique à l'Ancien Testament*, Paris, Pierre Téqui, 2000, p. 279.

<sup>428</sup> Raphaël Draï, *La communication prophétique : Le Dieu caché et sa révélation*, op. cit., p. 107. Dans son chapitre « L'état opaque contemporain et la perception du divin », l'auteur, passant par le théâtre de Racine, soulève - à la lumière du prophétisme - la question du rétablissement du politique par le littéraire. Nous ignorons si, à l'époque contemporaine de Tournier, l'applicabilité de la censure dont parle l'exégète au sujet de Racine, s'avère toujours menaçante. Mais si existante, elle nécessite différentes appellations et prend d'autres formes. Tournier, qui fait dire par un Éphraïm la perversité du régime nazi ou de n'importe quel autre régime totalitaire et raciste, n'a pas à se soucier d'un roi sévère ou d'une sentence machiavélique. Les limites contrôlables que l'auteur contemporain s'impose dans l'écriture de son roman, relèvent plus, nous semble-t-il, de l'ordre de la qualification (ou de la nomination ?) littéraire, pointant ou non un engagement religieux et/ou sociopolitique de sa part.

L'étude de cette « réémergence du prophétique » exige le discernement de la pensée prophétique laquelle se distingue par ses modalités<sup>429</sup>, sa position, son discours direct et rapporté. Dans *prophètes et prophéties*, André Neher affirme que le prophète « n'est pas seulement appelé, il est aussi envoyé. À la révélation succède l'affrontement [...] l'esprit se complète par la parole<sup>430</sup> ». Il s'agit bel et bien d'une parole d'abord accusatrice et véhémence mais ultimement rédemptrice, qu'elle soit proférée par les prophètes ou incarnée (le Christ). Ainsi, la vocation prophétique convoque un corps, mais aussi un sujet politique parlant, emporté dans l'énonciation d'une parole qui « est [...] ordre et action<sup>431</sup> ».

De toute évidence, ce sont les registres de la parole prophétique biblique qui permettront mieux que quoi que ce soit de saisir la fonction prophétique du discours (moral) romanesque. Partant de la définition qui fait du prophète le porte-parole d'une loi et du devoir moral, nous admettons qu'il est avant tout une voix. Il existe pour rappeler la loi transmise et reçue au Sinaï, puis profanée par le peuple. Inscrire avec véhémence et souffrance cette mémoire éthique dans l'histoire est sa mission. Or, chaque prophète se distingue par un style de profération qui lui est propre. Les registres de cette parole manifestent bel et bien l'état psychique — révolté, souffrant, ouvert au dialogue, résistant etc. — de chacun d'eux.

Tel est bel et bien le postulat d'ensemble et l'objet de la deuxième partie qui s'intéressera particulièrement à l'étude des registres prophétiques dominants et de leurs mécanismes dans l'énonciation tournierienne. Notons que les modalités de l'énonciation varient d'un roman à un autre et d'un énonciateur à un autre, donnant à chaque contexte son

---

<sup>429</sup> Dans le premier chapitre de *Poétiques du Messie : l'origine juive en souffrance*, consacré à la question de « l'invention du Messie » dans l'histoire, l'auteure Anne-Élaine Cliche caractérise la voix divine qui partage avec la voix des prophètes les mêmes modalités : « Lisant la Bible, nous sommes surpris, saisis par la voix qui, là, parle en direct, interpelle les sujets, déclenche des mouvements de masse. On ressent dès les premières pages cette présence qui suscite les corps, les éveille, les incarne, les appelle, les somme de répondre, de partir, de sortir, d'avancer, de parler. Cette voix qui dit « Je » (*Anokhi*) est une présence désirante qui ne cesse d'affirmer la participation humaine, même inconsciente, au déroulement de l'histoire, la part, même infime, prise à sa destinée. Cette voix immédiate passe par tous les tons : elle nomme, exige, ordonne, caresse, promet, console, défend, vocifère, condamne, fulmine, susurre, se tait. Elle rappelle infatigablement l'humanité à ce pacte qui la lie à sa propre causalité. De là se dessine le statut de la transcendance divine qui, en se donnant elle-même sur le plan historique, confère à l'historicité messianique sa forme dialogique. » Anne-Élaine Cliche, *Poétiques du Messie : l'origine juive en souffrance*, Montréal, XYZ éditeur, 2007, p. 21.

<sup>430</sup> André Neher, *Prophètes et prophéties*, op. cit., p. 119.

<sup>431</sup> *Ibid.*, pp. 128-129.

caractère particulier. Néanmoins, nous pouvons souligner dans l'intégralité de l'œuvre de Tournier l'omniprésence de trois grands registres, à savoir, le registre de l'affect, le registre apocalyptique entendu comme catastrophe, cataclysme et recherche de sens, et le registre messianique.

### CHAPITRE III

#### LE DIRE PROPHÉTIQUE ENTRE SOUFFRANCE ET ESPÉRANCE

« En vérité, en vérité, je vous le dis, vous pleurerez et vous vous lamenterez, et le monde se réjouira ; vous serez tristes, mais votre tristesse se changera en joie. La femme, sur le point d'accoucher, s'attriste parce que son heure est venue ; mais lorsqu'elle a donné le jour à l'enfant, elle ne se souvient plus des douleurs, dans la joie qu'un homme soit venu au monde. Vous aussi, maintenant vous voilà tristes ; mais je vous verrai de nouveau et votre cœur sera dans la joie, et votre joie, nul ne vous l'enlèvera. Ce jour-là, vous ne me poserez aucune question. En vérité, en vérité, je vous le dis, ce que vous demanderez au Père, il vous le donnera en mon nom. Jusqu'à présent vous n'avez rien demandé en mon nom ; demandez et vous recevrez, pour que votre joie soit complète. » (Jn 16, 20-24)

« *L'amor fati* est « la force géniale d'un homme qui parvient à transformer en bénédiction un terrible coup de sort, en bonheur la plus désastreuse des fatalités. » (VP, 104-105)

Exégètes, philosophes et penseurs s'accordent sur un point : le prophétisme « manifeste [...] un état de guerre et de désordre [...] Au moment des crises, il déborde comme un torrent » et « s'installe en permanence dans le social<sup>432</sup> ». Le rôle du prophète est

---

<sup>432</sup> Dans son étude sur le rôle social du prophète biblique, Neher affirme que « le prophète apparaît là où le lévite est en défaut. Lorsque le tissu social est anémié par l'absence du lévite, le prophétisme s'y introduit comme un virus. De brusques réactions actualisent alors le lévite et le restituent. Par le lévite, la berith est rendue possible ; par le prophétisme, elle devient désirable. Par l'existence des lévites, la mission lévite d'Israël est enseignée ; par la virulence des prophètes, elle est souhaitée. Le lévite met la berith [alliance] à la portée de chaque intelligence ; le prophétisme, à la portée de chaque conscience. Le lévite fait connaître ; le prophétisme, comprendre ». André Neher, *Amos : contribution à l'étude du prophétisme*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1981, p. 246.



alors de « dénoncer le crime du peuple de Dieu<sup>433</sup> » qui va de l'infidélité spirituelle et morale jusqu'à l'injustice et l'abomination, passant par l'idolâtrie<sup>434</sup>. Toutefois, à cause de la justice et de l'exigence de Dieu qu'il proclame, le prophète subit la persécution. Il est blessé, souffrant<sup>435</sup> et parfois tué. À plusieurs reprises l'Écriture<sup>436</sup> affirme qu'être prophète, inclut le rejet et la souffrance<sup>437</sup>, celle-ci provenant avant tout de la charge de la parole qui lui est imposée et qui rencontre une forte résistance. Le serviteur de Dieu, tentant parfois de se dérober à sa mission prophétique<sup>438</sup>, est censé porter une parole lourde, brûlante, du fait de sa violence et des visions qu'elle charrie. L'exégète Claude Tresmontant, dont les travaux portent de façon particulière sur l'histoire de la pensée chrétienne depuis ses origines hébraïques, rappelle au même titre la Passion et la souffrance du Christ<sup>439</sup> : « Le Prophète qu'attend Israël, le Mashiah, rencontrera aussi cette résistance de la part du péché, de l'injustice et du crime<sup>440</sup>. » Souffrance que Tresmontant universalise :

Tout homme dans le monde qui souffre persécution à cause de la justice, participe à cette existence prophétique, et à cette passion du Peuple de Dieu et de son Christ. C'est ainsi que se trouve récapitulée et réellement présente toute la douleur des innocents massacrés, opprimés, humiliés et torturés, dans la messe du prophète d'Israël, Ieschoua de Nazareth, torturé jusqu'à la mort par une police d'occupation<sup>441</sup>.

Dans un sens plus large, Jean-Paul II témoigne dans sa lettre apostolique *Salvifici Doloris* que « l'Écriture sainte est un livre sur la souffrance<sup>442</sup> ». Tous les récits touchent de

<sup>433</sup> Claude Tresmontant, *La doctrine morale des prophètes d'Israël*, Paris, Éditions du Seuil, 1958, p. 131.

<sup>434</sup> Dans son Épître aux Romains (Rm 1, 18-32), saint Paul synthétise tout l'enseignement des prophètes d'Israël dans cette relation entre infidélité, injustice et idolâtrie.

<sup>435</sup> Voir à ce sujet le chapitre intitulé « La souffrance des prophètes » dans *Le prophète, un homme de Dieu*, où l'auteur Walter Vogels expose les causes de la souffrance, sa valeur morale et spirituelle ainsi que les réactions des prophètes. Walter Vogels, *op. cit.*, pp. 75-97.

<sup>436</sup> Entre autres Am 2, 11-12; Is 30, 10; Jr 2, 30; Jr 44, 4-5; Mt 23, 34-37; Ac 7, 52.

<sup>437</sup> Vogels va jusqu'à dire que « l'Histoire du prophétisme biblique est une histoire de souffrance ». Walter Vogels, *op. cit.*, p. 77.

<sup>438</sup> André Neher, *Amos : contribution à l'étude du prophétisme*, *op. cit.*, p. 246.

<sup>439</sup> Que les études christologiques fondent sur la figure du serviteur souffrant d'Isaïe : « Il était méprisé, laissé de côté par les hommes, homme de douleurs, familier de la souffrance [...] En fait, se sont nos souffrances qu'il a portées, ce sont nos douleurs qu'il a supportées, et nous, nous l'estimions touché, frappé par Dieu et humilié [...] » (Is 53, 1-12)

<sup>440</sup> Claude Tresmontant, *La doctrine morale des prophètes d'Israël*, *op. cit.*, p. 168.

<sup>441</sup> *Ibid.*, pp. 170-171.

<sup>442</sup> Jean-Paul II. *Salvifici Doloris*. Libreria Editrice Vaticana. 1984. Le pape Jean-Paul II cite, d'après les Livres de l'Ancien Testament, quelques exemples de situations qui portent les marques de la

près ou de loin à cette vérité qui apparaît depuis le livre de la *Genèse* comme la conséquence inéluctable du péché. À cause de l'insurrection relatée au troisième chapitre, la femme enceinte endure des « grandes souffrances » et enfante « péniblement » ses fils. L'homme, quant à lui, subit la malédiction du sol : il s'en nourrit « dans la peine » et mange du pain « à la sueur de [son] visage ». (Gn 3, 14-19) Identifiée comme l'œuvre de Dieu, la souffrance correspondrait à la manifestation lancinante du mal<sup>443</sup> qui met l'homme devant la responsabilité de s'en débarrasser. Dans ce sens, le châtement divin n'est pas restrictivement celui d'imposer la souffrance mais celui de trouver la satisfaction (fils, pain, nourriture) plus difficilement qu'avant la chute, dans la douleur, par la douleur, et au-delà de la douleur, là où il n'y a que joie. La souffrance devient alors une promesse de rédemption ! Cet aspect extrêmement important est profondément enraciné dans toute la Révélation de l'ancienne<sup>444</sup> et de la nouvelle Alliance :

La souffrance doit servir à la *conversion*, c'est-à-dire à la *reconstruction du bien* dans le sujet, qui peut reconnaître la miséricorde divine dans cet appel à la pénitence. La pénitence a pour but de triompher du mal, qui existe à l'état latent dans l'homme sous diverses formes, et de consolider le bien tant dans le sujet lui-même que dans ses rapports avec les autres et surtout avec Dieu<sup>445</sup>.

Le dépassement salvateur du concept de pénitence structure les récits, poèmes et paraboles bibliques et traverse en long et en large le discours (et la vie) des prophètes. Un parcours des Écritures permet de scander son énonciation douloureuse à charge rédemptrice

---

souffrance, et avant tout de la souffrance morale : le danger de mort (Is 38, 1-3), la mort de ses propres enfants (Gn 15, 16 ; Gn 37, 33-35 ; 2 S 19, 1), en particulier la mort du fils premier-né et unique (Tb 10, 1-7 ; Jr 6, 26 ; Am 8, 10 ; Za 12, 10) ; et puis aussi : la privation de descendance (Gn 15, 2 ; Gn 30, 1 ; IS 1, 6-10), la nostalgie de sa patrie (Ps 137) la persécution et l'hostilité du milieu (Ps 22, 17-21 ; Jr 18, 18), la raillerie et la dérision à l'égard de celui qui souffre (Jb 19, 18 ; Jb 30, 1-9 ; Ps 22, 7-9 ; Ps 42, 11 ; Ps 44, 16-17 ; Jr 20-7 ; Is 53, 3), la solitude et l'abandon ( Ps 22, 2-3 ; Ps 31, 13 ; Ps 38, 12 ; Ps 88, 9-19 ; Jr 15, 17 ; Is 53, 3) et encore : les remords de conscience (Ps 51, 5 ; Is 53, 3-6 ; Za 12, 10), la difficulté de comprendre la prospérité des méchants et la souffrance des justes (Ps 73, 3-14 ; Qo 4, 1-3), l'infidélité et l'ingratitude des amis et des voisins (Jb 19, 19 ; Ps 41, 10 ; Ps 55, 13-15 ; Jr 20, 10 ; Si 37, 1-6) ; enfin, les malheurs de sa propre patrie (Ps 44, 10-17 ; Ps 77, 3-11 ; Ps 79, 11 ; Ps 89, 51 ; Is 22, 4 ; Jr 4, 8 ; Jr 13, 17 ; Jr 14, 17-18 ; 9, 8 ; Ez 21, 11-12 ; Dn 3, 31-40 ; Dn 9, 16-19).

<sup>443</sup> L'homme souffre lorsqu'il éprouve un mal, quel qu'il soit. Dans le vocabulaire de l'Ancien Testament, le rapport entre souffrance et mal se présente clairement comme une identité. En effet, ce vocabulaire ne possédait pas de mot spécifique pour désigner la « souffrance » ; aussi définissait-il comme « mal » tout ce qui était souffrance.

<sup>444</sup> Les souffrances infligées par Dieu au Peuple élu contiennent une invitation au repentir. Il châtie pour amener à la conversion (*Teshouva*) : « Ces persécutions ont eu lieu non pour la ruine mais pour la correction de notre peuple. » (2 M 6, 12).

<sup>445</sup> Jean Paul II, *Salvifici Doloris*, *op. cit.*

et de cerner sa fonction prophétique vivifiante. Si dans le débridement de sa fureur terrifiante le visage de Dieu « prend pour les pécheurs le visage d'un ennemi<sup>446</sup> » qui afflige, assombrit, engloutit, ce ne serait que pour souligner sa présence bénéfique (il entend, il voit, il se souvient, capable de consoler..) et pour opérer en l'homme pécheur « la grâce de la conversion<sup>447</sup> ». De manière très concise, la souffrance, « fruit du péché », est « la grâce suprême » du fait qu'elle « conduit à la conversion<sup>448</sup> ».

Les chapitres précédents de notre étude à travers lesquels nous avons cheminé font tous entendre les accords de la souffrance et de l'espérance. Une souffrance et une espérance qui sont inhérentes au personnage tournierien, qui en constituent même l'essence. D'une manière particulière, le chapitre « L'exode sur le chemin du Golgotha » avait pour objectif d'exposer les trois étapes du cheminement spirituel qui sous-tend ce postulat. Pour le situer dans les romans et récits de Tournier, nous nous sommes attardé sur les notions d'exil (moral et physique), de marche au désert (perversion, mal, criminalité, épreuves, ...) et de rencontre au Sinaï (Salut, rédemption). En écho à ce constat, nous avons fait état de quelques fondements théologiques judéo-chrétiens (mal, péché originel, Passion du Christ, économie du Salut...) que Tournier semble afficher quant au programme eschatologique réservé à ses personnages.

Tout en prenant appui sur ces avancées, ce chapitre propose de se pencher sur l'acte d'énonciation, qui témoigne au-delà même du discours de la souffrance des personnages marginalisés et exclus de leurs milieux d'origine, mais aussi de l'espoir d'un surgissement allègre, d'une joie fondamentale — et malgré tout irrépressible — enfouie et conservée dans les profondeurs de l'homme<sup>449</sup>. Il ne s'agit donc pas ici de reprendre les causes et les conséquences de cette souffrance et de cette espérance abondamment analysées, mais plutôt de souligner leurs modalités d'expression (énonciation, voix, cadre spatio-temporel, tonalités, registres, champs sémantiques, figures rhétoriques, indices typographiques...) dans

<sup>446</sup> Introduction au Livre des Lamentations. *La Bible, L'ancien testament, le nouveau testament*, « traduction œcuménique de la Bible », Paris, Le livre de poche, 1996, pp. 1074-1075.

<sup>447</sup> *Ibid.*

<sup>448</sup> *Ibid.*

<sup>449</sup> Ce chapitre sera centré sur l'énonciation de l'affect pathétique. Toutefois, nous portons notre attention sur l'ambivalence (joie-tristesse) sur laquelle sont fondées les citations. Ce faisant, nous amorçons l'énonciation de l'espérance qu'imposent l'analyse des citations et nous la développerons davantage dans la section du registre eschatologique dans le cadre de la conversion, de la consolation, et de l'apaisement.

l'intention de capter ce qui se fait entendre, qui a la prétention d'interroger l'existence humaine et de lier l'existence à la souffrance et à la joie dans un effort commun.

Ainsi, l'énonciateur du roman (homo ou hétéro diégétique), adoptant la tonalité imprécatoire ou allègre qui n'est pas sans rappeler celle des prophètes bibliques<sup>450</sup> et de Jésus<sup>451</sup>, cherche à faire entendre simultanément le deuil éprouvé à l'occasion des calamités publiques (guerre, crimes, injustice sociale) ou personnelles (mort, solitude, errance, séparation) et l'exaltation qui revient constamment. D'une part, il s'efforce de convertir la douleur en plaintes (prophétiques) ou gestes funèbres et d'évoquer les désastres frappant la vie des personnages, et à la manière des prophètes, il s'adresse à Dieu et se place en rapport de dialogue face à face avec lui afin de susciter son intervention et de protester devant un sort jugé insupportable. D'autre part, il énonce d'une façon absolue la transcendance et exprime (parole et geste) l'extase en clamant la joie de vivre (ou de mourir).

Pour exister, la souffrance et l'espérance doivent être énoncées et dans le temps et dans l'espace. Dans l'œuvre de Tournier, les périodes de convulsions sociopolitiques et de guerres occupent la place centrale et constituent la toile de fond de tous les récits<sup>452</sup>. Le temps réel (référentiel) balise le texte fictif et l'ancre dans une nouvelle réalité (fictionnelle), celle des personnages et de leurs missions respectives. Ainsi s'érige un monde fictif, abritant les personnages en quête de sérénité et permettant leur évolution morale. De plus, l'élément

<sup>450</sup> Jérémie (Les prophéties et le Livre des Lamentations), Job, Jonas, Isaïe ...

<sup>451</sup> Dans le chapitre "Les jardins japonais" des *Météores*, Paul considère que la sérénité, valeur fondamentale des religions et philosophies orientales, a peu de place dans le monde chrétien qui méprise les valeurs ne relevant pas « de l'action, de l'énergie, de la tension pathétique » : « La geste de Jésus est pleine de cris, de pleurs et de rebondissements. Les religions qui en découlent s'enveloppent d'une atmosphère dramatique dans laquelle la sérénité fait figure de tiédeur, d'indifférence, quand ce n'est pas de stupidité. » (LM, 524)

<sup>452</sup> Dans *Vendredi ou les limbes du Pacifique* et *Vendredi ou La Vie sauvage*, l'action se déroule entre les années 1759 et 1787. Sur le plan historique, cette période est marquée par la guerre de la Conquête qui met au prise d'un côté la France et ses alliés amérindiens et de l'autre côté la Grande-Bretagne, les milices américaines et leurs alliés iroquois. Dans *Le Roi des Aulnes* (1970) et *Les Météores*, la narration évolue dans le cadre morose et sanglant de la seconde guerre mondiale (et d'après la guerre dans *Les Météores*), entre la France et l'Allemagne. Dans *Gaspard, Melchior et Balthazar*, l'instabilité sociopolitique de la période hérodiennne marque le récit. *Gilles & Jeanne* baigne dans la violence sanglante de la guerre des Cent Ans. Dans *La goutte d'or*, le personnage principal Idriss vit allégoriquement la guerre que l'on peut dire froide entre l'Orient (Maghreb) et l'Occident moderne (France). Enfin, les événements du dernier roman *Éléazar ou la source et le buisson*, se déroulent entre l'Irlande et l'Amérique, en 1845, date connue historique par le bouillonnement sociopolitique des guerres de religions entre catholiques et protestants.

temporel, sous ses différentes formes (années, jours, dates, heures, contraste nuit-jour, ombre-lumière, nuit-jour, matin-soir, vieillesse-jeunesse etc.) met à disposition les manifestations de la souffrance et de l'espérance que l'énonciateur cherche à exprimer. La notion d'espace est elle aussi centrale. Fermé ou ouvert, peuplé ou désert, l'espace est porteur de significations diverses très souvent ambivalentes incarnant le chancèlement moral et psychologique des personnages. En effet, le choix des pays, des villes, des villages, des chemins, des endroits, des régions, des directions etc. loin d'être arbitraire, détermine la mission du héros démantelé et présume de la réussite ou de l'échec de sa quête.

Au niveau de la narration, Tournier réussit à faire ressortir par le truchement de la voix narrative la souffrance et l'espérance de ses personnages. Ainsi, il fait alterner dans certains romans deux voix narratives<sup>453</sup> : interne et omnisciente. L'interférence des deux ou de plusieurs voix dans la narration reflète la relation problématique qui unit les personnages tournieriens au monde. Elle est la parfaite expression de leur chagrin et de leur chancèlement quant à la prise de positions morales. En guise de solution, l'auteur propose la prédominance

---

<sup>453</sup> Dans *Vendredi ou les limbes du Pacifique*, Robinson entretient un journal intime qui alterne avec la narration menée à la troisième personne. En narrateur homodiégétique, il pense (en philosophant) sa vie de solitaire. Dans *Le Roi des Aulnes*, la voix de Tiffauges ouvre le roman. Dans ses « Écrits sinistres » (premier chapitre), il effectue des retours sur des événements antérieurs de son enfance. Ces réflexions et intrusions temporelles lui servent surtout à dire et à écrire sa souffrance. Dans les deuxième et troisième chapitres menés à la troisième personne, les plaintes du personnage s'étouffent pour retentir de nouveau dans les deux derniers, marqués par la violence extérieure, avec la reprise des « Écrits sinistres ». C'est dire que Tiffauges s'attribue exclusivement le privilège de formuler ses lamentations. *Les Météores*, présente, quant aux rapports entre les différentes voix narratives, « un caractère nettement déviant [...] [pervertissant] l'équilibre et la lisibilité<sup>453</sup> » du texte (BESA, C (1995). « Dans les marges du texte : l'annotation des *Météores* de Michel Tournier », *Erudit*, vol. 31, n° 3, pp. 127-140. <http://id.erudit.org/iderudit/036003ar>). Du fait qu'il soit constitué par l'entrée de six personnages différents (Alexandre, Paul, Jean, Sophie, Shonin et Hamida), le roman s'offre au lecteur « comme un assemblage de [leurs] journaux intimes » (Voir à ce sujet Linda Morrier, *Lieux d'une errance spéculaire. Le labyrinthe : image génétique des Météores de Tournier*, mémoire de maîtrise, Université du Québec à Chicoutimi, 1999.) traversés par une énonciation subjectivement violente sur leur souffrance existentielle. Il utilise également un narrateur « omniscient » qui, balisant le début (chapitre 1) — réservé à Paul, le dernier chapitre est à exclure — et la fin (chapitre 21) de l'histoire, se prononce délibérément sur leur chagrin. Dans *Gaspard, Melchior & Balthazar* le jeu de la narration est tout de même complexe. Dans les chapitres un, deux, trois et sept, les personnages s'expriment dans des récits subjectifs<sup>453</sup>. Les autres chapitres sont menés à la troisième personne (avec des intrusions — parfois très longues — au discours direct). Dans ce roman, où la polyphonie est à l'œuvre, la souffrance est double. Elle s'énonce et se perpétue à travers l'interférence des voix<sup>453</sup> imposant tel ou tel choix moral. Avec *Gilles & Jeanne*, *La goutte d'or* et *Éléazar ou la source et le buisson*, un narrateur omniscient prend le relais de la narration (avec des intrusions au discours direct) des événements et subséquemment de l'énonciation de leur affect.

de la voix omnisciente : c'est elle qui tient le fil du récit, c'est bien elle qui dit le dernier mot sur les personnages (elle clôt tous les romans) et met un terme à leurs malheurs. Elle prend la relève lorsque le « je » énonciatif se tait, accablé de fatigue et de tourments. Qu'elle soit personnelle ou impersonnelle, la voix narrative développe une réflexion sur la souffrance et l'espérance humaines. Avec cette parole dictée par une vérité intérieure, elle énonce d'une part la souffrance (tristesse, malheur, solitude), l'angoisse (peur, désespoir, défaite), et la colère (dégoût) des personnages, d'autre part, leur joie, leur espoir et leur gloire. Virulentes ou apaisantes, ces tonalités, dominantes dans les textes de Tournier, suscitent les registres de la plainte, de la prière (ou révolte), de la menace, de la loi, de l'extase et de la transcendance. Ayant nettement des accents bibliques et prophétiques, ces tonalités et registres font comprendre à quel point les personnages souffrants se retrouvent dans une sorte de vortex qui les surpasse, prend le dessus sur leur décision et les guide inéluctablement vers la dénonciation rédemptrice de la violence, de l'oppression, de la discrimination etc. auxquelles ils participent tout en en étant victimes.

## 1. Des voix dans la tourmente

Se nourrissant d'atrocités, de violence et de réalités accablantes, l'œuvre de Tournier semble vouloir *afficher* la prégnance du principe-modèle de la souffrance biblique, scandée dans une énonciation qui a le mérite d'intégrer les registres pathétique et tragique, et d'en faire une composante à part entière de l'acte de narrer.

### 1.1 La nature ou l'image de l'âme brisée

Dans les deux premiers chapitres de *Vendredi ou les limbes du Pacifique*, le narrateur omniscient prend en charge de décrire l'épuisement moral du rescapé<sup>454</sup> : se trouvant sur un îlot désert et ayant « pleinement reconnu et mesuré cette solitude qui [va] être son destin pour longtemps peut-être » (VLP, 19), il subit un changement et devient « plus grave — c'est-à-dire plus lourd, plus triste ». (VLP, 19) Le constat du narrateur sur la tristesse croissante du rescapé est calqué sur le paysage morose et sur l'ambiance « lourde » de l'île déserte. Les « poissons éventrés » (VLP, 15), les « crustacés fracturés » (VLP, 15) ou « coquillages brisés » (VVS, 12), « les algues noires » (VVS, 12), la « silhouette tragique » (VLP, 15) de la Virginie, les « mâts mutilés » et « les haubans flottant dans le vent » (VLP, 15) clament « silencieusement la détresse ». (VLP, 15) Comme la ville déserte et sans amour<sup>455</sup> du *Livre des Lamentations*, l'île de Robinson peuplée de troncs d'arbres « morts et pourrissants » (VLP, 16) déplore son deuil avec gémissement : « Des mouettes noires et blanches tournoyaient en gémissant dans le ciel céruléen où une trame blanchâtre qui s'effiloçait vers le levant était tout ce qui restait de la tempête de la veille. » (VLP, 15) Cette analogie entre le

<sup>454</sup> Ayant laissé à York sa femme et ses deux enfants, le colon anglais prend la mer pour « explorer l'Amérique du Sud et voir s'il ne pourrait pas organiser des échanges commerciaux fructueux entre sa patrie et le Chili ». (VVS, 10) C'est alors que le naufrage met fin à tous ses rêves de fortune et l'arrache à son monde.

<sup>455</sup> « La ville sans amour » est le titre de la première section du *Livre des Lamentations*, divisés en cinq sections.

cadre naturel (ou l'espace) et la vie intérieure du personnage<sup>456</sup> est également de mise dans *Les Météores*. L'énonciation de la séparation renvoie les jumeaux à leurs malheurs : ainsi Jean perçoit-il la grève mouillée sur laquelle il marche — « ces heures de marche sur la grève » (LM, 178) — comme une image de ses émotions tourmentées :

Ce que jusant dénude pleure le flot. La masse glauque et puissante en fuyant vers l'horizon a laissé exposée cette chair vive, complexe et fragile qui craint les agressions, les profanations, les raclements, les affouillements, ce corps de batracien à la peau pustuleuse, glanduleuse, verruqueuse, hérissée de papilles, de ventouses, de tentacules, révulsée par cette horreur sans nom : l'absence du milieu salin, le vide, le vent. La grève assoiffée, mise à nu par la baisse, pleure la mer disparue de tous ses ruissellements, de toutes ses lagunes suintantes, de tous ces varechs gorgés de saumure, de toutes ses mucosités couronnées d'écume. C'est une vaste déploration, un larmolement de cette terre souffrante qui agonise sous la lumière directe du soleil avec sa terrible menace d'assèchement, ne supportant que les rayons brisés, amortis, irisés par l'épaisseur du prisme liquide. (LM, 176-177)

Sur le modèle de l'affliction de la ville des *Lamentations* (« Elle pleure et pleure dans la nuit : des larmes plein les joues » (Lm 1, 2) ou « C'est là-dessus que je pleure : mes deux yeux se liquéfient » (Lm 1, 16)), Jean élabore une poétique de la douleur. Les personnifications de la grève (« pleure » (deux fois), « agonise ») se construisent en espace de l'interaction où le tarissement psychique de l'énonciateur peut se dire : « grève assoiffée », « menace d'assèchement ». L'énonciation pathétique s'aggrave encore de la présence de cette « lumière directe du soleil », de ses « agressions », de ses « raclements » et de ses « affouillements ». Pour Jean la grève est un corps dénudé à travers lequel s'exprime, dans la réticence verbale, son moi souffrant : « Mes cris, mes grognements, mes mots sans suite ne faisaient qu'illustrer l'attraction toute-puissante qu'exerçait sur moi le grand vide plaintif de la grève désertée par le flot. » (LM, 179) « Cris », « grognement », « mots sans suite » autant de symptômes d'une impuissance verbale et d'un mal être lié à un sentiment d'isolement extrême !

Si Jean sombre dans le « grand vide plaintif de la grève déserte », Robinson, abandonné à lui-même, est réduit à l'errance (« en errant sur le sommet » (VLP, 18)) et ne connaît que l'affliction et la dégradation vues et décrites subjectivement par le narrateur.

<sup>456</sup> L'énonciation pathétique rapproche dans certains passages les personnages tournieriens des héros romantiques dont le cœur souffrant se reconnaît dans le paysage naturel.



Elles se concrétisent de façon très visible dans l'emploi effréné de verbes<sup>457</sup>, de substantifs<sup>458</sup>, d'adjectifs dépréciatifs<sup>459</sup> et d'adverbes modalisateurs à charge négative<sup>460</sup> ainsi que dans l'emploi — voulu ou non — de registres et tonalités empruntés à la Bible, entre autres le Livre de Job. Devenu la risée des plus jeunes que lui, Job dans son onzième poème, énonce son dédain à l'égard de leurs pères :

Et maintenant, je suis la risée de plus jeunes que moi,  
 Dont j'eusse dédaigné de mettre les pères parmi les chiens de mon troupeau.  
 Qu'aurais-je fais des efforts de leurs bras?  
 Toute leur vigueur avait péri.  
 Desséchés par la misère et la faim,  
 ils rongeaient la steppe,  
 lugubre et vaste solitude.  
 Ils cueillent l'arroche sur les buissons,  
 ils ont pour pain la racine des genêts.  
 Bannis de la société des hommes  
 qui les hue comme des voleurs,  
 ils logent au flanc des précipices,  
 dans les antres de la terre et les cavernes.  
 Ils beuglent parmi les broussailles et s'entassent sous les ronces,  
 Fils de l'infâme, fils de l'homme sans nom,  
 chassés de pays à coups de bâton. (Jb 30, 1-8)

Ces versets bibliques contiennent en condensé le champ lexical de la souffrance robinsonnienne. On dirait même que les deux premiers chapitres présentent la version prosaïque élaborée de ce poème qui porte sur la misère humaine : faiblesse, misère, faim, solitude et bannissement, gouffre et bestialité<sup>461</sup>. L'on ne s'étonnera guère alors que Robinson, hanté par la mort — « venait enfin la mort » (VLP, 39) — et examinant la configuration de l'île, se fasse « un triste raisonnement » (VLP, 19) et la baptise « Désolation » : « "Puisque ce n'est pas Mas a Tierra, dit-il simplement, c'est l'île de la

<sup>457</sup> « gisait » (VLP, 15); « rampa » (VLP, 16); « en errant », « sombra », « creusait » (VLP, 18); « envahit » (VLP, 17); « souffrait » (VLP, 33); « inquiéta » (VLP, 29); « brouter ». (VLP, 40)

<sup>458</sup> « malheur » (VLP, 19 et 27); « désespoir » (VLP, 30); « déréliction » (VLP, 30); « le vide » (VLP, 18); « tristesse et de fatigue » (VVS, 13); « fatigue » (VLP, 17); « découragement » (VLP, 27); « déception » (VLP, 32); « solitude » (VLP, 19); « peur » (VLP, 17); « colère » (VLP, 17); « répulsion » (VLP, 24); « angoisse » (VLP, 32); « défaillance » (VLP, 31); « dégoût ». (VLP, 34)

<sup>459</sup> « écrasant » (VLP, 16); « nauséux » (VLP, 18); « grave », « lourd » et « triste » (VLP, 19); « extrême » (VLP, 17); « passive » (VLP, 22); « intolérable » (VLP, 22); « inéluctable » (VLP, 27); « vertigineuse ». (VLP, 36)

<sup>460</sup> « plus » (VLP, 19); « soudaine » (VLP, 17); « pesamment » (VLP, 20); « inexorablement » (VLP, 22); « cruellement » (VLP, 33); « obstinément ». (VLP, 21)

<sup>461</sup> *Vendredi ou La Vie sauvage* souligne d'une façon non équivoque le rapport qui lie la souffrance à la bestialité : « Il était si triste et si fatigué qu'il avait envie de faire comme des animaux. » (VVS, 22)

*Désolation*" . » (VLP, 18) L'introduction de ce discours direct dans le récit du narrateur omniscient amène une première rupture<sup>462</sup> dans le roman qui se marque par l'utilisation du présent de l'indicatif ainsi que par l'attribution de la citation à un nouvel énonciateur, Robinson, lequel est désigné par le pronom personnel « il ». Cette citation émanant d'un constat simple (« simplement ») ne tente pas uniquement de restituer fidèlement la vivacité et l'expressivité du discours du rescapé sur sa tristesse mais fait entendre, de par l'appellation proprement dite, deux voix prophétiques et les fait entrer dans la polyphonie romanesque. La première est celle du prophète Isaïe, que Tournier cite à la fin du quatrième chapitre :

Tu seras une couronne d'honneur dans la main de Yahweh,  
une tiare royale dans la main de notre Dieu.  
On ne te nommera plus Délaissé  
et on ne nommera plus ta terre Désolation... (Is 62, 3-4)

Bien que l'auteur ait souligné explicitement la provenance de l'appellation, la voix déchirée par la douleur et l'amertume du prophète Jérémie (« on transforme son pays en désolation » (Jr 2, 15) ou « je suis dans le noir, la désolation me saisit » (Jr 8, 21)) semble prédominer de loin dans ce roman qui compte plusieurs occurrences du mot désolation, « lourd comme l'opprobre ». (VLP, 45) Sa fréquence d'emploi ne permet pas de le considérer comme insignifiant. Bien au contraire. Du latin *desolatio*, il exprime un sentiment d'affliction extrême. En contexte biblique, il relève surtout du vocabulaire plaintif du prophète Jérémie. C'est le Seigneur qui parle :

La foule des pasteurs a saccagé ma vigne,  
piétiné mon champ,  
fait de ce champ merveilleux  
Un désert désolé.  
Ils l'ont transformé en désolation;  
le voici devant moi, lamentable, désolé.  
Le pays tout entier est désolé,  
et personne ne s'en soucie. (Jr 12, 10-12)

Cependant, Robinson, refusant de sombrer dans la désolation et de périr, dénomme l'île vertueusement *Speranza* :

---

<sup>462</sup> Malgré sa concision, ne fonctionne-t-elle pas comme prélude au *log-book* qu'entreprendra — à la première personne du singulier — Robinson dès le troisième chapitre?

Il [Robinson] se résolut enfin à rebaptiser cette terre qu'il avait chargée le premier jour de ce nom lourd comme l'opprobre, « île de la Désolation ». Ayant été frappé en lisant la Bible de l'admirable paradoxe par lequel la religion fait du désespoir le péché sans merci et de l'espérance l'une des trois vertus théologales, il décida que l'île s'appellerait désormais *Speranza* ... (VLP, 45)

Mêlée à des références sacrées, cette notion d'espérance sur laquelle se tisse l'idée du messianisme parce qu'elle « puise sa force dans le refus d'accepter, d'une façon définitive, la réalité du monde dans sa configuration actuelle, et la nécessité qui en découle de mériter son être par la recherche du salut<sup>463</sup> », se trouve dépossédée de son essence morale et de ses prérogatives dès que Robinson l'associe au « très profane souvenir d'une ardente Italienne qu'il avait connue jadis quand il était étudiant à l'université d'York ». (VLP, 45) Ainsi posé, le rapprochement biblique inscrit dans le texte une tension entre le sens originellement religieux de l'espérance et son contexte mnésique profane. S'agit-il d'une désacralisation de la culture biblique qui fonde la foi judéo-chrétienne du colon ? Par un blasphème — « rapprochements [...] blasphématoires » (VLP, 45-46) — habilement calculé, l'île *Speranza* est comparée à une femme soumise, presque lascive :

Il lui semblait d'ailleurs, en regardant d'une certaine façon la carte de l'île qu'il avait dessinée approximativement, qu'elle pouvait figurer le profil d'un corps féminin sans tête, une femme, oui, assise, les jambes repliées sous elle, dans une attitude où l'on n'aurait pu démêler ce qu'il y avait de soumission, de peur ou de simple abandon. (VLP, 46)

Le rapprochement illicite entre la vertu théologale, le corps de la femme et l'île ne laisse aucun doute sur la nature de son espérance — charnelle —, ce qui va se confirmer dans la suite du texte<sup>464</sup>. Au-delà des fantaisies sexuelles, l'espérance se trouve transfigurée si l'on pense à la notion « appuyée sur la certitude de foi<sup>465</sup> », ou à la confiance en un « ultime accomplissement de l'œuvre divine<sup>466</sup> ». Au lieu de la lier étroitement à la Grâce divine, l'attitude désespérée du colon lui donne une portée toute humaine, faillible.

Quoi qu'il en soit et en dépit de cette substitution onomastique, le terme désolation présentant dans le roman un perpétuel glissement du biblique au romanesque et du

<sup>463</sup> Benjamin Gross, *Le messianisme juif dans la pensée du Maharal de Prague*, « Introduction », Paris, Albin Michel, 1994, p. 13.

<sup>464</sup> Avec la comparaison de *Speranza* à une prostituée.

<sup>465</sup> *Petit dictionnaire de théologie catholique*, « Espérance ».

<sup>466</sup> *Ibid.*

romanesque au biblique, revient en leitmotiv au début du neuvième chapitre et permet donc de mesurer concrètement les effets intertextuels de la stratégie énonciative et d'observer les infléchissements sémantiques que Tournier lui fait subir : « Robinson et Vendredi contemplaient ce spectacle de désolation quand une gerbe de terre monta vers le ciel à cent pieds de là, suivie une seconde plus tard d'une explosion brisante qui les jeta à nouveau vers le sol. » (VLP, 186) Dans les deux textes, le sentiment de désolation s'abreuve aux paysages de destruction, de la ville et de l'île. Dans la Bible, Dieu s'attriste — en s'exprimant à la première personne du singulier — et décide d'abandonner sa maison<sup>467</sup> chérie, de la livrer à la main de ses ennemis à cause de la méchanceté de ses habitants saccageurs. Dans le roman, le saccageur — Vendredi — n'a rien de très méchant et le narrateur tend dans un premier temps à le disculper : « Certes il n'avait pas provoqué *volontairement* la catastrophe. » (VLP, 187) Évaluant dans un second temps sa conduite délibérée et les conséquences désastreuses qui en découlent<sup>468</sup>, il hésite devant de tels jugements tranchés : « Vendredi avait imperturbablement — et inconsciemment — préparé puis provoqué le cataclysme qui préluderait à l'avènement de l'ère nouvelle. » (VLP, 188) Entre l'aveu et le déni de la responsabilité de l'Araucan, le narrateur suit le regard des deux contemplateurs, pour décrire l'horreur de la scène et pour énoncer la lamentation de l'administrateur. Bien que l'expression « spectacle de désolation » réfère à la vision commune du maître et de son esclave, l'attitude burlesque de ce dernier (« sourit », « éclata de rire » (VLP, 185)) émet un doute sur la réalité de sa « désolation » qui atteint par ricochet l'insouciance (« personne ne s'en soucie ») des saccageurs évoqués dans la Bible. Le regret du colon est quant à lui réel, comme celui du Seigneur. Il est lisible dans son réflexe (« machinalement », « convulsivement » (VLP, 186)) conservateur qui lui enjoint de ramasser les objets endommagés et de les placer au pied du cèdre.

« Hébéte » (VLP, 186) et forcé, Robinson abandonne son île foudroyée — entraînée de nouveau dans le chaos — à cause de la maladresse de son esclave. Mais, au moment

<sup>467</sup> Soit Israël, soit Jérusalem.

<sup>468</sup> « Ainsi Vendredi avait eu raison finalement d'un état de choses qu'il détestait de toutes ses forces. Certes il n'avait pas provoqué *volontairement* la catastrophe. Robinson savait depuis longtemps combien cette notion de volonté s'appliquait mal à la conduite de son compagnon. Moins qu'une volonté libre et lucide prenant ses décisions de propos délibéré, Vendredi était une *nature* dont découlaient des actes, et les conséquences de ceux-ci lui ressemblaient comme des enfants ressemblent à leur mère. » (VLP, 187-188)

même où le lecteur commence à croire à la possibilité d'un retour à l'état de désolation initiale d'après le naufrage, l'énonciateur avoue à demi-mot, en pénétrant les pensées du personnage, sa croyance en « l'avènement d'une ère nouvelle ». (VLP, 188) Croyance, que le paysage chaotique causé par la déflagration ne manque pas de générer :

À la place de la grotte — dont l'entrée avait disparu — s'élevait un chaos de blocs gigantesques en forme de tours, de pyramides, de prismes, de cylindres [...] Ainsi l'explosion n'avait-elle pas eu qu'un effet destructeur, et il semblait qu'à l'endroit où la déflagration avait été la plus violente, un génie architectonique en eût profité pour donner libre cours à une verve baroque. (VLP, 186)

Dans l'introduction de son ouvrage intitulé *Prophètes et prophétisme*, André Vauchez postule que le prophétisme ne doit pas se réduire au catastrophisme. Il est cette

forme de résistance à l'angoisse ressentie devant des évolutions et des événements jugés dangereux, il ne conduit pas au désespoir mais incite l'homme à tenter de contrecarrer un avenir menaçant en lui opposant la perspective d'un futur meilleur historiquement réalisable, souvent conçu d'ailleurs comme le retour à un passé heureux devenu mythique<sup>469</sup>.

Dans ce sens, et comme dans toute énonciation prophétique, le remplacement — dans les premiers chapitres — de l'appellation « l'île de désolation » par « Speranza » ainsi que l'évocation de l'ailleurs idéalisé (« nouvelle ») dans les romans de Tournier induisent la condamnation de l'ici et du maintenant de la catastrophe et la dépassent dans la promesse de consolation et de restauration.

## 1.2 L'enfer de la solitude, la damnation du héros solitaire

Je ne vais pas chercher ma joie  
en fréquentant ceux qui s'amusent.  
Contraint par ta main je reste à l'écart,  
car tu m'as rempli d'indignation. (Jr 15, 17)

Par ces paroles le prophète Jérémie caractérise ses rapports familiaux et sociaux. Demeurant célibataire — « Tu ne prendras pas femme, tu n'auras ici ni fils ni fille » (Jr 16, 1)

<sup>469</sup> André Vauchez (dir.), *op. cit.*, p. 17.

—, il est incompris et mal aimé des membres de sa famille, persécuté et brutalisé dans son pays. Le « grand solitaire » de la Bible est de ce fait « un solitaire malgré lui, d'une solitude qui lui est imposée par la parole de Dieu ». Parole qui « lui fait violence, le sépare de ses compatriotes, le fait souffrir<sup>470</sup> ». Comme le Dieu Biblique, Tournier<sup>471</sup>, qui croit que la solitude est « un mal moderne<sup>472</sup> » (VL, 187), l'inflige à la plupart de ses héros. Sans femmes, ni enfants ni parents<sup>473</sup>, ils « [supportent] mal l'isolement » (GMB, 14) et l'aliénation et se plaignent de la futilité de leur condition. Paul, le héros des *Météores*, traduit en noir sa solitude effrayante sur les papiers blancs de son journal de voyage :

*Vendredi 1 h 55. Borne 735,6 WHITE RIVER. C'est l'heure qui ne pardonne pas. Le cachet que j'ai pris pour dormir n'a plus d'effet, si ce n'est qu'il me laisse l'esprit et le cœur dévastés, au bord du sommeil, comme un naufragé rejeté à demi mort sur le sable mouillé. De toutes les solitudes que j'apprends depuis le départ de Jean, celle du milieu de la nuit est la plus amère. Si Jean est vraiment descendu à Nipigon avec les arpenteurs, chaque tour de roue m'éloigne de lui. J'ai envie de sauter du train. Est-ce pour le rejoindre, est ce pour me tuer ? (LM, 568-569)*

Secoué par la séparation brutale de son frère-pareil, Paul appelle la mort. Le « désir de mourir<sup>474</sup> » ne survient pas dans l'interrogation qui clôt ce passage (« j'ai envie de sauter » ; « est ce pour me tuer »). Il appartient dès les premières phrases au registre pathétique (« ne pardonne pas » ; « esprit et cœurs dévastés ») et se devine dans la prise — quoique inefficace — des somnifères. Ne dit-on pas que « dormir c'est mourir un peu » ? Si la

<sup>470</sup> Introduction au Livre de Jérémie. *La Bible, TOB, op. cit.*, pp. 563-565.

<sup>471</sup> L'œuvre de Tournier reflète l'état fragmenté des personnages et une irréductible solitude qui se place à la base de leur vie. Toutefois, chacun la conçoit et la vit de sa manière. Paul et Robinson s'y opposent puis, éreintés, s'y abandonnent philosophiquement tout en lui donnant une forme réflexive. Des mois durant, Abel Tiffauges s'y isole lyriquement. Les Rois mages la supportent mal. C'est donc au cœur d'une nette ambivalence que l'auteur la situe : D'un côté, elle est une terrible épreuve pour ses personnages exilés, bannis, dépossédés de leurs racines ou de leurs liens sociaux. De l'autre, quand elle est désirée, elle libère du désordre des passions et favorise tout à la fois le retour sur soi, l'expérience méditative et la quête du bonheur et de la plénitude. Dans ce chapitre, nous mettrons l'accent uniquement sur son énonciation souffreteuse.

<sup>472</sup> Dans un chapitre consacré à *Vendredi ou les limbes du Pacifique*, Tournier, dans *Les vertes lectures*, écrit que la solitude est un thème nouveau qui « n'existait pas du temps de Defoe où toute société était structurée en fonction de la famille, de la profession, de la religion, de la commune, etc. » Il ajoute que l'homme moderne a inventé « la liberté et la mobilité, mais cela se paie en solitude avec ses séquelles, folie, suicide, violence, drogue. Il n'y a plus d'îles désertes, mais la solitude est partout dans nos sociétés ». (LV, 187)

<sup>473</sup> Éléazar est l'exception mais se sent quand même solitaire.

<sup>474</sup> Après la fuite de Vendredi, Robinson éprouve ce même désir de mourir sans y céder : « Robinson voulait mourir, les vautours l'avaient deviné, mais justement, il ne voulait pas que son corps fût déchiqueté par les charognards. » (VVS, 124)

première section de la question (« est-ce pour le rejoindre ») parvient à contrebalancer la fatalité de la mort, elle ne réussit pas à étouffer l'envie suicidaire dans laquelle la voix du personnage dévasté résonne à côté de la voix des prophètes, entre autres Job, Jérémie et Jonas, qui revendiquent à plusieurs reprises la cessation de leurs jours<sup>475</sup>.

Les connexions intertextuelles avec la souffrance prophétique sont multiples. Elles acquièrent leurs lettres de noblesse avec Abel Tiffauges, lequel tisse dans ses « Écrits sinistres » son identification aux prophètes solitaires et malheureux :

Dans quelques instants l'année 1939 va commencer. Coiffés de chapeaux de clowns, les hommes se jettent des confettis à la figure. Moi je quitte un lit rendu aride, fade et absolument inhospitalier par l'insomnie, et je côtoie des abîmes de solitude, comme un somnambule divaguant au bord d'une gouttière. La certitude que l'année ne s'achèvera pas sans pluie de feu et de soufre me transit de peur et de tristesse. J'ouvre la Bible, mais ce livre écrit par des nocturnes dans mon genre ne m'apporte que l'écho formidablement amplifié de mes propres plaintes.

Mes yeux sont consumés de chagrin  
 Et mes membres sont comme une ombre.  
 La demeure que j'attends, c'est le séjour des morts,  
 C'est dans les ténèbres que je dresse ma couche.  
 Je crie au tombeau : tu es mon père !  
 Et aux vers : vous êtes mes frères !  
 Les ombres des trépassés tremblent sous les eaux,  
 Le séjour des morts est à nu devant Dieu,  
 Et l'abîme est sans voiles.  
 Il étend le septentrion au-dessus du vide,  
 Il suspend la terre sur le néant,  
 Il enferme les eaux dans ses nuages,  
 Et la nuée n'éclate point sous leur poids.  
 Il voile la vue de son trône,  
 Il le couvre de sa nuée,  
 Il trace un cercle sur les eaux,  
 À la limite où la lumière confine aux ténèbres.  
 Dieu a fait tomber la nuit sur mon sentier,  
 Il m'a arraché mon manteau de pourpre,  
 Il a ôté la couronne de ma tête et l'a fait éclater sur un rocher,  
 Il m'a brisé de toutes parts,  
 Il a déraciné mon espérance comme un arbre.  
 Pourtant Dieu fait la plaie et il la panse, il blesse et ses mains guérissent,  
 Et moi je sais qu'il rendra un jour le sourire à mes lèvres,  
 Qu'il mettra des chants d'allégresse dans ma bouche.  
 Alors la terre tressaillira de joie,

<sup>475</sup> Jb 3, 3 ; 3, 11-13 ; 10, 18-19. Jr 20, 14-18. Jon 4, 3.

La mer retentira de rires,  
 Les campagnes frémissent d'amour,  
 Les arbres des forêts secouèrent en hennissant leurs feuillages,  
 Comme des chevaux fougueux secouent leur crinière. (RDA, 137-138)

Ce fragment nous semble de prime importance pour l'analyse du registre pathétique et son ancrage biblique et prophétique dans le roman. Au niveau de la pratique intertextuelle, le poème cité par Tiffauges n'est qu'une « reprise tronquée de quelques segments bibliques<sup>476</sup> ».

Il est formé par le collage de plusieurs vers tirés de Job :

Mon œil s'éteint de chagrin et tous mes membres ne sont qu'une ombre. (Jb 17, 7)  
 Qu'ai-je à espérer ? Les enfers sont ma demeure. De ténèbres j'ai capitonné ma couche.  
 Au charnier j'ai clamé : « tu es mon père ! » À la vermine : « Ô ma mère, Ô ma sœur ! »  
 (Jb 17- 13-14)

Plus profond que les eaux et ceux qui les habitent, tremblent les trépassés. Les enfers sont à nu devant lui, et le gouffre n'a point de voile. C'est lui qui étend l'Arctique sur le vide, qui suspend la terre sur le néant, qui stocke les eaux dans ses nuages, sans que la nuée crève sous elles, qui dérobe la vue de son trône en étendant sur lui sa nuée. Il a tracé un cercle sur la face des eaux, aux confins de la lumière et des ténèbres. (Jb 26, 5-10)

Il a barré ma route pour que je ne passe pas<sup>477</sup>, et sur mes sentiers, il met des ténèbres. Il m'a dépouillé de ma gloire, il a ôté la couronne de ma tête. Il me sape de toutes parts et je trépassé, il a arraché l'arbre de mon espoir. (Jb 19, 8-10)

C'est lui qui, en faisant souffrir, répare, lui dont les mains, en brisant, guérissent. (Jb 5, 18)

Il va remplir ta bouche de rire et tes lèvres de hourras. (Jb 8, 21)

Des psaumes :

Que les cieux se réjouissent, que la terre exulte, et que grondent la mer et ses richesses !  
 Que la campagne tout entière soit en fête, que tous les arbres des forêts crient alors de joie. (Ps 96, 11-12)

Et de Jérémie :

Oui, réjouissez vous, oui, soyez dans l'allégresse, vous, saccageurs de mon patrimoine !  
 Oui, gambadez comme génisses dans les prés, hennissez comme des étalons ! (Jr 50, 11)

Trois jours après son commentaire sur la « tristesse insondable des écoles et des cours de récréation vidées par les vacances de Noël<sup>478</sup> » (RDA, 136) Tiffauges ouvre alors la Bible et entonne cette plainte « formidablement [amplifiée] ». (RDA, 137) Au travers de ces deux

<sup>476</sup> Grigorut Constantin, *Métaphysique de la finitude et intertextualité dans la littérature française après 1945 : Cioran, Beckett, Tournier*, Thèse de doctorat en philosophie, Vancouver, The University of British Columbia, janvier 2005, f. 190.

<sup>477</sup> Cette première section du vers n'est pas citée dans le roman.

<sup>478</sup> Il s'agit des deux commentaires du 28 et du 31 décembre 1938.



passages apparemment sans lien, si ce n'est ce fil conducteur invisible qu'est la succession chronologique, Tiffauges semble désigner l'absence et « la liberté des enfants » (RDA, 136) comme causes sous-jacentes de son « humeur chagrine » (RDA, 136) et de son étouffement moral<sup>479</sup>. Sa reprise<sup>480</sup> des Écritures s'articule en deux moments distincts séparés par le connecteur logique « pourtant » : d'abord, une série de vers élégiaques ; ensuite un dérapage « réjouissant » vers l'espérance.

S'agissant en premier lieu du registre pathétique, Tiffauges telescope en vingt-deux vers les principaux thèmes et images (métaphores, comparaisons) de la souffrance prophétique. Par leurs dénotations et connotations ainsi que par leur ton plaintif, ces vers s'adaptent à l'expression de son endurance due à la solitude ; ils répètent la tristesse (« chagrin », « ombre »), la défaillance (« déraciné mon espérance », « m'a arraché mon manteau de pourpre », « ôté la couronne de ma tête »), le nihilisme (« vide », « néant », « abîme »), l'inaccessibilité à Dieu (« Il voile la vue de son trône ») et la mort (« tombeau », « séjour des morts », « ténèbres », « les ombres des trépassés »). Ce faisant, il se construit une identité « nocturne » qui s'apparente à celle des prophètes, notamment Job.

Un des principaux éléments figuratifs de cette identité est le gouffre<sup>481</sup> qui partage avec la mort et la souffrance le même réseau sémantique et élabore donc un et seul paradigme. Par-delà les références explicites « aux ténèbres », « au tombeau » et à l'enfer, la métaphore biblique du gouffre<sup>482</sup> (« Et l'abîme est sans voile ») rend compte d'une construction

<sup>479</sup> « Leur dispersion aux quatre vents ne laisse place qu'à une atmosphère raréfiée au point de devenir irrespirable. » (RDA, 136)

<sup>480</sup> Les versets choisis sont modifiés pour des nécessités d'adaptation romanesque (en ajoutant des connecteurs « pourtant, alors » ou en fusionnant plusieurs versets...)

<sup>481</sup> Et ses variantes : cavernes, souille, boue (*Vendredi ou les limbes du Pacifique*), le tunnel fangeux (*Les Météores*).

<sup>482</sup> La métaphore du gouffre n'est pas exclusive de l'écriture tournierienne. On l'a trouvée chez Baudelaire (nous pensons à *De profundis clamavi*) et chez bien d'autres écrivains et poètes qui auraient pu influencer Tournier. Toutefois, sans avoir l'intention de nier ces influences, il nous semble de prime importance de désigner la Bible (livre nourricier principal de l'imaginaire occidental) comme la source première de cette métaphore (et de beaucoup d'autres). Elle revient dans grand nombre de versets. Citons comme exemples : « J'enfonce dans la boue, sans pouvoir me tenir ; Je suis tombé dans un gouffre, et les eaux m'inondent » (Ps 69, 2) ; « Du fond de l'abîme je t'invoque, ô Eternel ! » (Ps 130, 1) ; « N'est-ce pas toi qui mis à sec la mer, les eaux du grand abîme, qui frayas dans les profondeurs de la mer un chemin pour le passage des rachetés ? » (Is 51, 10) ; « Et quand tu as été brisée par les mers, Quand tu as disparu dans les profondeurs des eaux, tes marchandises et toute ta multitude sont tombées avec toi » (Ez 27, 34) ; « Ils ouvrent la bouche contre nous, tous nos ennemis ; effroi et gouffre, c'est pour nous, désastre et brisement ». (Lm 3, 46-47)

identitaire gagnée au prix d'un retour sur l'histoire tourmentée des hommes de Dieu, retracée en termes de blessures, de ruptures et de souillures. Ce retour s'effectue dans le cas de Tiffauges par le biais d'une « replongée dans son enfance<sup>483</sup> » (RDA, 54) éveillant l'absurde mélodie de la vieille Marie qui « faisait se recroqueviller son âme transie de chagrin au fond de sa grotte la plus sombre » (RDA, 54) :

Quand j'y songe  
 Mon cœur s'allonge  
 Comme une éponge  
 Que l'on plonge  
 Dans un gouffre  
 Plein de soufre  
 Où l'on souffre des tourments si grands, si grands, si grands  
 Que quand j'y songe  
 Mon cœur s'allonge... (RDA, 54)

Le clin d'œil intratextuel à ce refrain dans les quelques lignes introductives du poème de Job (« abîme », « pluie de feu », « soufre », « me transit de peur et de tristesse ») signale qu'un hypotexte à la fois profane et sacré (réminiscences apocalyptiques<sup>484</sup>) relie la grande souffrance tiffaugéenne (« tourments si grands, si grands ») à celle du prophète, avec comme lien nodal l'image du gouffre. Cette équivalence ou cette substitution de fonctions de la vieille Marie au prophète, commande non seulement l'affluence des tourments dans la narration mais surtout leur sacralisation et par conséquent leur inscription, selon le principe biblique, dans un cadre salutaire : « Vous serez affligés mais votre affliction tournera en joie. » (Jn 16, 20) Cette évolution se produit sous l'influence de Job mais aussi de deux autres composantes bibliques, Jérémie et les Psaumes. Il en résulte une substitution de registres. Ainsi la plainte de Tiffauges se convertit en extase et consolation ; sa tristesse tourne (pourtant) en joie, ses jérémiades en « chants d'allégresse ». Les champs lexicaux de la maladie, de la mort, du gouffre, de la douleur disparaissent au profit d'une élaboration lexicale euphorique énonçant le rétablissement (« guérison », « guérissent »), la joie (« sourire », « chants allégresse », « tressaillira de joie », « retentira de rires »), l'amour (« frémiront d'amour ») et l'exaltation.

<sup>483</sup> Il n'est pas sans dire que l'expérience de la souille (du gouffre) dans *Vendredi ou les limbes du pacifique* s'avère puissamment tributaire du passé, avec l'affluence des souvenirs familiaux.

<sup>484</sup> Ap 9, 17 ; plus clairement dans Ap 14, 10 : « Il boira lui aussi du vin de la fureur de Dieu, versé sans mélange dans la coupe de sa colère, et il connaîtra les tourments dans le feu et le soufre, devant les saints anges et devant l'agneau. »

C'est à la lumière de la lamentation tiffaugéenne et de son mouvement double qu'il est possible de cerner les aspects les plus significatifs de la mise en scène des voix plaintives de la famille O-Braid dans *Éléazar ou la source et le buisson*. Intervenant tour à tour dans un « chant fortement scandé, au rythme presque brutal » (EL, 121), le père, la mère et les deux enfants, cheminant « dans une absolue solitude » (EL, 95), font de leur plainte (« flots plaintifs et purs ») un chant de vie et de joie :

Éléazar : *Je suis la voix qui crie dans le désert.*

Esther : *Je suis le sanglot qui roule dans la vallée.*

Benjamin : *je suis le pleur qui retentit dans les rochers.*

Cora : *Je suis la plainte qui vole sur les flots.*

Éléazar : *Je suis la clameur qui salue l'arrivée du Sauveur.*

Esther : *Je suis l'aveu qui touche le cœur du Seigneur.*

Benjamin : *Je suis le rire dont l'éclat heurte la montagne.*

Cora : *Je suis la chanson qui fleurit sur les lèvres des enfants.* (EL, 123)

Dans le récit qui introduit ce chant, l'accent est porté sur les manifestations émotionnelles (« son émotion fut plus forte » (EL, 121) ; « quelle ne fut pas l'émotion de José » (EL, 122)) de José (Josué) espionnant la famille et écoutant furtivement ses chants. Membre redoutable et « cruel » (EL, 113) d'une bande de voleurs et de tueurs nommée la « Main rouge », José assiste à ce « surprenant spectacle nocturne » et devient un « témoin éloigné et invisible » de l'amour familial (« retrouvailles affectueuses » (EL, 121)) dont il a été privé durant sa jeunesse<sup>485</sup>. Si nous tenons compte de la situation d'énonciation que nous venons de décrire et de la valeur morale du rapprochement familial, nous pourrions mieux appréhender le sens de la plainte psalmodiée. Dans les quatre premiers énoncés, « la voix qui crie », « le sanglot », « le pleur », et « la plainte » des personnages traduisant la difficulté de l'épreuve désertique recourent la souffrance de José, inscrite dans les flots des souvenirs d'un passé destructeur. Toutefois, il n'est pas question que cette souffrance s'éternise ; elle s'articule dans l'énonciation autour d'une dialectique entre présent / passé (peccamineux) et futur (messianique) qui est typique de la lamentation biblique. Par opposition aux premiers, les derniers énoncés charrient l'espoir d'une délivrance mutuelle. L'arrivée de la famille à la

<sup>485</sup> « Son père, ouvrier dans une mine d'argent, avait péri sous un éboulement, laissant sa mère avec trois enfants. Il était l'aîné, et n'avait pu s'entendre avec le second mari de sa mère qui buvait et rouait de coups sa femme et ses enfants. José avait dû s'enfuir en laissant son beau-père pour mort après une dernière scène de violence. Dès lors il avait fait tous les métiers qu'autorisaient son jeune âge, ses proportions gringalettes et la nécessité où il se croyait de se déplacer sans cesse pour échapper aux recherches de la police. » (EL, 114)

Terre Promise n'est possible qu'avec la survenue du Sauveur, Josué, dont la conversion dépendra largement de la bénédiction du « Seigneur » de la famille, des éclats de rire et des chansons des enfants.

À côté de Paul, de Tiffauges et de la famille O-Braid, Robinson est l'une des grandes figures fictives incarnant l'expérience fondamentale de la solitude. Dans *Les vertes lectures*, Tournier écrit qu'à l'origine de *Vendredi où les limbes du Pacifique* était l'idée « d'étudier en philosophe les effets de la solitude sur un homme. Après vingt années de vie sur une île déserte, que deviennent la mémoire, le langage, la vision du monde, la sexualité, etc., d'un homme ? » (LV, 186) En effet, la vie de Robinson sur l'île avant l'apparition de Vendredi (et après son départ) révèle une situation de repliement, d'isolement radical, de solitude extrême, qu'il prend soin d'exprimer dans son log-book en formules équivoques, partagées entre « l'aliénation et l'adaptation<sup>486</sup> ». Au chapitre IV qui raconte l'épreuve du miroir<sup>487</sup>, une intrusion au discours direct met en place le mécanisme énonciatif des lamentations robinsonniennes : « Aucun changement notable n'avait altéré ses traits, et pourtant il se reconnut à peine. Un seul mot se présenta à son esprit : *défiguré*. « Je suis défiguré », prononça-t-il à haute voix, tandis que le désespoir lui serrait le cœur. » (VLP, 89) Donnant suite aux méditations philosophiques du héros rapportées dans son *log-book* et concernant son « antipathie pour son propre visage » (VLP, 89), le narrateur omniscient rapporte fidèlement les plaintes prononcées par le héros à propos de sa défiguration. Ce faisant, il permet une alternance des deux pronoms personnels « il » et « je » et crée une sorte de dialogue, d'échange entre lui et le personnage qui devient, grâce au jeu du miroir, sujet et objet de la focalisation.

L'expérience de la misère du « moi » robinsonien est ici celle d'un homme sans puissance dont « l'achèvement d'une entreprise de longue haleine le [laisse] vidé et épuisé, proie facile du doute et du désespoir » (VLP, 125), celle d'un « Narcisse d'un genre nouveau », d'un homme « abîmé de tristesse, recru de dégoût de soi ». (VLP, 90) Liée par

<sup>486</sup> Voir le chapitre « Solitude » dans Françoise Merllié, *Michel Tournier, op. cit.*, dans lequel elle trace l'évolution — et l'inverse de cette évolution — du personnage dans cet état de solitude.

<sup>487</sup> Après avoir réussi à se tenir longtemps à l'écart du miroir, un jour Robinson, poussé par « l'attention vigilante qu'il [porte] désormais à sa propre évolution », s'y ramène dans l'intention de « scruter plus à loisir la seule face humaine qu'il lui fût donné de voir ». (VLP, 89)

métaphore à la « violence mosaïque » de l'Ancien Testament<sup>488</sup>, la défiguration grossière — « grossièreté » (VLP, 90) — du personnage s'oppose à « la douceur floue et soyeuse du nazaréen<sup>489</sup> ». Dans le contexte religieux du roman (et de l'œuvre en général), elle pourrait apparaître comme la conséquence d'un péché — originel ? —, d'une disgrâce ténébreuse que le personnage s'efforce « vainement » d'expliquer « dans la bassesse de la bouche ». (VLP, 89) Elle exprime de ce fait une régression angoissante qui condamne le colon à vivre seul, sans l'espoir d'éprouver la joie et la chaleur animées par la présence d'autrui. À force de méditer en « tête à tête avec lui-même » (VLP, 90), il tourne sa plainte dans tous les sens pour dire son désarroi, pour maudire sa solitude :

Il [Robinson] comprit que notre visage est cette partie de notre chair que modèle et remodèle, réchauffe et anime sans cesse la présence de nos semblables. Un homme que vient de quitter quelqu'un avec qui il a eu une conversation animée : son visage garde quelque temps une vivacité rémanente qui ne s'éteint que peu à peu et dont la survenue d'un autre interlocuteur fera rejaillir la flamme. « Un visage éteint. Un degré d'extinction sans doute jamais atteint encore dans l'espèce humaine ». Robinson avait prononcé ces mots à haute voix. Or sa face en proférant ces paroles lourdes comme des pierres n'avait pas davantage bougé qu'une corne de brume ou un cor de chasse. Il s'efforça à quelque pensée gaie et tâcha de sourire. Impossible. En vérité il y avait quelque chose de gelé dans son visage et il aurait fallu de longues et joyeuses retrouvailles avec les siens pour provoquer un dégel. Seul le sourire d'un ami aurait pu lui rendre le sourire... (VLP, 90)

Ces quelques lignes relèvent simultanément d'une plainte individuelle qui s'identifie, comme dans l'énonciation prophétique, à une autre, collective, en « nous », à une vérité universelle de tous les temps — qu'exprime le présent intemporel — incluant le « je » du narrateur omniscient (et du personnage?) et le « ils » des récepteurs, des humains. Amorcée par le verbe prophétique « comprendre », elles se trouvent renforcées par une allitération souffrante en S, « anime sans cesse la présence de nos semblables », qui trouve son explication plénière dans la comparaison du visage du rescapé à celui d'un prisonnier libéré : « C'était à la fois plus général et plus profond, une certaine dureté, quelque chose de mort qu'il avait jadis remarqué sur le visage d'un prisonnier libéré après des années de cachot sans lumière. » (VLP, 89-90)

<sup>488</sup> « Ah, certes, cette barbe carrée qui l'encadrait d'une oreille à l'autre n'avait rien de la douceur floue et soyeuse de celle du Nazaréen ! C'était bien à l'Ancien Testament et à sa justice sommaire qu'elle ressortissait, ainsi d'ailleurs que ce regard trop franc dont la violence mosaïque effrayait ». (VLP, 90)

<sup>489</sup> Cette opposition entre douceur-violence / Christ-Moïse est reprise dans le dernier roman et fonde même sa structure.

Ces figures nous autorisent à postuler le débordement de la souffrance à un tel point qu'un narrateur ne peut à lui seul la contenir dans ses propres formulations. D'où l'appel au témoignage direct du personnage qui la parachève en l'investissant par la redondance relative à la vision (l'expression « sans lumière », le verbe « s'éteindre », l'adjectif dépréciatif « éteint » et le substantif « extinction »). Qui plus est, la métaphore « un visage éteint » et l'hyperbole « un degré d'extinction sans doute jamais atteint encore dans l'espèce humaine » entrent en écho avec le verset 11 du psaume 37 : « Mon cœur palpite, les forces m'ont abandonné, j'ai perdu jusqu'à la lumière de mes yeux. » (Ps 37, 11) Elles finissent par produire un climat pathétique dans le texte et projettent au niveau de la narration l'importance d'un interlocuteur (l'Autre et les autres), source de motivation vitale que le personnage parlant « à haute voix » cherche obstinément à créer dans le vide hallucinatoire qui l'entoure.

Dans la progression de cet ensemble rhétorique, se dessine petit à petit le visage du personnage :

Or sa face en proférant ces paroles lourdes comme des pierres n'avait pas davantage bougé qu'une corne de brume ou un cor de chasse. Il s'efforça à quelque pensée gaie et tâcha de sourire. Impossible. En vérité il y avait quelque chose de gelé dans son visage et il aurait fallu de longues et joyeuses retrouvailles avec les siens pour provoquer un dégel. Seul le sourire d'un ami aurait pu lui rendre le sourire... (VLP, 90)

Ces « paroles lourdes », qui délimitent prophétiquement la vérité cruelle du personnage, charrient les bribes d'une vision joyeuse, au conditionnel, d'une transfiguration elliptique ou impossible, puis suspendue, mais quand même rendue possible par l'exclusivité du sourire amical :

N'avait-il pas tout ce qu'il lui fallait sur cette île ? Il pouvait éteindre sa soif et apaiser sa faim, pourvoir à sa sécurité et même à son confort, et la Bible était là pour satisfaire à ses exigences spirituelles. Mais qui donc, par la simple vertu d'un sourire, ferait jamais fondre cette glace qui paralysait son visage ? Ses yeux s'abaissèrent alors vers Tenn, assis par terre à sa droite qui levait son museau vers lui. Robinson avait-il une hallucination ? *Tenn souriait à son maître* [...] il allumait une torche résineuse au milieu de la nuit — et son visage qui n'était plus qu'à demi mort fixait Tenn d'une certaine façon. Et le chien lui souriait, la tête inclinée, et son sourire de chien se reflétait de jour en jour plus distinctement sur le visage humain de son maître. (VLP, 91)

La vision s'articule autour d'une série interrogative déchirante à laquelle le narrateur n'hésite pas à répondre immédiatement. Il suit le mouvement des yeux de Robinson et découvre dans ce combat intérieur douloureux une présence éclairante : le sourire du chien (Tenn). La puissance morale de son énonciation est figurée sinistrement par l'allégorie animale qui revêt une fonction double et simultanée : elle est cynique parce qu'elle dévalorise l'administrateur face au chien, du moment où son visage humain — donc supérieur — devient le reflet d'une chaleur inférieure, animale. Conjointement, elle apparaît comme une issue transitoire qui dote l'animal de traits humains (« recouvrer la plus douce des facultés humaines » (VLP, 91)) et intègre le passage symbolique de l'ombre (« la nuit ») à la lumière (« une torche »).

### 1.3 La lumière à Minuit

Dans l'ensemble de l'œuvre tournierienne, les schèmes métaphoriques bibliques<sup>490</sup> des ténèbres et de la lumière sont inséparables de l'énonciation de l'affect : « Couché, enveloppé de ténèbres, il avait été la proie sans défense d'idées fixes et d'obsession torturantes. » (VLP, 248) Dans cet énoncé qui ouvre le dernier chapitre de *Vendredi ou les limbes du Pacifique*, le narrateur, témoin omniscient de la tristesse insurmontable du personnage, fait cheminer, à travers son point de vue subjectif, le rapport intime que Tournier entretient entre les éléments cosmogoniques, en l'occurrence jour et nuit, et l'état psychique de son personnage. L'association des « ténèbres » aux tourments (« idées fixes », « obsession torturante ») structure la plainte de l'homme de douleurs du *Livre des Lamentations* : « Dans les ténèbres il me fait habiter comme les morts de la nuit des temps » (Lm 3, 6), ou la longue « malédiction du jour de naissance » d'un Job :

Ce jour-là, qu'il devienne ténèbres,  
[...] Cette nuit-là que l'obscurité s'en empare,  
qu'elle ne joigne pas à la ronde des jours de l'année,  
qu'elle n'entre pas dans le compte des mois !

<sup>490</sup> Dans la Bible, les oxymores (nuit-jour, ténèbres-lumière) jalonnent les textes eschatologiques et renvoient d'une façon générale à l'opposition mal/ bien, monde terrestre/ monde céleste, Dieu / Diable, joie / tristesse.

Oui, cette nuit-là, qu'elle soit infécondée,  
 que nul cri de joie ne la pénètre ;  
 que l'exècrent les maudisseurs du jour,  
 ceux qui sont experts à éveiller le Tortueux ;  
 que s'enténébrent les astres de son aube,  
 qu'elle espère la lumière — et rien !  
 Qu'elle ne voie pas les pupilles de l'aurore !  
 car elle n'a pas clos les portes du ventre où j'étais,  
 Ce qui eût dérobé la peine à mes yeux. (Jb 3, 4-10)

Ainsi est soulignée, sur le fond dialectique jour-nuit / ténèbres-lumière, la souffrance de Job (et des prophètes). Dans le roman, le symbolisme du jour recoupe le verset « que nul cri de joie ne la pénètre » et revêt une importance cruciale dans la transmission de l'allégresse. Cela tient à l'idée de l'extinction de l'espoir, de l'étouffement « du cri de joie » durant la nuit, que l'énonciation tournierienne réitère sous une forme prosaïque : « Le soleil se lèverait et regonflerait de vie et de joie toutes choses » (VLP, 248) ou « Dans quelques minutes, dans une heure au plus, le soleil se lèverait et rendrait la vie et la joie à toute l'île. » (VVS, 122) Nous remarquons comment le narrateur inscrit la métaphore du jour dans un affect joyeux et celle de la nuit dans l'affect pathétique : « Robinson sentit une caverne de désespoir se creuser en lui, une citerne sonore et noire d'où montait — comme un esprit délétère — une nausée qui lui emplit la bouche de salive fielleuse » (VLP, 248). Il s'agit d'un désespoir profond — que les lieux de la caserne et de la citerne évoquent — engloutissant et « noir » qui fait retentir l'exclamation gémissante du prophète Jérémie : « Je suis dans le noir : la désolation me saisit ! » (Jr 8, 21)

De nombreuses formules semblables opèrent dans l'œuvre de Tournier. Dans *Le Roi des Aulnes*, Abel Tiffauges, « l'homme de la tristesse » (RDA, 104) nous semble le mieux placé pour énoncer et caractériser ce rapport symbolique entre souffrance et ténèbres : « Mon climat moral habituel est une tristesse d'ébène, opaque et ténébreuse<sup>491</sup> » (RDA, 104) affirme-t-il dans ses « Écrits sinistres ». Cet énoncé subjectif médiatise la structuration d'un sens métaphorique autour de l'affect pathétique du personnage. S'explique dès lors la collocation de sens où la redondance (« ébène », « opaque » et « ténébreuse ») se rattache à la tristesse de

<sup>491</sup> Dans le parallélisme sémantique entre « tristesse » et « climat moral », se tissent des rapports — eschatologiques — imperceptibles mais sûrs entre « mal, péché » et « tristesse », rapports qui s'élargissent dans le roman en question et dans l'œuvre pour englober tout le théâtre biblique du corps (souille, gouffre) dénonçant le mal.



Tiffauges et établit des concordances sémantiques avec d'autres occurrences jalonnant le roman : « c'était moi [...] plus ténébreux » (RDA, 65) ou plus explicitement « dans les ténèbres pleines de sanglots de cette nuit ». (RDA, 165) Il appert que, sur le plan métaphorique tournierien, l'obscurité est en corrélation étroite avec la tristesse, et la lumière avec la joie, le rire : « Je peux bien faire le goguenard quand le soleil brille. Au cœur de la nuit, l'attente de la grande tribulation qui se prépare me remplit d'épouvante », écrit Tiffauges.

Dans le premier chapitre de *Gaspard, Melchior & Balthazar*, le roi Gaspard pleurant son amour trahi par l'esclave blanche Biltine, insère la métaphore de l'obscurité à l'intérieur de sa plainte : « [...] Je me suis retrouvé dans une solitude effrayante, au cœur d'une nuit aussi noire que ma peau et le fond de mon âme. Et j'aurais pleuré, si je n'avais su combien les larmes conviennent mal à un nègre ». (GMB, 31) On constate une autre redondance dans l'accumulation de « nuit-noire-nègre » de même d'une expansion de la tristesse. Noyée par les larmes et les pleurs, la nuit inaugure le règne de la tristesse<sup>492</sup>. Elle marque, conformément au pathétisme prophétique et à celui d'autres personnages tournieriens, le reflux de la vie et de la joie face à l'irruption des forces destructives — diluviennes ? — contre lesquelles se débattent tous les personnages de Tournier, entre autres Paul dans *Les Météores* : « Le désespoir, la peur, le désarroi face au malheur qui venait de frapper notre univers environnaient notre étreinte baignée de larmes et enténébrée de chagrin. » (LM, 365) Bien qu'il soit proféré par Paul à la veille de l'arrestation de Maria-Barbara<sup>493</sup>, ce déluge plaintif contient l'expression partagée par les deux frères-pareils de l'affliction « ténébreuse ». Une expression que l'énonciateur Paul s'exécute à rendre brutale et grandissante par son emploi de l'énumération « désespoir », « peur », « désarroi », « malheur » et du verbe « frapper ». Dans le chapitre « Les arpenteurs de la Prairie », la nuit réapparaît, dans les confessions du même personnage, comme la métaphore superlative de son déchirement gémellaire :

J'ai froid maintenant malgré les couvertures que j'entasse sur mon corps. Le jour, le jumeau déparié peut à la rigueur faire bonne figure. Mais la nuit... mais à 2 h du matin ... Mon frère-pareil, pourquoi n'es-tu pas là ? Après les cruels éclairs de la gare,

<sup>492</sup> Citons aussi le roi Balthazar : « La tristesse d'ébène où j'étais plongé me portait à la contradiction. » (GMB, 82)

<sup>493</sup> Sa mère.

l'obscurité miséricordieuse recouvre mes yeux qui baignent dans leurs larmes comme deux poissons blessés au fond d'une mare saumâtre. (LM, 560)

Il est intéressant de souligner que dans l'usage métaphorique de l'obscurité — à laquelle s'ajoute la froideur dans ce passage — s'énonce la souffrance réelle dénotative du personnage tout en faisant écho au « noir de la désolation et de la malédiction » des prophètes évoqués plus haut. Au même titre, la liquéfaction de la souffrance<sup>494</sup> (larme, baigner, mare saumâtre, inonder...) participe d'une réécriture romanesque du psaume VI :

Je suis épuisé à force de gémir.  
Chaque nuit, mes larmes baignent mon lit,  
Mes pleurs inondent ma couche. (Ps 6, 7)

À côté de l'allégorie biblique, la saisie d'autres mécanismes énonciatifs dans ce passage s'avère éminemment utile pour faire ressortir l'amplification du registre pathétique. La lamentation de Paul est tout d'abord investie par une modalisation spatio-temporelle. L'énonciateur s'exprime, comme les prophètes, à la première personne du singulier, interroge son frère-pareil Jean. Or, l'interlocuteur — le contenu de l'interrogation nous l'apprend — est absent (« pourquoi n'es-tu pas là ? ») et le dialogue ne tarde pas de tourner en monologue déplorable où les réponses se soustraient aux questions. Le silence du frère, dû à son absence, ravage Paul. À l'instar de « l'esclave inutile condamné à l'abandonnement dans les ténèbres de dehors » (Mt 25, 29), Paul est jeté par son frère déparié dans un lit glacial et ténébreux : « là [sont] les pleurs et les grincements de dents<sup>495</sup> » (Mt 25, 30) que le lecteur peut « entendre » dans les blancs narratifs, dans les non-dits, bref dans l'étouffement — que traduisent les trois points de suspension — effrayant et persistant (à deux reprises) de la parole.

<sup>494</sup> Dans ce passage et dans les autres.

<sup>495</sup> Le roi Gaspard recourt à cette métaphore eschatologique des « ténèbres extérieures » pour exprimer « la tristesse nauséuse » et « la colère meurtrière » qui l'envahissent. Il la convoque pour figurer le rejet du roi noir par la femme blanche : « Le blond et la blonde s'attirent, se frottent... et rejettent le noir dans les ténèbres extérieures. » (GMB, 32) Elle fait également partie du registre de la condamnation dans *Gilles & Jeanne*. Elle est synonyme d'excommunication et de damnation éternelle : « Tu es excommunié, Gilles de Rais, rejeté de la communauté dans les ténèbres extérieures. » (GJ, 130)

#### 1.4 L'amour en échec : jérémiades et défaillances

La solitude, la séparation, la déception et le rejet déclenchent dans l'énonciation de l'affect un déploiement persistant de la plainte amoureuse. Dans le premier chapitre de *Gaspard, Melchior & Balthazar*, l'expression du chagrin s'infléchit vers une dévalorisation de l'intimité sentimentale du roi noir :

[...] Surtout je mesurai de plus en plus la radieuse beauté de Biltine, et je sentais mon cœur s'emplier de ténèbres, comme si sa grâce croissante devait fatalement me frapper de disgrâce. Oui, je devenais de plus en plus triste, irritable, atrabilaire. La vérité, c'est que je ne me voyais plus du même œil : je me jugeais grossier, bestial, incapable d'inspirer l'amitié, l'admiration, sans même oser parler d'amour. Disons-le, je prenais en haine ma négritude. Et c'est alors que me revint la phrase du sage à la fleur de lys : « Cette musique déchirante, c'est Satan qui pleure devant la beauté du monde. » Le pauvre nègre, que j'avais conscience d'être, pleurait devant la beauté d'une Blanche. L'amour avait réussi à me faire trahir mon peuple du fond du cœur. (GMB, 22)

Le désir de l'énonciateur « noir » se heurte à la beauté de l'esclave blanche. Dans cette situation, accentuée par des oppositions contrastantes (grâce / disgrâce ; ténèbres / radieuse ; nègre / blanche), il assiste dans le désespoir à la disqualification de son amour et à l'augmentation grandissante de son chagrin, comme le donne à lire la déception ressentie face à son incapacité d'inspirer à la bien-aimée « amitié, admiration ou amour ». D'une voix gémissante, l'énonciateur affirme son infériorité<sup>496</sup> et finit par s'en persuader.

Ce fragment fictif autobiographique<sup>497</sup> fonde son autorité argumentative sur la logique atemporelle de la collectivité, appuyé par la voix du sage de la fleur de lys. La reprise et la transformation personnelle de cette sagesse ne se limite pas à l'identification satanique du roi noir mais engendre du même coup son avilissement réciproque et sa contamination affective : « Puis aussitôt après éclata, à une incroyable proximité, le sanglot solitaire d'une flûte de berger. La musique entra en moi avec une indicible tristesse » (GMB, 17) et « la plainte de Satan continuait à retentir en moi ». (GMB, 18) Plongé dans « les ténèbres » (GMB, 17) à

<sup>496</sup> Et d'ailleurs celle de toute sa race que le narrateur omniscient des *Rois Mages* énonce sans détour : « Et pour la première fois, une tristesse et une sorte de honte — de la honte, oui — lui venaient au cœur d'être un Nègre. "Elle doit avoir envie de se jeter dans mes bras autant que de plonger dans un tonneau de goudron !" Et en même temps que son amour grandissait, il sentait le désespoir lui ronger le foie. » (RM, 19)

<sup>497</sup> Caractérisant l'énonciation prophétique.

« l'heure pathétique » (GMB, 17) de son amour et uni à l'esprit de l'être de clarté, il saigne comme lui de regret<sup>498</sup> : « L'amour avait réussi à me faire trahir mon peuple du fond du cœur ».

Prenant l'ensemble de cette plainte<sup>499</sup>, nous déduisons une nouvelle loi concernant la stratégie de Tournier pour insérer le registre pathétique biblique dans le roman. Infériorité, animalité, noirceur, musique plaintive<sup>500</sup> (« flûte ») et voix pleureuse sont bien les éléments de l'une des lamentations jobiennes :

Je suis entré dans l'ordre des chacals  
et dans la confrérie des effraies.  
Ma peau noircit et tombe,  
mes os brûlent et dessèchent.  
Ma harpe s'accorde à la plainte,  
et ma flûte à la voix des pleureurs. (Jb 30, 29-31)

Dans ce travail intertextuel complexe, Tournier distribue et élabore les différents éléments de cette plainte sur plusieurs passages de ce premier chapitre. Il les relie et les soutient par le poids théologique — maléfique<sup>501</sup> — de la figure de Satan. Et l'on ne s'étonnera pas de savoir que c'est à travers cette incarnation du mal qu'il effectue le détour rédempteur : « Jamais le sanglot de Satan ne m'a déchiré le cœur comme en cette circonstance. C'était un long cri silencieux qui ne voulait pas finir en moi, un appel vers autre chose, un élan vers un autre horizon. » (GMB, 29) Ces « appel » et « élan », nous le devinons, sont figurés par la comète, l'« étoile aux cheveux d'or » (GMB, 32) qui donne « à la misérable imposture » dont Gaspard est victime « une dimension céleste ». (GMB, 33) C'est ainsi qu'avec des effluves allusives bibliques elle réussit à faire taire « la flûte de Satan » (GMB, 33) et à éveiller l'espérance.

Que l'amour et l'attachement dans l'œuvre de Tournier infligent une souffrance à ceux qui les ressentent, c'est ce que nous lisons dans la lamentation d'Alexandre :

Fraternité, paternité ? Aïe au cœur quel pincement bizarre ! Je viens par inadvertance de heurter la plaie ulcéreuse de mon « petit chagrin ». Et à la lumière fulgurante de cette

<sup>498</sup> « La pureté des choses fait saigner de regret tout ce qu'il y a de mauvais en elles. » (GMB, 18)

<sup>499</sup> Qui s'étend sur quelques pages, soit de la page 16 à 32.

<sup>500</sup> Qui n'est pas sans rappeler « cette musique grave et belle, si déchirante qu'on aurait dit la plainte du grand bouc, mort en sauvant Vendredi ». (VVS, 113)

<sup>501</sup> En tant qu'accusateur, tentateur et exécuteur.

brève douleur, je me demande si la pitié qui m'incline vers Daniel n'est pas un avatar de mon petit chagrin, en l'espèce la compassion que m'inspire le petit garçon orphelin que maman a laissé derrière elle. Narcisse se penche sur son image et pleure de pitié. (LM, 247)

Le passage d'où sont tirées ces quelques lignes formule l'intention d'Alexandre de faire de sa proie Daniel une image (« copie conforme » (LM, 247)) de lui-même : « Je veux qu'il me ressemble, jusque dans mon "mauvais genre". Daniel sera un dandy, comme moi. » (Lm, 247) Ce faisant, il heurtera de front « la racaille ricanante » (hétérosexuelle) tout en éveillant dans « son cerveau obtus de vagues hypothèses de fraternité, de paternité... » (LM, 247)

Avec beaucoup de sarcasmes et d'ironie, Alexandre n'hésite pas à mettre les notions morales judéo-chrétiennes<sup>502</sup>, la compassion et la pitié, au service de l'expression personnelle de son amour homosexuel. Il s'agit d'une expression intense de sa douleur au moyen de l'exclamation, de l'interjection, de l'interrogation et de la métaphore susceptible d'entrer en écho avec les « plaies infectées » et suppurantes du chant de David (Ps 38, 6). Ce n'est pas la première fois qu'Alexandre évoque la pitié, l'amour et le désir dans un même contexte. Dans le chapitre « Les perles philippines », à la vue de Daniel qui vient d'échapper de justesse à un accident fatal, il succombe à une crise d'amour-pitié : « Une pitié impérieuse, violente qui m'arracha des larmes et me ploya vers le sol, un déchirement qui me navra le cœur : l'amour-pitié. » (LM, 220) Comparant cette émotion destructrice à un « venin virulent » (LM, 220), il finit par la réduire à une :

redoutable perversion parce que tous les défauts, les faiblesses, les défaillances de l'être aimé la nourrissent et l'exaspèrent au lieu de la décourager. Si la vertu est force et le vice est faiblesse, la pitié est la forme vicieuse de l'amour. C'est une passion foncièrement coprophage. (LM, 221)

---

<sup>502</sup> La compassion (ou la pitié au sens positif) est une question importante pour le christianisme et le judaïsme, qui souhaitent voir s'établir une société fondée sur la justice (pour le second) et l'amour (pour le premier). Elle évoque un sentiment de fraternité humaine, qui nous incite à effectuer des actes de charité et donc à secourir notre prochain (parabole du bon samaritain). Dans la Bible, on trouve cette notion dans le personnage de Ruth (routh) qui signifierait en hébreu compassion.

Cette définition ainsi que l'expression « pleurer de pitié » semblent entretenir des liens signifiants avec les sanglots d'un Gilles de Rais<sup>503</sup> et les pleurs d'un Abel Tiffauges<sup>504</sup>, l'un et l'autre, pervers et pédophiles, envahis de pitié et de tendresse à l'égard des enfants massacrés.

Enfin, dans les « Écrits sinistres », notamment le fragment relatant sa rupture avec Rachel, Tiffauges propose une autre manière de donner corps et sens à son chagrin d'amour :

Quand Rachel m'a quitté, j'ai pris la chose d'un cœur léger. Je continue d'ailleurs à juger cette rupture sans gravité, et même bénéfique d'un certain point de vue, parce que j'ai la conviction qu'elle ouvre la voie à des grands changements, à des grandes choses. Mais il y a un autre moi, le moi visqueux. Celui-là n'avait rien compris d'abord à cette histoire de rupture. Il ne comprend d'ailleurs jamais rien du premier coup. C'est un moi pesant, rancunier, humoral, toujours baigné de larmes et de semence, lourdement attaché à ses habitudes, à son passé. Il lui a fallu des semaines pour comprendre que Rachel ne reviendrait plus. Maintenant il a compris. Et il pleure. Je le porte au fond de moi comme une blessure, cet être naïf et tendre, un peu sourd, un peu myope, si facilement abusé, si lent à se rassembler devant le malheur. C'est lui à coup sûr qui me fait chercher la trace dans les couloirs glacés du collège Saint-Christophe d'un petit fantôme inconsolable, écrasé par l'hostilité de tous et plus encore par l'amitié d'un seul. Comme si je pouvais vingt années plus tard prendre son malheur sur mes épaules d'homme, et le faire rire, rire ! (RDA, 37)

Dans ces quelques lignes, l'énonciation de l'affect repose sur une oscillation entre un « je » et un « il », entre une conviction optimiste du « moi » et une projection douloureusement intérieure vers un autre « moi », le moi visqueux. Autrement dit, Tiffauges choisit de dire sa souffrance sur un mode impersonnel. L'énallage lui permet de recourir à un doublet affectif, en l'occurrence le « il », à une prise de distance vis-à-vis de la réalité subjective de son chagrin et d'en mieux mesurer les implications existentielles. En tenant le poste d'observateur de sa propre misère, Tiffauges augmente les chances — bien qu'il soit toujours sceptique — d'un renversement euphorique : « prendre son malheur sur mes épaules d'homme et le faire rire, rire » ! Si nous considérons la suite du roman, nous devinons somme toute la valeur morale ambivalente de cette vision imprégnée de joie. D'un côté, l'ancrage dans un temps prophétique à venir est d'autant plus net que l'expression « le faire rire, rire », forme passive de « il rira » (sens hébreu du nom Isaac), est chargée d'une

<sup>503</sup> « J'ai pitié de ces petits qu'on égorge. Je pleure sur leurs tendres corps pantelants. Et en même temps, je ressens un tel plaisir ! C'est si émouvant un enfant qui souffre ! C'est si beau un petit corps ensanglanté, soulevé par les soupirs et les râles de l'agonie ! »

<sup>504</sup> La pitié est présente dans tous les passages « phoriques » où Tiffauges soulève avec une grande joie (mêlée à la tendresse) les corps blessés et saignants des enfants.

forte connotation biblique. D'un autre côté, derrière le renvoi à l'image phorique, se dessine le rire diabolique du personnage pervers, kidnappeur d'enfants. Le moi rieur ne serait donc pas simultanément l'instance marquée par une ambition tiffaugéenne qui constituerait la source de ses perversions sexuelles ?

### 1.5 Le corps, théâtre de la douleur

Comme dans la Bible, l'articulation pathétique chez Tournier a ceci de particulier qu'elle opère au sein de l'énonciation une confusion remarquable et indémêlable entre la souffrance (morale) et la douleur (physique). Le narrateur de « La jeune fille et la mort » paru dans *Le Coq de bruyère* s'arrête sur le ressenti physique pour énoncer le deuil prématuré de la petite Mélanie : « Ce deuil la blessa cruellement. Elle ressentit d'abord une douleur dans la poitrine, un point lancinant, comme si elle avait été atteinte d'un ulcère ou d'une lésion interne. Elle se crut sérieusement malade. Puis elle comprit qu'elle se portait bien : c'était le chagrin. » (CB, 181) « Blessures », « plaie ulcéreuse », « lésion »... les tourments de Mélanie et de tous les personnages tournieriens se mêlent à ceux des prophètes, notamment Jérémie, et témoignent d'une douleur corporelle intenable, s'empirant de jour en jour avec leur enfoncement impitoyable dans le mal<sup>505</sup> :

Je suis roi, dit-il, mais je suis mourant, solitaire et désespéré. Vous avez vu : je ne retiens aucune nourriture. Mon estomac délabré rejette tout ce que ma bouche lui envoie. Et avec cela, j'ai faim. Je meurs de faim ! [...] Et s'il n'y avait que l'estomac, reprend Hérode. Mais toutes mes entrailles brûlent comme l'enfer. Quand je m'accroupis pour vider ma tripe, je lâche sous moi une sanie de pus et de sang où grouillent les vers ! Oui, ce qui me reste de vie n'est qu'un hurlement de douleur [...] Il se tait longuement, la tête baissée vers le sol [...] quand il relève son visage, les convives ont la terreur de le découvrir baigné de larmes. (GMB, 126-127)

Ce discours direct du roi Hérode est tout à fait emblématique du rapport viscéral qui s'instaure entre la douleur décrite dans le roman et la Bible. Le désespoir, la solitude et la

---

<sup>505</sup> Il ne s'agit pas ici de répéter ce qui a été dit dans le deuxième chapitre de cette thèse concernant la douleur physique en tant que manifestation du mal mais de porter une attention particulière à l'énonciation, à la manière avec laquelle cette douleur physique est exprimée.

tristesse se conjuguent à une défaillance corporelle<sup>506</sup> dans laquelle s'entremêlent, avec autant de violence, plusieurs références bibliques. La plainte de Jérémie (« Mon affliction est sans remède, tout mon être est défaillant » (Jr 8, 18) ou « Mon ventre ! Mon ventre ! Je me tords de douleur ! » (Jr 4, 19)), les images abominables de la ville de Jérusalem qui se souille en répandant « le sang au milieu d'elle » (Ez 22, 3) et les Psaumes 22, 15 (« mon cœur est comme de la cire, il se fond dans mes entrailles ») et 39, 14 (« ma douleur devient insupportable, mon cœur brûlait dans ma poitrine ») se présentent à notre esprit à la lecture des exclamations pathétiques de ce roi mourant.

Les exemples de l'expression d'une douleur physique indépassable, constitutive de la souffrance tournierienne, prolifèrent dans tous les romans, entre autres sous la forme récurrente du cri (« hurlement de douleur »). Allant des cris étouffés et sourds de Robinson et des rois mages, jusqu'au brame d'Abel Tiffauges, passant par les hurlements de Gilles de Rais et des autres personnages abattus, cet appel strident, qui revient fréquemment dans la Bible<sup>507</sup>, suscite chez Tournier des interrogations (analogues à celles des prophètes) amères, imprégnées de scepticisme, de révolte et d'incompréhension. Sans passer en revue tous ces passages mentionnés, nous portons une attention particulière à l'énonciation de cette douleur dans le dernier chapitre des *Météores* :

Il y a eu la nuit noire. Puis des éclairs de souffrance, des fusées, des grappes, des aigrettes, des bouquets, des soleils de souffrance ont traversé la nuit noire. Ensuite je suis devenu une sorcière et un chaudron [...] La sorcière s'est détachée du chaudron et relève la tête. Mais pour un instant seulement, parce que le brouet ardent menace maintenant de la submerger. Il vire au rouge, se dresse à la verticale. C'est la gueule béante, hérissée de crocs d'un requin. Non, je le reconnais, c'est le mur vivant du boyau berlinois en marche contre moi. Panique ! Je m'arc-boute contre la souffrance, cette masse ruisselante et rouge qui s'avance. Tant qu'il me restera assez de ressources pour tenir, je survivrai, mais je sens mes forces qui s'épuisent. Panique ! Je ne suis plus qu'un cri, qu'une douleur... (LM, 604-605)

Paul, plongé dans les ténèbres de sa « nuit noire », semble soucieux de mesurer sa souffrance en lui donnant une expression — quantitative — imagée qui déclenche les comparaisons et métaphores hyperboliques. La souffrance est un animal féroce qui

<sup>506</sup> Les vomissements et les nausées en tant que symptômes physiques d'un état psychique reviennent dans toute l'œuvre de Tournier (Robinson, Tiffauges, Biltine)

<sup>507</sup> « Est-ce que Dieu écoute ses cris, Quand l'angoisse vient l'assaillir ? » (Jb 27, 9) ; « Écoute ma prière, Seigneur, et mon cri ». (Ps 39, 13)



« déchire » son corps et le « mord »<sup>508</sup> : « [...] Mes jointures craquent douloureusement, mes plaies se contractent, mes muscles sont au bord de la crampe ». (LM, 615) Elle est énoncée sur le modèle biblique du *Livre des Lamentations* :

Il ronge ma chair et ma peau,  
Il brise mes os (Lm 3, 4)

Chargées de fortes résonances eschatologiques et politiques<sup>509</sup>, ces images violentes obsèdent le personnage dans sa déchéance et le font trembler de « panique » ; il est réduit à un cri de douleur, d'abord étouffé (« Je ne suis plus qu'un cri, qu'une douleur... »), puis amplifié par les passions mortifères — mais vivifiantes — du Christ : « [...] J'ai haleté sur une croix, la poitrine écrasée par la corde d'un garrot, les mains et les pieds broyés dans des brodequins de buis, le cœur saignant sous des coups de lance répétés. » (LM, 609) Pour Paul, il ne sera question que d'une douleur vivifiante, parce qu'en dépit de tous ces « élancements, torsions, crispations, crampes, arditionnements, brûlures et martèlements qui habitent son pauvre corps » (LM, 608), il est réfractaire à « l'alternative souffrance-anesthésie » et mise sur sa capacité (de messie ?) de supporter la douleur, d'« affronter nu et seul, sans le bouclier anesthésique, la ruée de la souffrance », d'« apprendre à nager dans la souffrance » et « à parler » son langage :

Mes plaies sont l'étroit théâtre dans les limites duquel il m'incombe de reconstruire l'univers. Mes plaies sont deux jardins japonais, et dans cette terre rouge, tuméfiée, bosselée de croûtes noires, crevée de flaques de pus où l'os coupé émerge comme un rocher, sur ce terrain lépreux, labouré, épluché, il m'appartient de modeler une minuscule réplique du ciel et de la terre... qui me livrera la clé du ciel et de la terre. (LM, 608)

Apprendre à parler, certes, mais comme un Dieu qui se manifeste à travers « une gamme de cris, de stridences, de coups sonores, de susurrements, de cliquetis ». (LM, 607) Un langage qui soit à la hauteur de la résurrection paulinienne, de la naissance de son corps

<sup>508</sup> Le même vocabulaire est employé dans *Vendredi ou les limbes du Pacifique* pour décrire l'épuisement physique (et moral) de Robinson après la construction du navire : « L'évasion était terminée, mais la longue histoire de sa construction demeurait écrite à jamais dans la chair de Robinson. Coupures, brûlures, estafilades, callosités, tavelures indélébiles et bourrelets cicatriciels racontaient la lutte opiniâtre qu'il avait menée si longtemps pour en arriver à ce petit bâtiment trapu et ailé. À défaut de journal de bord, il regarderait son corps quand il voudrait se souvenir. » (VLP, 35)

<sup>509</sup> La férocité animale est l'allégorie de la monstruosité politique : « C'est la gueule béante, hérissée de crocs d'un requin. Non, je le reconnais, c'est le mur vivant du boyau berlinois en marche contre moi. » (LM, 605)

météorologique ! Autrement dit, bien qu'il baigne dans le mal (souffrance et univers de damnation), le dernier chapitre des *Météores* se rapproche, à travers l'énonciation de la souffrance de Paul, de l'acte prophétique d'un genre nouveau. Pris dans son ambivalence immanente, il ne « cède [...] jamais sur la promesse de rédemption<sup>510</sup> ». Le salut de Paul n'y est jamais perdu de vue. Il est vrai qu'il s'efface devant l'urgence des problèmes immédiats posés par la guerre — la séparation gémellaire, l'exil, la solitude, l'amputation —, mais il revient constamment et arrive à s'extraire de ces problèmes. Le mouvement apparemment messianique dans lequel s'inscrit l'énonciation confère au roman un cadre prophétique et moral car on ne peut s'y tromper, les registres bibliques intégrés jalonnent un itinéraire spirituel (le chemin du Golgotha) de souffrance et de salvation.

Toutefois, pour conclure cette section, il est indispensable de nous interroger sur le sens de ce retour à la Bible. Le fait de laisser entendre à travers la voix tourmentée des prophètes la souffrance des personnages, représentants de l'humanité contemporaine, laisse-il uniquement entrevoir un rapprochement entre les deux ? Ce rapprochement aurait-il pour but l'universalisation de la souffrance ? Ne sert-il pas plutôt de justification au mal subjuguant les uns comme les autres ? Le travail intertextuel ne se limite pas à permettre de soulever ses trois hypothèses parce que la rencontre entre l'énonciation romanesque et l'énonciation biblique permet au roman qui assume tantôt la subversion tantôt la perversion, de construire sa morale ambivalente. La souffrance des prophètes (et du Christ) est essentiellement due à leur opposition farouche aux idolâtres — détournés de Dieu —, à la lourdeur de la parole divine qu'ils transmettent (ou incarnent). Leur position morale face à l'injustice, à l'idolâtrie, à la corruption, bref au mal provoque donc à leur égard haine, cruauté et persécution et rend leur souffrance insupportable. Or, dans les romans de Tournier, la souffrance des personnages résulte d'un manque — de la parole de Dieu ? — dans leur vie qui s'aggrave de plus en plus à mesure qu'ils s'enfoncent, de par leurs propres choix (im)moraux, dans le mal. N'est-elle pas dès lors la conséquence de la confrontation de leur morale avec celle des prophètes, de

---

<sup>510</sup> Anne Élane Cliche, *Dire le livre*, op. cit., p. 115. L'auteure, traitant ici de la mission du prophète pose « qu'il y a [...] dans l'acte prophétique [une] double portée qui le rend d'autant plus "tordu" qu'il délivre à la fois le blâme, la condamnation et l'amour ; qu'il soutient un nationalisme extrême, exacerbé, en même temps qu'un universalisme infaillible, et profère une menace terrifiante sans jamais céder sur la promesse de rédemption. Le prophète "joue" en effet cette liquidation radicale dont il ne cesse pourtant de dire le "reste", la retombée à partir de quoi le Temps ne cessera de se recompter. »

Jésus ? Dans ce sens, la charge dévastatrice de leur engagement (sociopolitique, religieux) dépouille l'énonciation prophétique de sa valeur originelle, la pervertit ou/ et la subvertit, la métamorphose en paroles de damnation et injures qui pourraient résonner comme l'évocation de châtements mérités, de pénitence et comme déni de l'évidence prophétique.

## 2. Convertir la peur en prière

L'énonciation tournierienne façonne le rapport que l'Homme entretient à Dieu (ou aux dieux). Elle intègre le registre de la Providence<sup>511</sup> pour dire à la manière des prophètes la présence de Dieu et la possibilité du salut. Une évidente constatation se dégage : la plupart des personnages effrayés, répètent les prières de l'Écriture<sup>512</sup>, « ouvrent la Bible » pour recevoir la révélation divine, pour dissiper leur inquiétude et méditer sur la nécessité de chercher une forme de salut :

Éléazar n'était pas homme pourtant à se laisser séduire par un simple mirage. Mais ébranlé tout de même par les merveilles qu'il entendait conter sur cette Californie, il eut recours à son procédé habituel : il ouvrit sa Bible au hasard pour trouver la lumière qu'il cherchait. Or le hasard — ou plutôt la Providence — voulut qu'il tombât sur ces lignes de l'Exode... (EL, 75)

Chaque fois que la détermination du héros se trouve ébranlée par les agitations contingentes, il se laisse guider par la voix de Dieu qui lui parle à travers la Bible. La lecture des Écritures se fait souvent selon un rituel « providentiel » qui consiste à ouvrir le Livre « au hasard pour trouver la lumière ». (EL, 75) Lorsqu'au désert, la morsure du crotale met en péril la vie de son fils Benjamin, Éléazar pense à Abraham pour consolider sa confiance en Dieu :

Lorsque Yahweh commande à Abraham de sacrifier en holocauste son fils Isaac, l'unique, celui qu'il aime, ce n'est qu'une mise à l'épreuve — cruelle certes, mais inoffensive pour l'enfant. Isaac vivra et aura une vaste postérité. Benjamin ne mourrait pas de la morsure du crotale, Éléazar en avait la conviction profonde. (EL, 94)

Pour ce personnage la parole de Dieu a un ultime objectif : l'enraciner dans la foi et l'espérance, le consoler de la puissance du mal, éclairer les chemins ténébreux de sa vie tout en attirant ses regards vers la Terre Promise. Destiné à vivre des tribulations, le héros ne perd point confiance en son créateur. En voyage il confie à un vétéran qu'il compte se séparer de

---

<sup>511</sup> « Concept selon lequel Dieu a la connaissance et la maîtrise de toute existence dont il est le créateur. Ainsi non seulement connaît-il et contrôle-t-il toute chose, mais de plus il aime toutes ses créatures, se préoccupe de leur sort, étendant sa surveillance au-dessus d'elles. » *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, « Providence ».

<sup>512</sup> Témoin d'un lamentable exode sur la route d'Arys à Lyck (RDA, 453), Tiffauges récite un verset très connu de Matthieu : « Priez pour que votre fuite n'ait pas lieu en hiver. » (Mt 24, 20)

la foule. L'homme l'avertit et lui dit qu' « une famille isolée avec deux chariots serait à coup sûr massacrée soit par les Indiens, soit par des bandits mexicains ». (EL, 88) Éléazar, certain et confiant, réplique que « la main de Dieu valait toutes les milices armées du monde ». (EL, 88) De plus, convaincu de la puissance du son créateur aussi bien que de son plan providentiel pour les hommes, le héros a « la conviction profonde » que la morsure du serpent n'est « que le prix à payer » pour entrer dans le désert. Tout en proférant sur un ton prophétique que Benjamin « ne mourrait pas de la morsure du crotale », Éléazar dévoile son destin « rédempteur » aussi bien que celui de sa famille. Ainsi, la promesse providentielle, à savoir, « je veille sur ma parole, pour l'exécuter », (Jér 1, 11-12) se traduit en actes.

Dans *Vendredi ou les limbes du Pacifique* Robinson énonce cette vérité avec extase<sup>513</sup> :

Enfin l'apaisement est entré en moi à mesure que la parole majestueuse et amère de l'Écclésiaste s'envolait de mes lèvres. Ô livre des livres, Combien d'heures sereines ne te dois-je pas ! Lire la Bible, c'est monter au sommet d'une montagne d'où l'on embrasse du même regard toute l'île et l'immensité océane qui la cerne. Alors toutes les petites de la vie sont balayées, l'âme déploie ses grandes ailes et plane, ne connaissant plus que des choses sublimes et éternelles<sup>514</sup>. (VLP, 167)

Des Écritures, les héros n'attendent donc que des paroles divines bien que le miracle qu'ils espèrent soit tout contenu dans les limites humaines du présent, de l'épreuve. Chez Robinson, la sagesse qu'apporte le Livre des livres est à l'unisson d'une « nouveauté », d'une conversion qui affecte sa vie intérieure :

Les circonstances extraordinaires où je me trouve justifient, je pense, bien des changements de point de vue, notamment sur les choses morales et religieuses. Je lis chaque jour la Bible. Chaque jour aussi je prête pieusement l'oreille à la source de sagesse qui parle en moi, comme en chaque homme. Je suis parfois effrayé de la nouveauté de ce que je découvre et que j'accepte cependant, car aucune tradition ne doit prévaloir sur la voix de l'Esprit Saint qui est en nous. (VLP, 50)

<sup>513</sup> À la suite d'une crise de colère, il s'efforce de retrouver la sérénité et le bon sens, alors il ouvre sa Bible. (VLP, 167)

<sup>514</sup> Dans *La goutte d'or*, les paroles de l'orfèvre qui conseille Idriss, allant en France, de ne pas abandonner sa religion font résonner cette réflexion sur le rôle important de la prière : « Là où nous allons, la religion est plus nécessaire que chez nous. Tu vas te trouver entouré d'étrangers, d'indifférents, d'ennemis. Contre le désespoir et la misère, tu n'auras peut-être que le Coran et la mosquée. » (GO, 99)

La soumission à la voix de l'Esprit Saint résume, dans le christianisme, l'essentiel de la prière qui est « une réponse d'acceptation amoureuse de la volonté d'amour de Dieu », un « acte de grâce<sup>515</sup> » ; le sentiment fondamental qui la sous-tend est la gratitude que sœur Béatrice et Alexandre dans *Les Météores* semblent caricaturer. La première ne distinguant plus « sa vocation religieuse de son appartenance aux innocents<sup>516</sup> » (LM, 54) et n'admettant pas qu'on puisse les approcher en dehors de « l'esprit évangélique » (LM, 54), rêve d'une pentecôte qui descend « en langues de feu sur leur tête, chassant les ténèbres de leur cerveau et dénouant la paralysie de leur langue » (LM, 55). Sa prière secrète — « elle n'en parlait pas » (LM, 55) — est couplée « à [sa] version simplifiée du *Notre Père* » (LM, 55) pour donner la mesure de l'ironie religieuse :

Notre Père plus grand que tout  
 Que tout le monde te connaisse  
 Que tout le monde chante ton nom  
 Que Tout le monde fasse ce que tu aimes  
 Toujours et partout.                      Amen

L'ironie ne réside pas dans le contenu métaphysique de la prière qui d'après l'archevêque « dit l'essentiel » (LM, 55) (reconnaissance, glorification, obéissance) mais dans le fait d'opter pour un style simplifié et enfantin afin d'énoncer un sujet de la théologie dogmatique. Le second, quant à lui, met scandaleusement la gratitude oratoire en corrélation avec son homosexualité :

Moi je suis comme les Africains qui veulent une Sainte Vierge négresse, ou les Tibétains qui exigent un Petit Jésus aux yeux bridés, et je n'imagine pas Dieu autrement qu'un pénis dressé haut et dur sur la base de ses deux testicules, monument érigé à la virilité, principe de création, sainte trinité, idole à trompe accrochée au centre exact du corps humain, à mi-chemin de la tête et des pieds, comme le Saint des Saints du temple est placé à mi-chemin du transept et de l'abside, étrange union de douceur soyeuse et de rigueur musculeuse, de force aveugle, végétative, onirique et de volonté chasseresse lucide et calculatrice, fontaine paradoxale qui dégorge alternativement l'urine ammoniacquée, quintessence de toutes les impuretés du corps, et la liqueur séminale, machine de guerre, onagre, catapulte, mais aussi fleur trilobée, emblème de vie ardente... Je n'en finirai jamais de te célébrer ! (LM, 123)

---

<sup>515</sup> *Petit dictionnaire de théologie catholique*, « Prière ».

<sup>516</sup> Les enfants débiles.

Ou encore, lorsqu'il invoque et fait la louange du « Seigneur des chasseurs » : « Je l'ai ! Le beau poisson noir aux blancs bras nage encore, mais dans le seul espace que lui laisse ma nasse. Merci, Seigneur, dieu des chasseurs, providence des pêcheurs ! » (LM, 106) Par ce personnage, Tournier intègre les mots usuels de la prière judéo-chrétienne « Merci, Seigneur, Dieu, providence, Sainte Vierge, Jésus, sainte trinité, saint des Saints, célébrer » dans un même paradigme religieux avec « chasseurs » — qui dans le roman, désigne les homosexuels — et « pénis, testicules, urine ammoniacquée, liqueur séminale ». La première prière « blasphématoire » est occasionnée par son entrée dans l'église du Saint-Esprit mêlant à son goût le modernisme et le byzantinisme. Cette « atmosphère exotique » le réjouit et le met dans des dispositions approchant « l'état de grâce » (LM, 123), qu'il exploite dans les lieux communs de la subversion : « Je vais m'agenouiller. Adorer. Prier. Communier. Boire le lait de cette racine. » (LM, 127)

La seconde prière, quant à elle, succède aux plaintes du personnage qui, parcourant « tous les hôtels borgnes et tous les bougnats de Rouanne » (LM, 104), se montre soucieux de retrouver et de séduire Eustache Lafille<sup>517</sup> :

Eustache ! Eustache ! Non, ce n'est pas possible qu'avec un nom aussi sublime tu m'échappes encore longtemps ! [...] Je n'aurai la paix de l'esprit, du cœur et du sexe — *noûs, thumos, epithumetikon*, comme disait notre professeur du grec — que lorsque j'aurai retrouvé Eustache. Il m'arrive même de frôler la détresse. Un Alexandre en détresse parce qu'il lui manque un Eustache ! Si ce cri retentissait, qui s'en soucierait ? Et pourtant ma détresse vaut bien une autre, peut-être ? (LM, 105)

Alexandre cherche à transcender sa souffrance par une irrévérence scandaleuse qui tend à brouiller les contours énonciatifs de sa plainte biblique que caractérisent l'apostrophe (« Eustache ! Eustache »), l'énonciation à la première personne du singulier « je », la négation (« Non »), les exclamations et les interrogations. Le jeu de Tournier consiste à énoncer l'homosexualité comme une nouvelle forme de religion et à la légitimer en forgeant une histoire et des modèles saints. Les noms propres des proies<sup>518</sup>, Eustache et ensuite Daniel<sup>519</sup>, semblent être intégrés dans une isotopie religieuse — le saint et le

<sup>517</sup> Comme son nom le suggère, Eustache Lafille est la proie d'Alexandre.

<sup>518</sup> C'est ainsi qu'Alexandre désigne les homosexuels par lesquels il est attiré.

<sup>519</sup> Jeune homme homosexuel. Lié de complicité sexuelle avec Eustache, il devient pour Alexandre la proie de sa proie.

prophète<sup>520</sup> — dont l'auteur (et l'énonciateur) assume la responsabilité par le bais de l'invocation divine. Et le « cri retentissant » infère une tonalité virulente — qui se rapproche inopportunément de celle des prophètes — dans le discours moral (homosexuel) du personnage.

## 2.1 Prière de demande

Considérée sous l'angle de la confiance dans la sollicitude divine, la prière de louange se lie étroitement à celle de demande<sup>521</sup> dans laquelle « l'homme dévoile devant Dieu son besoin de salut et son besoin de secours, les anxiétés de l'existence terrestre, telle qu'elle est concrètement, se manifestant en cela comme soumises à la souveraine disposition de Dieu<sup>522</sup> ». Robinson est l'héritier privilégié de cette forme de prière. Sitôt qu'il amorce une communication avec le créateur, il se dérobe à l'emprise du laudatif. Sa première mésaventure sur l'île n'est pas seulement celle qui raconte l'histoire d'un Noé moderne<sup>523</sup> qui s'acharne à construire le navire du salut, mais celle par laquelle le narrateur nous fait connaître la peur humaine : « sa peur s'ajoutant à son extrême fatigue » (VLP, 17) ; « [...] le remplit d'angoisse » (VLP,32) ; « la peur d'un échec » (VLP, 35) ; « une panique [...] vertigineuse le gagna ». (VLP, 36)

Le récit du narrateur s'intéresse dans un premier temps à suivre le regard du malheureux rescapé. Lors de son exploration de l'île, du milieu du chaos « qui [semble] être le point culminant de cette terre » (VLP, 18), il bute sur la coque de la *Virginie* repérée au

<sup>520</sup> Comme nous allons le voir dans le chapitre suivant, le discours homosexuel dans *Les Météores* est traversé par un vocabulaire et un réseau allégorique prophétique, notamment eschatologique inspiré de l'Apocalypse de Jean.

<sup>521</sup> La prière de demande est « l'une des formes principales de la prière à côté de la prière de louange et de l'action de grâce [...] Au point de vue théologique, la prière de demande pose un problème : comment Dieu peut-il être "influencé" de l'extérieur ? Mais à une analyse plus précise, il apparaît que la question est mal posée, car elle confond l'éternité de Dieu, dans laquelle toute action et toute pensée de l'homme, et donc sa prière de demande également, sont purement et simplement présentes, avec la condition temporelle de l'homme ». *Petit dictionnaire de théologie catholique*, « Prière de demande ».

<sup>522</sup> *Petit dictionnaire de théologie catholique*, « Prière ».

<sup>523</sup> Nous allons voir dans l'analyse du registre apocalyptique comment Robinson cherche, en construisant le navire, des rapprochements hallucinatoires avec Noé.



nord-ouest salvateur et dirige le personnage désespéré vers une solution : la construction d'un navire. Or, à l'instar d'un Job qui attend le bonheur comme récompense à sa vie mais voit le malheur survenir<sup>524</sup>, Robinson, entravé par d'énormes difficultés, ne peut s'empêcher de songer à la possibilité de l'échec de l'entreprise. Lisant dans ses pensées, le narrateur donne à sa vision funèbre d'un « Noé manqué » une expression imagée : « Lorsque le découragement menaçait de le gagner, il se comparait à quelque prisonnier limant avec un instrument de fortune les barreaux de sa fenêtre ou creusant de ses ongles un trou dans l'un des murs de sa cellule, et il se jugeait favorisé dans son malheur ». (VLP, 27) Le sentiment de l'insupportable isolement qu'éprouve Robinson se traduit dans cette volonté obstinée de construire un navire, acte qui s'avère aimanté par la possibilité de fuir, de s'échapper, délimitant dans l'énonciation des deux premiers chapitres une parenthèse de joie et d'espoir : « Il se sentait soudain en vacances, et un accès de gaieté lui fit esquisser un pas de danse lorsqu'il courut, aveuglé par les gouttes et cinglé par les rafales, se réfugier sous le couvert des arbres. » (VLP, 29)

Cependant, cette joie s'efface brusquement et « l'angoisse » s'empare de nouveau et d'une façon irrévocable de lui (VLP, 32) : « En vérité, une sourde angoisse le retenait, la peur d'un échec, d'un coup inattendu qui réduirait à néant les chances de réussite de l'entreprise sur laquelle il jouait sa vie. » (VLP, 35) Ce pressentiment dévastateur n'est pas sans rappeler l'angoisse dont parle (à plusieurs reprises) le prophète Jérémie :

Nous apprenons la nouvelle :  
 nous sommes démoralisés,  
 l'angoisse nous étreint,  
 une douleur comme celle d'une femme en travail. (Jr 6, 24)

Ou les psaumes 25 et 119 :

Mes angoisses m'envahissent ;  
 Dégage-moi de mes tourments ! (Ps 25, 17)

La détresse et l'angoisse m'ont saisi. (Ps 119, 143)

---

<sup>524</sup> « Et quand j'espérais le bonheur, c'est le malheur qui survint. Je m'attendais à la lumière [...] l'ombre est venue. » (Jb 30, 26)

Pire encore ! Il devient réalité effrayante : « Une panique d'abord maîtrisée, puis vertigineuse, le gagna lorsqu'il échoua également à glisser des rondins sous la quille pour la faire rouler ... » (VLP, 36) En proie à des crises de « colère » (VLP, 36) qui lui brouillent la vue, Robinson renonce à la construction. Attendant la lumière, c'est l'ombre qui vient et aiguise « sa déception » (VLP, 32) et son découragement. Comme Job à qui Dieu inflige une série d'épreuves, il se débat contre les pluies diluviennes et « maudit son jour » (Jb 3,1) en l'interrogeant, avec des profonds soupirs : « Une créature humaine avait-elle été jamais soumise à une épreuve aussi cruelle ?<sup>525</sup> » (VLP, 31) Cette question est portée par tous les termes de la souffrance humaine et semble très bien articuler l'imploration fondamentale. À ce stade préliminaire de son expérience, « les paroles de révolte » qui s'échappent de ses lèvres « contre les décrets de la Providence » (VLP, 31), forment sa lamentation qui le mène à invoquer (et à défier ?) Dieu :

« Seigneur, murmura-t-il, si tu ne t'es pas complètement détourné de ta créature, si tu ne veux pas qu'elle succombe dans les minutes qui viennent sous le poids de la désolation que tu lui imposes, alors manifeste-toi. Accorde-moi un signe qui atteste ta présence auprès de moi ! » Puis il attendit les lèvres serrées, semblable au premier homme sous l'Arbre de la Connaissance, quand toute la terre était molle et humide encore après le retrait des eaux. Alors, tandis que le grondement de la pluie redoublait sur les feuillages et que tout semblait vouloir se dissoudre dans la nuée vaporeuse qui montait du sol, il vit se former à l'horizon un arc-en-ciel plus vaste et plus coruscant que la nature seule n'en peut créer. Plus qu'un arc-en-ciel, c'était comme une auréole presque parfaite, dont seul le segment inférieur disparaissait dans les flots, et qui étalait les sept couleurs du spectre avec une admirable vivacité. L'averse cessa aussi soudainement qu'elle avait commencé. Robinson retrouva avec ses vêtements le sens et l'instance de son travail. Il eut bientôt surmonté cette brève mais instructive défaillance. (VLP, 31)

Plongé dans cet état d'effroi extrême — « se sentit périr » (VLP, 31) —, Robinson s'en épouvante joignant ses lamentations à ses blasphèmes. Sa prière rapportée au discours direct, constitue une véritable exposition, portant aussi bien sur la nature des rapports entre les deux interlocuteurs que sur le caractère pathétique de l'énonciation dans laquelle ceux-ci s'inscrivent. En quaker fidèle<sup>526</sup>, il tutoie le Seigneur ; une relation de familiarité immédiate

<sup>525</sup> Dans la Bible, de nombreux cas montrent comment la prière surgit du cœur du prophète d'une façon spontanée. Le début de plusieurs de ces prières en témoigne : « Ah ! Seigneur Yahweh... » (2 R 20, 3 ; Jr 32, 17 ; Ez 9, 8 ; Jon 1, 14...) ou « Pourquoi ? » (Ha 1, 3-13) ou encore « jusqu'à quand... ? ». (Ha 1, 2 ; Za 1, 12)

<sup>526</sup> Les prophètes (et Jésus dans le N.T) tutoient Dieu pour exprimer une relation de proximité entre eux et Lui. Pour le quaker qu'est Robinson, le tutoiement est un signe d'appartenance, les protestants étant connus sous l'appellation « tutoyeurs de Dieu ». Aspire-t-il, seul qu'il est sur cet île, à

entre les deux (je-tu) est alors envisagée. Il l'interpelle « en murmurant » — croit-il à l'incarnation de Dieu en lui ? — pour arrêter le châtimeut (« que tu lui imposes »), sans lui demander « pardon », ni chanter sa louange, ni même confesser explicitement le péché qui aurait pu provoquer son courroux. L'emploi de l'adverbe « complètement » dans la phrase hypothétique négative (« si tu ne t'es pas complètement détourné ») présuppose un passé peccamineux, toutefois rémissible. C'est précisément dans cette notion de détournement divin « incomplet » que se réfugie intrinsèquement l'espoir de délivrance et de manifestation que Robinson semble marier à la volonté divine (« si tu veux que je ne succombe pas »). Toutefois, en priant le créateur — étant lui-même sa créature —, il lui lance un défi qui se rapproche beaucoup de celui des pharisiens (discrédités par les Évangiles) lancé à Jésus et rapporté par Matthieu : « Maître nous voudrions que tu nous fasses voir un signe » (Mt 12, 38). En dépit de son orgueil et de son scepticisme qui l'empêchent de formuler explicitement l'imploration de la miséricorde et de l'assistance du créateur — sa croyance « pharisienne<sup>527</sup> » étant conditionnelle et dépendante d'une preuve — Dieu exauce sa prière et lui accorde, après une attente méditative, le signe de l'alliance « un arc-en-ciel » ou de la nouvelle alliance « une auréole ».

Sans être à proprement parlé un défi, la première prière — dans le roman et dans l'œuvre — joue bien ce rôle en donnant d'emblée l'enjeu théologique et le ton du livre de Job. Dans son troisième poème, Élizaf reproche à Job son scepticisme :

Dieu n'est-il pas en haut des cieux?  
 Vois la voûte étoilée, comme elle est haute.  
 Tu en as conclu : « Que peut savoir Dieu?  
 Peut-il juger à travers la nuée sombre?  
 Les nuages lui sont un voile et il n'y voit pas,  
 Il ne parcourt que le pourtour des cieux » (Jb 22, 12-14)

À ses récriminations Job répond par la confirmation rebelle de l'absence de Dieu :

Aujourd'hui encore ma plainte se fait rebelle,  
 quand ma main pèse sur mon gémissement.  
 Ah! Si je savais où le trouver,  
 j'arriverais jusqu'à son trône.

---

s'approcher de Dieu ? Ou utilise-t-il le tutoiement machinalement (comme il avait l'habitude de le faire tout petit)?

<sup>527</sup> Nous nous référons d'une façon restreinte à l'image des pharisiens que présente l'Évangile. Hors de cette référence polémique, ils sont considérés comme les plus grands penseurs du judaïsme dont les descendants rabbiniques sont appelés fils d'Israël dans le Talmud.

J'exposerais devant lui ma cause,  
 j'aurais la bouche pleine d'arguments.  
 Je saurais par quel discours il me répondrait,  
 et je comprendrais ce qu'il a à me dire  
 [...] Mais je vais à l'orient, il n'y est pas,  
 à l'occident, je ne le perçois pas.  
 Est-il occupé au nord, je ne peux l'y découvrir,  
 se cache-t-il au midi, je ne l'y vois pas. (Jb 23, 2-9)

Bien qu'elle ne soit pas tout à fait comparable à celle du personnage biblique, la contestation latente de la « présence divine » poserait, avec l'abolition définitive de l'échappée noachide, les mêmes questions engendrées par les malheurs du prophète : « Pourquoi ne suis-je mort dès le sein [dans le naufrage] ? À peine sorti du ventre [du navire], j'aurais expiré. » (Jb 3, 11-12) Et le geste avilissant de la descente dans la souille<sup>528</sup> de faire retentir la misère de Job : « Il m'a jeté dans la boue. Me voilà devenu poussière et cendre. » (Jb 30, 19)

Refusant de périr, de subir passivement « le travail d'érosion de la solitude sur son âme d'homme civilisé » (VLP, 82) le héros multiplie ses efforts pour rendre l'île — qu'il dénomme respectueusement *Speranza* — vivable. Il recourt à la législation<sup>529</sup> tout en suivant la logique du colonialisme : explorer, maîtriser, institutionnaliser, construire, thésauriser. Ces tentatives attisent l'irrépressible angoisse que le récit du naufrage renforce dès le début, non seulement en le coupant de sa famille, de son monde, mais en le dépouillant de son individualité, de sa rationalité par lesquels s'affirme une personne. Cette peur ramène le héros à la réalité négative et apporte la preuve irréfutable qu'il est promis au seul néant. Tel est le point douloureux de son existence insulaire qui conduit à la folie, au désespoir. Dans cette île « déserte » (VLP, 52) aucun acte social n'est possible, encore moins aucune amitié, aucun amour. Robinson est réduit à une absence : il est celui que nul ne peut voir, que tout le monde croit mort, inexistant :

<sup>528</sup> « Il se déplaçait de moins en moins, et ses brèves évolutions le ramenaient toujours à la souille. Là il perdait son corps et se délivrait de sa pesanteur dans l'enveloppement humide et chaud de la vase, tandis que les émanations délétères des eaux croupissantes lui obscurcissaient l'esprit. Seuls ses yeux, son nez et sa bouche affleuraient dans le tapis flottant des lentilles d'eau et des œufs de crapaud. » (VLP, 38)

<sup>529</sup> Édification du Conservatoire des Poids et Mesures ; La charte de l'île ; Code pénal de l'île. Voir chapitre IV dans le roman.

Je sais maintenant que la terre sur laquelle mes deux pieds appuient aurait besoin pour ne pas vaciller que d'autres que moi la foulent. Contre l'illusion optique, le mirage, l'hallucination, le rêve éveillé, le fantasma, le délire, le trouble de l'audition... le rempart le plus sûr, c'est notre frère, notre voisin, notre ami ou notre ennemi, mais quelqu'un, grands dieux, quelqu'un ! (VLP, 54-55)

Ses confessions lui arrachent une plainte (« mais quelqu'un, grands dieux, quelqu'un ! ») que le ciel semble entendre. Robinson prie « ses dieux » pour solliciter leur intervention d'une façon spéciale. Ayant pris conscience de l'inutilité de son ministère, il formule, à la manière des prophètes bibliques<sup>530</sup>, sa déception dans sa prière qui va « de l'acceptation douloureuse jusqu'à l'accusation la plus osée de Dieu<sup>531</sup> ». En effet, il n'est pas sans mentionner au passage l'importance de la prière dans la vie de ce quaker. Très peu de louange ou d'action de grâce, mais, comme dans les Psaumes, la lamentation et la demande dominant de loin. Au contact des misères, il sent l'urgence de la prière, de la demande, qui surgit de son cœur d'une façon spontanée : « Mais quelqu'un grands dieux, quelqu'un ! » (VLP, 55) Ce « quelqu'un » advient mais il n'est pas à la hauteur de ses attentes. À son propos Robinson écrit dans son *log-book* :

Que d'épreuves nouvelles depuis trois jours d'échecs mortifiants pour mon amour propre ! Dieu m'a envoyé un compagnon. Mais, par un tour assez obscur de sa Sainte Volonté, il l'a choisi au plus bas de l'échelle humaine. Non seulement il s'agit d'un homme de couleur, mais cet Araucanien costinos est bien loin d'être un pur sang, et tout en lui trahit le métis noir ! Un Indien mâtiné de nègre ! Et s'il était encore d'âge rassis, capable de mesurer calmement sa nullité en face de la civilisation que j'incarne ! Mais je serais étonné qu'il ait plus de quinze ans — compte tenu de l'extrême précocité de ces races inférieures — et son enfance le pousse à rire insolent de mes enseignements. (VLP, 146)

La plainte (épreuves, échecs mortifiants) permet de mesurer la déception du héros à l'aune de l'intervention divine. Ainsi se découvre le clivage (« mais ») entre la Volonté Sainte et celle humaine ; il est signifié par l'opposition de deux pôles : la civilisation qu'incarne l'Anglais et la barbarie de « l'Indien mâtiné de nègre ». Appréhendée selon le point de vue du premier, la réponse providentielle est inefficace, voire obscure. Le rire insolent de l'Araucanien costinos n'en dit-il pas l'essentiel ? C'est précisément avec cette personne choisie « au plus bas de l'échelle humaine » qu'il se reconstituera une existence réelle en

<sup>530</sup> Voir le chapitre « La prière des prophètes » dans Walter Vogels, *op. cit.*

<sup>531</sup> *Ibid.*, p. 52.

explorant une à une les possibilités de vivre avec lui, de l'accepter, de l'aimer et de devenir comme lui. Pour le colon blanc, la survenue « imparfaite » de l'homme de couleur va être l'occasion d'une première plongée dans l'espérance qui déploie sa morale selon un procédé cher à Tournier consistant à abandonner les valeurs du départ, à résorber l'idéologue, à frayer une nouvelle voie, à changer, à se fléchir... à prier pour une conversion :

Soleil, délivre-moi de la gravité. Lave mon sang de ses humeurs épaisses qui me protègent certes de la prodigalité et de l'imprévoyance, mais qui brisent l'élan de ma jeunesse et éteignent ma joie de vivre. Quand j'envisage au miroir ma face pesante et triste d'hyperboréen, je comprends que les deux sens du mot grâce — celui qui s'applique au danseur et celui qui concerne le saint — puissent se rejoindre sous un certain ciel du Pacifique. Enseigne-moi l'ironie. Apprends-moi la légèreté, l'acceptation riante des dons immédiats de ce jour, sans calcul, sans gratitude, sans peur.

Soleil, rends-moi semblable à Vendredi. Donne-moi le visage de Vendredi, épanoui par le rire, taillé tout entier pour le rire. Ce front très haut, mais fuyant en arrière et couronné d'une guirlande de boucles noires. Cet œil toujours allumé par la dérision, fendu par l'ironie, chaviré par la drôlerie de tout ce qu'il voit. Cette bouche sinueuse aux coins relevés, gourmande et animale. Ce balancement de la tête sur l'épaule pour mieux rire, pour mieux frapper de risibilité toutes choses qui sont au monde, pour mieux dénoncer et dénouer ces deux crampes, la bêtise et la méchanceté...

Mais si mon compagnon éolien m'attire ainsi à lui, n'est-ce pas pour me tourner vers toi ? Soleil, es-tu content de moi ? Regarde-moi. Ma métamorphose va-t-elle assez dans le sens de ta flamme ? Ma barbe a disparu dont les poils végétaient en direction de la terre, comme autant de radicelles géotropiques. En revanche ma chevelure tord ses boucles ardentes comme un brasier dressé vers le ciel. Je suis une flèche dardée vers ton foyer, un pendule dont le profil perpendiculaire définit ta souveraineté sur la terre, le style du cadran solaire sur lequel une aiguille d'ombre inscrit ta marche. Je suis ton témoin debout sur cette terre, comme une épée trempée dans ta flamme. (VLP, 217-218)

Tout en admettant sa position fortement marquée, finale par rapport aux autres prières du roman, cette invocation<sup>532</sup>, apte à fonctionner comme un véritable chant lyrique, témoigne d'une familiarité avec les Écritures, notamment le livre d'Isaïe et les Psaumes. Sur le palier de l'énonciation, elle attribue aux interpellations une valeur dialogale dotée de sens ; elle désigne l'énonciateur et son destinataire transcendant en qui il paraît rechercher un garant de la conversion des valeurs, lui-même n'étant pas capable de remplir tout seul ce rôle. C'est ainsi que Robinson désireux d'un reversement dispose de formules bibliques impératives

<sup>532</sup> Sur le même mode, le sage des fleurs de lys dans *Gaspard, Melchior & Balthazar* invoque le dieu soleil : « Soleil, dieu jaloux, je ne peux plus adorer que toi, mais tu détestes la pensée ! Tu n'as eu de cesse que tu n'aies alourdi tous les muscles de mon corps, tué les élans de mon cœur, ébloui toutes les lueurs de mon esprit. Sous ta domination tyrannique, je me métamorphose de jour en jour en ma propre statue de pierre translucide. » (GMB, 17)

assez connues telles que : « délivre-moi », « lave », « donne-moi », « apprends-moi », « enseigne-moi »... Dans ce dialogue, qui se développe dans le registre de la demande<sup>533</sup>, s'opèrent en effet toute une série d'inversions qui donnent à ces impératifs une interprétation propre au roman. Bien qu'héritier de la prière judéo-chrétienne, Robinson s'adresse au dieu-soleil rejoignant par là une dimension du paganisme qui n'est pas celle des Écritures mais celle que connaît son initiateur Vendredi. De cette transposition dans le texte littéraire résulte l'abrogation (ou la parodie ?) du vocabulaire prophétique — qui normalement accompagne les formules de prière — et l'instauration d'un autre païen. Examinons les transpositions :

Contexte biblique	Contexte romanesque
« Délivre- moi de mes ennemis » (Ps 59, 1), Délivre-moi de l'homme mauvais » (Ps 140, 2) ou « Délivre-nous du Tentateur » (Mt 6, 13)...	« délivre-moi de la gravité »
« Lave-moi de ma faute » (Ps 51, 4)	« lave mon sang de ses humeurs épaisses »
« Enseigne-moi tes routes (ou ta sagesse) » (Ps 25, 4)	« Enseigne-moi l'ironie »
« Apprends-nous à compter nos jours et nous obtiendrons la sagesse du cœur » (Ps 90, 12)	« Apprends-moi la légèreté, l'acceptation riante des dons immédiats de ce jour, sans calcul, sans gratitude, sans peur. »
Rends-moi semblable à Dieu ou à Jésus (Genèse + prière liturgique) ou « Il a rendu ma bouche semblable à un glaive tranchant, Il m'a couvert de l'ombre de sa main; Il a fait de moi une flèche aiguë, Il m'a caché dans son carquois. » (Is 49, 2)	Rends-moi semblable à Vendredi. Donne-moi le visage de Vendredi...

<sup>533</sup> Le registre de la demande est aussi présent dans la nouvelle « Angus » tirée du *Médianoche amoureux* lors de la cérémonie de consécration par l'épée des trois jeunes écuyers, Jacques, David et Argyll : « Il (l'évêque) récita ensuite une courte prière où il suppliait Dieu, qui a autorisé l'emploi du glaive pour réprimer la malice des méchants, d'aider les nouveaux chevaliers à n'en jamais combattre dans un esprit vindicatif. » (MA, 240)

Imiter les priants bibliques produit-il un effet parodique ? Pour le nouveau Robinson, l'invocation biblique est orientée vers le paganisme qui traduit à profusion l'euphorie et la légèreté ainsi qu'il remotive la prodigalité et l'imprévoyance. Elle s'oppose de ce fait à la rigidité morale de la religion monothéiste<sup>534</sup> (« calcul », « gratitude », « peur ») et transforme la douleur en joie. Il s'agit donc d'intégrer dans des formules sacrées, convenant plus à l'expression de la douleur, le vocabulaire païen de la joie et subséquemment d'inscrire la relation transcendantale dans un paradigme nouveau où il est possible que se rejoignent paisiblement « la grâce du danseur et celle du saint ».

Cette prière se termine au troisième chapitre par une doxologie qui chante la « souveraineté » du dieu-soleil. Tout en employant la modalité interrogative, l'énonciateur s'affirme dans sa nouvelle appartenance (« métamorphose »). Son appropriation du registre de la prière s'étend au domaine de la rhétorique eschatologique (« je suis une flèche dardée vers ton foyer », « comme une épée trempée dans ta flamme<sup>535</sup> ») pour proclamer, sur un ton consolateur et solennel propre à Isaïe, sa croyance en la souveraineté de l'astre solaire.

À la fin de *Gilles & Jeanne* l'antique formule de prière de demande : « Seigneur, prends pitié de nous »<sup>536</sup> qui constitue une invocation de la miséricorde divine, est l'énoncé sous-jacent au repentir du sire condamné au bûcher. Tenant un discours pathétique, il sollicite l'intercession de tout le monde auprès de Dieu :

Puis il se tourne vers la foule des parents et leur dit : « J'atteste que la foi de mon enfance est demeurée pure et inébranlable. J'ai rencontré une sainte. Je l'ai accompagnée dans sa gloire. Puis elle a été condamnée par l'Inquisition comme sorcière, et moi je suis devenu le plus grand pécheur de tous les temps et le pire homme qui fût jamais. Personne n'a autant que moi besoin de la sollicitude de ses semblables et de la miséricorde de Dieu. Mes amis, mes frères, je vous conjure, priez pour moi ! » (GJ, 152)

L'entrée « supposée » de Gilles dans la sphère du Salut s'accompagne de la mise en œuvre discursive de la prière de demande : « tourne », « dit », « J'atteste ». Rapportée au discours direct (« je ») par le narrateur omniscient, elle est amorcée par une proclamation hyperbolique : « Je suis devenu le plus grand pécheur de tous les temps et le pire homme qui

<sup>534</sup> Telle qu'elle est élaborée dans le roman.

<sup>535</sup> L'Apocalypse (Ap 1, 16) mais surtout Isaïe 49.

<sup>536</sup> *Petit dictionnaire de théologie catholique*, « prière de demande ».



fût jamais. » Portée à son plus haut degré, la contrition de Gilles se rapporte à des « formulations classiques ou liturgiques<sup>537</sup> » lesquelles deviennent dans la Bible pratiquement personnelles comme : « Nous avons péché contre Yahweh » (1 Sam 7, 6) ; « J'ai péché contre Yahweh » (2 Sam 13, 12) ; « Père j'ai péché envers le ciel et contre toi » (Lc 15, 18). Gilles confesse publiquement son péché, il s'anéantit, s'humilie<sup>538</sup> devant Dieu dans l'espoir de susciter sa compassion. Son humiliation semble contrebalancer son orgueil et ses crimes ; elle est de ce fait maximale (« Personne n'a autant que moi besoin ») et contient des vecteurs importants de la prière biblique : supplication (« Mes amis et mes frères, je vous conjure »), lamentation et demande (« priez pour moi »).

Chez Tournier, le dénouement-détournement est crucial, car une part de l'intérêt des textes réside dans la rédemption finale — en dépit de son ambivalence — des personnages. Ainsi, la prière conclusive de Gilles donne au récit un caractère d'urgence et de nécessité morale qui se communique au lecteur par le truchement du concept prophétique de l'intercession<sup>539</sup> : « priez pour moi ». Malgré l'intensité des affects que le sire condamné mobilise dans sa prière, il n'échappe pas au jugement institutionnel (ecclésial) :

Les bourreaux s'affairent autour des bûchers. La flamme jaillit. Trois corps se balancent sous la poussée des bourrasques. La foule tombe à genoux. Des prières et des chants s'élèvent. Mais ni ce vaste chœur funèbre, ni la rumeur profonde de la tempête ne couvrent un appel céleste qui résonne comme une cloche lointaine et qui crie : Jeanne ! Jeanne ! Jeanne !

La description de l'exécution du monstre contraste nettement avec celle de la sainte. Alors que Jeanne « l'innocente<sup>540</sup> » meurt dans « la dérision<sup>541</sup> » acerbe, la grossièreté<sup>542</sup> et

<sup>537</sup> Walter Vogels, *op. cit.*, p. 62.

<sup>538</sup> L'humiliation devant Dieu est reprise, dans l'avant dernier chapitre des *Météores*, dans l'homélie du père Seelos célébrant la messe souterraine dans l'église de la Rédemption. Il dit : « [...] mes frères, il faut prier humblement, et sans s'arroger le droit d'interpréter, de juger ni de condamner. Amen ». (LM, 596)

<sup>539</sup> Walter Vogels, *op. cit.*, p. 49. La prière des prophètes nous dit Vogels occupe une place importante dans leur ministère d'intercesseur : « Le prophète envoyé de Dieu auprès du peuple pour lui annoncer le message divin, s'adressera souvent à Dieu dans la prière pour ce peuple, continuant ainsi son rôle d'intercesseur ». Dans le christianisme, Jésus (de son vivant), Marie (Priez pour nous, pauvres pécheurs, maintenant, et à l'heure de notre mort), les saints, les prêtres... exercent ce rôle auprès de Dieu et des croyants.

<sup>540</sup> Jeanne d'Arc est canonisée en 1920, et Pie XI la proclame sainte patronne secondaire de la France en 1922.

<sup>541</sup> « Par dérision, on l'a coiffée d'une mitre de carton qui lui tombe sur la figure. » (GJ, 44)

l'endurance inhumaine des tourments<sup>543</sup>, Gilles le tueur pervers des enfants jouit dans son agonie de la compassion de tout le monde, du monde. « Les prières et les chants » collectifs, l'ambiance révérencielle (« la foule tombe à genoux »), et « le vaste cœur funèbre » sont-ils l'apanage de la mort sanctificatrice ?

En tout état de cause, ce registre de la prière parvient à conduire le lecteur vers une meilleure perception des implications morales de l'apostrophe finale. Puissamment tributaire de l'instance médiatrice (« Jeanne ! Jeanne ! Jeanne ! »), cette séquence narrative finale s'affranchit des douleurs d'une rigoureuse condamnation au profit d'un dépassement moral très ambivalent, parce qu'au lieu de crier vers Jésus<sup>544</sup>, Gilles, à l'heure imminente de sa mort, invoque Jeanne ; c'est vers elle qu'il crie obstinément ! Considérée dans la temporalité de la narration, l'interpellation de la sorcière, qui pourrait n'être qu'un obstacle à la salvation, a surtout pour objet de faire prévaloir la descente de Gilles en enfer, lui qui avait toujours voulu suivre Jeanne là où elle va<sup>545</sup>. Toutefois, l'intégration de l'adjectif « céleste » et du substantif « cloche » lequel fonctionne comme métonymie de « Église » fait croire à un anachronisme salutaire qui se situe aux antipodes de cette dernière hypothèse. Ce procédé cher à Tournier<sup>546</sup> remplit, si l'on peut dire, une fonction prophétique. Il instaure dans le présent diégétique la sanctification ultérieure (historique) de Jeanne et accrédite subséquemment une volonté patente (de l'auteur) de modifier l'histoire de Gilles telle qu'elle est reconnue afin de faire correspondre les faits historiques à une trame fictivement rédemptrice au niveau théologique.

---

<sup>542</sup> « Et l'on voit, suspendu au poteau dans des tourbillons de fumée, une pauvre charogne à demi calcinée, une tête chauve avec un œil éclaté qui s'incline sur un torse boursoufflé, tandis qu'une affreuse odeur de chair carbonisée flotte sur la ville. » (GJ, 45)

<sup>543</sup> « Le bûcher est trop haut pour que, dans les premières fumées, le bourreau puisse l'étrangler comme il a coutume de le faire par pitié chrétienne. Jeanne devra donc endurer des tourments inhumains jusqu'à la fin. » (GJ, 44)

<sup>544</sup> Comme l'avait fait Jeanne

<sup>545</sup> « Je te suivrai désormais où que tu ailles. Au ciel comme en enfer ! » (GJ, 33)

<sup>546</sup> On le retrouve par exemple à la fin de *Gaspard, Melchior & Balthazar* dans l'intégration du terme « Eucharistie ».

## 2.2 Prière prophétique

Prenant « la succession des priants de l'Ancien Testament » et assumant « sa situation spécifiquement néotestamentaire dans l'histoire du salut<sup>547</sup> », la prière de demande ne contient pas l'essentiel de la prière prophétique, qui est avant tout parole de liberté et question. En effet, abordant ce sujet, Neher affirme :

[...] Il n'y a pas d'autre prière prophétique que celle-là. Partout où l'on retrouve une prière dans la bouche d'un prophète, elle a ce caractère d'entière liberté. Elle n'est ni louange ni reconnaissance, car la louange ou la reconnaissance sont fondées sur les sentiments positifs de la majesté de Dieu ou de sa bonté. Mais la prière des prophètes<sup>548</sup> jaillit de l'homme et de son angoisse devant l'inexpliqué. Elle ne repose pas sur une affirmation, mais sur une question. Elle est souvent désignée par le terme de *tephilla*, qui est loin de l'oraison et proche du débat. La prière prophétique est créée par l'homme. Elle ne répète pas ce qu'elle a entendu ou vu. Elle introduit dans le monde une parole nouvelle. La prière des prophètes c'est le *davar* de l'homme à côté du *davar* de Dieu<sup>549</sup>.

Cette autre forme dialogale, directe, qui « repose sur une question » montre combien la communication avec Dieu est susceptible d'entrer chez Tournier dans de multiples scénarios imaginaires qui explorent ses valeurs consolatrices dans la vie des personnages affligés. La prière qui s'insère dans leur discours naît de la peur, d'une angoisse non maîtrisée. Nous pensons à la mort inaugurale du prince dans le conte intitulé « Le Roi mage Faust », laquelle débouche sur une invocation interrogative que le père endeuillé adresse à Dieu. Levant « les yeux vers le ciel scintillant d'étoiles », le roi remarque la palpitation extraordinaire d'une « tache lumineuse » ; il y voit un signe énigmatique et sollicite une révélation :

C'est mon fils ! Prononça-t-il avec émerveillement, c'est l'âme de mon fils bien-aimé qui s'envole à tire-d'aile. Et il m'adresse mon dernier adieu, il m'envoie ses derniers

<sup>547</sup> *Petit dictionnaire de théologie catholique*, « Prière de demande ».

<sup>548</sup> Traçant l'évolution des sacrifices à la prière, Draï, part du psaume 34 pour dire que la prière « jaillit de la crise » : « Qu'il suffise de souligner que le besoin de prière se fait sentir précisément lorsque cette hégémonie du moi, que son impuissance, s'est avérée, son épuisement déclaré. "Qu'est ce que Dieu veut ?" dit le psaume 34, "un cœur brisé". En ce point le texte hébreu nous permet d'échapper aux traductions inconséquentes et à connotations traumatisantes. Briser se dit en hébreu *lichbor*, sur la racine *BR* qui indique la Création : *Beria*. Un "cœur brisé", pour le dire en termes plus psychologiques, qualifie un moi réimpliqué dans une réciprocité dont il ne ressent pour l'instant que le besoin, et dans un dialogue qui ne se réduit, pour l'instant aussi, qu'au seul appel du priant. » Raphaël Draï, *La communication prophétique : Le dieu caché et sa révélation*, op. cit., p. 115.

<sup>549</sup> André Neher, *Prophètes et prophéties*, op. cit., pp. 357-358.

baisers, mon petit, il veut me dire quelque chose, il me supplie de comprendre. Mais quoi, mon Dieu ? Il veut peut-être que je le suive ? Il faudrait peut-être l'accompagner dans cette longue migration vers le sud ? Pourquoi pas ? Contre les chagrins de la vie, le voyage n'est-il pas le meilleur des remèdes ? (MA, 221)

D'une façon particulière, dans *Le Roi des Aulnes*, les paroles invocatrices de l'énonciateur Abel Tiffauges qui prétend se conformer à la volonté de Dieu (« si Dieu le veut » (RDA, 117) ou « grâce à Dieu » (RDA, 466)) prennent part, dans le dernier passage de ses « Écrits sinistres », à la remarquable manifestation divine :

Je peux bien faire le goguenard quand le soleil brille. Au cœur de la nuit, l'attente de la grande tribulation qui se prépare me remplit d'épouvante. Tandis que le sommeil tombe sur mes frères, ma face tendue sonde les ténèbres avec horreur... Une parole est arrivée furtivement jusqu'à moi, et mon oreille en a saisi le murmure. Tous mes os ont frémi de peur, et le poil de ma chair s'est hérissé. Une ombre est passée près de moi, et mes yeux écarquillés en ont reconnu le contour. Et la terre est ébranlée par chacun de ses pas formidables. Dieu m'est témoin que je n'ai jamais prié pour une apocalypse ! Je suis un géant doux, inoffensif, assoiffé de tendresse, qui tend ses grandes mains, jointes en forme de berceau. Tu me connais d'ailleurs mieux que je ne me connais moi-même. Avant que ma parole soit sur ma langue, tu la sais déjà tout entière. Alors pourquoi ce ciel lourd de rancune et labouré d'éclairs, pourquoi cette buée sanglante exhalée par la terre, ces charniers dont les fumées obscurcissent les étoiles ? Je ne demandais qu'à pencher mes épaules de bûcheron sur des grands dortoirs tièdes et obscurs, qu'à jucher sur elle mes petits cavaliers rieurs et tyranniques. Mais tes trompettes déchirent le doux silence de la nuit, tes visions m'épouvantent, tu secoues mes rêves comme une nuée légère de papillons, tu me traînes par les pieds et par les cheveux dans tes escaliers de lumière ! (RDA, 177-178)

Tiffauges rejoint les prophètes sur les grandes réalités de la prière : exprimer sa souffrance, débattre, interroger Dieu et introduire au monde une vérité nouvelle<sup>550</sup>. Tout d'abord, l'énonciation pathétique dans ce passage relève de la peur, état psychologique qui se répercute sur l'état physique. L'énonciateur subjectif nous apprend qu'une épiphanie est à l'origine de ce trouble psychosomatique. Il la modalise et l'explicite par l'emploi des verbes d'audition et de vision. En dépit du mystère qui entoure au début cette vision — le révélé (ombre, bruit) n'étant pas clairement nommé — l'exclamation « Dieu m'est témoin que je n'ai jamais prié pour une apocalypse ! » vient combler ce blanc narratif. Elle suggère que l'énonciateur effrayé reconnaîtrait en Dieu « le témoin » de sa souffrance ainsi que l'interlocuteur invoqué à qui il confierait ses secrets et pensées les plus intimes. L'expression « tes visions » qui désigne Dieu lève toute ambiguïté liée à l'identité du révélé. Quant à

<sup>550</sup> Nous reprenons les quatre axes de la définition de Neher citée un peu plus haut.

l'objet de la prière, il est très difficile de croire à la négation du rêve vindicatif, étant conscient de l'ampleur du registre apocalyptique que la tonalité violente de ses « Écrits sinistres » (bouleversement politique, guerre) infère dans le roman.

Qui plus est, le fragment autobiographique ainsi interposé (« Je suis un géant doux [...] ) pour justifier l'exclamation, contraste avec le contenu de sa soi-disant demande restrictive. Il est important d'y voir un véritable débat d'ordre persuasif, comme cela ressort d'expressions du genre « Tu me connais d'ailleurs mieux que je me connais moi-même » ou « tu la sais déjà tout entière ». L'énonciateur, qui clame l'innocence devant Dieu et le lecteur, feint de ne pas distinguer (aucun modalisateur ne marque l'opposition) entre « doux, inoffensif, assoiffé de tendresse » et « tièdes, obscurs, rieurs, tyranniques ». Tend-t-il à les confondre tout en faisant prévaloir la version subjectivement mythifiée de l'ogre ? Peut-être. Mais pour assurer le succès de sa discussion à l'adresse de Dieu, il formule une question qui ne s'achève, par la conjonction relative « dont les fumées obscurcissent les étoiles », qu'après une série de noms (« buée », « charniers », « fumées »), de compléments de nom (« de rancune », « d'éclairs ») et d'adjectifs (« lourd », « labouré » et « sanglante ») apocalyptiques.

Enfin, la dernière phrase introduite par le connecteur d'opposition « Mais » contient une scène très violente de conversion forcée, mais selon un programme de salvation et non de vengeance, comme ce fut toujours le cas dans l'histoire du catholicisme. Sa structure antithétique est fort significative : alors que la conversion au sens religieux du terme présuppose une conviction personnelle, la conversion forcée implique l'idée d'une lutte entre deux adversaires. En dépit de la violence des images, la rédemption s'exprime à travers la comparaison céleste « comme un nuée légère de papillons » et la métaphore biblique de la « lumière ». Elle est consommée dans l'apaisement de ces images susceptibles d'introduire les prémices d'une vérité nouvelle par la découverte de la joie et d'une vie renouvelée.

Que la prière des personnages soit acte de grâce, demande ou débat, elle prend le relais dans l'énonciation de l'affect, relais ambivalent que l'on peut dissocier en deux instants d'un foisonnement verbal. Le premier coïncide avec la confiance des prophètes en Dieu, le retour-recours à sa providence, qui déploie une énergie positive capable d'humaniser, sinon de

réhabiliter leurs figures monstrueuses. Le second se révèle dans la transposition, concernant l'essence et le contenu de la prière, susceptible de la vider de son énergie biblique et de la libérer de ses attaches à ce Dieu, reconnu des prophètes. La prière des personnages, bien qu'elle soit énoncée dans les registres traditionnels de la Bible, s'affranchit totalement des pistes ouvertes par les Écritures et rejoint en cela un rêve personnalisé, parfois inversé, qui échappe aux desseins divins.

### 3. La colère : vers une violence biblique

L'angoisse et l'isolement des personnages désespérés se déploient dans toute l'énonciation de l'affect et conduisent à la mise en scène d'une colère foncière. Cela passe, notamment dans les trois premiers romans<sup>551</sup>, par son inscription dans des configurations métaphoriques bibliques qui surdéterminent largement sa nature destructrice. Si pour décrire sa solitude, Robinson puise à un certain moment aux vertus de l'adaptation<sup>552</sup>, une bonne partie de son discours et de son comportement fait brutalement rebondir la question de la vanité de son œuvre, du non-sens de son existence :

Une fois de plus sa solitude condamnait à l'avance tous ses efforts. La vanité de son œuvre lui apparaît d'un coup, accablante, indiscutable. Inutiles ses cultures, absurdes ses élevages, ses dépôts une insulte au bon sens, ses silos une dérision, et cette forteresse, cette Charte, ce Code pénal ? Pour nourrir qui ? Pour protéger qui ? Chacun de ses gestes, chacun de ses travaux était un appel lancé vers quelqu'un et demeurait sans réponse<sup>553</sup>. (VLP, 124)

À la « vanité de l'œuvre » le narrateur omniscient, lisant dans les pensées de Robinson, agrège une suite de questions qui correspondent au principe rhétorique biblique selon lequel le prophète s'interroge à propos des causes de sa souffrance. Le livre de Job offre l'exemple fidèle qui, confronté à sa misère prétendument injuste, a incessamment recours à des interrogations porteuses d'une opinion sur la sagesse divine :

Pourquoi ne suis-je pas mort dès le sein ?  
[...] Pourquoi donc deux genoux m'ont-ils accueilli,  
pourquoi avais-je deux mamelles à téter ? (Jb 3, 11-12)

Ou

Pourquoi donne-t-il la lumière à celui qui peine,  
et la vie aux ulcérés ?  
[...] Pourquoi ce don de la vie à l'homme dont la route se dérobe ? (Jb 3, 20-23)

<sup>551</sup> *Vendredi ou les limbes du Pacifique, Le Roi des Aulnes, Les Météores.*

<sup>552</sup> Partant des confessions du personnage (« je suis entré en solitude, comme on entre tout naturellement en religion après une enfance trop dévote [...] Elle m'attendait depuis l'origine des temps » (VLP, 84)), Merllié trouve qu'il reconnaît en la solitude « l'accomplissement d'un destin ». Françoise Merllié, *Michel Tournier, op. cit.*, p. 45.

<sup>553</sup> Ailleurs, il note dans son *log-book* : « J'ai assez gémi de l'absence de cette société que toute mon œuvre sur cette terre appelait en vain. » (VLP, 147)

d'une protestation d'innocence :

Pourtant, n'ai-je point pleuré avec ceux qui ont la vie dure ?  
Mon cœur ne s'est-il pas serré à la vue du pauvre ? (Jb 30, 25)

Ou

N'est-ce pas la ruine pour le pervers,  
l'adversité pour les malfaiteurs ?  
Ne voit-il pas lui ma conduite ?  
Ne tient-il pas le compte de tous mes pas ?  
Alors, ai-je fait route avec le mensonge,  
Mon pied s'est-il hâté vers la fraude ? (Jb 31, 3-5)

et surtout d'un défi :

Quand cesseras-tu de m'épier ?  
Me laisseras-tu avaler ma salive ?  
Ai-je péché ? Qu'est-ce que cela te fait, espion de l'homme ?  
Pourquoi m'avoir pris pour cible ? En quoi te suis-je à charge ?  
Ne peux-tu supporter ma révolte,  
laisser passer ma faute ? (Jb 7, 19-21)

Ou

Qui me donnera quelqu'un qui m'écoute ? (Jb 31, 35)

Dans le roman, il est évident que l'énonciateur modalise la réalité cruelle du rescapé. Dès que ce dernier est aux prises avec sa solitude, « tous les efforts » (les gestes) coloniaux semblent disparaître (« insulte, dérision, vanité, absurdes, inutiles, indiscutable ») au profit presque exclusif d'une seule prière, d'un seul « appel lancé vers quelqu'un » et qui demeure « sans réponse ». Ainsi *Et cette forteresse, cette Charte, ce Code pénal ? Pour nourrir qui ? Pour protéger qui ?* infèrent-ils dans le récit les registres de la loi<sup>554</sup>, de la révolte sur la loi, de la menace, des destructions totales, des renversements draconiens de l'ordre aberrant des choses. Toutefois, dans son impuissance de réaliser l'affranchissement, Robinson menace sans exécuter et formule le désir d'une intervention surnaturelle :

<sup>554</sup> Après l'échec de la construction du navire, Robinson procède à la législation des règlements de vie sur l'île. Il écrit *La Charte de l'île de Speranza* et le *Code pénal de l'île de Speranza* (qu'il n'achève pas). Dès le début du roman, la caricature (« Il est interdit de faire ses besoins naturels ailleurs que dans les lieux prévus à cet usage ; Le vendredi est jeûné ; Le dimanche est chômé... » (VLP, 72)) qui domine de loin sur la rédaction des Articles, laisse deviner la vanité des lois coloniales.



Détruire tout cela. Brûler ses récoltes. Faire sauter ses constructions. Ouvrir les corral, et fouiller les chèvres et les boucs jusqu'au sang pour qu'ils foncent éperdument dans toutes les directions. Il rêvait de quelque séisme qui pulvériserait Speranza, et la mer refermerait ses eaux bénéfiques sur cette croûte purulente dont il était la conscience souffrante. (VLP, 124, 125)

Dans la Bible, les menaces<sup>555</sup> lancées par Dieu au peuple pécheur prolifèrent et sont souvent rapportées au futur de l'indicatif ou au conditionnel :

Mais si ton cœur se détourne de lui,  
si tu ne lui obéis pas et si tu te laisses entraîner à te prosterner devant d'autres dieux et à les servir,  
je vous déclare aujourd'hui que vous périrez.  
Vous ne prolongerez pas vos jours sur la terre où tu vas entrer pour en prendre possession en passant le Jourdain. (Dt 30, 17-18)

Dans le roman, l'emploi de l'infinitif atemporel (brûler, détruire...) permet de supposer l'idée, entre autres d'une action, réelle ou non, « future », contingente (pulvériserait, refermerait) par la survenue d'un sujet — qui accomplit l'action — jusqu'alors non identifié. Dans le champ lexical de la menace tournierienne, les verbes « détruire, brûler, faire sauter, ouvrir et fouiller » font partie d'un réseau métaphorique biblique (déluge et extermination par le feu). Prononcés par Robinson, ils semblent indiquer une consigne (donnée à un sujet plus « puissant » afin d'agir<sup>556</sup>) et s'ouvrent sur une consommation intérieure que le texte associe dès le début<sup>557</sup>, au sentiment terrible, destructeur et angoissant de la colère : « À défaut de séisme, il [Robinson] avait ses larmes dont la saumure rongait activement la boule de colère et de tristesse qui l'étranglait. » (VLP, 125)

Les images de la colère (« séisme », « larmes dont la saumure », « boule de colère ») introduites dans le roman sont nimbées de références bibliques. Comparée à un séisme, la colère du personnage renvoie nettement à celle d'un Yahvé déchaîné contre la traîtrise humaine :

Qui lui résisterait impunément ?  
Il transporte soudain les montagnes,  
Il les renverse dans sa colère. (Jb 9, 4-5)

<sup>555</sup> Entre autres, 1 R 19 ; Ne 4, 7-18 ; Ac 4 et 5 ; 2 Tm 4, 15 ; Jr 40,13 / 41, 3 ; Ne 6, 10-14 ; Jr 26, 20-24 ; Jr 1, 17-19.

<sup>556</sup> Ce qui est confirmé ultérieurement dans la scène de la déflagration<sup>556</sup> — provoquée par Vendredi — et mettant fidèlement en exécution les détails de ce rêve.

<sup>557</sup> « Sa peur s'ajoutant à son extrême fatigue, une colère soudaine envahit Robinson. » (VLP, 17)

Ou

À l'heure même, il se fit un violent tremblement de terre,  
Le dixième de la cité s'écroula et sept mille personnes périrent dans cette catastrophe.  
(Ap 11, 13)

La manifestation sismique, étant « par défaut » impossible, se trouve dans l'emphatique expression « Robinson avait ses larmes dont la saumure rongea la boule de colère et de tristesse qui l'étranglait » ; elle fait du registre pathétique biblique l'indice même de la colère du personnage. Traditionnellement, dans la Bible, les orages, les plaies, les destructions, les immersions, les tremblements... bref les calamités représentent l'intervention divine, sa colère qui a partie liée avec la désobéissance du peuple<sup>558</sup> et qui, prenant la forme d'une force dévastatrice, ne signifie pas une rupture de l'alliance mais un recommencement, une restauration<sup>559</sup>.

Dans un jeu d'associations intertextuelles, les larmes de Robinson feraient écho aux eaux diluviennes et leur « saumure » au feu calcinant de Sodome. Et cette colère grandissante de soulever des questions morales troublantes : Vers qui ou quoi dirige-t-il sa colère ? Quelle injustice le colon (et par métonymie son œuvre) a-t-il commis pour mériter cette condamnation ? Ne s'efforce-t-il pas de lutter contre la mort par tous les moyens qu'il avait acquis au sein de la civilisation, d'agir selon la norme de ses compatriotes, de ses semblables ? En ravageant son œuvre, son île, ne risquerait-il pas de s'autodétruire, lui, qui en est l'« âme souffrante » ?

Ces questions, loin de désorienter le sens de la quête, induisent la notion biblique du recommencement. La destruction rêvée — et réalisée ultérieurement avec l'entremise de Vendredi — compte moins que l'espérance qu'elle recèle. Elle concerne la lutte frénétique de

---

<sup>558</sup> Dans *Éléazar ou la source et le buisson*, Éléazar rappelle que la colère de Yahweh, provoquée par le péché du peuple, est coordonnée à sa décision de noyer la Création : « Qui se souvient par exemple de la vraie cause du Déluge universel ? On évoque toujours le bon Noé dans son arche par les hublots de laquelle on voit sortir le cou de la girafe ou la crinière d'un lion. Mais la colère de Yahweh et sa décision de noyer la Création sous les flots de pluie ont été provoquées par les amours peccamineuses de certains anges avec les "filles des hommes", et la procréation consécutive d'une race de géants particulièrement redoutable. » (El, 36-37)

<sup>559</sup> La figure d'un même dieu qui punit ou récompense son peuple en fonction de ses mérites n'a cependant en elle-même rien de contradictoire ; elle est même sous-jacente à la logique de bon nombre d'épisodes bibliques. Dans ce cadre, le thème de la colère réfère à l'idée de la justice divine, du « juste châtiment », qui implique le délit et la peine pour les coupables.

Robinson qui est entourée et portée par la défiance humaine ; elle concerne l'héritage malfaisant — l'injustice<sup>560</sup> — du colon puisqu'il sera question de rejoindre au dehors de la civilisation humaine, dans l'île cachée sous l'île administrée, une échappée éternellement salvatrice.

La violence du songe nous renvoie également à l'image, ancrée dans l'inconscient collectif de l'Occident, d'un Jésus violent, irascible, en train de chasser les marchands du Temple de Jérusalem<sup>561</sup>, de renverser les tables, de répandre la monnaie... de bouleverser l'ordre établi. Nous savons que dans l'Évangile, ce geste légitime ce que les théologiens appellent « la sainte colère<sup>562</sup> ». Les disciples<sup>563</sup> le soulignent en songeant au psaume 69, 10 : « Le zèle pour ta maison me dévorera. » Certes, notre rapprochement n'est pas fondé exclusivement sur les réactions colériques de Robinson et de Jésus, mais il se déploie dans la suite du texte romanesque qui instaure un apaisement, un espoir « doux » d'édification d'une autre île. La « sainte colère » de Jésus consiste à détruire ce qui a été profané par les marchands afin de le remplacer par son corps-temple incorruptible. Dans le roman, l'état d'apaisement qui suit la rage met à distance Robinson du pathétique de la scène et accentue les « symptômes de sa métamorphose » (VLP, 125) bénéfique, de la naissance d'un « homme nouveau<sup>564</sup> ». (VLP, 125) Il n'est pas exagéré de dire que cette colère biblique introduit au cœur du discours moral du roman la possibilité de la restauration par le biais même de la destruction. Destruction qui clôt la parenthèse coloniale et destruction qui l'origine, elle apparaît comme condition de toute recherche intérieure, de toute quête morale !

Ce postulat fonde la relation entre Robinson et son esclave. Au départ, les sentiments de Robinson à son égard ne vont pas au-delà d'une profonde envie d'exploitation : n'essaie-t-

<sup>560</sup> Des le début, Robinson se lamente de son sort déplorable, lui qui n'avait rien fait pour le mériter. Toutefois, l'injustice viscérale du colon se révèle surtout avec l'apparition de Vendredi (exploitation, traite... et tous les grands titres du racisme.)

<sup>561</sup> Mt 21, 12-17 ; Mc 11, 15-17 ; Lc 19, 45-46 ; Jn 2, 13-22.

<sup>562</sup> Nous pouvons rencontrer d'autres expressions comme « juste indignation » ou « bonne violence ».

<sup>563</sup> Selon l'Évangile de Jean.

<sup>564</sup> « Certes ce n'était pas la première fois que l'achèvement d'une entreprise de longue haleine le laissait vidé et épuisé, proie facile du doute et du désespoir. Mais il était certain que l'île administrée lui apparaissait de plus en plus souvent comme une entreprise vaine et folle. C'était alors que naissait en lui un homme nouveau, tout étranger à l'administrateur. Ces deux hommes ne coexistaient pas encore en lui, ils se succédaient et s'excluaient, et le pire danger eût été que le premier — l'administrateur — disparût pour toujours avant que l'homme nouveau fût viable. » (VLP, 125)

il pas par tous les moyens de le subordonner aux tâches administratives ? De le détruire ? C'est qu'il demeure incapable de développer un rapport à l'autre — parce que « rien n'est plus dangereux que l'agacement quand on doit vivre seul avec quelqu'un » (VVS, 81) — qui lui permet d'accueillir et de transcender les contradictions exacerbées de son compagnon, lequel s'autorise furtivement à partager ses biens et à profaner son domaine sacré<sup>565</sup>. Après avoir découvert les nombreuses infractions commises par l'Araucan et tournant en dérision le code pénal de l'île administrée, Robinson regrette<sup>566</sup> ses moments — tant maudits — de solitude (VLP, 174). Il nourrit à propos de ce compagnon de couleur non désiré des pensées criminelles « qu'il n'[ose] s'avouer à lui-même et qui [sont] autant de variations sur un même thème, la mort naturelle, accidentelle ou provoquée de Vendredi ». (VLP, 174) Les allusions à « l'étendue des ravages provoqués par Vendredi dans la belle ordonnance de l'île » (VLP, 173) conduit sans détour à la découverte de la profanation suprême. Guidé par « un pressentiment funeste » (VLP, 174) vers la combe rose<sup>567</sup>, Robinson tombe sur une variante métisse de fleurs, différente par la race de sa progéniture<sup>568</sup>. C'est alors que la colère du gouverneur s'enflamme contre son esclave :

Il est vrai que le feu qu'il sentait couvrir en lui paraissait d'une essence plus pure et d'une origine plus haute qu'une simple passion humaine. Comme tout ce qui touchait à ses relations avec Speranza, sa fureur avait quelque chose de cosmique. Ce n'était pas sous l'espèce vulgaire d'un homme irrité qu'il apparaissait à ses propres yeux, mais comme une force originelle, issue des entrailles de la terre et balayant tout d'un souffle ardent. Un volcan. Robinson était un volcan qui crevait à la surface de Speranza, comme la colère fondamentale de la roche et du tuf. (VLP, 174)

Prenant ses racines dans la colère « cosmique » de Yahweh, l'irritation de Robinson, supérieure à celle humaine, s'associe à un volcan qui s'embrase, à un feu destructeur et purificateur. Devant sa Bible ouverte au chapitre XXX d'Isaïe, il reçoit la révélation, il entend « gronder le tonnerre de Yahweh » (VLP, 174) :

<sup>565</sup> Fumer la pipe, faire l'amour avec Speranza...

<sup>566</sup> Ses regrets se dissipent lorsqu'il ouvre sa Bible sur Quohélet 4, 12. Il se laisse convaincre par la voix royale de David de l'importance d'autrui : « Mieux vaut vivre à deux que solitaire... »

<sup>567</sup> Endroit de l'île que Robinson compare au corps de la femme féconde et dans lequel il explore une sexualité nouvelle.

<sup>568</sup> « Il fallut près d'une année à Robinson pour s'apercevoir que ses amours provoquaient un changement de végétation dans la combe rose [...] C'étaient de grandes feuilles dentelées qui poussaient en touffes au ras du sol sur une tige très courte. Elles donnaient de belles fleurs blanches aux pétales lancéolés, à l'odeur sauvagine, et des baies brunes volumineuses qui débordaient largement de leur calice. » (VLP, 136-137)

Sa colère brûle et l'ardeur en est accablante.  
 Ses lèvres respirent la fureur, et sa langue est comme un feu dévorant.  
 Son souffle est comme un torrent débordant qui monte  
 Pour cribler les nations avec le crible de la destruction  
 Et mettre un frein d'égarément aux mâchoires des peuples. (Is 30, 27)

En se prenant pour un Dieu-juge, Robinson semble assimiler son irritation perfide à la juste indignation du Dieu biblique qui sévit contre les coupables, violeurs de sa loi. Au plus noir de son envie haineuse, il ne se gêne pas pour faire appel au courroux divin, au Dieu justicier qui menace de frapper dans l'épouvante (« Pour cribler les nations avec le crible de la destruction ») les ennemis d'Israël<sup>569</sup>. Il laisse engrener le volcan de sa fureur, « issue des entrailles de la terre », afin de mettre un frein d'égarément aux mâchoires de ce Vendredi profanateur. Comme Yahweh, il fera « éclater la majesté de sa voix, et il fera voir son bras qui s'abaisse, dans l'ardeur de sa colère et la flamme d'un feu dévorant, dans la tempête, l'averse et les pierres de grêle<sup>570</sup> ». (Is 30, 30)

À la lecture de ces versets bibliques imprégnés de pouvoir et de gloire, Robinson pousse des cris : « [Il] ne pouvait retenir des rugissements qui le libéraient et l'enflammaient à la fois. Et il croyait se voir debout lui-même sur le plus haut point de l'île, terrible et grandiose. » (VLP, 175) Ce sont ici des cris de colère et de triomphe illusoire, d'où le colon tire sa vengeance sur le sort désiré (« dans un brouillard d'hallucination ») de son esclave qu'il voit « tomber à ses pieds, pantelant et déchiqueté ». La vision est si assouvissante que Robinson n'a pu réprimer un rire furieusement sarcastique : « [...] et il avait ri sauvagement ». (VLP, 175) En assimilant le rire sauvage à la colère du patriarche et au châtement — fantasmé — qui en découle, le narrateur semble avoir choisi de minimiser sa portée humoristique et de l'interpréter dans un sens résolument négatif. Il est difficile de ne pas y voir une allusion au rire divin qui surgit explicitement dans maints endroits du texte biblique sous forme d'ironie ou même de colère. Dans les *Psaumes*, les *Proverbes*, et dans *Job*, les exemples en ce sens, ne sont pas rares. Parmi d'autres : « Puisque vous avez repoussé tous mes conseils [...] En retour, je rirai moi de votre malheur, je vous raillerai quand éclatera votre épouvante » (Pr 1, 25-26) ou « Si un cataclysme entraîne des morts soudaines, il se rit de l'épreuve des innocents. » (Jb 9, 23)

<sup>569</sup> Il est question des Assyriens.

<sup>570</sup> Passage cité dans le roman.

Par conséquent, on ne devrait pas s'étonner de ce que le narrateur, en engageant le scénario de la trahison de Vendredi, préfigure en crescendo le surgissement de la colère qui atteint son plus haut degré d'intensité quand Robinson prend Vendredi en flagrant délit d'adultère dans la combe rose :

C'est alors qu'il aperçut sous les feuilles deux petites fesses noires. Elles étaient en plein travail, parcourues par une houle qui les gonflait, puis les contractait durement, les regonflait, les serrait à nouveau. Robinson était un somnambule qu'on venait d'arracher brutalement à un rêve d'amour. Il contemplait, atterré, l'abjection pure qui se consommait sous ses yeux. Speranza bafoué, salie, outragée par un nègre ! Les mandragores zébrées fleuriraient ici même dans quelques semaines ! Et il avait laissé sa chicote près de Tenn à la lisière de la forêt ! D'un coup de pied il releva Vendredi, d'un coup de poing il l'éjala à nouveau dans l'herbe. Puis il tomba sur lui de tout son poids d'homme blanc. Ah, ce n'est pas pour un acte d'amour qu'il est couché au milieu des fleurs ! À poings nus il frappe comme un sourd, sourd en effet aux plaintes qui s'échappent des lèvres éclatées de Vendredi. La fureur qui le possède est sacrée. C'est le déluge noyant sur toute la terre l'iniquité humaine, c'est le feu du ciel calcinant Sodome et Gomorrhe, ce sont les Sept Plaies d'Égypte châtiant l'endurcissement de Pharaon. Pourtant cinq mots prononcés dans un dernier souffle par le métis percent tout à coup sa surdité divine. Le poing écorché de Robinson retombe encore une fois, mais sans conviction, retenu par effort de réflexion : « Maître, ne me tue pas ! » a gémi Vendredi aveuglé par le sang. Robinson est en train de jouer une scène qu'il a déjà vue dans un livre ou ailleurs : un frère rossant à mort son frère sur le revers d'un fossé. Abel et Caïn, le premier meurtre de l'histoire humaine, le meurtre par excellence ! Qu'est-il donc ? Le bras de Yahweh ou le frère maudit ? Il se relève, il s'éloigne, il court, il faut qu'il se lave l'esprit dans la source de toute sagesse... (VLP, 176-177)

C'est dans ce registre de la colère divine, à laquelle se greffent la violence sanglante du châtiment ainsi que la douleur de Vendredi, que se rattache l'énonciation pathétique dans ce passage comportant deux divisions. La première est narrée au passé (imparfait + passé simple), la seconde au présent de l'indicatif. Ainsi superposées, elles constituent une suite narrative dont les unités entretiennent un rapport de causalité : l'irritation de Robinson à l'égard de son esclave, dans la seconde division, apparaît comme la conséquence de ce qu'il a vu. Conséquence historique puisque le narrateur choisit de rompre avec la narration au passé (passé simple et imparfait) et de rapporter — en le mettant en relief — l'emportement affectif de Robinson au présent atemporel. À examiner le passage, nous constatons que cette modification est occasionnée par les phrases exclamatives. L'interjection « Ah », une des caractéristiques de l'énonciation pathétique dans la Bible, est le support de l'exclamation. Elle traduit un cri d'horreur, d'effroi et de dégoût provoqués par la profanation perpétrée envers Speranza. Dans ce discours haineux et raciste Robinson rassemble les fils

qui constituent la trame du récit de la trahison. C'est en ces lieux, dans cet espace (la combe rose) propre, que le profanateur doit être châtié. La colère du colon justicier, dès lors, est « sacrée », divine. C'est la colère historique, de tous les temps, du Dieu biblique qui, frappe (par l'eau, le feu, les plaies) pour punir et pour arrêter « l'iniquité humaine ». À ces images donnant à la colère du personnage une résonance biblique, s'ajoute le motif de la surdité. Dans la Bible, la conjonction de la colère et de la surdité est récurrente. Nous pensons entre autres au psaume 39 de David :

Écoute ma prière, Seigneur, et mon cri ;  
prête l'oreille à mes larmes, ne reste pas sourd... » (Ps 39, 13)

ou à la révolte de Job :

Dans la ville les gens se lamentent,  
Le râle des blessés hurle,  
Et Dieu reste sourd à ces infamies !

Quoiqu'il en soit de son contexte, la surdité divine met en scène la violence du châtiment et surtout la ténacité du jugement divin. Sa convocation (ainsi que celle de la colère) dans le texte fictif constitue un véritable détournement, car la justice à laquelle le colon aspire, profondément perverse et destructrice, lui fait rejoindre importunément la lignée divine. Toutefois, l'énonciateur ne tarde pas à avilir cette identification. L'adverbe « pourtant » et les « cinq mots » prononcés par l'esclave mourant et rapportés au discours direct introduisent la comparaison dévalorisante de Robinson à Caïn. Ainsi comparé au frère jaloux, le personnage risque d'entrer, par les contenus sémiques dépréciatifs de l'expression « rosser à mort », du substantif « meurtre » et de l'adjectif « maudit », dans la lignée « par excellence » des criminels. Les deux interrogations « Qu'est-il donc ? Le bras de Yahweh ou le frère maudit ? » trahissent parfaitement ce chancèlement identitaire. Toutefois, l'énonciateur semble insinuer dans la dernière phrase du passage un dénouement salvateur à ce dérapage ontologique régressif. En créant un rythme par le recours à la gradation ascendante (se relève, s'éloigne, court), il tente de persuader (Robinson ou le lecteur ?), avec une beauté musicale qui vient bercer la brutalité sanglante de la colère, de la nécessité de se laver l'esprit, de retrouver la sagesse, de renoncer au crime.

Dans *Le Roi des Aulnes*, nous observons une attention très discrète (camouflée) dans la construction de la métaphore biblique de la colère. Dans son journal du 11 mars 1938, Tiffauges aborde l'amère « déception du miroir ». En y voyant son « masque habituel », il crie sa colère :

Non, vraiment, c'en était trop pour une fois ! J'ai crié : « Quelle gueule ! Mais quelle gueule ! Allez, aux chiottes ! » tandis que mes deux mains enserraient mon cou et faisaient le geste de dévisser ma tête. Et puis emporté par ma colère, je suis allé effectivement aux cabinets. Là, je me suis agenouillé devant la cuvette comme pour vomir mais j'y ai enfoncé ma tête tout entière, tandis que ma main levée cherchait en tâtonnant le bout de la chaîne. La chasse d'eau s'est déclenchée dans un tonnerre de cataracte, et une douche froide et dure comme un couperet de guillotine m'est tombée sur la nuque. Ensuite, je me suis relevé, ruisselant, calmé et un peu confus. Ca m'a fait du bien, tout de même ! Je serais surpris si je ne recommençais pas. (RDA, 65)

Tiffauges exprime son total désaccord avec sa laideur, son animalité. Cet état de conscience déclenche les exclamations qui conduisent à l'indignation tiffaugéenne laquelle est placée au seuil de sa vie ogresque. Elles ont valeur d'avertissement. Son image l'ayant rempli de colère, il s'insurge<sup>571</sup>, à la manière d'un Job (« Non ! lui au moins me prêterait attention » (Jb 23, 6)), en criant sa douleur d'ogre et en damnant sa vocation meurtrière. La virulence exclamativement prophétique — mais tout de même profanatrice<sup>572</sup> — fait retentir « le tonnerre » du jugement, déclenche le déluge et la tuerie, avant qu'un état de détente ne s'installe. La grâce de l'apaisement coupe court aux dangers de l'irritation<sup>573</sup>. Identique à celle de Yahweh, la colère du personnage tournierien « dure un instant » : après les pleurs du soir, vient toujours l'allégresse du matin<sup>574</sup>.

D'une façon plus explicite, à la fin des *Météores*, la colère de Paul trouve une autre manifestation — cosmogonique, météorologique — dans une violence qui, affectant l'espace, le temps, les êtres et les choses, impose sa sacralisation :

<sup>571</sup> Les hurlements de colère (exclamations et interrogations) de Gilles de Rais suite à son excommunication, nous viennent à l'esprit : « Moi ? Excommunié ? Vous n'avez pas le droit ! L'Église est ma mère. J'en appelle à ma mère ! » (GJ, 131)

<sup>572</sup> Cuvette, chiottes, chasse d'eau.

<sup>573</sup> Les personnages de Tournier s'efforcent de ne pas agir sous le coup de la colère parce qu'elle pousse, comme le note Robinson dans son *log-book*, « à l'action, mais c'est toujours la mauvaise action ». (VLP, 167)

<sup>574</sup> « Le soir arrivent les pleurs, et le matin l'allégresse. » (Ps 30, 6)



Puis la grande colère de l'orage a grondé dans ma poitrine et mes larmes ont commencé à rouler sur les vitres de la véranda. Mon chagrin qui avait commencé par des grommellements proférés au fond de l'horizon a crevé en clameurs foudroyantes sur toute la baie de l'Arguenon. Ce n'était plus une plaie cachée sous un pansement, suppurant inlassablement. Ma colère embrasait le ciel et y projetait des images accablantes le temps d'un éclair : Maria-Barbara hissée dans le camion vert des Allemands, Alexandre gisant poignardé dans les docks de Casablanca, Edouard errant de camp en hôpital avec, pendues au cou, des photos de notre mère disparue, Jean fuyant devant moi à travers la Prairie, la mâchoire rouge et ruisselante du tunnel berlinois se refermant lentement, tout un réquisitoire passionné contre le destin, contre la vie, contre les choses. Cependant que mon corps droit remuait à peine, tassé au fond du lit, terrorisé, mon corps gauche ébranlait le ciel et la terre comme Samson dans sa fureur les colonnes du temple de Dagon. Puis emporté par sa colère, il s'est répandu au sud, prenant à témoin de son malheur les landes de Corseul et les grands étangs de Jugon et de Beaulieu. Ensuite la pluie est tombée, drue, apaisante, lénifiante, propre à dénouer la crise, à bercer ma tristesse, à peupler de murmures mouillés et de baisers furtifs ma nuit aride et solitaire. (LM, 621-622)

Dans son soliloque final, Paul amplifie l'expression de sa colère de manière à faire prédominer les émotions pathétiques et tragiques. Le ressort de cette colère est constitué d'une suite modulée de trois métaphores bibliques : déluge, feu et tremblement<sup>575</sup>. Ce dont veut rendre compte notre analyse, c'est de la tonalité violente qui est mise à l'œuvre pour qu'elle enferme l'énonciateur souffrant dans l'image biblique d'un Dieu enragé et châtieur. La « grande colère » se présente tout d'abord comme « un orage grondant dans la poitrine<sup>576</sup> » du personnage qui énonce « avec clameurs » sa souffrance. Cette comparaison, qui n'est pas sans rappeler le Déluge biblique, traduit bien la dimension pathétique et souligne brutalement (« puis ») le déclenchement surnaturel et météorologique, tout comme le substantif « larmes » et l'expression « clameurs foudroyantes ». Les explosions furieusement auditives, accompagnant dans la Bible les manifestations divines, brisent le silence de la nuit dans un cadre spatial ouvert, allant « des vitres de la Véranda » pour embrasser « toute la baie de l'Arguenon » passant par le « fond de l'horizon ». Dans ce contexte nocturne, c'est une colère assez violente et assourdissante<sup>577</sup> car elle surgit dans la « douceur de l'été indien ». (LM, 620) D'autant plus effrayante d'ailleurs que le

<sup>575</sup> Les chapitres précédents des *Météores*, notamment "Les jardins japonais", montrent à quel point le pathétique humain, en l'occurrence la colère, se manifeste dans des représentations chaotiques, des cataclysmes, des catastrophes finales. Paul, par exemple, ne peut s'empêcher de voir dans les « cataclysmes la colère et le chagrin d'enfants monstrueux, irrités de l'indifférence des hommes qui leur tournent le dos, penchés sur leur minuscules constructions. » (LM, 523)

<sup>576</sup> Qui rappelle le psaume 38, 9 : « Je suis engourdi, tout brisé, mon cœur gronde, je rugis ».

<sup>577</sup> Qui avaient commencé par des « grommellements ».

déchaînement coléreux diluvien est suivi et renforcé par l'embrassement du ciel revêtant un caractère catastrophique que confirment l'afflux mnésique des images tragiques des membres de la famille ainsi que leur projection dans le ciel. La métaphore du feu est omniprésente dans la Bible. Elle concerne la colère divine qui s'enflamme pour consumer le péché :

Tu les rendras tels qu'une fournaise ardente, le jour où tu te montreras ; L'Éternel les anéantira dans sa colère, et le feu les dévorera. Tu feras disparaître leur postérité de la terre, et leur race du milieu des fils de l'homme. (Ps 21, 9-10)

Ou

Le peuple murmura et cela déplut aux oreilles de l'Éternel. Lorsque l'Éternel l'entendit, sa colère s'enflamma ; le feu de l'Éternel s'alluma parmi eux, et dévora l'extrémité du camp. (Nb 11, 1)

Ou encore

car l'Éternel, ton Dieu, est un Dieu jaloux au milieu de toi. La colère de l'Éternel, ton Dieu, s'enflammerait contre toi, et il t'exterminerait de dessus la terre. (Dt 6, 15).

L'indication temporelle « le temps d'un éclair » souligne l'évanescence de cette vision « céleste » accentuée par l'emploi du verbe « projeter », des termes « images », « éclairs » et « photos » ainsi que des adjectifs de couleur « vert » et « rouge ». Le déferlement de la colère prend enfin des allures sismiques qui entrent en résonance avec le chant de David<sup>578</sup> :

Alors la terre se troubla et trembla ;  
les fondations des cieux frémirent,  
et furent troublées quand il se mit en colère. (2S 22, 8)

Dans sa plainte menaçante, Paul joue des rapprochements entre sa colère et celle titanique (fureur de Samson) ou divine, à travers les motifs de l'eau, du feu et de la terre, qui sont présents comme éléments naturels réels (par exemple les larmes, les éclairs, les tremblements), auxquels la négation « ce n'était plus une plaie cachée sous un pansement, suppurant inlassablement » et l'idée de la manifestation surnaturelle par rapport à la colère sont de toute façon attachées. Appliqué à la réalité du personnage, le vocabulaire biblique de la colère divine répond à une nécessité rédemptrice. Il montre comment la souffrance du

<sup>578</sup> Mais aussi aux tremblements de terre ayant valeur d'avertissement qui ont eu lieu à la mort de Jésus (Mt 27, 54) ainsi qu'au moment de sa résurrection (Mt 28,2).

personnage tournierien se légitime, acquiert force de loi et participe de sa correction<sup>579</sup> et de sa déification<sup>580</sup>. Simultanément, tout en mesurant l'efficacité spirituelle de la souffrance, ne permet-il pas de mettre en place l'hypothèse d'un châtement collectif (sa mutilation, le sort tragiques des membres de sa famille) annexant les métaphores bibliques à un péché familial lequel aurait « allumé » le feu, déclenché le déluge et révolté la terre ? Si l'énonciation de la colère « divinisée » de Paul s'impose comme nécessaire à sa transfiguration finale, elle coïncide aussi avec les désirs de Robinson et de Tiffauges autant arrogants que vindicatifs dans leur prétention à dépasser les limites humaines.

Ces exemples élaborés et exposés sur plus de soixante pages révèlent la prégnance d'une souffrance permanente qu'elle soit interprétée comme un calvaire mystique, un châtement mérité, ou les deux ensemble. La reconstitution du chemin vers le Golgotha dans son déploiement affectif nous a enfin permis de mesurer l'ampleur des transpositions subies par l'énonciation prophétique mais aussi certaines constantes qui résistent à tous les déplacements et perversions sémantiques. À la fois rapprochement et distanciation prophétiques, la souffrance dans l'œuvre de Tournier s'affirme d'une part comme la

<sup>579</sup> Que nous pouvons entendre dans le chant de David : « Seigneur, châtie-moi sans courroux, corrige-moi sans fureur. Tes flèches se sont abattues sur moi, ta main s'est abattue sur moi. Rien d'intact dans ma chair, et cela par ta colère, rien de sain dans mes os, et cela par mon péché ! Car mes fautes ont dépassé ma tête, comme un pesant fardeau, elles pèsent trop sur moi. » (Ps 38, 2-5)

<sup>580</sup> La doctrine de la déification ou de la divinisation de l'homme vient de l'Orthodoxie, héritière des Pères grecs (Maxime le Confesseur, et Grégoire de Nysse) et de toute la tradition gréco-orientale affirmant avec force et lyrisme que « Dieu s'est fait homme pour que l'homme devienne Dieu ». Elle exprime d'abord, dans un contexte chrétien, une idée qui se trouve déjà dans l'Ancien Testament : la ressemblance de l'homme avec Dieu (Gn 2,7). Elle possède aussi un fondement scripturaire néotestamentaire, qui apparaît dans la continuité de l'enseignement vététotestamentaire. Cette continuité se manifeste de la façon la plus claire en Jn 10, 34, où la formule du psaume 82, 6, est reprise par le Christ : « J'ai dit : vous êtes des dieux. » Le même psaume en son premier verset proclamait : « Dieu s'est tenu dans l'assemblée des dieux, au milieu d'eux il juge les dieux. » À ces formules fait écho le célèbre passage d'Aratos cité par l'apôtre Paul et répété par deux fois : nous sommes de sa race [...] nous sommes de la race de Dieu » (Ac 17, 28-29). Une autre affirmation essentielle est celle de l'apôtre Pierre : « Par la gloire et la force agissante de la gloire de Dieu les biens du plus haut prix qui nous avaient été promis nous ont été accordés, afin que vous deveniez ainsi communiants à la nature divine. » (2 P 1, 4) Dans l'œuvre de Tournier, la déification des personnages (Robinson, Tiffauges, Paul, Taor) tient lieu « d'exotisme » parce que le christianisme occidental a fait preuve de beaucoup de méfiance à l'égard de cette doctrine. Avec saint Augustin, lequel se débattait de toutes ses forces contre le retour du paganisme, elle est devenue suspecte et n'a pas été par la suite intégrée dans la liste des dogmes théologiques. Il nous semble que Tournier cherche à la revivifier, à la revalider (en Occident) tout en la consacrant dans un contexte païen (météorologie, nature, astres...), pour montrer que le destin de l'homme est de parachever la Création sur le modèle originel du Verbe.

reconduction d'une vérité ancienne — biblique — et d'autre part comme lieu de surgissement d'une morale moderne. Ayant ainsi établi la nature de la morale tournoisienne, il sera maintenant possible de découvrir comment elle se construit à travers les registres de la fin.

## CHAPITRE IV

### LA PROPHÉTIE TOURNIERIENNE: FIN ET COMMENCEMENT

« [...] La vie des héros devient de plus en plus intelligible à mesure que les événements [...] viennent l'enrichir et l'éclairer. Cette élucidation progressive entraîne un assentiment de plus en plus intime à une histoire dont la solidarité avec l'ordre cosmique et le caractère strictement personnel se dévoilent conjointement de jour en jour [...] Le véritable sujet des romans, c'est la lente métamorphose du destin en destinée, je veux dire d'un mécanisme obscur et coercitif en l'élan unanime et chaleureux d'un être vers son accomplissement. » (VP, 242-243)

« Le prophétisme est une forme de résistance à l'angoisse ressentie devant des évolutions et des événements jugés dangereux. Il ne conduit pas au désespoir mais incite l'homme à tenter de contrecarrer un avenir menaçant en lui opposant la perspective d'un futur meilleur historiquement réalisable, souvent conçu d'ailleurs comme le retour à un passé heureux devenu mythique<sup>581</sup>. »

L'eschatologie, dans le judaïsme, est « l'idée d'un monde accompli, suscité par la volonté divine à la fin des temps (*Aharit hayamim*)<sup>582</sup> ». Elle « s'intéresse en premier lieu au destin du peuple juif et du monde, mais se préoccupe très peu de l'avenir de l'individuel ». Son point essentiel réside « dans la croyance qu'Israël est le peuple de Dieu et que la victoire ultime reviendra à la vérité et à la justice divines, lorsque l'ère eschatologique adviendra, la paix s'imposera entre les hommes, les peuples, et toutes les créatures de l'univers<sup>583</sup> ». Ainsi dirigée vers l'unique relation entre Dieu et son peuple, l'eschatologie vétérotestamentaire se « concentre sur la nation entière, porteuse de la Promesse divine<sup>584</sup> ». Si la venue imminente

---

<sup>581</sup> André Vauchez « Introduction » dans André Vauchez (dir), *op. cit.*, p. 17.

<sup>582</sup> *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, « Eschatologie ».

<sup>583</sup> *Ibid.*

<sup>584</sup> *Ibid.*

du Messie<sup>585</sup> figure parmi ses divers éléments, elle n'en constitue pas le concept clé, qui n'est autre que le jour de l'Éternel. En donnant à cet élément « un contenu moral de punition pour les méchants et de rétribution pour les bons<sup>586</sup> », les prophètes l'élèvent au même niveau d'importance que le retour du peuple juif et la reconstruction du temple. Ce retour et cette reconstruction n'ayant pas eu lieu, un aspect apocalyptique se développe dans la pensée eschatologique juive<sup>587</sup>, dont témoigne particulièrement dans le canon biblique, le livre de Daniel<sup>588</sup>, utilisant la métaphore du « fils de l'homme<sup>589</sup> », qui, pour certains, signifiera dans

---

<sup>585</sup> « À l'époque du premier temple, le judaïsme n'était pas une religion messianique et le terme *machiah* n'avait pas la connotation qu'il prendra par la suite. Le concept prit corps à partir du moment où l'idée de Messie fut associée à la « fin des temps. » *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, « Messie ».

<sup>586</sup> *Ibid.*

<sup>587</sup> Cette période apocalyptique est située approximativement entre 200 av. J.-C. et 150 apr. J.-C., elle appartient au Second Temple (et se poursuit après la destruction du temple).

<sup>588</sup> Daniel est classé parmi les *Ketouvim* [Écrits] et non parmi les prophètes. Dans les *Apocalypses juives*, Mathias Delcor souligne, malgré la continuité entre les prophètes et Daniel (qui était persuadé qu'il se situait dans la tradition prophétique et qu'il avait un message divin à transmettre), plusieurs différences entre prophétie et apocalyptique. De même, il rappelle que l'apocalyptique est un développement de la prophétie, laquelle prend fin selon l'historien Joseph au V<sup>e</sup> siècle. Ce qui fait que les prophètes bibliques ne sont pas des apocalypticiens, en dépit de la présence d'étincelles apocalyptiques dans leurs prophéties, et que le développement du genre a donné en effet un autre registre plus cosmique que politique. Pour marquer les relations de la prophétie et de l'apocalyptique, Delcor cite le théologien protestant Auguste Sabatier qui a eu ce mot heureux : « L'apocalypse est à la prophétie ce que la Michnah est à la Torah ». Donc une sorte de rationalisation de la prophétie. (Voir à ce sujet « Une nouvelle écriture : l'apocalyptique » dans Armand Abécassis, *Messianités : éclipse politique et éclosions apocalyptiques*, Paris, Livre de Poche, 1996, pp. 72-98. Dans ce chapitre Abécassis situe le livre de Daniel dans le contexte politique et culturel de son époque, souligne que l'auteur écrit pour être compris par le lecteur hellénisé et affirme que la littérature apocalyptique n'est que la suite logique de l'entrée de la sagesse (grecque) dans la société hébraïque et juive.) De plus il énumère trois points essentiels du message apocalyptique, continuant et développant celui prophétique : 1- l'unité de l'histoire ; les conceptions eschatologiques et les croyances concernant les formes de l'inspiration divine. Mathias Delcor, *Les Apocalypses juives*, Paris, Encyclopédie Juive, Berg International, pp. 51-68.

<sup>589</sup> Dans un chapitre consacré à la notion apocalyptique du « fils d'homme », André Abécassis souligne que cette métaphore provenant du livre de Daniel est considérée comme un « titre royal en y voyant la personnification du peuple juste, ou le modèle de l'homme juste et fidèle ». Il fait remarquer que pour l'ange interprète de la vision de Daniel, le « fils d'homme » est le « peuple des Saints du Très-Haut », donc la communauté juive. Il conclut : « Si donc il y a un souffle messianique dans le livre de Daniel, on ne peut y chercher un messie individuel. C'est le peuple juif qui, en tant que composé de "Saints du Très-Haut", est le messie collectif. Ensuite, il aborde le problème de la divinisation du « fils d'homme » par l'Église et souligne les traductions, les transformations et les déplacements de sens qui en résultent et qui débouchent sur la naissance du Messie, fils de Dieu. Idée inconcevable pour les juifs qui croient qu'une « forme humaine » ne peut avoir la prétention du règne absolu, mais par délégation : « Le visage humain est seulement "image" de Dieu, jamais Dieu lui-

un temps ultérieur le Messie. Se méfiant de ses mouvements apocalyptiques, le judaïsme réformé rejette cette croyance en la venue imminente du messie et adopte « une vision du monde évoluant vers une époque ultime dans laquelle régneront justice et paix<sup>590</sup> ». Le christianisme, tout en héritant et préservant le langage des Écritures, transforme les concepts et thèmes eschatologiques juifs de sorte qu'ils puissent exprimer une réalité dogmatique nouvelle. La dimension collective et nationale de l'eschatologie juive (Jugement universel, ciel éternel, enfer éternel) s'individualise ; elle s'exprime dans un particularisme inédit : mort et jugement particulier, ciel, enfer et éventuellement, purgatoire de l'individu<sup>591</sup>. Le Nouveau Testament, écrit dans une verve apocalyptique<sup>592</sup>, réélabore la doctrine « des fins dernières » tout en la focalisant sur la notion juive secondaire de la venue du messie, du fils de l'homme. Il en ressort la naissance d'une religion messianique<sup>593</sup> qui s'articule clairement autour de la personne du Messie-Dieu<sup>594</sup>, de l'avènement second<sup>595</sup> de Jésus Christ. Issue du grec *eschatos* « dernier » et *logos* « parole », l'eschatologie appartient avant tout au domaine de l'énonciation : elle est une parole sur la fin des temps. Chez Tournier, l'énonciation est le lieu privilégié qui semble recueillir ce patrimoine judéo-chrétien et les registres eschatologiques, principalement messianiques<sup>596</sup>, apparaissent en étroite résonance avec l'énonciation biblique à laquelle elle emprunte un nombre important d'éléments. En vertu d'un rapport d'ordre stylistique et métaphorique, ses romans et récits semblent envisager la morale de la rédemption individuelle, de chaque personnage, au travers du prisme de la prophétie biblique, et d'une façon particulière celle d'Isaïe dépeignant « l'ère messianique sous un double aspect,

---

même. S'il arrivait que l'Absolu se fasse homme, il perdrait son absoluté. » André Abécassis, « Le fils d'homme », *Messianités : éclipse politique et éclosions apocalyptiques*, op. cit., pp. 99-122.

<sup>590</sup> *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, « Eschatologie ».

<sup>591</sup> Les deux dimensions de l'eschatologie, individuelle et collective, existent dans le judaïsme et le christianisme. Cependant, l'ordre d'importance diffère de l'un à l'autre ; il est inversé. Alors que le judaïsme politique priorise l'eschatologie nationale, le christianisme semble la détronner pour faire primer l'intériorité de l'eschatologie individuelle.

<sup>592</sup> Le christianisme est une religion apocalyptique. À côté de Jean et de Paul qui en sont les représentants, les récits des synoptiques sont de même traversés d'un souffle apocalyptique, qui pourrait être celui de Jésus lui-même, ayant vécu au temps du second Temple.

<sup>593</sup> Le judaïsme n'est pas une religion messianique au sens chrétien du terme.

<sup>594</sup> Tout à fait inconcevable dans le judaïsme.

<sup>595</sup> Le premier étant historique, l'incarnation charnelle.

<sup>596</sup> Tournier est l'héritier de la tradition chrétienne et la figure du Messie occupe une place assez importante dans son œuvre.

à la fois catastrophique et utopique<sup>597</sup> ». Les nombreuses études sur Tournier ont en effet révélé de quelle façon la mise en scène de l'eschatologie donne à lire conjointement la destruction et la restauration. De cette association typiquement biblique émerge une morale, qui à l'intérieur de l'univers fictif de l'auteur, présente une signification et une valeur nouvelle très souvent ambivalente.

Investis d'une fonction prophétique, dès lors qu'ils participent du « jour du bouleversement et du chaos total<sup>598</sup> » et qu'ils s'élèvent à la fin des temps (fictifs) vers un lieu « d'accomplissement spirituel<sup>599</sup> », les personnages tournieriens répondent en effet à la définition du messianisme<sup>600</sup> prophétique par la tradition judéo-chrétienne en ce qu'ils témoignent de la fin et d'un nouveau commencement. Chacun d'eux est au confluent d'un anéantissement et d'une recréation<sup>601</sup>. De ce fait, ce chapitre verra à mettre en correspondance l'apocalypse<sup>602</sup> et le messianisme<sup>603</sup> et tentera plus particulièrement d'analyser leurs registres se situant à la base du discours moral « rédempteur » de l'œuvre. Une division binaire s'impose pour faire état de la dialectique du malheur et du bonheur qui se complète « comme

<sup>597</sup> *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, « Messie ».

<sup>598</sup> *Ibid.*

<sup>599</sup> *Ibid.*

<sup>600</sup> Benjamin Gross énumère les divers aspects du thème messianique : « Roi idéal, peuple martyr, qualités surhumaines du Rédempteur, catastrophes précédant l'avènement final, transfiguration de la société et de la nature, rétablissement de la souveraineté d'Israël sur sa terre, calcul de la date de la fin, monde à venir et jours du Messie, différence entre monde actuel et les temps de la rédemption. » Benjamin Gross, *Le messianisme juif dans la pensée du Maharal de Prague*, op. cit., p. 15.

<sup>601</sup> - Pour Tournier, les réécritures (que nous avons étudiées dans la première partie) des récits de la Genèse (Adam et Ève, Caïn et Abel) participent de ce mouvement messianique (Création — Alliance — Déchéance — Rétablissement — Nouvelle Alliance) dans lequel se meut l'œuvre. Dans son ouvrage intitulé *Messianisme et histoire juive*, Benjamin Gross postule que le messianisme (juif mais aussi chrétien) n'est concevable qu'à la lumière de la Genèse. Une idée qu'il développe largement dans les premiers chapitres et que nous allons résumer. D'après Gross, « la Création inaugure une histoire à laquelle l'homme est appelé à participer ». En devenant le responsable de ce projet de création et en y adhérant de tout son être, l'homme doit assurer la transfiguration du monde. Un échec survient (les récits de la Genèse ne manquent pas de le souligner) lors « de la participation à cette œuvre d'édification de soi-même et de l'univers » sans constituer « un obstacle irréparable sur la voie du salut ». C'est dans l'échec même que l'homme assume sa faute et poursuit, sans enlèvement et aliénation, sa tâche inaugurale qui redonne au temps une orientation et impose « la nécessité d'un avenir qui justifiera le passé, en lui conférant un sens ». Cet avenir est « le messianisme », cette espérance qui « doit porter l'histoire à son achèvement, réaliser le but pour lequel elle a été inaugurée ». Benjamin Gross, *Messianisme et histoire juive*, op. cit., pp. 7-18.

<sup>602</sup> Entendu dans le sens de la catastrophe et de la destruction, la période pré-messianique marquée par les souffrances de l'enfantement.

<sup>603</sup> Nous entendons par messianisme la venue du Messie, donc la période de paix et de consolation.



chez les prophètes, par celle du bien et du mal, eux-mêmes envisagés sur le plan de la justice sociale<sup>604</sup> » et de l'Amour.

---

<sup>604</sup> André Neher, *Prophètes et prophéties : l'essence du prophétisme*, op. cit., p. 34.

#### 4. La fin de la parole ou la parole de la fin

« C'est pourquoi, lorsque vous verrez l'abomination de la désolation, dont a parlé le prophète Daniel, établie en lieu saint, que celui qui lit fasse attention! Alors, que ceux qui seront en Judée fuient dans les montagnes; que celui qui sera sur le toit ne descende pas pour prendre ce qui est dans sa maison; et que celui qui sera dans les champs ne retourne pas en arrière pour prendre son manteau. Malheur aux femmes qui seront enceintes et à celles qui allaiteront en ces jours-là! Priez pour que votre fuite n'arrive pas en hiver, ni un jour de sabbat. Car alors, la détresse sera si grande qu'il n'y en a point eu de pareille depuis le commencement du monde jusqu'à présent, et qu'il n'y en aura jamais. Et, si ces jours n'étaient abrégés, personne ne serait sauvé; mais, à cause des élus, ces jours seront abrégés. Si quelqu'un vous dit alors: Le Christ est ici, ou: Il est là, ne le croyez pas. Car il s'élèvera de faux Christs et de faux prophètes; ils feront de grands prodiges et des miracles, au point de séduire, s'il était possible, même les élus. » (Mt 24, 15-25)

Dans son étude sur l'apocalypse de Jean, Pierre Prigent affirme rigoureusement que « l'apocalypse est un message prophétique et toute prophétie conduit au témoignage de Jésus<sup>605</sup> ». Le mot apocalypse, provenant du grec *apokalupsis* « révélation<sup>606</sup> », est employé pour signifier le dévoilement de la vérité cachée de Dieu (et de Jésus) et de son dessein. Très vite, il prend une « signification technique » et finit par désigner « toute une littérature aux caractéristiques bien définies<sup>607</sup> », dont le contenu est révélé par des visions<sup>608</sup>. L'émergence de ce genre littéraire<sup>609</sup> n'est lisible qu'à la lumière des événements sociopolitiques et historiques. Aux alentours de la destruction du second Temple, une tendance pessimiste,

<sup>605</sup> Pierre Prigent, *L'Apocalypse*, Paris, Cerf, 1998, p. 181.

<sup>606</sup> Mathias Delcor, *op. cit.*, p. 5.

<sup>607</sup> *Ibid.*

<sup>608</sup> *Ibid.*

<sup>609</sup> Pour plus d'informations sur l'émergence et le développement du genre apocalyptique, consulter la *Pensée Juive* d'Armand Abécassis notamment le tome IV intitulé *Messianités : éclipses politique et éclosions apocalyptiques*, *op. cit.*

placée sous le signe de l'échec et du désespoir, voit le jour. La réaction scripturaire face à cette inéluctable catastrophe s'exprime avec exaspération par l'impression « que toutes les issues sont bouchées » et qu'« aucune amélioration n'est plus possible à partir des forces internes, seule une intervention extérieure pourrait provoquer un changement radical<sup>610</sup> ». Il en résulte, dans les écrits apocalyptiques et ultérieurement dans l'imaginaire populaire, l'adoption accentuée d'un langage catastrophique pour décrire la période pré-messianique<sup>611</sup>. Sur le palier de l'énonciation, l'apocalypticien ne s'adresse plus directement « à l'homme et ne sollicite [plus] son concours<sup>612</sup> : son propos porte essentiellement sur l'annonce de l'avenir, dont il veut déchiffrer le mystère<sup>613</sup> ». Ce qui explique le développement d'une science ésotérique rendant possible la compréhension des fondements (décodage des signes et des visions) et de l'énonciation particulière de la littérature apocalyptique « qui consigne les paroles adressées par Dieu à un voyant pour lui révéler des secrets qui touchent aux mystères célestes, aux énigmes des origines et surtout aux perspectives eschatologiques<sup>614</sup> ».

Depuis la période du Second Temple et jusqu'à présent, l'apocalypse connaît un certain destin interprétatif sociopolitique<sup>615</sup> et littéraire<sup>616</sup> de l'Occident<sup>617</sup>. Dans l'œuvre romanesque contemporaine de Tournier, nous avons décelé une certaine écriture énigmatique, un registre apocalyptique, entendu comme catastrophe, cataclysme et recherche de sens. Que l'apocalyptique tournierien<sup>618</sup> soit construit par les figures et registres bibliques de la fin<sup>619</sup> (Noé, Sodome, Daniel, prémonition, prévisions, calamités et destructions, conflits cosmiques, jugement dernier, mort, l'enfer, le Diable, faux messies...) ou charrié par des visions terrifiantes (monstres...) ou encore engagé dans une énonciation qui se distingue par ses

<sup>610</sup> Benjamin Gross, *Messianisme et histoire juive*, op. cit., p. 37.

<sup>611</sup> Que nous confondons avec apocalyptique. Le terme apocalyptique désigne les deux périodes pré-messianique et messianique, mais on le réduit souvent au catastrophique.

<sup>612</sup> Comme dans les écrits prophétiques.

<sup>613</sup> Benjamin Gross, *Messianisme et histoire juive*, op. cit., p. 37.

<sup>614</sup> Geneviève Baril. « Compte rendu sur la littérature apocalyptique ». *Le Rétif*, no. 2. Février 1999.

<sup>615</sup> « Le nazisme et le communisme sont chargés d'éléments eschatologiques : ils annoncent la fin de ce monde-ci et le début d'une ère d'abondance et de béatitude. » Mathias Delcor, op. cit., p. 137.

<sup>616</sup> La Divine comédie de Dante, Balzac, Lamartine, Hugo...

<sup>617</sup> Par l'intermédiaire de l'Église catholique qui canonise l'Apocalypse de Jean dont l'auteur s'inspire, comme le montre Prigent, des Écrits prophétiques (Ezéchiel, Isaïe...) et des Apocalypses juives.

<sup>618</sup> Se signalant par les références implicite et explicite au Jour de L'Eternel qui amènera la destruction des ennemis de Dieu (Is 13, 6-11 ; Ez 30,1 ; J1 3, 1-8, Ob 15)

<sup>619</sup> Nous appelons apocalyptique ce qui est relatif à la fin, à la vision pessimiste.

propres modalités (menacer, annihiler, exhorter, interroger, prévoir, pressentir), il permet, ce chapitre tâchera de le montrer, de dévoiler à travers l'expérience du mal et le châtement des personnages, une vérité humaine, envisagée sur le plan religieux et moral de l'espérance, de l'attente d'un nouveau commencement et de la délivrance.

#### 4.1 De la prévision, de la prémonition

Il en va du don prophétique propre à certains personnages de Tournier qui sont traversés par des inspirations, des visions (des rêves, des pensées) dont l'effet est d'éclairer des zones d'ombre, de combler des failles dans leur histoire, dans leur avenir. Dès la première page de son premier roman<sup>620</sup>, Michel Tournier annonce le rôle crucial que détiendra la prophétie dans son univers romanesque. L'auteur fait précéder le premier épisode d'un jeu de tarot prémonitoire<sup>621</sup> qui fait office à la fois d'introduction et de mise en perspective allégorique de toute l'histoire. Robinson y est présenté par le capitaine Van Desseyl, selon les différents états sous lesquels il se métamorphosera. Or, dans le roman proprement dit, Tournier se plaît à reprendre et à déployer les prédictions du devin tout en les convertissant en paroles et actes prophétiques. Autrement dit, à l'initiation<sup>622</sup> séculière, que trace étape par étape le jeu superstitieux, s'en adjoint une autre, prophétique, profondément religieuse, qui consiste nous semble-t-il à combler une lacune « religieuse » dans la vie de Robinson, lequel, « élevé dans l'esprit de la secte des Quakers [...] n'avait jamais été un

<sup>620</sup> *Vendredi ou les limbes du Pacifique*.

<sup>621</sup> Voir Lynn Salkin Sbiroli, *Michel Tournier : la séduction du jeu*, Genève, Slatkine, 1987. Dans cette étude, l'auteure s'appuie sur le jeu du tarot – rapporté dans la préface – pour élucider le sens des différentes étapes par lesquelles Robinson doit passer pour achever son initiation séculière.

<sup>622</sup> Dans *Le vent Paraclét* Tournier aborde le sujet de l'éducation dans le cadre de la préparation de l'enfant « à entrer dans la société et à y tenir sa place ». (VP, 57) Sa célèbre formule (« Éducation = initiation + information ») revêt une complémentarité (pas mal contradictoire) entre l'une et l'autre des deux composantes ; la première étant « morale, affective, voire magique » (VP, 57), la seconde « purement intellectuelle et rationnelle ». (VP, 57) En maintenant l'équilibre entre elles, l'enseignement parviendra à améliorer le système pédagogique. Toutefois, Tournier constate que nous assistons « dans l'histoire de l'éducation à une diminution progressive de la part d'initiation face à une information envahissante, et cela à un point qui est devenu depuis longtemps néfaste ». (VP, 58) Dans une tentative de compenser ce manque, l'œuvre de Tournier invite à une lecture centrée sur le voyage initiatique des personnages leur permettant le passage progressif du désespoir, de l'arrachement... à une prise de conscience des plus fondamentales.

grand lecteur des textes sacrés ». (VLP, 26) Toutefois, Robinson, jeté sur une île inconnue, n'est pas vierge en matière religieuse : « Adulte fait, il a consommé, chez ses parents quakers, au cours de son apprentissage, la dose normale des nourritures spirituelles en vigueur dans les familles de cette société<sup>623</sup>. » Il n'est donc pas déraisonnable, selon Koster, de supposer que le colon puritain, n'ignorant « rien des enseignements du Lévitique : interdits concernant le corps, le sexe, la nourriture, les rapports avec autrui ; distinction des choses abominables et des choses licites ; règles générales et commandements particuliers<sup>624</sup> », s'armerait de cette pureté (interdiction, distinction, règles, commandements) autant intellectuelle que morale pour faire face à toute éventualité. Relevons que c'est en termes de corrosion, que le capitaine Van Deyssel décrit cette arme abominable : « Crusoé, lui dit-il, écoutez-moi bien : gardez-vous de la pureté, C'est le vitriol de l'âme. » (VLP, 14) Cette notion néfaste, contre nature, Tournier la développe dans *Le Roi des Aulnes* :

La pureté est horreur de la vie, haine de l'homme, passion morbide du néant. Un corps chimiquement pur a subi un traitement barbare pour parvenir à cet état absolument contre nature. L'homme chevauché par le démon de la pureté sème la ruine et la mort autour de lui. Purification religieuse, épuration politique, sauvegarde de la pureté de la race, nombreuses sont les variations sur ce thème atroce, mais toutes débouchent avec monotonie sur des crimes sans nombre dont l'instrument privilégié est le feu, symbole de pureté et symbole de l'enfer. (RDA, 108)

L'avertissement du Capitaine lié à la pratique d'une telle « pureté » entre en contrepoint avec le point de vue du colon anglais qui tente sur le plan moral de se faire, sans heureusement y parvenir, une virginité idéale, sans souillure, sans compromission. Combien de déni de soi, de son humanité, cette notion a-t-elle exigé ? En tyran intérieur, Robinson cherche à nourrir, sous prétexte d'exalter les sentiments les plus nobles, le sentiment d'automutilation de soi et de supériorité sur les autres.

La lutte qu'aborde le rescapé et qui dérègle sa vie est, à première vue, déchiffrable dans le mouvement d'oscillation entre deux pôles opposés : d'une part, l'homme endimanché, législateur et thésaurisateur; d'autre part, l'anachorète couvert de peau d'animaux, désordonné et évanescent. Dès les premières lignes du chapitre trois, un caractère colonial de l'exploration de l'île se fait lourdement sentir dans l'emploi obsessionnel des

<sup>623</sup> Serge Koster, *Michel Tournier ou le choix du roman*, op. cit., p.117.

<sup>624</sup> *Ibid.*, pp. 117-118.

adjectifs tels que « méthodique », « transportable », « utilisable » (VLP, 43), « objectif », « exact », « contrôlable » (VLP, 67), des substantifs tels que « recensement » (VLP, 43), « ordonnance » (VLP, 47), « provision » (VLP, 63) et des verbes comme « dénombra », « rangea » (VLP, 43), « savoir maîtriser », « apprivoiser » (VLP, 47), « défricha », « ensemença », « repiqua », « protégea », « installa » (VLP, 63) À l'élaboration obsessionnelle du vocabulaire colonial — prétendument — constructeur, répond la gestion d'un lexique soi-disant destructeur que traduisent les verbes passifs « laissa échappé », « acheva de l'abattre », « céda », « avait chaviré », « se laissa glisser » (VLP, 49), les substantifs « défaillance », « tentation », « souille », « fange », « faiblesse » (VLP, 49) et les adjectifs péjoratifs « boueuse », « méphitiques », « brouillé », « déchirante ». (VLP, 49) Dans son chancèlement entre l'ordre et la souille, dans sa volonté frénétique de maîtriser (coloniser) l'île afin de vaincre les forces telluriques qui l'exposent au grand péril de déshumanisation, Robinson parviendra, assisté par un guide, Vendredi, — lequel n'intervient qu'au chapitre VII — à créer et à maintenir un nouveau mode de vie, révoquant la rigidité morale de l'apprentissage colonial sans toutefois se laisser sombrer dans la passivité du désintéressement.

Alors même qu'il persévère dans l'exploitation et l'organisation de l'île, Robinson rêve d'un changement : détruire, brûler, faire sauter, ouvrir, fouailler (VLP, 125) Non seulement y a-t-il aspiration à une mutation, mais vision à la fois troublante et éclaircissante : « Il se jeta sur le sol et, pendant un temps infini, il ne vit plus que des phosphènes qui traversaient comme des éclairs la nuit rouge de ses paupières, il n'entendit plus que le chagrin dont l'orage grondait en lui. » (VLP, 125) Voir et entendre sont les deux forces opératrices dans cette expérience évanescence mais très édifiante, accouchant d'un « homme nouveau, tout étranger à l'administrateur » (VLP, 125), capable de voir clair, de percer — jusqu'alors en partie — le mystère de son existence et de valider — bien qu'imparfaitement — l'insignifiance de son « entreprise vaine et folle » (VLP, 125). Cette vision se trouve complétée par un pressentiment « apaisant » (VLP, 126) :

Robinson sentit son âme légère s'envoler vers une lourde nef de nuages qui croisait dans le ciel avec une majestueuse lenteur. Un fleuve de douceur coulait en lui. C'est alors qu'il eut la certitude d'un changement, dans le poids de l'atmosphère peut-être, ou dans la respiration des choses. (VLP, 126)

Le lexique relatif à la connaissance du futur par l'intuition est omniprésent dans *Vendredi ou les limbes du Pacifique* : « Lueur de sagesse » (VLP, 125), « lueur de conscience » (VLP, 184), « voir le chaos rocheux » (VLP, 184), « pressentiment » (VLP, 174), « pressentir » (VLP, 228), « vision » (VLP, 181), « intuition divinisatrice ». (VLP, 220) C'est en demeurant attentif « à la parole intérieure » (VLP, 180) qui lui souffle des vérités inédites, enfouies dans la terre de Speranza, que Robinson développe les mécanismes d'une prévoyance infaillible : « La parole qui est en lui et qui ne l'a jamais trompé lui balbutie à demi-mot qu'il est à un tournant de son histoire... » (VLP, 180) Le doute n'est plus permis : la subtile gradation de ce don divinatoire s'achève dans l'authentification de ses soupçons d'une « autre île, cachée sous l'île administrée » (VLP, 180), dans l'éternisation de ses visions fugitives :

Par exemple encore, ces brefs éblouissements que j'avais parfois et que j'appelais — non sans intuition divinisatrice — « mes moments d'innocence ». Il me semblait alors entrevoir pendant un bref instant une autre île cachée sous le chantier de construction et l'exploitation agricole dont j'avais couvert Speranza. Cette autre Speranza, j'y suis transporté désormais, je suis installé à demeure dans un « moment d'innocence ». (VLP, 220)

La caractérisation de cette prémonition va atteindre son apogée dans *Le Roi des Aulnes*. Elle correspond à la nature particulièrement énigmatique du héros, Abel Tiffauges, lequel parviendra à cultiver une aptitude mythique à déchiffrer les signes, voire à changer le cours de son histoire personnelle. Il n'entre pas dans notre propos d'exposer ici une interprétation de ces signes, mais de définir cette aptitude prophétique proprement tiffaugéenne qui nous paraît osciller entre le démoniaque et le céleste.

Il existe, dans le roman, une voix capable de transporter le personnage hors de ses repères spatio-temporels, une voix, sinon « prophétique<sup>625</sup> », du moins habitée par une réalité qui le dépasse. Que cette voix l'avertisse, par des paroles millénaires, de la mise en marche de la « Grande Tribulation » (RDA, 101 ;167 ;177) et de la prise en charge de son « modeste destin » par « le Destin<sup>626</sup> » (RDA, 167), qu'elle s'exprime par des emprunts et des

<sup>625</sup> De Tiffauges ou du narrateur.

<sup>626</sup> Dans un passage ultérieur de ses « Écrits sinistres » il écrit de même : « je sentais sous mes pieds comme la trémulation sismique qui annonce aux voyageurs que les machines halètent enfin dans les soutes, que l'ancre est levée, que vient se nouer, et pour longtemps, la conspiration nombreuse et

résonances bibliques où l'on retrouve les accents apocalyptiques, elle inscrit dans le roman une lignée sacrée, celle des prophètes — transmetteurs de la parole divine — s'achevant en Jésus, le verbe qui s'est fait chair.

Après sa mobilisation en Allemagne, Tiffauges pense qu'« [en] vérité, il s'agissait d'une période d'attente dont la monotonie ne manquerait pas d'être rompue par des bouleversements mémorables, mais qui serait d'autant plus longue et d'autant plus aride que la renaissance qu'elle préparait serait plus triomphale ». (RDA, 184) Pleinement fidèle à l'esprit des discours prophétiques<sup>627</sup> qui prédisent catastrophes et délivrance, fin et commencement, les expressions « période d'attente », « bouleversements mémorables » et « renaissance triomphale » ainsi que les occurrences de l'expression « Grande Tribulation<sup>628</sup> » (RDA, 101 ; 167) associée au « grand jour » (RDA, 101) du dévoilement de la vérité, retirent à la voix fictionnelle (de Tiffauges ou du narrateur omniscient) son individualité pour la fondre dans un mode d'expression non plus romanesque mais prophétique. La parole sacrée, extraite de sa source première et intégrée au roman pour exprimer un rêve tiffaugéen de triomphe, d'« ascension » au sein de la napola, gagne en ambiguïté ce qu'elle perd en probité. Alors que le discours eschatologique des prophètes et de Jésus se révèle aux lecteurs de la Bible dans toute sa limpidité rédemptrice, attribué par une sorte de délire extatique au prédateur des enfants, il se prête au détournement de la morale biblique et à l'instauration d'une morale tiffaugéenne qui rejoint par un étonnant renversement l'immoralité historique des nazis.

La première étape de la quête d'identité du prophète Abel Tiffauges, est l'affleurement d'un passé révolu. Dans ses « Écrits sinistres », il retrouve des souvenirs immémoriaux qui lui permettent de porter un regard critique sur ses postulats prophétiques, encore plus, de développer son « pouvoir surnaturel » (RDA, 13), lequel se déploie dans la réalisation de ses présomptions.

---

profonde qui fait le navire naviguer. Le Destin est en marche, et il avait pris en charge ma pauvre petite destinée personnelle. » (RDA, 172)

<sup>627</sup> Vétérotestamentaire et néotestamentaire.

<sup>628</sup> Désignée au travers de la Bible, sous différentes appellations : Le Jour du Seigneur (Is 2,12 ; 13,6-9 ; Jl 1,15 ; 2.1 ; 11,31 ; 3,14 ; 1 Th 5,2) ; Jour du sacrifice ou de détresse (Dt 4, 30 ; So 1,1) ; Grande Tribulation, qui fait référence à la seconde et plus intense moitié de la période de 7 ans (Mt 24,21) ; Temps ou jour d'angoisse (Dn 12,1 ; So 1,15) ; Temps de détresse pour Jacob (Jr 30,7)



La nuit fut affreuse, traversée de cauchemars et de longues heures d'insomnie. Une image s'imposait à moi avec une insistance obsédante, celle des flammes qui s'élevaient soudain autour de moi dans la chapelle. Flammes de l'enfer certes, mais aussi flammes libératrices, car si Saint-Christophe brûlait, si le monde entier brûlait, mon malheur serait lui aussi englouti. (RDA, 87)

Tout commence avec ce rêve prémonitoire — expression d'un désir — que Tiffauges fait après sa fugue du collège et dans lequel il envisage sa disparition, afin d'éviter de justesse le châtement que les pères s'apprêtent à lui infliger, pour punir une infraction qu'il aurait commise avec Clément dans la chapelle byzantine<sup>629</sup>. Des flammes cauchemardesques à son retour imposé — par son père — au collège où le châtement austère l'attend, la prémonition n'est qu'un entrelacs « de signes et d'éclairs » (RDA, 91) qui environnent Tiffauges. L'école brûle !

Ce jour-là la première expérience de l'incroyable cécité des autres au signe fatidique qui me distingue entre tous. Il était donc possible d'ignorer la relation évidente, éclatante qui unissait cet incendie et mon destin personnel ! Ces hommes stupides qui s'apprêtaient à m'écraser pour une peccadille — dont j'étais de surcroît innocent — ne reconnaîtraient jamais, quand même je leur hurlerais la vérité en pleine face, la part que j'avais dans le châtement qui venait de frapper Saint-Christophe ! (RDA, 89)

C'est à partir de ce premier vœu d'enfance, des incidents qui l'émaillent et surtout de la libération<sup>630</sup> consécutive, que nous concevons le rôle et la place du personnage adulte dans l'univers des prophètes. Toutefois, l'examen de ses origines prophétiques nous conduit à isoler deux dispositions, la prémonition et l'aspiration, toutes deux faisant signe vers l'orientation du héros dans sa quête. À cela s'ajoute la réalisation de la prémonition :

L'une des plus lourdes fatalités qui pèsent sur moi — mais ne faudrait-il pas dire plutôt : l'une des plus lumineuses bénédictions qui planent sur ma tête ? — c'est que je ne puis formuler une question ou un vœu sans que tôt ou tard le destin ne se charge de lui donner une réponse. (RDA, 462)

Selon ce même dispositif prophétique, Tiffauges se défend contre l'injustice, suite à l'affaire Martine, à son accusation « mensongère<sup>631</sup> » de viol. Son cri de condamnation s'élève : « L'école va brûler, comme il y a vingt ans à Beauvais. Mais cette fois, l'incendie

<sup>629</sup> En fait ils étaient trois : Tiffauges, Clément et Nestor. Or, après l'inflammation accidentelle de la grenade, ce dernier disparaît et l'accusation de perturbation pèse sur les deux premiers. (RDA, 79)

<sup>630</sup> La libération est à lire conjointement dans la déviation du jugement mais aussi dans la mort suspecte de Nestor, dans cette disparition subite du mentor, du père spirituel, qui donnera lieu à l'épanouissement du « Petit Fauges » (RDA, 53), à la naissance du géant redoutable.

<sup>631</sup> Tiffauges le nie obstinément, malgré le témoignage de la fille.

sera à la mesure du géant Tiffauges et de la terrible menace qui pesait sur lui. » (RDA, 173) Le ciel ne tarde pas à répondre : « l'école a brûlé encore une fois » (RDA, 177) et « la société sous laquelle Tiffauges avait souffert était balayée avec ses magistrats, ses généraux et ses prélats, ses codes, ses lois et ses décrets ». (RDA, 216)

Durant cette période troublante d'avant-guerre, le « prophétisme prémonitoire » de Tiffauges s'installe en partie, nous semble-t-il, dans le social. Dans ses aspirations personnelles, on voit poindre une destitution, un revirement d'un état sociopolitique qu'il juge « injuste ». Comme il est malaisé de croire à la droiture morale du personnage, et de déterminer s'il convient de l'accuser ou de l'innocenter, il serait imprudent de ne pas voir dans sa prétendue quête de justice un renversement vicieux des codes pénaux qui réprimant sévèrement les crimes organisés, en l'occurrence ses agressions. Traitant de la fonction sociale du prophète, Neher affirme qu'elle

est à la fois de destitution et de restitution. En destituant des valeurs fausses et usurpées, elle introduit dans le monde social un courant de moralité. En restituant les valeurs réelles et écrasées, elle fait accéder les plus humbles au niveau historique de l'existence nationale<sup>632</sup>.

La vocation du prophète est alors soumise à deux prédispositions complémentaires : la destitution des valeurs usurpées et la restitution des valeurs réelles<sup>633</sup>, d'une morale ancestrale, étant donné que le social « n'est qu'un épiphénomène du moral<sup>634</sup> ». L'expérience « prophétique » du personnage se concilie mal avec celle des prophètes bibliques, « héraut de la justice<sup>635</sup> ». Si destitution il y a, la restitution serait d'une morale équivoque voire perverse, à l'image de ce géant ogre, en qui germe « un grouillement de perversions larvées ». (VP, 122) De plus, dans le cadre du prophétisme biblique, toute réflexion sur le rôle du prophète instille une promesse de promotion : « La virulence prophétique [...] destitue les couronnes, les grands, les autonomies, les privilèges, les abus de l'orgueil ; elle restitue l'humble, le

<sup>632</sup> André Neher, *Amos : contribution à l'étude du prophétisme*, op. cit., p. 248.

<sup>633</sup> Claude Tresmontant souligne que « le souci principal des prophètes d'Israël, c'est la justice, la justice sociale qui n'est rien d'autre que le respect de l'homme ». Claude Tresmontant, *La doctrine morale des prophètes d'Israël*, op. cit., p. 112.

<sup>634</sup> André Neher, *Amos : contribution à l'étude du prophétisme*, op. cit., p. 251.

<sup>635</sup> *Ibid.*

simple, l'opprimé, le souffrant<sup>636</sup>. » Tant d'espérance pour le personnage-prophète abattu, humilié, ridiculisé et souffrant, en qui nous percevons, tout au long du roman, la fécondation d'une convoitise humaine, d'un souhait obscur de désignation, laquelle sera accompagnée d'un sentiment pervers de joie intense — « Il était porté en avant par un pressentiment grave et joyeux » (RDA, 308) ; « angoisse voluptueuse » (RDA, 271) — et ravitaillée par une brutalité maniaque :

Il souhaite seulement pouvoir bientôt jeter aux orties l'uniforme qu'on lui tendit, sortant rétréci et fumant encore de l'autoclave. Le jour où il revêtirait une tenue d'une autre sorte, enfin accordée à sa dignité véritable, alors oui il saurait — et tout le monde avec lui — que les temps obscurs étaient révolus. (RDA, 217)

Dignité et effacement des temps obscurs sont à appréhender — avec toutes « les révélations décisives » (RDA, 216) du personnage — dans le mouvement ambivalent du discours moral du roman. D'une part, ils pourraient référer à la récupération moralement rédemptrice du personnage, rendue possible par l'obéissance aveugle à l'enfant Éphraïm. D'autre part, ils sauraient pointer les inversions malignes qui articulent la vie de l'ogre et qui priorisent au prix d'inconcevables atrocités, son élévation « à une puissance supérieure, encore jamais atteinte » (RDA, 243), sa promotion ogresque, immorale (sociopolitique) au sein du nazisme criminel : « Il soupçonnait avec une angoisse voluptueuse que son voyage le mènerait plus loin, plus profond, dans des ténèbres plus vénérables, et qu'il rejoindrait peut-être finalement la nuit immémoriale du Roi des Aulnes. » (RDA, 271) Ou encore lorsqu'il se laisse envahir, après avoir pris possession de son cheval, par « une émotion où les élans de son cœur solitaire se mêl[ent] au pressentiment des grandes choses qu'ils accomplir[ont] ensemble ». (RDA, 299)

Par ailleurs, Tiffauges est un observateur de signes. De cette perception indéchiffrée<sup>637</sup> — héritée de son mentor Nestor — il n'a pu tirer « autre chose qu'un doute supplémentaire sur la conduite de [sa] vie » (RDA, 15), mais aussi « la preuve réitérée que le ciel n'est pas

<sup>636</sup> *Ibid.*, p. 250.

<sup>637</sup> « Depuis mes années d'initiation au collège Saint-Christophe, je n'ai cessé d'observer les hiéroglyphes tracés sur mon chemin ou d'entendre des paroles confuses murmurées à mes oreilles, sans rien comprendre, sans pouvoir en tirer autre chose qu'un doute supplémentaire sur la conduite de ma vie, mais aussi, il est vrai, la preuve réitérée que le ciel n'est pas vide. » (RDA, p.15) ; « C'est mon éternelle question dans ce monde semé d'hiéroglyphes dont je n'ai pas la clé. » (RDA, 131)

vide ». (RDA, 15) Dans son chancèlement entre l'incertitude et la certitude, Tiffauges préfère tâtonner, « conforté par la seule certitude qu'un fil invisible guide [ses] pas vers un accomplissement mystérieux ». (RDA, 127) Ce pressentiment fort préside à sa destinée, prédiction d'une inéluctable (« preuve réitérée », « certitude ») fatalité<sup>638</sup>, d'un asservissement à cette voix (voie ?) providentielle, mais surtout d'un discernement du futur. Voyant dans le *Don Juan* de Mozart un alter-ego<sup>639</sup>, Tiffauges affirme :

Et comme j'ai des yeux pour voir et des oreilles pour entendre, j'ai bien compris l'épilogue terrible, et qu'il n'était autre que ma propre mort adaptée aux prémisses de l'affabulation. Car je ne doute pas qu'une nuit un visiteur sculpté dans la pierre tombale viendra frapper à ma porte de son poing de marbre, qu'il prendra la main que je lui tendrai et m'entraînera avec lui dans les ténèbres dont nul ne revient. Mais il n'aura pas les traits d'un père bafoué et assassiné. Il aura mon propre visage. Je sais maintenant ce que sera ma fin : elle sera la victoire définitive de l'homme de pierre qui est en moi sur ce qui me reste de chair et de sang. Elle s'accomplira la nuit où mon destin ayant pris totalement possession de moi, mon dernier cri, mon dernier soupir viendra mourir sur mes lèvres de pierre. (RDA, 129)

Dans les récurrences des verbes de discernement, que l'on trouve aussi dans le roman « il était convaincu » (RDA, 337), « il eut ce soir-là la certitude obscure » (RDA, 280) — ainsi que dans l'emploi obsessionnel du futur de l'indicatif, qui est d'ailleurs le temps verbal des prophéties bibliques, Tiffauges prend possession dans le présent de sa vérité eschatologique. Toutefois, et contrairement aux prophéties bibliques qui donnent « à comprendre les conséquences inaperçues d'un comportement ou d'une morphologie sociale que la mort a investis<sup>640</sup> », la prophétie visionnaire de Tiffauges est immanente « des prémonitions » qui lui « [sautent] au visage ». (RDA, 139) La clarté de la vision, la forme et la tonalité de ce que le héros communique et confirme doublement dans ses « Écrits sinistres », relève plus d'un acte

<sup>638</sup> Contrairement à la prophétie biblique qui annonce l'avenir et ne le prédit pas selon l'ordre de la fatalité.

<sup>639</sup> Dans ses « Écrits sinistres » du 15 novembre 1938, Tiffauges rapporte son expérience désagréable à l'opéra où l'on représentait le *Don Juan* de Mozart : « Je savais que je haïssais l'opéra, mais maintenant je sais aussi pourquoi. C'est parce que dans le monde dont il nous donne le spectacle, les caractères sexuels des personnages sont grossis jusqu'à la caricature. Les hommes sont d'une virilité qui avoisine la bestialité, les femmes d'une féminité exacerbée dont l'hystérie paraît être le climat habituel. Enfin je ne saurais trop dire pourquoi la *fraîcheur* qui représente pour moi la valeur majeure — en comparaison de laquelle toutes les autres ne sont que chèques sans provision et monnaies de singe — me paraît être ce que l'opéra est le moins propre à exalter [...] En vérité l'opéra — qu'il s'agisse de la salle ou du plateau — est pour moi l'un de ces lieux suffocants où il est bien évident que les enfants n'ont pas accès. Pouah ! » (RDA, 128-129)

<sup>640</sup> Raphaël Draï, *La communication prophétique : Le Dieu caché et sa révélation*, op. cit., p. 21.

de foi que d'une lecture séquentielle. La définition catholique de la révélation pourrait nous éclairer sur l'infailibilité de ses confidences :

La vérité de la manifestation absolue de Dieu ayant un caractère définitif et invincible non seulement en tant qu'idéologie, mais en tant que réalité durable donnée dans le Christ, l'Église est nécessairement infailible dans la proclamation de la vérité, ce qui veut dire que là où l'Église s'engage totalement dans sa profession de foi, cette foi professée et proclamée, dans laquelle la vérité objective et réelle du Don de Dieu en Jésus-Christ est présente, ne peut ni s'égarer ni se perdre, car autrement la vérité du Christ ne serait elle-même plus là<sup>641</sup>.

Au début du roman, Tiffauges a la « révélation soudaine » (RDA, 16) qu'il « savait écrire de la main gauche » ! (RDA, 16) Suite à quoi, il entreprend ses « Écrits sinistres » à seule fin « de vider son cœur et de promulguer la vérité ». (RDA, 16) Dans cette perspective, nous ne pouvons pas nous empêcher de lire dans « la victoire définitive » de l'homme de pierre la proclamation d'une vérité absolue, infailible, dans laquelle Tiffauges, « qui savait que sa vérité était à l'est » (RDA, 211), s'engage totalement, sans risque de se perdre ou d'égarer parce que toujours guidé par cette voix qu'il lui chuchote : « "Regarde Tiffauges et va d'un pas assuré". » (RDA, 127)

En méditant sur la vocation prophétique des personnages tournieriens, il est difficile de ne pas se heurter à la dualité transcendance-immanence qui, dans le cas d'Abel Tiffauges, demande à être repensée. Il serait commode de dire que pour ce qui est de l'ordre de la prémonition, c'est à la fois d'un dedans et d'un dehors que vient le discernement. Son aspiration est immanente, elle se constitue d'une volonté interne, que le personnage n'hésite pas dans sa pensée à relier, à la volonté de Dieu, à une voix extérieure lui « chuchotant » des vérités inédites. En réfléchissant sur la vocation phorique d'Atlas, notre héros phorique prévoit son propre avenir :

Mais plus j'y pense, plus il me semble qu'Atlas uranophore, Atlas astrophore est le héros mythologique vers lequel devrait tendre ma vie pour trouver en lui finalement son aboutissement et son apothéose. Quoi que je porte à l'avenir, de quelque fardeau précieux et sacré que mes épaules soient chargées et bénies, ma fin triomphale ce sera, si Dieu le veut, de marcher sur la terre avec posée sur ma nuque une étoile plus radieuse et plus dorée que celle des rois mages... (RDA, 117)

---

<sup>641</sup> *Petit dictionnaire de théologie catholique*, « Révélation ».

Pour comprendre cette révélation — le mot revient en leitmotiv dans le roman<sup>642</sup> — il serait utile de rappeler la tradition biblique<sup>643</sup> selon laquelle la révélation « consiste moins en une manifestation de l'invisible qu'en la découverte d'un mystère ou d'un secret<sup>644</sup> ». Ce qui est réellement révélé à Tiffauges est « quelque chose de la volonté divine<sup>645</sup> », les intentions et les projets de Dieu le concernant. En effet, ce que la fin du roman montre bien, c'est que la formulation de cette révélation sur le plan de la réalité tangible d'Abel Tiffauges « est eschatologiquement [accomplie] dans le Christ<sup>646</sup> », qu'incarne — « c'est [...] la nature centrale de la figure de saint Christophe qui établit ce rapport étroit entre l'enfant et le

<sup>642</sup> « j'ai eu la soudaine révélation » (RDA, 16) ; « Ces révélations successives me brûlent les yeux » (RDA, 115) ; « des révélations d'une éblouissante soudaineté » (RDA, 216) ; « des révélations décisives » (RDA, 239) ; « Et ce fut pour lui une révélation » (RDA, 299) ; « déchirante révélation » (RDA, 369)...

<sup>643</sup> Ainsi que dans la pensée juive moderne où « la signification religieuse de la Révélation repose sur le fait qu'elle permet de concevoir la Bible comme le reflet de la volonté de Dieu et comme s'appliquant à nos vies ». *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, « Révélation ».

<sup>644</sup> *Ibid.* « Cette perception de la Révélation résulte de l'utilisation du *nifal* (forme réflexive) des verbes *raah* ("voir") et *yada* ("savoir"), pour exprimer, en hébreu biblique, la notion de Révélation. » La révélation, en tant que découverte du mystère, se trouve dans tous les romans et récits de Tournier. L'énonciateur Ambroise dans la nouvelle « Lucie ou La femme sans ombre » apparue dans le *Médianoche amoureux*, explicite ce rapport en exprimant une prise de connaissance de quelques vérités dans un langage prophétique : « réfléchir le mystère de cette grande illumination » (MA, 159) ; « la révélation majeure » (MA, 160) ; « En vérité » (à plusieurs reprises) ; « j'espérais désormais la lumière ». (MA, 175)

<sup>645</sup> *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, « Révélation ». Dans la Bible, l'affirmation « selon laquelle " Tu ne peux voir ma face, car l'homme ne peut me voir et vivre !" (Ex 33, 20) est interprétée comme faisant allusion à l'essence de Dieu qui est au-delà de la vue et de la compréhension des mortels. Ce que Dieu révèle réellement à l'homme à travers ses actes et ses mots sont des témoignages de sa Présence, des intuitions de son attention et de son désir d'entrer en contact, la connaissance de ses attributs et, par-dessus tout, quelque chose de sa volonté : ses projets, ses buts et ses intentions concernant l'individu, le peuple et l'humanité. »

<sup>646</sup> *Petit dictionnaire de théologie catholique*, « Révélation ». « Le Don de Dieu, qui est une révélation, se trouve eschatologiquement accompli dans le Christ (point culminant et réalisation définitive de ce Don) suivant sa nature énonçable, sa structure sociale et sa valeur eschatologique définitive, ce que nous appelons Église est là. C'est à elle que cette révélation absolue s'adresse et c'est elle qui est chargée de l'annoncer. La vérité de la manifestation absolue de Dieu ayant un caractère définitif et invincible non seulement en tant qu'idéologie, mais en tant que *réalité* durable donnée dans le Christ, l'Église est nécessairement infaillible dans la proclamation de la vérité, ce qui veut dire que là où l'Église s'engage totalement dans sa profession de foi, cette foi professée et proclamée, dans laquelle la vérité objective et réelle du Don de Dieu en Jésus-Christ est présente, ne peut ni s'égarer ni se perdre, car autrement la vérité du Christ ne serait elle-même plus là (infaillibilité). Cette invincibilité de la vérité du Christ dans l'Église étant constitutive de l'Église *hiérarchiquement structurée*, l'infaillibilité doit appartenir aux actes du gouvernement hiérarchique de l'Église, et donc à son magistère (le pape et les évêques). Ce magistère doit pouvoir sauvegarder la présence durable du christ dans sa vérité et pouvoir actualiser et déployer cette vérité dans chaque situation historique. »

Christ<sup>647</sup> » — l'enfant Éphraïm : « Quand il leva pour la dernière fois la tête vers Éphraïm<sup>648</sup>, il ne vit qu'une étoile d'or à six branches qui tournait lentement dans le ciel noir. » (RDA, 496)

Cependant, les confidences du personnage se trouvent « gauchies » (transcrites à la main gauche). Elles rendent compte d'une obscurité insolite vis-à-vis des pressentiments et visions. En d'autres termes, si nous changeons notre angle de vue, la confiance démesurée — « attente confiante » (RDA, 397) — semblerait symptomatique d'une faillibilité inexorable. Au niveau de la promotion sociopolitique à l'est, elle ne renforce en vérité chez l'ogre rêvant de la survenue fatale de son propre royaume (RDA, 368), qu'une interprétation controuvée de ses visions, qu'une ignorance profonde (ou plutôt qu'un détournement opiniâtre) de la volonté divine. Cela se donne à voir surtout dans le dernier passage du roman. Malgré les déductions tirées à l'égard de la criminalité du régime totalitaire nazi, le cheminement dernier du personnage est soumis à deux forces contradictoires. La première, immanente, participe de son impéritie qui se traduit par la volonté de « s'arrêter, faire demi-tour ». (RDA, 496) La seconde, transcendante, pétrifiante et « irrésistible » (RDA, 496) qui « le poussait aux épaules », le faisait avancer malaisément et malgré lui, afin de le forcer à s'engager éternellement et sans retour dans la voie du salut. L'affrontement final entre les deux forces est tissé en filigrane depuis l'apparition du petit enfant infirme, demandant assistance. Ainsi, Tiffauges, passe « le meilleur de son temps » (RDA, 483) auprès de lui, manque à (se détourne de) son rôle de dévoué militaire auprès de la napola et ne prête dorénavant « qu'une attention distraite » (RDA, 483) aux péripéties politiques. D'une façon plus claire, le conflit des deux visions antinomiques transparaît dans les ordres que l'enfant juif donne à Tiffauges pour lui épargner le sort tragique par la mort morale : « emporte-moi » (RDA, 483), « ne le tue pas » (RDA, 484), « Béhémoth, si tu ne fais pas demi-tour, je t'arrache les oreilles ! » (RDA, 494), « Arrête Béhémoth Écoute ». (RDA, 495)

Dans *Éléazar ou la source et le buisson*, la parole prémonitoire de Coralie, la petite fille d'Éléazar, se présente comme aspect majeur de sa mission prophétique. Les péripéties de

<sup>647</sup> Lorna Milne, *op. cit.*, p. 91. Voir le chapitre « L'enfant, avatar du Christ dans *Le Roi des Aulnes* ».

<sup>648</sup> Qu'il porte sur les épaules conformément à la révélation en question ainsi qu'à la légende de saint Christophe.

l'histoire, notamment du voyage, s'avèrent être emprisonnées et circonscrites dans cette parole de voyante, rapportée la plupart du temps au discours direct. Le père-pasteur initié à la voix des prophètes, prête attentivement l'oreille aux « réflexions narquoises » (EL, 45) de sa fille qui d'après lui « fait preuve — à mi-voix et les yeux baissés — d'une finesse et d'une invention déconcertante ». (EL, 45) Lorsqu'Éléazar prend la décision de quitter l'Irlande, Coralie prévoit le voyage en bateau. Elle, « qui n'avait pas vu plus de trois steamers mixtes dans sa vie » (EL, 56), entreprend de dessiner le bateau avec une grande précision, tout en disposant minutieusement « les mats, les voiles et les vergues ». (EL, 55) Cela fait, elle le montre à ses parents tout en s'écriant : « C'est notre bateau [...] c'est mon beau navire ». (EL, 55-56) À la prédication de Coralie qui clôt le chapitre neuf, répond dans le chapitre suivant l'accomplissement de la prophétie, de la navigation : « Quand Éléazar arriva à Cork avec femme, enfants et bagages, il savait qu'il voulait franchir l'Atlantique. » (EL, 57) La ressemblance du bateau *The Hope* — dans lequel ils s'embarquent — avec le dessin de Coralie ainsi que l'accomplissement de toutes ses prémonitions, ont pour rôle d'authentifier ses dons prophétiques.

« Sur les conditions dans lesquelles ils vivraient les six semaines que durerait la traversée, ils n'en savaient pas davantage. "Ça vaut peut-être mieux ", avait dit Cora mystérieusement. » (EL, 59) Seule la petite prophétesse, voit — avant qu'elle s'annonce — l'endurance que l'énoncé « Ça vaut peut-être mieux » souligne mystérieusement. Le choléra, le manque de nourriture, le froid, la séparation de la famille aux bords du navire ne sont qu'une étape préliminaire et préparatoire à la longue pérégrination dans le désert. De ce procédé de prédication /accomplissement — récurrent au niveau de la narration — résulte l'impression qu'à mesure que la petite fille lucide<sup>649</sup> énonce sa parole prophétique, l'histoire devient plus intelligible.

Dans le désert, sa prémonition sauve la famille O'Braid d'un danger de mort irrévocable. Après avoir trouvé une flèche accrochée sur l'un des chariots, que les troupes d'Indiens redoutables auraient lancée, la petite fille prévient son père de l'importance de

---

<sup>649</sup> Notre emploi pour l'adjectif « lucide » est conscient du fait qu'il entre en résonance avec Lucifer, ayant la même étymologie que « lucidité ». Selon la description de la petite prophétesse, il nous semble que l'intelligence prophétique côtoie — sans y basculer — le démoniaque.



garder la flèche et de ne pas y toucher. « Elle nous portera bonheur » (EL, 96) dit-elle. La suite de l'histoire le confirme. Les Indiens s'inclinent devant la petite fille, l'honorent du fait qu'elle ait trouvé la flèche, que — d'après leur conviction — la lune renvoie aux chasseurs. Bien sûr Éléazar est le grand gagnant ; il trouve auprès du chef indien, un remède efficace qui guérit son fils Benjamin, attaqué mortellement par un crotale venimeux.

Vers la fin du roman, Coralie s'avère la plus sensible à l'énoncé prophétique de son père annonçant sa fin prochaine : « C'est bien, dit-il, je marcherai. D'ailleurs je suis presque arrivé. » (EL, 137) Comprenant qu'il est temps de se séparer, la petite fille pleure avec amertume tout en s'écriant : « Papa, papa, pourquoi dis-tu que tu es presque arrivé alors que la route est si longue encore ? Je veux le savoir, réponds-moi, papa ? » (EL, 137) La série de questions souligne plus l'indignation de la fille que le manque d'informations. La réaction convulsive, les pleurs et les cris témoignent bien d'une lucidité, d'un discernement, bref, d'une assertion de la mort de son père.

Dans ce roman, la parole n'est pas le seul mode de transmission de la prophétie. Le regard, tel qu'il est abordé par l'auteur, remplit tout de même une fonction prémonitoire. C'est surtout au désert « vide peuplé de regards » (EL, 95) que cette faculté de vision / prévision se développe, notamment avec l'apparition du serpent roux dont le visage est « percé de deux yeux absolument fixes ». (EL, 92) La morsure qui s'ensuit, la guérison « providentielle » puis la longue conversation portant sur le regard du serpent n'en sont que les effets romanesques apparents. La prophétie, quant à elle, se tisse dans l'implicite, dans le sens caché du vocabulaire de la vision qui prolifère avec l'arrivée du chef indien. Tout d'un coup, la *parole* se trouve secondée d'un *regard* prophétique (thaumaturgique ?) : « je veux le voir », « ses yeux fermés », « ouvrit les yeux », « il fixa ... les yeux », « des yeux qui ne clignent pas ». (EL, 100)

Dans la suite de l'histoire, Coralie met au point cette lucidité visionnaire. Tout en observant les événements qui se déroulent dans son entourage, elle réussit à *prévoir* la trahison préméditée de José. Sur son chemin, la famille O'Braid, aperçoit le cadavre d'un homme qui, mourant, avait noté sur un papier : « J'avais un ami. Il m'a tué pour me dépouiller. » (EL, 127) Cette parole prophétique qui vient de l'extérieur (d'un homme mort et

étranger) se trouve adoptée par la petite Coralie qui fixe sur José un « curieux regard » (EL, 127) dont l'effet dénonciateur réussit à le vexer : « Le souvenir du regard accusateur de Cora continuait à le troubler. » (EL, 128)

## 5. Le jour de l'Éternel dans les apocalypses tournieriennes

Le jour de l'Éternel<sup>650</sup>, nous disent les prophètes<sup>651</sup>, réfère à « une époque future où Dieu manifestera sa souveraineté divine sur tous par une série de jugements destructifs sur les nations et sur Israël<sup>652</sup> ». Ce jour-là, outre les immersions, les tremblements et les incendies, des changements effrayants dans la loi de la nature surviendront : « Un jour de ténèbres (Am 5, 20) ; un jour où les lumières des corps célestes s'obscurciront. » (Jl 2, 10 ; 3,4) Pour traduire ces paroles de prophètes, les apocalypticiens les inscrivent dans le registre d'une lutte entre deux forces adversaires : le conflit entre les lumières et les ténèbres, le bien et le mal, Dieu et Satan, le Ciel et l'Enfer<sup>653</sup>. La meilleure façon d'illuminer l'œuvre de Tournier construite par ces registres apocalyptiques superposés est de les suivre dans l'énonciation à travers leurs différents niveaux. Comme point de départ, nous choisissons les conflits cosmiques qui nous permettront par la suite de glisser d'une couche de signification à une autre, contenue dans le registre des « jugements destructifs ».

### 5.1 Des conflits cosmiques

Dans certains romans, les conflits cosmiques (lumières vs ténèbres / Ciel vs Enfer/ eau vs feu) sont soumis à des arrangements et maîtrisés par une organisation duelle où l'on peut toujours dissocier deux aptitudes, deux registres, car dans toute lutte, deux forces se combattent. Sur le plan moral, cette opposition exige un positionnement (de la part des personnages) lequel, comme nous l'avons montré dans des chapitres précédents, reflète un déchirement intérieur qui frappe par son aire de déploiement dans l'énonciation. Il y a donc très souvent ambivalence dans les choix et les orientations, coexistence entre une valeur et

<sup>650</sup> Appelé aussi « Jour de jugement », ou « jour de vengeance » ou encore « jour de colère ».

<sup>651</sup> Amos, Isaïe, Joël, Obadiah, Sophonie et Ézéchiël.

<sup>652</sup> Mais aussi il réfère au jour du salut, durant lequel « Dieu apportera la consolation aux endeuillés de Sion ». *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, « Jugement, Jour du ».

<sup>653</sup> Mathias Delcor, *op. cit.*, p. 5.

une contre-valeur que l'affrontement final tel qu'il est mis en scène par Tournier ne manque pas de corroborer.

a) La lutte entre les lumières et les ténèbres

À la métaphore de la lumière, s'arriment dans la Bible les notions de la perfection de Dieu<sup>654</sup>, de sa révélation<sup>655</sup>, de l'itinéraire du salut (Jésus)<sup>656</sup>, de la vérité<sup>657</sup> et de la prédication<sup>658</sup>. Pour ce qui est des ténèbres, elles se rattachent essentiellement au mal<sup>659</sup>, à la mauvaise conduite (idées trompeuses, péché)<sup>660</sup>, à Satan<sup>661</sup> et à l'Enfer<sup>662</sup>. Nourrissant ses

<sup>654</sup> « Le Seigneur est ma lumière et mon salut, de qui aurais-je peur ? » (Ps 27, 1) ; « Et voici le message que nous avons entendu de Jésus-Christ et que nous vous dévoilons : Dieu est lumière, et de ténèbres, il n'y a pas trace en lui. » (1 Jn 1, 5)

<sup>655</sup> « Ta parole est une lampe pour mes pas, une lumière pour mon sentier. » (Ps 119, 105)

<sup>656</sup> « Je suis la lumière du monde, dit-il. Celui qui vient à ma suite ne marchera pas dans les ténèbres : il aura la lumière qui conduit à la vie. » (Jn 8, 12) ; « Aussi longtemps que je suis dans le monde, je suis la lumière du monde. » (Jn 9, 5) ; « La lumière est encore parmi vous pour un peu de temps : marchez pendant que vous avez la lumière, pour que les ténèbres ne s'emparent pas de vous : car celui qui marche dans les ténèbres ne sait pas où il va. Pendant que vous avez la lumière, croyez en la lumière, pour devenir des fils de lumière [...] et celui qui me voit, voit aussi celui qui m'a envoyé. Moi, la lumière, je suis venu dans le monde, afin que quiconque croit en moi ne demeure pas dans les ténèbres. » (Jn 12, 35-36 et 45-46).

<sup>657</sup> « Celui qui fait la vérité vient à la lumière pour que ses œuvres soient manifestées, elles qui ont été accomplies en Dieu. » (Jn 3, 21)

<sup>658</sup> « Vous êtes la lumière du monde. Une ville située sur une hauteur ne peut être cachée. Quand on allume une lampe, ce n'est pas pour la mettre sous le boisseau, mais sur un support, et elle brille pour tous ceux qui sont dans la maison. De même, que votre lumière brille aux yeux des hommes, pour qu'en voyant vos bonnes actions ils rendent gloire à votre Père qui est aux cieux. » (Mt 5, 14-16)

<sup>659</sup> « Et la lumière brille dans les ténèbres et les ténèbres ne l'ont pas comprise. » (Jn 1, 5).

<sup>660</sup> « Et le jugement, le voici : la lumière est venue dans le monde, mais les hommes ont préféré l'obscurité à la lumière parce que leurs œuvres étaient mauvaises. En effet, quiconque fait le mal hait la lumière et ne vient pas à la lumière, de crainte que ses œuvres ne soient démasquées. » (Jn 3, 19-20) ; « Le peuple qui marchait dans les ténèbres a vu une grande lumière. » (Is 9, 1) ; « Autrefois, vous étiez ténèbres ; maintenant vous êtes lumière dans le Seigneur. Vivez en enfants de lumière. Et le fruit de la lumière s'appelle : bonté, justice, vérité. Discernez ce qui plaît au Seigneur. Ne vous associez pas aux œuvres stériles des ténèbres ; démasquez-les plutôt. » (Ep 5, 8-11) « La nuit est avancée, le jour est tout proche. Rejetons donc les œuvres des ténèbres et revêtons les armes de la lumière. Conduisons-nous honnêtement, comme en plein jour, sans ripailles ni beuveries, sans coucheries ni débauches, sans querelles ni jalousies. » (Rm 13, 12-13)

<sup>661</sup> « Les pouvoirs de ce monde des ténèbres. » (Ep 6, 12) ; « Le dieu de ce monde a aveuglé l'intelligence des incrédules et les empêche ainsi de voir briller la lumière de la Bonne Nouvelle qui fait resplendir la gloire de Jésus-Christ. » (2 Co 4, 4-5)

réécits de cet antagonisme eschatologique, Tournier cherche à dire le chancèlement moral de ses personnages, livrés à l'arbitraire des sociétés obscures. Sous l'influence de l'apocalyptique, il expose les registres de lutte et de domination ainsi que les contextes belliqueux (guerres, batailles...) et déploie un arsenal de stratégies rhétoriques (antiphrase, oxymores, parodie, allégorie) qui se caractérisent souvent par des virtualités cosmiques.

Dans le cinquième chapitre de *Vendredi ou les limbes du Pacifique*, le récit de l'exploration des profondeurs de la grotte attire notre attention sur l'opposition lumière-obscurité. Le narrateur remarque une décroissance continue de l'importance de l'éclairage<sup>663</sup>, d'abord risque redoutable à cause de la proximité des tonneaux de poudre<sup>664</sup>, puis moyen d'intoxication de « l'air raréfié et immobile de la grotte » (VLP, 102) pour devenir enfin obstacle à l'indispensable adaptation au noir<sup>665</sup>. Pour conquérir le monde souterrain, Robinson se doit d'« assumer l'obscurité » (VLP, 102), donc de « se plier aux exigences du milieu » (VLP, 102) et de dépasser l'alternative lumière-obscurité qui empêche son accession au monde des aveugles, ignorant l'une et l'autre. Les premières pages relatent l'invasion<sup>666</sup> lumineuse mais « si rapide » qui se produit au moment crépusculaire, lorsque la trajectoire du soleil place « l'œil de la grotte » dans l'axe exact du tunnel :

L'évènement fut si rapide qu'il se demanda s'il n'avait pas été victime d'une illusion d'optique. Un simple phosphène avait peut-être fulguré derrière ses paupières, ou bien était-ce vraiment un éclair qui avait traversé l'obscurité sans la blesser ? Il avait attendu le lever d'un rideau, une aurore triomphante, Cela n'avait été qu'un coup d'épingle de lumière dans la masse ténébreuse où il baignait. Le tunnel devait être plus long ou moins rectiligne qu'il n'avait cru. Mais qu'importait ? Les deux regards s'étaient heurtés, le regard lumineux et le regard ténébreux. Une flèche solaire avait percé l'âme tellurique de Speranza. (VLP, 104)

<sup>662</sup>- « Ils seront jetés dans les ténèbres du dehors. C'est là qu'il y aura des pleurs et d'amers regrets. » (Mt 22, 13)

<sup>663</sup> L'éclairage se présente comme une difficulté majeure dans l'entreprise de l'expérience tellurique, sa descente dans les profondeurs de Speranza. La première idée qui lui vient à l'esprit est d'allumer une torche afin de s'avancer dans les profondeurs de la grotte.

<sup>664</sup> Après le naufrage de la *Virginie* et l'échec de la construction de l'*Évasion*, Robinson transporte les tonneaux de poudre et les dépose au fond de la grotte pour les préserver de la pluie.

<sup>665</sup> « Assumer l'obscurité » (VLP, 102) prend une signification eschatologique pour le colon : « Ayant pris conscience de la métamorphose où il était engagé, il était prêt maintenant à s'imposer les plus rudes conversions pour répondre à ce qui était peut-être sa vocation nouvelle. » (VLP, 102)

<sup>666</sup> Mais aussi celle du lendemain : « Le lendemain le même éclair se produisit. » (VLP, 104)

L'au-delà de la lumière et de l'obscurité restant toujours inabordable, Robinson dissocie « phosphène, éclair, épingle de lumière, regard lumineux » et « obscurité, masse ténébreuse, regard ténébreux ». Dans une espèce d'illusion d'optique, il ramène au jour l'affrontement de la lumière et des ténèbres ou plus précisément le transpercement (la pénétration ?) de l'âme tellurique par la flèche solaire<sup>667</sup>. Pour échapper à ces fulgurations persistantes, il se dirige tout nu vers le fond du boyau, glisse dans un caveau pour enfin se réfugier dans une sorte d'alvéole, située dans le coin le plus reculé de la crypte. À ce degré de profondeur, une inversion de signe monnaye la signification de la descente : « [...] le noir où il baignait vira au blanc. Désormais c'était dans des ténèbres blanches qu'il flottait, comme un caillot de crème dans un bol de lait [...] la nature féminine de Speranza se chargeait de tous les attributs de la maternité ». (VLP, 107) Au fond de l'alvéole, il revit le souvenir de sa mère et retrouve quelque chose de sa tendresse :

L'éclair se répercuta encore jusqu'aux tréfonds où il flottait de plus en plus désincarné par le jeûne. Or, dans cette nuit lactée son effet parut *inversé* à Robinson : pendant une fraction de seconde la blancheur ambiante noircit, puis retrouva aussitôt sa pureté neigeuse. On aurait dit qu'une vague d'encre avait déferlé dans la gueule de la grotte pour refluer instantanément sans laisser la moindre trace. (VLP, 109)

Quelle inversion de signes, depuis l'initiale opposition entre la lumière du dehors et les ténèbres des profondeurs ! Avant, Tournier s'est attaché au symbolisme solaire en inondant les scènes « ténébreuses » de lumière blonde. Ici, il teinte de noir les profondeurs blanches, authentifiant le lien maternel. Situé dans « ces lieux livides » (VLP, 109), à la frontière de la vie et de la mort, Robinson pressent l'urgence d'un arrachement :

L'obscurité lactée persistait autour de lui, ce qui ne laissait pas de l'inquiéter. Serait-il devenu aveugle pendant son long séjour souterrain ? Il progressait en titubant vers l'orifice quand une épée de feu le frappa soudain au visage. Une douleur fulgurante lui dévora les yeux. Il couvrit son visage de ses mains. (VLP, 110)

---

<sup>667</sup> Le transpercement des ténèbres par la lumière a son parallèle dans *Éléazar ou la source et le buisson* (« Un soir, José propose de profiter de l'obscurité pour se rapprocher des O'Braid [...] Il s'enfonça dans les ténèbres, mais put très vite s'orienter grâce au point lumineux que formait le feu de camp des voyageurs. » (El, 116)), ainsi que dans la nouvelle « Lucie ou la femme sans ombre » apparue dans *Le médianoche amoureux* : « Nous [Tibo, Tijoli et Ambroise] nous retournâmes instinctivement vers notre point de départ, un minuscule trou de lumière qui perceait un océan d'obscurité. » (MA, 168)

Cette permutation (« la blancheur ambiante noircit ») inquiétante alourdit Robinson de la régression périlleuse et du probable « glissement fatal » de la vie à la mort. (VLP, 109) Dans son *log-book* il n'hésite pas à souligner l'ambivalence de cette expérience alvéolaire. Incapable d'apprécier sa valeur — « Est-ce un bien, est-ce un mal ? » (VLP, 110), il note qu'elle est, dans son aspect avilissant (la souille), une condition *sine qua non* à la rédemption de l'humain :

Il est écrit qu'on n'entre pas dans le Royaume des Cieux si l'on ne se fait pas semblable à un petit enfant. Jamais parole d'Évangile ne s'est appliquée plus littéralement. La grotte ne m'apporte pas seulement le fondement imperturbable sur lequel je peux désormais asseoir ma pauvre vie. Elle est un retour vers l'innocence perdue que chaque homme pleure secrètement. Elle réunit miraculeusement la paix des douces ténèbres matricielles et la paix sépulcrale, l'en deçà et l'au-delà de la vie. (VLP, 112)

Conversion, régression, fusion ! Dans la Bible, la métaphore « redevenir enfant<sup>668</sup> » a trait à la conversion morale de la personne qui est invitée à retrouver l'innocence perdue de son enfance. En tant que phase pré-parousiaque, elle se lie au principe de la salvation, l'entrée dans le Royaume des Cieux. Dans le roman, la métaphore s'alimente simultanément à deux sources contradictoires. D'une part, le changement bénéfique qui permettrait l'accès de Robinson à la vie ; d'autre part, la régression périlleuse qui le basculerait dans la mort. Cette ambivalence<sup>669</sup> semble conjurer une menace sourde<sup>670</sup> qui survient d'une façon abrupte et coupe court à l'illusion tellurique. Péremptoire, elle nous fait ressentir la violence de la lutte « lumineuse » contre la domination de la fusion « obscurité lactée<sup>671</sup> » qui s'annonce inéluctable et douloureuse. Et le geste de Robinson qui se couvre le visage, marqué de « honte<sup>672</sup> » (VLP, 110), rappelle celui d'un Moïse craintif, en la présence de Dieu : « Alors

<sup>668</sup> Parole reprise par Matthieu (18, 1-5) Marc (Mc 9, 33-37) et Luc (Lc 9, 46-48). Toutefois, les formulations de Tournier semblent plus proches de celles du premier.

<sup>669</sup> Réunir « miraculeusement la paix des douces ténèbres matricielles et la paix sépulcrale, l'en deçà et l'au-delà de la vie. » (VLP, 112)

<sup>670</sup> « Les forces que je puisais au sein de Speranza étaient le dangereux salaire d'une régression vers les sources de moi-même. J'y trouvais, certes, la paix et l'allégresse, mais j'écrasais de mon poids d'homme ma terre nourricière. Enceinte de moi-même, Speranza ne pouvait plus produire, comme le flux menstruel se tarit chez la future mère. Plus gravement encore, j'allais la souiller de ma semence. Levain vivant, quel horrible mûrissement n'aurait-il pas provoqué dans ce four gigantesque, la grotte ! Je vois Speranza tout entière gonfler comme une brioche, boursoufler ses formes à la surface de la mer, crever enfin pour vomir quelque monstre incestueux. » (VLP, 114)

<sup>671</sup> Que l'on retrouve sous sa forme inversée dans une invocation d'Alexandre dans *Les Météores* : « Que finisse maintenant ce jour de faux soleil, de lumière noire qui m'a privé de Sam. » (LM, 340)

<sup>672</sup> À laquelle s'associent sa nudité, sa blancheur granulée et sa pureté.

Moïse sut que c'était vraiment la Voix de Dieu qui lui parlait. Il s'agenouilla et couvrit son visage devant Dieu, car il avait honte pour tous les doutes qu'il avait eu souvent par le passé quant à l'existence de Dieu. » (Ex 3, 6)

C'est en termes d'épreuve rude et de déchirement que Robinson et d'autres personnages de Tournier traduisent la lutte entre lumière et ténèbres<sup>673</sup> : « Certes l'épreuve est rude, et plus encore le retour à la lumière que l'ensevelissement dans les ténèbres. » (VLP, 111) Plus qu'un retour, il s'agit d'un recours à la force purificatrice du feu afin de triompher du ténébreux lacté des profondeurs par le lumineux solaire. Nous touchons là à l'apocalyptique fondamental de l'œuvre tournierienne où le langage religieux, subtilement détourné de sa fonction symbolique, se fait complice d'un désir romanesque de rédemption, où le traitement des signifiants — ténèbres vs lumière — inspiré de la Bible, vient ratifier sans relâche le besoin viscéral de « lutter contre les [douces] ténèbres par la proclamation de la vérité ». (VLP, 139)

Dans *Le Roi des Aulnes*, le passage des ténèbres à la lumière (et vice-versa) est aussi articulé dans les registres du déchirement, de la lutte et de l'arrachement :

Lorsque je regagnais enfin mon petit lit, la nuit était encore d'ébène, mais déjà la diane chantait dans la cour de la caserne voisine. Je savais qu'il me restait encore une heure avant l'horreur sans nom des sonneries et des lumières qui déchiraient brutalement mes douces ténèbres à six heures et demie. (RDA, 91)

Pour Abel Tiffauges qui prétend émerger « de la nuit des temps » (RDA, 13), l'oxymore « douces ténèbres<sup>674</sup> » ainsi que l'antithèse lumière-ténèbres mettent en place une perversion morale qui le détourne de la finalité créatrice (et recréatrice ?) assignée à la vie pour le faire adhérer — non sans jouir — au sommeil, au relâchement, à la capitulation et à la

---

<sup>673</sup> Et un peu plus loin : « Cette espèce d'*ahurissement* dans lequel nous nous réveillons chaque matin. Rien ne confirme mieux que le sommeil est une expérience authentique et comme la répétition de la mort. De tout ce qui peut arriver au dormeur, l'éveil est certainement ce à quoi il est le moins préparé. Aucun cauchemar ne le choque comme ce brusque passage à la lumière, à une autre lumière. Nul doute que pour tout dormeur, son sommeil est définitif. L'âme quitte son corps à tire-d'aile, sans se retourner, sans esprit de retour. Elle a tout oublié, tout rejeté au néant, quand soudain une force brutale l'oblige à revenir en arrière, à réendosser sa vieille enveloppe corporelle, ses habitudes, son habitus. Ainsi donc tout à l'heure, je vais m'allonger et me laisser glisser dans les ténèbres pour toujours. Étrange aliénation. Le dormeur est un aliéné qui se croit mort. » (VLP, 128)

<sup>674</sup> Qui appellent les « ténèbres prometteuses » d'Alexandre. (LM, 337)



mort. Toutefois, l'éveil se signale d'une façon constante et avec violence : les lumières du jour, de la vie (« sonneries » ; « lumières ») bref de la vérité que cet être tourmenté refuse de voir, déchirent et profanent la douceur sacrée des ténèbres. Cette tension insolite que Tournier met en scène se charge d'une visée eschatologique faisant état d'une bataille cosmique, apanage archaïque des livres apocalyptiques. Nous pensons aux premiers mots du *Livre de la guerre des Fils de Lumière contre les Fils des Ténèbres*<sup>675</sup> qui auraient inspiré Tournier : « Le premier engagement des Fils de Lumière sera d'attaquer le lot des Fils des Ténèbres<sup>676</sup> ». Malgré la primauté accordée aux ténèbres dans *Le Roi des Aulnes*, les envahissements lumineux<sup>677</sup> sont nombreux sur lesquels s'étaie, pour se convertir, le héros christophore (ou astrophore). Tout violents qu'ils sont, ils ont l'avantage d'instaurer l'ambivalence et d'interposer dans l'immédiat l'autre choix, la vie :

*Ce matin, après un grand coup de soleil, la nuit est brusquement tombée sur la plaine. À l'ouest, un gros nuage d'une noirceur insolite, métallique roulait lentement vers nous. Passage de cette angoisse cosmique, de ce frisson atavique qui m'est si familier, mais pour une fois il déborde de moi et gagne les gens, les bêtes, toutes choses. Et tout à coup l'air s'est animé de mille et mille flocons blancs, voltigeant gaiement en tous sens. Inversion spectaculaire du noir au blanc, en accord avec ce paysage sans nuances. Ainsi le nuage de plomb n'était qu'un sac de plumes ! Quel est le cosmologue grec qui a parlé de la « secrète noirceur de la neige » ?*

Le soir de Noël fut marqué par une tempête de noroît qui semblait vouloir effacer le souvenir d'une année dans l'ensemble calme et ensoleillé. À midi un couvercle de nuages uniformément cuivré pesait sur le ciel d'un horizon à l'autre. À une altitude immense, on voyait passer, criant de peur, des oiseaux de mer emportés par un souffle panique. La plaine endormie parut soudain s'animer et lutter contre l'étreinte d'un cauchemar. La neige qui s'était déposée en silence dans des nuits calmes et douces se souleva et s'avança sur le pays comme une muraille de blanches ténèbres. Sur la surface des lacs gelés, les bourrasques chassaient des rameaux arrachés, des souches, des troncs et même des rochers. Parce qu'elle couronnait un promontoire, la citadelle devint l'instrument de la tempête, une harpe éolienne géante qui chantait de tous ses vestibules, coursives, lanternes, campaniles et flèches. Les girouettes gémissaient avec des voix humaines, les portes giflaient les murs à toute volée, des meutes de loups invisibles galopaient en hurlant dans les couloirs. (RDA, 351-352)

<sup>675</sup> *Le Rouleau de la guerre des Fils de Lumière contre les Fils des Ténèbres* est un des Manuscrits de Qumrân qui a été composé à la fin du II<sup>e</sup> siècle.

<sup>676</sup> Cité par Mathias Delcor, *Les Apocalypses juives*, op. cit., p. 116.

<sup>677</sup> « Un matin, un froid inhabituel le saisit. Par la fenêtre blanchie entrait une lumière d'une insolite crudité. Il éprouva quelques difficultés à ouvrir la porte que retenait un obstacle mouvant. Il recula ébloui. Les ténèbres noires et mouillées de la veille s'étaient métamorphosées en un paysage de neige et de glace qui étincelait au soleil dans un silence ouaté. » (RDA, 239)

Tiré du cinquième chapitre intitulé « L'ogre de Kaltenborn », ce long passage prélude à l'insolite réveillon de Noël durant lequel les Jungmannen (jeunesse hitlérienne) célèbrent la naissance de l'Enfant solaire (solstice d'hiver). Du météorologique au cosmique, du réalisme naturel au fantastique surnaturel, les modalités de l'énonciation se remarquent. Si dans le premier paragraphe, l'inversion « du blanc au noir » ou « du noir au blanc » s'inscrit dans l'affectif — jouissif ? — personnel de l'énonciateur dans le second elle fédère tout un registre guerrier de lutte et de domination et transpose l'affect à une échelle universelle. Derrière ces descriptions panoramiques, se cachent une intention annihilatrice qui se modalise par l'instantanéité et l'ésotérisme apocalyptiques de la « secrète noirceur » et des « ténèbres blanches ».

Quelle que soit la voie — ensoleillée, ténébreuse, ou blanche ténébreuse — par le biais de laquelle Tiffauges entend traverser les stases de sa mission ogresse auprès de la napola, au cœur de ses tentatives se situe l'Enfant : « Il ne s'agissait pas de célébrer la naissance du Christ, mais celle de l'Enfant Solaire, resurgi de ses cendres en ce solstice d'hiver. » (RDA, 353) Au sujet de la figure de l'Enfant, quelques considérations romanesques — mythologiques et religieuses — sont de mise. L'intérêt que Tournier voue au statut de l'enfant remonte à son premier roman et hante l'œuvre entière : il fait l'objet d'une série d'inversions malignes ou bénignes. Figure de l'androgynie, il a tout pour répondre à l'ambivalence morale des héros tournieriens. Réunis « dans la salle d'armes autour d'un arbre de Noël scintillant de mille feux » (RDA, 352-353), les enfants de la napola allument leurs bougies et joignent leurs prières et vœux à ceux des autres napolas dispersées sur le territoire allemand. Toutefois, par le cri brutal et la « soudaine inspiration » (RDA, 35) de l'Alei<sup>678</sup>, ce rite liturgique rejoint l'eschatologie du néo-paganisme hitlérien : « Le Paradis repose à l'ombre des épées ! » (RDA, 353) Récit d'un combat par l'épée, la célébration de la naissance de l'Enfant Solaire brutalise la lutte des jeunes que l'Alei livre à leur appartenance au Reich ainsi qu'à l'influence du grand Alexandre :

Les Jungmannen de Kaltenborn eux étaient doublement voués à l'épée, comme jeunes guerriers du Reich, d'abord, et par la vertu du blason du château ensuite. Tout ce qui ne relevait pas de l'épée devait leur être étranger. Tout autre recours que celui de l'épée était lâche et traître. Ils devaient avoir sans cesse présent à l'esprit l'épisode du nœud

<sup>678</sup> Contraction de Anstaltsleiter, nom communément donné au proviseur d'une napola.

gordien de la vie du grand Alexandre. Sur l'acropole de Gordium, en Phrygie, s'élevait le temple de Jupiter où était conservé le char du premier roi du pas. Selon un oracle vénérable, l'Asie appartiendrait à celui qui saurait dénouer le lien par lequel le joug était assujéti au timon, et dont les deux extrémités paraissaient invisibles. Désireux de s'assurer l'empire de l'Asie et impatienté par la difficulté de l'épreuve, Alexandre avait séparé d'un coup d'épée les deux pièces du char. Ainsi chaque problème pouvait recevoir deux solutions : la solution longue, lente et lâche, et la solution de l'épée, foudroyante et instantanée. Les Jungmannen se devaient à l'exemple d'Alexandre de tirer l'épée chaque fois qu'un nœud s'opposait à leurs desseins. (RDA, 353-354)

Ce fragment se remarque par son épaisseur esthétique et légendaire, source d'envoûtement pour les jeunes hitlériens. Il a pour objet la brutalité, l'impatience et le désir effarouchant de la conquête que la légende rattache habituellement à Alexandre le Grand. Tenant lieu de glose pour l'exhortation criée « Le paradis repose à l'ombre des épées ! », il se loge<sup>679</sup> dans des métaphores bibliques, extraordinairement violentes, qui sont à mettre en relation avec l'ambiguïté morale, caractéristique de ce passage. Instrument de pouvoir et de gloire<sup>680</sup>, de jugement et de châtement<sup>681</sup>, de restauration et de prédication<sup>682</sup>, l'épée tranchante est promise à un rétablissement prochain et apparaît comme le garant d'une relation

<sup>679</sup> En dépit de l'attitude mi-convulsive, mi-placide de l'Alei, évitant de fixer une tonalité déterminante à l'adresse des jeunes, et appelant simultanément à leur participation émotionnelle aussi bien que rationnelle.

<sup>680</sup> « Que tu es heureux, Israël! Qui est comme toi, un peuple sauvé par l'Eternel, le bouclier de ton secours, et l'épée de ta gloire? Tes ennemis feront défaut devant toi, et tu fouleras leurs lieux élevés » (Dt 33, 29) ; « Et toute cette multitude saura que ce n'est ni par l'épée ni par la lance que l'Eternel sauve. Car la victoire appartient à l'Eternel. Et il vous livre entre nos mains. » (1 S 17, 47)

<sup>681</sup> « L'épée de l'Eternel est pleine de sang, couverte de graisse, du sang des agneaux et des boucs, de la graisse des reins des béliers; car il y a des victimes de l'Eternel à Botsra, et un grand carnage dans le pays d'Edom » (Is 34, 6) ; « S'il nous survient quelque calamité, l'épée, le jugement, la peste ou la famine, nous nous présenterons devant cette maison et devant toi, car ton nom est dans cette maison, nous crierons à toi du sein de notre détresse, et tu exauceras et tu sauveras » (2Ch 20,9) ; « J'enverrai contre eux quatre espèces de fléaux, dit l'Eternel, l'épée pour les tuer, les chiens pour les traîner, les oiseaux du ciel et les bêtes de la terre pour les dévorer et les détruire » (Jr 15, 3) ; « De sa bouche sortait une épée aiguë, pour frapper les nations; il les paîtra avec une verge de fer; et il foulera la cuve du vin de l'ardente colère du Dieu tout-puissant » (Ap 19, 15) ; « Et les autres furent tués par l'épée qui sortait de la bouche de celui qui était assis sur le cheval; et tous les oiseaux se rassasièrent de leur chair » (Ap 19, 21)

<sup>682</sup> « Car la parole de Dieu est vivante et efficace, plus tranchante qu'une épée quelconque à deux tranchants, pénétrante jusqu'à partager âme et esprit, jointures et moelles; elle juge les sentiments et les pensées du cœur » (He 4,12) ; « Ne croyez pas que je sois venu apporter la paix sur la terre; je ne suis pas venu apporter la paix, mais l'épée » (Mt 10, 34) ; « Et il leur dit: Maintenant, au contraire, que celui qui a une bourse la prenne et que celui qui a un sac le prenne également, que celui qui n'a point d'épée vende son vêtement et achète une épée » (Lc 22, 36) ; « Fils de l'homme, prophétise, et dis: Ainsi parle l'Eternel. Dis: L'épée! L'épée! Elle est aiguisée, elle est polie » (Ez 21,9 ; 21-14) ; « On l'a donnée à polir, pour que la main la saisisse ; Elle est aiguisée, l'épée, elle est polie, pour armer la main de celui qui massacre. » (Ez 21,11 ; 21-16)

transcendantale, fondée elle-même sur la gloire et la conquête du « Paradis ». Ses implications morales dans le discours politique — tuer (foudroyer) pour dominer ; juger les autres ; imposer une idéologie — ne retiennent guère le représentant nazi qui, dans une sorte d'extase frénétique, prêche la violence criminelle contre les ennemis<sup>683</sup>. Par la superposition de l'image de l'épée tranchante d'Alexandre à celle du Paradis, sa requête vise une inversion : faire échec aux sentiments nobles et vertueux (de rébellion ; de tolérance ; d'amour ...) qui pourraient habiter les jeunes guerriers.

Profondément ambivalent, le registre de l'exhortation à la guerre (à la tuerie) se découvre être un registre de révélation apocalyptique. Interviennent alors dans ce solstice d'hiver les manifestations cataclysmiques, destinées à authentifier la mise en scène tragi-liturgique d'un conflit cosmique entre lumière et obscurité :

Pendant qu'il parlait, les coups de bélier de la tempête ne cessaient d'ébranler les murailles et de faire vaciller les petites flammes du sapin. Elles s'éteignirent toutes ensemble, et une obscurité tonnante couvrit les enfants, lorsque la haute fenêtre de la salle d'armes vola en éclats sous la poussée d'une bourrasque de fin de monde. Une seule étoile crevait, comme un œil jaune, l'épaisseur des ténèbres mugissantes du côté de l'Orient. (RDA, 354)

Lorsque l'Alei proclame la nécessité d'attaquer sans merci et d'honorer l'un des plus grands conquérants de l'histoire, c'est bien à une contre-offensive, lancée par une force surnaturelle, qu'en appelle le narrateur (et Tournier). Plaçant « la bourrasque de fin de monde » sur le fond d'une apparition messianique de l'« étoile à l'Orient », ce dernier semble reconfrmer l'orientation rédemptrice (christique) de la commémoration de la nativité. Les flammes des bougies, signes d'adoration de l'Enfant Solaire des nazis, s'éteignent pour plonger les enfants de la napola dans la perplexité et la peur de la fin avant qu'un « œil » céleste (l'étoile de Bethléem ?) ne vainque les ténèbres et ne propage sa lumière dans le monde entier.

---

<sup>683</sup> Dans le passage il s'agit des marxistes socialistes mais aussi par extension des Juifs, des Gitans, des homosexuels ...des inférieurs.

Or, ceci n'est pour le moment qu'une vision fugitive et évanescence. Entre ce solstice d'hiver et le solstice d'été<sup>684</sup> rapporté quelques pages plus loin, la lumière de l'étoile se ternit et la flamme — des bougies païennes — se mêle aux voix criantes des jeunes dévoués pour reprendre le dessus :

Les Jungmannen entourent le bûcher selon un carré ouvert du côté où le vent chassera fumées et flammèches. Le plus petit se détache et marche vers le bûcher. Il a à la main une bluette palpitante et légère comme un papillon de lumière, si fantasque que nous craignons tous qu'elle ne s'éteigne avant que le petit boutefeu n'ait accompli son office. Elle disparaît en effet lorsque l'enfant s'agenouille au pied de l'édifice de troncs résineux dont débordent des fagots de ramée. Il recule d'un bond quand la flamme s'élance avec un crépitement rageur. Les voix limpides montent dans les ténèbres bousculées par de brusques reflets : *Le peuple va au peuple, comme la flamme va à la flamme ! Monte jusqu'au ciel, embrasement sacré, Bondis d'arbre en arbre en mugissant ! [...]* On voit s'allumer dans le lointain ténébreux les feux des autres colonnes que salue un fragile récitant : *Regardez briller le seuil qui nous délivrera de la nuit. Au-delà pointe déjà l'aurore d'un temps radieux. Les portes de l'avenir sont ouvertes à ceux dont le cœur brûle d'amour pour la patrie. Regardez ces points lumineux qui font vivre la terre encore obscure. L'antique et tragique Mazurie répond à notre appel et brûle de mille feux fraternels. Ils anticipent et suscitent le jour le plus lumineux de l'année.* (RDA, 378-379)

Encore une fois, les registres de la lumière et des ténèbres font irruption dans la célébration ritualisée de la fête du soleil. Les tournures modalisantes, les comparaisons et métaphores, les verbes concèdent leur part à l'énonciation de la lutte entre ces deux adversaires. Une fois ce conflit apocalyptique configuré, libre cours est donné à l'épanchement du registre messianique dans le discours politique. Le peuple est comparé à la flamme ardente, son fanatisme politique à un embrasement sacré et hégémonique lequel rappelle, par son mouvement ascendant le Paradis « qui repose sur l'ombre des épées ». Cette procession sacrée des jeunes de Kaltenborn — « les rangs se défont et chacun s'approche du foyer pour y allumer la torche qu'il porte » (RDA, 379) — a pour corrélat narratif la mise en scène d'une relation spéculaire qu'entretiennent entre elles les différentes napolas.

Toutefois, à l'horizon de cette anticipation du « jour le plus lumineux de l'année » se profilent la guerre, la mort et le sacrifice. L'opacité morale de ce passage fait penser au travail ambivalent des idéologies que l'on sait être le propre des régimes totalitaires.

<sup>684</sup> « Ce soir les colonnes se sont dispersées en silence dans l'obscurité tiède et parfumée pour allumer les feux de solstice sur la Seehöhe, sur les rives du lac Spirding, de l'autre côté du lac Tirklo, tous lieux d'où l'on pouvait voir les feux des autres colonnes, et être vu par elles. » (RDA, 378)

Éminente de par son objectif, l'idéologie utilise la liberté, l'amour, la révolte et le bonheur humain comme paravent à ses penchants destructeurs afin d'attirer les gens et de manipuler leurs sentiments. À travers l'exhortation de l'Alei et l'abnégation des jeunes, cette opacité, revendiquée dans le roman comme telle, ressortit à une forme d'expression qui prend pour objet la liberté et la supériorité du peuple allemand tout en prônant l'élimination de l'autre (Russes, Juifs, Gitans) ; elle prétend se préoccuper de la prospérité du pays, de l'avenir des jeunes, de la restauration, alors qu'elle voue cet avenir — qu'incarnent précisément les jeunes — au feu infernal des bûchers, à la criminalité destructrice, à l'extermination donc à la fin :

Trois Jungmannen portant chacun une couronne de chêne s'avançant vers le foyer :

— *Je sacrifie cette couronne à la mémoire des morts de la guerre.*

— *Je dépose cette couronne sur le front de la révolution nationale-socialiste.*

— *Je dédie cette couronne aux sacrifices futurs que la jeunesse allemande consentira dans l'enthousiasme à la patrie.*

Le chœur unanime de tous les autres leur répond :

— *Nous sommes le feu et le bûcher. Nous sommes la flamme et l'étincelle. Nous sommes la lumière et la chaleur qui font reculer l'obscurité, le froid et l'humide.* (RDA, 379-380)

Confondre feu, bûcher, flamme, étincelle, lumière et chaleur, c'est injecter dans l'éducation des jeunes le discours sournois et corrupteur des idéologies. Est présente à notre esprit la discussion entre Blanchet et Prelati dans *Gilles & Jeanne*. Le premier s'adresse au second : « Il y a d'immenses clartés en vous, mais j'ignore s'il s'agit de la lumière du ciel ou des flammes de l'enfer. » (GJ, 89) Prelati réplique :

Lumière du ciel et flammes de l'enfer sont plus proches qu'on ne pense. N'oubliez pas que Lucifer — le Porte-Lumière — était originellement le plus beau des anges. On en fait le Prince des ténèbres, le mal absolu. C'est une erreur ! L'homme, pétri de fange et animé par le souffle de dieu, a besoin d'un intercesseur entre Dieu et lui. Comment voulez-vous qu'il entre directement en rapport avec Dieu ? (GJ, 89-90)

Inversion diabolique, la lutte patriotique-messianique de la lumière contre l'obscurité se fait paroles aliénantes. Le messianisme devient destruction, la lumière ténèbres. Inversion maligne du concept eschatologique<sup>685</sup> ! Il s'agit dans le langage sibyllin du Kommandeur de la « saturation des diabolos » de laquelle naît « la fin du monde ». (RDA, 404) C'est ce papillon tournoyant durant la nuit à la recherche de la lumière. Dès qu'il la trouve il se

<sup>685</sup> Dans la perspective biblique, la destruction précède la restauration messianique. Dans ce passage le registre messianique est convoqué pour dire la mort.

précipite dans son centre enivrant et s'y brûle tragiquement. Paraphrasons. Lorsque par la force d'une inversion maligne, la lumière « se fait puissance de ténèbres et de déchirement » (RDA, 404), la fin des temps s'annonce imminente. Le registre messianique de salut et de délivrance mis dans la bouche de la jeunesse — en dehors de laquelle il n'y a point d'avenir —, se met au service d'une vérité apocalyptique, annihilatrice, figurée par la participation pernicieuse des jeunes à la guerre, par leur mort. C'est dire somme toute qu'aux orientations humanitaires et qu'aux codes déontologiques<sup>686</sup> se substituent à longueur de récit les folies agrémentées de références au messianisme, non pour véhiculer comme dans la Bible l'espérance et la vie mais pour faire régner une morale perverse qui — Tiffauges le constate dans ses Écrits sinistres — s'avérera grevée d'une énigme mortuaire :

Cette fois, nul besoin d'interprétation, ni d'aucune grille de déchiffrement. Cette cérémonie qui mêle si obstinément l'avenir et la mort, et qui précipite l'un après l'autre les enfants dans un brasier, c'est bien l'évocation en clair et l'invocation diabolique du massacre des innocents vers lequel nous marchons en chantant. (RDA, 380)

Le jeu de tensions et de luttes (lumière-obscurité) auquel l'énonciation est dans ces passages exposée, permet à Tiffauges de mettre à nu l'immoralité du nazisme — sans départager l'ambivalence de son adhésion dévouée — et de son fondateur, ce père terrible qui offre ses enfants en holocauste. Commentant précédemment le film *Hitlerjunge Quex*<sup>687</sup> inspiré du destin du jeune Herbert Norkus, Tiffauges avait préparé cette révélation<sup>688</sup> en fustigeant l'hitlérisme « réfractaire à toute idée de progrès, de création, de découverte et d'invention d'un avenir vierge ». (RDA, 355) Ayant disposé des registres apocalyptiques (« Tambours », « hurlement de trompettes », « destin », « voix », « funèbre », « combat » (RDA, 355-356)) et messianique (« glaive du sacrificateur », « agneau pascal », « camarade sacrifié » (RDA, 355-356)), il avait démenti, dans une de ces visions, la « vérité officielle », fondamentalement hitlérienne, d'une jeunesse allemande, « éclatante de vigueur et d'appétit conquérant » et l'avait réduite à un « massacre d'innocents ». (RDA, 356)

---

<sup>686</sup> Qui revendiquent pendant les guerres l'impartialité des femmes, des enfants et des vieux.

<sup>687</sup> Film projeté à l'intention des Jungmannen qui protestent avec vigueur parce qu'ils l'avaient déjà vu.

<sup>688</sup> Sans toutefois se départir du nazisme.

b) Robinson, Alexandre et les deux combats allégoriques

Dans un roman comme *Vendredi ou les limbes du Pacifique* où l'horreur de la solitude le dispute à l'apocalypse, Tournier fait passer — dans le quatrième chapitre — le souffle des grands combats à travers le court récit de la protection de l'île contre l'invasion des rats noirs. Cherchant par le moyen d'une décoction empoisonnée à sévir contre les rongeurs parasites, Robinson est un jour le témoin d'un « duel furieux » (VLP, 86) entre un « rat noir, rond et pelé » (VLP, 86) un autre « gris, plus allongé et de poil plus fourni » (VLP, 86) : « Aveugles et sourdes à tout ce qui les entourait, les deux bêtes nouées roulaient sur le sol avec des miaulements rageurs. Finalement elles s'entr'égorgeaient et moururent sans desserrer leur étreinte. » (VLP, 86) Il apprend que les deux espèces de rats ont « leurs ressources et leurs domaines respectifs » (VLP, 86) dans l'île. Le soir, il lâche dans la prairie un rat noir qu'il avait capturé dans la grotte ; les rats gris vont à l'assaut et le déchiquètent. Le résultat est à la hauteur de ses ambitions. Alors, il décide de se débarrasser de tous les rats noirs qu'il appâte en répandant deux sacs de grain dans la prairie :

Dès la nuit, les noirs vinrent en foule récupérer ce qu'ils considéraient peut-être comme leur bien. La bataille éclata. Sur plusieurs acres de prairie une tempête paraissait soulever d'innombrables et minuscules geysers de sable. Les couples de lutteurs roulaient comme des boulets vivants, tandis qu'un piaillage innombrable montait du sol, comme d'une cour de récréation infernale. Sous la lumière livide de la lune, la prairie avait l'air de bouillir en exhalant des plaintes d'enfant. (VLP, 87)

Ce combat infernal a valeur cathartique. Il est lié à la provenance (anglaise) des rats noirs ressentie comme néfaste pour la conservation vitale et indispensable de la récolte et considérée subséquemment comme menaçante pour la survie de Robinson. À travers cette extermination systématique et préméditée, nous voyons se tisser des corrélations entre cet événement et les deux événements cruciaux de la destruction de la *Virginie* et de l'échec de la construction du navire du salut, qui rendent progressivement manifeste la signification morale restée en suspens, mais dont la victoire des rats gris indigènes promet la divulgation. Ainsi tout héritage colonial apparaîtra comme importun et destructeur, dans la mesure où il s'enracine dans un système de valeurs qui pourrait déformer, en les corrompant et en les souillant, l'initiation spirituelle de Robinson dans l'île ainsi que le rapport d'amitié et d'égalité qui l'unira ultérieurement à Vendredi.



La reprise plus prononcée du registre belliqueux dans *Les Météores* atteste de son importance dans l'œuvre de Tournier. Sa concentration dans le chapitre « Le poil et la plume » dominé par une ambiance intense d'apocalypse digne d'Alexandre, avec une surenchère de situations où règnent solitude, angoisse, « chaos de pestilence » (LM, 291), gadoues, paysages désertiques et violence, prélude à la fin cruelle du « petit Daniel » (LM, 288). La nuit venue, le dandy des gadoues assiste avec son chien Sam à une invasion des rats projetant tout l'espace dans la répugnance et l'épouvante : « [...] Les rats étaient partout. Ils couraient en flots noirs dans le couloir et les compartiments ouverts du Wagon<sup>689</sup>. Ils devaient galoper en chassé-croisé sur le toit ». (LM, 291) Le matin, ces créatures nocturnes se retirent précipitamment avant que les hordes de goélands, « seuls maîtres des collines argentées » (LM, 292) durant le jour, ne s'annoncent violemment, « [tombant] du ciel comme des pierres<sup>690</sup> » (LM, 292). L'espace (les collines) est alors partagé entre le règne nocturne du poil et celui diurne de la plume. Les attardés des deux espèces subissent la mort impitoyable : alors que les goélands poursuivent, cernent, harcèlent et déchiquètent les rats, ces derniers « entourent » les oiseaux affaiblis ou blessés, les « égorgent et les mettent en charpie ». (LM, 292)

Un jour, Alexandre participe à une de ces opérations — ayant lieu deux fois par an — « de désinfection et de dératisation des collines ». (LM, 293) Ayant entrepris le défoncement d'une colline avec une équipe de deux bulls, il déclenche le carnage terrifiant :

Une nuée de goélands s'est abattue sur la tranchée fraîche et noire ouverte derrière chacun des bulls, et il a fallu aux chauffeurs un singulier sang-froid pour ne pas perdre la tête dans ce tourbillon d'ailes et de becs. Ce n'était rien encore, car mes engins en sont fatalement arrivés à éventrer des galeries habitées par des colonies entières de rats. Aussitôt la bataille a commencé avec les goélands. Certes plusieurs oiseaux ont été égorgés dans la mêlée, parce qu'en combat individuel un gros rat l'emporte sur un goéland. Mais le nombre infini des grands oiseaux a eu raison des gaspards expulsés de leurs trous en pleine lumière. (LM, 295)

Dans *Les Météores*, la rivalité entre poil et plume se révèle à la fois domination et fusion. Tant que les deux espèces obéissent au rythme (diurne-nocturne) d'autorité partagée, la fusion — la coordination dans « Le poil et la plume » le suggère — entre le monde céleste

<sup>689</sup> Alexandre habite un wagon aménagé en roulotte.

<sup>690</sup> Qui rappelle l'Apocalypse.

et celui tellurique est de mise pour exprimer<sup>691</sup> vigoureusement ce qu'Arlette Bouloumié appelle « le désir de réunir les contraires, le noble et l'ignoble, le haut et le bas, le Ciel et l'Enfer<sup>692</sup> ». Pour Tournier, il est question de ce désir « de réconciliation cosmique » qui correspond « à la fusion de l'homme dans le cosmos, la résorption du mal dans le bien, l'abolition en somme de toutes les frontières, de toutes les séparations<sup>693</sup> ». Cependant, dans le passage cité, l'intervention des hygiénistes « prend l'aspect d'une agression des centraux sur les marginaux ». (LM, 293) Elle porte atteinte à l'équilibre établi tout en rendant les goélands furieux et farouches contre les rats expulsés mal gré de leur cachette. Aveuglées par leur instinct de domination, les deux espèces s'entraînent dans une bataille fatale où le plus puissant l'emporte sur le faible<sup>694</sup>.

Les rats, symboles de prolifération hétérosexuelle, perdent la bataille mais émergent féroce­ment dans l'obscurité de la nuit pour se venger d'Alexandre, qui se fait volontiers complice de cette campagne hygiénique. Ils visent son « petit Daniel » et s'acharnent sur son sexe et sa nuque<sup>695</sup>. Les goélands — qui rappellent par leur vol et leur couleur argentée la colombe blanche de l'Esprit-Saint, symbole du sexe et de la parole — se montrent à leurs tours justiciers ; ils contre-attaquent et parviennent à encercler et à égorger le gros rat blanc qui aurait dévoré le sexe de Daniel :

Un météore de plumes et de griffes vient de fondre sur le gros rat. Courageusement il fait face, couche ses petites oreilles, découvre une rangée de crocs fins comme des aiguilles. Le goéland hérissé, rendu immense par ses ailes déployées, siffle furieusement vers lui, mais demeure à une distance prudente. Je sais d'expérience que le combat tournerait contre les apparences à l'avantage du rat, mais qu'il n'aura pas lieu. Le rat est braqué, immobilisé, tenu vers son adversaire. C'est prévu, attendu. Un autre goéland fond sur lui, le couvre un instant de ses ailes et rebondit vers le ciel. Le rat s'agite sur le sol, la nuque tranchée net. La même mort que Daniel. Et le premier oiseau l'achève, le secoue, le lance en l'air comme une chiffé sanglante. (LM, 304-305)

Ce combat allégorique définit, de par la violence des assaillants (« adversaire »), la justice des homosexuels, notamment dans son aspect défenseur, celui de l'acceptation. La

<sup>691</sup> Comme partout dans *Les Météores*.

<sup>692</sup> Arlette Bouloumié, *Michel Tournier : Le roman mythologique, op. cit.*, p. 189.

<sup>693</sup> *Ibid.*, p. 192.

<sup>694</sup> Alexandre explique que dans un duel entre un rat et un goéland, le rat l'emporte. Mais les rats déstabilisés pendant la journée, ont dû combattre des hordes de goélands effarouchés et donc perdre.

<sup>695</sup> « On dirait qu'ils se sont attaqués à la nuque avec prédilection [...] ils se sont aussi acharnés sur le sexe. La nuque et le sexe. » (LM, 303-304)

combativité des goélands contre le rat rongeur de sexe est comparable à l'agressivité verbale d'Alexandre à l'égard des hétérosexuels. Elle trahit chez l'exclu indigné « une souffrance » et un sentiment d'invulnérabilité justement « parce qu'il plaide si intensément pour une réhabilitation<sup>696</sup> ». Bien que *Les Météores* soit considéré comme « un plaidoyer pour la réintégration des exclus<sup>697</sup> » (homosexuels et autres), les vengeance et contre-vengeance, provoquées des deux côtés, rendent compte d'une ambivalence : le cynisme d'Alexandre, sa haine — certainement justifiée — pour les hétérosexuels font de sa vie « la vie d'un mort<sup>698</sup> » et le prive de toute chance de renaissance. Sa lutte contre les hétérosexuels, diabolisés et excrétés, se caractérise par une arrogance déconcertante qui pourrait nuire à la cause. La violence qu'il adopte dans son approche entraîne la violence à son égard. Est-ce pour cette raison que Tournier, qui ne manque aucune occasion de soutenir la cause des homosexuels, lui fait connaître l'échec ? Ou bien veut-il simplement refléter fidèlement le fanatisme et l'intolérance de sa société ? Si Alexandre était un homme paisible et exemplaire, rapporterait-il la victoire au terme de ses nombreux combats ?

---

<sup>696</sup> Arlette Bouloumié, *Michel Tournier : Le roman mythologique, op. cit.*, p. 199.

<sup>697</sup> *Ibid.*

<sup>698</sup> *Ibid.*, p. 200.

## 5.2 Un jour de destruction

En plaçant l'allégorie biblique de la fin au cœur de son activité littéraire, Tournier fait de la destruction, un de ses registres eschatologiques privilégiés. L'œuvre regorge en effet de visions et récits de catastrophes naturelles ou accidentelles. Par conséquent, l'énonciation semble absorber une volonté sacrée — très opératoire — d'annihilation et apparaît comme un lieu de dénonciation, de jugement et de châtement « divin ». L'évocation ou la description des cataclysmes romanesques suit les modèles éprouvés des récits et des prophéties apocalyptiques de l'Ancien et de Nouveau Testaments. C'est dans les détails empruntés, transposés et complaisamment développés que nous trouverons la pointe de la morale tournierienne.

Dans *Éléazar ou la source et le buisson*, la discussion eschatologique qui a lieu entre Éléazar et Esther, lors du bal de la Saint-Patrick caractérise, par références bibliques, les deux modes de châtement que Tournier semble privilégier :

Éléazar rappela en effet certaines mésaventures désastreuses survenues à des anges égarés parmi les hommes. Qui se souvient par exemple de la vraie cause du Déluge universel ? On évoque toujours le bon Noé dans son arche par les hublots de laquelle on voit sortir le cou d'une girafe ou la crinière d'un lion. Mais la colère de Yahweh et sa décision de noyer la Création sous des flots de pluie ont été provoquées par le amour peccamineuses de certains anges avec les « filles des hommes », et la procréation consécutive d'une race de géants particulièrement redoutable. Et à cette destruction de toute vie par l'eau succède un peu plus tard une destruction par le feu pour des raisons semblables. Deux anges ayant accepté à Sodome l'hospitalité de Lot, des habitants de la ville font le siège de la maison et exigent de Lot qu'il leur livre ces beaux jeunes gens pour qu'ils en jouissent. *Et il y avait des enfants et des vieillards dans cette foule*, précise le texte avec horreur. Le châtement de cette ville lubrique sera une pluie de feu qui s'abattra sur elle et la réduira en cendres. (EL, 37-36).

Cette conversation n'est pas sans conséquences sur l'histoire. Elle met l'accent sur la colère de Dieu lorsque sa parole se trouve contestée, parole qu'Éléazar exécutera toute sa vie pour éviter le courroux du créateur et pour sauver sa famille. Séparés dans deux récits bibliques différents, le Déluge et Sodome — c'est-à-dire la destruction par l'eau et la destruction par le feu — se trouvent réunis et réinvestis par Tournier pour représenter dans le roman la lutte apocalyptique « entre l'eau et le feu ». Tout d'abord, cette lutte renvoie aux

conflits sociopolitiques entre les catholiques associés dans le roman à l'élément eau et les protestants qui eux, proches de l'Ancien Testament, se reconnaissent dans le feu du buisson. Toutefois, Tournier, lui applique un traitement rédempteur très particulier :

Ils (Éléazar et Esther) avaient échangé de rares propos dans le brouhaha du bal, mais chacune des paroles de la jeune fille s'accompagnait d'un sourire qui ressemblait à la colombe chargée d'un rameau d'olivier annonçant à Noé la fin de ses épreuves. Il brûlait de la revoir, mais désespérait de trouver l'occasion d'entrer dans cette famille catholique terrienne. (EL, 30-31)

En effet, le roman en question — et toute l'œuvre — oscille entre un registre de la catastrophe et un autre de la rédemption. « Épreuve », « fin », « annoncer », sont des termes qui reviennent en leitmotiv dans le texte — et dans différents contextes — pour souligner le malheur et la possibilité d'un rachat. Par l'union entre Esther, incarnation de l'Irlande, ce pays des sources et Éléazar dont la cicatrice « brûle toujours » et qui « brûle » de la revoir, Tournier instaure, sur le plan national la paix que représentent sans doute « la colombe » et « le rameau d'olivier ». Ensuite, cette confrontation (entre l'eau et le feu) exprime bien le conflit intérieur que vit Éléazar, chancelant entre le Nouveau et l'Ancien Testaments. Or, la fin nous apprend qu'il réussit à trancher :

La Source et le Buisson, dit-il d'une voix plus forte. Il faut choisir entre cette eau chantante qui jaillit à nos pieds et descend vers la vallée, et le buisson ardent dont la flamme monte du désert vers le ciel [...] Quant à moi, le Buisson m'a appris que Dieu ne me permettrait pas de descendre dans la vallée vivante. (EL, 139)

En lisant ce passage significatif, le dicton « dans la lutte de l'eau et du feu, c'est toujours le feu qui meurt » (EL,24) rapporté au début du roman, prend du coup son sens. Nous reconnaissons dans cette parole prémonitoire la mort du feu, donc d'Éléazar et la victoire de l'eau, l'entrée de sa famille escortée par Josué en Californie. Toutefois, cette hypothèse est contestée par la mort d'Éléazar qui n'est que triomphe : « Moïse veut dire " sauvé des eaux", et toute sa vie il aura ainsi une relation dramatique avec l'élément liquide, toute sa vie sera partagée entre le Buisson et la source. Et sa mort sera le triomphe définitif du Buisson contre la Source » (EL, 111). Éléazar « voit » à la fin son créateur et demeure seul avec lui (« Yahweh fera triompher sa volonté de demeurer seul avec son prophète » (EL, 111)). De vaincu, il devient vainqueur.

## a) Détruire par l'eau

« Le déluge apparaît comme l'évènement le plus important depuis la création et la chute de l'homme ; il est la fin d'un âge et ouvre dans l'histoire une nouvelle période. Il est en même temps une double manifestation de la justice de Dieu qui punit la méchanceté des hommes et de sa bonté qui protège et récompense la fidélité de Noé<sup>699</sup>. »

« Il y a [...] dans cet épisode de la Genèse [le Déluge] le rôle météorologique joué par Dieu, ou, si l'on préfère, la dimension divine donnée à la météorologie. L'orage, c'est la colère de Dieu, la pluie, sa tristesse, et, lorsqu'il se réconciliera avec la terre, un arc-en-ciel unira les deux horizons. Le terrible Yahvé s'attendrit même à la fin et jure qu'il ne le fera plus : "Je ne maudirai plus la terre [...] et je ne frapperai plus les êtres vivants comme je l'ai fait. Désormais tant que la terre durera, les semailles et les moissons, le froid et le chaud, l'été et l'hiver, le jour et la nuit ne cesseront point." C'est la grande paix champêtre rythmée par la ronde des saisons, le contraire en somme et comme l'antidote des convulsions de l'Histoire. » (CL, 280-281)

« L'an six cent de la vie de Noé, le second mois, le dix-septième jour du mois, en ce jour-là toutes les sources du grand abîme jaillirent, et les écluses des cieux s'ouvrirent. » (Gn 7, 11) Dans l'œuvre de Tournier, nombreux sont les passages qui renvoient à l'image biblique du chaos diluvien de ce jour de la fin. Afin de les suivre dans leur mise en scène moderne, nous tâcherons avant tout d'exposer brièvement les caractéristiques « archaïques » du récit biblique.

---

<sup>699</sup> Joseph Chainé, *op. cit.*, p. 107.

Le récit du Déluge se déroule en quatre phases<sup>700</sup> que l'auteur biblique met en relief afin de délivrer un sens eschatologique de la réaction divine face aux actions humaines. En premier lieu, il expose sans ambiguïté « les causes du fléau » qui mènent au repentir divin (« le Seigneur se repentit d'avoir fait l'homme sur terre » (Gn 6, 6)) et subséquemment à la décision d'extermination (« J'effacerai de la surface du sol l'homme que j'ai créé, homme bestiaux, petites bêtes et même les oiseaux du ciel... » (Gn 6, 7)) :

Le Seigneur vit que la méchanceté de l'homme se multipliait sur la terre : à longueur de journée, son cœur n'était porté qu'à concevoir le mal [...] Dieu regarda la terre et la vit corrompue, car toute chair avait perverti sa conduite sur la terre [...] à cause des hommes la terre est remplie de violence. (Gn 6, 1-12)

Ces versets « peignent la méchanceté des hommes, le mal qui pénètre toutes leurs pensées<sup>701</sup> ». Devenu universel, ce mal corrompt la terre par la violence, « le plus grand péché que l'homme puisse commettre contre l'homme<sup>702</sup> ». Les exégètes, Sabbah entre autres, font remarquer au même titre, que la dégradation de la génération du déluge — cette dépravation des mœurs — s'effectue tout d'abord au niveau des relations de l'homme avec Dieu pour atteindre son plus haut degré dans les rapports interhumains :

La conduite de la génération du déluge avait atteint un degré élevé d'iniquité. Les hommes n'ont épargné ni les relations avec Dieu ni les relations avec les hommes. Dans leurs relations avec Dieu, *la terre s'était corrompue devant Dieu*, ils étaient coupables de débauche et de concupiscence. Dans les relations avec l'homme, *la terre est remplie d'iniquité*, de violence et de rapine. Leur vol était, disent nos maîtres, de moins d'une *pérouta* [...], de manière à échapper à toute poursuite judiciaire. C'était le vol qualifié légal, [...] la violence institutionnalisée, mettant en danger l'existence de toute société et empêchant la coexistence pacifique qui provoque la sévérité de la décision divine<sup>703</sup>.

Draï, pour sa part, parle de « vol, viol et autodestruction » en termes d'aggravation de la dégradation humaine, une dégradation qui affecte « d'autres niveaux et dimensions de l'Humain<sup>704</sup> » :

<sup>700</sup> Différentes répartitions sont acceptables pour l'étude de ce texte. Dans *Commenter la Genèse* que nous avons cité dans la première partie, l'auteur Emmanuel divise le Déluge en trois grandes parties (Préparation du déluge ; Le déluge ; L'apaisement et l'alliance). Pour notre analyse, nous préférons adopter la répartition quadripartite telle qu'elle est proposée dans la Bible TOB.

<sup>701</sup> Emmanuel, *op. cit.*, p. 132.

<sup>702</sup> *Ibid.*

<sup>703</sup> David Sabbah, *La Bible : le commentaire de la Tora. 1-Bérèchit-Genèse*, Québec, Phidal, 1994, p. 49.

<sup>704</sup> Raphaël Draï, *La communication prophétique : L'économie chabbatique*, *op. cit.*, p. 170.

La malfaisance de l'Humain, sa *ra'out*, ce qui en lui et par lui s'oppose à la Création, n'est pas limitée, intermittente et labile. Elle s'avère diffuse et contagieuse, prégnante et proliférante. Elle n'épargne rien ni personne. Par ailleurs, elle n'est pas superficielle et irraisonnée, mais délibérée, au sens exhaustif, selon sa plus grande amplitude. Malfaisance irrépressible de la pensée du cœur. L'Humain se serait-il déclaré en guerre contre la Création dont *il semble ne plus avoir conscience qu'il en fait partie*? L'humanité destructrice est devenue aussi une humanité autodestructrice. Destructivité tellement irréversible que Dieu s'emplit de compassion d'avoir ainsi confectionné l'homme sur cette terre que celui-ci est en train de dévaster systématiquement<sup>705</sup>.

Toutefois, le châtement étant inexorablement décidé, un seul homme juste<sup>706</sup>, Noé<sup>707</sup>, est épargné : « Mais Noé trouva grâce aux yeux du Seigneur. » (Gn 6, 8) Viennent en second lieu les préparatifs. Dieu ordonne à son élu de construire une arche<sup>708</sup> ; il lui fournit les mesures et en donne la description (Gn 6, 14-17). Il énumère les êtres vivants qui seront chargés dans l'arche pour être sauvés et les provisions qui devront être achalandées pour leur subsistance. Sur ce point, l'auteur du texte fondateur ne manque pas de souligner la docilité de Noé, lequel « fit exactement ce que Dieu lui avait prescrit ». (Gn 6, 22) Le récit de la troisième phase rapporte le déroulement du déluge, l'ouverture des sources du grand abîme et des écluses du ciel<sup>709</sup>, l'effacement de l'humanité, la protection de Noé et de sa famille, et puis l'apaisement suivi de la sortie des rescapés de l'arche. En quatrième et dernier lieu, une promesse divine — « Je ne maudirai plus jamais le sol à cause de l'homme » (Gn 8, 21) — scelle définitivement le nouveau rapport de Dieu à l'homme, rapport établi en termes

<sup>705</sup> *Ibid.*, pp.170-171.

<sup>706</sup> Et sa famille.

<sup>707</sup> De Noé, il est dit dans le livre de Siracide : « Noé fut trouvé parfait et juste ; au temps de la colère il assura la relève. À cause de lui il y eut un reste pour la terre quand arriva le déluge. Des alliances éternelles furent établies avec lui pour que tout être de chair ne fût plus détruit par un déluge. » (Si 44, 17-18)

<sup>708</sup> « L'arche est nommée en hébreu *teba* (prononcé *téva*). Pourquoi cette dénomination ? Sur le plan phonétique, *teb* est en consonance avec *thav* qui désigne la dernière lettre de l'alphabet, son *kets*. Mais une lettre qui n'est pas à proprement parler finale. Le *thav* est une lettre-relais, une lettre-pivot qui annonce le recommencement de l'alphabet dans l'infini de la parole écrite et parlée, autant que la vie se poursuit. La signification et la symbolique du *thav* correspondent à celles de la *teva*. L'humanité noachide ne représente pas l'anéantissement de toute l'humanité, de sorte qu'il n'en reste rien, mais l'effacement de l'humanité destructrice, laquelle aurait souhaité l'effacement de toutes les lois de la Création. *Teba* peut être lu aussi, avec le Zohar, comme le *hipoukh* [mot lu à rebours] de *beth* qui désigne à la fois la maison et la dualité, non pas le duel caïnique mais la relation dialogale, ce que l'humanité avait également entrepris d'éradiquer, d'effacer par la corruption totale et la dénaturation intégrale. » Raphaël Draï, *La communication prophétique : L'économie chabbatique*, op. cit., p. 175.

<sup>709</sup> *Ibid.*, p. 179. Draï propose une interprétation du phénomène diluvien, voyant dans « le jaillissement des eaux de l'abîme et l'ouverture des cataractes du ciel » le terrible « retour du refoulé pré-diluvien et peut-être pré-créationnel ».



« d'alliance renouvelée<sup>710</sup> » : « J'établirai mon alliance avec vous : aucune chair ne sera plus exterminée [...] J'ai mis mon arc dans la nuée pour qu'il devienne un signe d'alliance entre moi et la terre. » (Gn 9, 11-13)

- *Du déluge à la création : Robinson Crusoe*

En ce qui a trait à la destruction par l'eau, le cas de la *Virginie* dans *Vendredi ou les limbes du Pacifique* est le plus explicite<sup>711</sup>. Le naufrage est rapporté dans la préface du roman qui suit deux fils conducteurs : tout d'abord, le discours énigmatique (prophétique) du Capitaine Van Deyssel ; ensuite, un discours « instruit » rendant compte d'une navigation périlleuse à l'aube d'un changement climatique. Dans la perspective qui est la nôtre d'une étude du registre apocalyptique, nous retiendrons d'abord l'énonciation de l'évènement du naufrage qui insinue l'idée d'une lutte entre « la paisible *Virginie* » (VLP, 11) et la nature (vent, mer) déchaînée :

Une nuit de soufre se refermait sur le navire, quand se leva en tempête une brise du nord-ouest au demeurant inégale et variable qui devait osciller entre cinq ou six rhumbs de compas. La paisible *Virginie* luttait bravement de tous ses faibles moyens contre une houle longue et creuse qui lui mettait le nez dans la plume à chaque battement, mais elle traçait sa route avec obstination fidèle qui fit venir une larme d'attendrissement à l'œil goguenard de Van Deyssel. Pourtant, lorsque deux heures plus tard une détonation déchirante le précipita sur le pont pour voir sa misaine, éclatée comme un ballon, ne plus offrir au vent qu'une frange de toile déchiquetée, il jugea que l'honneur était bien assez sauf comme cela et qu'il ne sera plus sage de s'obstiner. Il fit mettre à la cape et ordonna au timonier de laisser arriver. Dès lors, on eut dit que la tempête savait gré de son obéissance à la *Virginie*. Elle filait sans heurts sur une mer bouillonnante dont la fureur paraissait s'être soudain désintéressée d'elle. (VLP, 10-11)

<sup>710</sup> *Ibid.*, p. 180.

<sup>711</sup> Nous pensons également au récit de navigation de Taor et de sa suite royale dans *Gaspard, Melchior & Balthazar* : « Une nouvelle épreuve attendait les voyageurs au dixième jour [...] Il devient évident le soir qu'on allait au-devant d'une tempête d'une rare violence, à en juger par la noirceur zébrée d'éclairs de l'horizon vers lequel on se dirigeait [...] Il [le navire] fuyait sous les rafales, basculant parfois au sommet d'une vague, et filant alors à une vitesse effrayante avant de glisser enfin dans un gouffre glauque. Taor, qui s'était imprudemment exposé sur le gaillard d'avant, fut à moitié assommé et noyé par un paquet de mer. Pour la deuxième fois, ce jeune homme, voué au sucre depuis son enfance, fit ainsi connaissance avec l'élément salé dans un baptême d'une inoubliable brutalité. » (GMB, 188-189)

Outre qu'ils servent la description de l'évènement, certains termes et expressions concourent à la mise en relief de l'héroïsme du navire anglais. À quoi s'ajoute le jugement moral du capitaine attestant de « l'honneur sauf » du navire, qui malgré ses faibles moyens, résiste vaillamment à cet « orage d'une rare violence » (VLP, 10). Cette tendance — « goguenarde » — à la « moralité » aggrave, nous semble-t-il, la tempête qui ne cesse d'augmenter en violence. Ceci est exprimé dès le début de la préface à l'aide de métaphores, auditives et guerrières, telles que « bruit de canonnade » (VLP, 7), « les gémissements de la coque » (VLP, 10), « mer bouillonnante et furieuse », « une détonation déchirante » et « grand orchestre de la mer et du vent déchaînés » (VLP, 12), qui se rapprochent des manifestations divines dans la Bible. Vient enfin l'avertissement du Capitaine (« Crusoé, lui dit-il, écoute-moi bien : gardez-vous de la pureté. C'est le vitriol de l'âme. » (VLP, 14)) pour déclencher le grand déluge, la fin :

C'est alors que le fanal, décrivant un brutal quart de cercle au bout de sa chaîne, alla s'écraser au plafond de la cabine, tandis que le capitaine plongeait tête la première par-dessus la table. Dans l'obscurité pleine de craquements qui l'entourait, Robinson tâtonnait vers la poignée de la porte. Il ne trouva rien, et un courant d'air violent lui apprit qu'il n'y avait plus de porte et qu'il était déjà dans la coursive. Tout son corps souffrait d'angoisse de sentir sous ses pieds la terrifiante immobilité qui avait succédé aux mouvements profonds du navire. Sur le pont vaguement éclairé par la lumière tragique de la pleine lune, il distingua un groupe de matelots qui affalaient une embarcation sur ses bossoirs. Il se dirigeait vers eux quand le plancher se déroba sous lui. On eût dit que mille béliers venaient de heurter à toute volée le flanc bâbord de la galiote. Aussitôt après, une muraille d'eau noire croulait sur le pont et le balayait de bout en bout, emportant tout avec elle, corps et biens. (VLP, 14)

Métaphore d'une fin : le déluge romanesque est chargé de violentes images bibliques. « Obscurité pleine » et « sources du grand abîme » (Gn 8, 2), « une muraille d'eau noire » et « la crue des eaux » (Gn 7, 24), « balayer / emporter avec elle corps et biens » et « les êtres [...] furent effacés de la terre », la tonalité violente (« brutal », « courant d'air violent », « heurter à toute volée ») et l'intentionnalité annihilatrice des deux déluges se répondent. Toutefois, et contrairement au texte fondateur qui s'attache à la conservation de l'arche, seul point de survivance, le texte de Tournier réunit les éléments d'une bataille navale et condamne le navire anglais à la destruction. Le motif de cette condamnation est à lire dans le dernier énoncé, rapporté au discours direct, du Capitaine. La « pureté » — de la *Virginie* et de ce qu'elle représente — est, nous semble-t-il, le pivot idéologique sur lequel repose l'idée de la destruction-purification par l'eau qui suggère une homologie — inversée — avec le

Déluge biblique, contenue ultérieurement dans la survivance d'un seul, de Robinson, et de son identification (dans le deuxième chapitre) à Noé.

Le roman s'ouvre sur un « paysage d'Apocalypse ». (VLP, 30) Une ambiance morose règne sur l'île, parsemée d'épaves et d'algues mortes. Au chaos « extérieur », répond « le désordre » (VLP, 24) régnant à l'intérieur du navire retrouvé, auquel s'ajoute la découverte nauséuse de « deux cadavres pourrissant sur le pont d'une épave ». (VLP, 30) Dans ce contexte, Tournier fait appel à Noé<sup>712</sup>, non pour commémorer<sup>713</sup> un mythe mais pour l'intégrer au tissu de la fiction et pour le faire participer — et à travers lui la pensée prophétique — au discours du roman. En d'autres termes, il semble adopter la parole de la fin, laquelle « appelle à la vigilance, afin que l'avenir [ici, du personnage] ne s'inscrive pas dans la perpétuation du passé mais se porte vers le non encore advenu<sup>714</sup> ». Toutefois, sous la plume de Tournier, le récit biblique du Déluge, « reste toujours disponible pour de nouvelles contextualisations et de nouveaux traitements<sup>715</sup> ». Sous sa forme la plus simple, il fournit à l'auteur un aspect de son personnage, une expérience circonscrite, « c'est-à-dire un contexte référentiel bien connu, apte à être étoffé, dégradé, inversé, modernisé ou superposé<sup>716</sup> ».

Dans le premier chapitre nous pouvons déceler la réémergence du récit du Déluge ou disons de références récurrentes au Déluge, références contingentes (accidentelles) inscrivant Robinson dans la violence et la corruption de la génération du déluge. La première inondation catastrophique, relatée dans la préface, expulse Robinson du fond du navire, du cœur de la civilisation humaine corrompue, et l'emporte sur une île déserte. Les symboles — sauveteurs

<sup>712</sup> Et d'une façon beaucoup moins élaborée dans *Vendredi ou La Vie sauvage*.

<sup>713</sup> Selon la définition de Françoise Merllié, la commémoration consiste « à rappeler le souvenir d'un personnage disparu ou d'un événement important et se caractérise à la fois par son aspect répétitif — anniversaire, cinquantenaire, centenaire, etc. — et sa célébration au cours d'une cérémonie comportant des rites spécifiques. Commémorer implique donc une certaine conception du temps et des relations avec les autres. C'est d'abord manifester l'importance du passé dans le présent, se reconnaître des racines, accepter une filiation, mais du même coup se légitimer soi-même en tant qu'héritier. C'est également s'insérer dans une communauté, celle des vivants tout autant que celle des morts ». Françoise Merllié, *Michel Tournier, op. cit.*, pp. 113-114.

<sup>714</sup> Anne Dufourmantelle, *La vocation prophétique de la philosophie*, Paris, Éditions du Cerf, 1998, p. 63.

<sup>715</sup> D.G. Bevan, *Michel Tournier*, Amsterdam, Rodopi, 1986, p. 26.

<sup>716</sup> *Ibid.*

et destructeurs — du texte biblique, l'intérieur et l'extérieur<sup>717</sup> de l'arche, se trouvent renversés dans le texte tournierien, bien que le résultat demeure le même : un rescapé, un élu. L'intérieur de l'embarcation baptisée *La Virginie*, supposé être l'endroit sécuritaire, se transforme sous les coups violents du vent — « le navire fuyant sous le vent » (VLP, 160) —, en un endroit périlleux ; tout le personnel à bord y périt. Contrairement à l'extérieur biblique espace de la corruption, de la rapine et de la violence, l'extérieur romanesque est source de salut et de réconfort pour le personnage esseulé. C'est bien à l'extérieur du navire, dans la nudité brutale de la nature insulaire, que la vie s'offre à lui, quoique toujours méconnaissant et subjugué par le leurre de la civilisation : « Cette présence végétale le réconforta et lui aurait fait pressentir ce que l'île pouvait pour lui, si toute son attention n'avait été requise et aspirée par la mer ». (VLP, 18) Un peu plus loin, recroquevillé dans un refus craintif, Robinson

éprouve une insurmontable répugnance pour tout ce qui pouvait ressembler à des travaux d'installation dans l'île. Non seulement il persistait à croire que son séjour ici ne pourrait être de longue durée, mais, par une crainte superstitieuse, il lui semblait qu'en faisant quoi que ce fût pour organiser sa vie sur ces rivages, il renonçait aux chances qu'il avait d'être rapidement recueilli. Tournant le dos obstinément à la terre, il n'avait d'yeux que pour la surface bombée et métallique de la mer d'où viendrait bientôt le salut. (VLP, 21)

Dans sa « peur de perdre l'esprit » (VLP, 23), il décide donc d'abandonner « son inactivité et sa surveillance passive de l'horizon » (VLP, 23) pour entreprendre la construction d'« un bateau de tonnage suffisant pour rallier la côte chilienne occidentale » (VLP, 23), d'une « embarcation qu'il baptisa par anticipation l'*Évasion* ». (VLP, 25) Pour ce faire, il procède à l'évacuation de l'épave « suspendu sur un roc » : « Il y transporta les matériaux qu'il avait arrachés à la *Virginie* et décida d'établir son chantier sur ce petit plateau qui présentait l'avantage majeur de dominer l'horizon marin d'où pouvait venir le salut. » (VLP, 26) Le mot « salut » qui revient en leitmotiv dans les deux premiers chapitres (« baie du salut ; navire du salut ; le salut ») et qui est, dans la logique coloniale de l'homme blanc, strictement lié à la mer, à l'expédition, au voyage, bref à l'évasion, éveille des échos bibliques, explicitement formulés par le narrateur omniscient :

---

<sup>717</sup> Voir à ce sujet l'étude de Marc Bochet, *L'Arche de Noé et la seconde création*, Paris, Éditions Honoré Champion, 2011, notamment le chapitre « La quête de l'ailleurs : l'ailleurs extérieur, l'ailleurs intérieur ».

Avant de se mettre au travail, Robinson lut à haute voix quelques pages de la Bible [...] Ce jour-là, il crut trouver dans le chapitre IV [VI] de la Genèse — celui qui relate le Déluge et la construction de l'arche par Noé — une allusion évidente au navire de salut qui allait sortir de ses mains. (VLP, 26-27)

La référence explicite à l'Arche de Noé, provoque dans l'esprit du lecteur (mais surtout du personnage chez qui se remarquent très vite les effets de l'identification) un rapprochement rapide avec le prophète<sup>718</sup>, rapprochement balisé jusqu'alors par l'activité maçonnique ainsi que par sa portée prophétiquement rédemptrice. Comparant le navire « qui allait sortir de ses mains » (VLP, 27) à celui salubre sorti des mains de Noé sous ordonnance divine, Robinson suggère (ou plutôt espère) un sort analogue à celui du patriarche.

Cependant, un des éléments clés du récit biblique est l'ordre temporel des événements. Pour le Dieu de Noé, la construction de l'arche n'est envisageable qu'avant le déluge. L'injonction « fais-toi une arche » n'acquiert son sens que dans le prolongement incitatif de la narration : « Entre dans l'arche, toi et ta maison [...] car dans sept jours, je vais faire pleuvoir sur la terre pendant quarante jours et quarante nuits, j'effacerai de la surface du sol tous les êtres que j'ai faits. » (Gn 7, 1-4) La construction de l'arche précède alors le déluge<sup>719</sup>. Certains exégètes voient dans cette succession divinement commandée, non seulement une protection sélective, mais une chance de rémission collective. Un midrach<sup>720</sup>

<sup>718</sup> Dans la Bible, Noé est considéré comme un « homme juste », le seul qui « marchait avec Dieu » (Gn 6, 12). Pour la Aggadah, Noé représente, bien qu'avec réticence, « un prophète, un homme de justice, un maître de sa génération et un héros persécuté pour ses blâmes et son honnêteté. » *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, « Noé ».

<sup>719</sup> Dans la pensée prophétique, l'espérance est première. Dieu faisant preuve de beaucoup de patience, ne détruira l'humanité qu'après avoir élu un homme juste avec qui il rétablira l'alliance. L'objectif de Dieu est de sauver l'homme et non de l'anéantir. La complexité du récit est tout de même repérable dans la temporalité narrative.

<sup>720</sup> Un midrash est un épisode narratif qui sert de commentaire au texte biblique et constitue l'un des genres interprétatifs appartenant au Talmud. David Sabbah, *op. cit.*, p. 51. « Le midrash *Tanhouma* s'exprime ainsi: Rav Houna dit au nom de rabbi Yossi : pendant cent vingt ans le Saint béni soit-Il adressait ses avertissements à la génération du déluge pour l'inciter au repentir. Devant son refus, il recommande à Noah : " fais-toi une arche de bois de *gofer* ". S'étant repenti, Noah se mit à planter des cèdres. Et lorsqu'on lui demande : " ces cèdres pourquoi les plantes-tu ? " Le Saint béni soit-Il s'apprête, répond-il, à détruire le monde par le déluge et me demande de construire une arche dans laquelle je me réfugierai avec ma famille. Tous se mirent à rire de ses paroles. Le voyant irriguer les cèdres plantés, ils lui demandent de nouveau "Que fais-tu ? ". Faisant toujours la même réponse, ils ne lui épargnent pas leurs moqueries. Après qu'il eut coupé et taillé les cèdres, ils se renseignent de nouveau sur les intentions [divines]. Noah les en informe, mais les admoneste. Devant leur refus de se repentir [le Saint béni soit-Il] les frappe de déluge tel qu'il est dit : " Dieu effaça toutes les créatures qui étaient sur la face de la terre ". »

rapporte que Dieu « demande à Noah de planter des arbres dont le bois devait servir à la construction de l'arche. Ainsi ces hommes, en voyant Noah procéder à chacun des préparatifs devaient-ils s'amender et revenir à des meilleurs sentiments<sup>721</sup> ». Ce midrash, selon Sabbah, tient à « laver Dieu de l'accusation de frapper par surprise la génération du déluge. Il use de patience et de longanimité, en donnant répit de cent vingt ans<sup>722</sup> ». L'indulgence divine fait donc qu'il ne souhaite à aucun moment la mort de l'homme pécheur mais sa conversion pour la vie<sup>723</sup>.

L'inversion temporelle que Robinson insinue dans ses pensées — « le Déluge et la construction de l'arche par Noé » — est bel et bien un procédé de détournement susceptible d'engendrer la confusion sémantique au niveau de la réception de l'intertexte. Robinson, en évoquant en premier lieu le déluge, réfère sans aucun doute au naufrage du navire et à la mort de ses compatriotes. Un événement tragique subitement enclenché, qui emporte par surprise, qui annihile sans pitié. La construction du navire n'est alors qu'une suite humainement logique à la fatalité climatique, afin de faire primer l'espoir d'échapper à l'isolement, à la mort. La manifestation cosmique occasionne alors une réaction, ou plutôt une action — discontinuée et sans issue<sup>724</sup> — de la part du héros : construire l'arche du salut, non pour s'y

<sup>721</sup> *Ibid.*, p. 50

<sup>722</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>723</sup> Raphaël Draï, *La communication prophétique : L'économie chabbatique*, op. cit., p. 171. Dans le chapitre « Chet, le Déluge et l'alternative hébraïque », l'auteur déduit à partir d'une observation grammaticale que « lorsque Dieu envisage l'effacement de la partie malfaisante de la Création, ce n'est pas une destruction instantanée qu'il entreprend sans tarder mais une destruction à venir qu'il annonce. La formule *emh'é* est bien un futur, lequel indique à qui sait et veut l'entendre un *sursis* laissant place de la part de l'Humain, en proie à une incommensurable malfaisance — qui n'est toutefois pas arrivée à son terme ultissime –, à une prise de conscience, à un retour, à une *techouva*. Celle que Noé trouve pour sa part, mais répétons-le : qu'il trouve lui seul. »

<sup>724</sup> Ceci est à lire tout d'abord dans les nombreux obstacles qui se dressent devant le couronnement triomphal de la manœuvre. Tout d'abord, contrairement à Noé qui semble disposer de la ressource intarissable, divine, Robinson en est tout à fait démuné ; il collecte les matériaux corrodés (et corrompus) de la *Virginie* afin de les utiliser dans la construction. Ayant pour seul guide « le souvenir des expéditions qu'il faisait encore enfant dans un chantier de construction de barques de pêche » (VLP, 27), il amorce « lentement » et « à tâtons » (VLP, 27), avec des outils visiblement élémentaires, « l'assemblage d'éléments chantournés à la hache ». (VLP, 27) De plus, par crainte de « gêner le myrte qui lui avait providentiellement fourni la pièce maîtresse de l'*Évasion* » (VLP, 28), il abandonne la hache et émince « le bois par fins copeaux au couteau de poche ». (VLP, 28) Les difficultés rencontrées par la suite s'avèrent plus déterminantes. L'assemblage des pièces par chevillage lui étant interdit, il se résigne — « [souffrant] cruellement de ne pas posséder une scie » (VLP, 33) — à les joindre « par mortaises et tenons, en taillant ces derniers en queues-d'aronde pour plus de solidité ». (VLP, 28) Durcies à la flamme puis arrosées, les pièces craquaient interminablement. En dépit de

refugier lors de l'abatement de l'eau pluviale comme dans la Bible, mais pour fuir la terre ferme.

Néanmoins, dans la suite du chapitre, nous dégagons une insistance de la référence au Déluge qui survient et suspend la construction du navire<sup>725</sup> :

Des brusques averses et des traînées blanches à l'horizon annoncèrent un changement de temps [...] Bientôt un couvercle de nuages parfaitement homogènes s'appesantit d'un horizon à l'autre, et les premières gouttes mitraillèrent la coque de l'*Évasion* [...] Puis [Robinson] urina, trouvant plaisant d'ajouter sa modeste part au déluge qui noyait tout autour de lui. (VLP, 29)

Cette insistance du déluge dans l'esprit de Robinson complexifie la structure de l'hypertexte, la dédouble, et fait du personnage un interprète des signes désireux de rejoindre par son expérience du naufrage le patriarche de l'humanité. La première référence au déluge, cause du naufrage, nous l'avons souligné, est cosmique. Les agitateurs sont bien connus : « le vent » (VLP, 7) et « la pluie noire ». (VLP, 15) L'allusion qui consiste à « ajouter au déluge » décrit sur un mode ironique l'état du personnage qui « collabore » à l'interprétation de la situation mais aussi du texte lui-même qui se construit sur cette référence. De victime châtiée subissant les conséquences pénibles d'un déluge cosmique, Robinson devient, à un degré minuscule, demiurge. Cette collaboration semble lui procurer un certain plaisir : « Il se sentait soudain en vacances, et un accès de gaieté lui fit esquisser un pas de danse ... » (VLP, 29) Entre le naufrage et le déluge d'averses<sup>726</sup>, la construction du navire s'entrepren par intermittence, scandant ainsi les tergiversations du personnage. Dans son chapitre sur *Vendredi ou les limbes du Pacifique*, Inge Degen fait ressortir un lien de causalité restrictive entre l'orage et l'interruption du travail (la construction) :

---

toutes ces conditions disgracieuses, l'*Évasion* commence à prendre figure, « celle d'un cotre large, à l'étrave fort peu relevée, un peu lourd, qui devait jaugeur quatre à cinq tonneaux ». (VLP, 33) Il lui reste alors à l'enduire puis à le lancer. Néanmoins, « faute de vernis ou même de goudron » (VLP, 34), il entreprend par souvenir le long procédé de la confection de la glu. Arrive enfin le jour longuement attendu du lancement solennel, ce jour douloureusement inscrit dans la chair meurtrie, coupée, boursoufflée, cicatrisée du demiurge : la déception est grande parce que l'échec inéluctable. Robinson, qui a construit son navire loin de la mer, sur la terre ferme, se trouve dans l'impossibilité de le déplacer.

<sup>725</sup> La structure de *Vendredi ou La Vie sauvage*, bien qu'elle aborde l'inversion temporelle des événements, est plus simplifiée : Une tempête unique suivie de la construction continue de l'arche.

<sup>726</sup> Qui couvrent la nudité de Robinson et le mettent dans une allégresse inédite, l'effet « cosmique » d'un vêtement ruisselant et dégrassant<sup>726</sup>, par opposition aux vêtements lourds (VLP, 29) du colon civilisé.

Robinson s'adonne maintenant à un travail long et assidu avec ses précaires outils et il ne se laisse interrompre que lorsqu'un orage survient, qui le force à ôter ses vêtements. Il se fond alors dans les éléments et se sent en vacances. Mais une fois l'extase passée, il s'abandonne au découragement<sup>727</sup>.

Supposer que l'arrêt de la construction dépend entièrement des conditions météorologiques, c'est manquer (ou négliger) ce qui est essentiel dans le texte. On constate qu'avant de se dénuder, « il travaillait lentement et comme à tâtons » (VLP, 27), que « le découragement menaçait de le gagner » (VLP, 27), et qu'« il n'avait pu trouver ni une vis ni un clou ». (VLP, 28) L'état de Robinson, au même titre que l'orage, annonce l'avortement de la manœuvre, confirmé à la fin du deuxième chapitre.

De toute évidence, le naufrage initial, la construction de l'arche et les récurrences diluviennes ouvrent le texte à une interprétation prophétique et messianique placée sous le signe de l'arc-en-ciel et de l'auréole :

Alors, tandis que le grondement de la pluie redoublait sur les feuillages et que tout semblait vouloir se dissoudre dans la nuée vaporeuse qui montait du sol, il vit se former à l'horizon un arc-en-ciel plus vaste et plus coruscant que la nature seule n'en peut créer. Plus qu'un arc-en-ciel, c'était comme une auréole presque parfaite, dont seul le segment inférieur disparaissait dans les flots, et qui étalait les sept couleurs du spectre avec une admirable vivacité. L'averse cessa aussi soudainement qu'elle avait commencé. Robinson retrouva avec ses vêtements le sens et l'instance de son travail. Il eut bientôt surmonté cette brève mais instructive défaillance. (VLP, 31)

Comme dans les apocalypses bibliques, cette vision (« il vit se former à l'horizon ») se présente comme une approximation (« Plus qu'un arc-en-ciel, c'était comme une auréole presque parfaite ») pour marquer que le « langage par lequel le voyant tente de rendre compte de sa vision est décidément incapable d'en exprimer toute la transcendance. Il est donc réduit à recourir à des images<sup>728</sup> ». Dans ces quelques lignes, une dynamique eschatologique prévaut : l'abatement diluvien (apocalyptique) est suivi d'une révélation divine, d'une alliance<sup>729</sup> et d'une recherche du sens moral, d'une loi (chiffre sept)<sup>730</sup>.

<sup>727</sup> Inge Degn, *L'encre du savant et le sang des martyrs : Mythes et fantasmes dans les romans de Michel Tournier*, Odense, Odense university Press, 1994, p. 61.

<sup>728</sup> Pierre Prigent, *op. cit.*, p. 29.

<sup>729</sup> L'évolution de la forme du signe de l'alliance (arc-en-ciel puis auréole) révèle un dépassement qu'exprime le comparatif de supériorité « plus qu'un arc-en-ciel ». Robinson, baignant toujours dans l'illusion de la comparaison de sa destinée avec celle de Noé, croit voir un arc-en-ciel, le signe de l'alliance que Dieu noue avec l'humanité noachide. Toutefois, la luminosité surnaturelle de la vision



Sans nous obstiner à établir des convergences et des divergences avec le récit biblique, l'important ici serait de souligner que Tournier<sup>731</sup> puise ses éléments dans le texte biblique tout en les projetant dans la modernité de son récit. Il superpose ainsi à Noé, homme juste, « croyant silencieux qui obéit<sup>732</sup> », un Robinson moderne dont il mettra en scène la pureté dépravante et l'injustice. En effet, durant son séjour sur l'île, Robinson ne manquera nullement de déroger à la majorité des lois noachides<sup>733</sup> auxquelles référerait dans le texte

---

étaye, malgré l'obnubilation du personnage, le discernement (prophétique) du vrai signe : une auréole presque parfaite. La symbolique du nimbe donne à cette vision une élévation supplémentaire. Désignant la sainteté, il projette la transfiguration ultime de Robinson et sa conversion christique. S'ajoute à ces deux valeurs, la représentation judéo-chrétienne de la perfection divine que vient renforcer dans le texte l'adjectif « parfaite ». Elle prend sa source dans les textes juifs, les étale et les dépasse dans l'achèvement chrétien. Notons que l'auréole n'est pas parfaite ; elle l'est « presque » parce que « le seul segment inférieur *disparaissait* dans les flots » (VLP, 31). L'imparfait de l'indicatif du verbe « disparaître » est fort significatif. Présentant le procès de la vision dans son déroulement, en cours d'accomplissement c'est-à-dire dans sa presque-perfection, il témoigne de la prématuration de la quête spirituelle du personnage, lequel interprète mal le signe et reprend, en se conformant aux prescriptions du Dieu de Noé, la construction du navire : « L'averse cessa aussi soudainement qu'elle avait commencé. Robinson retrouva avec ses vêtements le sens et l'instance de son travail. Il eut bientôt surmonté cette brève mais instructive défaillance. » (VLP, 31)

<sup>730</sup> Traitant du Déluge, André Neher affirme : « Au récit du déluge se rattachent immédiatement, dans la Genèse, deux notions théologiques capitales : l'alliance et la loi. Avec Noé et le monde retrouvé, Dieu conclut une alliance dont le signe est l'arc en ciel. À Noé et à ses enfants, Dieu donne une loi. » André Neher, *Prophètes et prophéties : l'essence du prophétisme*, op. cit., p. 154.

<sup>731</sup> La construction du navire est empruntée à la version de Defoe cependant Tournier lui fait subir un nouveau traitement avec la convocation de Noé.

<sup>732</sup> Eugen Drewermann, *Le mal. Structures et permanence*, Tome 1, Paris, Desclée de Brouwer, 1995, p. 293. Dans la Bible, il est clairement dit que « Noé trouva grâce aux yeux de Dieu » en raison de sa conduite d'homme juste. Dieu l'élit, l'appelle, vient vers lui, se souvient de lui... C'est Noé qui répond aux appels de Dieu. Dans le texte de Tournier, Dieu ne se révèle qu'en réponse à la demande. Robinson succombant sous le fardeau de l'épreuve diluvienne, l'invoque, le prie et sollicite son intervention. Une différence d'attitude caractérise les deux hommes dans leur rapport à Dieu. L'attitude de Noé est pure obéissance et action (« il fit exactement ce que Dieu lui avait prescrit » ; « Noé se conforma à tout ce que le Seigneur lui avait prescrit », « Noé entra », « Noé éleva »), celle du héros tournierien est essentiellement révolte et parole. Il va sans dire que la conscience culturelle de l'homme biblique n'est pas la même que celle du personnage romanesque. Dans la Bible, le prophète est appelé, il est saisi par la parole divine. Son engagement donne suite à l'interpellation divine. Si le roman travaille les signes de la prophétie, ces signes s'inversent lorsqu'ils désignent le colon.

<sup>733</sup> Les sept lois imposées à Noé sont : justice civile (le devoir d'établir des tribunaux) ; interdiction du blasphème (qui comprend le faux témoignage) ; rejet de l'idolâtrie ; interdiction de l'inceste (ainsi que de l'adultère et d'autres délits sexuels) ; interdiction du meurtre ; interdiction du vol ; interdiction de manger la chair (« un membre ») découpée d'un animal vivant. *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, « Lois noachides ».

de Tournier les sept couleurs de l'arc-en-ciel : l'assassinat non perpétré mais tant désiré<sup>734</sup> de Vendredi, les unions illicites avec Speranza, la profanation de la parole divine qui incite à la droiture, à la justice. Contrairement à la conduite du patriarche, celle de Robinson, imbibée d'orgueil et de haine, atteint un degré élevé d'iniquité surtout avec l'apparition de Vendredi. Dans son log-book, le colon, parlant de lui-même, ébauche les traits d'un humain maléfisant foncièrement jaloux et destructeur :

Je me suis demandé pour la première fois si je n'avais pas gravement péché contre la charité en cherchant par tous les moyens à soumettre Vendredi à la loi de l'île administrée, marquant par-là qu'à mon petit frère de couleur, je préférerais la terre modelée par mes mains. (VLP, 168)

En l'assujettissant aux règlements de l'île, il institutionnalise la violence et empêche la coexistence pacifique qui provoquera un autre châtement, une destruction par le feu. C'est ainsi qu'abreuvé au fanatisme, Robinson se détourne des lois divines, et s'enfonce dans l'idolâtrie et l'adoration d'autres dieux « idéologiques ». Le chiffre sept, apporte une autre assise ou fondement moral à la vision diluvienne. Hérité par les chrétiens, il renvoie également aux sept dons — et inclusivement le don du discernement prophétique — de l'esprit saint<sup>735</sup>, que Robinson développera tout au long de son évolution spirituelle et non par la simple prétention d'identification au prophète.

La vision du quaker ne s'enferme donc pas dans la représentation vétérotestamentaire de Noé mais s'ouvre sur sa réception chrétienne. Dans l'Évangile, l'histoire de Noé alimente les paraboles de Jésus sur la vigilance qu'il faut toujours garder de l'imminence du Messie et de la fin des temps ; elle préfigure « l'avènement du Fils de l'Homme » (Lc 17, 26), le « futur jour de jugement et de destruction des hommes impies » (2 P 2, 5) :

Ce qui arriva du temps de Noé arrivera de même à l'avènement du Fils de l'homme. Car, dans les jours qui précédèrent le déluge, les hommes mangeaient et buvaient, se mariaient et mariaient leurs enfants, jusqu'au jour où Noé entra dans l'arche ; et ils ne se doutèrent de rien, jusqu'à ce que le déluge vînt et les emportât tous : il en sera de même à l'avènement du Fils de l'homme. (Mt 24, 36-39)

<sup>734</sup> Il nourrit à propos de ce compagnon de couleur non désiré des pensées criminelles « qu'il n'[ose] s'avouer à lui-même et qui [sont] autant de variations sur un même thème, la mort naturelle, accidentelle ou provoquée de Vendredi. » (VLP, 168)

<sup>735</sup> Appelés aussi Charisme : intelligence ; conseil ; sagesse ; connaissance ; piété ; force ; crainte. *Petit dictionnaire de théologie catholique*, « Charisme ».

Dans le texte de Tournier, il nous est permis de voir, à travers des indicateurs temporels tels que « soudaine » (VLP, 7), « brusques » (VLP, 29), et « soudainement » (VLP, 31) ce surgissement imprévisible que rappellent les passages évangéliques évoquant l'arrivée impromptue du jugement qui prendra chacun pour la vie ou pour la mort (« Où sera le corps, c'est là que se rassemblent les vautours » (Lc 17, 37)). Dans le roman, les vautours sont déjà au-dessus de Robinson (« c'était bien assez des vautours qu'il avait affriandés par une première imprudence et qui depuis le surveillaient sans relâche » (VLP, 28)), une présence qui appelle sans cesse à la vigilance : « Prenez garde, restez éveillés, car vous ne savez quand ce sera le moment. » (Mc 13, 33)

Dans un temps ultérieur, la théologie eschatologique verra dans l'Arche l'image de l'Église : Noé préfigure Jésus, les deux assumant une fonction salvatrice. Marc Bochet souligne que

Tertullien est le premier à faire du thème de l'Arche un symbole explicite de l'Église, lors de l'épisode de la tempête apaisée par le Christ devant un saint Pierre médusé : « Au reste la barque préfigurait l'Église qui, sur la mer du monde, est secouée par les vagues des persécutions » (De baptismo XII, 8)<sup>736</sup>.

Dans cette perspective, saint Augustin postule que « par le mystère du déluge était prédite l'Église à venir que le Christ, son roi et son Dieu, par le mystère de sa croix, a maintenue à l'abri du naufrage de ce monde<sup>737</sup> ». Ce symbolisme ecclésial du navire, Tournier l'instaure, après l'avoir perverti, à travers l'image admirable de la *Virginie* suspendu « sur un roc ». (VLP, 20) Or, au lieu d'impliquer l'idée d'une apothéose ecclésiale, l'allusion à la métaphore de Simon-Pierre — « Tu es pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église, et la puissance de la mort n'aura pas de force contre elle<sup>738</sup> » — injecte dans la narration, une détérioration du navire-Église, secoué violemment par l'eau diluvienne.

Dans *Le vent Paraclet*, Tournier insiste sur le rôle initiateur que l'Église doit assumer auprès des croyants. Malheureusement, constate l'écrivain, elle ne cesse de se dérober à ce rôle :

<sup>736</sup> Marc Bochet, *op. cit.*, pp. 11-12.

<sup>737</sup> Augustin d'Hippone, première Catéchèse, 19, 23.

<sup>738</sup> Mt 16, 13-20; Mc 8, 27-30; Lc 9, 18-21.

Mais il y a l'autre face de l'institution cléricale, hideuse, hypocrite, haineuse. Sa puissance temporelle lui ayant été retirée, l'Église s'est placée comme bonniche au service de la bourgeoisie la plus crasseusement conservatrice dont elle a épousé dès lors ardemment les intérêts et les idées. C'était toujours certes dans les Évangiles qu'elle puisait son enseignement, mais en choisissant la parole des Pharisiens, non celle de Jésus, c'est-à-dire en prêchant le respect des hiérarchies sociales, de l'argent, des puissants, et la haine du sexe. (VP, 63-64)

Cette « Église » que Tournier juge pudibonde, « hideuse, hypocrite, haineuse » (VP, 63) semble donc représentée par le navire anglais<sup>739</sup> *Virginie*<sup>740</sup> qui subit la pire des destructions. Le récit biblique a incité les docteurs chrétiens à voir « dans l'arche de Noé une préfiguration de l'Église hors de laquelle (comme à l'extérieur de l'arche pendant le déluge) il n'y a pas de salut, et dans le déluge lui-même une figure du baptême<sup>741</sup> ». À considérer ce commentaire dans le contexte fictionnel, nous sommes invitée à voir dans la *Virginie* — ainsi que dans l'*Évasion*<sup>742</sup> — l'incarnation de l'Église coloniale de Robinson en dedans de laquelle il n'y a point de salut. Le déluge, sans nier sa puissance dévastatrice vétérotestamentaire, est par excellence une métaphore baptismale<sup>743</sup> : « Il s'attarda un moment à regarder l'eau tiède ruisseler sur son corps couvert de croûtes de terre et de crasse qui fondaient en petites rigoles boueuses. » (VLP, 29) Il débarrasse (« ruisseler, fondre ») le catéchumène des vêtements de la civilisation outrageusement colonialiste et hypocritement pudibonde, le décrasse, le purifie.

Enfin, il y a fort à parier que les éléments constitutifs du texte charrient explicitement l'identification de Robinson à Noé. Mais la convocation de ce prophète constitue pour le

<sup>739</sup> L'attribution de la nationalité anglaise au navire est porteuse de significations. Dans *Le vent Paraclét*, Tournier fustige l'Église conservatrice et antiérotique qui enseigne la fausse morale de la pudibonderie, laquelle ne « triompha nulle part autant que dans l'Angleterre victorienne permit à cette société de s'asseoir sur un magma infect d'injustices et de crimes. C'est cette même Angleterre qui se couvrait de bagnes d'enfants et qui faisait la guerre à la Chine pour l'obliger à rapporter les lois limitant l'entrée sur son territoire de l'opium, fléau national, lequel était produit aux Indes sous licence anglaise. » (VP, 64).

<sup>740</sup> La pureté revêt dans l'œuvre de Tournier une signification péjorative. Avant le naufrage de la *Virginie*, le capitaine Pieter Van Deyssel, ce prévoyant aux traits diaboliques, prévient sévèrement Robinson du maléfice de la pureté : « Crusoé, lui dit-il, écoutez-moi bien : gardez-vous de la pureté, C'est le vitriol de l'âme. » (VLP, 14)

<sup>741</sup> Emmanuel, *op. cit.*, pp 135-136.

<sup>742</sup> Qui exprime la volonté de Robinson d'échapper à l'initiation solaire.

<sup>743</sup> Que nous identifions au « baptême salé » de Taor, évoqué ci-dessus dans une note infrapaginale, lors de la traversée de la mer d'Oman.

colon une identification provisoire, une étape dans son cheminement, qui, à un certain moment, le conduit à une impasse :

Il était désormais entouré d'objets soumis à la loi sommaire du tout ou rien, et c'était ainsi qu'absorbé par la construction de l'*Évasion*, il avait perdu de vue le problème de sa mise à flot. Il convient d'ajouter qu'il avait été fortement obnubilé aussi par l'exemple de l'arche de Noé qui était devenue pour lui comme l'archétype de l'*Évasion*. Construite en pleine terre, loin de tout rivage, l'arche avait attendu que l'eau vînt à elle, tombant du ciel ou accourant du haut des montagnes. (VLP, 36)

Et plus clairement dans le roman écrit pour les jeunes,

C'était en partie parce qu'il avait trop lu la Bible, et surtout les pages concernant l'Arche de Noé. Construire loin de la mer, l'arche n'avait eu qu'à attendre que l'eau vînt à elle sous forme de pluie et de ruissellements du haut des montagnes. Robinson avait commis une erreur fatale en ne construisant pas *L'Évasion* directement sur la plage. (VVS, 21)

Les verbes « perdre de vue » et « obnubiler » de la première citation remplissent ici une fonction double. La première, narrative, qui assure une prise de conscience du personnage, qui lui permet relativement de dévoiler le sens de la catastrophe et, par conséquent, d'invalider l'identification au prophète biblique. La seconde fonction, permet au lecteur-interprète de déchiffrer le travail intertextuel de l'auteur. Si Tournier emprunte ses signifiants à la Bible, c'est pour énoncer, du mieux qu'il peut, l'apocalypse des textes antiques dans les mots d'aujourd'hui. S'il convoque Noé dans les premiers chapitres, c'est moins pour construire une identification non méritée du colon injuste au prophète juste que pour dire la fin des expéditions coloniales<sup>744</sup> et le commencement d'un long cheminement — qui passe par la figure provisoire du patriarche — spirituel et moral dans l'île. À la série de termes et expressions disséminés dans le roman et référant à la fin diluvienne, se superpose une autre signalant le commencement et le renouvellement : « Une ère nouvelle débutait pour lui — ou plus précisément, c'était sa *vraie* vie dans l'île qui *commençait* après des défaillances dont il avait honte et qu'il s'efforçait d'*oublier*. » (VLP, 45)

Enfin, l'inversion que Tournier fait subir à son personnage — et implicitement à l'Église et à ses représentants spirituels et séculiers — a valeur de subversion morale : par la destruction du navire anglais, un bouleversement des crédos ecclésiaux et patriarcaux est

<sup>744</sup> Ce que traduisent parfaitement la destruction de la *Virginie* et l'échec de la construction du navire de salut.

fomenté. Les discours religieux et sociopolitique convoqués contribuent à la construction d'un sens moral qui affirme l'opposition à l'archaïsme, à l'intolérance et aux abus des institutions périmées (Église, États) des siècles précédents. Le nouveau commencement que Tournier propose à son personnage est une incitation (un devoir) au changement bénéfique qui consacre le renversement d'une hiérarchie sociale malsaine, fondée sur l'iniquité et la suprématie raciale, et qui prélude à la fondation d'un nouveau système de valeurs adapté à la modernité des temps nouveaux et meilleurs.

- *De la création au déluge : Deborah et Ralph*

Dans l'imaginaire tournierien l'île semble s'insérer dans la symbolique de deux récits bibliques, la Création et le Déluge, lesquels surgissent corrélativement dans le chapitre « L'île des Lotophages<sup>745</sup> » des *Météores* et auxquels correspondent simultanément les registres de destruction et de renouvellement. Dans son récit sur la vie de Ralph et Deborah, Jean les compare à Adam et Ève. Venus « les premiers » à EL-Kantara, ils entreprennent la création de leur Paradis (LM, 465) :

La création avait commencé. Elle n'a plus cessé depuis, car cette maison, ce jardin à l'opposé du désert immobile et éternel qui les cerne — tiennent registre du temps, à leur manière, gardant trace de tout ce qui arrive et part, des croissances, résorptions, mues, déclin et reverdies qu'ils traversent. (LM, 466)

L'énoncé de Jean se présente comme un cheminement — à la fois temporel et atemporel — eschatologique : le sens émerge de la bipolarité de la création, oscillant entre déclin (« part », « résorptions ») et reverdies (« mues », « croissances »). Le retour « impromptu<sup>746</sup> » de Deborah — escortée de son mari Ralph et de Jean<sup>747</sup> — à son île, annonce une période où sa maladie s'exacerbe progressivement, pour culminer dans la mort,

<sup>745</sup> « L'île des Lotophages » rapporte les événements des séjours successifs de Jean et de Paul à Djerba.

<sup>746</sup> « L'aggravation de l'état de Deborah s'étant manifestée par une soudaine et trompeuse rémission, la malade avait imposé le départ immédiat pour le Sud tunisien. » (LM, 367)

<sup>747</sup> Faisant une croisière sur leur voilier en Adriatique, Deborah tombe soudain malade et Ralph la débarque à Venise pour la soigner à l'hôpital San Stefano, où il fait la connaissance de Jean.

dans une énonciation agonique et cataclysmique, qui se répartit par ordre d'apparition entre les énonciateurs, Jean et Paul<sup>748</sup> :

Deborah était saisie par une crise de suffocation effrayante. Lorsque nous l'avons débarquée à EL-Kantara dans une tempête de sable, elle agonisait [...] D'heure en heure une muraille de nuages plombés s'édifiait sur l'horizon. Cependant Deborah gémissait, se tordait les mains, s'accusait comme d'un crime d'avoir si longtemps abandonné son jardin. (LM, 468-469)

Sous le regard de Jean, une relation entre l'état de santé de Deborah et l'univers se manifeste dans la juxtaposition de références climatiques et symptomatiques. En l'insérant dans ce réseau sémantique, Jean semble conférer à l'agonie de la « nouvelle Ève » une valeur référentielle et symbolique qu'il ne tarde pas à rattacher à la destruction de son jardin par les eaux du déluge :

Une nuit, la tempête creva enfin à grands fracas sur nos têtes. Cependant que des éclairs nous révélaient une fraction de seconde à quels sévices le jardin était soumis, l'agitation de Deborah devenait angoissante. Sourde à nos supplications, elle voulait sortir à tout prix pour protéger ses créatures, et deux hommes devaient se relayer à son chevet malgré son extrême faiblesse pour la retenir. Le jour se leva sur un spectacle de ruine. Le vent était tombé, mais une pluie dense et régulière crépitait sur les feuilles qui jonchaient le sol. C'est alors que Ralph émergeant de son ivresse décida d'accéder au désir de Deborah et nous ordonna de l'aider à la transporter dehors. Nous étions quatre pour porter la civière qui aurait dû ainsi nous paraître bien légère, mais nous étions accablés par l'agonie de Deborah à laquelle semblait répondre la désolation du jardin massacré. Nous avons craint le choc que serait pour elle la vue de son œuvre anéantie. Or tandis que nous enfoncions dans la terre détrempée en tâchant d'éviter les arbres abattus, elle souriait en pleine hallucination. Elle se croyait dans son jardin tel qu'il avait été au plus beau de son épanouissement, et son visage ruisselant de pluie où se collaient des mèches de cheveux rayonnait d'un soleil invisible. (LM, 470)

De toute évidence, l'énonciation s'adosse à deux visions distinctes. La première, réelle, décrit le « spectacle de ruine » causé par le déluge d'averses qui s'est abattu sur le jardin de Deborah. Faisant simultanément référence à l'agonie de celle-ci et à la destruction de son jardin, le registre lié au Déluge confirme le caractère apocalyptique de l'évènement qui s'amorce affreusement, pendant la nuit, par une mise en évidence de l'existence d'une force naturelle, cataclysmique. La seconde vision, irréaliste, a soin de rompre avec la première : elle communique, dans une extase hallucinatoire, la beauté et l'épanouissement éternels du jardin :

<sup>748</sup> Trois énonciateurs prennent la parole dans ce chapitre ; Jean, Paul et Hamida. Mais en ce qui a trait à l'énonciation apocalyptique, les récits des deux frères en exploitent les ressources.

[...] elle voyait dans son délire un massif d'acanthes du Portugal dressant leurs hampes fleuries à plus de deux mètres de haut. Elle voulait que nous admirions au passage les imaginaires fruits roses des asclépias qui ressemblent à des perruches, et de chimériques mirabilis jalapa du Pérou [...] Elle tendait les bras pour saisir les fleurs pendantes, tubuleuses, blanches ... (LM, 470-471)

De toute évidence, le registre de destruction fléchira d'une façon très nette et remarquable et les paysages hallucinants et paradisiaques se succèdent jusqu'à la mort de la femme. Intercalée dans le récit apocalyptique, cette vision « paradisiaque » se prête à deux lectures, incompatibles entre elles. La première interprétable comme une fin dérisoire : elle se renforce sensiblement par l'emploi de termes péjoratifs ainsi que par l'attitude hagarde et outrancière du mari bouleversé :

Je pense qu'il ne cherchait qu'à ne pas contrarier la mourante, mais il entrait dans son jeu avec une outrage effrayante. Il glissait dans la boue, trébuchait dans les branches abattues, s'éclouait dans les rus d'irrigation, et plus d'une fois peu s'en est fallu que la civière ne versât. (LM, 471)

La seconde est positivement attribuable à Deborah et surtout à sa perception de son jardin (au contenu de la vision). Au-delà de la réalité apocalyptique, les délires de la femme mourante ont pour rôle d'atténuer le degré de désolation dominante et de dévoiler la nostalgie « féminine<sup>749</sup> » du Paradis perdu (ou détruit). Ce faisant, ils sous-tendent une promesse de renouvellement, qui substitue à la réalité diluvienne le souvenir de son jardin-paradis ou peut-être une restauration et un retour ? Cependant, en l'absence d'autres éléments transcendants dans l'énonciation, cette espérance s'amenuise. Elle est remplacée à la fin du récit par une persistance de la trace apocalyptique qui expose l'empreinte punitive de la nature (de Dieu ?) sur le couple pour mieux dénoncer ses œuvres malfaisantes<sup>750</sup>. Jean, dans

<sup>749</sup> Dans un moment de « parfaite clairvoyance » (LM, 483), Ralph entreprend Paul sur la Bible : « Si tu avais lu la Bible, tu aurais remarqué quelque chose. Dieu, il a d'abord créé Adam. Puis il a créé le Paradis. Puis il a mis Adam dans le Paradis. Alors Adam, il était surpris d'être dans le Paradis. Ce ne lui était pas naturel, non ? Tandis qu'Ève, c'était autre chose. Elle a été créée plus tard qu'Adam. Elle a été créée dans le Paradis. C'est une indigène du Paradis. Alors quand ils ont été chassés tous les deux du Paradis, ce n'était pas la même chose pour Adam et pour Ève. Adam, il revenait à son point de départ. Il rentrait chez lui. Ève au contraire, elle était exilée de sa terre natale. Si on oublie cela, on ne comprend rien aux femmes. Les femmes sont des exilées du Paradis. Toutes. C'est pourquoi Deborah a fait ce jardin. Elle créait son Paradis. Merveilleusement. Moi, je regardais. Émerveillé. » (LM, 484)

<sup>750</sup> Dans le récit de Jean, l'idée d'un châtement est sous-jacente à la destruction du jardin. C'est Paul qui la formule explicitement à la fin de son récit.



peu de lignes, condense et rapporte deux récits de mort pour dire et entériner la fin de Deborah :

Cette promenade infernale aurait duré sans doute longtemps encore si je ne m'étais avisé que les yeux grands ouverts de Deborah ne cillaient pas sous les gouttes de pluie dont le crépitement redoublait. J'arrêtai le cortège, et avant que Ralph eût le temps de s'emporter j'abaissai les paupières de la morte. Comme nous approchions de la maison, nous vîmes qu'une branche de baobab avait en tombant crevé la toiture vitrée de la volière. Deux paradisiens avaient été tués par les éclats de verre, les autres oiseaux s'étaient enfuis. (LM, 472)

En s'attachant à mettre au jour les ressorts catastrophiques du déluge qui débouchent sur la mort violente — très symbolique — des deux paradisiens, appelés aussi oiseaux du paradis, l'énonciateur achève la construction de sa vision paysagère chaotique qui figure le renversement de l'ordre du paradis terrestre du couple. Référées à la logique biblique de destruction, la mort de Deborah et la détérioration de son jardin se rencontrent autour d'une poétique de la fin, que le frère-pareil de Jean, accentue dans la suite et enchaîne à la notion de châtement par le lien défini d'une alliance de deux mythes bibliques.

Le récit de Paul permet, par l'effet de son regard panoramique<sup>751</sup>, de visualiser le spectacle de désolation à Djerba et d'entretenir la focalisation sur l'étendue des dommages causés par « la violence de la tempête » (LM, 475) : « Rien de plus sordidement triste que ces pays de soleil quand l'azur et l'or du beau temps leur sont refusés. La maigre piste de l'aérodrome est balayée par des rafales mouillées, et on voit au loin des palmiers rudoyés, bousculés, ridiculisés qui serrent le cœur. » (LM, 473) Dans cet énoncé modalisé (« sordidement », « triste ») Paul nous transmet ce qu'il voit (« on voit au loin ») et ce qu'il ressent. Il est le truchement « subjectif » par lequel la violence de la vision se matérialise et permet le déploiement d'un registre apocalyptique qui reprend les modalités bibliques, menaçantes et destructrices. Des expressions comme « les rafales qui secouaient » (LM, 474), « les vagues avaient couvert » (LM, 474), ainsi que les mots « tempêtes » et « naufrage » qui reviennent à plusieurs reprises laissent deviner l'importante part du Déluge dans le récit de la fin de Deborah et de son jardin qui n'est plus « qu'un enchevêtrement de troncs abattus, de palmes brisées, de feuilles entassées » (LM, 475), bref un « vide » (LM, 475), un abîme, où se nouent, se croisent et se balancent les lianes.

<sup>751</sup> Paul arrive en avion, son regard domine d'en haut (en plongée) le paysage.

Dans le récit de Paul, comme celui de son frère-pareil, deux visions — réelle et irréaliste — s'additionnent et se contrecarrent. La vision apocalyptique de Paul est escamotée par moments, renvoyée derrière la vision chimérique de Ralph, ou plutôt sa « non-vision » de la réalité catastrophique : « Il niait la destruction du jardin par le vent et la pluie. Il refusait la réalité et ne voyait que ce qu'il voulait voir », c'est-à-dire la métamorphose de Deborah en jardin :

Nous sommes arrivés ici il y a quarante ans. C'était du sable. Alors Deborah n'a pas fait ce jardin, non. Le jardin est sorti de ses mains vertes naturellement. Ses pieds sont devenus des racines, ses cheveux des feuilles, son corps un tronc. Et moi, idiot, je ne voyais rien. Je croyais Deborah, elle fait du jardinage ! Deborah devenait un jardin, le plus beau jardin du monde. Et quand le jardin a été fini, Deborah, elle a disparu dans la terre. (LM, 479)

Les propos délirants de Ralph — sombrant dans un état d'ébriété — s'articulent autour de la négation lancinante de la réalité apocalyptique (« Il ne la voit pas, il est aveugle aux fenêtres crevées, aux plafonds décollés, à la moisissure envahissante, à l'invasion des animaux, à l'évidente perte de cette maison et de l'oasis de luxe qui l'entoure. » (LM, 479)) et de l'achèvement imaginairement triomphal de l'œuvre créatrice. Le mari l'élabore par l'emploi de deux verbes « a été fini », « a disparu », connotant un aboutissement, une transcendance, et trouvant leur prolongement dans l'évocation métaphorique du Paradis et de L'Arche :

Nous avons le Yacht pour les vacances. Mais même ici, Deborah et moi, nous vivions comme sur un bateau. Parce que le désert qui nous entoure, c'est comme la mer. Un bateau que nous avons construit ensemble pendant quarante années. Tu vois, ici, c'est à la fois le Paradis terrestre et l'Arche de Noé. (LM, 481)

L'obstination de Ralph témoigne d'un refus illimité de la réalité cruelle et d'un attachement absolu au passé heureux. Dans son discours, la disparition de Deborah dans la terre ne tient pas lieu de perte mais elle est, selon l'allégorie biblique du texte, une promesse de renouvellement et d'élection, une vérité de salut et d'immortalité qu'exprime parfaitement l'emploi du présent de l'indicatif. Cependant, cette vérité est pure illusion ; elle est décidément inventée et ne trouve pas ses racines dans la réalité cataclysmique que Paul rapporte et confirme : « Deborah disparue, maison et oasis s'effacent de la surface de l'île à une vitesse prodigieuse, effrayante, magique. » (LM, 481) Le choix du verbe « effacer » est très significatif. Emprunté au Déluge, notamment à la scène de

l'inondation, il est synonyme d'anéantir. L'effacement brutal et surprenant n'est pas dénué de rapport avec la morale biblique, de la justice et du châtement. Ce rapport, Paul s'efforce de l'établir à la fin du chapitre tout en devinant l'opinion d'un personnage secondaire, Tanizaki<sup>752</sup> : « Il [Tanizaki] ne m'a pas caché, en des phrases il est vrai feutrées et allusives, qu'il jugeait sévèrement l'œuvre de Deborah. Œuvre brutale et barbare dont la débâcle à laquelle nous assistons était inscrite dans les origines mêmes. » (LM, 494) Dès lors que s'énonce la pensée de Tanizaki, le récit de Paul prend un tour nettement eschatologique, le « naufrage du couple » (LM, 485) devient assimilable au naufrage biblique, leur attitude à celle de l'humanité idolâtre. En adressant la parole à ce personnage taciturne, Paul tente de spéculer sur la cause d'une telle condamnation :

Deborah s'est acharnée à faire pousser un jardin féérique en plein désert. C'était évidemment faire violence au pays. D'ailleurs le pays se venge avec une hâte stupéfiante, maintenant que la femme aux mains vertes n'est plus là pour défendre son œuvre. Est-ce cette violence que vous réprochez ? (LM, 494)

Paul manque de subtilité et d'intelligence dans son interprétation, Tanazaki n'hésite pas à le lui faire sentir<sup>753</sup>. Toutefois, sur le plan de l'énonciation, le frère déparié a le mérite de fédérer les registres de l'insurrection (« s'est acharnée », « faire violence », « violence ») et du châtement (« se venge » ; « pourquoi le jardin de Deborah est condamné ») et de les mettre au service d'un discours moderne qui annonce le « Jour du Seigneur ». Quoiqu'il en soit de la vraie cause<sup>754</sup>, l'idée d'un jugement dernier, d'un châtement pour Deborah et Ralph, les malfaiteurs romanesques, constitue le socle moral sur lequel s'édifie dans ce chapitre le récit de la catastrophe finale, du déluge. Comment, enfin, à travers la condamnation de Deborah, ne pas penser au traitement onomastique pervertissant qui illustre l'ambiguïté extrême du discours moral ? En se plaisant à lui accorder le nom de la prophétesse biblique et

<sup>752</sup> Un personnage secondaire, taciturne, qui accompagne le couple à Djerba.

<sup>753</sup> « Il a souri d'un air supérieur comme s'il désespérait de me faire entendre une vérité bien trop subtile pour moi. » (LM, 494)

<sup>754</sup> Durant son séjour au Japon et après avoir visité les jardins à Hveragerdhi, Paul perce le mystère de la condamnation du Jardin de Deborah : « l'équilibre instauré par les Japonais entre l'espace humain et l'espace cosmique, ces jardins situés à leur point de contact, constituent une entreprise plus savante, mieux maîtrisée dont les échecs sont plus rares — théoriquement même ils sont impossibles — mais lorsque cet impossible a lieu, le ciel et la terre semblent pris de folie furieuse. » (LM, 524)

de la seule femme parmi les juges<sup>755</sup> d'Israël, Tournier forge l'identification possible du personnage romanesque à celui biblique sur un dépouillement substantiellement moral, lequel poussé à son paroxysme, métamorphose la juge en coupable.

- *Les sources de l'abîme*

Dans les cinquième et sixième chapitres du *Roi des Aulnes*, nous reconnaissons dans l'énonciation du « bouleversement de la phorie par l'inversion maligne » (RDA, 391) et de l'imminence de la fin des nazis, des rudiments du modèle biblique : « La deuxième semaine de juillet fut marquée par un orage d'une rare violence qui creva sur la région et faillit avoir des suites tragiques pour Kaltenborn [...] Vers cinq heures pourtant le ciel noircit tout à coup, et une bourrasque creusa les eaux du lac. » (RDA, 391-392) Ou

À la fin du mois de mars, le froid céda brusquement. Une tempête de vent et de pluie balaya tout le pays, charriant pêle-mêle des nuées d'étourneaux, de pluviers et de vanneaux, soulevant en vagues furieuses les eaux des lacs dégelés, noyant sous des inondations les rues des villages situés dans les bas-fonds. Puis le vent baissa, et l'on vit passer à haute altitude les formations en V des oies sauvages. (RDA, 486)

Et d'une façon plus élaborée<sup>756</sup>

Et l'on voit défiler des armées entières, dont chaque homme est un porte-drapeau, et qui ne sont que des *armées de drapeaux*, une vaste mer, houleuse et creusée par le vent, d'étendards, d'enseignes, de bannières, d'emblèmes et d'oriflammes. La nuit, les torchères achèvent cette apothéose, car leur lumière embrase les hampes, les étamines et les figures de bronze qui les couronnent, et noient dans les ténèbres de la terre la masse humaine, vouée à une fin obscure. Enfin lorsque le Führer s'avance sur l'autel

---

<sup>755</sup> L'auteur du récit de « la victoire de Taanak » (Juges IV) nous présente la fonction de Déborah et nous donne une histoire de ses actions. À son propos, il écrit : « Déborah, une prophétesse, femme de Lappidoth, jugeait Israël en ce temps-là (la période d'après la mort d'Ehoud marquée par l'oppression des fils d'Israël). Elle siégeait sous le Palmier de Déborah, entre Rama et Béthel, dans la montagne d'Éphraïm, et les fils d'Israël montaient vers elle pour des questions d'arbitrage. » (Jg 4, 4-5) Au chapitre 5 des Juges (intitulé par certains traducteurs « Le cantique de Déborah »), elle est présentée comme la mère d'Israël : « Aux jours de Yaël, avaient cessé caravanes, et ceux qui voyageaient allaient par des chemins détournés. Des villages étaient abandonnés, ils étaient abandonnés en Israël jusqu'à ce que tu te sois levée, Déborah, jusqu'à ce que tu te sois levée, mère en Israël. » (Jg 5, 6-7)

<sup>756</sup> Nous pensons également aux paroles sibyllines du kommandeur dans *Le Roi des Aulnes* : « Dans le ciel saturé de figures se prépare un orage qui aura la violence d'une apocalypse, et qui nous engloutira tous ! » (RDA, 409)

monumental pour officier, cent cinquante projecteurs de D.C.A flambent d'un seul coup, et édifient au-dessus de la Zeppelinwiese une cathédrale de lumière dont les piliers de huit mille mètres de haut attestent la portée sidérale du mystère célébré. « Vous aimez la Prusse, monsieur Tiffauges, parce que sous la lumière hyperboréenne, dites-vous, les signes brillent d'un éclat incomparable. Mais vous ne voyez pas encore où mène cette prolifération redoutable de symboles. Dans le ciel saturé de figures se prépare un orage qui aura la violence d'une apocalypse, et qui nous engloutira tous ! » (RDA, 408-409)

Dans les deux premiers passages cités, l'orage, qui se caractérise par une violence croissante, survient « brusquement », selon le mode apocalyptique de vigilance. La première averse diluvienne est contingentée par l'organisation d'un jeu naval pour les jeunes de la napola, qui consiste en ce que ces derniers occupent des petits voiliers pour aller à la recherche « des messages dispersés dans des bouteilles numérotées » (RDA, 391) afin de reconstituer au complet le « texte chiffré ». (RDA, 391) Secondé par le registre ésotérique apocalyptique du déchiffrement et du dévoilement — de la vérité criminelle du nazisme et de « l'inversion maligne » ? — l'orage semble fonctionner ici, comme « un avertissement » (EL, 85) surnaturel qui résonne « rageusement » dans le registre de la destruction et participe d'une dynamique qui s'apparente à celle du Déluge biblique, conservant ses caractéristiques surprenantes, évocatrices de dangers et d'anéantissement. Le second exemple, quant à lui, se situe au dernier chapitre et prélude à la dernière bataille et à la perte des nazis. Plus qu'un avertissement, il semble bien avoir les dimensions annihilatrices du Déluge. Que nous considérons dans ces quelques lignes la gradation verbale, la prolifération des substantifs diluviens, la modalisation chaotique, ou la vision pessimiste des « formations en V des oies sauvages », tout est là pour susciter la peur et la crainte associées à la fin.

Dans le troisième passage, Tiffauges est confronté, par l'entremise des croyances obscures du Kommandeur, à la fin destructive du nazisme. Son univers « surchargé de signes et de figures symboliques » rejoint hautement les préoccupations ésotériques de ce vieil aristocrate allemand qui lui rapporte, selon le mode d'une vision apocalyptique, le déroulement de l'exhibition rituelle du drapeau de sang<sup>757</sup>. Promouvant la métaphore diluvienne au rang d'un support de la description subjective, le récit du Kommandeur

<sup>757</sup> Selon le récit du Kommandeur, le drapeau de sang est la relique la plus sacrée du parti nazi. Il réfère à l'embuscade sanglante (seize morts, Goring blessé et Hitler détenu) de 1923 menée par des adversaires du mouvement nazi.

rencontre une longue tradition romanesque, où l'apocalyptique<sup>758</sup>, en l'occurrence le Déluge, est intégré pour anticiper la « fin obscure » de l'humanité. À mesure que s'accroît le déferlement de « l'innombrable foule » (Ap 7, 9) des soldats et la destruction massive, se ranime l'idée d'un châtement collectif, du jour redoutable du Jugement dernier.

Sans avoir l'intention d'allonger encore plus la liste, le rapport entre les eaux diluviennes et les temps de la fin se trouve énoncé d'une façon plus explicite dans les dernières pages de *Gilles & Jeanne* :

En ce mercredi 25 octobre 1440 sévit sur les côtes océanes l'une des tempêtes d'automne qui font croire à la fin du monde. Des vagues énormes croulent sur les grèves. Des embruns et des lambeaux d'écume s'envolent dans un ciel labouré d'éclairs et s'engouffrent dans les ruelles de Nantes. Sur l'île de Biesse, l'une des langues sablonneuses qui encombrent le lit de la Loire, des hommes luttent contre les bourrasques pour dresser un étrange golgotha : trois bûchers que surmontent trois potences, celle du milieu plus haute que les deux autres. (GJ, 150)

Le registre de la destruction par l'eau dit le châtement et la fin terrestre du monstre Gilles de Rais, et traduit au même titre une aspiration à la rédemption. La mort sur le bûcher, associée par l'expression « étrange golgotha » à celle du Christ, se termine conformément à la dialectique biblique d'annihilation et de recommencement, sur l'évocation parousiaque, « l'entrée du sire de Rais dans l'autre monde par une porte de feu ». (GJ, 150-151)

#### b) Détruire par le feu

C'est un lieu commun de noter combien dans les romans de Tournier les références aux destructions par le feu (Sodome et Gomorrhe ; Apocalypse ; Le livre des Rois) sont insistantes et nombreuses, mais il est plus malaisé de donner de la pratique intertextuelle, une vision exhaustive. Toutefois, une loi se dégage assez vite : dans la mesure où le feu — et ses dérivés — participe de la modalité biblique d'annihilation, l'intégrer au discours du roman revient à formuler un jugement, une malédiction.

---

<sup>758</sup> Prolifération de symboles, signes, mystère célébré, apocalypse, violence, portée sidérale, conflit lumière/ténèbres.

- *Damnation ou étang de feu*

Dans *Les Météores*, le feu de l'enfer appose son sceau sur deux chapitres — « le Ciel et l'Enfer » et « La Pentecôte islandaise » — dont les titres préfigurent fortement un style à dominante apocalyptique. Procédons dans l'ordre inverse et abordons tout d'abord la vision du second chapitre. Attribuée à Paul, elle se déroule à Namaskard et offre bon nombre de caractéristiques générales, constantes des visions apocalyptiques :

Paysage beige, livide, verdâtre, coulées de morve, de pus chaud, de sanie glauque, vapeurs toxiques, borboriges qui bouillonnent comme des marmites de sorcière. On y voit mijoter le soufre, le salpêtre, le basalte en fusion. Angoisse en présence de cette chose innommable et totalement contre nature : la pierre liquéfiée... Solfatares où fusent des jets de vapeur empoisonnée, ou rêvent des fumerolles annelées. Bleu intense, irréel, du fond du geyser. Le petit lac se vide sous l'effet d'une déglutination, d'une puissante succion interne, puis le liquide reflue d'un coup, bondit vers le ciel, se disperse en gerbe, retombe en crépitant sur les rochers. Contraste entre ce paysage totalement minéral, et l'activité vivante viscérale qui s'y manifeste. Cette pierre crache, souffle, rote, fume, pète et chie pour finir en une diarrhée incandescente. C'est la colère de l'enfer souterrain contre la surface, contre le ciel. Le monde souterrain exhale sa haine en vomissant à la face du ciel ses injures les plus basses, les plus scatologiques. (LM, 507-508)

La vision de Paul est introduite par le verbe voir. Elle est surprenante et inclut « une variabilité des significations<sup>759</sup> ». Dans son chapitre sur « la vision signifiée », Neher dévoile la nature paradoxale de la vision prophétique : « Il y a des altérations et des paradoxes dans la vision ; la concordance des choses s'y révèle discordante. Mais la grande portée de la vision, c'est d'attester qu'altération, paradoxes, discordances sont justes<sup>760</sup>. » Ce que Paul voit n'est pas exempt de paradoxes. L'élément feu qui entre dans la composition du paysage relève d'un symbolisme maléfique. Dans ce cadre de la fermentation nauséabonde, les éruptions volcaniques laissent entrevoir une conception particulièrement négative du feu, comme domaine de l'impur et la suffocation. La gigantesque « marmite » bouillonnante est l'expression matérielle du mal, de la destruction. Toutefois le paysage minéral qui inspire le dégoût et met l'énonciateur dans un état d'angoisse, ne consonne pas avec « l'activité vivante et viscérale » du volcan. Ce « contraste » cohérent témoigne en effet d'une vérité extraordinaire, « innommable » et « contre nature ».

<sup>759</sup> André Neher, *Prophètes et prophéties : l'essence du prophétisme*, op. cit., p. 353.

<sup>760</sup> *Ibid.*

Dans le langage des théologiens, les visions (ou apparitions) sont des « expériences psychiques dans lesquelles des objets (personnes) invisibles et inaudibles deviennent malgré leur caractère inaccessible à l'expérience humaine normale, surnaturellement perceptibles<sup>761</sup> ». Les causes et les circonstances des éruptions volcaniques dont il est question dans ce passage sont connues scientifiquement et Paul ne les ignore pas. Toutefois, il recourt dans l'énonciation du phénomène à l'allégorie infernale et à l'emploi du verbe « rêver », de l'adjectif « irréel », comme s'il tendait à ne pas le répertorier dans un classement scientifique, si bien qu'il devienne « surnaturel » et attribuable à la tradition catholique<sup>762</sup>. Cette signification eschatologique est apportée à la fin par « l'étape du déchiffrement<sup>763</sup> » et de clarté que renforce l'emploi du présentatif et des superlatifs. Ne s'agissant pas d'une manifestation de la colère divine, le volcan de Namaskard est considéré comme l'œuvre haineuse et abjecte de Satan ; il figure le conflit entre le Ciel et l'Enfer.

À la frontière entre la réalité et le monde — à la fois infernal et paradisiaque — de l'illusion évolue aussi le récit de la pédo-phorie d'Abel Tiffauges<sup>764</sup>, expressément placé sous le signe du « chaudron bouillonnant » (RDA, 439). Il s'agit des ablutions qu'il partage avec des jeunes de la napola :

Le bois ayant remplacé le charbon, il faut alimenter le feu toute la nuit pour porter l'eau à 40°. Je suis descendu par cinq fois pour recharger la chaudière, obsédé par le souvenir de Nestor dont la mort par asphyxie dans la chaufferie de Saint-Christophe hantait cette veillée ardente. Il était convenu qu'à huit heures, avant le Frühstück, les enfants seraient envoyés à la douche. J'étais couché nu sous un jet brûlant, suffocant et aveuglé déjà, quand la musique de leurs voix claires mêlée aux tapotements de leurs pieds nus sur la pierre a empli l'escalier. Brouhaha heureux, bousculades de corps et rires sous la bruine furieuse crachée par les pommes, remous de vapeur ardente qui noie toutes choses dans des ténèbres laiteuses. Les corps s'y dissolvent et en émergent brusquement, comme un rêve fugitif, pour s'y fondre de nouveau. Tous ces enfants bouillent dans un chaudron géant avant d'être mangés, mais je m'y suis jeté par amour, et je cuis avec eux. Mainte et mainte fois piétiné broyé par le poids des corps mouillés croulant sur moi, j'ai retrouvé une vieille connaissance dont j'avais perdu le souvenir depuis des années, depuis la déclaration de la guerre exactement, l'*angélique*. Mais une angélique cuite à l'étuvée, et affectée du coup d'un *changement de signe* : ce n'est plus l'oppression qui me précipitait

<sup>761</sup> *Petit dictionnaire de théologie catholique*, « Apparitions ».

<sup>762</sup> Dans le christianisme populaire, malgré quelques tentatives d'explications préscientifiques, les volcans étaient souvent considérés comme l'œuvre de Satan et les éruptions comme des signes de la colère de Dieu.

<sup>763</sup> André Neher, *Prophètes et prophéties*, op. cit., p. 353.

<sup>764</sup> Il le relate dans ses « Écrits sinistres », à la fin du troisième chapitre.



dans un abîme d'angoisse, c'est une assomption glorieuse sur des tourbillons de nuées immaculées qui serait d'inspiration fade, vaguement sulpicienne, n'étaient les chocs sourds et véhéments de mon cœur dilaté contre mes côtes, ce tam-tam dramatique qui rythme les fastes de mon apothéose. Je songe à la résurrection de la chair que nous promet la religion, mais d'une chair transfigurée, au plus haut degré de sa fraîcheur et de sa jeunesse. Et je déploie toute ma peau brune et souillée d'adulte, je tends mon visage bistre et buriné à ces jets de vapeur bouillonnants, j'enfouis ma figure noire et ravinée dans cette fleur de farine, je l'offre à ces houppettes de chair vive pour la guérir de sa disgrâce ! (RDA, 440-441)

Ce récit de rêve est avant tout un récit de purification par l'eau et le feu. Comme tel il se veut une incursion simultanée dans deux mondes différents : « une descente aux enfers » et une « assomption », une destruction et une transfiguration de la chair. Une semblable expérience implique une certaine ambivalence relative au statut symbolique qu'il convient d'accorder à ces deux mondes. Obsédé par le langage religieux, Tiffauges l'utilise comme instrument de sa perversion sexuelle ; le sacré, subtilement détourné de sa fonction symbolique et religieuse, vient authentifier — sans les démêler — la réalité sacrificielle du Père symbolique et le désir sexuel de l'ogre mangeur. Cette destruction-purification par le feu infernal et l'eau diluvienne est donc à mettre au compte non seulement d'une fin, d'une mort de la chair mais aussi d'un renouvellement quoiqu'ambivalent. Aussi résistons-nous difficilement à la conclusion que cette coexistence contradictoire dans le rêve du personnage-énonciateur manifeste la persistance de ses propres apories qu'expriment dans le passage des formules comme « ténèbres laiteuses » et « figure noire et ravinée dans cette fleur de farine ».

La manière dont sont traitées les fréquentes manifestations de cet élément destructeur et purificateur dans l'œuvre en général et dans *Le Roi des Aulnes* en particulier est la clef de voûte de l'énonciation eschatologique, du jugement dernier, qui permet de maintenir, par ses caractéristiques intrinsèques, la cohésion des multiples éléments narratifs (empruntés et imaginés) l'entourant. Dans son journal du 25 mars 1938, Tiffauges rapporte un rêve prémonitoire dans lequel il voit l'image obsédante « des flammes qui [s'élèvent] soudain autour de lui dans la chapelle ». (RDA, 87) Il le commente en insistant sur la fonction ambivalente, punitive et libératrice, du feu : « flammes de l'enfer certes, mais aussi flammes libératrices, car si Saint-Christophe brûlait, si le monde entier brûlait, mon malheur serait lui aussi englouti ». (RDA, 87) Ce rêve annonçant une catastrophe imminente suggère « en

même temps quelque chose de jubilatoire à voir le monde s'anéantir<sup>765</sup> ». Une satisfaction vengeresse que Tiffauges réclame à cor et à cri dès qu'il prend connaissance de l'incendie de Saint-Christophe :

Ces hommes stupides qui s'apprêtaient à m'écraser pour une peccadille — dont j'étais de surcroît innocent — ne reconnaîtraient jamais, quand même je leur hurlerais la vérité en pleine face, la part que j'avais dans le châtement qui venait de frapper Saint-Christophe. (RDA, 89)

Faisait partie d'un réseau terminologique référant au jugement dernier, les flammes deviennent une métaphore du châtement. Elles opèrent en harmonieuse symbiose avec d'autres manifestations (marmite bouillonnante, pluie de feu) de cet élément destructeur. La métaphore de la marmite bouillonnante dont Paul use pour figurer la lutte entre le Ciel et l'enfer, apparaît dans les « Écrits sinistres » d'Abel Tiffauges : « La grande *marmite* de l'Histoire a commencé à mijoter, comme il y a vingt ans à Beauvais. Mais cette fois, l'*incendie* sera à la mesure du géant Tiffauges et de la terrible *menace* qui pesait sur lui. » (RDA, 173) Comme le remarque Jacques Poirier dans « L'apocalypse dans *Le Roi des Aulnes* » que nous avons cité, Abel vit « dans la certitude qu'un processus [d'anéantissement] est en cours<sup>766</sup> ». Il est à l'affût des signes dont le déchiffrement lui donne l'impression « de vivre les derniers jours d'un monde qui ne sait pas combien le châtement est proche<sup>767</sup> » :

Et moi, caché parmi les assis, faux sédentaire, faux bien-pensant, je ne bouge pas certes, mais j'entretiens et je répare cet instrument par excellence de la migration, l'automobile. Et je prends patience parce que je sais qu'un jour viendra où le ciel, lassé des crimes des sédentaires, fera pleuvoir le feu sur leurs têtes. Ils seront alors, comme Caïn, jetés pêle-mêle sur les routes, fuyant éperdument leurs villes maudites et la terre qui se refuse à les nourrir. Et moi, Abel, seul souriant et comblé, je déploierai les grandes ailes que je tenais cachées sous ma défroque de garagiste, et frappant du pied leurs crânes enténébrés, je m'envolerai dans les étoiles. (RDA, 51)

La vocation « prophétique » du héros tournierien « Abel » est précisée à partir de son jumelage à la première victime dans l'histoire de l'humanité : il espère présider à la victoire de sa lignée et menace de perdition les caïnites « endurcies contre leurs frères nomades » (RDA, 51) et accusés de crimes et d'abominations. Il patiente et « attend donc l'heure du

<sup>765</sup> Jacques Poirier (dir), *op. cit.*, p. 75.

<sup>766</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>767</sup> *Ibid.*

jugement où justice sera enfin rendue<sup>768</sup> ». Par le biais de cette identification à la race des nomades, la pluie de feu et de soufre, empruntée à Sodome et Gomorrhe et à l'Apocalypse fait partie intégrante des registres de la menace<sup>769</sup> et du châtement<sup>770</sup> (« l'école a brûlé encore une fois » (RDA, 177)), redevables au Dieu justicier de la Bible.

- *Les Inquisitions des temps modernes*

Le parti pris du feu apocalyptique<sup>771</sup>, est dans *Les Météores*, évident. Dans le chapitre « Le Ciel et l'Enfer », une vision complète, à laquelle se joignent les registres de la colère et de l'indignation, sont mis au compte de l'oncle Alexandre. Renvoyant à une écriture codée, les registres de la fin s'imbriquent dans le discours du personnage blasphémateur, qui ne laisse échapper aucune occasion de fustiger « la racaille hétérosexuelle » (LM, 120). Dans l'exploitation du sexuel subversif, la vision — dont les éléments sont empruntés à la Bible — est dépendante d'une situation d'énonciation qui rend visible une vérité dissimulée. L'énonciateur l'introduit par une précision spatio-temporelle :

Loup regagnant la Brèche-au-Loup, j'allonge le pas pour arriver à mon hôtel avant le lever du soleil. Ainsi la nuit aura été ce qu'elle aura été. Elle ne mordra pas sur ma journée. Tout à l'heure j'ai rendez-vous à l'usine d'incinération d'Issy-les-Moulineaux. Je vais voir pour la première fois cette cité infernale qui inspire tant d'horreur à ma corporation. (LM, 137)

---

<sup>768</sup> *Ibid.*

<sup>769</sup> Ailleurs dans le roman, dans le journal du 3 juillet 1939 : « Comment ai-je été assez fou pour croire que cette société exécrée laisserait vivre et aimer en paix un innocent caché parmi la foule ? Avant-hier, la racaille s'est acharnée à me souiller et à me désespérer, le grand hallali de la méchanceté et de la bêtise a sonné la mort du juste et de l'amoureux. Mais déjà le salut s'annonce, menaçant pour eux, tendre pour moi. Du calme, Mabel, retiens ta colère, fais taire tes imprécations. Tu sais bien maintenant que la grande tribulation se prépare, et que ton modeste destin est pris en charge par le Destin ! » (RDA, 167)

<sup>770</sup> Traitant de la superposition — dans les derniers chapitres d' « Allégorie et Tradition » — de l'Exode biblique et de l'histoire personnelle de Tiffauges au sein du nazisme, Svein Eirik Fauskevag fait remarquer que les destructions (notamment du château) ont valeur cathartique et punitive et font de l'événement — « [possédant] pour Tiffauges une valeur morale et existentielle » — à la fois « une apocalypse et une sortie d'Égypte ». Svein Eirik Fauskevag, *op. cit.*, p. 81.

<sup>771</sup> Par opposition au feu spirituel et restaurateur de l'Esprit-Saint.

D'entrée de jeu, l'énonciateur se compare à un loup et se pose comme sujet-voyant cruel et redoutable. Il prend la voie « Brèche-au-Loup » pour arriver à son hôtel. Le jeu de mots d'Alexandre (de Tournier) crée des équivoques. En France, la rue de la Brèche-aux-Loups est une voie située dans le 12<sup>e</sup> arrondissement de Paris. Dans le roman, l'appellation subit une altération : le pluriel se transforme en singulier. La nouvelle forme permet d'exprimer une idée à double sens. Alors que l'homophonie renvoie au sens premier, géographique du mot, la transcription tournierienne amène le lecteur à découvrir un univers parallèle. Il est question plutôt d'une « voie » parallèle dans laquelle s'engage exclusivement le Loup Alexandre pour accéder à « la cité infernale », qui n'est autre que l'usine d'incinération des ordures ménagères d'Issy-les-Moulineaux :

Le commissariat de police, c'était le purgatoire. Je reviens de l'enfer. Brisé, désespéré, le poil roussi, l'œil habité de visions d'horreur, à jamais blessé par ce que j'ai vécu. L'usine se signale à grande distance par ses hautes cheminées dont les exhalaisons évoquent tout naturellement le travail, la production, le labeur fécond. Qui soupçonnerait qu'il s'agit en fait de tout l'inverse, et que c'est une œuvre de destruction diabolique qui s'accomplit derrière cette façade traditionnelle ? (LM, 138)

Purgatoire, enfer, métamorphose, désespoir, l'apocalyptique relèverait ici des « visions » horrifiantes rendant compte d'une « œuvre de destruction diabolique », d'une inversion maligne du « labeur fécond ». Il s'agit avant tout d'un dévoilement — signifié par le verbe « on devine » et le participe présent « en découvrant » (LM, 138) — du « mystère de ce qui se passe dans ces murs » (LM, 138), de la « noirceur » (LM, 138), de la réalité destructive cachée derrière la « façade traditionnelle ». Il est d'ailleurs fort significatif qu'Alexandre effectue sa mission d'inspection « le cœur brisé », « le poil roussi » et « l'œil blessé à jamais<sup>772</sup> ». La métamorphose et le chagrin ressenti alourdissent la vision d'un poids supplémentaire :

Cette fosse de stockage, c'est l'antichambre de l'enfer. Incessamment on voit s'y précipiter à une vitesse vertigineuse des pieuvres d'acier gigantesques qui tombent du ciel, leurs huit tentacules crochus largement ouverts. Elles disparaissent dans la masse molle et blanche des oms. Puis les câbles se raidissent, on devine que le monstre referme sa mâchoire, et la pieuvre refait surface, lentement cette fois, tenant embrassée dans ses tentacules une masse informe dont retombent dans le vide des sommiers, des cuisinières, des pneus de camion, des arbres déracinés. Commandées par un pont roulant, les bennes-

<sup>772</sup> Suite à son arrestation en flagrant délit, pratiquant la sodomie dans un endroit public, en l'occurrence le Bois de Vincennes.

polypes glissent vers les trémies qui alimentent les fours d'incinération. Les tentacules se desserrent, et les réprouvés sombrent sur une pente raide, ils sont précipités, enchevêtrés, cul par-dessus tête, et cataracte, vers des fournaies mugissantes. Ils glissent dans les flammes avec leur personnalité, leurs souvenirs, leurs paroles, leurs teintes et demi-teintes, leurs goûts et leurs dégoûts. C'est un anéantissement rageur et indistinct de toutes les finesses, de toutes les nuances, de tout ce qu'il y a d'inimitable et d'irremplaçable dans l'être. Cette chute de tout l'humain dans ce flamboiement furieux doit répondre en moi à une terreur atavique, à un pressentiment immémorial pour que son spectacle m'ait infligé une atteinte assez profonde. Et pour en achever l'horreur, les serviteurs de ces lieux funèbres sont tous vêtus d'une combinaison verte et coiffés d'une cagoule percée d'une fenêtre de plexiglas. Les explications hurlées par mon guide au milieu des grincements, des chocs, des rugissements se sont inscrites dans ma mémoire passive et indifférente. Que le pouvoir de combustion des oms augmente d'année en année — avec la richesse de la population — et rende inutile l'adjonction de charbon ou de fuel-oil. Que l'incinération annuelle de 740000 tonnes de gadoues permette une vente d'énergie de 850000 tonnes-vapeur après prélèvement des besoins de l'usine. Que l'incinération laisse des tonnes de mâchefer récupérées et permette l'hiver le chauffage de tous les quartiers avoisinants. Ces merveilles — et bien d'autres — ne faisaient qu'aggraver mon accablement parce que toutes, elles étaient marquées du signe de la mort. La vérité, c'est que cet enfer matérialise la victoire complète et définitive — jusqu'à la cendre, jusqu'au néant — des gens-de-bien sur les marginaux. Avec la destruction des oms par le feu, la société hétérosexuelle fait un grand pas en avant vers l'uniformisation, le nivellement, l'élimination de tout ce qui est différent, inattendu, créateur. (LM, 138-140)

Cette vision situe Alexandre entre l'immanence et la transcendance. Elle se constitue de diverses données puisées dans l'Apocalypse de Jean, dans le livre d'Hénoch<sup>773</sup> et dans le récit de Sodome. Tout d'abord, il convient de préciser que l'acte de voir<sup>774</sup> est introduit par le pronom indéfini « on ». Contrairement aux visions bibliques (et apocryphes) attribuées normalement à un « je », celles romanesques s'universalisent pour englober le personnage-énonciateur et les autres. Dans le cas d'Alexandre, le « on » pourrait désigner les gens qui travaillent dans l'usine d'incinération ou également les homosexuels qui partagent avec lui la même « vision » du monde hétérosexuel. De toute façon, dans une pareille atmosphère de la fin, le feu acquiert une indéniable valeur eschatologique et rien n'échappe à la constance de cette vision infernale où il est question d'un double processus de destruction et de combustion par l'action conjuguée du monstre tentaculaire et du feu.

<sup>773</sup> Écrit pseudépigraphique de l'Ancien Testament attribué à Hénoch, arrière-grand-père de Noé. Il fait partie du canon de l'Ancien Testament de l'Église éthiopienne orthodoxe, mais il est rejeté par les Juifs et n'est pas inclus dans la Bible dite la Septante. Il a été officiellement écarté des livres canoniques vers 364 lors du concile de Laodicée (canon 60), et il est considéré depuis comme apocryphe par les autres Églises chrétiennes. Toutefois, nous retrouvons son influence dans la tradition chrétienne qui retient des thèmes s'y rapportant comme la chute des anges.

<sup>774</sup> Il en est de même dans la vision de Paul.

La vision enregistre la présence terrifiante des « pieuvres d'acier gigantesques » à « huit tentacules crochus » lesquelles pourraient constituer une référence directe aux bêtes de l'Apocalypse de Jean. Elle les configure en mouvement, tombant « du ciel » et met en scène leur empreinte dévastatrice sur les ordures ménagères et l'espace traversé. Contrairement aux deux bêtes de Jean qui sortent respectivement de la mer et de la terre<sup>775</sup>, celles de Tournier, à l'instar des anges déchus du livre d'Hénoch, « tombent du ciel ». Nous savons que l'image de la pieuvre sert dans le roman de métaphore pour parler de cette usine-machine<sup>776</sup> tentaculaire, qui en détruisant le plus, tente d'accaparer de l'influence. Mais par son association à l'ange déchu, donc à Lucifer et au Diable<sup>777</sup> — ceci est renforcé par l'emploi des adjectifs « infernale, diabolique, crochus » — le voyant cherche à réaliser leur accouplement monstrueux, l'enjeu premier de sa vision étant celui de l'exposition du moment de la condamnation des ordures, de la précipitation de « tout l'humain » dans les « fournaies mugissantes ». Les verbes de mouvement et les substantifs tracent matériellement la chute brutale de ses objets-sujets dans le feu flamboyant de l'enfer. Les images retenues ici par Tournier reproduisent fidèlement les composantes des représentations artistiques du thème des « anges déchus<sup>778</sup> ». Elles propulsent le lecteur au cœur du jugement dernier, de l'Apocalypse, dans la fournaise embrasée par la colère, là où les « réprouvés » glissent et disparaissent dans les « flammes » éternelles « avec leur personnalité, leurs souvenirs, leurs paroles, leurs teintes et demi-teintes, leurs goûts et leurs dégoûts ». À ce point de l'énonciation apocalyptique, la provocation d'Alexandre se trouve confrontée à un univers hostile excluant toute perspective conciliatrice, qu'elle se présente sous forme d'un acte ou d'un être. Sa convocation des Écritures déclenche des retombées interprétatives au service du discours subversif du roman qui a peut-être la particularité de pervertir et d'invalider la morale biblique au fondement des sociétés modernes, tout en superposant deux registres, l'un ancré dans l'archaïsme des temps anciens, l'autre relevant de la modernité.

---

<sup>775</sup> Ap 13, 1 ; Ap 13, 11.

<sup>776</sup> Benne-polype.

<sup>777</sup> Un ange déchu est, dans les traditions chrétiennes, un ange exilé ou banni du Paradis en punition de sa désobéissance ou rébellion contre Dieu. Le plus connu c'est Lucifer (aucun texte de l'Ancien ou du Nouveau testament ne confirme sa déchéance) que l'on confondra au Moyen âge avec le Diable, qui n'est pas un ange mais descend simplement du mythe.

<sup>778</sup> Entre autres « La chute des anges rebelles » de Pierre Paul Rubens.

Machinale, monstrueuse et surprenante, cette destruction par le feu de « tout ce qu'il y a d'inimitable et d'irremplaçable dans l'être » est marquée du « signe de la mort »<sup>779</sup>. Se déroulant au milieu « des grincements, des chocs et des rugissements », substitués — adaptés à la fiction — des trompettes de la mort et des tonnerres rageurs, elle est une révélation, une appréhension immédiate, directe et claire d'une certaine vérité cachée : le signe de la mort qui détermine, en négatif, le principe annihilateur du processus d'incinération, consacre la victoire des hétérosexuels et l'élimination par le feu des réprouvés homosexuels, « différents et créateurs ». Dans leur toute-puissance, les hétérosexuels se voient attribuer le rôle destructeur et purificateur du Dieu justicier et leur colère finit par embraser les « sodomites », transgresseurs des codes et conventions sociaux. Détruire par le feu, c'est purifier la société de ses êtres-ordures vomis, rejetés et bannis. Or, dans le discours profanateur d'Alexandre figurant toujours l'être suprême en posture désavantageuse, ce rapprochement n'est en rien bénéfique pour les hétérosexuels. Leur pouvoir transcendant n'est-il pas nourri simultanément par la force maléfique de la bête diabolique ? En assimilant le rôle destructeur de la bête de l'Apocalypse à celui de Dieu enragé contre les pécheurs de Sodome, un reversement moral transforme le contexte figuratif de la société toute-puissante. Dans un chapitre précédent<sup>780</sup>, Alexandre s'indigne et voit dans l'incinération « une agression brutale mortelle contre la substance même de la biffe, agression non seulement matérielle, mais morale, car le feu des usines d'incinération a de l'affinité avec le feu de l'Inquisition ». (LM, 119) C'est justement dans ce feu infernal que les « gens-de-bien rêvent de jeter » (LM, 120) « les chenapans » (LM, 120) après les avoir accusés d'hérésie, d'idolâtrie et de contestation de l'ordre social. Ces gens-de-bien — Alexandre ne tarde pas à les identifier — sont les adeptes d'un Adolph Hitler qui arrêtent en masse, enferment dans des camps de concentration et font mourir à force de mauvais traitements. Ce sont ces « stupides salauds », cette « racaille hétérosexuelle » qui ne « pipe mot sur ce crime collectif » (LM, 120) et qui ignore la folie d'un tel tyran, capable d'envoyer à l'équarrissage toutes les autres élites. Par ces sarcasmes, se posent désormais les questions de la justice et de l'injustice de la condamnation prononcée contre les homosexuels, qui sont à lire dans leurs rapports avec la modernité des discours sexuel et sociopolitique que ce personnage insurgé développe dans le roman en général et

<sup>779</sup> Qui renvoie notamment au signe de la bête dans l'Apocalypse de Jean.

<sup>780</sup> « La proie de la proie ».

dans cette vision en particulier afin de remettre en cause les préjugés, les idéologies et les valeurs (uniformisation, nivellement, élimination de tout ce qui est différent) de la société homophobe.

Somme toute, l'extermination des homosexuels, qu'Alexandre énonce dans les registres de Sodome et de l'Apocalypse, radicalise sa marginalité tout en insinuant dans son discours moral des filiations très ambivalentes entre Dieu et Hitler, les exterminateurs historiques de l'élite homosexuelle. Cependant, il est tout à fait légitime ici de s'interroger sur l'objet de la fustigation d'Alexandre. S'attaque-t-il à l'image du Dieu justicier qui punit la décadence, d'ailleurs non précisée dans le texte biblique, des habitants de Sodome, ou plutôt aux lectures moralistes (des théologiens et des exégètes) qui se sont imposées et s'imposent toujours, particulièrement dans le christianisme, comme un traité anti-homosexuel, faisant de l'homosexualité un crime contre nature ?

- *Une déflagration, un châtement*

En parcourant *Vendredi et les limbes du Pacifique*, nous découvrons le pouvoir, à la fois édifiant, destructeur et sacrificiel, de l'élément feu. La scène-clé qui constitue le point de départ du lent processus de libération de Robinson est le flamboiement de l'eucalyptus béant, qu'il avait aménagé afin de s'en servir pour alerter les navires passagers de sa présence. Victime d'une illusion visuelle et auditive, croyant entendre une musique providentielle provenant d'un navire à « voile blanche à l'est de l'horizon », il se précipite vers l'eucalyptus creux : « Il enflamma un fagot de branches sèches et le poussa dans la gueule béante qu'ouvrait le tronc au ras du sol. Un torrent de fumée âcre en sortit » (VLP, 40), suivi après quelques moments de l'embrasement total :

Une colonne de flammes le tira de sa torpeur [...] l'eucalyptus flambait comme une torche dans la nuit. Robinson se dirigea en titubant vers cette source de lumière et de chaleur. Ainsi ce signal qui devait balayer l'océan et alerter le reste de l'humanité n'avait réussi à attirer que lui-même, lui seul, suprême dérision ! (VLP, 42)



Dès le début, le feu participe au pacte de déstabilisation qui régit l'ordre interne du monde colonial d'où Robinson provient. Toutefois, ce n'est qu'aux huitième et neuvième chapitres que la « catastrophe » (VLP, 186) advient dans la scène cruciale du foudroiement de la grotte :

Il [Vendredi] la (la pipe) jeta de toutes ses forces dans le fond de la grotte [...] C'est alors que les quarante tonneaux de poudre noire parlent en même temps. Un torrent de flammes rouges jaillit dans la grotte. Dans une dernière lueur de conscience Robinson se sent soulevé, emporté, tandis qu'il voit le chaos rocheux qui surmonte la grotte culbuter comme un jeu de construction. (VLP, 183)

Cette calamité, bien qu'elle soit déclenchée par Vendredi, semble exaucer un vœu profondément existentiel du colon. Destruction, incendie, chaos, tremblement de terre, dispersion des animaux, grêle de cailloux... Il est curieux de constater combien le foudroiement de la grotte répond mot pour mot à ce désir d'annihilation qui noue des liens rigoureux avec l'Apocalypse de Jean, notamment la scène du jugement dernier :

Alors, les sept anges qui tenaient les sept trompettes se préparèrent à en sonner. Le premier sonna de la trompette. Il y eut de la grêle et du feu mêlés de sang qui furent jetés sur la terre. Le tiers de la terre fut brûlé, le tiers des arbres fut brûlé, et toute herbe verte fut brûlée. Le second ange sonna de la trompette. Une sorte de grande montagne embrasée fut jetée dans la mer. Le tiers de la mer devint du sang, le tiers des créatures qui étaient dans la mer et qui avaient vie mourut, et le tiers des navires fut détruit. Le troisième ange sonna de la trompette. Une grande étoile tomba du ciel, brûlante comme un flambeau. Elle tomba sur le tiers des fleuves et sur les sources des eaux. Le nom de cette étoile est Absinthe ; le tiers des eaux fut changé en absinthe, et beaucoup d'humains moururent de ces eaux devenues amères. (Ap 8, 6-11)

Incapable de modifier personnellement cette situation qui le chagrine<sup>781</sup>, le colon se félicitera d'avoir abandonné Vendredi à ses activités fantaisistes<sup>782</sup>. Aussi tragique qu'il soit, le spectacle apocalyptique laisse entrevoir un espoir de libération — « la catastrophe n'étant

<sup>781</sup> Dans le roman des jeunes, Tournier l'explique : « Et pourtant il [Robinson] ne lui [à Vendredi] en [d'avoir déclenché la catastrophe] voulait pas. La vérité, c'est qu'il en avait assez depuis longtemps de cette organisation ennuyeuse et tracassière, mais qu'il n'avait pas le courage de la détruire. » (VVS, 74)

<sup>782</sup> « À demi renversé en arrière, il tire profondément sur le bec de corne de la pipe. Puis ses lèvres laissent filtrer un filet de fumée qui se divise en deux et se glisse sans aucune perte dans ses narines. » (VLP, 183)

pas une fin en soi<sup>783</sup> » —, une espérance prophétique « qui sait pratiquer la lecture plurielle<sup>784</sup> » de l'évènement calamiteux « et y lire la véracité de l'espérance<sup>785</sup> ».

Pour appréhender ce passage riche en réminiscences bibliques, nous jugeons utile de rebondir sur trois épisodes du *Livre des Rois*, se rapportant notamment à la vie du prophète Élie<sup>786</sup>. Le premier se déroule au mont Carmel : il met en scène la manifestation du Dieu d'Élie<sup>787</sup>. Une manifestation à travers le feu sacrificiel qui tombe du ciel et dévore « l'holocauste<sup>788</sup>, le bois, les pierres, la poussière » (1 R 18, 38) et absorbe l'eau contenue dans le fossé. Vue sous cet angle, la déflagration foudroyante de la grotte acquiert un sens sacrificiel, introduit indirectement dès le début du roman à travers les exercices expiatoires des Araucans, lesquels se déroulent autour du bûcher. Usant — subrepticement (oui !) mais « avec toutes ses forces » (VLP, 183) — d'une substance aérienne, la fumée dégagée de la pipe, Vendredi offre le colon, et par extension toutes ses mœurs colonialistes et ses valeurs avilissantes, en holocauste sur l'autel caverneux<sup>789</sup> au Dieu éthéré. Dans la Bible, et comme le souligne Wiesel, le grand miracle ne réside pas dans la manifestation flamboyante et tonitruante de Dieu, mais plutôt dans le jaillissement vital de la pluie : « La terre va de

<sup>783</sup> Raphaël Draï, *La communication prophétique : Le Dieu caché et sa révélation*, op. cit., p. 303.

<sup>784</sup> *Ibid.*

<sup>785</sup> *Ibid.*

<sup>786</sup> Avec qui Robinson partage le fanatisme et la pureté radicale. Les deux voient dans leur prochain l'ennemi corrompu.

<sup>787</sup> Suivant le récit biblique, le prophète Élie mène une vie contemplative, d'ascèse sur le mont Carmel (1 R 18, 19-20). C'est sur cette montagne isolée, conversant sans cesse avec le Dieu d'Israël, qu'il affronte les prêtres de Baal en Son nom et qu'il accomplit les miracles destinés à prouver aux Hébreux l'inanité de leurs croyances idolâtres. Le plus connu de ses miracles, le plus spectaculaire, naît d'un défi que le prophète lance au roi Achab afin de départager les dieux concurrents du Dieu de la loi : « Le dieu qui est capable de mettre le feu au bois des autels sera celui qui détient le feu du ciel, la foudre, donc capable de provoquer la pluie<sup>787</sup> qui mettra fin à la sécheresse<sup>787</sup> ». La Bible ne laisse pas le lecteur sur sa faim. Elle décrit en détails la défaite de Baal, la victoire éblouissante du prophète et de son Dieu, la mise à mort cruelle des prophètes idolâtres laquelle est suivie d'une « grosse averse ». (1 R 18, 45)

<sup>788</sup> Un taureau selon le récit biblique.

<sup>789</sup> Ce détail ne naît pas du simple rapprochement avec la Bible. Dans le roman, à la fin du chapitre III, il est dit que Robinson « jeta les bases d'un *Conservatoire des Poids et Mesures*. Il l'édifia en forme de pavillon, mais dans les matériaux les plus réfractaires qu'il put trouver : blocs de granit et parpaings de latérite. Il y exposa sur une sorte d'autel — comme autant d'idoles — et contre les murs — comme les armes de la panoplie de la raison — les étalons du pouce, du pied, du yard, de la verge, de l'encablure, de la pinte, du picotin, du boisseau, du gallon, du grain, de la drachme, de l'once avoirdupois et de la livre avoirdupois. » (VLP, 70)

nouveau nourrir les hommes<sup>790</sup> ». Dans le roman, la levée du vent — « le vent se leva », « une forte brise nord-ouest » (VLP, 187) — témoignerait de l'intervention prophétique qui suit la catastrophe<sup>791</sup>, du soulagement inaltérable qui « [meublera] et [sensibilisera] » (VLP, 183) les poumons de l'homme suffoquant<sup>792</sup>.

Le tremblement de la grotte, le feu dévorant et la forte brise, nous font entrer dans le vif d'un deuxième épisode biblique, Élie à l'Horeb (1 R 19). Le rapport de ces éléments au texte tournierien, a priori énigmatique, est extrêmement intéressant à élucider, parce qu'il démontre la connaissance précise que Tournier a des deux Testaments et éclaire l'évolution prophétique du personnage. Dans la Bible :

Le seigneur dit : « sors<sup>793</sup> et tiens-toi sur la montagne, devant le Seigneur ; voici, le Seigneur va passer. » Il y eut devant le Seigneur un vent fort et puissant qui érodait les montagnes et fracassait les rochers ; le Seigneur n'était pas dans le vent, il y eut un tremblement de terre ; le Seigneur n'était pas dans le tremblement de terre. Après le tremblement de terre, il y eut un feu ; le Seigneur n'était pas dans le feu. Et après le feu le bruissement d'un souffle ténu. Alors, en l'entendant, Élie se voila le visage avec son manteau ; il sortit et se tint à l'entrée de la caverne. (1 R 19, 11-13)

Nous devinons que cet amalgame d'épisodes (Le sacrifice du Carmel et Élie à l'Horeb), traversé d'allusions au règne messianique, christique (cette destruction n'a-t-elle pas donné libre cours à « une verve baroque »<sup>794</sup> ? (VLP, 186)), fait partie d'un réseau intertextuel que sous-tend ce qu'il serait pertinent d'appeler une « condensation », laquelle unit avec une grande cohérence des fragments reconnaissables de plusieurs épisodes bibliques. Dans le roman, les trois fausses manifestations divines (tremblement, feu, vent fort) sont suivies, conformément au texte biblique, d'un « silence formidable<sup>795</sup> », témoignage incontestable de la présence divine. Une présence spirituelle qui favorise la métamorphose partielle de Robinson (VLP, 191) :

<sup>790</sup> Élie Wiesel, *Célébration prophétique*, Paris, Éditions du Seuil, 1998, p. 180.

<sup>791</sup> Raphaël Draï, *La communication prophétique. Le Dieu caché et sa révélation*, op. cit., p. 303.

<sup>792</sup> Qu'expriment, entre autres, les formules : « des sanglots l'étouffaient » (VLP, 125), « faiblesse nauséuse ». (VLP, 124)

<sup>793</sup> De la caverne, celle où Moïse s'était tenu car Horeb = Sinaï.

<sup>794</sup> Cette « verve baroque » (ou encore « chapelle rougeoyante » (VLP, 215) qui renvoie aux « églises souabes » (VP, 29) de Leibniz — l'adjectif est le même employé pour qualifier sa pensée — représentera l'édification « chaotique, libre » d'une nouvelle Église « tournierienne », réunissant, comme l'Église byzantine, érotisme et spiritualisme.

<sup>795</sup> Que les traducteurs de la Bible hébraïque rapprochent du (ou confondent avec) « bruissement d'un souffle ténu ».

[...] Il avait perdu son aspect solennel et patriarcal, ce côté « Dieu le père » qui appuyait si bien son ancienne autorité. Il avait ainsi rajeuni d'une génération, et un coup d'œil au miroir lui révéla même qu'il existait désormais — par un phénomène de mimétisme bien explicable — une ressemblance évidente entre son visage et celui de son compagnon. Des années durant, il avait été à la fois le maître et le père de Vendredi. En quelques jours il était devenu son frère — et il n'était pas sûr que ce fût son frère aîné. (VLP, 191)

À l'effacement évanescant du patriarche autoritaire et de tout son ordre « ancien », périmé<sup>796</sup>, répond une naissance (non encore achevée) d'un frère, rajeuni, semblable à Vendredi. De prime abord, l'effacement-naissance est à lire à la lumière du très important déplacement temporel général. Que Tournier ait décalé le temps de l'histoire d'un siècle — le Robinson de Defoe ayant vécu au XVII<sup>e</sup> siècle — ceci est fort révélateur d'une intentionnalité révolutionnaire dont le but est de rejoindre l'esprit des Lumières et donc de dépasser l'obscurantisme des siècles anciens afin de promouvoir les connaissances, la raison, et les valeurs humaines. Dans une perspective philosophique, Jean-Pierre Zarader développe, à partir des deux phrases précédant l'explosion<sup>797</sup>, une réflexion, qu'il convient de citer ici, sur la nature sociale de cette révolution dans *Vendredi ou La Vie sauvage* :

Le texte montre que la violence de l'explosion (c'est-à-dire de la révolution) ne fait que répondre à la violence, ici manifeste, de l'ordre social [...] c'est en effet la violence qui change de camp et de forme. À la violence de Robinson (« il lève le fouet ») répond celle de Vendredi (l'explosion). Sans doute n'est-ce pas la violence personnelle de Vendredi à l'égard de Robinson : celui-ci ne se révolte pas à proprement parler, il n'agresse pas physiquement Robinson. L'explosion, qui va détruire l'organisation de l'île a un caractère impersonnel, et est due non à l'acte manqué de Vendredi, mais bien à la poudre logée au cœur de l'île. C'est en ce sens précis qu'il s'agit bien d'une révolution, non d'une révolte. Car ce que symbolise cette poudre noire, c'est la contradiction du monde créé par Robinson. Ce monde n'est donc détruit par Vendredi, il est victime de ses propres contradictions internes. Le "torrent de flammes" qui jaillit montre d'ailleurs qu'il s'agit bien là d'une révolution, au sens étymologique du terme : il s'agit d'un second naufrage, dans lequel le feu vient prendre la place de l'eau. Mais si le premier naufrage n'avait pas détruit le monde qu'en apparence (puisque Robinson a pu reconstruire ce monde à l'identique), ce second naufrage est plus fondamental : il ne

<sup>796</sup> Dans une entrevue avec Fui Lee Luk, Tournier trouve « très intéressant de comparer l'Ancien et le Nouveau Testament. » Fui Lee luk, *op. cit.*, p. 208. Dans ce roman, Tournier ne nous semble du tout allergique (ce qu'il va tenter de réhabiliter dans son dernier roman) à la différenciation très polémique (et que les Juifs n'arriveront jamais à accepter) entre un « Ancien » et un « Nouveau » Testament, qui laisse entendre la désuétude de l'enseignement vétérotestamentaire et de son dépassement par un « nouveau », qui le complète. Néanmoins, il faut quand même mentionner que le Christianisme, n'a pas tout à fait rejeté l'image du Dieu père (trinité), mais a fait prévaloir (compte non tenu de la place de l'Esprit Saint) celle du Christ frère.

<sup>797</sup> « Quand il voit Vendredi, il lève son fouet. C'est alors que les quarante tonneaux de poudre font explosion. » (VLP, 183)

détruit pas seulement l'organisation matérielle de l'île, mais son fondement idéologique. Ce sont les valeurs (ou les pseudo valeurs) sur lesquelles Robinson a vécu qui sont remises en cause<sup>798</sup>.

Au niveau de la narration dans *Vendredi ou les limbes du Pacifique*, les idées nouvelles et libératrices de Vendredi se heurtent à une mentalité puritaine qui au début refuse de les accueillir, voire les rejette et les combat. Ce n'est qu'au terme d'une longue incitation marquée par une série d'affrontements, de violences et d'échecs, que Robinson parviendra à triompher — en dépit des chancèlements finaux — du poids d'un passé devenu asservissant, que son présent lui paraît, au contraire, tourné vers l'avenir et favorable au renouvellement.

Ensuite, dans cette confrontation que le roman impose entre un régime ancien patriarcal et un autre nouveau fraternel<sup>799</sup>, Tournier déploie une éthique de bienveillance envers autrui, en l'occurrence Vendredi, qui s'exprime par la liberté, l'égalité, la charité, la miséricorde, le désintéressement... bref une morale évangélique<sup>800</sup> qui l'invite à se trouver dans son frère de couleur, à le regarder (voire l'observer), à s'égaliser à lui, à ne pas « lâcher sa main ». (VLP, 190) Dans cette perspective, l'intérêt que nous avons pour le troisième épisode dans la vie du prophète Élie, porte incontestablement sur son emportement — « dans un char de feu » : « [...] Voici qu'un char de feu et des chevaux de feu les séparèrent l'un de l'autre ; Elie monta au ciel dans la tempête ». (2 R 2, 11) Deux mots pour résumer l'intertexte : de la séparation, de l'emportement. Robinson, comme Élie, subit la désunion : « Après la destruction de la grotte, ce nouveau coup à la terre de Speranza achevait de rompre les derniers liens qui attachaient Robinson à son ancien fondement. » (VLP, 190) Mais pour aller où ? La sensation volatile que ressent Robinson lors du bombardement et qu'explicitent dans le texte les verbes « soulever » et « emporter », suggère un envollement — un essor de l'esprit ? —, un emportement vers les cieux. Or, la suite du récit laisse supposer plus qu'un emportement<sup>801</sup>, un renversement qui fait effraction. Ce retournement événementiel violent

<sup>798</sup> Jean-Pierre Zarader, *Vendredi ou La Vie sauvage de Michel Tournier : un parcours philosophique*, Paris, Éditions Vinci, pp. 154-155.

<sup>799</sup> Dans la revue *Lire*, Tournier écrit : « l'Ancien Testament a souvent les couleurs d'un rêve inachevé qui deviendra une réalité pleine dans le Nouveau. » Gilles Lapouge. « Michel Tournier s'explique ». *Lire. loc.cit.*, p. 39.

<sup>800</sup> Héritée du judaïsme mais que le roman semble attribuer au Christ et au christianisme.

<sup>801</sup> Les exégètes juifs parlent d'un arrachement au sujet d'Élie, qui suggère l'idée d'un châtement que Dieu, à la suite du sacrifice du Carmel, lui aurait fait subir.

est métaphoriquement induit par l'image fascinante du cèdre abattu, renversé, dont « la souche dressée verticalement tenait embrassée toute une colline de terre dans ses bras crochus et innombrables ». (VLP, 189-190)

Si l'eucalyptus embrasé du premier passage préfigure l'enracinement de Robinson dans la terre, la souche enflammée du cèdre marque son déracinement, son expulsion brutale des profondeurs terrestres. L'évacuation de la grotte a implication biblique que le pastiche « la résidence brûlait comme une torche » ne manque d'accentuer. Faut-il conclure de cette comparaison forgée sur le verset du Siracide — « sa parole (d'Élie) brûlait comme une torche » — que l'épisode fictionnel de la grotte (qui est sacrifiée, brûlée, détruite) ne serait qu'une étape purificatrice et sacrificielle, dans l'initiation du personnage, lequel sera arrachée au règne tellurique, non pour témoigner comme Élie de la présence divine sur la montagne, mais pour célébrer sa propre déification ?

Enfin, il va sans dire que Tournier a conscience plus que quiconque de l'affinité eschatologique du prophète Élie, « le seul à avoir accédé directement à la sphère divine dans la Bible<sup>802</sup> ». Si l'auteur l'intègre au tissu de son roman, ne serait-ce que pour promettre à son personnage l'immortalité<sup>803</sup>, et surtout pour réaliser, à travers les méandres de la vie tourmentée d'un Robinson Crusoé, la prophétie de Malachie : « Voici que je vais envoyer Élie, le prophète, avant que ne vienne le jour du Seigneur, jour grand et redoutable. » (Ml 3, 23) Inscrivant le roman dans l'espérance prophétique, il annonce ainsi l'Avènement du Messie, « le superprophète<sup>804</sup> », en l'occurrence le Christ (ou si nous préférons l'astre solaire), dans la vie du naufragé. Le roman n'étant pas encore achevé, il est tout à fait pertinent de stipuler que la convocation d'Élie, autre préfiguration du Christ, n'est pas l'aboutissement, l'identification ultime, mais une traversée, une épreuve, parmi d'autres, qui

<sup>802</sup> Bruno Chenu, *op. cit.*, p. 48.

<sup>803</sup> Robinson et Vendredi réussissent à installer l'éternité, le temps parousiaque (christique) (VLP, 219), contrairement au temps « historique » (biblique). Le temps est figé, immobilisé dans l'instantanéité (figurée dans la harpe éolienne dont la musique est une « symphonie instantanée », « s'inscrit tout entière dans l'instant ». (VLP, 227)) Ce qui rejoint et ratifie ce que nous avons échafaudé, au début de ce chapitre, à propos de l'inversion temporelle du Déluge biblique.

<sup>804</sup> Bruno Chenu, *op. cit.*, p. 48.

achemine Robinson solennellement vers le couronnement final, la transfiguration<sup>805</sup> christique.

Finalement, ce n'est pas de façon inconsciente que Michel Tournier tourne dans tous ses livres vers l'énonciation apocalyptique. Il renoue volontairement avec les Écritures qui en disant le châtement, la catastrophe de la fin laissent toujours entrevoir l'espoir du commencement nouveau, de la restauration, de la conversion et de la réintégration — médiatisée comme nous allons voir tout de suite — de l'homme dans le projet salvateur.

---

<sup>805</sup> Mc 9, 2-13; Mat 17, 1-13; Luc 9, 28-36.

## 6. L'Église de Tournier, peuple de prophètes

« Mais le Seigneur Yahvé ne fait rien qu'il n'en ait révélé le secret à ses serviteurs les prophètes. Le lion a rugi : qui ne craindrait ? Le Seigneur Yahvé a parlé : qui ne prophétiserait ? » (Am 3, 8)

« Efforcez-vous d'atteindre la charité. Recherchez avec ardeur les dons spirituels, surtout celui de la prophétie. En effet, celui qui parle en langues ne parle pas pour les hommes, mais pour Dieu : personne ne comprend, car, sous l'effet de l'inspiration, il dit des choses mystérieuses. Mais celui qui prophétise parle pour les hommes : il est constructif, il reconforte, il encourage. Celui qui parle en langues ne construit que lui-même, tandis que celui qui prophétise construit l'assemblée de l'Église [...] D'ailleurs, frères, si je viens chez vous et que je parle en langues, en quoi vous serai-je utile si ma parole ne vous apporte ni révélation, ni connaissance, ni prophétie, ni enseignement ? (1 Co 14, 1-6)

Les définitions courantes<sup>806</sup> de la prophétie dérivée du grec *prophētēs*, « par lequel les Septante ont traduit le mot hébreu *nabi*<sup>807</sup> », font toutes prévaloir la notion de la prédiction d'un événement futur. Or, les penseurs juifs n'hésitent pas à signaler le contresens culturel induit par une telle traduction, qui « ne fait que prolonger les connotations du mot grec<sup>808</sup> » et dépouiller le mot *nabi* de son sens plénier, hébraïque. Trouvant indispensable de lever toute ambiguïté liée au sens de ce mot, Raphaël Draï explique :

Le prophète hébreu ne prédit pas, il *dit*. Sa prédiction est seconde, dérivée par rapport au sens intrinsèque de ce qu'il énonce et annonce au nom de ce Dieu qui a su au préalable le convaincre de parler. Le *nabi* n'hallucine pas la représentation d'un futur anticipé, né de lui-même. Il donne à comprendre les conséquences inaperçues d'un comportement ou

<sup>806</sup> *Le Larousse* (2010) donne la définition suivante de la prophétie : « Oracle d'un prophète. Prédiction d'un événement. *Le nouveau Petit Robert* (2010) la définit comme « action de prophétiser » ou « ce qui est prédit par un prophète inspiré ».

<sup>807</sup> Raphaël Draï, *La communication prophétique: Le Dieu caché et sa révélation, op. cit.*, p. 20.

<sup>808</sup> *Ibid.*



d'une morphologie sociale que la mort a investis, afin de rétablir avec la possibilité d'un choix celle d'une alternative de vie. Électivement, le prophète est un transmetteur, un communicateur [...] le communicateur de la parole persistante de Dieu, d'un Dieu qui ne se tait pas (même ses silences parlent), parce qu'il est engagé avec un peuple dans une histoire devenue leur commune responsabilité<sup>809</sup>.

Référant à Heschel, Draï ajoute que *nabi*, « forme verbale passive<sup>810</sup> », semble à première vue « désigner une personne faisant l'objet d'une action provenant de l'extérieur. Par suite, *nabi*, signifierait littéralement : celui qui est appelé (par Dieu), celui qui ressent sa vocation (pour Dieu)<sup>811</sup> ». Correspondant à la signification du verbe « appeler, annoncer », « *nabi* désignerait un " porte-parole ", une personne chargée de délivrer un message<sup>812</sup> » sous l'autorité de Dieu.

Cette dimension du « dire<sup>813</sup> », Philippe Haddad la situe à un niveau religieux communicationnel :

La racine de *Navi* est N.V.V = remuer les lèvres. On ne remue les lèvres que pour dialoguer. Le phénomène ne se situe donc pas dans une démarche mystique égoïste, mais dans une religiosité ouverte, profondément altruiste. L'image géométrique de la prophétie serait la rotation mathématique, faisant du *Navi* une oreille des hommes face à Dieu, puis une bouche de Dieu face aux hommes<sup>814</sup>.

Dans le christianisme, la place du prophétisme tient à une contradiction que les exégètes voient apparaître au sein de la communauté chrétienne primitive :

D'un côté, avec la venue du Messie, sa Passion et sa Résurrection, le rôle qu'avaient joué les prophètes d'Israël est achevé puisque toutes leurs annonces, aux yeux de ses disciples, ont trouvé leur point d'aboutissement et leur réalisation dans le Christ<sup>815</sup> [...]

<sup>809</sup> *Ibid.*, pp. 21, 22.

<sup>810</sup> *Ibid.*, p. 167.

<sup>811</sup> *Ibid.*, p. 168.

<sup>812</sup> *Ibid.*

<sup>813</sup> *Ibid.* Draï souligne également la racine arabe (NBÂ) du mot *nabi*, qui signifie, selon Moïse Ibn Ezra, informer, « parce que le *nabi* informe publiquement, au nom de Dieu, ce qui lui a été secrètement révélé ».

<sup>814</sup> - Philippe Haddad, *Ces hommes qui parlaient. Réflexions sur le prophétisme*, Paris, Éditions Laurens, 1997, p. 81.

<sup>815</sup> Le cardinal Joseph Ratzinger trouve qu'il y a dans la thèse — effectivement existante — selon laquelle l'accomplissement de la Révélation a marqué la fin de toute prophétie, un double malentendu. « D'abord, il s'y cache l'idée que le prophète, qui est essentiellement associé à la dimension de l'espérance, n'a plus de rôle à jouer, parce que, précisément, le Christ est désormais là et que la présence est venue remplacer l'espérance. Il s'agit là d'une erreur, car le Christ s'est fait chair, après quoi il est ressuscité "dans l'Esprit Saint". Cette nouvelle présence du Christ dans l'histoire, dans le

Mais par ailleurs, Jésus avait été un grand prophète, itinérant et charismatique<sup>816</sup> [...] Les apôtres, pour leur part, après avoir reçu l'Esprit saint à la Pentecôte commencèrent à prophétiser<sup>817</sup> ...

Dans la première Épître aux Corinthiens<sup>818</sup>, saint Paul apporte sa contribution à la définition de la prophétie chrétienne. Enumérant les dons de la grâce divine, il inclut le don

---

sacrement, dans la Parole, dans la vie de l'Église, dans le cœur de chaque homme, est l'expression et le début de l'avènement définitif du Christ "qui remplit toute chose". Cela signifie que le christianisme va toujours vers le Seigneur qui vient, dans un mouvement intérieur. Mouvement qui se produit aujourd'hui encore, mais de façon différente car le Christ est déjà présent. Le christianisme porte, en effet, toujours en lui une structure d'espérance. L'eucharistie a toujours été conçue comme une marche vers le Seigneur qui vient. Aussi représente-t-elle l'Église entière. L'idée que le christianisme est une présence déjà totalement complète et qu'il ne porte pas en lui de structure d'espérance est la première erreur qu'il faut rejeter. Le Nouveau Testament a en lui une structure d'espérance, différente certes, mais qui reste cependant toujours une structure d'espérance radicale. Dans le nouveau peuple de Dieu, il est donc essentiel pour la foi de se faire serviteur de l'espérance. Le second malentendu consiste en une compréhension intellectualiste et réductrice de la Révélation. Celle-ci est considérée comme un trésor de connaissances transmises, absolument complètes, auxquelles on ne peut rien ajouter. Or l'événement authentique de la Révélation, c'est que nous sommes introduits dans le « face à face » avec Dieu. La Révélation, c'est essentiellement Dieu qui se donne à nous, qui construit avec nous l'histoire, qui nous réunit et nous rassemble tous. C'est l'événement d'une rencontre, lequel possède aussi, en soi une dimension de communication et une structure cognitive. Dimension qui a des implications dans l'ordre de la connaissance de la vérité de la Révélation. Cela, compris en son juste sens, signifie que la Révélation a atteint son but avec le Christ, parce que — selon la belle expression de saint Jean de la Croix — quand Dieu a parlé personnellement, il n'y a plus rien à ajouter. On ne peut rien dire de plus que le Logos. Celui-ci est au milieu de nous de façon complète et Dieu ne peut nous donner ni nous dire quelque chose de plus grand que Lui-même. Mais, précisément, cette totalité du don de Soi de Dieu — à savoir que Lui, le Logos, est présent dans la chair — signifie aussi que nous devons continuer à pénétrer ce Mystère. Et cela se relie à la structure de l'espérance. La venue du Christ est le début d'une connaissance toujours plus profonde et d'une découverte progressive de ce qui est donné dans le Logos. De cette façon, c'est un nouveau moyen d'introduire l'homme dans la vérité tout entière qui s'offre, comme le dit Jésus dans l'Évangile de Jean, lorsqu'il parle de la descente de l'Esprit Saint. Je considère que la christologie pneumatique du discours par lequel Jésus prend congé est très importante pour notre sujet : le Christ explique en effet que sa venue dans la chair n'est qu'un premier pas. La venue effective se réalise dans la mesure où le Christ n'est plus lié à un lieu ou à un corps limité localement, mais vient en Esprit, chez tous, comme Ressuscité et fait en sorte que l'entrée dans la vérité acquière toujours plus de profondeur. Il me paraît personnellement clair que — précisément quand cette christologie pneumatique détermine le temps de l'Église, c'est-à-dire le temps dans lequel le Christ vient à nous en Esprit — l'élément prophétique, comme élément d'espérance et de rappel, ne peut naturellement être absent ni disparaître. » Propos de Joseph Ratzinger rapportés par Christian Niels. *Le problème de la prophétie chrétienne*. 30 Giorni. n° 1.1999.

<sup>816</sup> Après sa résurrection, Jésus donne une leçon d'exégèse prophétique aux pèlerins d'Emmatis en leur expliquant ce qui, dans les Écritures, annonce sa venue.

<sup>817</sup> André Vauchez « Le prophétisme chrétien de l'Antiquité tardive à la fin du Moyen Âge » dans André Vauchez (dir.), *op. cit.*, p. 63.

<sup>818</sup> « Et ceux que Dieu a disposés dans l'Église sont, premièrement des apôtres, deuxièmement des prophètes, troisièmement des hommes chargés de l'enseignement ; vient ensuite le don des miracles, puis de guérison, d'assistance, de direction, et le don de parler en langues. Tous sont-ils apôtres ? Tous

de la prophétie tout en l'associant « à celui du discernement ainsi qu'à la capacité de proférer des paroles extatiques (don des langues ou glossolalie)<sup>819</sup> ». Saint Augustin, un des quatre Pères de l'Église latine, s'en inspire pour définir la prophétie en termes d'âme, d'images, de paroles confuses et d'intelligence :

L'âme (*anima*) a en effet deux forces propres, l'esprit (*spiritus*), qui lui inspire des images et des paroles confuses, et l'intelligence (*mens*), qui lui est supérieure dans la mesure où elle est capable de comprendre l'essence même des choses signifiées par l'inspiration divine et de l'exprimer dans un discours logique (la prophétie)<sup>820</sup>.

La conception augustinienne, les exégètes le constatent ou (du moins le souhaitent), contribue à ancrer « le prophétisme chrétien du côté de l'intellect, et non dans la sphère de l'émotion et de la transe<sup>821</sup> ». En ce sens, le prophète chrétien est le bon lecteur de l'Écriture Sainte ; celui qui est capable, non seulement de voir, mais d'interpréter sa vision et celle d'autrui. Cependant, malgré la tentative du théologien de reléguer le « voir » au second rang, la faculté prédictive, moins intellectuelle, resurgit surtout aux temps médiévaux, pour faire du prophète chrétien un prévoyant, un devin par excellence<sup>822</sup>. Prophète au sens grec du terme, lequel désigne à travers le préfixe *pro* (à l'avance)<sup>823</sup>, une personne « qui voit et comprend

---

prophètes ? Tous enseignent-ils ? Tous font-ils des miracles ? Tous ont-ils le don de guérison ? Tous parlent-ils des langues ? Tous interprètent-ils ? Ayez pour ambition les dons les meilleurs. » (1 Co 12, 28-31)

<sup>819</sup> - André Vauchez « Le prophétisme chrétien de l'Antiquité tardive à la fin du Moyen Âge » dans André Vauchez (dir.), *op. cit.*, p. 63.

<sup>820</sup> *Ibid.*, pp. 65, 66.

<sup>821</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>822</sup> *Ibid.*, p. 69. « Grégoire le Grand ne considérait comme d'authentiques prophètes que les Apôtres et leurs successeurs, "les grands prédicateurs et les docteurs de la sainte Église dont le ministère consiste à révéler les choses cachées et à prévoir l'avenir". »

<sup>823</sup> Dans *La loi et les prophètes*, notamment la troisième partie intitulée « Les livres prophétiques postérieurs », les auteurs (A. Gelin et L. Monloubou) semblent rendre justice à la traduction que la Septante a donnée du terme Nabî : « Elle évite scrupuleusement le mot *mantis*, le possédé » parce que, toujours selon eux, « c'est au devin de bas étage, *qôsem*, honni dans la Bible, que le terme *mantis* est réservé ». Ils poursuivent en stipulant, contrairement à Grégoire le Grand, que « la particule " pro " qui entre dans la composition du mot grec "prophète" n'est point le "le pro" temporel (dire à l'avance), mais plutôt le "le pro" substitutif (dire à la place). Ainsi le prophète serait le porte-parole, ou le héraut de quelqu'un et le terme grec nous indiquerait plus un prédicateur qu'un prédiseur. » A. Gelin et L. Monloubou, « Les livres prophétiques postérieurs » in J. Briand, H. Cazelles, T. Chary, J. Delorme, A. Gelin, L. Monloubou, *op. cit.*, p. 271.

avant tout le monde les choses obscures<sup>824</sup> » et qui par la suite se permet, en s'y basant, « d'annoncer l'avenir<sup>825</sup> » à ses auditeurs et lecteurs.

Si le prophète hébreu « est celui à qui Dieu communique un message, une connaissance, une information, afin que celui-ci les communique à tout le peuple, [il] est donc l'intermédiaire, le médiateur, entre Dieu et l'Homme<sup>826</sup> ». En ce sens, il exerce auprès de celui-ci la fonction « d'un porte-parole [...] d'un témoin de Dieu<sup>827</sup> ». Lorsque les exégètes parlent de la médiation prophétique, ils mettent en liaison des éléments qui, ainsi agencés, feront ressortir une évidence : la médiation correspond à un impératif moral, à la fois religieux et sociopolitique. Que le prophète « dise » le message de Dieu ou qu'il le théâtralise<sup>828</sup>, son rôle est par essence un processus de mise en œuvre morale, il fédère la loi divine et la conduite humaine dans le but de « sauver », de « convertir ».

Dans son chapitre sur le prophétisme ecclésial, Bruno Chenu aperçoit que la réalité prophétique de l'Église s'atteste à travers trois dons venus d'en haut : « Le vivant témoignage au Christ par la vie de foi et de charité qui transparaît dans tout le comportement humain ; la grâce de la parole (Ac 2, 17-18 ; Ap 19, 10) qui fait confesser le nom de Dieu ; le sens

<sup>824</sup> André Vauchez « Le prophétisme chrétien de l'Antiquité tardive à la fin du Moyen Âge » dans André Vauchez (dir.), *op. cit.*, p. 67.

<sup>825</sup> *Ibid.*

<sup>826</sup> Claude Tresmontant, *Le prophétisme hébreu*, *op. cit.*, p. 23.

<sup>827</sup> Claude Tresmontant, *La doctrine morale des prophètes d'Israël*, *op. cit.*, p. 167.

<sup>828</sup> Dans la Bible, la parole du prophète est parfois accompagnée d'un geste expressif. Ainsi conjoints, ils « constituent le message prophétique » et signifient « au peuple la volonté de Dieu. » (Bruno Chenu, *op. cit.*, pp.41-42.) Parmi les gestes prophétiques, nous citons, entre autres, « Le marteau déchiré » (1 Rois 11, 29-39), geste du prophète Ahiyya préfigurant la catastrophe politique, qui, à la mort de Salomon, va diviser le peuple d'Israël en deux royaumes rivaux (Nord vs Sud) ; « La ceinture abîmée » de Jérémie (Jr 13,1-11) comme signe ambivalent du jugement divin sur l'orgueil de Juda et de Jérusalem (Le peuple sera abîmé au point de n'être plus bon à rien) mais surtout de leur élection (la ceinture attachée aux hanches pourrait évoquer l'attachement de Dieu à son peuple) ; « L'épouse sans funérailles » (Ez 24, 15-24), geste du prophète Ézéchiël qui consiste, sur ordonnance divine, à ne pas célébrer de funérailles pour sa femme défunte ni à chercher l'appui reconfortant de ses compagnons d'exil. Sa signification apparaîtra dans l'interdiction aux exilés de faire le deuil le jour où Dieu les privera du sanctuaire de Jérusalem ; « Le promeneur nu » (Es 20, 1-6) qui annonce (et dénonce pendant trois années) la défaite et la déportation prochaines des Egyptiens et des Nubiens dont le peuple croit pouvoir attendre du secours. Dans le Nouveau Testament, certains actes de Jésus méritent d'être placés dans le prolongement des actes prophétiques de l'Ancien Testament. L'expulsion des marchands du Temple, quelques récits de miracles, le geste paradoxal du maître qui lave les pieds de ses disciples, l'acte eucharistique de la fraction du pain accompagnée de sa parole explicative, et surtout le récit de la passion. Voir à ce sujet, Samuel Amsler, *les actes prophétiques*, Genève, Éditions Labor et Fides, 1985.

suraturel de la foi qui rend indéfectible l'ensemble des fidèles<sup>829</sup>. » Il poursuit son raisonnement en affirmant qu'à « la racine du témoignage de vie et de la parole explicite, il y a ce "sens de la foi"<sup>830</sup> », expression qui veut signifier la capacité de discernement qu'acquiert le baptisé et qui est « une qualité personnelle qui tient à l'identité croyante, à la fidélité au Christ et à l'inspiration de l'Esprit<sup>831</sup> ». Dans ce sens, l'expérience prophétique ecclésiale devient donc « source d'intelligence et de visibilisation de la foi<sup>832</sup> », qui renvoie chacun, religieux et laïcs, à sa vocation prophétique, laquelle consiste à « porter la mission de Dieu dans le monde<sup>833</sup> », à « être signe d'une présence de Dieu exigeante et dénonciatrice<sup>834</sup> ».

Tournier manifeste, dans l'ensemble de son œuvre, un intérêt sérieux pour la médiation verbale, accompagnée dans certains cas d'une théâtralisation, ainsi que pour l'expérience personnelle de la foi, qui s'opèrent dans l'initiation des personnages. Or, dans ses textes, le personnage-médiateur n'est pas une donnée immuable. Enfant et adulte, homme ou femme, il s'entremet pour rendre possible la compréhension du message moral, il « parle [ou dramatise] pour construire<sup>835</sup> », pour annoncer l'évènement rédempteur et en livre à l'avance la signification. Cependant, la morale véhiculée dans son discours, bien qu'elle porte les germes d'une eschatologie biblique, rédemptrice et bienfaitrice, et bien qu'elle soit utile pour enseigner, pour convaincre, pour corriger, pour instruire, bref pour initier, dans la justice le personnage à l'accomplissement propre à toute bonne œuvre, s'en éloigne du fait qu'elle est adaptée aux exigences fictives (temporalité, espace, personnages, péripéties, contexte sociopolitique, perversion, inversion...). D'où le jaillissement d'une nouvelle morale ambivalente, proprement « tournierienne », à la fois semblable et différente de celle transmise par Dieu à son messager.

---

<sup>829</sup> Bruno Chenu, *op. cit.*, p. 128.

<sup>830</sup> *Ibid.*

<sup>831</sup> *Ibid.*

<sup>832</sup> *Ibid.*

<sup>833</sup> *Ibid.*, p. 132.

<sup>834</sup> *Ibid.*

<sup>835</sup> Philippe Haddad, *op. cit.*, p. 85.

## 6.1 L'acte prophétique et le devenir divin

La signification morale de l'initiation de Robinson telle qu'elle est exposée dans le roman, est redevable par plusieurs aspects à certains développements du geste prophétique. Dans la Bible, l'acte du prophète fonctionne au service de la proclamation. Il évoque « un acte que Dieu lui-même va accomplir<sup>836</sup> ». Un bel exemple nous est donné par le prophète Osée qui reçoit l'ordre d'aimer une femme adultère<sup>837</sup> (une prostituée). Ce geste « signifiant<sup>838</sup> » illustre d'une part « l'amour du Seigneur pour les Israélites<sup>839</sup> » et d'autre part souligne « la pédagogie divine à leur égard<sup>840</sup> ». Cependant, les prophètes qui mènent leur vie dans l'obéissance à la loi, « rompent », par l'accomplissement des gestes scandalisant et spectaculaires, « avec leur comportement normal<sup>841</sup> », voire ils transgressent<sup>842</sup> outrageusement « les exigences de la loi<sup>843</sup> » et de la morale. Ainsi caractérisé, « l'acte choquant du prophète se trouve [...] arraché au domaine de l'obéissance morale et élevé au rang spécial d'acte révélateur, de parole visible qui s'impose à l'attention et à la foi des spectateurs-auditeurs<sup>844</sup> ».

Derrière la réécriture de *Robinson Crusoé* se cache l'intention subversive de Tournier « de réhabiliter Vendredi » qui est « un sous homme » (VL, 186) chez Defoe et de destituer l'homme blanc, chrétien et surtout anglais qui « a tout à apprendre à Vendredi ». (VL, 186) Sur ce point, l'auteur ajoute que dans son roman, « la supériorité de Robinson sur Vendredi ne cesse de s'effriter. Finalement, c'est Vendredi qui mène le jeu et enseigne à Robinson comment on doit vivre sur une île déserte du Pacifique ». (LV, 186) Dans ce sens, Vendredi remplit auprès du colon le rôle d'un initiateur, d'un enseignant, d'un prophète (?) chargé de lui communiquer une vérité. Deux actes accomplis par ce personnage confèrent au récit de

<sup>836</sup> Samuel Amsler, *op. cit.*, p. 21.

<sup>837</sup> Os 3, 1-5.

<sup>838</sup> Samuel Amsler, *op. cit.*, p. 17.

<sup>839</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>840</sup> *Ibid.*

<sup>841</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>842</sup> Osée vient rechercher son épouse infidèle, malgré la condamnation prescrite par la loi; Isaïe se promène nu...

<sup>843</sup> Samuel Amsler, *op. cit.*, p. 54.

<sup>844</sup> *Ibid.*, p. 55.

l'initiation solaire toute sa dimension symbolique : la confection des flèches, la transmutation d'Andaor. Ce que Vendredi fait ou dit à ce propos choque et surprend le rescapé par son aspect énigmatique : « Robinson l'observait toujours sans comprendre, comme il aurait observé le comportement d'un insecte aux mœurs compliquées et inintelligibles à un cerveau humain. » (VLP, 207) Toutefois, cette extravagance s'avère plus provocatrice que désobligeante. Pour autant qu'il soit possible, elle incite l'initié à l'engagement, sinon à la réflexion. Ce qui semble en premier chef se dégager de la confection des arcs et des flèches :

Parmi ses rares occupations, Vendredi confectionnait des arcs et des flèches avec un soin minutieux [...] Mais c'était aux flèches qu'il accordait la plus grande application, car s'il accroissait sans cesse la puissance des arcs, c'était pour pouvoir augmenter la longueur des flèches qui dépassa bientôt six pieds. (VLP, 193)

Jusqu'alors Robinson ignore « la signification de ces tirs à l'arc, sans gibier, sans cible ». (VLP, 194) Ce n'est qu'après une longue observation de l'Araucan, qu'il comprend partiellement l'intention qui se cache derrière cette activité. Il lui semble que Vendredi s'efforce d'augmenter l'énergie (« énergie nouvelle » (VLP, 194)) et la force de la flèche — au risque de ne plus la retrouver — afin qu'elle atteigne une hauteur maximale, avant qu'elle ne retombe très loin « dans les branches » (VLP, 194). Sur ce dernier point, Robinson est contrarié : « Je ne la retrouverai pas, dit Vendredi, mais c'est parce que celle-là ne retombera jamais. » (VLP, 194) Contrairement à la parole explicative des prophètes bibliques qui accompagnent le geste afin d'en expliciter le sens et de dénouer « en quelque sorte le suspense créé<sup>845</sup> » par son aspect énigmatique, l'intervention verbale de Vendredi, bien qu'elle rectifie l'hypothèse de Robinson, accentue la part du mystère sans vraiment dévoiler la symbolique de la théâtralisation. Une des raisons de ce « silence prophétique » réside nécessairement dans la transposition littéraire de ces éléments empruntés à la Bible. Le roman, n'étant aucunement un traité moral ou un Livre Saint contenant une loi précise, divine, le romancier attribue la tâche de déchiffrement au lecteur. Il revient à lui de deviner, de « dire » le sens du geste métaphorique, qui à notre avis, préfigure l'état de force final de Robinson. L'arc, auquel Vendredi n'accorde pas beaucoup d'application, c'est lui-même. Incarnant la puissance solaire, il devient un simple « instrument » (médiateur ?) qui sert à lancer l'initié-flèche dans le ciel, dans la nouvelle vie :

---

<sup>845</sup> *Ibid.*, p. 83.

Il banda en inclinant la flèche à quarante-cinq degrés en direction de la forêt. La flèche monta jusqu'à une hauteur de cent cinquante pieds au moins. Là, elle parut marquer un instant d'hésitation, mais au lieu de piquer vers la plage, elle s'inclina à l'horizontale et fila vers la forêt avec une énergie nouvelle. (VLP, 194)

En rendant sa flèche performante<sup>846</sup>, Vendredi garantit qu'elle ne retombe plus. En guidant Robinson dans son initiation solaire, le personnage-prophète le prédispose à la vie éternelle dans l'île, en dépit d'un dernier chancèlement et de la tentation de « piquer vers la plage », d'embarquer dans le navire anglais qui surviendra vers la fin.

La même configuration eschatologique se dégage d'un second acte prophétique que Vendredi accomplit sur deux étapes, après la mort remportée<sup>847</sup> du bouc Andaor. Ce dernier, comme le montre Bouloumié, est le double du colon<sup>848</sup>. La neutralisation de l'animal signifie l'écroulement de l'idéologie colonialiste que Robinson a mise en pratique durant sa vie sur l'île : « Il est mort en me protégeant avec sa fourrure, dit [Vendredi]. Le grand bouc est mort, mais bientôt je le ferai voler et chanter... » (VLP, 200)

Notre regard sera surtout porté sur le geste de la conversion, de la transmutation matérielle de la dépouille de l'animal tellurique en êtres éthérés. Après un long processus de dissection, de lavage, de dépilation, de macération par l'urine puis de rinçage, d'assèchement, et de « palissonnage à la pierre ponce » (VLP, 201), Vendredi renouvelle sa promesse « Andaor va voler, Andaor va voler. » (VLP, 201) Dans l'état d'excitation où il baigne, le spectacle est grandiose : « Du côté du rivage, un grand oiseau de couleur vieil or, de forme losangée, se balançait fantasquement dans le ciel. Vendredi exécutant sa mystérieuse promesse laissait voler Andaor. » (VLP, 204) Après l'avoir fait voler, il le transformera en

---

<sup>846</sup> « Mais c'était aux flèches qu'il accordait la plus grande application, car il accroissait sans cesse la puissance des arcs, c'était pour pouvoir augmenter la longueur des flèches qui dépassa bientôt six pieds. L'équilibre délicat de la pointe et de l'empennage n'était jamais assez exact à son gré, et on le voyait durant des heures faire osciller le fût sur l'arête d'une pierre pour en situer le centre de gravité. En vérité il empennait ses flèches au-delà de toute limite raisonnable, usant à cette fin tantôt de plumes de papegais, tantôt de feuilles de palmier, et comme il découpait les pointes en forme d'ailettes dans des omoplates de chèvres, il était évident qu'il s'agissait pour lui d'obtenir de ses traits, non qu'ils atteignent une proie avec force et précision, mais qu'ils volent, qu'ils planent aussi loin, aussi longtemps que possible. » (VLP, 193)

<sup>847</sup> Dans le chapitre IX le narrateur relate les événements d'une bataille très symbolique entre le bouc Andaor, dont les traits rappellent le colon, et Vendredi. Durant cet affrontement, Vendredi fait face courageusement au bouc racorni et finit, après une longue lutte périlleuse, par l'abattre.

<sup>848</sup> Arlette Bouloumié, *Michel Tournier : Le roman mythologique, op. cit.*, p. 134.



harpe éolienne : « Andaor va chanter ! promit-il mystérieusement à Robinson qui le regardait faire. » (VLP, 206) Abandonnant la dépouille dans une fourmilière, il obtient un crâne ivoirin nettoyé « aux fortes cornes noires, annelées et en forme de lyre » (VLP, 206), le taille, « réunit les pointes des deux cornes » (VLP, 207), coupe les boyaux asséchés de la bête pour garnir les cornes et les tend entre les « deux traverses, à l'aide des chevilles » (VLP, 207) pour enfin les accorder « afin qu'elles puissent retentir toutes ensemble sans discordance ». (VLP, 207) Enfin, Vendredi installe l'instrument élémentaire dans les branches d'un cyprès mort et après de longues semaines, Andaor donne toute sa mesure :

[...] Robinson crut entendre un concert céleste où se mêlaient des flûtes et des violons. Ce n'était pas une mélodie dont les notes successives entraînent le cœur dans leur ronde et lui impriment l'élan qui est en elle. C'était une note unique — mais riche d'harmoniques infinis — qui refermait sur l'âme une emprise définitive, un accord formé de composantes innombrables dont la puissance soutenue avait quelque chose de fatal et d'implacable qui fascinait. (VLP, 208-209)

En ce geste de conversion très suggestif, Vendredi annonce la conversion solaire du rescapé. L'évènement crucial de la participation éolienne de Robinson-soleil à « l'évidente fonction de l'arbre » (VLP, 202), celle « d'embrasser l'air de ses milliers de bras » (VLP, 202) en est la parfaite expression. Un jour, avant le lever du soleil de quelques minutes, Robinson gravit « sans difficulté les étages successifs de la charpente » (VLP, 202) d'un arbre. Ayant atteint une hauteur maximale, il est pris de vertige mais réussit finalement à vaincre sa peur immémoriale tout en bravant le danger de basculer dans le vide ; il renonce à redescendre et ouvre ses yeux à demi, comme pour suspendre les souvenirs régressifs qui commencent à refluer de son passé<sup>849</sup>, et surtout pour laisser étinceler entre ces cils les « poignées de paillettes luminescentes ». (VLP, 203) Ce faisant, il ressent la tiédeur d'un souffle qui fait « frémir les frondaisons » (VLP, 203) et qui concourt à sa métamorphose grandiose :

*La feuille poumon de l'arbre, l'arbre poumon lui-même, et donc le vent sa respiration, pensa Robinson. Il rêva de ses propres poumons, déployés au-dehors, buisson de chair*

<sup>849</sup> « Une terreur de son enfance lui revint en mémoire. Il avait voulu monter dans le clocher de la cathédrale d'York. Ayant longtemps progressé dans l'escalier raide et étroit, vissé autour d'une colonnette de pierre sculptée, il avait brusquement quitté la rassurante pénombre des murs et avait émergé en plein ciel, au milieu d'un espace rendu plus vertigineux encore par la lointaine silhouette des toits de la ville. Il avait fallu le redescendre comme un paquet, la tête enveloppée dans sa capeline d'écolier... » (VLP, 203)

purpurine, polypier de corail vivant, avec des membranes roses, des éponges muqueuses... Il agiterait dans l'air cette exubérance délicate, ce bouquet de fleurs charnelles, et une joie pourpre le pénétrerait par le canal du tronc gonflé de sang vermeil... (VLP, 203-204)

À travers ces deux actes prophétiques rapportés dans les derniers chapitres du roman, Vendredi annonce l'avènement du Messie solaire que Tournier met admirablement en scène à travers la conception chrétienne du prophétique, placée sous le double signe du Christ et de son Esprit Saint. La description de l'héliophanie rapportée par Robinson dans son *log-book*<sup>850</sup> s'avère très éclairante à ce propos :

Suspendue au-dessus des dunes du levant, une chapelle ardente rougeoyait où se préparaient mystérieusement les fastes de l'héliophanie. J'ai mis un genou à terre et je me suis recueilli, attentif à la métamorphose de la nausée qui m'habitait en une attente mystique à laquelle participaient les animaux, les plantes et même les pierres. Quand j'ai levé les yeux la chapelle ardente avait éclaté, et c'était maintenant un grand reposoir qui encombrait la moitié du ciel de sa masse ruisselante d'or et de pourpre. Le premier rayon qui jailli s'est posé sur mes cheveux rouges, telle la main tutélaire et bénissante d'un père. Le second rayon a purifié mes lèvres, comme avait fait jadis un charbon ardent celles du prophète Isaïe. Ensuite deux épées de feu ayant touché mes épaules, je me suis relevé, chevalier solaire. Aussitôt une volée de flèches brûlantes ont percé ma face, ma poitrine et mes mains, et la pompe grandiose de mon sacre s'est achevée tandis que mille diadèmes et mille sceptres de lumière couvraient ma statue surhumaine. (VLP, 215-216)

Cette manifestation d'un Robinson-Roi éthéré se déroule en plusieurs étapes. Après la préparation faste à laquelle participe l'univers, une première intervention paternelle jaillit pour accorder sa bénédiction. L'identification du personnage à Isaïe témoigne de l'importance cruciale de la parole prophétique (« lèvres ») biblique ayant pour rôle de dévoiler le projet rédempteur<sup>851</sup> de Dieu Robinson. Sa lecture de la Bible, son seul viatique spirituel, n'était pas insignifiante (bien que parfois caricaturée pour souligner un manque de profondeur chez le colon) ; elle était bel et bien une introduction sans laquelle Robinson n'aurait pu accéder au règne solaire, qui s'affirme par le mouvement vigoureux du fils (ne vient-il pas apporter l'épée au monde? (Mt 10, 34)), par la confirmation ardente et juvénile (« chevalier ») du prosélyte dans la force. Vient enfin le couronnement par l'Esprit pour achever dans la royauté divine ce baptême transfiguratif.

<sup>850</sup> Dans sa réécriture du roman de Defoe écrit sous forme de *log-book* à la première personne, Tournier conserve partiellement cette technique littéraire tout en la faisant alterner avec le récit mené par un narrateur omniscient.

<sup>851</sup> Ou dans des termes plus chrétiens « la volonté salvifique de Dieu ». *Petit dictionnaire de théologie catholique*, « Volonté salvifique de Dieu ».

En fait, cette description héliophanique nous rapproche à travers son langage, de la nouvelle vocation prophétique de Robinson qui se détermine dans une éthique chrétienne de la salvation. L'inflexion vers le prophétisme ecclésial commence avec sa métamorphose (VLP, 202-203) ainsi qu'avec la reprise de la rédaction de son *log-book* (VLP, 213). Il commence à « comprendre » (VLP, 194), à repenser son histoire sur la base des relations « approfondies et humanisées » (VLP, 209) avec son frère Vendredi, devenant par-là le « vivant témoignage au Christ » par la vie de charité et d'égalité qui transparaît dans son comportement humain. Après avoir réussi à vivre la révélation, Robinson éprouve l'urgence de la dire, voire de l'écrire. Disposé d'outils salvateurs — en l'occurrence, « un bouquet de plumes d'albatros » (VLP, 213) et « un petit pot de teinture bleue<sup>852</sup> » (VLP, 213-214) —, il entreprend de nouveau la transcription de ses confessions :

Je suis une flèche dardée vers ton foyer, un pendule dont le profil perpendiculaire définit ta souveraineté sur la terre, le style du cadran solaire sur lequel une aiguille d'ombre inscrit ta marche. Je suis ton témoin debout sur cette terre, comme une épée trempée dans ta flamme. (VLP, 218)

Nous ne pouvons pas nous empêcher de voir dans ce deuxième<sup>853</sup> acte bénéfique d'écriture, une parole doublement confirmée, de la grâce du Dieu solaire, une confession ineffaçable, transcrite à jamais de son Nom. Le grand bénéfice de Robinson est d'avoir non seulement assumé cette vocation prophétique dans son « témoignage à l'astre solaire » (que nous tendons d'identifier au Christ-soleil-lumière du monde), dans son rapport au prochain, mais de l'avoir discernée et visibilisée. Dorénavant, Robinson est habilité à appréhender et interpréter ce qu'il vit, « à entrer dans l'épaisseur et dans le mouvement de [sa] foi<sup>854</sup> ». En témoigne la prolifération des verbes et substantifs de compréhension qui vont crescendo, depuis la simple impression — « Il crut le comprendre » (VLP, 194) ; « Il me semblait alors entrevoir » (VLP, 220) — jusqu'à la certitude : « Il me semble, non, j'ai la certitude » (VLP, 221) « il est certain que ». (VLP, 225)

---

<sup>852</sup> Par opposition aux outils de l'ancien Robinson, « plume de vautour » et « teinture rouge ». (VLP, 44)

<sup>853</sup> Le premier brumeux et incompréhensible est effacé, détruit et dépassé.

<sup>854</sup> Bruno Chenu, *op. cit.*, p. 129.

Témoignage, parole et sagesse sont les trois manifestations du nouvel être prophétique de l'Église de Tournier, de cette Église baroque « fastueuse, subtile, érotique<sup>855</sup> » (VP, 65) qui répond pleinement à l'initiation du colon « par le sens et par l'esprit ». (VP, 63) À son propos, nous pouvons parler d'un éclatement inédit des sensations qu'exprime l'élaboration des champs lexicaux de la vision, de l'olfaction et du toucher. Or, le génie de Tournier réside surtout dans son pouvoir créatif à arrimer cet éclatement sensoriel à l'ultime renaissance du sexe, à une conversion charnelle qu'il n'hésite nullement à expliciter en termes d'« amours ouraniennes », d'« énergie vitale » et de « coït solaire ». (VLP, 230)

Expulsé d'un monde troublé, Robinson se sent en quelque sorte « appelé » ; sa vocation transparaît vers la fin du roman. Au lieu de porter « la mission du Dieu dans le monde<sup>856</sup> », le prophète de Tournier tend à se conserver dans son royaume solaire, que le monde entier, représenté par les Anglais et le mousse estonien, visitera. Tel est le sens prophétique de la survenue — menaçante — du navire *Whitebird*. Robinson, en arrive à être sur son île, ce signe d'une présence divine « exigeante et dénonciatrice<sup>857</sup> » : « Et Robinson savait qu'il était semblable à eux, mû par les mêmes ressorts — la cupidité, l'orgueil, la violence —, qu'il était encore des leurs par toute une part de lui-même. » (VLP, 238) Se laissera-t-il aller ? En dépit du grand chancèlement (que le texte met en relief à travers la revivification des souvenirs et le rappel de la souille et des forces telluriques) qui menace à tout instant l'ébranlement de son règne solaire, Robinson « les voyait [les Anglais] avec le détachement intéressé d'un entomologiste penché sur une communauté d'insectes, des abeilles ou des fourmis, ou ces rassemblements suspects de cloportes qu'on surprend en soulevant un pierre ». (VLP, 238)

Dans *Vendredi ou les limbes du pacifiques*, le discours moral travaille à détruire l'illusion dans laquelle vivait Robinson avant son arrivée à l'île. Il le fait sortir de sa fatalité contraignante pour le propulser vers un devenir, qui prend chez Tournier la forme d'une

---

<sup>855</sup> Et qui est figurée dans le texte par la « verve baroque » (VLP, 186) qu'un génie architectonique lui aurait construite à l'endroit où la déflagration « avait été la plus violente ». (VLP, 186)

<sup>856</sup> Bruno Chenu, *op. cit.*, p. 129.

<sup>857</sup> *Ibid.*, p. 132.

promesse eschatologique d'union à Dieu, de déification<sup>858</sup> (Jupiter) qui se réalise dans un temps parousiaque (Robinson n'arrive pas à installer l'éternité ?), en dehors de la violence, de la corruption et de la cupidité des hommes.

Toutefois, cette apothéose finale est matière à parodie. Tout à coup, à l'annonce de la survenue du navire anglais, le royaume de Robinson sur l'île s'ébranle ; il réalise que son aboutissement triomphal ne tient qu'à un fil et qu'il est exposé aux grands dangers de l'invasion tumultueuse, de la « désagrégation dans la sérénité éternelle des Dioscures » (VLP, 247), de la tentation du retour, de l'aliénation. Dans l'image théophanique d'un Robinson-Jupiter, se reconnaissent quelques linéaments d'une vision morale ambivalente qui s'en prend — rétrospectivement — à la puissance de ce gouverneur de la terre et du ciel, maître des dieux. Le départ inattendu de Vendredi est consubstantiel de cette ambivalence. Que l'initiateur de Robinson ait préféré à l'éternité paradisiaque de l'île la vie dans le monde extérieur agité, où les hommes sont, toujours et de toutes parts, en proie à une violence en actes, est sans doute la plus insidieuse de toutes les ambiguïtés du roman. La décision de Vendredi dégénère en trahison, compromet gravement « l'équilibre délicat du triangle Robinson-Vendredi-Speranza » (VLP, 249) et dépossède le roi solaire détrôné de sa force ardente :

[Robinson] ne comprenait pas comment Vendredi avait pu le trahir, mais il ne pouvait plus reculer devant l'évidence qu'il était seul dans l'île, seul comme aux premiers jours. Cette quête hagarde acheva de le briser en le ramenant en des lieux chargés de souvenirs où il n'était plus revenu depuis des lustres. Il sentit ses doigts fuir la sciure rouge de l'*Évasion* et, sous ses pieds, glisser la boue tiède de la souille. (VLP, 250)

Abattu par le désespoir, il retrouve une dernière fois<sup>859</sup> la sagesse et l'espérance dans un fragment du premier *Livre des Rois* :

Le roi David était vieux, avancé en âge; on le couvrait de vêtements, et il ne pouvait se réchauffer. Ses serviteurs lui dirent: Que l'on cherche pour mon seigneur le roi une jeune fille vierge; qu'elle se tienne devant le roi, qu'elle le soigne, et qu'elle couche dans son sein; et mon seigneur le roi se réchauffera. (VLP, 250)

<sup>858</sup> Dans la première partie, notamment la section « la rencontre au Sinaï », du deuxième chapitre, nous avons supposé, en étudiant les divers aspects, l'idée d'une théophanie, de la transfiguration solennelle du dieu Robinson.

<sup>859</sup> « Il retrouva dans la forêt la peau de chagrin racornie de sa Bible. Toutes les pages avaient brûlé, sauf un fragment du 1<sup>er</sup> livre des Rois ». (VLP, 250)

À la lumière de la parole divine, Robinson, grelottant de froid du fait de l'absence de la chaleur humaine, saisit la fragilité de la condition humaine et « [comprend] qu'il n'est pas de pire malédiction pour un vieillard que la solitude ». (VLP, 250) Comme l'apparition du jeune mousse estonien n'est pas chose accidentelle, mais réalisation de la révélation biblique et volonté permanente de salvation, elle promet le rétablissement de l'équilibre perdu, le réchauffement du vieux roi. Pour Sbiroli, cet enfant roux qui

sort d'une cuve qui est peut-être une tombe [...] représente ce qui était enfoui au plus profond de la terre, de la conscience. [Il] sauve Robinson puisqu'il représente en même temps ce que Robinson a été et ce qu'il est devenu. L'enfant donne à Robinson l'espoir, l'éternité, Speranza et le Soleil<sup>860</sup>.

Or, c'est en fonction de cette issue que l'ambivalence s'élabore, précisément parce qu'elle est impérieusement commandée par une inversion colossale des valeurs et des convictions ainsi que par l'image de la fuite de Vendredi — et un jour du mousse ? — qui déroge à l'initiation solaire et secoue ses fondements les plus profonds.

## 6.2 Éphraïm et la prédication biblique

Il est incontestable que le « dire » prophétique occupe dans *Le Roi des Aulnes* une place unique, voire singulière. Vers la fin du roman, Tournier le situe, grâce à l'apparition<sup>861</sup> de l'enfant juif<sup>862</sup> Éphraïm, comme espace communicationnel d'une vérité morale<sup>863</sup>, un

<sup>860</sup> Lynn Salkin Sbiroli, *op. cit.*, p. 123.

<sup>861</sup> Se trouvant à Angerburg pour une mission, Tiffauges le découvre agonisant, « coiffé d'un bonnet formé de trois pièces de feutre cousues ensemble. Il respirait, il vivait encore. Tiffauges le secoua doucement, voulut en tirer des réponses. Vainement. Il était plongé dans une torpeur qui paraissait proche de la mort. Lorsque Tiffauges le souleva dans ses bras, il eut le cœur serré de le trouver si incroyablement léger, comme s'il n'y avait rien dans le ballot de tissus grossiers d'où sortait sa tête. Il reprit au pas le chemin de Kaltenborn ». (RDA, 471)

<sup>862</sup> Il était impossible à Tiffauges de donner un âge à cet enfant « qui pouvait avoir indifféremment entre huit et quinze ans, et dont la débilité physique contrastait avec la précocité mentale ». (RDA, 472)

<sup>863</sup> Mise en opposition avec une autre vérité, celle ogresque, annoncée par un autre personnage juif, Rachel, au début du roman : « tu es un ogre » (RDA, 13). Le rôle prophétique de ce personnage ne se limite pas à l'oralité mais la dépasse pour s'exprimer, comme le souligne Svein Eirik Fauskevag, dans son corps même. Selon sa thèse le corps de Rachel préfigurerait la Prusse orientale, là où Tiffauges donne libre cours à sa vocation d'ogre. Fauskevag le montre tout en mettant l'accent sur la

espace de démythification qui assure précisément la transition (compréhension) entre le prophète et la bête<sup>864</sup>. Avant même qu'Éphraïm puisse se prononcer, un changement bénéfique est pressenti par Tiffauges au simple contact phorique :

Lorsque Tiffauges le souleva dans ses bras, il eut le cœur serré de le trouver si incroyablement léger, comme s'il n'y avait rien dans le ballot de tissus grossiers d'où sortait sa tête. Il reprit au pas le chemin de Kaltenborn [...] La claire nuit hyperboréenne l'environnait de ses scintillements et de ses mystères. Barbe-bleue<sup>865</sup> avançait d'un pas paisible et régulier, et la glace du chemin éclatait en étoiles sous le martèlement tranquille de ses fers. Ce n'était pas la chevauchée tumultueuse qui ramenait Tiffauges à Kaltenborn après une chasse, fructueuse, serrant dans ses mains une proie blonde et fraîche. Il n'était pas porté par l'ivresse phorique habituelle qui lui arrachait des rugissements et des rires hagards. (RDA, 471)

Toutefois, ce changement ne devient signifiant qu'à travers le langage de l'enfant Porte-Étoile qui, délirant et agonisant, « [remue] parfois les lèvres<sup>866</sup>, prononçant des mots dans une langue étrangère ». (RDA, 472) Cet acte de parole inconscient n'est pas sans rappeler la racine hébraïque du mot *navi* (prophète) qui signifie « remuer les lèvres », donc dialoguer ; il fait d'emblée de l'enfant « une bouche de Dieu<sup>867</sup> » face à Tiffauges<sup>868</sup> — « Ces noms avaient dans la bouche d'Éphraïm la valeur de points de repère familiers sur cette

configuration de la femme-paysage que Tournier amplifie par maints aspects et affinités (immensité, berceau de la lumière, réemploi dans la description du pays des mêmes termes et formules que ceux employés dans la description du corps féminin...) Svein Eirik Fauskevag, *op. cit.*, pp. 191-196.

<sup>864</sup> Tiffauges est appelé Béhémot par Éphraïm.

<sup>865</sup> Le cheval de Tiffauges

<sup>866</sup> Et un peu plus loin « ses lèvres (d'Éphraïm) se mirent à remuer ». (RDA, 490)

<sup>867</sup> Philippe Haddad, *op. cit.*, p. 81. « La racine de *Navi* est N.V.V = remuer les lèvres. On ne remue les lèvres que pour dialoguer. Le phénomène ne se situe donc pas dans une démarche mystique égoïste, mais dans une religiosité ouverte, profondément altruiste. L'image géométrique de la prophétie serait la rotation mathématique, faisant du *Navi* une oreille des hommes face à Dieu, puis une bouche de Dieu face aux hommes. »

<sup>868</sup> Les lèvres d'Éphraïm permettent ici la transmission de la vérité, d'un message divin, alors que dans le chapitre III, « les lèvres ourlées des coupures linéaires au fond rouge vif » des enfants de la napola génèrent dans l'imagination de l'ogre pervers des images érotiques, énoncées dans un langage sacré. Pour remédier aux blessures des enfants, Tiffauges se procure « un petit pot d'huile d'amande douce et de beurre de cacao mêlés » et se charge personnellement de l'administrer sur leurs lèvres : « les enfants font *procession* devant moi, et je les *oins*... chacun d'eux s'arrête et me tend sa bouche. Ma main s'élève, *l'index et le majeur unis*, dans un *geste bénisseur* et royal. Bientôt d'ailleurs, elle ne bouge même plus, ma Sinistre, ma Géniale, mon Épiscopale, ma Consignataire de *vérités apocalyptiques* : se sont eux qui *s'inclinent* vers elle, cueillant au passage un peu de *saint chrême*, en viatique nocturne, comme des suppliants baisent la *statue miraculeuse d'un saint patron*. Et il ne manque même pas — oh rares ! juste ce qu'il en faut ! — quelques hérésiarques qui rejettent la tête en arrière ou la détournent dans un mouvement de refus. » (RDA, 438-439)

terre » (RDA, 474) — et de Tiffauges une oreille — « Tiffauges l'écoutait<sup>869</sup> de toutes ses oreilles » (RDA, 473) — face à Dieu<sup>870</sup>.

Au début Tiffauges éprouve des difficultés de compréhension étant donné que l'enfant s'exprime dans une langue qui lui est « inconnue ». (RDA, 472) Deux jours après, l'enfant se remet et « [commence] à lui parler dans un yiddish mêlé de mots hébreux, lituaniens et polonais dont Tiffauges ne [comprend] que les éléments d'origine allemande ». (RDA, 473) Ce processus rudimentaire — et très ambivalent du fait que la communication ne passe qu'à travers la langue des persécuteurs — d'intercompréhension mis en œuvre pour le discernement du discours prophétique d'Éphraïm participe à l'ouverture inconditionnelle de Tiffauges à la parole salvatrice :

[...] ils [Tiffauges et Éphraïm] disposaient pour se comprendre d'un temps indéterminé et d'une inépuisable patience, et lorsque l'enfant tournait vers lui [Tiffauges] son mince visage poudré de dartres et dévoré par ses grands yeux noirs, Tiffauges l'écoutait de toutes ses oreilles, de tout son être, car il voyait s'édifier un univers qui reflétait le sien avec une fidélité effrayante et qui en inversait tous les signes. (RDA, 473)

Pour mieux appréhender cette communication nous proposons de suivre linéairement le texte — depuis l'apparition d'Éphraïm jusqu'à l'apothéose finale — afin de scinder l'activité discursive qui exige un va-et-vient entre l'acte de parole (Éphraïm) et la compréhension (Tiffauges). C'est dire qu'il suffit à l'enfant-prophète de « parler » (RDA, 473), de raconter et de se souvenir (RDA, 474) pour que Tiffauges devienne captif de sa

<sup>869</sup> Le traitement romanesque du verbe « écouter » permet de lui attribuer une valeur spirituelle qui est en accord avec son interprétation judéo-chrétienne. Dans les deux chapitres consacrés au mystère de l'écoute (« Écoute Israël » et « le mystère de l'écoute dans le Nouveau Testament »). Michel Hubaut affirme que puisque Dieu (ou Jésus) parle, se révèle à travers des médiateurs inspirés (ou à travers le Verbe qui s'est fait chair), il n'est donc pas surprenant que le verbe « écouter » figure parmi les mots les plus fréquents et les plus significatifs dans la Bible : « écoute, Israël ». (Dt 5, 1 / Dt 6, 4-9) ; « [...] aimant le Seigneur ton Dieu, écoutant sa voix » (Dt 30, 11-20) ; « [...] celui qui écoute ma parole et croit » (Jn 5, 24) ; « Ma mère et mes frères, se sont ceux qui écoutent la Parole de Dieu et qui la mettent en pratique » (Lc 8, 19-21) « Heureux plutôt ceux qui écoutent la Parole de Dieu et qui la gardent ». (Lc 11, 28) Il devient synonyme de « croire », « mettre en pratique » et « obéir ». N'ignorant pas sa valeur prophétique, Tournier l'intègre dans tous ses romans et récits pour désigner un acte qui « engage la manière de vivre » de ses personnages, « une adhésion du cœur, un acte de foi et d'amour ». Michel Hubaut, *Un Dieu qui parle !*, Paris, Éditions du Cerf, 2010, pp. 117-140.

<sup>870</sup> Philippe Haddad, *op. cit.*, p. 81.



parole<sup>871</sup>, « découvre » (RDA, 473) sous l'Allemagne qu'il connaît un autre monde souterrain, « sans rapports [...] avec le monde superficiel des vivants ». (RDA, 473)

Un peu plus loin, « lorsque Éphraïm prononça pour la première fois le mot Canada, Tiffauges comprit que la promulgation de la grande inversion maligne venait de retentir ». (RDA, 475) À la prononciation de la vérité, répond une compréhension. Toutefois Tiffauges exige des réponses à ses questions lancinantes concernant le Canada qui « était une province de son rêve personnel », « le refuge de son enfance nestorienne et de ses premiers mois de captivité prussienne ». (RDA, 475) Ne manquant pas de « répondre » (RDA, 475), Éphraïm recourt deux fois à l'emploi du verbe « comprendre » à charge didactique. La première fois<sup>872</sup> pour lui révéler la vérité maléfique du Canada qui est « le trésor d'Auschwitz » (RDA, 475), le baraquement où l'on range les richesses des juifs massacrés ; la seconde fois pour combler une lacune persistante<sup>873</sup>: « Parce que pour nous, le Canada, c'est la richesse [...] Tu comprends, moi, on m'a toujours dit : "Si tu veux être heureux, émigre au Canada". » (RDA, 475-476) Au fur et à mesure qu'Éphraïm « poursuit » (RDA, 477) « raconte » (RDA, 467), et « rapporte » (RDA, 478) à Tiffauges l'histoire du Canada et des atrocités inhumaines des camps de la mort, celui-ci ne peut l'entendre « sans se revoir<sup>874</sup> », sans « se souvenir » (RDA, 476) sans avoir « la révélation » (RDA, 477), sans « reconnaître l'inversion diabolique » (RDA, 476) de son histoire personnelle en Allemagne. À travers les « longues confessions » (RDA, 478) de l'enfant juif, le prédateur des enfants blonds « apprend » (RDA, 479) la haine millénaire des nazis à l'égard des Juifs et des Gitans et déduit — « déduction tiffaugéenne » (RDA, 479) — son appartenance solidaire aux « peuples errants, fils d'Abel ». (RDA, 479)

<sup>871</sup> Pour qu'il soit comme le peuple juif qui écoutait Jésus au temple, « suspendu à ses lèvres ». (Lc 19, 48)

<sup>872</sup> « Tu comprends, les détenus portaient sur eux ce qui leur restait de plus précieux, des pierres fines, des pièces d'or, des bijoux, des montres. » (RDA, 475)

<sup>873</sup> « Mais pourquoi, pourquoi appelez-vous ces baraquements le Canada ? » (RDA, 474)

<sup>874</sup> Un récit particulier retient l'attention de Tiffauges, celui de la baraque pleine de cheveux de femmes. À croire Éphraïm, les nazis tondaient « une mince tranche au milieu de leur tête », les collectaient et les emportaient par wagons entiers afin d'en faire « du feutre pour les surbottes des soldats en Russie ». (RDA, 476) En évoquant ce détail, un souvenir analogue (la tondaison des cheveux de la jeunesse hitlérienne) s'impose à l'esprit de Tiffauges, lui fait comprendre la réaction de la femme « fuyant à reculons » et renonçant à sa requête (d'en faire une sorte de chlamyde) et lui fait voir la vérité diabolique de son travail auprès de la napola.

L'horizon moral de l'intervention de l'enfant-prophète apparaît *in fine* dans un avant dernier jeu phorique<sup>875</sup> : « Cheval d'Israël, emporte-moi, lui disait-il, montre-moi les arbres, il faut que je surveille le dégel qui annoncera la nuit du 15 de Nissan. » (RDA, 483) En s'y pliant, Tiffauges court le risque d'être vu et dénoncé. Ces craintes se sont avérées bien fondées et justifiées. Un soir, le cheval Tiffauges « se trouve nez-à-nez » (RDA, 483) avec un SS. « Aveuglé par la peur et la colère » (RDA, 484) il cède à la tentation de le tuer<sup>876</sup>. À l'égard de ce geste meurtrier, la morale tiffaugéenne — essentiellement ogresque, nazie — peut être tenue, dans ses grandes lignes, pour un désir d'extermination radicale. Un désir « sourd » qui arrache à Éphraïm « un cri aigu<sup>877</sup> » (RDA, 484) puis légitime l'emploi de l'impératif, en tant que rapport entre commander (« Béhémoth ne le tue pas [...] ne tue pas, non ne tue pas ! ») et obéir<sup>878</sup> : « Tiffauges ne doutait pas qu'il abdiquerait désormais de plus en plus devant son protégé. Il s'y résignait le sentant plus habité encore que lui-même par la force du destin. » (RDA, 484) Cette conversion à la morale de l'enfant juif qui dénonce le crime et contient une promesse de délivrance<sup>879</sup>, s'achève dans la « récitation » (RDA, 485) psalmodique — « avait psalmodié » (RDA, 485) — des versets bibliques. Or, cette apothéose morale place Tiffauges dans un état d'ambivalence. Associé par l'enfant à Béhémoth<sup>880</sup>, qui symbolise la force brutale, et souligne ainsi la toute-puissance de son créateur Yahvé,

<sup>875</sup> Durant la période de convalescence, Éphraïm prend goût au jeu phorique : « Il réclamait chaque fois qu'il voyait Tiffauges sa promenade à dos d'homme ». (RDA, 483)

<sup>876</sup> « [...] Tiffauges saisit le SS par les revers de sa veste de treillis, le souleva, l'appuya contre le mur, et lui enferma la poitrine dans cet étau de chanvre qui lui fit craquer les côtes. » (RDA, 484)

<sup>877</sup> La voix des prophètes est un cri qui dérange et bouscule le peuple. Nous pouvons également le considérer comme un « cri d'aide pour le salut » (Si 2, 10) un appel à l'autorité suprême.

<sup>878</sup> Dans l'œuvre de Tournier, *écouter* et *obéir* sont indissociables. Traitant de « l'obéissance de la foi transmise par la parole », Michel Hubaut rappelle l'étymologie du mot « obéissance » qui signifie « écouter » ou « prêter l'oreille ». De plus, il renvoie aux Épîtres de Paul (notamment Rm 1,5 ; Ga 3,20 ; Rm 10, 14-17 ; 1 Co 3,5) pour relier la croyance, l'obéissance et la mise en pratique à l'écoute et à la prédication : « Pour saint Paul, la foi naît de "l'écoute de l'Évangile", de la parole du Christ. Elle est une libre adhésion au témoignage des apôtres, témoins du Christ ». Il ajoute enfin que « pour que l'homme puisse écouter cette Parole de révélation, il faut qu'elle soit annoncée. C'est la raison pour laquelle, dit saint Paul, Dieu a envoyé des "prédicateurs" de l'Évangile, dans le monde entier, pour ouvrir tous les hommes à la foi en la Parole du Christ ». Michel Hubaut, *op. cit.*, p. 138.

<sup>879</sup> « Les soldats de l'Éternel vont venir délivrer le peuple d'Israël » (RDA, 484) ; « Les temps étaient mûrs répétait-il, et la délivrance approchait ». (RDA, 485)

<sup>880</sup> Animal fabuleux auquel se réfère Dieu dans sa parole adressée à Job (Jb 40, 15-19). Décrit sous les traits de l'hippopotame, il est souvent évoqué en même temps que le Léviathan. La littérature

Tiffauges, auquel l'image du Roi des Aulnes couchés dans le secret des roseaux et des marécages s'imposait immédiatement, admirait la certitude de l'enfant dans le triomphe final de son dieu, et il se rapprochait de lui comme d'un foyer ardent, pour profiter du rayonnement de sa foi prophétique. (RDA, 485)

Une insistance mnésique « maléfique » semble interférer avec la voix du prophète. Dans l'esprit pervers de Tiffauges, la superposition de l'image du « Roi des Aulnes »<sup>881</sup> à l'espérance prophétique décèle une incompréhension du message transmis par Éphraïm. Associée aux ténèbres et à la mort, cette image malveillante aiguise la perversion du personnage et rend son destin encore plus inquiétant. Elle parvient à l'emmurer dans une densité morale quasi impénétrable en le poussant à désobéir aux ordres de l'enfant, à « faire demi-tour » (RDA, 496) dans la terre de sa vocation ogresque, mais surtout à rejoindre le sort du Roi kidnappeur des aulnes que l'image finale de son ensevelissement dans la boue gluante pourrait parfaitement rappeler.

En dépit de la mort avilissante dans la boue, la posture verticale de sa tête ainsi que la vision de l'étoile renferment un espoir lumineux de salvation grâce à la force irrésistible de l'enfant dont le rôle prophétique est somme toute lisible dans son patronyme. Comme l'explique Arlette Bouloumié, l'onomastique dans l'œuvre de Tournier fonctionne au niveau des allusions intertextuelles (littéraires, religieuses, étymologiques)<sup>882</sup>. Il nous semble alors que le prénom Éphraïm indique les frontières du personnage rédempteur et donc contribue à la cohérence et à la lisibilité du discours moral du texte. De l'hébreu *Ephraath* qui désigne le « lieu de la fécondité », *Ephrayim*<sup>883</sup> que l'on traduit par Éphraïm signifie « doublement

---

rabbinique « voit en eux les " grands dragons " de Gn 1, 21. Se sont eux qui seront consommés lors du banquet des justes, dans le monde à venir ». *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, « Léviathan ».

<sup>881</sup> Dans *Le vent Paraclet*, Tournier, analysant la vocation de l'homme prédateur, explique que l'ogre-mage qu'est Tiffauges « trouve un avatar nordique dans le roi des aulnes, personnage fantastique de la ballade de Goethe, qui cherche à séduire l'enfant, et finalement l'arrache de force à son père pour le tuer. » (VP, 118)

<sup>882</sup> Voir le chapitre « Mythe et Nom » d'Arlette Bouloumié dans *Michel Tournier : Le roman mythologique*, *op. cit.*

<sup>883</sup> Il revient 162 fois dans la Bible. C'est le nom du second fils de Joseph, béni par lui et préféré à son premier fils, Manassé. C'est de même le nom d'une tribu, d'une région montagneuse, d'une ville proche de Baal-Hatsor, d'une porte importante de Jérusalem. Il désigne quelquefois dans les livres d'Osée et d'Isaïe le royaume du nord.

fécond<sup>884</sup> ». La convocation de ce personnage, de cette double fécondité vient nous semble-t-il remédier à la stérilité de l'ogre ; elle véhicule la possibilité d'une naissance bien entendue humaine, d'une renaissance. Quand Éphraïm pose les fondations de la morale divine qui incite à l'indulgence et au pardon (« ne le tue pas »), à l'assistance des faibles<sup>885</sup>, à la foi en un Dieu Puissant (« profiter du rayonnement de sa foi prophétique »), à l'obéissance aveugle à la voix du salut (« je vais te prendre par les oreilles, et te guider » (RDA, 494)), il éveille le côté humain du personnage et assiste à sa renaissance après un long travail d'enfantement. Bref, il enracine Tiffauges, malgré lui, dans un nouveau langage dont la tâche est de laver la perversion existante des dernières adhérences du sens nazi, d'en détacher les scories politiques et immorales.

### 6.3 Thomas Koussek ou la parole de feu

Des *Météores* Tournier dit : « *Les Météores* aurait dû s'appeler *Le vent Paraclet* et être le roman du Saint-Esprit. Ce projet a échoué, mais le Saint-Esprit est cependant présent en de nombreux passages<sup>886</sup>. » C'est donc une promotion de la parole prophétique que l'auteur inscrit au cœur de ce roman, notamment à travers son personnage, Thomas Koussek, le « prophète du Saint-Esprit<sup>887</sup> ». Les deux heures d'entretien avec Alexandre dont le contenu est révélé dans la deuxième partie du chapitre « Le Ciel et l'Enfer », constituent l'apothéose verbale du roman, voire de l'œuvre ; elles poussent l'oncle Alexandre à s'interroger sur l'ambiguïté qui entoure l'évolution de cet ami d'enfance, complice et membre des Fleurets et permettent au « jumeau du Christ<sup>888</sup> » d'« expliciter le délicat équilibre de spiritualité, entre le byzantinisme et l'érotisme » (LM, 142) définissant le presbytère de l'église du Saint-Esprit

<sup>884</sup> Le fait d'accorder ce nom à un enfant semble relever de l'ordre de l'ambivalence étant donné son infécondité provisoire. Mais, en tant qu'enfant, Éphraïm porte en lui, contrairement à l'ogre, la promesse d'une naissance, d'un futur procréateur.

<sup>885</sup> Tiffauges ne se consacre-t-il pas pour assister l'enfant débile et pour le sauver ?

<sup>886</sup> Propos de Tournier, interrogé par Bouloumié. Arlette Bouloumié, *Michel Tournier : Le roman mythologique*, op. cit., p. 255.

<sup>887</sup> À propos de Koussek, Tournier écrit dans *Le vent Paraclet* : « Koussek apporte au roman sa dimension religieuse [...] Jumeau du Christ, il aurait pris une importance majeure comme prophète du Saint-Esprit. » (VP, 261)

<sup>888</sup> *Ibid.*

que Koussek dirige. Cette médiation verbale se caractérise par son ambivalence puisqu'elle présente un entrelacement de la parole et du sexe qui sont d'après Tournier les deux attributs traditionnels de l'Esprit Saint<sup>889</sup>. Cette fusion du sacré et du profane apparaît déjà dans le prénom et le patronyme du médiateur Thomas Koussek. Thomas renvoie au didyme, le personnage biblique, Koussek est quant à lui forgé sur l'homophonie avec *coup sec* et renvoie dans la vie de ce personnage homosexuel à une pratique sexuelle perverse qui consiste à jouir sans éjaculation<sup>890</sup>.

Dans la perspective « prophétique » nous remarquons que le rapport d'égalité qui s'établit au début dans la structure des échanges *verbaux* entre les deux interlocuteurs — à travers des formules comme « Tu le sais » (LM, 146) / « je lui ai répondu » (LM, 146) ; « sais-tu que » (LM, 147) / « il m'a fait observer que » (LM, 148) — s'efface petit à petit devant une monopolisation de la parole centrée en grande partie sur le point de vue de Thomas qui transforme ainsi le dialogue en monologue. Cette prévalence n'est pas uniquement imposée par le charisme du personnage, mais semble être tout de même revendiquée par Alexandre pour remédier à sa méconnaissance : « Il s'aperçut de la curiosité avec laquelle je l'observais » (LM, 144) ; « je lui ai demandé de s'expliquer plus clairement ». (LM, 150) Cette rencontre est une belle occasion pour que Koussek intercale l'élucidation du sens de sa quête spirituelle : sa parole s'imisce dans le registre de la prophétie par le canal de la perversion sexuelle, pour tracer peu à peu les étapes de son évolution :

Le Christ est le corps de l'Église, mais l'Esprit est son âme. Pendant toute mon enfance et une partie de ma jeunesse, j'ai commis la faute la plus répandue en Occident : j'en suis resté au corps. J'étais fasciné par le Christ, par le corps nu et torturé du Crucifié. Je

<sup>889</sup> Dans son article publié en 1975, Tournier écrit : « Subtile, fastueuse et érotique, oui, c'est bien ainsi que je rêve l'Église de demain. Est-ce tellement chimérique ? Il me semble, à la réflexion, que je ne fais que revendiquer pour le Saint-Esprit la place qui lui revient et qui est la première. Car l'Esprit est le sexe de l'Annonciation, parole par la Pentecôte, et il s'environne de feux de vents et de tonnerres quand il se manifeste. Peut-être l'Église catholique ferait-elle bien en s'inspirant de l'exemple de ses frères orientaux, cette Église orthodoxe qui, plaçant l'Esprit au premier rang, est encore habitée par les fastes et la subtilité sensuelle de la tradition byzantine. » Michel Tournier. « Pour un retour à Byzance ». *Le Monde*. 16 novembre 1975, p. 29.

<sup>890</sup> « Le coup sec consistait — comme son nom le dit assez — en un orgasme mené à bonne fin sans aucun écoulement de sperme. Il faut pour cela opérer — ou faire opérer par le partenaire — une assez forte pression du doigt sur le point accessible le plus reculé du canal spermatique, soit pratiquement au bord antérieur de l'anus. » (LM, 48-49)

rêvais jour et nuit de la joie ineffable qui m'illuminerait si je me couchais, nu moi-même, sur ce corps et m'abouchais avec lui comme Elisée avec le jeune garçon de la Sunamite<sup>891</sup>. Oui. J'ai aimé Jésus comme un amant. Je cherchais dans deux domaines parallèles — mon propre corps et enseignement christologique — quelle sorte d'accouplement je pourrais réaliser avec lui. (LM, 151)

Ce passage s'interprète selon la logique tournierienne de la perversion. Koussek établit les rapports intimes entre l'homosexualité et le christocentrisme : la fascination par le corps « nu et torturé » du Christ, la sexualité débridée est donc inséparable de « l'enseignement christologique » et apparaît comme une étape inéluctable dans l'insatiable recherche de la spiritualité. Qui plus est, la mise en place de la relation charnelle des deux amants (Koussek et Jésus) favorise la compréhension médiatisée par la référence comparative aux deux personnages bibliques Elisée et le fils de la Sunamite. Associée à la nudité du Christ qui apparemment suscite des fantasmes érotiques, cette comparaison est à mettre au compte de la transposition tournierienne. La modalité de détournement consiste en ce que l'auteur prélève dans la Bible un récit, un événement, un épisode, une parabole ou un détail et l'intègre à contre-courant dans son texte de fiction afin de susciter une morale « pervertie », opposée à celle de l'hypotexte. Dans la logique des prophètes, le geste thaumaturge d'Élisée<sup>892</sup> se détache de toute connotation sexuelle et ne va que dans le sens strict de la transmission de la vie, de la résurrection de l'enfant. Dans le roman, le sens des verbes « se coucher » et « s'aboucher » est détourné ; Tournier en fait la matrice de la jouissance sexuelle comme « joie ineffable ». Il en va de même pour l'épisode évangélique de l'incrédulité de Thomas. Dans le geste de l'apôtre, Koussek voit « tout autre chose que le positivisme plat de l'homme entiché de preuves matérielles et tangibles » (LM, 151) :

En vérité, c'est exactement l'inversion que signifie cet épisode. Thomas ne se contente pas de la perception superficielle du Christ. Il ne croit pas ses yeux. Il ne croit pas davantage ses mains quand elles touchent la joue ou se posent sur l'épaule du ressuscité. Il lui faut l'expérience mystique d'une communion charnelle, d'une pénétration de son corps dans le corps du Bien-aimé. Ce flanc ouvert dont la blessure n'a pas versé que du sang, mais aussi un liquide incolore qu'on a appelé de l'eau, Thomas exige que ses doigts — à la suite de la lance du soldat romain — en connaissent l'intimité. (LM, 151)

<sup>891</sup> Le passage biblique auquel se réfère Thomas est le suivant : « Elisée entra, ferma la porte sur eux deux et pria l'Éternel. Il monta sur le lit et se plaça sur l'enfant, il appliqua sa bouche sur sa bouche, ses yeux sur ses yeux, ses mains sur ses mains. Comme il restait ainsi étendu sur lui, le corps de l'enfant commença à se réchauffer. » (2 R 4, 33-36)

<sup>892</sup> Le geste d'Élisée est calqué sur celui du prophète Élie, ressuscitant le fils de la veuve de Serapta (1 R 17, 17).

On attend ainsi au témoignage de la foi de l'apôtre afin d'établir une correspondance entre mysticisme et « communion charnelle ». Dans les deux passages cités ci-dessus, l'essence de la perversion réside dans le changement de registre qu'entraîne l'interprétation du personnage. Il lui revient, compte tenu de son ambivalence, de dénaturer la visée morale du texte biblique en lui faisant dire une vérité inverse qui justifierait ses choix moraux. Sous l'effet de cette inversion des valeurs morales sur laquelle Koussek se fonde pour construire l'histoire de son homosexualité, les deux ressuscités, le Christ et le fils de la Sunamite qui font traditionnellement figure de « corps glorifiés », deviennent des corps érotisés ; Élisée le transmetteur du souffle de la vie et Thomas le témoin incrédule deviennent, par identification à Koussek, des prototypes de la pédophilie, de l'inceste des jumeaux et de l'homosexualité.

Par ailleurs, l'engagement solide des deux amants (Koussek et Jésus) déclenche « la métamorphose<sup>893</sup> » (LM, 152) de Koussek dès l'amorce du processus de l'identification avec le didyme, l'apôtre Thomas et puis Jésus. Or, le changement n'est pas ultime puisqu'il s'agit d'une étape — celle de l'enfance et d'une partie de sa jeunesse — temporaire. Le fait de s'y suspendre relève de l'ordre de l'erreur (« la faute la plus répandue en Occident ») et empêche tout aboutissement<sup>894</sup>. Au monastère du Paraclet, sous la supervision du Père Théodore, « le malade du Christ » (LM, 153) apprend l'existence — au sein de l'Église catholique — d'une tendance orientale *spiritucentrique*. Cette découverte fait de lui « le disciple inconditionnel des hommes qui prêchent par la parole, l'écrivent et l'exemple, une certaine orientation — qui n'est autre que la Vérité ». (LM, 153) Mais pour que la Vérité lui soit accessible, une conversion incitative s'impose : « Le Christ doit être dépassé. » (LM, 154) Ce nouvel intérêt pour l'Esprit-Saint lui permet, contrairement « à la plupart des catholiques qui se refusent à l'entendre » (LM, 154), de mieux évaluer la portée prophétique de la voix (voie) de la Vérité que Jésus rappelle à ses disciples avant sa mort :

---

<sup>893</sup> « À mesure que cette conviction m'envahissait, mon aspect subissait une métamorphose dont seul mon entourage s'apercevait. Quelqu'un en moi ne voulait plus n'être que Thomas. Il fallait que je devinsse de surcroît le Didyme. Bientôt mon personnage a fait scandale. Mes cheveux longs, ma barbe blonde, mais plus encore ma façon de parler, de marcher, et surtout un air de douceur transparente malgré la maigreur anguleuse de mon visage — tout trahissait un mimétisme blasphématoire qui n'était pourtant rien moins que délibéré. Je subis des remontrances. On me croyait fou d'orgueil, et mes maîtres comme mes condisciples du Grand Séminaire s'acharnaient sur moi pour me ramener à l'humilité. Les choses achevèrent de se gêner quand je présentai les premières traces des saints stigmates. Je sombrai alors dans une nuit obscure. » (LM, 152)

<sup>894</sup> C'est en termes de « folie » et de « nuit obscure » que Thomas décrit sa didymie.

Cependant je vous ai dit la vérité : c'est votre avantage que je m'en aille ; en effet, si je ne pars pas, le Paraclet ne viendra pas à vous ; si, au contraire, je pars, je vous l'enverrai [...] Lorsque viendra l'Esprit de vérité, il vous fera accéder à la vérité toute entière. (Mt 16, 5-15)

Dans la perspective subversive du personnage, la Pentecôte devient « trop lourde » (LM, 154) de sens : Jésus n'est plus l'aboutissement, le Rédempteur mais un « second saint Jean-Baptiste », un simple précurseur :

Comme le Baptiste n'était que le précurseur de Jésus, Jésus n'était lui-même que le précurseur de l'Esprit-Saint. Le Christ et l'Esprit-Saint sont les deux mains du père, a dit un docteur oriental. Mais ces deux mains interviennent successivement, et la seconde ne peut commencer à agir avant que la première ait achevé sa tâche. Car il fallait d'abord que le Verbe assumât la Chair pour qu'ensuite nous puissions recevoir l'Esprit-Saint, ou comme l'a dit saint Athanase, Dieu s'est fait sarcophore pour que l'homme puisse devenir pneumatophore. (LM, 155)

Morceaux de parole prophétique qui conviennent aux modes de lecture subversifs, instaurés depuis le début de l'œuvre, le discernement repose ici sur une configuration textuelle ouverte sollicitant l'effort interprétatif (exégétique) du médiateur, influencé par la lecture pentecôtiste révolutionnaire de l'Église orientale : « Le jour de la Pentecôte, l'Esprit-Saint a pris parmi les hommes la place que Jésus avait préparée et que son ascension venait de laisser libre. La Pentecôte commence l'histoire de l'Église, inaugure la Parousie et anticipe le Royaume. » (LM, 155) L'« ultime conversion » (LM, 161) pneumatophore de Koussek formule une triple caractérisation : un rapport au dogme d'abord, tant l'Église orientale affectionne une réflexion sur la provenance de l'Esprit-Saint, et met plutôt Jésus au rang des précurseurs qu'à celui des engendrés ; un rapport à l'essence ensuite, puisque le Christ-Chair se consume, se fait « sarcophore » pour que l'homme soit doté de la *ruah* ; un rapport au temps eschatologique enfin, parce que la venue du Saint-Esprit clôt l'ère christocentrique et « inaugure une nouvelle ère historique » à laquelle correspond « un troisième Testament, les Actes des apôtres ». (LM, 156) Ces trois rapports déterminent une direction fusionnelle, dynamisée par des tensions internes (Père-Fils / corps-esprit / fin-commencement) :

Le ciel mathématique des astronomes est sacré parce que c'est le lieu du Père. La terre des hommes est sacrée, parce que c'est le lieu du Fils. Entre les deux, le ciel brouillé et imprévisible de la météorologie est le lieu de l'Esprit et fait lien entre le ciel paternel et la terre filiale. C'est une sphère vivante et bruissante qui enveloppe la terre comme un manchon plein d'humeurs et de tourbillons, et ce manchon est esprit, semence et parole. (LM, 158)



Comme le remarque finement Lorna Milne, Tournier s'approprie « un symbolisme tout à fait orthodoxe<sup>895</sup> » et le détourne. Elle explique, par référence à la liturgie catholique, que la métaphore de la semence, mise au compte de l'Esprit-Saint, est utilisée pour symboliser « les principes de la vie et de la croissance<sup>896</sup> ». Bien que l'Annonce faite à Marie semble renforcer cette tradition, l'orthodoxie catholique refuse la transposition des attributs divins à l'échelle humaine et jusqu'à nos jours, elle « a tendance à jeter un voile sur tout lien éventuel entre les métaphores séminales du Saint-Esprit et la semence de l'homme<sup>897</sup> ». Tournier se situe aux antipodes de ce conservatisme dogmatique : « Pour lui, que la semence soit humaine, animale, végétale ou "spirituelle", elle renvoie toujours aux mêmes principes de croissance et retient toujours le même potentiel absolu de la renaissance et de renouveau qui caractérise la troisième étape initiatique<sup>898</sup>. »

Parvenu à cette étape, le personnage Thomas Koussek réinstaura la notion de la spiritualisation de la sexualité<sup>899</sup> qui amène deux dernières interrogations sur le devenir de sa douloureuse gemellité avec le Christ et sur l'efficacité de sa médiation auprès d'Alexandre. Tout d'abord, bien qu'il réussisse le dépassement, il rend toujours sensible son vacillement entre la deuxième et la troisième étape, parce qu'en restant chrétien, « bien que converti sans réserve à l'Esprit » (LM, 161) il assure « que le souffle sacré ne balaie pas les horizons lointains sans s'être auparavant chargé de semences et d'humeurs en traversant le corps du Bien-Aimé ». (LM, 161) Ainsi ouvert « à la tempête de l'Esprit » (LM, 160), il subit à la fois la dévastation et l'illumination par le « vent enflammé » (LM, 160). De la même manière que dans l'universalisation de la langue pentecôtiste des apôtres, le feu, à la fois chaleur et lumière, purification et illumination, transforme sa didymie christique en didymie « universelle ». (LM, 160) N'affirme-t-il pas que le « potentiel spirituel » emprisonné durant la période christocentrique de « la fixation charnelle<sup>900</sup> » dans le corps du Christ, « a éclaté et s'est répandu jusqu'aux confins de la terre » ? (LM, 160)

---

<sup>895</sup> Lorna Milne, *op. cit.*, p. 181.

<sup>896</sup> *Ibid.*

<sup>897</sup> *Ibid.*

<sup>898</sup> *Ibid.*

<sup>899</sup> Lorna Milne parle d'un rehaussement du thème de la sexualité au niveau spirituel et renoue avec la notion de la sexualité transcendante. *Ibid.*, p. 184.

<sup>900</sup> *Ibid.*, p. 183.

Finalement, nous avons l'impression que le silence d'Alexandre se traduit en écoute attentive. Koussek, qui fût déjà son initiateur, saurait, après de longues années d'évolution spirituelle, le marquer en profondeur. Dans le chapitre « Les perles philippines », l'enseignement subversif de Koussek apparaît dans les propos d'Alexandre illustrant l'importance de l'esprit créateur — par opposition aux habitudes procréatrices des hétérosexuels — pour l'érotisme :

La racaille hétéro imagine de nécessaires pénétrations, une mécanique orificielle imitée de ses fécondations. Tristes cloportes ! Chez nous, tout est possible, rien n'est nécessaire. À l'opposé de vos amours prisonnières du gaufrier reproductif, les nôtres sont le champ de toutes les innovations, de toutes les inventions, de toutes les trouvailles. (LM, 248)

Sur le plan de la profession, Serge Koster souligne que dans les révélations ésotériques du prêtre homosexuel sur le rôle ambivalent de l'esprit-feu qui brûle et qui illumine, Alexandre reconnaît « les exigences dialectiques de son destin<sup>901</sup> ». Le sermon du gardien de la foi tient pour lui lieu de prophétie. « Habité jusque-là uniquement par le dandysme ordurier et décadent<sup>902</sup> », il s'ouvre à la voie de la fusion, apprend que « la gadoue se valorise de la caresse de l'Esprit<sup>903</sup> » et pressent « l'avènement d'un âge spirituel placé sous le signe de la *ruah*<sup>904</sup> ».

#### 6.4 Le roi-prophète, les prophètes du roi

Dans les Évangiles, le prophétisme ecclésial fait donc du « vivant témoignage au Christ par la vie de foi » (Mt 28,16-20, et Ac 16, 6-9) ainsi que de « la grâce de la parole » (Ac 2, 17-18 ; Ap 19, 10), les deux aptitudes particulières à développer par le prophète. S'il faut choisir des personnages de Tournier qui seraient exemplaires de ce genre de communication prophétique, c'est sans doute dans *Gaspard, Melchior & Balthazar* qu'il faut puiser. Mais avant tout, une mise en garde s'impose : l'exhaustivité s'avère impossible et il nous serait très difficile de fournir des commentaires détaillés sur l'évolution de l'intelligibilité — dont le

<sup>901</sup> Serge Koster, *Michel Tournier ou le choix du roman*, op. cit., p. 159.

<sup>902</sup> *Ibid.*

<sup>903</sup> *Ibid.*

<sup>904</sup> *Ibid.*

registre se déploie dans tout le roman — chez les quatre rois-mages. Il suffit de dire que pour chacun des rois, une voix maléfique (les iconoclastes, Biltine, Hérode, Atmar) interfère avec la voix de la vérité, qu'ils réussissent après une longue initiation à discerner dans la communication ultime à Bethléem. Nous choisissons par contre de suivre le modèle très intéressant de l'évolution spirituelle du quatrième mage, Taor. Au début du récit, le narrateur révèle l'ignorance fondamentale du prince gourmand : « Taor, qui n'avait écouté que d'une oreille ce rapport pour lui inintelligible, commençait à s'impatienter. » (GMB, 181) ; « Taor ne comprit pas tout ce discours, tant s'en faut. » (GMB, 196) ; « Mais sa méditation ne parvenait pas à percer l'épaisseur trouble à travers laquelle il entrevoyait la vérité. » (GMB, 233) Un manque de spiritualité qu'il s'efforcera de compenser tout au long de son voyage et à travers diverses expériences : « Je comprends bien maintenant », « nous nous trompions », « je vois de jour en jour », (GMB, 226) « il ne cessait de rapprocher et de comparer », « il avait la conviction », « il comprenait bien que ». (GMB, 233) Puis il y a eu la rencontre fatidique avec les trois rois à qui le petit Jésus communique son message d'amour, et durant laquelle ils s'impatientent pour témoigner de leur foi : « -Vous l'avez vu ? Fut la première question de Taor. -Nous l'avons vu, prononcèrent ensemble Gaspard, Melchior & Balthazar. » (GMB, 210) Une vérité qui brûle et qui ne peut pas attendre d'être proclamée. Par « témoigner de leur foi », nous entendons une forme de communication, verbale et comportementale, qui invite celui qui écoute, en l'occurrence Taor, à une relation — analogique — personnelle à Jésus. Dans l'urgence de parler, ensemble, ils prononcent le décret de la vérité : « C'est un petit enfant né dans la paille d'une étable entre un bœuf et un âne, répondirent les trois. » (GMB, 210) Or, ce témoignage semblerait ne pas suffire à Taor pour contenir et dévoiler le mystère grandiose d'une telle vérité, qui fera droit à d'autres témoignages collectifs : « Un petit enfant dans la paille d'une étable, nous te l'avons dit, et mes compagnons, et tous les témoins de cette nuit — la plus longue de l'année — ne cesseront pas de répéter ce témoignage. » (GMB, 212) De la sorte, l'accent porte sur la proclamation inlassable du message (« ne cesseront de répéter »), sur sa confirmation immanquable.

Or, qui dit proclamation de foi, dit subjectivité, étant donné que le témoignage consiste à partager une expérience intérieure. Cela se donne à lire dans la revendication impérative de

Taor : « Cessez de parler tous à la fois [...] sinon je ne m'y retrouverai jamais. » (GMB, 210) Les Rois y consentent et Balthazar s'exprime en premier. Partant d'une dissemblance, le Dieu invisible de l'Ancien Testament et le Dieu visible « incarné dans un petit enfant » (GMB, 212), il déclare avoir trouvé à Bethléem « la réconciliation de l'image et de la ressemblance, la régénération de l'image grâce à la renaissance d'une ressemblance sous-jacente ». (GMB, 213) Le récit de Melchior sur Bethléem se raccommode avec « la force de la faiblesse, la douceur irrésistible des non-violents, la loi du pardon qui n'abolit pas la loi du talion mais la transcende infiniment ». (GMB, 217) Gaspard, quant à lui, connaît dans la Crèche ce qu'est vraiment « la rencontre totale de l'amant et de l'aimé, cette vénération tremblante, cet hymne jubilant, cette fascination émerveillée ». (GMB, 219)

Mais en quel sens les paroles de ces rois mages sont-elles prophétiques ? Inspirées par le Dieu-Enfant, ses paroles sont à considérer comme un appel à agir. Dans la Bible, la parole prophétique de Dieu est nécessairement une parole dynamique et active. Dans la Genèse, nous entendons Dieu dire, « que la lumière soit », et la lumière est. En tant que parole agissante, la prophétie doit réussir une mission. Dans le chapitre 55 d'Isaïe, nous lisons :

Comme la pluie et la neige descendent des cieux et n'y remontent pas sans avoir arrosé la terre, l'avoir fécondée et fait germer, pour qu'elle donne la semence au semeur et le pain comestible, de même, la parole qui sort de ma bouche ne me revient pas sans résultat, sans avoir fait ce que je voulais et réussi sa mission. (Is 55, 10-11)

Assumer la subjectivité signifie donc que le témoignage conduit finalement à joindre les paroles aux actions. Bien que ce ne soit pas tout à fait en référence à la Parole de Dieu, le Pape Benoît XVI, note dans son encyclique *Spe Salvi* que le message chrétien n'est « pas seulement "informatif", mais "performatif". Cela signifie que l'Évangile n'est pas uniquement une communication d'éléments que l'on peut connaître, mais une communication qui produit des faits et qui change la vie<sup>905</sup> ».

<sup>905</sup> *Spe salvi* (*Sauvés dans l'espérance*) est la deuxième encyclique du pape Benoît XVI, publiée le 30 novembre 2007. Elle constitue une réflexion sur le thème de l'espérance chrétienne, prenant comme référence la lettre de saint Paul aux Romains, « spe salvi facti sumus » (*dans l'espérance nous avons été sauvés*. (Rm 3, 24)). Elle fait suite à l'encyclique sur l'Amour chrétien *Deus caritas est*. Ces deux encycliques portent sur deux des trois vertus théologiques (Foi, Espérance et Charité). Benoît XVI. *Spe Salvi*. Libreria Editrice Vaticana. 2007.

Dans le roman de Tournier, les rois mages assignent à la parole son rôle prophétique tout en la convertissant en actes. La question itérative que Taor adresse aux trois rois « Et que comptes-tu faire à présent ?<sup>906</sup> », est l'occasion, pour les personnages-prophètes de se prononcer. Interrogé en premier, Balthazar répond :

Assour et moi, nous allons retourner à Nippur afin d'y apporter la bonne nouvelle. Nous saurons convaincre le peuple, mais aussi les prêtres, et au premier chef ce vieux Cheddâd<sup>907</sup>, tout racomi qu'il soit dans ses dogmes rigides : l'image est sauvée, le visage et le corps de l'homme peuvent être célébrés sans idolâtrie. Je vais reconstruire le Balthazareum, mais non plus pour y collectionner des vestiges du passé gréco-latin. Non, ce seront des œuvres modernes, celles que je commanderai en roi Mécène à mes artistes, les premiers chefs-d'œuvre de l'art chrétien... (GMB, 213-214)

La responsabilité prophétique de Balthazar, et des deux autres, s'avère dérivée de la logique « performative » qui « change la vie ». Ce qu'elle demande dépasse de loin la simple profération de la Parole divine : elle la perpétue, la rend intelligible et opératoire. Melchior, quant à lui, décide de se « retirer dans le désert avec [son] fidèle compagnon Baktiar ». (GMB, 217) Dans ce milieu aride et austère, ils fonderont ensemble « une communauté avec tous ceux qui voudront se joindre à [eux]. Ce sera la première cité de Dieu, tout entière recueillie dans l'attente de l'Avènement. Une communauté d'hommes libres dont la seule loi commune sera la loi d'amour ». (GMB, 217-218) La mission du pauvre roi ne se réduit pas à la fondation matérielle de la communauté, mais elle invite plutôt à entrer en relation éternelle avec le Christ, en communion d'amour avec lui. Elle porte en elle les germes d'une espérance plénière : libérer (« homme libres »), partager et aimer. Enfin, la question de Taor suscite chez Gaspard deux réponses complémentaires. Tout d'abord, la promulgation de la vérité : « Je vais faire partager à tous ceux qui voudront m'écouter la merveilleuse leçon d'amour de Bethléem. » (GMB, 220) Ensuite, vivre cet amour fusionnel qui recommande de se « faire semblable à ceux que nous aimons, de voir avec leurs yeux, de parler leur langue maternelle, de les respecter, mot qui signifie originellement *regarder deux fois* ». (GMB, 220)

<sup>906</sup> Cette même question revient trois fois pour interroger les trois rois sur leurs actes à venir.

<sup>907</sup> Le vicaire Cheddâd est un personnage fanatique, iconophobe, responsable de la destruction du Balthazareum du roi Balthazar.

Le message prophétique que portent et communiquent les trois prédicateurs<sup>908</sup>, apporte soutien et motivation au personnage en détresse. Cependant, il demeure inaccessible à ce retardataire, qui n'a pas encore vu l'enfant. Son retard s'interpose entre la vérité proclamée et lui :

Amis Balthazar, Melchior et Gaspard, dit Taor, je vous avoue très humblement que j'ai fort peu retenu de vos déclarations. L'art, la politique et l'amour, tels que vous entendez les pratiquer désormais, m'apparaissent comme des clefs sans serrures aussi bien que comme des serrures sans clefs. Il est vrai que je ne trouve pas en moi un intérêt bien vif pour ces choses. En vérité nous avons chacun nos préoccupations. L'enfant sait y répondre avec une très exacte divination de notre intime personnalité. Il en résulte que ce qu'il dit à l'un dans le secret de son cœur est incompréhensible aux autres. Je suis passionnément curieux quant à moi de la langue qu'il va me parler ! (GMB, 221-222)

Dans la communication prophétique, il s'agit alors, plus que d'une écoute, d'un discernement et d'une mise en acte. Claude Tresmontant, commentant un verset biblique — « alors il découvre l'oreille des hommes... » (Jb 33, 16) — fait remarquer que « l'hébreu *ôzen*, l'oreille, est traduit par le grec *noûs*, intelligence<sup>909</sup> ». Cette traduction amène le constat suivant :

La révélation que Dieu communique s'adresse à l'intelligence du prophète, de même que le message communiqué par Dieu au prophète pour que celui-ci le communique au peuple hébreu, s'adresse à l'intelligence de ce peuple. Ce qui est communiqué, c'est une connaissance, une donnée intelligible<sup>910</sup>.

Toutefois cette intelligibilité s'avère conditionnée par le pouvoir d'assimilation de la personne (ou de la collectivité), ainsi que par sa volonté d'intégration de la parole communiquée :

La révélation est une transformation progressive des mentalités. C'est une révolution dans la manière de voir, de penser, d'agir, d'être. Elle s'effectue par communication progressive des messages, des connaissances, qui doivent être intégrées, assimilées par l'Homme, reçues par lui librement et intelligemment. Cela ne peut se faire que petit à petit, car il faut que l'Homme consente, qu'il s'approprie ce qu'on lui dit, ce qu'on lui enseigne, et qu'il le comprenne<sup>911</sup>.

<sup>908</sup> La prédication étant « la proclamation de la Parole de Dieu par ceux qui ont reçu pour cela mission de l'Église au nom du Christ ». *Petit dictionnaire de théologie catholique*, « Prédication ».

<sup>909</sup> Claude Tresmontant, *Le prophétisme hébreu*, op. cit., p. 29.

<sup>910</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>911</sup> *Ibid.*, 16-17.

Cela revient à dire, dans notre lecture des romans de Tournier, que l'initiation à la parole de Jésus, à la morale, au prophétisme, se fait progressivement. De même, elle se seconde toujours d'une expérience personnelle — déclaration de foi — laquelle est visée dans les solutions proposées aux incompréhensions des personnages, en l'occurrence Taor. Nous venons de passer en revue les trois prophètes, porte-paroles et témoins de l'enfant Jésus. Mais dans ce roman, Tournier intègre, vers la fin du roman, une autre figure prophétique — très éphémère — ancrée dans son rapport médiateur à la parole du Christ : Démas<sup>912</sup>.

D'emblée, le sens de ce patronyme grec, « gouverneur du peuple », influence très particulièrement la mission prophétique du personnage auprès de Taor : « À quelque temps de là, la sixième saline vit arriver un nouveau prisonnier [...] Il s'appelait Démas [...] Il s'était pris de querelle avec un Sodomite, et lui avait fendu la tête d'un coup de hache. » (GMB, 264) Encore une fois, par le choix de ce biais prophétique ambivalent, Tournier semble réconcilier clairement le clivage entre le penchant criminel de son personnage — et d'ailleurs de l'humain en général — et sa mission de prophète, de guide, d'intermédiaire salutaire auprès de son prochain. En tout état de cause, c'est Taor qui prend l'initiative de le sauver de sa détresse, de le protéger, tout en l'obligeant doucement « à se nourrir un peu » (GMB, 265), à se reposer et à parler. En échange de son dévouement affectif, il reçoit la révélation : « C'est ainsi que Démas fit incidemment allusion à un prédicateur qu'il avait entendu au bord du lac de Tibériade et aux alentours de la ville de Capharnaüm, et que les gens appelaient généralement le Nazaréen. » (GMB, 265) Les paroles subsidiaires de « l'homme fraîchement arraché à la terre fleurie et au doux soleil » (GMB, 264) désaltèrent l'homme assoiffé, gîtant depuis des années lointaines dans les profondeurs salines. La révélation se fait progressivement, par distillation mnésique, « goutte à goutte ». (GMB, 265)

Le porte-parole de Jésus commence par évoquer les noces à Cana, auxquelles il n'a pas assisté. Puis il enchaîne : « On m'a rapporté un sermon qu'il aurait fait à la synagogue de Capharnaüm, tellement fantastique que j'ai toujours peine à y croire, bien que mon témoin

---

<sup>912</sup> Dans l'Évangile, Démas est un compagnon de Paul, qui laissa l'apôtre quand celui-ci fut fait prisonnier à Rome et retourna à Thessalonique. Son nom figure dans Co 4, 14 ; 2 Tm 4, 10 ; Phm 1, 24.

soit tout à fait digne de foi. » (GMB, 267) De cette médiation double, nous passons à des témoignages directs que Démas semble privilégier afin de donner plus de crédibilité à son propos. Il lui raconte des miracles qu'il a vus « de ses yeux » (GMB, 266) et qu'il en témoigne, ainsi que des paraboles qu'il a « entendu raconter ». (GMB, 266) La divulgation des faits miraculeux du Nazaréen se joint au sermon rapporté pour agir sur le roi, pour le bouleverser et pour le sauver. C'est en rapportant la parole du Christ, cet enseignement désaltérant, en s'adressant progressivement à l'intelligence de Taor, venu de loin pour voir l'enfant-roi, que Démas achève et finalise son rôle prophétique.

Si nous tournons notre attention à la réception de la parole prophétique, nous remarquons que le roi, loin de toute passivité, persévère dans son écoute réflexive. Il se rappelle avoir prononcé dans un passé lointain, en la présence des trois rois mages, des paroles divinement inspirées : « [...] Il avait exprimé l'espoir qu'à lui aussi le Sauveur tiendrait un langage accordé à son intime personnalité ». (GMB, 266-267) Cette inspiration revivifiée par la mémoire trouve son authentification dans les paroles rapportées, lesquelles s'axent « sur des préoccupations alimentaires ». (GMB, 267) Un état de fascination totale, compréhension médiatisée, est une constante « prophétique » dans les romans de Tournier. À l'instar de plusieurs personnages<sup>913</sup>, Taor avance « à tâtons dans cette lumière crue pour son esprit » (GMB, 267), voit « des événements de sa vie passée » pour que tout devienne « compréhensible ». (GMB, 267) Les souvenirs s'effacent petit à petit pour céder la place dans le présent à un discernement indéfectible. Un rapprochement entre Jésus qui s'est « fait immoler pour nourrir les gens » (GMB, 267) et lui, qui « avait fait don de sa chair et de sa vie » (GMB, 268) aux enfants du caravanier, s'éclaire, rend intelligible toute la dimension sacrificielle de son récit et renvoie d'un seul coup le lecteur à la scène de panification qui eut lieu au début de son voyage, précisément lors de sa rencontre avec le Rabbi Rizza :

L'étonnement de Taor fut à son comble quant il vit un enfant apporter à Rizza une jatte de grossière farine de blé, avec un cruchon d'eau et un petit pot de sel. Le chef pétrit de ses mains une pâte, et, sur une pierre plate, donna à la miche la forme d'une galette ronde et assez épaisse. Il creusa un faible trou dans le sable devant lui et, à l'aide d'une pelle, y jeta un fond de cendres et de braises provenant du foyer sur lequel il posa la galette. Puis il recouvrit celle-ci d'un amas de brindilles. Enfin il la retira du trou et la

<sup>913</sup> Nous pensons à Paul dans *Les Météores* qui atteint à la fin du roman une sorte d'hyperconnaissance.



balaya avec un rameau de genêt pour la débarrasser de la cendre qui la souillait. Ensuite il la rompit en trois, et en offrit une part à Taor, une autre à Siri. (GMB, 193)

Cette préparation culinaire se range parmi les actes prophétiques dans l'œuvre de Tournier. Accomplie par un chef spirituel aux traits prophétiques, elle préfigure le sacrifice de Taor dans les mines de sel et inclusivement le mystère de l'eucharistie. Se trouvant dans le pétrin depuis le premier jour de sa traversée, Taor se laisse cuire dans le feu embrasé des mines de sel pour enfin être retiré, rompu et offert aux enfants du caravanier.

C'est à cette vérité que son esprit s'ouvre<sup>914</sup> au fur et à mesure que Démas lui rapporte les paroles de vie. Répondant sans aucune plainte aux questions brûlantes<sup>915</sup> de l'assoiffé, le porte-parole expirant<sup>916</sup>, le promeut à la désaltération éternelle :

Oh un miracle discret, infime, dont Taor pouvait seul être témoin : de ses yeux corrodés, de ses paupières purulentes, une larme roula sur sa joue, puis sur ses lèvres. Et il goûta cette larme : c'était de l'eau douce, la première goutte d'eau non salée qu'il buvait depuis plus de trente ans. (GMB, 269)

Il semble clair, donc, que pour assimiler les « données intelligibles » révélées par Dieu, Taor se doit de se faire assister par des médiateurs, des porte-paroles. Il n'est nullement surprenant que Tournier offre aux personnages, tout en passant par un tiers, la possibilité de développer leur intelligence qui fait déchoir progressivement l'autorité de la parole destructrice en même temps qu'elle concourt à instaurer (restaurer ?) la morale de la rédemption.

#### 6.5 Une médiation infernale : Gilles & Jeanne

Comme nous l'avons dit, le rapport prophétique au personnage est, selon notre hypothèse, l'une des pierres angulaires de la vocation prophétique de l'œuvre de Tournier. Si

<sup>914</sup> « Il savait », « Nul mieux que Taor ne savait », « en vérité ». (GMB, 268)

<sup>915</sup> « Qu'aurait-il dit ? » (GMB, 267), « Que dit-il ? », « Il supplia Démas de répéter et de répéter encore ces quelques mots » et « Qu'a-t-il dit encore, insista-t-il dans une attente extatique ? » (GMB, 269)

<sup>916</sup> La suite du récit nous apprend que Démas meurt « peu après ». (GMB, 269)

pour les autres personnages la prophétie s'exprime par la vision, le pressentiment, la compréhension ou la médiation, le prélude prophétique de *Gilles & Jeanne* s'ouvre d'emblée sur une ingérence des voix, célestes et infernales, dans le monde terrestre. Derrière la convocation de cette prophétesse chrétienne des temps médiévaux se cache une intention historiographique : « Prendre le contre-pied de [la] tradition du monstre-naissant<sup>917</sup> » afin de répondre à des questions toujours esquivées ou laissées pendantes par les historiens, au sujet du monstre Gilles de Rais :

Et si Gilles de Rais n'était devenu un monstre que sous l'influence de Jeanne ? Et s'il avait remis son âme entre ses mains pour le meilleur et pour le pire ? Pour le meilleur : libération d'Orléans, victoire de Patay, sacre de Charles VII. Pour le pire : blessure, capture, procès, condamnation par l'Église, bûcher<sup>918</sup>.

Dans un contexte précis comme celui-ci, il est probant que le calque est d'un intérêt capital pour Tournier, qui désire réécrire l'histoire de Gilles afin de transpercer à sa manière l'évolution morale de ce personnage historique qui ne cesse de fasciner et de révolter. Pour ce faire, l'auteur s'empresse, dès les premières pages de son récit, de relier entre eux les destins de Gilles et de Jeanne<sup>919</sup>. Contrairement au roi Charles qui « attend une expertise de son sexe et de son cœur<sup>920</sup> » pour la croire, Gilles de Rais

a connu Jeanne du premier regard, dès son entrée dans la salle du trône [...] Oui, il a immédiatement reconnu en elle tout ce qu'il aime, tout ce qu'il attend depuis toujours : un jeune garçon, un compagnon d'armes et de jeu, et en même temps une femme, et de surcroît une sainte nimbée de lumière. (GJ, 13-14)

Suit la réalisation du « prodigieux miracle » (GJ, 14) de la nomination des compagnons de Jeanne : « Pour l'heure, je te confie à mon cousin le duc d'Alençon, et à mon féal le sire de Rais qui prendront soin de toi. » (GJ, 14) De ces accointances naîtra une relation particulière entre la sainte et le sire qui donne à ce récit prophétique sa résonance poignante et captivante : « [Gilles] suit Jeanne comme le corps obéit à l'âme, comme elle-même obéit à ses "voix". » (GJ, 21)

<sup>917</sup> Admettre que Gilles « avant cette rencontre fatidique de Chinon, avait été un brave garçon de son temps, ni pire ni meilleur qu'un autre, d'une intelligence médiocre, mais profondément croyant ». (GJ, 17)

<sup>918</sup> Quatrième de couverture de l'Édition Gallimard, 1983.

<sup>919</sup> Historiquement, ils ont combattu ensemble.

<sup>920</sup> L'arrivée de Jeanne s'est avérée bouleversante pour le roi, lequel demande à ses assistantes de l'examiner (corps, comportement, fréquentations...) et de lui rendre leur verdict.

Dans la vie de Jeanne la « pucelle » (GJ, 12), la pleine signification d'une telle intrusion dans le prophétique — « entendre des voix » — est inféodée à sa sainteté, accomplissant le mouvement ascendant, faire remonter ses prières vers le ciel afin de recevoir ici-bas la révélation divine. Se retrouvant « certains soirs » (GJ, 21) tête à tête avec son confident Gilles de Rais, Jeanne lui révèle son secret :

[...] la première fois, j'avais treize ans. Et vint une voix environ l'heure de midi, au temps de l'été, dans le jardin de mon père. J'ai entendu la voix qui venait du côté de l'église. D'abord j'ai eu très peur. Mais ensuite j'ai reconnu que c'était la voix d'un ange, et singulièrement celle de saint Michel. Il m'a dit que sainte Catherine et sainte Marguerite viendraient à moi et que j'obéisse à leurs conseils et que je croie que c'était de par Dieu qu'elles me commanderaient. (GJ, 23)

Jeanne n'est pas la seule à entendre des voix. Vivant « comme la plupart des hommes et des femmes de ce temps » (GJ, 21) aux confins du naturel et du surnaturel, Gilles, « le petit taureau de Champtocé », « né dans la Tour Noire de la forteresse » (GJ, 25), et élevé par un grand-père, « aventurier de sac et de corde » (GJ, 25), croit « que chacun [...] a ses voix ». (GJ, 25) Les siennes sont toutefois mauvaises ; elles « ont toujours été celles du mal et du péché ». (GJ, 27)

Sur le fond de cette dialectique, se découpe dans le récit fictif le renversement politique qui s'ouvre avec l'intronisation du roi bâtard une ère nouvelle dans l'histoire de la France. La « jeune fille de seize ans, venue des Marches de Lorraine » (GJ, 10) s'allie à la grande cause du roi destitué ; elle « se dit envoyée par le Roi du Ciel pour sauver le royaume de France ». (GJ, 10) Tournier ne saurait mieux exprimer (ou emprunter aux historiens) en termes prophétiques la mission eschatologique de la pucelle : envoyée de Dieu, elle intercédéra pour sauver, pour guérir. Malgré l'extravagance<sup>921</sup> qui renforce la caricature<sup>922</sup> de ce « secours imprévu venu du ciel » et « apporté par une jeune fille inconnue disant s'appeler "Jeanne la pucelle"<sup>923</sup> », la démarche romanesque, se conformant à l'histoire, a un résultat positif : « [...]

<sup>921</sup> « Pour les courtisans cette extravagante est la bienvenue : les distractions se font rares en cette mauvaise saison d'exil ». (GJ, 10)

<sup>922</sup> Tournier reproduit cette première épreuve « burlesque », que tous les historiens rapportent dans leurs études sur Jeanne D'Arc, et qui consiste à reconnaître le roi dissimulé parmi les invités : « Les gentilshommes ont bien ri. Charles a eu un sourire pincé. Entre la fille-garçon qui se veut envoyée de Dieu et le faux roi, fils d'un fou cocu et d'une reine putain, va se jouer un jeu étrange de dissimulation et de reconnaissance. » (GJ, 11)

<sup>923</sup> Régine Pernoud, *Jeanne d'Arc*, Paris, Fayard, 1986, pp. 24-25.

Charles, angoissé, harcelé de sinistres nouvelles, environné de sombres présages, nourrit sans doute un faible secret espoir, comme un malade abandonné par les médecins qui se tournerait vers un guérisseur. » (GJ, 10)

Or, l'illuminée qui « se réclame d'un commerce quotidien avec les saints du paradis » (GJ, 12) synthétise les paramètres de son intervention dans l'ultime « communication » : « Je te dis de par Dieu que tu es vrai héritier de France et fils de roi, et que je suis envoyée pour te conduire à Reims afin que tu y reçoives ton couronnement et ta consécration<sup>924</sup> ». (GJ, 12) Quoi que Jeanne d'Arc ne soit pas l'incarnation parfaite du prophète biblique<sup>925</sup>, son expérience prophétique privée à laquelle succède une autre, publique, concernant le destin collectif du royaume de France, nous ramène à la définition juive de la révélation notamment à tout ce qu'elle implique en matière de diction :

La connaissance se dépasse, en effet : de la révélation personnelle elle atteint la révélation collective. L'inspiration par la *ruah* ne concerne que le drame privé, intérieur, du prophète. Mais l'expérience prophétique se joue encore sur un autre plan ; non plus dans l'intimité, mais dans la vie publique. Le prophète n'est pas seulement appelé, il est aussi envoyé. À la révélation succède l'affrontement, qui n'est plus du domaine de la *ruah* mais de celui du *davar* : l'*esprit* se complète par la *parole*<sup>926</sup>.

Comment ne pas lire dans les paroles, romanesques et historiques, de la prophétesse une volonté d'appropriation du rôle des prophètes bibliques, de ces porte-paroles qui prolongent leur « dialogue intérieur par un dialogue extérieur<sup>927</sup> », qui mettent à l'épreuve « le sens du *davar* [parole] en l'introduisant dans le monde<sup>928</sup> » ? Et parce qu'il s'agit d'un monde accablé de souffrances humaines, le prophétique est le théâtre où se joue l'histoire de la salvation et du renouvellement de l'homme déchu. Dans le récit de Tournier, en parallèle à l'émergence du prophétique dans la vie politique en tant qu'issue rédemptrice pour le roi désespéré, la survenue de Jeanne s'ouvre au rachat d'un autre destinataire, passionné celui-ci, Gilles de Rais : « Jeanne, tu n'es pas venue pour sauver seulement le dauphin Charles et son

<sup>924</sup> Paroles historiques de Jeanne d'Arc rapportées par Tournier.

<sup>925</sup> Jeanne est une sainte, un être pur qui entend des voix de saints, une prophétesse médiévale à qui Dieu s'adresse par l'intermédiaire des intercesseurs (saint Michel, sainte Catherine d'Alexandrie et sainte Marguerite d'Antioche). Dans son cas, il s'agit d'une communication double, proprement catholique, qui passe par le relai de la « sainteté » et des « saints ».

<sup>926</sup> André Neher, *Prophètes et prophéties : l'essence du prophétisme*, op. cit., p. 119.

<sup>927</sup> *Ibid.*, p. 128.

<sup>928</sup> *Ibid.*

royaume. Sauve aussi le jeune seigneur Gilles de Rais ! Fais-lui entendre ta voix. Jeanne, je ne veux plus te quitter. Jeanne, tu es une sainte, fais de moi un saint ! » (GJ, 26)

Il revient à Gilles le privilège de reconnaître avant tous la sainteté de Jeanne, d'introduire dans le récit la dimension sacrée et d'en devenir le protecteur. S'adressant à son compagnon le duc d'Alençon, il lui reproche de ne pas voir en Jeanne l'autre vérité qui explique qu'elle soit pucelle :

Ne voyez-vous pas la pureté qui rayonne de son visage ! De tout son corps ? Il y a une innocence évidente de toute sa chair qui décourage absolument les paroles grivoises et les gestes de privauté. Oui, une innocence enfantine, avec de surcroît, je ne sais comment dire : une lumière qui n'est pas de cette terre [...] Si Jeanne n'est ni une fille, ni un garçon, c'est clair, n'est-ce-pas, c'est qu'elle est un ange. (GJ, 15)

Dans ce court récit, Tournier ne change pas de paramètres, mais déplace l'angle de vue. Du côté de l'objectivité, qu'adopte le duc d'Alençon (et les autres ?), Jeanne est « pucelle » donc « jeune fille, vierge pure » du fait qu'elle n'aime pas les garçons, qui à leur tour n'auraient « fantaisie de l'approcher ». Or, ces propos semblent injurier Gilles, qui ne peut s'empêcher de voir en Jeanne une Messie. Il en ressort un dépassement par l'angélisme lequel impliquerait, à l'encontre de la condition humaine, l'alignement — sur le plan sémantique — des deux concepts de la pureté et de l'innocence (innocence de la chair et innocence enfantine et céleste). Proférée par un personnage de Tournier, cette fusion — entre pureté et innocence — engendre la confusion si nous la repensons à la lumière des commentaires préalables. Dans *Le Roi des Aulnes*, Tournier écrit :

La pureté est l'inversion maligne de l'innocence. L'innocence est amour de l'être, acceptation souriante des nourritures célestes et terrestres, ignorance de l'alternative infernale pureté-impureté. De cette sainteté spontanée et comme native, Satan a fait une singerie qui lui ressemble et qui est tout l'inverse : la pureté. (RDA, 108)

Le concept de la pureté satanique n'est pas du tout évacué dans la vie de Jeanne. Le même Gilles l'introduit au récit — non sans quelques réticences — tout en se montrant sceptique quant à la provenance des voix entendues : « Il y a un feu en toi. Je le crois de Dieu, mais il est peut-être d'enfer. Le bien et le mal sont toujours proches l'un de l'autre. De toutes les créatures, Lucifer était la plus semblable à Dieu. » (GJ, 31) La quête de la pureté serait, le cas échéant, l'expression enjolivée de l'arrogance luciférienne, du désir de

suprématie, de l'anéantissement de l'autre. Elle est refus total de la condition humaine ! Ce qui se construit entre les lignes du développement théorique de cette notion, est bel et bien le rejet catégorique de l'angélisme parmi les humains. Dans la première partie de notre thèse, nous avons montré comment les personnages tournieriens doivent, avant d'être promus au bonheur, s'exécuter dans leur chute (souffrance, perte, mal). C'est dire que l'initiation tournierienne insiste avant tout sur la nécessité d'être humain, d'assumer son humanité, de vivre dans le mal. Le vœu<sup>929</sup> de Gilles de devenir « saint » comme Jeanne, ne sera exaucé — si nous voulons croire à une fin rédemptrice par la mort — qu'après une longue traversée, dans une communion avec le diable, dans la perversion, la tuerie, l'impureté, le sang... bref dans son inversion maligne.

L'angélisme-satanisme de la prophétesse se répercute alors gravement dans la destinée du « brave garçon » (GJ, 17) en mettant au jour un monstre cruel<sup>930</sup>. La mort dérisoire de Jeanne achève son passionné :

Perdu dans la foule, [Gilles] assiste, le cœur crevé de haine et de chagrins aux préparatifs du supplice. Il déchiffre, au sommet du poteau planté sur le bûcher, un écriteau énumérant les seize chefs d'accusation retenus contre Jeanne : Jeanne qui s'est fait nommer la Pucelle, menteuse, pernicieuse, trompeuse du peuple, devineresse, superstitieuse, blasphématrice de Dieu, présomptueuse, mécréante en la foi, fanfaronne, idolâtre, cruelle, dissolue, invocatrice des diables, apostate, schismatique, hérétique. Par dérision, on l'a coiffée d'une mitre de carton qui lui tombe sur la figure. Le bûcher est trop haut pour que, dans les premières fumées, le bourreau puisse l'étrangler comme il a coutume de le faire par pitié chrétienne. Jeanne devra donc endurer des tourments inhumains jusqu'à la fin. Dès que les premières flammes l'atteignent, elle crie Jésus ! Jésus ! Jésus ! et ce cri ne cessera plus jusqu'au dernier soupir, modulé par la souffrance et l'agonie. (GJ, 44)

Le feu infernal du bûcher s'enflamme, le processus de purification est mis en marche. Mais purifier la sainte pure<sup>931</sup> ? Voilà ce qui est au cœur du dilemme auquel Gilles est confronté : le retentissement tourmentant de « la litanie diabolique des chefs d'accusation prononcés contre Jeanne » (GJ, 45) le déchire, le fait souffrir énormément, pire encore, le transforme, par effet d'écho inversé, en « menteur, pernicieux, blasphémateur, dissolu,

<sup>929</sup> « Jeanne, tu es une sainte, fais de moi un saint ! » (GJ, 26)

<sup>930</sup> Cela nous fait réfléchir sur le rôle « diabolique » des prophétesse dans l'œuvre de Tourmier. Que ce soit l'israélite Rachel (nommé d'après la matriarche) ou la sainte prophétesse chrétienne, le résultat est le même : la naissance d'un ogre.

<sup>931</sup> Ce qui semble être prédominant du point de vue de Gilles.

invocateur des diables » (GJ, 45), en « ange infernal ». (GJ, 45) Si brutale qu'elle puisse apparaître, une telle métamorphose relève d'une grande complicité entre le romanesque et l'historique, les deux consacrant l'ambivalence du personnage féminin chancelant entre la sainteté et le diabolique. Hanté par la mort de sa compagne de guerre, Gilles récite fiévreusement : « Jeanne la sainte, Jeanne la chaste, Jeanne la victorieuse sous l'étendard de saint Michel ! Jeanne, le monstre en forme de femme, condamnée au feu pour sorcellerie, hérésie, schisme, changement de sexe, blasphème et apostasie. » (GJ, 48) Tournier retient et déploie ces accusations dans l'ébauche de son personnage Gilles de Rais « étrangement suspendu entre le ciel et l'enfer » (GJ, 48), en qui s'éveille la monstruosité redoutable, perverse, et infanticide.

Après la condamnation « injuste » (aux yeux de Gilles) de Jeanne et la métamorphose qui en résulte, une première intervention — menée par Blanchet — pour sauver le sire est vouée à l'échec. Celui-ci s'adresse au maître dans un langage « bénéfique » qui lui est désormais complètement insignifiant et qui fait, nous semble-t-il, obstacle au discernement. Suite à quoi, Blanchet (ou l'auteur ?) sollicite l'aide d'un prophète « diabolique », aux traits maléfiques, dont la médiation débouche bizarrement vers la sanctification potentielle de l'ogre. L'exceptionnelle entremise de Prélat<sup>932</sup> auprès de Gilles engendre une compréhension qui est peut être moins aisée à saisir (à admettre ?), parce que les questions théologiques abordées sont inversées par le médiateur lui-même et ne s'éclairent qu'à la lumière de ses explications. La différence qui existe entre la médiation de Prélat et celles d'autres médiateurs de l'œuvre tournierienne, réside dans la nature du message transmis. Dans les cas que nous avons étudiés, l'inversion bénéfique se réalise grâce à un discours moral nouveau que tiennent les intercesseurs et qui bouleverse les données des discours immoraux déjà dominants dans la vie des personnages (accablés, pervers, fragmentés...). Mais l'intervention de Prélat consiste à « descendre » au plus profond de l'immoralité prégnante pour en sortir libéré.

Ce médiateur polémique est présenté d'emblée en tant que « sauveur » (GJ, 89). À Tiffauges (la région où se trouve le château de Tiffauges), Gilles de Rais s'exclame à sa vue :

---

<sup>932</sup> Blanchet et Prélat sont des personnages historiques, qui auraient joué successivement le rôle d'intermédiaire auprès de Gilles de Rais.

« J'attends quelqu'un depuis de longues années. Je commençais à désespérer. Peut-être es-tu celui que j'attendais. L'avenir le dira très vite. » (GJ, 94) Cet énoncé, qui n'est pas sans rappeler le scepticisme d'un Jean-Baptiste<sup>933</sup> à l'égard de Jésus-rédempteur, inscrit la mission de Prélat dans un mouvement messianique, qui consiste à ouvrir les yeux et les oreilles de Gilles « sur des spectacles jusqu'alors interdits » et « sur des vérités encore inouïes ». (GJ, 95) Au dévoilement apocalyptique et à la profération de ces promesses, Gilles proclame : « Si tu m'offres ces spectacles, ces révélations et ces vérités, alors je crois vraiment que tu es celui que j'attendais. » (GJ, 95)

L'énoncé hypothétique de Gilles rattache, à plus forte raison, la mission de Prélat à une vérité non immédiatement apparente, ou plutôt jusqu'alors non réfléchie. Ce que la suite du récit semble confirmer en soulignant l'embarras du médiateur, lequel se livre à de longues méditations et réflexions théologiques, s'efforçant de trouver la bonne clé qui lui permettra d'ouvrir « les yeux et les oreilles » de l'initié. Il reçoit enfin la « révélation » (GJ, 102) : « Il savait maintenant le sens de sa mission : toucher d'une main ardente la plaie purulente de ce pays pour l'obliger à se lever, à se mettre debout, comme une vache prostrée se dresse tout à coup au contact du fer rouge. Sauver Gilles par le feu ! » (GJ, 103) Par la médiation du feu ardent, un langage diabolique se donne à voir : « Prélat le relèverait. Mais pour l'encourager dans la vocation diabolique<sup>934</sup> à laquelle Gilles se croyait appelé depuis la condamnation de Jeanne sous seize chefs d'accusation. » (GJ, 104) Cette influence — « Prélat influencerait son maître » (GJ, 103) — est rendue possible grâce à la parole, « au discours décroissant de Prélat toujours disert » (GJ, 106) : « lui disait-il » (GJ, 107) ; « Prélat parlait toujours à mi-voix » (GJ, 108) ; « Il professait que » (GJ, 108), « affirmait Prélat » (GJ, 109), « il expliquait à Gilles » (GJ, 110), « il lui soufflait à l'oreille » (GJ, 112)... Le discours théologique du personnage consiste, dans ses grandes lignes, en la révélation d'une morale profondément

<sup>933</sup> « Jean Baptiste appela deux de ses disciples et les envoya demander au Seigneur : « Es-tu celui qui doit venir, ou devons-nous en attendre un autre ? » (Luc 7, 18-23)

<sup>934</sup> Cela rejoint chez les prophètes d'Israël ce que Tresmontant appelle « la doctrine positive du péché », qui fait de l'injustice, du crime, du mensonge, de l'infidélité... une expérience historique édifiante. Dans ce sens, « le dessein de Dieu s'accomplira malgré le péché de l'homme, en utilisant le péché de l'homme ». Claude Tresmontant, *La doctrine morale des prophètes d'Israël*, op. cit., pp. 183-185.



pervertie — mais très convaincante et documentée — faisant du Diable l'image de Dieu<sup>935</sup>, ayant tous deux une prédilection pour la chair fraîche, pour le sang et les sacrifices humains. Bien qu'il ait dénoncé au début ces vérités blasphématoires<sup>936</sup>, Gilles finit par obéir. À force de l'écouter, d'entendre ses propos, il « [comprend] que s'il [veut] suivre Jeanne, il [faut] qu'il poursuive la descente aux enfers qu'il [a] commencée dès avant l'arrivée du Florentin [Prélat] ». Et il en sera ainsi !

Il importe de dire que dans ce récit, le prophétique, quelle que soit sa nature, infernale ou céleste, constitue entre l'expérience de Jeanne et celle de Gilles un point de rencontre possible qui ouvre dans le présent un dialogue inédit entre deux personnages historiques différents et semblables, qui engendre des accords intimes entre deux prédispositions antinomiques, et déstabilisant nos habitudes de lecture, allie la sainteté et le démoniaque, le pur et l'impur. Dans *Gilles & Jeanne*, ainsi que partout ailleurs dans son œuvre, Tournier conçoit une plate-forme morale hors-norme qui dégage des forces de suggestion tout en remplaçant dans la contemporanéité (de l'écriture) — pour laquelle l'existence d'un discours prophétique est moins connue — le prophétique des temps anciens (médiévaux). Ce faisant, il amplifie la transmutation des morales héritées et prête au discours du roman une nouvelle potentialité.

## 6.6 Éléazar ou l'alchimie du regard

Du premier au dernier roman, l'on voit la persistance prophétique qui se renforce pour dévoiler sa loi, pour porter la révélation divine à son plus haut degré d'intelligibilité. Le héros d'*Éléazar ou la source et le buisson*, comme Tiffauges, est un lecteur de signes. Plusieurs passages du roman mettent en évidence ses interprétations et l'attention qu'il porte sur

<sup>935</sup> Bouloumié parle dans son article intitulé « Inversion bénigne, inversion maligne » de « la consanguinité de Dieu et du diable », illustrée d'après elle « par le gémellité de Gilles & Jeanne et la symétrie de leurs itinéraires ». Arlette Bouloumié (dir), « Inversion bénigne, inversion maligne », *Images et signes de Michel Tournier, op. cit.*, pp. 38-39.

<sup>936</sup> « Misérable ! grondait Gilles, tu blasphèmes ! » (GJ, 110) ; « Misérable, tu blasphèmes, tu blasphèmes ! » (GJ, 111)

certaines évènements et manifestations naturelles : « N'était-ce pas le signe qu'il fallait de toute urgence le [le pays] quitter ? » (EL, 58) ; « N'était-ce pas un signe que cette traversée qui durerait ce même nombre de jours et de nuits (quarante jours et nuits comme dans l'Exode), et Éléazar ne pouvait-il se croire ainsi placé sous le génie tutélaire du prophète ? » (EL, 64) Toutefois, l'identité religieuse du personnage n'occulte en rien la nécessité de cheminement, dont chaque étape lui « apporte une révélation nouvelle ». (EL, 68) Sa quête incessante d'intelligibilité humaine du dessein eschatologique divin l'amène après de longues années de tâtonnements douloureux et de traversées ténébreuses, à une découverte inattendue, à un discernement brûlant de la vérité divine. Ce discernement, s'il s'exprime d'abord par la volonté du personnage de conduire sa famille vers la Terre Promise, devient de plus en plus apparent à mesure que le voyage s'obscurcit, donnant à voir, dans les nombreux épreuves et dangers, des scènes de providence et de salvation : « Éléazar savait maintenant que le voyage qu'il avait entrepris ne cesserait plus de l'édifier et d'éclairer sa foi. » (EL, 68)

Dès le quinzième chapitre, avec l'intervention prophétique du chef-indien Serpent d'Airain, la narration sort de son cadre, développe la visibilité et précipite la compréhension. En laissant Éléazar suivre la concaténation de ses pensées, Serpent D'Airain lui enseigne sa sagesse :

Le serpent peut être de deux sortes. Il est venimeux ou constricteur. S'il est venimeux, il tue d'un baiser. S'il est constricteur, il tue d'une étreinte. Le premier n'est qu'une bouche, le second n'est qu'un bras. Mais c'est toujours par un geste d'amour qu'il tue [...] L'inversion maligne est sa vocation [...] À l'origine il brillait au ciel, comme la plus parfaite des créatures du Grand Esprit. Il rayonnait comme le prince des enfants de Dieu [...] Son orgueil l'a perdu [...] Mais il y a sa tête [...] parfaite, fascinante, par delà toute beauté et toute laideur dans sa perfection. Le désert nous montre la face de Dieu faite paysage, et la tête du serpent est son symbole animal [...] Quant aux yeux du serpent [...] certes ils font peur, mais ils guérissent ! (EL, 101-103)

La perversion du serpent, qui devient dans ce fragment le vecteur de l'initiation prophétique, accentue chez Éléazar les effets d'intelligibilité. Le narrateur s'efface devant le discours immédiat des deux personnages où se déploie la suite graduelle de pensées et de conclusions affublant le récit prophétique de l'épreuve de la morsure : « des yeux qui ne clignent pas pensa Éléazar » (EL, 100), « voilà le signe d'une profonde perversion, murmura Éléazar » (EL, 101), « C'était le plus beau des anges, le Lucifer, le Porte-lumière, approuva Éléazar » (EL, 102), « Porte-lumière a enseigné sa sagesse ténébreuse au premier couple

humain, Adam et Ève, poursuit Éléazar ». (EL, 102) La vision du chef-indien de laquelle Éléazar est prisonnier se construit sur un mode déductif ; il part de la vérité globale et connue du serpent pour échafauder avec certitude l'inconnu particulier de Dieu. Ouvrant sa Bible au hasard sur l'épisode relatant le grand miracle du serpent d'airain (Nb 21, 4-9), Éléazar prend conscience du mystère divin puis s'exalte dans son cœur : « Ce regard nu qui blesse à mort et qui guérit, c'est tout le mystère de Dieu, pensa Éléazar. » (EL, 105) Cette parole de Job<sup>937</sup>, que l'on retrouve également dans le Deutéronome<sup>938</sup> et dans le livre d'Osée<sup>939</sup>, se met en place dans le roman, mais aussi dans toute l'œuvre de Tournier<sup>940</sup>, et vient se subordonner aux interprétations philosophiques judéo-chrétiennes du salut par le mal, de la rencontre avec Dieu après la marche au désert.

Le moment crucial de cette révélation est rapporté par le narrateur omniscient dans le chapitre suivant, qui se déploie, comme souvent ailleurs, dans l'énonciation plutôt que dans l'action du personnage. C'est dire que le lecteur se trouve littéralement « dans la tête d'Éléazar », lieu d'émergence du discours prophétique. Planté devant un « buisson d'épines desséché » (EL, 106), le prophète tournierien a « la soudaine révélation du sens profond de son voyage ». (EL, 106) Il « [comprend] maintenant » (EL, 106) l'affinité vocationnelle qui unit son sort à celui du grand prophète. Si la verte Irlande lui « avait masqué » (EL, 107) la vérité en tendant un rideau « devant ses yeux » (EL, 106), le désert ferait transparaître<sup>941</sup> « la brutale évidence de la loi biblique ». (EL, 106) Il s'agit là de l'archétype d'un discernement (« transparent » (EL, 106), « grille de déchiffrement » (EL, 107), « éclairée » (EL, 107)) qui reproduit une prise directe avec son existence puis avec l'incongruité de son devenir. C'est en ce point de sa réflexion qu'intervient l'examen du sort de Moïse à travers le récit des « eaux de Mériba » (Nb 20) :

[...] C'était surtout l'entrée en pays de Canaan qui prenait aux yeux d'Éléazar une signification redoutable. L'interdiction faite par Yahweh à Moïse d'entrer en Terre promise scandalisait depuis des millénaires des générations de théologiens juifs et

<sup>937</sup> Jb 5, 18 ; Jb 36, 15 ;

<sup>938</sup> Dt 32, 39 ;

<sup>939</sup> Os 6, 1.

<sup>940</sup> À travers les registres opposés mais complémentaires : catastrophe / messianisme ; mal / bien ; mort / salut.

<sup>941</sup> Dans le texte, le désert est le lieu du discernement et il est qualifié de « transparent » par opposition au voile vert et brumeux de l'Irlande qui marque l'opacité et l'aveuglement du personnage.

chrétiens. Comment le meilleur des fils d'Israël, le plus grand des prophètes, l'unique annonciateur de la Thora dans les dramatiques face-à-face du Buisson ardent et du Sinaï a-t-il pu être ainsi traité par le divin maître de justice ? (EL, 108)

Suivant la lecture traditionnelle, qu'Éléazar avait dédaignée durant toute sa vie, le second coup de canne « qui aurait irrité Dieu, comme un manque de confiance, aurait justifié son terrible décret : Moïse n'entrera pas en Terre Promise. » (EL, 109) La reconsidération de cette explication qui « contient la clé de l'énigme millénaire » (EL, 109) permet à Éléazar d'acquérir un savoir (« Éléazar savait maintenant » (EL, 109)) ontologique, d'entrer dans la conscience de Dieu : « C'est bien en effet un choix fondamental entre la Source et le Buisson que Yahweh impose à son prophète. » (EL, 109) Dans *Le miroir des idées* apparu en 1994, avant donc la publication de ce roman, Tournier réfère à la lecture d'André Chouraqui pour aborder cette question de choix qui s'impose à Moïse et à laquelle s'arrime nécessairement l'opposition entre source et buisson. Cherchant une explication à l'étonnante disgrâce de Moïse, à savoir son interdiction d'entrer dans la Terre Promise, Tournier semble la trouver, selon la tradition scolaire, dans le « second coup de bâton<sup>942</sup> qui aurait trahi le manque de confiance de Moïse dans le pouvoir et la parole de Yahweh, et déchaîné la colère divine. » (MI, 178-179) L'auteur retient de cette interprétation « le rôle de la source miraculeuse dans la disgrâce de Moïse — qui veut dire « sauvé des eaux » — et souligne que le prophète « n'a cessé d'avoir avec l'élément liquide des relations dramatiques » (MI, 179) :

Dès lors, on ne cessera de rencontrer une opposition fondamentale entre le buisson et la source. Il faut choisir. Le buisson ardent ne peut être qu'éteint par la source. Mais la source, c'est la vie humaine, celle des femmes, des enfants, des bêtes et des champs. Moïse va être tiraillé entre ces deux termes [...] On ne donnerait pas une idée fautive de l'opposition entre Ancien et Nouveau Testament en disant que la révolution chrétienne a consisté à choisir la source contre le buisson. Moïse avait reçu l'onction prophétique du buisson ardent. Jésus a passé quarante jours dans le désert, mais il n'y a rencontré que Satan et ses tentations. Il commence son ministère par son baptême dans le Jourdain. Dès lors les sources, les fontaines et les puits ne cesseront de jaloner sa marche. (MI, 179-181)

---

<sup>942</sup> Au désert, les Hébreux se révoltent contre Moïse « car ils manquent d'eau cruellement [...] Moïse se tourne vers Yahweh qui lui dit : "Prends le bâton [...] tu feras sortir l'eau du rocher et tu donneras à boire au peuple et à son bétail". Moïse rassemble le peuple et monte sur le rocher. Il le frappe deux fois de son bâton et l'eau en jaillit. Alors Yahweh dit à Moïse et à Aron : "Parce que vous n'avez pas cru en moi, pour me sanctifier aux yeux des enfants d'Israël, vous ne ferez pas entrer le peuple dans le pays que je lui donne." » (Nb 20)

C'est donc à partir de cette opposition, qu'Éléazar s'attribue le choix entre source et buisson par identification au prophète tout en rendant compte d'élans sentimentaux déchirants vers sa famille-peuple, comme Moïse vers son peuple. Pourtant, les deux semblent soutenir que la sentence divine — d'emporter jalousement et l'un et l'autre — reste à distance de telles perturbations intérieures. Grâce à cette « révélation » (EL, 112) sur son destin, Éléazar ne « [regarde] plus avec les mêmes yeux ces êtres et ces choses qui avaient été toute sa vie ». (EL, 112) Après cette pause méditative, il se met en route, consentant, vers sa fin, vers la rencontre sur la montagne. Bien qu'il soit « sauvé des eaux » (EL, 111), du catholicisme, pour consacrer le triomphe du buisson, du protestantisme, Éléazar reconnaît somme toute dans le visage de Dieu qui se révèle à lui « les sycomores, dernier tendre et discret sourire de sa patrie irlandaise ». (EL, 140) C'est autour de cette dernière vision, dans le rejaillissement du catholicisme, que se manifestent les paradoxes de l'expérience jusque dans la mort !

Par la conversion médiatisée, les personnages de Tournier dépassent la tension entre mal et bien, vie et mort. Une promesse de rédemption s'en dégage. Cela revient à dire que dans la communication prophétique, Tournier met une énergie à la fois violente et positive au service du rachat, ranimé dans le déploiement du registre messianique.

## 7. Une énonciation messianique : dire la fin pour dire la délivrance

« Voici, je vous l'ai annoncé d'avance. Si donc on vous dit: Voici, il est dans le désert, n'y allez pas; voici, il est dans les chambres, ne le croyez pas. Car, comme l'éclair part de l'orient et se montre jusqu'en occident, ainsi sera l'avènement du Fils de l'homme. En quelque lieu que soit le cadavre, là s'assembleront les aigles. Aussitôt après ces jours de détresse, le soleil s'obscurcira, la lune ne donnera plus sa lumière, les étoiles tomberont du ciel, et les puissances des cieux seront ébranlées. Alors le signe du Fils de l'homme paraîtra dans le ciel, toutes les tribus de la terre se lamenteront, et elles verront le Fils de l'homme venant sur les nuées du ciel avec puissance et une grande gloire. Il enverra ses anges avec la trompette retentissante, et ils rassembleront ses élus des quatre vents, depuis une extrémité des cieux jusqu'à l'autre. Instruisez-vous par une comparaison tirée du figuier. Dès que ses branches deviennent tendres, et que les feuilles poussent, vous connaissez que l'été est proche. De même, quand vous verrez toutes ces choses, sachez que le Fils de l'homme est proche, à la porte. » (Mt 24, 26-32)

Dans son article sur « la parole prophétique » Maurice Blanchot écrit :

[...] si la parole prophétique est mêlée au fracas de l'histoire et à la violence de son mouvement, si elle fait du prophète un personnage historique chargé d'un lourd poids temporel, il semble qu'elle soit essentiellement liée à une interruption momentanée de l'histoire à l'histoire devenue un instant l'impossibilité de l'histoire, vide où la catastrophe hésite à se renverser en salut, où dans la chute déjà commencent la remontée, le retour. [...] Quand tout est impossible, quand l'avenir, livré au feu, brûle, quand il n'y a plus de séjour qu'au pays de minuit, alors la parole prophétique qui dit l'avenir impossible, dit aussi le "pourtant" qui brise l'impossible et restaure le temps<sup>943</sup>.

Accueillant ce langage, l'œuvre de Tournier s'annonce comme étant marquée par une éloquence effervescente quant à la légitimité de dire la fin imminente : elle s'ouvre sur un

<sup>943</sup> Maurice Blanchot, « La parole prophétique », *Le Livre à venir*, Paris, Éditions Gallimard, 1959, pp. 111-112.

chaos mais tend à le dépasser dans un nouveau commencement, qui signifie espérance. Ce mouvement double proprement biblique, propageant partout ses effets destructeurs et salvateurs, situe le devenir des personnages dans une vision optimiste, ponctuée régulièrement par des visions pacifiques et par des témoignages livrés par les rédempteurs et les personnages messianiques (très souvent ambivalents). Une telle énonciation se caractérise, comme dans la Bible, par des tonalités euphoriques et sereines qui engendrent les registres de l'utopie, de l'extase, de la rédemption et de l'appel à la transcendance. Informés par ces données, les textes de Tournier disent par l'intermédiaire des personnages décadents un manque ontologique qui met en jeu la dialectique du bien et du mal pour ensuite le transcender, le combler. En dépit de leur souffrance et du mal dans le lequel ils baignent, Tournier leur concède le changement en quelque sorte rédempteur qui permet de dégager un véritable discours tournierien situé dans ses grandes lignes au confluent des discours messianiques juif et chrétien, considérant le péché et la faute, non comme « un mal radical », mais comme « le point de départ de la grandeur » de l'homme, de son « retour possible à Dieu<sup>944</sup> », de sa rédemption.

### 7.1 La transfiguration tiffaugéenne

Jacques Poirier et Svein Eirik Fauskevag sont des lecteurs de Tournier ayant une très vive conscience de la précellence de l'apocalyptique dans l'univers du discours romanesque du *Roi des Aulnes*. Les deux critiques s'accordent sur le fait que Tournier brode son texte sur le terme « apocalypse<sup>945</sup> » ainsi que sur les formules de la fin et du commencement<sup>946</sup> en entraînant l'énonciation dans l'orbite de la pensée prophétique judéo-chrétienne. Parlant du

<sup>944</sup> Benjamin Gross, *Messianisme et histoire juive*, op. cit., p. 17.

<sup>945</sup> Qui revient en leitmotiv : « Dieu m'est témoin que je n'ai jamais prié pour une apocalypse ! » (RDA, 178) ; « cauchemar de fin du monde » (RDA, 203) ; « synonyme d'apocalypse » (P. 405) ; « la violence d'une apocalypse » (p. 409) ; « les canons de l'Apocalypse » (RDA, 461) ; « ces jours d'apocalypse ». (RDA, 481)

<sup>946</sup> Comme cette réflexion de Nestor : « Ici, disait-il, la concentration est extrême. Le jeu est réduit autant qu'il se peut. Le mouvement s'est figé en des attitudes qui varient certes, mais avec une lenteur infinie. N'importe, ce sont là autant de figures qu'il faudrait lire. Il doit y avoir un signe absolu alpha-oméga. Mais où le trouver ? » (RDA, 80)

temps eschatologique dans le roman, Poirier écrit que pour Tiffauges « tout a un sens » et que

s'il est possible de prophétiser, c'est que la « fin » est posée dans l'instant même du commencement [...] Le temps apocalyptique est celui de l'avènement et du dévoilement. Il est le moment où les vérités cachées à la fin se font jour, le moment où la vérité peut enfin être contemplée en face. Moment où tombent les fausses idoles et où l'Être se donne à voir<sup>947</sup>.

Fauskevag mène à terme une analyse minutieuse de la technique allégorique et de la structure mythique du roman afin d'approfondir et de récontextualiser l'idée de la fin et du commencement<sup>948</sup>. Il montre que la conduite d'Abel Tiffauges se déploie selon une structure mythique comparée d'une part à celle de la Genèse où le mythe d'Adam est considéré comme un commencement et d'autre part à celle de l'Exode étant donné « que le récit de l'existence du héros du *Roi des Aulnes* transpose dans un ordre fictionnel une expérience semblable à celle du peuple juif » qui n'est autre que la « traversée historique se déroulant paradoxalement comme un retour apocalyptique à une origine, laquelle est située à la fin de l'histoire<sup>949</sup> ».

Nous ne tâcherons pas de réexposer ce qui a été brillamment démontré dans ces études, nous tenons seulement à rappeler rapidement que toute l'énonciation eschatologique du *Roi des Aulnes*, et d'une façon particulière celle du dernier chapitre, coïncide avec la volonté, sous-jacente à l'œuvre entière, que la création littéraire actualise dans les contextes sociopolitiques modernes de la Seconde Guerre Mondiale une morale ancestrale qui s'achève toujours sur un élan d'espérance. Ainsi, pour énoncer la salvation du héros qui rencontre enfin son « bon moi<sup>950</sup> » et la mort de la communauté nazie vouée au mal, Tournier puise — comme le montre bien Fauskevag — sa substance dans le dynamisme rédempteur de l'Exode. (RDA, 471) En tête du chapitre apparaît l'exergue qui reprend textuellement le verset 29 du douzième chapitre de l'Exode : « Au milieu de la nuit, l'Éternel frappa tous les premiers-nés

<sup>947</sup> Jacques Poirier (dir), *op. cit.*, p. 81.

<sup>948</sup> Il étudie l'idée du commencement en tant que quête à la lumière des notions suivantes : la structure mythique ; le moment axial ; le point-source ; le mouvement de *descensus* ; la structure du haut-bas ; l'image de l'hiver ; l'idée du nouveau et de la première fois ; l'idée de l'Orient ; la fonction des nombres ; l'Exode.

<sup>949</sup> Svein Eirik Fauskevag, *op. cit.*, p. 10.

<sup>950</sup> Jacques Poirier (dir), *op. cit.*, p. 83.



dans le pays d'Égypte. » Le châtement divin relie d'emblée ce chapitre à la prophétie de Tiffauges — notée dans ses « Écrits sinistres » — qui prédit la dispersion et la persécution de la lignée de Caïn et le triomphe de celle d'Abel. Plus qu'un triomphe, il s'agit d'une transfiguration spirituelle révélée — et simultanément parasitée par l'insistance mnésique maléfique du roi des aulnes — par les deux images ultimes de l'enfant Porte-Étoile, assis sur la table pascale et jonché sur les épaules d'Abel, qui annoncent toute une nouvelle alliance et inaugure, la phase finale de l'ère eschatologique.

## 7.2 La conversion finale et l'instauration de l'ère messianique dans les limbes du Pacifique

Dans *Vendredi ou les limbes du Pacifique*, les visions de la fin et du nouveau commencement se présentent comme un principe de cohérence messianique ; la fiction tournierienne parle de l'univers de Robinson Crusoé dont la maîtrise semble de plus en plus lui échapper, elle met en scène des périodes représentatives, limitées dans le temps et sujettes à des apocalypses. Connaissant la fin, le présent apocalyptique, rendu opaque par la « saturation des signes<sup>951</sup> » se marque finalement par le dévoilement d'un nouveau monde — remplaçant l'ancien — qui confère à l'à-venir une certaine transparence. Cela rejoint, dans une certaine marge, les méditations de Robinson pensant que « l'éternité nous était donnée afin de reprendre notre vie en profondeur, plus attentivement, plus intelligemment, plus sensuellement qu'il n'était possible de le faire dans la bousculade du présent ». (VLP, 39) La reprise « de sa vie en profondeur » lui permettra d'évoluer d'un état malfaisant et mortifère (la souille) à un état bienfaisant révélé d'abord par la renonciation définitive à la reconstruction du navire du salut, marqué ensuite par les promesses insulaires (« Une ère nouvelle débutait pour lui — ou plus précisément, c'était sa vraie vie dans l'île qui commençait après des défaillances dont il avait honte et qu'il s'efforçait d'oublier. » (VLP, 45)), par l'intervention bouleversante de Vendredi, le foudroiement de la grotte et l'écroulement du règne colonial, et inscrit enfin dans le commencement de l'ère solaire, le départ de Vendredi et l'apparition du jeune mousse.

<sup>951</sup> Expression que nous empruntons au *Roi des Aulnes*.

Si nous considérons particulièrement la fin de la période tellurique et le commencement de l'ère solaire, nous serons en mesure de comprendre comment Tournier met à profit l'entremise de Vendredi tout en encadrant les aspects de la catastrophe d'un ensemble de termes, de visions et d'images messianiques. Ce nouveau registre est introduit d'une façon significative ; il succède à la découverte de la trahison suprême de Speranza et de Vendredi et précède, comme nous l'avons dit, la catastrophe. En dépit de l'interférence des voix bavardes de la société (les voix bourdonnantes du passé, des personnes peuplant ses souvenirs), de la Bible (qu'il lit sur une base régulière) et de l'univers élémentaire et inhumain où Robinson s'enfonce, ce dernier réussit à entendre le balbutiement eschatologique — s'agit-il d'une prédominance de la voix biblique ? — de sa parole intérieure, promettant l'imminence « de l'avènement de choses absolument nouvelles, inouïes et imprévisibles ». (VLP, 180) Assis près de Vendredi et communiant avec lui « dans la grande attente silencieuse qui enveloppe Speranza et ses habitants » (VLP, 180), il entend cette même voix intérieure lui soufflant « que peut-être au règne tellurique de Speranza succédera un jour un règne *solaire*, mais c'est une idée encore si vague, si faible, si insaisissable qu'il ne peut la retenir longtemps et qu'il la met en réserve dans sa mémoire pour la laisser mûrir ». (VLP, 180) En cherchant à démêler la vérité de son existence auprès de son compagnon, il vit un « moment d'innocence » et *voit* (« vision fugitive » (VLP, 181)) avec transparence dans le visage qu'il considère bestial, laid et triste de Vendredi « quelque chose de brillant, de pur et de délicat » (VLP, 181) qui est son œil :

Robinson est fasciné par cet organe si finement composé, si parfaitement neuf et brillant aussi. Comment une pareille merveille peut-elle être incorporée à un être aussi grossier, ingrat et vulgaire ? Et si en cet instant précis il découvre par hasard la beauté anatomique stupéfiante de l'œil de Vendredi, ne doit-il pas honnêtement se demander si l'Araucan n'est pas tout entier une addition de choses également admirables qu'il n'ignore que par aveuglement ?

Robinson tourne et retourne cette question en lui-même. Pour la première fois il entrevoit nettement, sous le métis grossier et stupide qui l'irrite, l'existence possible d'un *autre Vendredi* — comme il a soupçonné jadis, bien avant de découvrir la grotte et la combe, une *autre île*, cachée sous l'île administrée. (VLP, 181)

En Robinson coexistent deux hommes. Le premier s'accroche à son œuvre et s'obstine, par ignorance, à réduire son compagnon à la grossièreté et à la stupidité. Le second, captivé par la beauté de Vendredi, est bien ce « quelqu'un en lui qui attendait un événement décisif, bouleversant, un commencement radicalement nouveau qui frapperait de nullité toute

entreprise, passée ou futur ». (VLP, 182) C'est ainsi, dans cette ambivalence, dans ce chancèlement entre dégoût et extase, que se concevra l'espoir d'un affranchissement rédempteur. Cependant, si nous tenons compte de l'antagonisme que le narrateur s'efforce d'établir entre l'ancien règne tellurique établi par Robinson et le nouveau règne de l'*autre Vendredi*, nous comprenons que l'affranchissement est souvent et naturellement entaché de chutes et de régressions. Ceci est corroboré explicitement dans le déroulement de la déflagration et dans la narration de ses conséquences sur Robinson :

L'explosion n'avait pas tout à fait tué le vieil homme en Robinson, car l'idée l'effleura qu'il pouvait encore assommer son compagnon, endormi à côté de lui — il avait mille fois mérité la mort — et entreprendre de retisser patiemment la toile de son univers dévasté. Or la peur de se retrouver seul à nouveau et l'horreur que lui inspirait cette violence n'étaient pas seules à le retenir. Le cataclysme qui venait d'avoir lieu, il y aspirait secrètement. En vérité l'île administrée lui pesait à la fin presque autant qu'à Vendredi. Vendredi, après l'avoir libéré malgré lui de ses racines terriennes, allait l'entraîner vers *autre chose*. À ce règne tellurique qui lui était odieux, il allait substituer un ordre qui lui était propre, et que Robinson brûlait de découvrir. Un nouveau Robinson se débattait dans sa vieille peau et acceptait à l'avance de laisser crouler l'île administrée pour s'enfoncer à la suite d'un initiateur irresponsable dans une voie inconnue. (VLP, 188-189)

Bien que Robinson ait secrètement désiré la destruction de son royaume tellurique, le lecteur se heurte à son ambiguïté : d'une part, il condamne l'Araucan, envisage et justifie son extermination (qui mérite mille fois la mort) et d'autre part, il se félicite de son intervention. La curiosité d'explorer une nouvelle vie se mêle ainsi à l'envie criminelle et à l'enracinement périlleux dans l'ancien univers. La traversée vers l'affranchissement s'avère par conséquent ardue ; elle repose sur le long processus d'initiation et de conversion et dépend largement de l'attitude de l'initié ainsi que de l'efficacité de son initiateur. Néanmoins, entre « assommer son compagnon », « entreprendre de retisser son univers dévasté », d'un côté, et se laisser « entraîner vers autre chose », « brûler de découvrir », « se débattre dans sa vieille peau », de l'autre, Robinson, libéré malgré lui de ses attaches telluriques, remplit sa part de responsabilité<sup>952</sup>, donne le feu vert à la substitution du nouvel ordre à l'ancien et « accepte » de cheminer à l'improviste, de se convertir.

<sup>952</sup> L'idée de recommencer l'effleure, cependant il décide (fait le choix) d'abandonner.

Outre « le passage à une autre religion », la conversion<sup>953</sup> est une notion judéo-chrétienne qui désigne avant tout « un changement d'attitude dans le domaine religieux ou moral et surtout une adhésion radicale à Dieu et à ses desseins de grâce<sup>954</sup> ». L'appel à la conversion<sup>955</sup>, au retour à Dieu est de ce fait le but de toute intervention prophétique, le cœur de toute parole (ou acte) prophétique. Dans le roman de Tournier, les épreuves du rescapé et les dévoilements apocalyptiques de vérités nouvelles indiquent d'emblée une énonciation de conversion. À la fin du chapitre IV, l'évènement important de l'arrêt de la clepsydre et de la suspension du temps comporte une orientation eschatologique énoncée dans les registres de la bénédiction, de l'allégresse et du changement bénéfique :

Une grande douceur tombait du ciel, comme si Dieu s'était avisé dans un soudain élan de tendresse de bénir toutes ses créatures. Il y avait quelque chose d'heureux suspendu dans l'air, et, pendant un bref instant d'indicible allégresse, Robinson crut découvrir une autre île derrière celle où il peinait solitairement depuis si longtemps, plus fraîche, plus chaude, plus fraternelle, et que lui masquait ordinairement la médiocrité de ses

<sup>953</sup> Le christianisme a reçu d'Israël et de ses Écritures le langage et l'expérience de la conversion. Revenir à Dieu, faire retour à sa volonté et à la voie qu'il trace, quitter les chemins de l'égarement, ce n'est pas un programme que l'homme pourrait se donner à lui-même, c'est une invitation qui lui est adressée par le Dieu de l'Alliance. « Que chacun revienne de sa vie mauvaise ». (Jr 36,3) Se retourner pour faire retour à Dieu dont on s'était écarté, c'est répondre à un appel et c'est recevoir de Dieu les moyens spirituels d'une telle démarche : « Fais-moi revenir, que je revienne ». (Jr 31,18) Dans son article sur la conversion selon le christianisme, Henri Bourgeois, souligne dans la réception chrétienne, deux particularités importantes. La première, « c'est que l'appel à la conversion s'inscrit dans la prédication fondamentale de Jésus telle que la résume Mc 1,15 : "Les temps sont accomplis, le Royaume de Dieu est proche, convertissez-vous et croyez à la bonne nouvelle". Cela signifie d'abord que, pour la foi chrétienne, l'antique message prophétique se réédite en Jésus. » La seconde, est un fait de vocabulaire. « Le verbe "shuv", se retourner ou revenir, est en effet traduit dans les évangiles de deux manières : soit par "epistrephein", le mot grec classique, celui de la traduction de la Septante, soit par "metanoein", un mot que Philon emploie, lui aussi, et qui signifie étymologiquement un dépassement de la connaissance, de l'intelligence ou encore de l'intériorité qui est présente en nous. La "metanoia" désigne donc la conversion non plus avec l'image du retour vers Dieu, un retour analogue à celui des exilés revenant à la terre de leur naissance et des promesses, mais avec une autre symbolique, celle d'un réaménagement de nos possibilités mentales et spirituelles. » Henri Bourgeois. « Teshuvah et repentance ». *SIDIC*. 1996. Volume XXIX. Numéro 1, pp. 07-10.

<sup>954</sup> *Petit dictionnaire de théologie catholique*, « Conversion ».

<sup>955</sup> « "Convertissez-vous !" (Mc 1, 15) : telle est l'exigence fondamentale, mais non la dernière, que Jésus adresse à ceux qui veulent avoir part au Royaume de Dieu [...] La conversion est alors a) une attitude qui engage tout l'homme et réclame la mise en œuvre de toutes ses forces ; b) un comportement religieux, une décision de se tourner totalement vers Dieu ; c) non pas seulement un détachement des péchés commis (repentir) et une expiation pour ces mêmes péchés (pénitence), mais aussi une orientation nouvelle pour l'avenir ; d) assez souvent un retour à la foi ou au moins une compréhension nouvelle et plus profonde de Dieu et de sa sainte volonté ; e) enfin une réponse à l'appel gracieux de Dieu, l'acceptation de la possibilité de salut offerte par Dieu. » Rudolf Schnackenburg, *Le message moral du Nouveau Testament*, Lyon, Éditions Xavier Mappus, 1963, p. 28.

préoccupations. Découverte merveilleuse : il était donc possible d'échapper à l'implacable discipline de l'emploi du temps et des cérémonies sans pour autant retomber dans la souille ! Il était possible de changer sans déchoir. Il pouvait rompre l'équilibre si laborieusement acquis, et s'élever, au lieu de dégénérer à nouveau. Indiscutablement il venait de gravir un degré dans la métamorphose qui travaillait le plus secret de lui-même. Mais ce n'était qu'un éclair passager. La larve avait pressenti dans une brève extase qu'elle volerait un jour. Enivrante, mais passagère vision ! (VLP, 94)

Impliquant le changement salvateur<sup>956</sup>, l'arrêt du temps met en lumière, à travers son énonciation, le contexte de l'élévation euphorique, laquelle suscite le registre de l'extase. Pour un petit moment, un « moment d'innocence », Robinson se ressent comme transporté hors de lui-même. N'est-il pas significatif dans ce passage, qui partage les mêmes caractéristiques extatiques avec l'énonciation de la nativité dans *Gaspard, Melchior & Balthazar*, que la croyance de Robinson en une autre île est prophétique, c'est-à-dire transcendant le temps et le lieu de son monde ? Dans la Bible, lors des manifestations divines, les prophètes et les saints sont généralement saisis par une extase d'une grande intensité qui les transporte hors de ce monde. Ezéchiel décrit ce phénomène : « L'Esprit me souleva entre Ciel et Terre ». (Ez 8, 3) Une autre description d'extase mystique est donnée par saint Paul :

Je connais un homme en Christ qui, voici quatorze ans — était-ce dans son corps ? Je ne sais, était-ce hors de son corps ? je ne sais, Dieu le sait —, cet homme-là fut enlevé jusqu'au troisième ciel [...] Cet homme fut enlevé jusqu'au paradis et entendit des paroles inexprimables qu'il n'est pas permis à l'homme de redire. (2 Co 12, 2-4)

Dans la vision passagère de Robinson, la ligne du temps est entièrement résorbée et transformée en « moment », l'élévation et le franchissement des limites de son monde sensible s'accompagnent comme dans la Bible d'une modification qualitative de ses facultés intellectuelles : il parvient à voir, à entendre, à sentir et à discerner à des degrés supérieurs à la normale. L'extase de Robinson se situe alors à un tel niveau d'élévation qu'elle a pour

<sup>956</sup> Les premières lignes du conte intitulé « Angus » apparu dans *Le médianoche amoureux* énoncent le passage de l'hiver au printemps en termes eschatologiques, rendant admirablement compte de ce changement salvateur : « Parce qu'il est fragile et tardif, le printemps des Hautes terres d'Ecosse possède pour les hommes et les femmes de ce pays un charme d'une douceur exquise. Ils guettent avec une impatience enfantine le retour des vanneaux dans le ciel tourmenté, le cri amoureux des grouses des marais, et les premières taches mauves des crocus sur l'herbe rare des collines. Chaque signe annonçant le renouveau après la longue nuit hivernale est accueilli comme une joyeuse nouvelle, attendue mais cependant surprenante dans sa puissante verdure. Et la soudaine explosion des bourgeons, la roseur étoilée de buissons d'aubépine, la brise océane attendrie par des nuées de pollen touchent jusqu'aux larmes le cœur des jeunes et des vieux. » (MA, 226)

effet de rendre invisible le monde visible et visible *l'autre monde* invisible. Toutefois, « son heure [n'étant] pas encore venue<sup>957</sup> » (VLP, 94), la vision s'éteint si vite et Robinson est contraint à reprendre sa vie routinière dans l'île et à attendre l'intervention de Vendredi qui a mérité d'être qualifiée de prophétique du fait qu'elle génère dans sa vie un revirement primordial et presque<sup>958</sup> définitif, et qu'elle transforme ses « moments innocents » (VLP, 220) en alliance eschatologique.

Sur le plan de l'énonciation, ceci se traduit après la destruction de la grotte par le déploiement du registre utopique (« voie du salut », « liberté ») et surtout de celui de la conversion : « Il [Robinson] l'observait, passionnément attentif à la fois aux faits et aux gestes de son compagnon et à leur retentissement en lui-même où ils suscitaient une métamorphose bouleversante. » (VLP, 191) Autant physique que morale<sup>959</sup>, cette métamorphose promet Robinson — « Toujours attentif aux changements qu'il observait en

---

<sup>957</sup> Pastiche de la fameuse réplique de Jésus s'adressant à sa mère lors des « noces de Cana », qui se veulent, par allusion à l'Arche, un symbole d'alliance entre Dieu et son peuple : « Que me veux-tu, femme ? Mon heure n'est pas encore venue. » (Jn 2, 4)

<sup>958</sup> Nous l'avons dit, la conversion de Robinson n'est pas radicale. Elle est tributaire de la présence d'un tiers (Vendredi, le mousse) capable de maintenir l'équilibre dans l'île. Nous faisons allusion au chancèlement relaté dans les derniers chapitres et dépassé grâce à l'apparition bénéfique du jeune mousse.

<sup>959</sup> « Son aspect extérieur en avait subi la première atteinte. Il avait renoncé à se raser le crâne, et ses cheveux se tordaient en boucles fauves de jour en jour plus exubérantes. En revanche, il avait coupé sa barbe déjà saccagée par l'explosion, et il se passait chaque matin sur les joues la lame de son couteau, longuement affûtée sur une pierre volcanique, légère et poreuse, assez commune dans l'île. Du même coup, il avait perdu son aspect solennel et patriarcal, ce côté "Dieu-le-Père" qui appuyait si bien son ancienne autorité. Il avait ainsi rajeuni d'une génération, et un coup d'œil au miroir lui révéla même qu'il existait désormais — par un phénomène de mimétisme bien explicable — une ressemblance évidente entre son visage et celui de son compagnon. Des années durant, il avait été à la fois le maître et le père de Vendredi. En quelques jours il était devenu son frère — et il n'était pas sûr que ce fût son frère aîné. Son corps s'était lui aussi transformé. Il avait toujours craint les brûlures du soleil, comme l'un des pires dangers qui menacent un Anglais — roux de surcroît — en zone tropicale, et il se couvrait soigneusement toutes les parties du corps avant de s'exposer à ses rayons, sans oublier, par précaution supplémentaire, son grand parasol de chèvre. Ses séjours du fond de la grotte, puis son intimité avec la terre avaient achevé de donner à sa chair la blancheur laiteuse et fragile des raves et des tubercules. Encouragé par Vendredi, il s'exposait nu désormais au soleil. D'abord apeuré, recroquevillé et laid, il s'était épanoui peu à peu. Sa peau avait pris un ton cuivré. Une fierté nouvelle gonflait sa poitrine et ses muscles. » (VLP, 191-192)

lui-même » (VLP, 202) — à la « conversion solaire » (VLP, 199) ou « conversion éolienne<sup>960</sup> ». (VLP, 227)

Chez Tournier, cette conversion ne va pas sans ambiguïté. Si les théologiens entendent par ce mot le changement « spirituel » d'une attitude dans le domaine de la religion et de la morale, Tournier, lui, comprend l'épanouissement corporel de Robinson et son éclatement sexuel parmi les facultés qui sont partie prenante de cette même conversion :

Ma sexualité était déjà devenue *élémentaire*, et c'était vers Speranza qu'elle se tournait. Mais c'est surtout que Vénus n'est pas sortie des eaux et n'a pas foulé mes rivages pour me séduire, mais pour me tourner de force vers son père *Ouranos*. Il ne s'agissait pas de me faire régresser vers des amours humaines, mais sans sortir de l'élémentaire de me faire *changer d'élément* [...] Vendredi m'a contraint à une conversion plus radicale. Le coup de volupté brutale qui transperce les reins de l'amant s'est transformé pour moi en une jubilation douce qui m'enveloppe et me transporte des pieds à la tête, aussi longtemps que le soleil-dieu me baigne de ses rayons. Et il ne s'agissait plus d'une perte de substance qui laisse l'animal triste *post coitum*. Mes amours ouranienues me gonflent au contraire d'une énergie vitale qui me donne des forces pour tout un jour et toute une nuit. S'il fallait nécessairement traduire en termes humains ce coït solaire, c'est sous les espèces féminines, et comme l'épouse du ciel qu'il conviendrait de me définir. Mais cet anthropomorphisme est un contresens. En vérité, au suprême degré où nous avons accédé, Vendredi et moi, la différence de sexe est dépassée, et Vendredi peut s'identifier à Vénus, tout de même qu'on peut dire en langage humain que je m'ouvre à la fécondation de l'Astre Majeur. (VLP, 229-230)

Tout ce développement n'illustre-t-il pas la transposition antichrétienne que Tournier opère de la conversion eschatologiquement orientée de l'érotisme en mystique extatique visant l'union charnelle à Dieu ? Si le registre de la conversion forcée témoigne d'une expérience de déification du personnage, le registre de l'extase l'accompagnant, qui est dit réaliser l'union religieuse de l'homme à Dieu, devient chez Tournier, sous l'égide de la mythologie gréco-latine (Ouranos, Jupiter, Vénus), élévation et transcendance sexuelle. En d'autres mots, c'est permettre au puritain anglais de discerner que le dépassement spirituel ne tient réellement que par un dépassement charnel, par la « fécondation de l'Astre Majeur », que l'accessibilité au « troisième ciel<sup>961</sup> » n'est possible que par l'apothéose de la chair et non par son reniement répudiant comme l'a dit un jour saint Paul.

<sup>960</sup> Nous vous renvoyons aux chapitres « L'Exode sur le chemin du Golgotha », « Le dire prophétique entre souffrance et espérance » et « l'Église de Tournier, peuple de prophètes » dans lesquels nous avons interprété les deux passages importants de la transfiguration finale et de la conversion éolienne.

<sup>961</sup> Évoqué par saint Paul.

### 7.3 Par delà Éléazar : l'entrée dans la Terre Promise

Dans *Éléazar ou la source et le buisson*, le narrateur qui prend en charge de rapporter les péripéties de l'histoire, fait alterner deux registres opposés, celui de la catastrophe et celui de la rédemption. C'est que, dans le registre de l'eschatologie, qui dit châtement et épreuve, dit aussi expiation et rédemption imminente. C'est en éprouvant son peuple que Dieu le sauve.

Pourtant ce n'était pas une mince épreuve de rester sous l'orage, sous la grêle, dans les bourrasques des tempêtes d'automne, et de courir en tous sens pour rassembler un troupeau dispersé par la panique. Il avait dû apprendre malgré sa répugnance à châtrer les béliers et à marquer au fer rouge sous l'oreille gauche des agneaux de six mois le H stylisé de leur appartenance. Mais sa grande affaire, c'était l'agnelage qui annonçait la fin de l'hiver aussi sûrement que les touches mauves des primevères sur la lande. (EL, 15)

Ce passage ayant pour fonction explicite de définir la nature du métier de berger qu'Éléazar exerce, préfigure implicitement l'avenir de ce personnage, les épreuves qu'il doit endurer pour délivrer sa famille. Également, il peut nous servir de point de départ pour analyser le registre de l'eschatologie que nous croyons à l'œuvre dans ce roman. En fait, le mauvais temps n'est pas en soi signe de la fin des temps. Mais, associées au « métier du berger » et à l'activité d'« agnelage », les conditions climatiques sévères semblent rejoindre dans ce passage une dimension eschatologique. Ces termes appartiennent au vocabulaire de la catastrophe ou plutôt de « l'épreuve » qu'un bon berger doit surmonter pour protéger son troupeau. L'énonciation de ces difficultés avec toute l'horreur de l'image, semble avoir une valeur rédemptrice. Ce passage n'acquiert sa vraie signification que par les allusions et les renvois à la figure de l'agneau. L'agneau-pascal<sup>962</sup> (l'agneau sacrifié) d'une part, l'agneau-ressuscité<sup>963</sup> d'autre part (ou messie) rendent possible l'hypothèse d'une rédemption. Les

<sup>962</sup> Dans la tradition juive, l'agneau fait référence au sang de l'agneau qui, sur les portes des maisons des Hébreux, permettait de signaler à l'Ange de la Mort que ces maisons devaient être épargnées de la mort des premiers nés, qui ne devait frapper que les Égyptiens (une des dix plaies). De même, il symbolise l'offrande pour sauver des hommes.

<sup>963</sup> Dans le christianisme, l'agneau est également repris dans l'Apocalypse de l'apôtre Jean pour désigner Jésus, le Messie. Il représente donc le christ sacrifié, crucifié mais aussi ressuscité.



exigences du métier de berger deviennent l'indice de la proximité d'une fin salutaire : « l'agnelage qui annonc[e] la fin de l'hiver ». Toute cette analyse n'a de sens que si on s'appuie sur la suite du récit.

« Puis il y eut le malheur, ce qu'Éléazar appela toujours par devers lui " la Grande tribulation ". » (EL, 46) L'expression « la grande tribulation », renvoyant dans la Bible aux temps de la fin (Mt 24, 14-25), désigne dans le roman le crime d'Éléazar, « ce coup de destin dont il ne partagea le secret avec personne, si ce n'est qu'avec un enfant inconnu ». (El, 46) Or, et par extension, elle finit par signifier toutes ses épreuves mais aussi les malheurs du peuple irlandais atteint par les famines et les épidémies :

La pluie n'avait pas cessé durant cet été 1845. Cela parut d'abord aux botanistes une explication suffisante de ce pourrissement. En vérité, on était sans défense devant ce fléau qui allait provoquer une famine meurtrière dans une population dont la consommation quotidienne de pommes de terre avoisinait les six kilos par jour et par tête. Les autorités morales donnèrent de la catastrophe une explication religieuse : c'était le châtement envoyé par Dieu pour punir les péchés du peuple. On invoquait les beuveries, les rixes et les viols qui accompagnaient toute foire, toute fête, tout rassemblement. (EL, 52-53)

La pluie persistante apparaît comme le « signe » de la fin. Elle est accompagnée de dommages agricoles qui pourraient être fatals pour la population. Cette dernière devenue immorale, l'idée d'un châtement divin s'impose — aux yeux des autorités morales — à titre de principe eschatologique, de règles qui permettent de donner à l'évènement une signification morale qui dépasse le jeu des contingences. Éléazar fait sienne cette « vision eschatologique » :

Ses doutes sur sa foi — partagée entre Moïse et Jésus, l'Ancien Testament vénéré par les protestants et les Évangiles dont les catholiques attendaient toute lumière —, les humiliations que lui avait values son mariage avec Esther, mais surtout le spectacle insupportable de la misère des petits fermiers et le poids du crime qu'il avait commis sur la personne de l'agent d'un grand propriétaire protestant, toute cette amertume accumulée justifiait à ses yeux la catastrophe finale du mildiou et l'émigration de milliers d'Irlandais vers les Amériques. Lorsque la terre maudit l'homme et le vomit, il n'a plus qu'à rassembler ses biens les plus précieux et les plus légers, et à prendre la route avec sa femme et ses enfants. (EL, 53)

La fin, la malédiction et le châtement, sous-jacents aux destructions énoncées dans les romans précédents, se précisent dans ce dernier roman. Ils s'inscrivent et s'écrivent dans un

contexte sociopolitique de guerres religieuses<sup>964</sup> et de misère, sur le fond diégétique du « crime commis sur la personne de l'agent d'un grand propriétaire protestant ». Il en ressort une condamnation suffisamment percutante pour que ce crime — à quoi s'ajoutent au chapitre dix relatant les péripéties du voyage maritime, « les remords de s'être rendu complice d'un suicide<sup>965</sup> » (El, 68) — soit relancé comme cause de tous les malheurs :

C'est que le pasteur paraissait visiblement le plus affecté des quatre par les épreuves de cette affreuse traversée. Il lui semblait s'être enfoncé dans une descente en Enfer, et il se reprochait d'avoir entraîné sa famille avec lui. Certes, il expiait son crime, mais eux n'avaient pas de sang sur les mains, et leurs souffrances étaient injustes. (El, 66)

Pour mieux appréhender la valeur de l'énonciation apocalyptique, il nous importe de souligner qu'au sujet du pasteur assassin, le texte de Tournier assume profondément l'ambivalence. D'une part, il cherche à justifier son acte, d'autre part il tend à dégrader son statut moral et religieux :

Ils [Les membres de la famille O-Braid] logeaient dans deux chambres d'une sorte de caravansérail bruyant et pittoresque où se côtoyaient des hommes de toutes origines, mœurs et conditions, et c'était pour Éléazar un souci constant que la promiscuité de ses enfants avec cette foule où ne manquaient ni les aventuriers de sac et de corde, ni les exaltés aux dangereuses divagations. « Mais n'es-tu pas toi-même un assassin en fuite ? » se disait-il, et il sentait sa vieille balafre rougir. (El, 60-61)

Un autre évènement participe à cette détérioration morale. Il s'agit de l'affaire « barbe rousse ». Un couple accuse « un émigrant solitaire » (appelé Barbe rousse) de lui avoir volé son argent. Macburton<sup>966</sup> constitue sur le champ un jury de six personnes dont Éléazar. Quelle dérision ! D'assassin en fuite, il devient juge<sup>967</sup> ! Après de longs débats, le jeune

<sup>964</sup> C'est dans le climat agité de la Grande famine (*The Blight, The Irish Potato Famine* ou *The Great Famine*) de 1845 que se déroulent les événements de ce roman.

<sup>965</sup> Lors de la traversée maritime, Éléazar se propose un jour « pour dire les prières des morts sur trois corps qui [vont] être immergés. » Après avoir expédié le premier corps dans l'eau, il passe au second : « Tandis qu'il prononçait les mots du Requiem [...] il vit bouger la toile à voile dans laquelle le corps était enveloppé. Il allait donner l'alerte, appeler à l'aide, quand les plis de la toile s'écartèrent. Un visage émacié, mais encore jeune, apparut, et aussitôt un doigt vint se poser sur les lèvres. Une voix sans timbre prononça : " Je t'en supplie pour l'amour de Dieu, tais-toi, laisse-moi partir !" Éléazar se tut en effet, mais plus par saisissement que par sa propre volonté. » (EL, 67-68)

<sup>966</sup> Un personnage secondaire tenant une milice armée et ayant pour mission de surveiller et de protéger les voyageurs.

<sup>967</sup> Il s'agit du même procédé d'ambivalence dont nous avons parlé dans la section des destructions apocalyptiques et lequel se manifeste dans *Les Météores* notamment à travers le choix du nom de Déborah, la femme juge mais condamnée à la disparition.

voyageur est condamné et pendu. Éléazar s'indigne contre ce « jugement expéditif » (El, 85), sans preuve : « Le soir Éléazar se répandit en malédictions contre la justice des hommes qui préfèrent tuer un innocent que laisser courir un coupable. » (EL, 85-86) Fait-il allusion à son crime qui demeure sans punition ? Quoi qu'il en soit, cette scène tourne en dérision dès qu'il apprendra de sa petite fille, témoin dissimulé du vol, la culpabilité du condamné. Loin de remplir son rôle de juge avec intégrité et honneur, Éléazar, par manque de discernement et par compassion, fausse la balance de la justice. Par l'émission des faux jugements, Tournier ne cherche-t-il pas à dépouiller de ses prérogatives un chef spirituel auprès de sa famille pour préparer l'entrée de Josué qui le relayera dans sa mission ?

Tout cela éclaire le sens des épreuves, en l'occurrence l'« épreuve » maritime qui a le pouvoir d'amplifier chez le héros le sentiment de culpabilité. Dans de telles circonstances apocalyptiques (« lieu d'agonie » ; « affreuse traversée » ; « antichambre de la mort » (El, 66)), l'énonciation du « Jour Dernier » qu'évoque Coralie à la vue de la foule des immigrants — « C'est la foule des bienheureux et des réprouvés qui se précipite vers le jugement dernier » (El, 61) — a des implications morales qui oscillent entre justice et injustice. Alors que le fait d'entraîner sa famille innocente avec lui dans sa traversée infernale (« purgatoire » (El, 65) ; « descente en enfer ») relève de l'ordre de l'injustice, « expier son crime », ce serait par contre, retrouver une origine et se ranger au principe de la justice ; ce serait s'affranchir d'une mort morale qu'il sent imminente. La justice et l'injustice, telle qu'elles sont abordées par Éléazar, légitiment une dernière question. La traversée infernale — dans la mer et au désert —, bien qu'elle apparaisse injuste pour la famille, ne la sauve-t-elle pas de la mort inexorable qui l'attendrait dans le pays natal ? Ne la conduit-elle pas vers la Terre Promise ?

Dans ce sens, nous sommes en droit de penser que l'identification du personnage à Moïse<sup>968</sup> produit, dans la prise de ses décisions, les conditions d'une lecture prophétique, d'une incitation au changement, à agir en conséquence de ce monde tourmenté portant les signes de sa fin. La morale — de retour, de restauration et de rétablissement — des prophètes balise la réflexion d'Éléazar à Cork. Les événements du voyage

---

<sup>968</sup> Voir le chapitre « Éléazar, le libérateur de la famille élue ».

prirent subitement un tour dramatique quand éclata la nouvelle qu'une épidémie de typhus et de choléra décimait les candidats au départ [...] Éléazar — qui vivait la Bible à la main — songea aux plaies d'Égypte qui avaient précédé le départ des Hébreux. Après le mildiou — la peste des pommes de terre — le typhus et le choléra s'abattaient sur ce pays maudit. N'était-il pas le signe qu'il fallait de toute urgence le quitter ? Mais dans quelle direction ? Où se trouvaient le Sinaï et le pays de Canaan de ce nouvel exode ? (EL, 57-58)

La situation dramatique du pays et l'opacité du devenir (à cause du crime) rendent — ce qu'exprime la série d'interrogations — la pensée d'Éléazar circonspecte, son action urgente et timorée. Il finit par admettre en toute lucidité « qu' [il] ne [reverrait] jamais [sa] patrie, et qu'il [lui] incombait d'en créer une nouvelle ». (El, 60) Une fin et un commencement ! Le commencement semble somme toute naître de l'épreuve, de la fin. Ce mécanisme eschatologique est signifié d'une façon particulière au chapitre onze à travers les appellations « Nouveau Monde » (El, 70) pour désigner la Californie et Ancien Monde (El, 72) pour désigner l'Irlande. L'ambivalence y est de mise. Au-delà des renvois à l'histoire des conquêtes géographiques, l'Ancien Monde, calqué sur Ancien Testament représente dans le roman l'Irlande, donc le catholicisme. Quant au Nouveau Monde calqué sur Nouveau Testament, renvoie à la Californie qu'Éléazar confond phonétiquement avec Canaan, la Terre Promise des Juifs. Cette inversion s'explique de deux façons différentes, selon que nous la considérons comme une subversion ou comme une fusion. Des énoncés comme « L'Irlande appartenait désormais au passé », ou « l'Irlande avait son feu, il était à son image, un feu sombre, sans flamme, humide en quelque sorte, donnant de la chaleur certes, mais quelques flammèches bleuâtres pour toute lumière, comme doit être le feu de l'Enfer qui détruit sans éclairer » (El, 25) ou encore « la verte Irlande s'était interposée entre son regard et l'Écriture » (El, 106), ont pour Éléazar valeur de subversion, d'arrachement au catholicisme, déchiffrable dans son choix ultime du buisson. Mais, si nous changeons l'angle de vue, le sens de l'inversion ira au-delà de la subversion. Pour la famille O-Braid, la Californie s'annonçant par une immense plaine verdoyante et un « immense verger d'orangers, de citronniers et de pamplemoussiers dont les fruits dorés brillaient sourdement dans l'ombre des feuillages » (El, 138) ne peut que rappeler et remplacer l'Irlande verte, leur terre natale, leur Paradis perdu. Dans ce sens, le nouveau commencement ne sera pas *ex-nihilo* mais dépendra du « passé », du catholicisme, qu'Esther, Josué et les deux enfants porteront en eux. Des catholiques dans la Terre Promise ! Dans cette perspective, les adjectifs « Ancien » et

« Nouveau » rempliraient des rôles interchangeables et le traitement que leur fait subir Tournier tendrait à résumer une intention fusionnelle, reconnue dans le maniement onomastique O-Braid, qui signifie la tresse, donc une technique d'assemblage par entrelacement, une fusion (œcuménique ?), un dialogue et un rapprochement entre les religions, par opposition à la guerre des religions que le discours du roman semble dénoncer.

Enfin, dans le roman, le registre du commencement nouveau côtoyant celui de la catastrophe, ouvre la discussion sur cette chance pour l'homme de trouver son salut dans un monde où le discours sociopolitique dominant ne dit en fin de compte que cela : l'intérêt des nations et des gouverneurs sacrifie l'homme qui se trouve puissamment voué à la criminalité et à la déchéance. Dans le roman, chercher une issue dans l'espace clos de ce qu'Éléazar appelle la « Grande tribulation » (le crime, la famine) signifie chercher une issue hors de l'Irlande, c'est-à-dire du catholicisme, pour aller ou plutôt être conduit vers la Californie, cette « terre de lait et de miel » dont la richesse « surpasse les promesses que fit Dieu à son peuple errant ». (El, 139)

Si nous suivons le fil narratif du texte, nous constatons la présence d'un réseau élaboré de signifiants appartenant au domaine du messianisme et parcourant l'intégralité du roman. Tout commence avec la naissance de l'agneau<sup>969</sup> à la ferme Hezlett et la définition du métier du bon berger qui consiste à « aider les brebis à mettre bas » (El, 15), « à les débarrasser de la délivre », et à « partir à la recherche de la brebis perdue ». (EL, 18) Ensuite, la mission d'Éléazar se précise, compte tenue de l'identification à Moïse, par l'emploi des verbes « libérer » (le peuple), « affronter » (EL, 43), « aider » (El, 125), « conduire » (El, 125) et « faire entrer » (El, 44) dans la Terre Promise. Les mots « promesse » (El, 111-139), « alliance » (EL, 110), « promettre » (EL, 111), « sauver » (El, 114), « salut » (El, 115), « sauveur » (El, 123), l'expression « Terre Promise » (qui revient plusieurs fois) et l'oxymore « blesse » / « guérir » (El, 105) jalonnent l'histoire et expriment le projet rédempteur de Dieu qui se révèle au désert dans la parole chantée par Éléazar : « Je suis la clameur qui salue

<sup>969</sup> « Éléazar le (agneau nouveau-né) souleva dans ses bras et le serra sur sa poitrine. Aussitôt la douce chaleur de l'animal et sa puissante odeur de suint l'enveloppèrent d'une bouffée réconfortante. Plus tard, quand il réfléchirait aux sources de sa vocation religieuse, c'est à ce souvenir précis qu'il songerait, à ces nuits lumineuses où il rapportait à la maison dans ses bras un agneau trop faible pour marcher. » (El, 12-13)

l'arrivée du Sauveur. » (EL, 123) Josué est l'incarnation de ce sauveur qu'Éléazar après avoir réussi à le détourner du mal, nomme<sup>970</sup> et lui confie sa famille. Une incarnation ambivalente parce que tout ce passe comme si la conception de cette figure messianique permettait à Tournier de faire coexister en elle le bon et le mauvais sauveur. Dans la scène de la course-poursuite entre un voleur et une bande de villageois, l'accent est mis sur le rôle anté-messianique de Josué qui par hasard « sauve » (EL, 115) le voleur et retrouve son « salut » (EL, 114) auprès de sa bande criminelle<sup>971</sup>. Or, le détournement en appelle au retournement, lui-même rendu possible par la médiation prophétique<sup>972</sup> d'Éléazar. À ce hors-la-loi, succèdera à la fin du roman un sauveur converti, un messie, un « nouveau berger » pour conduire la famille-peuple et réaliser la promesse divine : « Je suis descendu pour *délivrer mon peuple* des mains des Égyptiens et pour *le faire monter* dans une terre fertile et *spacieuse* où coulent le lait et le miel, le pays de *Canaan*<sup>973</sup>. » (EL, 76)

#### 7.4 Les rédempteurs e-scatologiques

Si dans *Éléazar ou la source et le buisson* le registre messianique subit une inversion maligne — pour exprimer la perte — avant de charrier l'ultime vérité rédemptrice, dans *Les Météores* il est mêlé au langage ordurier de la vie profane. Dans le chapitre « Les perles philippines » racontant la rivalité entre éboueurs et chiffonniers, l'exubérance prophétique surgit d'une façon très ambivalente au travers du parler d'Alexandre. Il emprunte au registre messianique judéo-chrétien pour accoucher d'un personnage-prophète, Briffaut<sup>974</sup> :

C'est qu'il a des airs de rédempteur, ce vieux filou auquel la nature a eu le caprice d'offrir sur ses vieux jours une beauté patriarcale avec sa barbe de neige et son profil affiné de prophète. Il se croit investi d'une vocation qui l'appelle à sauver l'objet jeté au

<sup>970</sup> « Josué, fils de Nun, de la tribu d'Éphraïm, tu choisiras la source. Je te confie mon peuple, Esther, Benjamin et Cora, que tu conduises sains et saufs en Terre Promise. » (EL, 139)

<sup>971</sup> La main rouge.

<sup>972</sup> Le discours du roman met l'accent sur l'importance de la parole prophétique du pasteur. Il souligne que la conversion progressive de José est nécessairement tributaire de l'écoute furtive (lors de son espionnage) des exhortations et des sermons prononcés par Éléazar à l'adresse de sa famille.

<sup>973</sup> (Ex 3, 1-8)

<sup>974</sup> Que nous confondons phonétiquement avec brille-faux.

rebut, à lui restituer sa dignité perdue — que dis-je ! — à lui conférer une dignité supérieure parce que sa récupération s'accompagne d'une promotion au titre d'antiquité. Je l'ai vu opérer une décharge publique. Je l'ai vu extraire des ors une cafetière de porcelaine ébréchée. Avec quelle lenteur d'officiant il caressait le vieil ustensile, le faisant tourner entre ses mains passant l'index sur ses plaies, scrutant l'intérieur de sa panse ! L'instant était crucial. Cette cafetière rebutée ne valait plus rien. Il s'agissait par un décret qui ne dépendait que de lui de faire bondir sa valeur très au-dessus de celle d'un objet semblable neuf en le sacrant antiquité. Brusquement le jugement tomba. Ses mains tenaient toujours la cafetière, mais par une nuance imperceptible, elles exprimaient la condamnation — aussi sûrement que le pouce de César pointé vers le sol signifiait la mort du gladiateur. La cafetière tomba et éclata en morceaux sur une pierre. Ce n'était pas un hasard. Briffaut ne supportait pas l'idée qu'un autre biffin pût récupérer ce qu'il avait rejeté. Le jour où je découvris ce trait de sa philosophie, je lui citai le passage de La divine Comédie de Dante où il est dit que ce que Dieu pardonne le moins, c'est la pitié envers ceux qu'il a condamnés. L'œil de Briffaut pétilla, et il me répondit qu'il s'agissait d'un biffin italien qui faisait de la récupération d'âmes dans les cercles de l'enfer. Il hocha la tête avec conviction et m'accorda que les macaronis étaient des as de crochet. (LM, 211-212)

Outre le fait qu'Alexandre apparente Briffaut à un prophète (« profil de prophète ») ou qu'il l'identifie de par « sa beauté patriarcale » à un Dieu justicier qui condamne à la destruction les objets sans valeurs, la description de sa vocation révèle son rôle de rédempteur-thaumaturge qui guérit les « plaies », qui « sauve » — d'une façon sélective — les objets déchus et leur restitue leur dignité perdue. Ne leur propose-t-il pas un nouveau commencement ? Briffaut « repêche » et « récupère » (LM, 215) dans l'enfer ordurier les objets-âmes ; il « fait de la rédemption ». (LM, 215) De ce fait, il est considéré comme un être suprême, un « envoyé d'en haut, un passant parmi ces enracinés de la gadoue ». (LM, 218) De toute évidence, l'expressivité transgressive d'Alexandre matérialise avec une grande ambiguïté la fusion du rédempteur et du « biffin ». Les récupérations ordurières génèrent un registre culturel. Ou bien faut-il dire que c'est le messianisme qui dégénère en paroles infâmes et obscènes ? En tout état de cause, dans ce roman écrit sur « les ordures et sur le Saint-Esprit<sup>975</sup> », rien d'étonnant si l'esprit souffle là où se trouve la matière (même la plus abjecte) ou si nous rencontrons le messie dans les enfers orduriers. Tout cela fait penser à une écriture fusionnelle dont la localisation passe nécessairement et concomitamment par l'un et l'autre élément la constituant.

---

<sup>975</sup> Boutade de Tournier citée par Bouloumié. Arlette Bouloumié *Michel Tournier : Le roman mythologique*, op. cit., p. 189.

De la même façon, le chapitre « le train de Saint-Escobille » révèle un univers saturé de références à la modernité (recyclage des ordures ménagères ; nazisme ; homosexualité) mais les processus énonciatifs et narratifs l'inscrivent comme le médiateur de l'ouverture à l'eschatologie. La description apocalyptique de la France qui « croule » (LM, 336), du « désert ordurier » d'Alexandre permet à l'énonciateur « je » de basculer d'une dimension profane à une autre sacrée. Car pour le dandy des gadoues, le chaos causé par la guerre (« chiens noirs errants, l'absence humaine, villes totalement désertes... » (LM, 337-338)) est « le triomphe de l'éboueur, le paradis de la récupération, l'apothéose du dandy des gadoues ». (LM, 337) Le spectacle apocalyptique prend à ses yeux un sens positif (« évident et éclatant ») que l'expression ambivalente « ténèbres prometteuses » exprime parfaitement. Puis la nuit tombe, l'émerveillement du départ (« la journée avait joliment commencé » ; « gaiement », « formidable silence », « allègrement », « j'avais le cœur émerveillé », « merveilles offertes » (LM, 336-337)) se volatilise et les sentiments de désolation et de solitude entraînent l'anéantissement apocalyptique :

Paris était là, vide irréel, fantastique dans les lueurs du couchant. N'étais-je pas le dernier témoin de l'énorme cité vidée de ses habitants parce que vouée à un anéantissement imminent ? Quel allait être le signal de la destruction générale ? La bulle dorée du dôme des Invalides allait-elle éclater, ou bien serait-ce le formidable pénis Eiffel arc-bouté vers le ciel sur quatre courtes cuisses qui soudain débandé s'inclinerait mollement vers la Seine ? Ma fatigue et mon chagrin un moment dominés par ces songes apocalyptiques me retombaient sur les épaules, cependant que l'obscurité phosphorescente de la nuit de juin grandissait. Dormir. Dans un lit. Monter dans le premier immeuble ouvert, enfoncer la porte d'un appartement, m'installer. Tout Paris m'appartenait en somme, pourquoi hésiter ? Avec Sam tout était possible. Nous aurions investi la plus belle demeure de l'avenue Foch, nous nous serions vautrés ensemble sur tous les lits ... Mais seul ... tu vieillis, Alexandre, si tu commences à ne plus concevoir de plaisir que partagé ! (LM, 339)

Le cadre spatio-temporel de la vision se dessine : « Paris », « au couchant », « nuit ». La parole apocalyptique, alliée à la description de l'intériorité d'Alexandre, inaugure sa fin. Le fantastique de la vision cède une disparition bien cruelle qui, lorsque la transcendance n'y est pas intégrée pour briser la préséance traumatique de la détérioration ithyphallique et l'ouvrir sur une dimension qui la dépasse, mène à l'extinction des « lueurs », à la mort imminente — énoncée dans les chapitres suivants — du héros homosexuel. Dénuée d'horizon



rédempteur et donc ravalée au rang de la vieillesse, de la solitude, et du plaisir partagé<sup>976</sup>, l'homosexualité « créatrice<sup>977</sup> » est-elle interrogée sur son statut comme mode de relation irréductiblement ancré dans la finitude de l'existence perverse d'Alexandre?

Edouard, le frère d'Alexandre tient lui aussi un discours prophétique sur sa fin. Racontant ses exploits héroïques et sa lutte clandestine à ses enfants, il apprend par Méline la « terrible et imminente catastrophe » (LM, 359) que l'armée de l'ennemi assiège la maison. Ce « malheur », au lieu de l'attrister ou de l'effaroucher, lui apporte fierté et grandeur. Il dit :

Mes enfants [...] voici l'épreuve. Je l'attendais. Je savais que tôt ou tard l'ennemi me ferait payer mes activités clandestines. Je n'imaginai pas, je l'avoue, qu'il viendrait me chercher au Guildo, parmi vous. Ici, aux Pierres Sonnantes, je me croyais imprenable, protégé par le rempart de tous mes enfants, innocenté par la présence de Sainte-Brigitte, rendu invulnérable par le rayonnement de Maria-Barbara. Ils viennent. Ils vont m'arrêter, m'emmener. Quand nous reverrons-nous ? Nul ne le sait. C'est l'heure du sacrifice. J'ai toujours rêvé d'un sacrifice final. N'est-ce pas une grâce suprême de finir en héros, plutôt qu'en malade, en gâteux, en épave humaine ? (LM, 359)

Ce passage offre des indices textuels ouvrant la voie à une héroïsation du personnage. Edouard espère éloquemment occuper la place d'un rédempteur national. Or, son soi-disant rôle sacrificiel, messianique, se trouve déréglé, voire ridiculisé par l'arrestation inattendue de sa femme Maria-Barbara pour motifs de contacts avec l'ennemi. Son rêve de « finir en héros » s'effondre, sa déception atteint son point de non-retour lorsque ses enfants constatent que se sont ses ressources les plus intimes, les plus secrètes, et les plus merveilleuses qui se voient touchées : « Nous avons quitté la veille un homme dans la force de sa seconde jeunesse, nous vîmes descendre à nous d'un pas mécanique un vieillard au visage ravagé dont l'œil avait la rondeur et la fixité du gâtisme. » (LM, 362) Cette parodie de la « fin prochaine » d'Edouard — ou plutôt le commencement d'une fin dérisoire<sup>978</sup> — se révèle d'autant plus intéressante que Paul la relie à une autre fin et à un autre commencement : « Si l'arrestation

<sup>976</sup> À la page suivante il s'écrie : « Que finisse maintenant ce jour de faux soleil, de lumière noire qui m'a privé de Sam. Dani et Sam, Sam et Dani, je m'endors en me berçant de cette funèbre litanie. » (LM, 340)

<sup>977</sup> Telle qu'Alexandre la conçoit, par opposition à l'hétérosexualité procréatrice.

<sup>978</sup> À la fin du chapitre « Les pierres foudroyées » d'où est tiré ce passage, Paul énonce en une simple phrase dérisoire la mort d'Edouard : « Edouard mourut lui-même, presque aveugle, en mai 1948. » (LM, 368)

[...] fut pour Edouard le début de la vieillesse, elle marqua pour nous (Paul et Jean) la fin de l'enfance, l'entrée dans l'adolescence. » (LM, 362)

L'avant dernier chapitre, « Les emmurés de Berlin », renvoie à l'apocalypse où l'on retrouve une « plaie immense » (LM, 577), la « catastrophe » (LM, 587), la « tribulation » (LM, 588,) les « épreuves », les « malheurs » (LM, 593), les « désastres » (LM, 594), et « les forces du mal » (LM, 594). Devant le spectacle répugnant du « déchirement de la substance allemande » (LM, 587), de la séparation des deux Berlins, Paul pressent la fin imminente :

Il se souvenait d'un entretien avec une femme inconnue sur la place Saint-Marc de Venise. « Les jumeaux ne causent peut-être pas les catastrophes, mais alors il faut admettre que l'imminence d'une catastrophe les attire sur les lieux où elle va se produire », avait-elle dit. Ou n'était-ce pas lui qui avait exprimé cette idée ? Qu'importait ? Être prisonnier dans un appartement avec une vieille dame prussienne lorsqu'on a survolé le Groenland, l'Alaska, le Pacifique, traversé en chemin de fer les montagnes Rocheuses et la grande Prairie, après avoir vu tant d'espace, être réduit à si peu de place, quel pouvait être le sens de ce fantastique retournement ? Sur quel jardin japonais [...] cet étrécissement brutal allait-il déboucher ? (LM, 587)

Cet « étrécissement brutal » débouchera sur l'effacement du jour (« le jour diminue et s'efface » (LM, 592)) et le commencement d'une « vie étrange » (LM, 593) trouant l'obscurité prédominante par la lumière des lampes à pétrole. L'étrangeté, marquée de transmutations et de bouleversements temporels, occasionne tout d'abord la célébration d'une messe souterraine à l'église de la Rédemption. Elle a lieu un vendredi pour que la communauté rassemblée (« une poignée de personnes » (LM, 597)) s'expose à la vengeance « des forces du mal » qui se réunissent en ce jour et parce que le vendredi évoque un « autre vendredi, de sang et de deuil — mais qui préparait secrètement la grande fête pascale ». (LM, 594) Après avoir assisté à cette messe, fusionnant la Passion et la Rédemption, Paul fête Noël et pressent la « profondeur » indispensable dans « l'achèvement de son voyage initiatique ». (LM, 598) Il comprend que la dislocation temporelle et que l'expérience souterraine préludent à « une expédition sous terre » et s'achèvent en une « descente aux enfers » (LM, 599) qui donne sens à ce retournement, à tout son voyage :

Et voici que cette progression de taupe dans le sous-sol berlinois constituait une épreuve originale, solitaire, à laquelle Jean n'était en rien associé. Nul doute que Paul vient franchir un seuil décisif et va au-devant de métamorphoses radicales. Une vie nouvelle, une vie autre, la mort tout simplement peut-être ? (LM, 602)

« Épreuve », « métamorphoses radicales », « vie nouvelle ou vie autre » : voilà donc les différents enjeux que l'énonciation apocalyptique permet de mettre au jour dans *Les Météores*, et dans l'œuvre en général. Un présent qui se décline sur le mode de la destitution, de la destruction ou du renversement, et qui loin d'abolir la fonction et la place du devenir, en maintient la puissance qui signifie surtout le retour et le nouveau commencement.

#### 7.6 La naissance du Messie et le temps des révolutions

*Gaspard, Melchior & Balthazar* nous fait entrer dans la pensée apocalyptique de l'an un : « Le vieux roi des Juifs se meurt. Le roi est mort. Le petit roi des Juifs est né. Vive notre petit roi ! » (GMB, 152) Une ambivalence se réfléchit d'emblée dans l'énonciation de la fin du roi Hérode et de l'avènement du roi Jésus. C'est le grand tyran de l'histoire, prétendant voir dans l'étoile errante « l'oiseau blanc aux œufs d'or que poursuit le vieux roi Nabounassar en quête d'une progéniture » (GMB, 152), qui tient ce discours salvateur et qui s'exclame ainsi avec une grande hypocrisie. Après avoir nommé les trois rois « plénipotentiaires du royaume de Judée » (GMB, 152), il les envoie se prosterner en son nom devant le soi-disant successeur et pour s'assurer « de l'identité du lieu exact de la naissance » (GMB, 152) avant qu'ils ne réapparaissent de nouveau dans son royaume. L'intention du despote s'avère douteuse du fait de la criminalité marquant les différents épisodes de sa vie, ainsi que du contenu à la fois menaçant et suppliant de sa requête :

Ne vous avisez pas de me trahir, vous m'entendez bien ! [...] vous savez maintenant : quand on me manque, je frappe, je frappe fort, vite, sans pitié. Je vous ordonne... non je vous conjure, je vous supplie : faites en sorte qu'au seuil de ma mort, une fois, une seule fois, on ne me trahisse pas. Faites-moi cette ultime obole : un acte de fidélité et de bonne foi, grâce auquel je n'entrerai pas dans l'au-delà avec un cœur totalement désespéré. (GMB, 152- 153)

Dans la Bible et dans le roman, la tyrannie du roi Hérode et son désir inaltérable de régner et d'éliminer les concurrents coïncident avec la naissance du nouveau roi qui vient annoncer un nouveau projet divin : « Et toi Bethléem, terre de Juda, tu n'es pas la plus petite parmi les principales villes de Juda, car de toi sortira le chef qui doit régir Israël, mon peuple.» La mise en scène tournierienne de la nativité semble retenir ce chancèlement — emprunté à la Bible — entre les malheurs du passé et du présent peccamineux et la

restauration de l'avenir. La fonction du nouveau chef, de « l'héritier » (GMB, 152), du « petit roi des Juifs » (GMB, 152), du « sauveur du peuple juif » (GMB, 152) serait de « régir », d'entreprendre une nouvelle période, de compenser les manques provoquées par les morales répressives des anciens et actuels gouverneurs.

Pour les rois-mages, le sens moral et spirituel de leur cheminement transparait dans l'établissement d'un pacte eschatologique où l'apparition de la comète, selon le sage Barka Maï, annonce à la fois désastres et rachat :

Hélas, Seigneur, l'apparition des comètes est rarement de bon augure, encore que les malheurs qu'elle annonce soient presque toujours gros de promesses consolantes. Quand elle précède la mort d'un roi, par exemple, comment savoir si elle ne célèbre pas déjà l'avènement de son jeune successeur ? Et les vaches maigres ne préparent-elles pas régulièrement des années de vaches grasses ? (GMB, 10)

Le rapport ambivalent avec l'apparition de la comète qu'impliquent les registres apocalyptique et messianique trouve son expression dans les notions du « travail de la Vierge et la naissance de l'Enfant » (GMB, 160) ainsi que dans la notion du cheminement éprouvant qui se termine dans le pressentiment jubilatoire (« jubilation ») qu'« une ère nouvelle va s'ouvrir sous [les] pas » (GMB, 156) des quatre rois-mages. Il s'inscrit alors dès le début du roman dans le cadre d'un grand changement, « la venue du Sauveur » (GMB, 17), concernant avant tout l'action des personnages dont les réflexions sur l'amour, l'art<sup>979</sup> et le pouvoir se mettent à mûrir. Chacun à son tour est appelé à redéfinir sa conduite en vue de l'arracher à la souillure et à l'immoralité et de la confirmer dans sa nouvelle fonction rédemptrice, nimbée d'amour et de justice.

Pour le roi noir, l'expérience de la fin, de la perte de l'amour ouvre sur une quête de salut. Subissant les sollicitations de son entourage qui le pressent d'en finir avec les amants phéniciens (GMB, 32), Gaspard agit « selon l'égoïsme le plus judicieux ». (GMB, 32) Il ne cherche pas à « faire la justice » ni à « se venger » mais à « guérir la blessure dont [il] souffre ». (GMB, 32) Il se laisse alors éclairer par le sage Barka Maï, lequel par son « extralucidité » fait taire les jugements aveugles et haineux de tous ceux qui crient vengeance et condamnation :

<sup>979</sup> « Est-ce donc, le pouvoir ? se demande Melchior [...] Est-ce donc cela, l'amour ? songe Gaspard [...] Est-ce cela, l'amour de l'art ? s'interroge Balthazar. » (GMB, 154-155)

J'étais sur ma terrasse, considérant dans une délectation morose que la noirceur de mon âme est vide alors que celle du ciel nocturne scintille d'étoiles, quand il me rejoignit avec — me dit-il — une nouvelle d'importance. "C'est pour cette nuit, précisa-t-il mystérieusement. « J'avais oublié notre précédente rencontre. Je ne savais plus ce qu'il voulait dire. La comète, me rappela-t-il, l'astre chevelu. À la fin de cette nuit, elle sera visible de cette terrasse. » L'étoile aux cheveux d'or ! Je me souvenais maintenant qu'il m'avait prédit cette apparition, alors que Biltine n'était pas encore entrée dans ma vie. Cher Barka ! Son extralucidité m'émerveillait. Mais surtout, il donnait tout à coup à la misérable imposture dont j'étais victime une dimension céleste. Certes j'étais trahi. Mais mon malheur possédait densité et qualité royales, et il retentissait jusque dans les cieux ! Je m'en trouvai puissamment conforté. (GMB, 33)

Le dévoilement de la « nouvelle d'importance » témoigne d'une fonction double assignée à la comète qui fait simultanément l'objet d'une assimilation à la Biltine aux cheveux blonds mais qui est « faible, paresseuse, bornée, fourbe, frivole », au « cœur froid, sec et calculateur » (GMB, 218-219) et à Jésus possédant « un cœur immense et d'une inépuisable générosité » (GMB, 219) capable de laver l'humanité de toute souillure. L'apparition est prévue pour « la fin de la nuit ». Elle est de ce fait polarisée par l'expérience « noire » des « ténèbres extérieures » (GMB, 32), de la perte d'amour et surtout par son dépassement éclairant. Un dépassement sidéral équivoque parce que Gaspard s'obstine — par aveuglement — à le circonscrire dans le cadre restreint de son expérience amoureuse avec Biltine. De ce fait, il s'éloigne du vrai sens de l'expérience miraculeuse, et ce n'est qu'après un long voyage qu'il le retrouvera dans la crèche : « Ce que m'a appris l'Enfant [...] c'est qu'un amour d'adoration est *toujours* partagé, parce que sa force de rayonnement le rend irrésistiblement communicatif. » (GMB, 219) L'amour est ainsi arraché à la morosité, l'émerveillement (« m'émerveillait ») et l'exaltation font échec aux sentiments de perte et de trahison (« victime »).

Melchior, le roi pauvre « venu adorer le Sauveur en lui offrant de l'or » (GMB, 87) vit littéralement l'apocalypse : « Depuis la mort de mon père, le temps me paraissait se dérouler à une vitesse anormale, avec des sautes brutales, des métamorphoses foudroyantes, des bouleversements. » (GMB, 92) Sa destitution manigancée par son oncle circonscrit le sens de son existence royale mais lui offre la chance d'un nouveau commencement, qui au début fait place dans sa vie à une bipolarité d'approches concernant le pouvoir : le mauvais ou le bon souverain ? Hérode ou Jésus ? Bien que, dans le discours moral du roman, l'animosité du roi Hérode ne soit pas d'une telle évidence — il frappe avant qu'on ne le frappe ; il tue

seulement parce qu'on le bafoue et le trahit — et en dépit de l'ambivalence du roi-enfant qui « mêle des attributs incompatibles, la grandeur et la petitesse, la puissance et la faiblesse, la plénitude et la pauvreté » (GMB, 155), le questionnement moral de Melchior s'ouvre sur une condamnation du premier — « pour avoir frôlé le pouvoir, je me trouve souillé à tout jamais » (GMB, 217) — et se referme après la vue du second sur un commencement rédempteur : « En l'abandonnant, j'ai renoncé à ce royaume pour partir à la recherche de celui que m'a promis le Sauveur. » (GMB, 217)

Balthazar transpose au plan artistique cette vision eschatologique — judéo-chrétienne — du monde, cette brusque irruption de la « lueur » (GMB, 34) au cœur des ténèbres. Évoquant le papillon de son enfance, il affirme : « Les prêtres l'avaient détruit, mais il faut croire qu'il a ressuscité. » (GMB, 210-211) Son développement des deux notions de l'image et de la ressemblance vient étayer la dialectique de la fin et du commencement qu'il exprime en termes de « péché », de « malédiction » et de « régénération »<sup>980</sup>. L'homme désobéissant perd sa ressemblance avec Dieu et ne garde qu'une « image trompeuse » (GMB, 47) rappelant « une origine lointaine, reniée, bafoué mais non pas effacée ». (GMB, 47) Cette dernière précision est d'une valeur cruciale. Dieu ne détruit pas totalement. Comme dans tous les récits apocalyptiques, il épargne « un reste »<sup>981</sup> pour sceller une nouvelle alliance, pour

<sup>980</sup> « On ne saurait trop méditer les premières lignes de la Genèse, dit-il. *Dieu fit l'homme à son image et à sa ressemblance*. Pourquoi ces deux mots ? Quelle différence y a-t-il entre l'image et la ressemblance ? C'est sans doute que la ressemblance comprend tout l'être — corps et âme — tandis que l'image n'est qu'un masque superficiel et peut-être trompeur. Aussi longtemps que l'homme demeurera tel que Dieu l'avait fait, son âme divine transverbera son masque de chair, de telle sorte qu'il était pur et simple comme un lingot d'or. Alors l'image et la ressemblance proclamaient ensemble une seule et même attestation d'origine. On aurait pu se dispenser de deux mots distincts. Mais dès que l'homme désobéissant eut péché, dès qu'il chercha par des mensonges à échapper à la sévérité de Dieu, sa ressemblance avec son créateur disparut, et il ne resta que son visage, petite image trompeuse, rappelant, comme malgré elle, une origine lointaine, reniée, bafouée, mais non pas effacée. On conçoit donc la malédiction qui frappe la figuration de l'homme par la peinture ou la sculpture : ces arts se font les complices d'une imposture en célébrant et répandant *une image sans ressemblance*. Enflammé d'un zèle fanatique, le clergé persécute les arts figuratifs et saccage les œuvres, même les plus sublimes du génie humain. Quand on l'interroge, il répond qu'il en sera ainsi aussi longtemps que l'image recouvrira une dissemblance profonde et secrète. » (GMB, 47-48)

<sup>981</sup> Dans sa lecture du chapitre 24 du Livre d'Isaïe et des psaumes 69, 30 et 124, Geneviève Vauthier soutient que Dieu préserve toujours son peuple de la « destruction totale » pour « assurer son avenir ». Geneviève Vauthier, *La voix de Dieu dans la tourmente*, tome 3, Paris, O.E.I.L., 1991, p. 133. De même, Paul Ricœur, commentant Neher (*L'essence du prophétisme*) dans « Philosophie et prophétisme II » écrit qu'en « langage biblique, l'élection d'Israël est celle d'un "reste sauvé", d'une minorité par le choix, qui par ce choix confère un sens à tous », un sens eschatologique toujours tourné

recommencer. Que l'origine divine de l'humain soit « reniée » mais « non pas effacée », cela recouvre une chance de rétablissement :

Peut-être un jour, l'homme déchu sera-t-il racheté et régénéré par un héros ou un sauveur. Alors sa ressemblance restaurée justifiera son image, et les artistes peintres, sculpteurs et dessinateurs pourront exercer leur art qui aura recouvré sa dimension sacrée... (GMB, 47-48)

Le sens eschatologique de cet espoir contingent est rendu moins aléatoire par l'emploi des temps du futur. Nulle profusion de malédictions ne saurait détourner l'énonciateur de la possibilité d'une restauration. Il convertit le registre de la faute en registre messianique. Un peu plus loin, il renouvellera sa confiance au sauveur, incarné dans une comète :

C'est alors qu'on commença à parler d'une comète [...] Mes astrologues — tous chaldéens — étaient en grand émoi, et discutaient à perte de vue sur la signification du phénomène. On s'accorde à la vouloir menaçante. Epidémie, sécheresse, tremblement de terre, avènement d'un despote sanguinaire seraient précédés par des météores extraordinaires. Et mes astrologues ne se faisaient pas faute de rivaliser de pessimisme dans leurs prédictions. La tristesse d'ébène où j'étais plongé me portait à la contradiction. À leur grande surprise, j'affirmai bien haut que la situation présente était si mauvaise qu'un changement profond ne pouvait être que bénéfique. Donc la comète était de bon augure [...] Mais c'est lorsqu'elle parut enfin dans le ciel de Nippur que mes interprétations mirent le comble à la stupéfaction de mes chapeaux pointus. Il faut préciser que dans mon esprit, la mise à sac du Balthazareum rejoignait à cinquante ans d'intervalle la perte de mon beau papillon, ce Chevalier-Balthazar victime du même stupide fanatisme. Dans une rancune, j'identifiais l'insecte somptueux porteur de mon effigie et le palais où j'avais disposé le meilleur de ma vie. Or donc l'astre tremblant et capricieux ayant fait son apparition sur nos têtes, je prétendis froidement qu'il s'agissait d'un papillon surnaturel, un ange-papillon, portant sculpté sur son corselet le portrait d'un souvenir, et indiquant à qui voulait l'entendre qu'une révolution bienfaisante se préparait et qu'elle aurait lieu à l'ouest. (GMB, 81-82)

Balthazar se retrouve pris en étau entre deux visions aporétiques : soit adhérer au pessimisme des astrologues qui prédisent la fin du monde (calamités, avènement d'un gouverneur despote et conflits cosmiques) et donc sombrer dans le désespoir fanatique ; soit transformer la signification menaçante et apocalyptique de l'apparition de la comète en parangon de l'espérance, de la résurrection. Il opte pour la conversion de la tristesse en joie, du mauvais augure en « bon augure » et dit — bien que « froidement » et sans conviction profonde — le « changement bénéfique » auquel il confère une dimension socioculturelle :

---

vers l'avenir. Paul Ricœur, « Les sources non philosophiques de la philosophie », *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Éditions du Seuil, 1994, p. 183.

« une révolution bienfaisante se préparait et [elle] aurait lieu à l'ouest ». Et dans une conversation ultérieure avec Melchior, il ajoute :

Je reconnais que c'est une révolution bien considérable que j'attends. Je me demande même s'il est possible d'en concevoir une plus profonde que celle-là. C'est pourquoi je suis plein de patience et de compréhension en face des oppositions et des persécutions dont les artistes sont victimes. Il n'y a qu'un espoir infime de l'emporter, mais je vis sur cet espoir. (GMB, 100)

Aux « oppositions » et « persécutions » apocalyptiques répondent « la patience », « la compréhension » et l'attente prophétique d'une rédemption, d'une révolution « plus profonde ». La reconnaissance de ce commencement nouveau, placé sous le signe du papillon « porteur d'un souvenir », donc du passé, rejoint l'explication théologique juive selon laquelle la conversion (en hébreu *techouvah*) signifierait le retour, « retour sur soi, réflexivité analytique sur les raisons d'un comportement qui nous a écarté des chemins de la créativité. Et donc un retour à cette orientation créatrice afin que l'écartement initial ne se transforme pas en dérive, puis en rupture et enfin en perte<sup>982</sup>. » Dans le cas de Balthazar, il s'agit tout d'abord de l'espoir d'un renversement pacifique — contrairement à la violence d'Hérode — des valeurs avilissantes qui permettrait (ou plutôt par) la restitution de la ressemblance divine pour que l'image soit à nouveau glorifiée par tout le monde, « sauvée » (GMB, 213) des zélés fanatiques et enracinée dans la création.

Le chapitre « Le dit de l'âne » déploie sur l'axe de la nativité, la pensée révolutionnaire de Silas le samaritain. Si ce pâtre solitaire choisit de se retirer dans la montagne ne serait-ce que par horreur des sacrifices animaux et par amour des bêtes. Dans cet endroit isolé, il prétend tenir son bétail « à l'abri de la méchanceté et de l'avidité des hommes ». (GMB, 169) Cependant, cette nuit il suit l'étoile :

Si j'ai obéi ce soir à l'ange qui m'a réveillé et m'a montré l'étoile, c'est parce que je souffre en mon cœur d'une grande révolte, non seulement contre les usages de ma société, mais, ce qui est plus grave, contre les rites de ma religion. Hélas, les choses remontent très loin en arrière, presque à l'origine des temps, et il faudrait pour que cela changeât une bien profonde révolution. Est-ce pour cette nuit ? (GMB, 168)

Ces paroles révèlent donc que l'intention de ce personnage, aux prises avec la férocité du monde (société et religion), est soumise à une segmentation temporelle (origine des temps

<sup>982</sup> Raphaël Draï, *La communication prophétique : Le Dieu caché et sa révélation*, op. cit., p. 157.



et futur imminent) et à une mise en perspective d'une subversion inévitable (« il faudrait ») du pouvoir (socioreligieux) établi. L'ange Gabriel lui annonce la bonne nouvelle. Le discrédit ou la chute des valeurs et principes sacrificiels, acquis et mis en place depuis des millénaires, est prévu pour « cette nuit ». (GMB, 169) Plus qu'une révolution, cette promesse angélique tend à situer la naissance de l'enfant Jésus dans l'histoire de la création. Elle l'inscrit dans le registre de la délivrance et de l'avènement rédempteur qui « bénit », « guérit », « promet aide et protection », « ranime les forces », « glorifie ». (GMB, 166-172) Partant des révolutions manquées de l'histoire sainte<sup>983</sup>, Silas se rend à l'évidence, par l'entremise de l'ange Gabriel, que l'ère messianique est instaurée :

Tu as bien fait de venir cette nuit veiller et adorer l'Enfant, Silas le Samaritain, lui dit Gabriel. Les plaintes de ton cœur ami des bêtes seront entendues. Je t'ai dit que le sacrifice d'Abraham avait été une révolution manquée. Le Fils va être bientôt à nouveau offert en holocauste par le Père lui-même. Et je te jure que cette fois sa main ne sera pas arrêtée par un ange. Désormais partout, et jusque sur le moindre îlot de terre émergée, et à chaque heure du jour jusqu'à la fin des temps, le sang du fils coulera sur les autels pour le salut des hommes. Ce petit enfant que tu vois dormir dans la paille, le bœuf et l'âne peuvent bien le réchauffer de leur souffle, car c'est en vérité un agneau, ce sera désormais l'unique agneau sacrificiel, l'Agneau de Dieu qui sera seul immolé dans les siècles des siècles. Tu peux aller en paix, Silas, tu peux remporter en symbole de vie le jeune bélier que tu as déposé ici. Plus heureux que celui d'Abraham, il pourra témoigner dans ton troupeau que désormais le sang des bêtes ne sera plus versé sur les autels de Dieu. Il y eut après ce discours angélique une pause recueillie qui sembla faire le vide devant le terrible et magnifique bouleversement qu'il annonçait. Chacun à sa façon et selon ses forces essayait d'imaginer ce que seraient les temps nouveaux. (GMB, 171-172)

Ce passage rendant compte de l'existence de plusieurs révolutions successives, dont les premières sont envisagées par Dieu, puis avortées au profit d'une orientation angélique<sup>984</sup>, se ramifie autour de la notion judéo-chrétienne du sacrifice rédempteur face au défi de structurer dans l'immédiateté allègre de la nativité le discours messianique des temps futurs. Énoncé par l'ange Gabriel, ce discours rénovateur se heurte à la mort sanglante de l'agneau Jésus, qui rendrait le sens de la nouvelle révolution obscure à la réception, malaisée à accueillir dans sa violence. D'une part, dans l'histoire chrétienne, le Christ meurt adulte. Or, dans le roman, bien que le sacrifice de l'enfant Jésus soit renvoyé à des temps à venir, il n'en est pas moins

---

<sup>983</sup> Le roman est fidèle à la conception chrétienne du sacrifice d'Abraham, reconnu comme révolution manquée (parce que tourné à l'avantage d'Isaac par l'intervention de Gabriel) et complété dans le sacrifice parfait de Jésus.

<sup>984</sup> Celle de Gabriel arrêtant la main de Dieu.

renvoyé à l'Agneau Isaac qui est l'enfant d'Abraham (le bélier). On se demande alors si Tournier ne cherche pas à faire violence avec plus de subtilité, par le biais de la perversion sexuelle sous-jacente à cette immolation et à réitérer à travers le renvoi constant au sacrifice empêché un fantasme dans l'équivoque. Imagine-t-il l'enfant Jésus « dévoré » par un ogre ? On peut presque penser qu'il insinue un rapprochement entre les personnages bibliques (Abraham, Dieu, l'ange Gabriel) et ses personnages pervers, mangeurs d'enfants, Abel Tiffauges et Gilles de Rais. D'autre part, n'aurait-il pas meilleur moyen de réaliser le changement bénéfique que par l'immolation de l'unique agneau sacrificiel de Dieu ? Reflète-t-elle un plan de résorption de la violence divine ? Par la convocation d'un personnage comme Silas, l'énonciation de la révolution semble résister à la tentative d'assimilation et de soumission aux exigences sacrificielles et rituelles de la religion. Cependant, ce révolté ne proteste pas contre la mort — « mijotée » ? — de l'enfant innocent. Serait-elle légitime du seul fait qu'elle soit ultime ? Ce silence insolite — contrairement à l'éloquence du départ — accompagné de la promesse des « temps nouveaux » à la fois « terrible et magnifique » annoncée par l'ange Gabriel épouse l'ambivalence apocalyptique — fin / commencement ; sacrifice / rédemption — inhérente au messianisme judéo-chrétien.

Enfin, dans les deux derniers chapitres, l'espoir d'une révolution est l'objet d'une alchimie culinaire qui porte à la fois le sceau de la catastrophe, du sacrifice et de la rédemption, que le narrateur omniscient, relatant la vie de Taor, accentue parmi les détails d'une évocation apocalyptique où s'unissent les ordres les plus divers. Les messagers du prince Taor, envoyés en mission, à la recherche de la recette du rahat-loukoum, rapportent leurs « étranges rencontres » avec les prophètes peuplant « les terres arides de Judée et les monts désolés de Nephtali » (GMB, 181) :

Ces confins autrefois vides d'habitants s'étaient mis depuis peu à pulluler d'anachorètes, de stylites et de prophètes solitaires, vêtus de poil de chameau et armés de houlettes. On les voyait sortir de leurs cavernes, le regard flambant au milieu de leur crinière de cheveux et de barbe, et haranguer les voyageurs, annonçant la fin du monde, et s'offrant au bord des lacs et des fleuves à les baigner pour les laver de leurs péchés. Taor, qui n'avait écouté que d'une oreille ce rapport pour lui inintelligible, commençait à s'impatisser. En quoi ces sauvages du désert intéresseraient-ils le rahat-loukoum et sa recette ? Justement, affirmèrent les messagers, il s'en trouvait parmi eux qui prophétisaient l'invention imminente d'une nourriture transcendante, si bonne qu'elle rassasierait pour toujours, si savoureuse que celui qui en goûterait une seule fois ne voudrait plus rien manger d'autre jusqu'à la fin de ses jours. (GMB, 181)

Comme nous l'avons souligné dans les chapitres précédents, les prophètes font irruption dans les sociétés affaiblies sur le plan moral; ils exhortent les gens de se détourner urgemment du chemin du mal et de se convertir, leur perte étant si proche. Ils sont de ce fait porteurs d'une morale d'espérance, d'une chance de rétablissement. Les messagers du prince Taor témoignent de la présence de ces figures « sauvages », hirsutes et menaçantes qui annoncent « la fin du monde » et qui incitent les gens à la vigilance, au retour à la loi morale de Dieu, à se baigner pour être lavées des péchés. Rien ne semble intéresser Taor dans tout ce récit biscornu que la promesse prophétique d'une « invention imminente », « d'une nourriture transcendante », éminemment « bonne » et « savoureuse » et à jamais assouvissante. Cependant, allant à sa recherche, Taor se soumet — progressivement — à l'évidence qu'il s'agit d'une nourriture spirituelle, fournie par le « Divin confiseur » (GMB, 210), et non pas d'un rahat-loukoum, ni même d'un quelconque mets sucré compliqué : « Je comprends maintenant que nous nous trompions. Le Sauveur n'est pas tel que nous l'attendions. » (GMB, 226) Pour y accéder, Rabbi Rizza lui dévoile l'importance de l'« alimentation frugale ». (GMB, 196) Contrairement « à la nourriture compacte, pesante, opaque et grasse » (GMB, 198) associée à la « chute de l'homme », à la « parole vide, creuse et mensongère » (GMB, 198) et à l'obscurcissement de l'esprit, l'alimentation simple — qu'il consommera dans les mines de sel — le placera dans « la disposition la plus propre » à « comprendre », à « accueillir », et à faire sienne la révolution divine — « Il faudrait pour cette régénération un pouvoir plus qu'humain, divin en vérité » (GMB, 196) — attendue depuis toujours et qui se « produit demain ou dans vingt siècles ». (GMB, 196)

Lors du festin organisé à l'honneur des enfants de Bethléem, le pressentiment de Taor d'un changement imminent se raffermir et devient une conviction profonde. Invitant les enfants à se régaler du « palais sucré », il dit : « [...] Il faut le manger, c'est-à-dire le détruire ». (GMB, 230) Métaphore d'une apocalypse culinaire, la manducation du palais sucré coïncidant avec le déroulement du massacre commandé par Hérode, « marque dans sa vie la fin d'un âge, celui du sucre » (GMB, 231) et le début d'un autre. Eeva Lehtovuori, qui s'inspire dans son étude de la théorie psychanalytique, voit dans l'itinéraire de Taor, quittant son pays natal gouverné par sa mère, « une aventure de *sevrage*<sup>985</sup> » dont les « signes sont de

---

<sup>985</sup> Eeva Lehtovuori, *op. cit.*, p. 139.

l'ordre de la nourriture<sup>986</sup> ». Si le sucré arrive à signifier, toujours selon Eeva, « l'atmosphère tendre et féminine de la maison, et plus explicitement celle du sein de la mère<sup>987</sup> », les baptêmes salés que Taor a reçus (et recevra) ne sont que des « [rappels] du sevrage définitif », des évocations de la maturité par opposition à « l'impuberté<sup>988</sup>. En tout état de cause, Taor, depuis son départ de Bethléem

ne cessait de rapprocher et de comparer deux images apparues en même temps, et pourtant violemment opposées : le massacre des petits enfants et le goûter du jardin des cèdres. Il avait la conviction qu'une affinité secrète unissait ces deux scènes que, dans leur contraste, elles étaient d'une certaine façon complémentaires, et que, s'il était parvenu à les superposer, une grande lumière aurait jailli sur sa propre vie, et même sur le destin du monde. Des enfants étaient égorgés pendant que d'autres enfants assis autour d'une table se partageaient des nourritures succulentes. Il y avait là un paradoxe intolérable, mais aussi une clef pleine de promesses. Il comprenait bien que ce qu'il avait vécu cette nuit à Bethléem préparait autre chose, n'était en somme que la répétition maladroite, et finalement avortée, d'une autre scène où ces deux extrêmes — repas amical et immolation sanglante — se trouvaient confondus. (GMB, 233)

À travers cette union paradoxale mais aussi nécessairement complémentaire des deux termes « sacrifices » (GMB, 234) et « promesses » s'affirme une fois de plus le caractère eschatologique de la méditation visionnaire de Taor. Dans les mines de sel, le prince saura simultanément souffrir et espérer (attendre la délivrance). Avec l'entremise de Démas, « l'espoir » comme entretien d'illusions s'élargit pour rejoindre le sens de l'espérance. Pour Taor et pour les autres rois, cette espérance s'appuie sur leur conviction subversive, sur leur certitude de foi que « le décret divin qui sauve est déjà définitivement pris, attend avec confiance l'ultime accomplissement de l'œuvre divine du salut par la venue de Jésus Christ<sup>989</sup> ». L'enfant de Bethléem ou le Jésus-agneau prend en charge la transformation de leur histoire « comme d'un impératif contenu dans le plan divin lui-même qui débouche nécessairement et inévitablement sur une nouvelle création définitive, qui donne à l'espérance son orientation infaillible<sup>990</sup> ».

---

<sup>986</sup> *Ibid.*

<sup>987</sup> *Ibid.*, p. 140.

<sup>988</sup> *Ibid.*, p. 139.

<sup>989</sup> *Petit dictionnaire de théologie catholique*, « Espérance ».

<sup>990</sup> *Ibid.*

7.6 Gilles de Rais : l'agneau blanc et pur qui vient de naître<sup>991</sup>

Tournier réintègre les mêmes questions pivots du sacrifice et de la rédemption pour former le substrat de *Gilles & Jeanne*. Une problématique souvent aussi paradoxale qu'ambivalente si on l'examine en détail dans l'énonciation et à travers les registres. De la conversation entre Gilles et Prêlat se mettant en selle, s'éloignant et s'enfonçant de plus en plus dans « l'ombre » (GJ, 106), le narrateur réussit à discerner difficilement des « mots lourds et vagues » (GJ, 106), mais qui disent l'essentiel : « La mort ... le sacrifice ... il y a un au-delà radieux ... la puissance et la gloire... » (GJ, 106) La réticence (blancs narratifs) et la lourdeur des mots sont contrariées par un esprit libérateur du même aloi, basé sur le rachat (« radieux », « puissance », « gloire ») de Gilles, sur le nouveau commencement par sa mort, par la fin. Or, ce mouvement de réappropriation de son destin, n'est possible que par le surgissement de Prêlat. À sa vue, Gilles s'extasie de sa ressemblance avec Jeanne : « Jeanne, Jeanne, Jeanne ! murmurait Gilles dans une extase heureuse. » (GJ, 94) Cette « rémanence émerveillée » (GJ, 94) fait intervenir — par l'effet d'identification de Prêlat à la sainte — un principe rédempteur : « J'attends quelqu'un depuis de longues années. Je commençais à désespérer. Peut-être es-tu celui que j'attendais. L'avenir le dira très vite. » (GJ, 94) Le verbe « attendre » associé à « l'avenir » se charge, outre son sens dénoté et son sens connoté, d'une valeur messianique qui apparaît dès que nous considérons l'énoncé sceptique de Gilles en liaison avec le verset biblique qui en constitue le fondement : « Es-tu celui qui doit venir, ou devons-nous en attendre un autre ?<sup>992</sup> » Point nodal où peuvent entrer en conjonction fin, commencement, sacrifice et rédemption, espace fictionnel où le registre messianique peut se déployer : « la recherche d'un sauveur » (GJ, 89) ; « l'espoir que vous pourrez lui venir en aide » (GJ, 89) ; « sauver Gilles par le feu » (GJ, 103) ; « vous vous sauverez » (GJ, 112) ; « Il y avait une âme en perdition, je me devais de voler à son secours » (GJ, 145) ; « sauver le sire de Rais ». (GJ, 147) Prelati — qui tient ce discours messianique — implique Gilles dans le processus de salvation. Un processus étrange et ambivalent, d'une part parce qu'il consiste

<sup>991</sup> C'est Gilles de Rais qui se déclare ainsi, après son arrestation pour crimes abominables, lors de l'audience du samedi 15 octobre : « Tel que vous me voyez, messieurs mes juges, je suis blanc et pur comme l'agneau qui vient de naître. » (GJ, 129)

<sup>992</sup> Lc 7, 20.

à encourager le pervers dans sa perversion, dans « sa vocation diabolique » (GJ, 104), d'autre part parce qu'il est fondé, d'après Prelati, « sur l'ambiguïté fondamentale du feu, lequel est vie et mort, pureté et passion, sainteté et damnation » (GJ, 108) :

Il [Prelati] professait que le pèlerin du ciel — ainsi se nomme l'alchimiste en quête — n'atteint l'un de ces pôles que pour se trouver aussitôt rejeté vers l'autre pôle par un phénomène d'inversion, comme l'excès de froid provoque une brûlure, ou comme le paroxysme de l'amour se confond avec la haine. Et cette inversion pouvait être bénigne ou maligne. Le pécheur, plongé dans les abîmes de l'Enfer, pouvait en rejaillir revêtu d'innocence pourvu qu'il n'ait pas perdu la foi. Le bûcher des sorcières n'était pas un châtiment et moins encore un expédient pour se débarrasser d'un être maudit — comme la peine de mort profane. C'était une épreuve purificatrice destinée au contraire à sauver une âme gravement menacée. La Sainte Inquisition ne torturait et ne brûlait que dans un esprit de sollicitude maternelle. (GJ, 108-109)

Confondant « lumières du ciel » et « flammes de l'enfer » (GJ, 89), le prophète diabolique venu d'ailleurs cultive davantage le plaisir de la perversion chez le prédateur qui traque les enfants pour les offrir en holocaustes au Diable, image inversée de Dieu, et le conduira jusqu'au bûcher sanctificateur, « l'épreuve du feu [constituant] l'inéluctable charnière de ce retournement ». (GJ, 109) Tout en l'incitant à réussir « pour Barron le sacrifice d'Isaac » (GJ, 111), à lui offrir la chair tendre des enfants immolés, Prélat l'invite à descendre « au fond du gouffre ardent », à se détruire, à se purifier, à dépêcher sa fin, pour en remonter dans « une lumière radieuse » (GJ, 112). Pour sauver Gilles du mal, Prelati mise, comme il l'a admirablement expliqué au sujet de Jeanne, sur l'accessibilité du condamné au bûcher à un « niveau zéro où devait s'amorcer une transmutation bénigne ». (GJ, 109) Or, l'inversion bénigne n'est pas gratuitement offerte. Elle est conditionnelle — « pourvu qu'il n'ait pas perdu la foi » — et dépend largement des convictions de la personne. Gilles, avant de mourir, atteste de sa foi « demeurée pure et inébranlable ». (GJ, 152) Franchira-t-il, comme Jeanne, « le rideau ardent qui [le sépare] des champs célestes » ? L'obstination de lier le sort du sire à celui de la sainte<sup>993</sup>, ne décèle-t-elle pas une volonté profonde de

---

<sup>993</sup> Devant les juges, Prelati prend la défense de Gilles en mettant tout son espoir dans l'inversion bénigne. Il dit : « Qui sait si, un jour, la sorcière de Rouen ne sera pas réhabilitée, lavée de toute accusation ? Honorée et fêtée ? Qui peut dire si, un jour, elle ne sera pas canonisée en cour de Rome, la petite bergère de Domrémy ? Sainte Jeanne ! Quelle lumière ne retombera alors sur Gilles de Rais qui l'a toujours suivie comme son ombre. Et qui peut dire, si, dans ce même mouvement, on ne vénérera pas son fidèle compagnon : saint Gilles de Rais ? » (GJ, 149)

réhabilitation de l'image de l'ogre — Prelati pose la possibilité de vénérer un jour « saint Gilles de Rais » (GJ, 149) — par l'image de la sorcière-sainte ?

Mais de quelle perplexité morale ces conclusions sont-elles porteuses ! Bien que le raisonnement de Prelati sur les inversions bénignes et malignes soit tout à fait convaincant, voire captivant, le fait de maintenir dans ce roman le couple du criminel et la sainte « uni par des lien indissolubles<sup>994</sup> » demeure insolite. Celle-ci a été injustement condamnée, pour des « péchés » qu'elle n'avait pas commis. Certains historiens prennent en charge la démystification des sentences falsifiées de son procès juridique et contribuent par conséquent à sa réhabilitation historique<sup>995</sup> et ecclésiastique. Se trouveraient-ils un jour des historiens<sup>996</sup> capables d'une telle réhabilitation au sujet de Gilles<sup>997</sup>, ou du moins qui sauraient mettre à profit (comme le fait Tournier ?) ses confessions<sup>998</sup> monstrueuses — rapt, viols, messes noires, tuerie ... — dans une préfiguration de la transmutation du mal en bien ?

Tous les livres de Tournier assurent l'avènement — quoique ambivalent — de l'ère messianique, celle qu'engendre l'entrelacement des registres eschatologiques dans un texte de fiction. Pour l'auteur, le discours prophétique renforce l'ouverture d'une issue de secours dans la vie de ses personnages marginaux : l'énonciation est imprégnée par ce désir de rédemption que les énoncés, si bien que la perversion et la subversion des discours sociopolitiques et religieux fonctionnalisés, sont encore une façon de placer le messianisme au premier plan.

<sup>994</sup> Jean-Marie Magnan. « Saint Gilles de Rais ou Tournier hagiographe. » *SUD* 61. 1986 : 30-34, p. 30.

<sup>995</sup> Jeanne d'Arc a été réhabilitée en 1817, dans le livre de Philippe-Alexandre Le Brun de Charmettes. Le travail scrupuleux de cet historien, fondé sur des enquêtes rigoureuses, et l'étude de documents originaux, a souvent été réutilisé comme base de travail par des écrivains français et étrangers, tels Jules Quicherat ou Joseph Fabre, qui ont contribué à redonner ses titres de noblesse à la Pucelle d'Orléans.

<sup>996</sup> Nous n'ignorons pas les efforts effectués par certains historiens (entre autres, Michelet) pour réhabiliter l'image du sire. Toutefois, pour le grand nombre d'historiens et d'auteurs, ces enquêtes historiques ne sont que des extrapolations dues à une lecture d'un historien mal informé.

<sup>997</sup> Voir le premier chapitre de Mireille Rosello, *L'in-différence chez Michel Tournier*, Paris, José Corti, 1990, pp. 31-35.

<sup>998</sup> Ce qui a aidé à la réhabilitation de l'image de Jeanne c'est notamment sa contestation obstinée de toute les accusations fabriquées par les juges. Ce n'est pas le cas de Gilles, qui confesse ses crimes (entérinés par les témoignages de ses complices ainsi que par la découverte de preuves matérielles) devant un grand public.

## CONCLUSION

Tels sont, dégagés dans leurs complexes développements, les registres de la prophétie que Tournier emprunte à la Bible. Ils sont intégrés aux discours (politique, social, religieux, philosophique) et traités pour servir la fiction — qui les construit comme matériaux romanesques — et notamment pour accentuer dans le discours du roman, un enjeu moral, et plus spécifiquement une vocation prophétique au sens où nous croyons que se déchiffre un « besoin de transcendance ou d'idéalisation dans un monde fragmenté en souverainetés politiques solipsistes en incoercibles égoïsmes rabattus sur une immanence sans horizon ni avenir<sup>999</sup>. »

Cependant, il est devenu manifeste à travers les pages précédentes que la convocation des registres de l'affect, de l'Apocalypse et du messianisme fait simultanément émerger des liens spécifiques et creuser un clivage entre les personnages de Tournier et les prophètes (Jésus) parlant dans la Bible. Ces rapports ambivalents fondent la structure du discours moral et étayent l'hypothèse selon laquelle l'écriture fictionnelle, qui actualise les discours bibliques par l'incarnation des discours sociopolitiques contemporains, témoigne d'une polyphonie, d'une tension — morale — liée à la capacité de provoquer la confusion entre mal et bien tout en préservant la spécificité de chaque pôle. Cette confusion tient justement de la coexistence au sein des sujets tournieriens de deux valeurs contradictoires, de l'interférence de deux voix opposées, d'une part la voix de la société corrompue, d'autre part la voix d'une morale ancestrale. L'intrusion de cette morale extrêmement heurtée révèle l'urgence de la libération de manière laborieuse mais irréversible de la voix intérieure de l'homme, un homme nouveau capable du changement bénéfique.

De même que l'écriture tournierienne s'est imposée comme une nécessité de dire la souffrance humaine et l'imminence de la fin, elle coïncide avec un désir aussi vital qu'opiniâtre, de joie et de salvation ; de même qu'elle dit l'impossibilité de la vie (l'apocalypse) et le détournement des valeurs morales et humaines, elle certifie la « possibilité du Messie comme présence imminente et virtuelle », surgissement d'une

---

<sup>999</sup> Raphaël Draï, *La communication prophétique : Le Dieu caché et sa révélation*, op. cit., p. 18.



restauration, « d'un retournement, d'un "repentir" ou d'un saut qui est éclat du sens<sup>1000</sup> ». Cette transcendance est inlassablement énoncée au fil des romans et récits, par le biais d'une médiation de type prophétique, inscrivant l'ensemble de l'œuvre dans la perspective judéo-chrétienne eschatologique du salut obtenu (ou accordé). Cependant, dans la conception tournierienne, l'avènement du Messie « signe de la fin<sup>1001</sup> », se donne surtout à lire au sens chrétien (et non juif), c'est-à-dire au niveau individuel (et non collectif) comme un aboutissement, un « évènement spirituel et invisible qui concerne l'âme<sup>1002</sup> » de chaque personnage.

L'exploitation textuelle des registres prophétiques ainsi que la convocation des références judéo-chrétiennes reflètent le déroulement de tel aboutissement libérateur qui est observable à partir de deux perspectives. La première, subversive, se propose de renverser l'ordre établi et de le remplacer par un nouveau système d'idées et de valeurs. C'est en destituant la morale envenimée que le personnage — par l'entremise du médiateur — ouvre la voie à la restitution des mouvements intérieurs qui conditionnent et permettent le déploiement d'un univers originel hanté par l'obsession eschatologique. La deuxième perspective autorise la saisie des perversions et des transformations de sens subies par le discours moral qui se lisent dans l'inclination des personnages à des conduites considérées comme « déviantes » par rapport aux règles et croyances morales. Ce qui ressort est bien une énonciation prophétique ambivalente porteuse d'une vision à la fois paradoxalement moderne et conforme à la morale de la Bible.

---

<sup>1000</sup> Anne-Élaine Cliche, *Poétiques du Messie : l'origine juive en souffrance*, op. cit., p. 32.

<sup>1001</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>1002</sup> *Ibid.*, p. 28.

## CONCLUSION GÉNÉRALE

Consumé par les atrocités des deux guerres mondiales, par les famines, les épidémies et les bouleversements politiques et économiques, le XX<sup>ème</sup> siècle est le théâtre d'une indolence morale inédite. La présence obsédante de la Bible, de ses récits, de ses personnages et de ses registres souligne l'orientation morale — spirituelle ? — de l'œuvre tournierienne qui s'interroge sur la responsabilité de l'homme que les exégètes rattachent au sens liminaire de la communication prophétique : « Selon les exigences de l'heure, ou du siècle, elle est soit écoute immédiate du Dieu manifeste, soit recherche endurente du Dieu caché, qui se recèle, et se re-scelle, pour les raisons que nous aurons nous-mêmes à rechercher<sup>1003</sup>. » Dans ce sens, l'œuvre de Tournier constitue un moyen privilégié d'énoncer la quête « qui est quête du sens de la vie, confrontée à la mort<sup>1004</sup> », mais de l'énoncer (et de la révéler) avec une grande ambivalence tout en l'élaborant insidieusement dans les marges de la moralité et l'immoralité.

Tout au long des pages qui précèdent se fait jour l'idée que la Bible est au cœur de cette écriture complexe qui absorbe une matière pour la transposer et la pervertir. Au niveau de ce travail intertextuel biblique, une exception est à signaler, constituée par *La goutte d'or*, œuvre que nous avons évoquée brièvement au cours de nos analyses pour des raisons méthodologiques. En 1986, Tournier publie ce roman. Les critiques littéraires ne tardent pas à souligner un déplacement de l'ancrage socioculturel. À la différence des autres romans et récits construisant un discours sur les mœurs, les pensées et l'éthique des sociétés chrétiennes, ce roman se développe à travers une variété de thèmes et de registres issus de l'imaginaire oriental. Les prises de position des personnages, les actions, le cadre-spatio-temporel (dans la première partie du roman) ne sont pas non plus dissociables de cette réflexion socioculturelle de caractère exotique. En dépit de ce déplacement, il est frappant de voir dans ce roman que les mécanismes de la rédemption (la souffrance du personnage, son cheminement éprouvant, le mode de discernement et sa conversion) que nous avons analysés dans les autres romans, sont tout de même agissants. Nous pouvons également déceler les

---

<sup>1003</sup> Raphaël Draï, *La communication prophétique : Le Dieu caché et sa révélation*, op. cit., p. 15.

<sup>1004</sup> Arlette Bouloumié, *Michel Tournier : Le roman mythologique*, op. cit., p. 242.

traces de l'énonciation eschatologique judéo-chrétienne que Tournier met au service de la proclamation d'une vérité musulmane. Pour ces raisons, il nous semble intéressant sinon nécessaire de porter au terme de notre étude une attention particulière au discours moral de ce roman qui se construit, au même titre que les autres romans et récits, dans l'ambivalence et la perversion.

### 1. À la recherche de la trace eschatologique dans *La goutte d'or*

« Je dis à mon interlocuteur *cheval*. Il ne comprend pas. J'essaie *horse*, *Pferd*, *caballo*. Il ne comprend toujours pas. Sur une feuille de papier, j'écris ces mots. Rien. Pour ce qui est de signes, je suis à bout de ressources. Alors sur mon papier, je dessine un cheval, et pour plus d'explication, je fais avec ma bouche des bruits de hennissement, de galopade. Les signes n'ayant pas opéré, j'ai ainsi recours à des images — à la fois visuelles (dessin) et sonores (bruits). Signe et image sont les deux grandes voies de la communication entre les hommes à travers l'espace et le temps [...] Notre société marie étroitement le signe et l'image. La photographie, le cinéma, les magazines, la télévision sont avant tout images, certes. Mais ces images seraient inintelligibles et inintéressantes sans les commentaires et les paroles qui les accompagnent — qui sont des signes [...] Pour les sages musulmans, le signe est esprit, intelligence, incitation à chercher, à penser. Il est tourné vers l'avenir. Alors que l'image est matière, reliquat figé du passé. Et le signe a sa beauté. C'est celle qui éclate dans la calligraphie. Par l'arabesque, l'infini se déploie dans le fini. » (MI, 123-124)

À Tabalbela, Idriss comme tous les personnages tournieriens fait l'expérience du manque qui augmente à partir de la survenue d'une femme blonde française qui le photographie sans lui demander son avis ni sa permission et lui fait la promesse de lui envoyer sa photo par la poste. Dès lors, Idriss se sent submergé par le désir intransigeant d'une découverte et d'un départ. Trois événements semblent déterminer cette mobilisation.

Devant la mort accidentelle et tragique<sup>1005</sup> de son meilleur ami Ibrahim, l'attente désespérée de sa photo<sup>1006</sup> le rend incapable de supporter l'insatisfaction et l'étouffement exacerbés que le désert lui fait subir. De plus, les conseils du caporal Mogadem<sup>1007</sup> — « une photo, il faut la tenir, la maîtriser » (GO, 55) — commandent le choix de partir. Enfin, le spectacle rituel qui a lieu pendant les cérémonies de mariage d'Aïcha et de Mohammed Ben Souhil creuse définitivement le clivage. Ce spectacle est marqué par l'apparition de la mystérieuse femme noire Zett Zobeida. Son entrée en scène cède entièrement la place à un développement apocalyptique :

La nuit était tombée depuis longtemps quand un tumulte provenant du ksar Chraïa fit sortir les invités. Des torches projetaient les lueurs d'incendie sur les murs chaulés des gourbis. Des appels rauques et des youyous suraigus, le grondement sourd d'une batterie de tambours et des stridences de trompettes déchiraient le silence nocturne. C'était cette troupe de montagnards venus de l'ouest par la Hammada du Drâa qui donnaient une sérénade de leur façon aux jeunes mariés. Les tambours menaient un train d'enfer. Chaque instrument porté horizontalement, attaché à la taille du joueur, rendait deux sons, l'un clair, l'autre sourd, selon qu'il était frappé à l'une de ses extrémités avec une baguette ou à l'autre bout avec le poing [...] la musique s'exaspérait, montait d'instant en instant, communiquait une fièvre intenable aux corps immobiles des spectateurs. Le rythme augmentait d'intensité dans un but évident à chacun : faire jaillir la danse, opérer la métamorphose de tout le groupe des musiciens en une seule danse. Et la naissance eut lieu : une femme noire, vêtue de voiles rouges et de bijoux d'argent, surgit au centre de l'aire. Zett Zobeida ne se produisait qu'au fort de la fête, car elle en était l'âme et la flamme [...] Désormais la foule dansait avec elle, et chacun répétait une litanie obsédante et énigmatique :

*La libellule vibre sur l'eau  
Le criquet grince la pierre  
La libellule vibre et ne chante parole  
Le criquet grince et ne dit mot  
Mais l'aile de la libellule est un libelle  
Mais l'aile du criquet est un écrit  
Et ce libelle déjoue la ruse de la mort  
Et cet écrit dévoile le secret de la vie (GO, 29-30)*

La dimension apocalyptique de la scène n'est évidemment perceptible qu'à la faveur de la nuit que transpercent les lueurs projetées par les torches, et du silence que déchirent les stridences des trompettes et le grondement sourd des tambours. Si la nuit et le silence révèlent à Idriss l'étendue véritable et quasi illimitée du désert, le vacarme d'inspiration

<sup>1005</sup> Lors d'une opération de sauvetage d'un chamelier, il tombe dans une trappe et meurt enseveli (GO, 15-21).

<sup>1006</sup> Le roman accentue l'impatience d'Idriss et l'ironie sarcastique qu'elle suscite chez les gens. Le pauvre garçon ne reçoit enfin de compte qu'une carte postale sur laquelle figure l'image d'un âne.

<sup>1007</sup> Un vétéran avec qui Idriss avait l'habitude de passer de temps en écoutant ses aventures de guerre.

apocalyptique l'emprisonne dans la vision réduite de la « naissance » de Zett Zobeida. L'apparition de la femme — à la fois salvatrice (« ouest », « naissance », « mariage ») et satanique (« enfer », « voile rouge », « bijoux ») — secoue le jeune garçon et débouche sur un ample mouvement lyrique : la foule est naturellement conduite à entonner un hymne, de coloration ésotérique à la calligraphie dont elle célèbre jusqu'à l'ivresse les pouvoirs bénéfiques.

L'intérêt de ce passage ne réside pas uniquement dans la restitution, dans sa richesse et sa diversité, de toute l'agitation des rites, avec la multiplicité des sensations simultanées qu'offre l'animation du spectacle, mais aussi dans la fonction révélatrice qu'il remplit : au milieu du brouhaha des chants qui s'enchevêtrent et par-delà l'éclat des bijoux et la danse érotique<sup>1008</sup> de Zett Zobeida, Idriss *voit* la goutte d'or :

Mais ce qui retient surtout le regard d'Idriss, c'est, tournant autour d'un lacet de cuir, une goutte d'or d'un éclat et d'un profil admirables. On ne peut concevoir un objet d'une simple et plus concise perfection. Tout semble contenu dans cet ovale légèrement renflé à sa base. Tout paraît exprimé dans le silence de cette bulle solitaire qui ne vient heurter aucun autre bijou dans ses brefs balancements. À l'opposé des pendeloques qui imitent le ciel, la terre, les animaux du désert et les poissons de la mer, la bulle dorée ne veut rien dire qu'elle-même. C'est le signe pur, la forme absolue. (GO, 31)

C'est parce qu'elle « ne veut dire qu'elle-même » dans sa perfection « simple et concise », parce qu'elle est pleine, que la goutte d'or peut devenir un « signe pur » et une « forme absolue ». Sous l'effet immédiat de cet ésotérisme, l'image de la femme noire entre en contraste dans les pensées d'Idriss avec celle de la femme blonde, la goutte d'or avec la photographie, l'Orient avec l'Occident : « Que Zett Zobeida et sa goutte d'or soient l'émanation d'un monde sans image, l'antithèse et peut-être l'antidote de la femme platinée à l'appareil de photo, Idriss commença peut-être à le soupçonner ce soir-là. » (GO, 31)

Dans l'univers romanesque tournierien, nous le savons, le soupçon et la prémonition ne deviennent affirmation et certitude qu'après une longue « initiation » (GO, 31), une « progression » (GO, 31), un cheminement spirituel éprouvant qui, dans le cas d'Idriss,

<sup>1008</sup> « Zett Zobeida se mouvait maintenant à très petits pas, étroitement cernée par les musiciens. Bientôt ses pieds bougèrent sur place, car la danse était tout entière entrée dans son corps. Et de ce corps n'apparaissait entre le bas de son corsage et le haut de sa jupe qu'une main de nudité luisante et noire. Au milieu de cette statue voilée, seul dansait ce ventre, animé d'une vie autonome et intensément expressive. C'est la bouche sans lèvres de tout ce corps, la partie parlante, souriante, grinçante et chantante de tout ce corps. » (GO, 30)

devient fatalité le soir même du spectacle avec l'irruption fortuite de la goutte d'or dans sa vie : « Soudain Idriss voit briller quelque chose dans le sable entre ses orteils. Il se baisse et ramasse le plus beau bijou de Zett Zobeida, la goutte d'or avec son lacet cassé [...] puis il [l'enfoncé] dans sa poche, et il s'enfuit. » (GO, 49) Au lieu de l'enraciner dans sa terre natale, la trouvaille l'arrache à l'exigüité des rites et des traditions : « Partir. Il veut partir avec elle. Comme la femme blonde dans sa Land Rover. Partir, ou alors se marier selon les rites. Partir, plutôt, partir ! » (GO, 48) Elle le met sur la route vers Paris où il espère trouver sa liberté et sa photo susceptible de lui porter malheur s'il la laisse courir sans maîtrise.

À l'instar de Tiffauges, d'Éléazar et des autres, Idriss entreprend une série de déplacements (Béni Abbès – Béchar – Marseille) avant d'arriver à sa destination finale. Or, tout au long du voyage, l'enthousiasme et le charme se trouvent relayés par des événements, rencontres et prémonitions qui amplifient son « angoissante certitude qu'il n'était entouré que d'étrangers, et qu'un obscur danger le menaçait ». (GO, 116) Loin de dissiper l'inquiétude du jeune maghrébin, la rencontre étrange avec la « vieille sorcière » (GO, 90) Lala Ramirez<sup>1009</sup> qui le prend pour Ismaïl, son fils décédé, et qui lui offre toute sa fortune pourvu qu'il reste avec elle, l'effraie et lui donne la nausée. Subjugué par la peur, Idriss n'arrive pas à démêler toute l'ambivalence de la situation. Pour vivre dans l'abondance et gagner la « nouvelle vie », il doit ressusciter en lui le défunt Ismaïl et renoncer à soi, mourir ! Tout à fait inconcevable pour le jeune garçon qu'il est, il s'enfuit.

Ensuite, l'entretien avec l'adolescent orfèvre n'est pas moins complexe. Celui-ci réussit à impressionner le jeune ignorant avec son érudition. Toutefois, les connaissances sur l'orfèvrerie sont porteuses d'un message obscur et indéchiffrable. Selon le savant, la goutte d'or est symbole de liberté (« Que tu es un enfant libre » (GO, 103)) et de mûrissement (« Que tu vas devenir homme » (GO, 103)), mais de par son « métal funeste » (GO, 104) elle est simultanément « porte malheur ». (GO, 104) Autant d'ambivalence insaisissable qui atteint son point culminant dans la première image — de Paris — diffusée à la télé depuis Marseille, laquelle déclenche une vision apocalyptique, analogue à celle révélée à Coraline dans *Éléazar ou la source et le buisson* :

Une foule d'immigrés inquiète et attentive, des visages osseux, des yeux sombres attendent ce premier message de la Terre Promise. L'écran palpite, s'éteint et se

<sup>1009</sup> Cette vieille femme riche qui passe pour une pauvre avait perdu toute sa famille. Dans son histoire tragique se mêlent maladies, assassinats, accidents et suicides.

rallume, un paysage, une silhouette, un visage ondulent, puis se stabilisent. On voit un couple marcher dans une prairie. Ils sont jeunes, beaux, amoureux. Ils se sourient. Deux enfants radieux se précipitent vers eux en écartant les herbes et les fleurs. Longue embrassade, bonheur. Soudain l'image s'immobilise. Un homme grave à lunettes apparaît en surimpression. Il tient à la main à hauteur de son visage un contrat d'assurance-vie. Ensuite on voit une jolie maison provençale. Devant la piscine, tout une famille prend son petit déjeuner en riant. Le bonheur [...] Le petit écran s'assombrit [...] l'image reparait. Une voix explique que, contre les étudiants qui manifestaient au Quartier latin, les C.R.S ont fait usage de bombes lacrymogènes. Les policiers casqués, masqués et munis de boucliers en plexiglas ressemblent à des samourais japonais du Moyen Âge. Les étudiants leur lancent des pierres, puis se dispersent en courant. Des fusées éclatent parmi eux. On voit en gros plan le visage inondé de sang d'une très jeune fille. L'écran s'éteint à nouveau. (GO, 103)

À la légèreté des premières images publicitaires bercées de bonheur et de paix répondent le réalisme des dernières images imprégnées de violence. Cette antinomie met en valeur les deux faces d'un même médaillon, les liens ambigus de l'image avec Paris : tantôt la ville est représentée comme un paradis sur terre, peuplé de gens comblés de bonheurs, tantôt elle est un endroit terrifiant et infernal qui abrite l'oppression et pousse la violence à son extrême. L'image apparaît ainsi au carrefour du fantastique et du réel, de l'extase et de l'horreur. Elle met d'emblée en jeu les rapports de la « foule des immigrés » avec l'Occident, leur désir d'en partager la richesse (dont ils sont privés dans leurs pays) et le désespoir d'en connaître la cruauté, et de se reconnaître comme victime de cette cruauté. Mais ce n'est qu'ultérieurement qu'Idriss, à bout d'épreuves et de désillusions, comprendra que la prétendue « Terre Promise » (GO, 103) se détourne de toutes les promesses salvatrices et qu'elle se rapproche plutôt de l'Enfer : « Il ressentait le besoin de se protéger du monde extérieur, et voulait éviter ses pièges et les mirages qui se dressaient sous ses pas. » (GO, 190)

En fait, depuis l'arrivée d'Idriss à Paris, le narrateur ne manque pas d'accentuer son incompréhension : « Qu'est-ce que ça veut dire ? » ; « C'est parce que je ne comprends pas la moitié de ce qu'il dit » (GO, 145) ; « Idriss n'avait pas encore compris ces choses ». (GO, 164) La protection qu'il cherche, il la trouve auprès de certains médiateurs arabes qui l'aident à voir à la fin la face hideuse de l'Occident que représente sournoisement la belle image attrayante et aveuglante. Mohammed Amouzine, ouvrier tailleur d'origine égyptienne, lui fait « [comprendre] peu à peu que, contre la puissance maléfique de l'image qui séduit l'œil, le recours peut venir du signe sonore qui alerte l'oreille ». (GO, 191) À travers l'histoire du

passionné aveugle d'Oum Kalsoum<sup>1010</sup>, il ouvre les yeux fermés d'Idriss sur la vérité de l'image et lui dévoile la puissance de la parole et la richesse du signe. Cet ouvrier fermier joue le rôle de porte-parole de l'Orient auprès d'Idriss. Ce monde d'après Rosello « ne récuse pas seulement l'utilisation que fait l'Occident de l'image, il se méfie de l'image au même titre que l'Occident a peur du signe : pour les oasiens, l'image est ce qui risque d'introduire le désordre, la remise en question du statu quo, l'anarchie et la mort<sup>1011</sup>. » Ces vérités trouvent leur vigoureuse confirmation chez le calligraphe Abd Al Ghafari qui parachève l'initiation du jeune garçon. En lui enseignant les techniques de la calligraphie arabe (GO, 198) qui est « libération » (GO, 201), il l'accompagne sur son chemin « vers la guérison », vers la dénonciation de l'image-matière (GO, 202), vers la rédemption finale et la glorification mystique du signe-esprit : « Le calligraphe, qui dans la solitude de sa cellule prend possession du désert en le peuplant de signes, échappe à la misère du passé, à l'angoisse de l'avenir et à la tyrannie des autres hommes. Il dialogue seul avec Dieu dans un climat d'éternité. » (GO, 202) Cependant, la dernière scène du roman pose l'ambivalence comme exigence de la rédemption tournierienne :

Dansant sur place avec son marteau piqueur, il ne vit pas la vitrine de CRISTOBAL & Co se fendre de haut en bas<sup>1012</sup>. Il n'entendit pas le hullement de la sirène d'alarme déclenchée par les palpeurs sismiques. Ding, ding, ding. Idriss danse toujours avec en tête une fantasmagorie de libellules, de criquets et de bijoux agités d'une trépidation forcenée. Un car de police barre la rue de la Paix. Des policiers casqués et munis de gilets pare-balles en jaillissent, et courent vers la vitrine étoilée de fêlures qui continue à hurler comme une bête blessée. Sourd et aveugle, Idriss continue à danser devant la goutte d'or avec sa cavalière pneumatique. (GO, 220)

Si le souvenir de la musique paisible de Zett Zobeida et le hullement de la sirène d'alarme se réunissent dans ce tableau final, ce n'est somme toute que pour exprimer simultanément l'extase de la libération et du retour imaginaire en Orient et le pathétique de l'arrestation et de l'éventuelle séquestration — qu'annonce le jaillissement brutal des

<sup>1010</sup> L'histoire raconte l'assistance d'un aveugle au spectacle d'Oum Kalsoum. Cette dernière avait l'habitude de fixer un visage qui lui inspire la confiance tout au long de son interprétation. C'est alors que ce jour elle repère parmi les centaines de visages celui de l'aveugle. Sa voix pénètre son regard blanc et lui permet de voir la couleur verte du prophète par la force de la parole et de la musique qui ne sont que signes.

<sup>1011</sup> Mireille Rosello, *op. cit.*, p. 105.

<sup>1012</sup> Engagé, avec un groupe d'immigrés, pour un travail de plusieurs mois à la place Vendôme, Idriss aperçoit par hasard sa goutte d'or que lui a enlevée la prostituée blonde le lendemain de son arrivée à Paris. Alors, emporté par le souvenir de Zett Zobeida, il brise la vitrine avec son marteau-piqueur et déclenche l'alarme.



policiers armés — en Occident. Que le sort ambivalent du jeune musulman maghrébin soit énoncé en partie dans les registres apocalyptique et messianique, qu'il soit l'aboutissement d'un exode spirituel et d'une conversion médiatisée qui rappelle le rôle des prophètes bibliques, c'est ce que montre rapidement notre courte analyse. Elle laisse apparaître, quant au discours moral de *La goutte d'or*, une complémentarité avec les romans et récits qui précèdent et ceux qui suivent.

## 2. En vérité, en vérité je vous le dis : Tournier le rédempteur

L'œuvre de Tournier met en scène un sujet défaillant, souffrant et marginalisé cheminant vers son mûrissement<sup>1013</sup>, son accomplissement. Elle est de ce fait fondée — Bouloumié, Merllié, Milne, Koster et Magnan l'ont démontré — sur la loi de la Rédemption. Or, cette économie du salut s'appuie sur le principe de l'ambivalence que nous avons définie comme la coexistence des valeurs contradictoires ; ce principe apparaît par conséquent lié au chancèlement moral qui taraude les consciences des personnages dont les réflexions lucides et les expériences engendrent parfois un déchiffrement des crises qu'ils vivent, mais amènent aussi leur cortège d'afflictions et de douleurs parce qu'elles mettent souvent en vigueur les valeurs destructrices héritées. C'est donc moins l'opposition de deux tendances, celle du mal et celle du bien, qui produit l'ambivalence dans la fiction que leur interférence indémêlable. Cette volonté d'énoncer de cette façon la salvation relève comme nous l'avons montré d'un processus de détournement et de perversion qui s'arrime à un désir subversif. Lorsque

---

<sup>1013</sup> Lors d'un entretien avec Marie-Thérèse Bissa-Enama, Tournier affirme que ses personnages se transforment. Il explique : « Il y a un mot important en français, c'est le mot "altération". Si vous regarder la préface de mon livre, *Le miroir des idées*, vous verrez qu'il y a au début un système de catégorie d'Octave Hamelin. Et dans cette catégorie, il y a l'altération. Et selon lui, l'altération est la synthèse de la qualité et du mouvement. Autrement dit, l'altération, c'est la qualité en mouvement. Mais ce qui est dommage, ce qui est fâcheux, c'est qu'en français le mot altération est péjoratif, il est négatif. On ne dira pas d'un enfant qui grandit, qu'il subit une altération et pourtant c'est ça. Un enfant qui grandit, un fruit qui mûrit, c'est la qualité en mouvement : la définition de l'altération. Et maintenant quand on s'altère on pourrit, on se dégoûte et c'est très dommage. Il faudrait chercher une altération qui ne soit pas négative. Ce n'est pas difficile, il y a le mûrissement, c'est une altération positive. Il faut qu'un enfant mûrisse. » Propos de Michel Tournier rapportés dans Marie-Thérèse Bissa-Enama, *op. cit.*, ff. 445-446.

Tournier s'adonne au plaisir de jouer sur l'ambiguïté dans son traitement d'un thème comme la *phorie* dans *Le Roi des Aulnes* qui signifie simultanément « servir et asservir, aimer et tuer » (VP, 125), porter et emporter, lorsqu'il cherche à maintenir par le biais du concept d'inversion (bénigne / maligne) une « tension dynamique sans laquelle il n'y pas de vie<sup>1014</sup> », lorsqu'il réunit en Paul le nomadisme et la sédentarité, en Gilles l'anthropophagie des enfants et l'admiration envers la grandeur de Jeanne, en Hérode la tyrannie et la faiblesse, lorsqu'il construit un de ses chapitres sur la fusion de deux notions contraires comme « le Ciel et l'Enfer », « Le poil et la plume » dans *Les Météores*, lorsqu'il joue sur la valeur à la fois destructrice et purificatrice du feu et de l'eau ou encore lorsqu'il « recrute avec prédilection les héros de ses romans parmi des êtres non seulement "marginalisés", mais "inclassables"<sup>1015</sup> », qu'il s'avère impossible de classer dans une catégorie familiale, ethnique, religieuse, sociale ou culturelle, ou mentale précise, ou enfin lorsqu'il réserve à ses personnages à la fin de ses romans des sorts ambivalents telle que la mort qui s'interprète à la fois comme arrêt de la vie terrestre et commencement de la vie éternelle... tout ce traitement interdit l'exclusion, résout le pacte de l'opposition binaire qu'adoptent les idéologues et les moralisateurs pour manifester leur désir « d'imposer un point de vue particulier comme vérité universelle<sup>1016</sup> », et propose l'ambiguïté morale comme discours romanesque.

La première partie de la thèse avait pour objectif de montrer comment l'intertextualité biblique comme mécanisme « faisant signe vers le monde », comme « lieu intermédiaire entre le texte et le monde, trouvant son sens du côté d'une totalité incluant l'un dans l'autre<sup>1017</sup> » (ce que Samoyault dénomme « référencialité ») a permis de signaler un engagement qui relève de l'ordre moral. Nous avons vu dans un premier temps comment les personnages et Tournier interprètent le texte de la Création de l'homme et de la femme, comment, en aménageant les notions de l'Adam archaïque, de l'androgynat, de l'image et de la ressemblance, de la matière, de l'esprit, et du Paradis, le transforment, le pervertissent pour que son sens premier retentisse d'une façon équivoque. Si dans *Vendredi ou les limbes du Pacifique*, la référence à l'Adam archaïque ébauche simultanément l'image de l'homme innocent et de l'homme pécheur, celle que l'on trouve dans le *Roi des Aulnes*, dans *Les*

<sup>1014</sup> Zhaoding Yang, *op. cit.*, p. 47.

<sup>1015</sup> *Ibid.*, 44.

<sup>1016</sup> *Ibid.*

<sup>1017</sup> Tiphaine Samoyault, *L'intertextualité et la littérature*, Paris, Armand Colin, 2010, p. 34.

*Météores* comme dans d'autres romans et essais, met en vigueur « la tradition vivante dans certains commentaires rabbiniques et notamment le *Zohar* qui enseigne la bipolarité (à la fois homme et femme) divine<sup>1018</sup> ». En faisant du premier homme un androgyne, Tournier cherche à cultiver l'ambivalence. Dans *Gaspard, Melchior & Balthazar* et ailleurs il soulève les questions de l'image et de la ressemblance, de la matière et de l'esprit. Dans le premier cas, la confusion qu'il opère ne réside pas uniquement dans l'opposition de ces deux notions — l'image étant la forme dégradée de la ressemblance — mais notamment dans leur réconciliation ultime. Quant à la matière et au souffle, nous avons vu comment il se plaît à contrecarrer la conception chrétienne tout en valorisant la matière et en négligeant parfois le détail important du don du souffle de la vie, donc de l'esprit, tel que l'a illustré l'exemple du *miroir des idées*.

Dans un deuxième temps, nous avons montré que Tournier convoque l'histoire des deux frères Caïn et Abel pour énoncer la violence qui traverse son œuvre et secoue les personnages au point de les réduire à la bestialité. Les multiples allusions et références à ce récit sont des occasions pour réfléchir sur la position de Dieu qui accepte l'offrande d'Abel et rejette celle de Caïn. Rien d'étonnant si les conclusions des personnages (Prélati et Silas le Samaritain) orientent le récit biblique dans le sens de leur perversion : Dieu, comme Satan, « a le goût de la chair » (GJ, 110) et implicitement des sacrifices animaux et humains et « repousse les céréales ». (GJ, 110) Au niveau des rapports fraternels, dans *Le Roi des Aulnes*, l'auteur réunit en Abel Tiffauges les contraires, le criminel et la victime. Nous avons montré en effet qu'il réfère à la conception chrétienne, qui affiche la criminalité de Caïn et l'innocence d'Abel, pour tisser le discours moral dénonçant le nazisme. Cependant, cette conformité à l'interprétation chrétienne est nuancée dans *Le miroir des idées*, et remise en question dans *Le Coq de bruyère*, où Tournier instaure une inversion de sens qui renverse les rôles, transforme le coupable en innocent et l'innocent en coupable. Que, dans ses réécritures, l'agresseur ait été Caïn, Abel, ou même Dieu, le but n'est pas seulement de refuser l'angélisme et de pointer l'évidence de la violence humaine et divine, mais de mettre chacun devant sa responsabilité — son devoir d'accepter l'autre, de lui faire une place — et de préserver à tout le monde les chances du cheminement vers la rédemption finale.

---

<sup>1018</sup> Comme l'affirmait déjà Arlette Bouloumié, *Michel Tournier : Le roman mythologique, op. cit.*, p. 159.

Comme nous l'avons précisé, ce cheminement subséquent (Exode, Golgotha) apparaît constamment pour éclairer dans un troisième temps ses correspondances avec la finalité eschatologique de la Création, qui, compte tenu de la faillibilité de l'homme et de son immersion inéluctable dans le mal (Exil), incite au retour, à la réintégration, au renouvellement de l'engagement premier qui n'est autre que participation à l'acte créateur (rencontre au Sinaï). Notre objectif a été de montrer en premier lieu que les héros tournieriens vivent l'expérience amère de l'exil. Nous avons en effet pu identifier ses deux formes dominantes, toutefois complémentaires, physique et morale. Dans le premier cas, nous avons désigné par « l'exil : loin de chez soi », la marginalisation des personnages dans leurs sociétés et leur exclusion — forcée ou choisie — de leurs milieux naturels. Dans le deuxième cas, il s'agissait de « l'exil : loin dans le mal », c'est-à-dire de l'expérience du mal en tant que choix moral qui s'oppose au bien et qui entraîne la perdition et la mort. Or, cette opposition s'est présentée d'une grande complexité ; elle laisse apparaître une coalescence entre ces deux tendances humaines parce que pour Tournier l'affranchissement bénéfique n'est envisageable que dans et à travers l'immoralisme maléfique : la purification par le feu de l'enfer, le salut par la souillure. L'exil, qu'il soit moral ou géographique, déclenche en deuxième lieu le cheminement éprouvant qui consiste, selon la conception judéo-chrétienne du Salut, à souffrir pour se sauver. L'analyse de certains mouvements (haut-bas), déplacements et voyages (d'une région à une autre ; à travers le monde) nous a permis, à la lumière de cette ambivalence fondamentale, d'y déceler une fin morale et spirituelle que Tournier condense dans la notion de l'« initiation », en dehors de laquelle aucun espoir de rédemption n'est traduisible. En dernier lieu, nous avons rendu compte du besoin d'élévation — entaché de régressions et de chutes — de la rencontre au Sinaï que trahissent dans le texte les théophanies, les visions, l'espace de la révélation, notamment la montagne, et les médiateurs, porteurs d'une parole de vie.

Dans le deuxième chapitre, nous avons porté notre attention sur le calque des récits et fragments bibliques et légendaires dans *Gaspard, Melchior & Balthazar, Les Rois Mages, Éléazar ou la source et le buisson* et *Le Roi des Aulnes*. Une analyse comparative s'est imposée pour étudier les divergences et les convergences entre les récits originels et ceux remaniés. Parallèlement, nous avons travaillé les structures textuelles (répétitions, figures, métaphores, points de butée, non dits, modalisateurs), ce qui nous a permis d'une part de

mettre l'accent sur les différentes contributions sémantiques qu'ont apportées les emprunts, leurs divers rebondissements et conséquences et d'autres part d'appréhender les modifications de sens qu'ils ont subies dans le contexte fictif.

Tout d'abord, nous avons vu comment la visite des mages et la nativité deviennent des voies d'accès et de transmission afin de saisir sur le plan de la morale les sujets d'actualité que soulève le roman (dans ses deux versions). Le pouvoir, l'amour, le rapport à l'art tels qu'ils sont abordés par Tournier mettent en jeu l'ambiguïté évidente d'un personnage déchiré entre deux tendances et incapable de trancher, ce qui fait en sorte que ses valeurs, ce qui en détermine les fondements, sont à interroger. Entre l'amour-obsession d'une blanche et la dénégation de la noirceur, l'idolâtrie et l'iconophobie, la tyrannie du gouverneur et sa faiblesse, une brèche-crèche s'ouvre pour que la lumière réconciliatrice de l'étoile puisse s'infiltrer et éclairer les zones les plus ténébreuses d'un Gaspard, d'un Melchior et d'un Balthazar. Faute de maturité, Taor, gavé de sucre, doit recevoir pendant trente-trois ans le baptême corrosif et sacrificiel du sel. Dans le monde souterrain de Sodome, le quatrième mage émergeant de la tradition orthodoxe est contraint à l'attente, qui loin de se réduire à une simple notion chronologique, porte en elle tous les espoirs (et le désespoir) d'une mort libératrice, le rassasiement (et la sobriété) d'un Banquet Ultime.

Ensuite, nous avons souligné que le roman d'*Éléazar* s'érige sur la nécessité de choisir entre Source et Buisson, Jésus et Moïse. On se souvient que pour Tournier cette opposition retenue par la tradition trouve son bien-fondé dans « le rôle de l'eau miraculeuse dans la disgrâce de Moïse », dans « les relations dramatiques » (MI, 179) du grand prophète avec cet élément liquide et enfin dans la place primordiale que « les sources, les fontaines et les puits » (MI, 179) occupent dans la vie de « Jésus qui commence son ministère avec le baptême dans le Jourdain ». (MI, 179) Or, dans la fiction, notamment à travers la convocation de la légende de saint Patrice, la dualité est surmontée en dépit de l'identification du personnage à Moïse. Cela apparaît dans l'existence transgressive de la canne-boa en Irlande, dans le statut du pasteur protestant, se situant à la frontière du catholicisme et du judaïsme, ainsi que dans son mariage d'une catholique. Cette union participe d'une réconciliation et d'une fusion et semble engager la descendance hybride, Benjamin et Coralie, au devoir de la perpétuation œcuménique.

La deuxième partie a par la suite éclairé et entériné cette vocation prophétique de l'œuvre, c'est-à-dire, « l'appel à être une parole vivante<sup>1019</sup> », qui situe le discours du roman dans « la continuité dynamique de l'exode biblique fondé sur l'Alliance<sup>1020</sup> ». En premier lieu, il a été nécessaire de distinguer les différentes acceptions judéo-chrétiennes de la prophétie, à savoir la diction et la prédiction, avant de mettre à l'examen ce qui est à l'origine de cette parole prophétique qui fait de l'aventure (et mésaventure) du personnage tournierien « une histoire de salut<sup>1021</sup> » orientée vers la vie. L'enjeu a été ensuite de repérer dans les textes et d'analyser cette parole qui fonde la structure du discours moral et qui s'énonce avec une grande ambiguïté à partir de trois registres.

Il s'agissait dans le premier chapitre de cerner l'énonciation de l'affect des personnages, de définir ses modalités, de faire état de l'enchevêtrement des expressions de la souffrance et de la joie et surtout de voir comment l'énonciateur se réapproprie et réactive les paroles, les gestes et les cris des prophètes bibliques et les relance dans de nouveaux réseaux de sens. Dans le but de bien délimiter la question, nous avons tâché d'identifier les divers thèmes de la souffrance tournierienne (désolation, solitude, amour en échec, gouffre, ténèbres) que l'énonciateur tente souvent de récupérer d'une manière frappante par un revirement brusque vers la jubilation, l'espérance et l'exaltation. C'est dans le cadre de ce qu'André Neher appelle « une prophétie de la douleur<sup>1022</sup> » — la mission du prophète étant définie comme « mise en route », « errance perpétuelle<sup>1023</sup> » et transmission d'une parole virulente — que nous avons essayé en premier lieu d'élucider le sens moral qui s'en dégage : Entre le gémissement du personnage et « le terrible désarroi<sup>1024</sup> » du prophète, entre l'extase du héraut de la justice et l'exultation maniaque du pervers tournierien, c'est toute une poésie de l'ambivalence qui s'élabore.

Dans le prolongement de l'affect, nous avons constaté en deuxième lieu que le rapport (rapprochement ou distanciation) entre personnages et prophètes se saisit aussi au niveau du registre de la prière et des tonalités invocatrices. À travers l'exposition des trois axes de la

<sup>1019</sup> Michel Hubaut, *op. cit.*, p. 74.

<sup>1020</sup> *Ibid.*

<sup>1021</sup> *Ibid.*

<sup>1022</sup> André Neher, *Prophètes et prophéties : l'essence du prophétisme*, *op. cit.*, p.199.

<sup>1023</sup> *Ibid.*

<sup>1024</sup> *Ibid.*, p. 346.

prière judéo-chrétienne, en l'occurrence, l'acte de grâce, la prière de demande et la prière prophétique, nous avons pu démontrer à quel point les énonciateurs font usage des formules usuelles de la Bible, à quel point ils mettent en valeur le besoin de cette communication transcendante. Lorsque le mal menace de tous côtés, le personnage ouvre sa Bible pour recevoir la révélation, se révolte contre Dieu, lui reproche sa détresse, lui rend grâce, l'invoque, crie vers lui, sollicite son secours, s'humilie devant sa grandeur, le glorifie. Quels que soient le contenu et la forme de la prière — susceptible à tout moment de basculer dans la profanation et le blasphème notamment dans le cas des personnages foncièrement pervers et subversifs tels que Tiffauges, Gilles et Alexandre — le personnage dialoguant avec Dieu dénoue une vérité subjective, un vécu harcelant ou un désir étouffé. Priant comme un prophète, il dévoile ses pensées et articule une parole authentique et sincère (réconciliatrice ou provocatrice) qui laisse transparaître le vrai sens de sa vie et témoigne de l'incontrôlable qui la régit. En effet, cette faiblesse, difficile à résorber, fait violence au personnage et fomenté une colère atavique que nous avons, en troisième lieu, rapprochée de par son énonciation à celle du Dieu biblique (et de Jésus) courroucé par la débauche et l'indifférence de son peuple idolâtre. Toutefois, contrairement au châtement du Dieu justicier, le déchaînement de la colère dans la fiction s'est avéré profondément nourri par les fautes des personnages et lié à leurs injustices. Ces déplacements et détournements de sens ont donné à voir et à lire l'ambivalence morale qui travaille l'énonciation de l'affect d'une façon sournoise.

Parce que le prophétisme est avant tout une parole de vie et de délivrance, notre démarche dans le dernier chapitre a été de suivre dans les textes son énonciation à travers l'analyse des registres eschatologiques. Les bouleversements sociopolitiques qui servent de toile de fond à tous les récits ont donné la mesure de la prémonition, de l'ésotérisme et de la catastrophe, bref de l'apocalyptique. Dans la position de la complexité de son énonciation, nous avons décidé, en premier lieu, de prendre la prophétie dans le sens (grec) que le christianisme du Moyen Âge lui donne, comme prédiction de l'avenir et révélation des desseins obscurs. Notre analyse s'étant fondée sur les occurrences des visions prémonitoires, le discours lui-même a imposé une classification. S'agit-il d'un vrai ou d'un faux prophète ? Cette question a ramené le constat que le personnage tournierien, notamment Tiffauges, réunit les deux, ses visions chancelent entre vérité salvatrice et hypocrisie démoniaque. Qui

plus est, le propre de toute vision prophétique est qu'elle est soudée hermétiquement à l'ésotérisme. C'est ce que les textes de Tournier — d'une façon particulière *Le Roi des Aulnes* et *Éléazar ou la source et le buisson* — n'ont pas cessé de nous montrer : tout y devient signe ; tout est « diable ».

En deuxième lieu, nous avons vu que l'apocalyptique de l'œuvre tournierienne est poussée si loin que l'on peut parler d'un « prophétisme de malédiction<sup>1025</sup> », où le désir du texte est devenu ainsi dire annihilateur. En ce sens, le jour de l'Éternel — qui saisit par effraction les personnages — que les discours sociopolitiques fonctionnalisés actualisent, se trouve extrêmement investi dans les registres de la catastrophe : combats cosmiques, destructions, fin du monde. Au cours de ce chapitre, nous avons relevé d'abord le registre des luttes (lumières-ténèbres, eau-feu, poil-plume), un de ceux que Tournier emprunte consciemment à la Bible (et aux textes apocryphes) pour l'utiliser en métaphore de la parole de la fin. L'analyse a laissé apparaître à travers l'opposition de deux forces contradictoires le surgissement d'une loi conciliatrice, fusionnelle (en témoignent les expressions « ténébreux lactée, blancheur ténébreuse, feu bleu, le poil *et* la plume, le Ciel *et* l'Enfer ») qui refusant de se cantonner de l'un ou de l'autre côté, réunit les deux afin de créer l'équilibre et de suspendre le désastre moral au grand profit de l'ambivalence.

Tournier est systématique dans la convocation des registres et métaphores bibliques de la fin. Ce qui fait que les luttes sont secondées par une mise en scène très fréquente de la destruction. Notre étude a permis de souligner le déploiement de son registre qui s'articule — à travers les renvois privilégiés aux récits du Déluge, de Sodome et Gomorrhe et de l'Apocalypse de Jean — autour d'une série de verbes actifs : « effacer », « annihiler », « frapper », « menacer », « détruire », « ravager », « brûler », « condamner », « châtier ». L'intégration de ces verbes renvoyant à la réaction divine confirme à notre avis l'hypothèse d'une faute (péché) et d'une condamnation subséquente. Toutefois, ce que nous avons dit implicitement dans nos commentaires et qui situe notre propos par rapport à cette hypothèse, exige qu'il soit explicité dans la présente conclusion. Pour autant qu'un « prophétisme de malédiction<sup>1026</sup> » soit lié à la faute et au péché — comme le soutiennent les exégètes —, une part de la tension propre aux textes de Tournier demeure, comme dans la Bible, dans une

<sup>1025</sup> Pierre Gibert « Le prophétisme biblique » dans André Vauchez (dir), *op. cit.*, p. 45.

<sup>1026</sup> *Ibid.*



sorte de « féminisation » des dangers qui menacent *le héros*, au masculin. De Speranza aux femmes parées qu'Éléazar compare à la prostituée<sup>1027</sup> de l'Apocalypse<sup>1028</sup>, passant par Rachel, Maria-Barbara, Déborah, Biltine et Jeanne, la conception punitive semble captive d'une représentation fantasmatique antiféministe qui mérite d'être élucidée. Dans *Vendredi ou les limbes du Pacifique*, notamment au chapitre VI, Robinson ouvre la Bible pour faire retentir dans sa solitude la voix du *Cantique des cantiques*. Une alliance, comme celle liant Dieu à son peuple chéri, l'unit à Speranza. Or l'arrivée de Vendredi inscrit un désordre ; l'Araucan s'interpose entre l'amant et l'amante et déjoue les projets d'amour de son maître. La condamnation première tombe sur l'esclave, mais la voix providentielle ne tarde pas de pointer la vraie coupable : Speranza l'adultère, la séduisante, l'ensorcelante. Énoncée triplement par les renvois consécutifs à Osée (Os 2, 4) à Jérémie (Jr 3, 13) et au chapitre 39 de la Genèse qui tous abordent le sujet de la prostitution — au féminin — d'Israël et de son éloignement de Dieu, la culpabilité de la « terre adultère » (VLP, 177) est plaidée ; elle se fraie une voie dans l'ambivalence du discours moral du roman qui décrète en fin de compte la sentence de la destruction : Speranza est foudroyée ; ses fondements renversés et bouleversés. Par la portée significative des noms propres chez Tournier, nous arrivons à Rachel et Déborah dans *Le Roi des Aulnes* et *Les Météores*. Que Déborah soit, comme nous l'avons souligné, dépourvue de toutes ses prérogatives de juge, qu'elle soit condamnée et que son jardin soit ravagé par la colère de la nature, que Rachel l'israélite soit la femme qui éveille en Tiffauges l'ogre (« tu es un ogre, lui dit-elle ») et que son corps représente la terre prussienne où le personnage s'abandonne perversement à sa vocation ogresque, cela revient à dire que la féminisation du mal ne semble poser aucun problème pour Tournier. Même Maria-Barbara n'échappe pas au châtement de l'arrestation et de la disparition. Quant à Jeanne, ne brûle-t-elle pas pour avoir entraîné Gilles dans le vortex infernal de la perversion et du vice ? Que dire de tout ce traitement conscient ? Est-ce pour dévaloriser la femme que Tournier s'obstine à emprunter à la Bible la métaphorisation misogyne pour colorer la parole de la fin ? L'écrivain rejette catégoriquement cette hypothèse. En l'interrogeant sur la cause de l'absence féminine parmi ses héros, il réussit à bloquer l'attaque — sans nécessairement convaincre tout le monde — et à ridiculiser les sceptiques en affirmant qu'il « n'[écrit] pas

<sup>1027</sup> Raphaël Draï, *La communication prophétique : Le Dieu caché et sa révélation*, op. cit., p. 248.

<sup>1028</sup> *Ibid.*, p. 90.

pour les femmes, ni contre les femmes<sup>1029</sup> ». De plus, il rappelle à son intervieweur la qualité de la force qu'il attribue à toutes les femmes de son œuvre<sup>1030</sup>. Si Tournier s'était défendu ainsi, pourquoi alors aurait-il senti l'urgence d'une réhabilitation de l'image de la femme dans le dernier roman ? Esther n'est-elle pas l'incarnation fictionnelle d'une récupération et d'une réconciliation ? Quoi qu'il en soit de l'intentionnalité de Tournier qui n'est pas le centre d'intérêt de cette thèse, l'important pour nous est de dire que dans son œuvre la représentation du féminin souscrit en grande partie à la vision biblique et que la féminisation de la notion du mal est un vecteur parmi d'autres de la parole apocalyptique.

Le discours romanesque tournierien, comme nous l'avons montré, est en effet apocalyptique en ce qu'il lève le voile sur le penchant maléfique de l'homme, la corruption des idéologies et la caducité des codes sociaux et religieux. Toutefois, il n'est pas prisonnier de cette vision pessimiste. Comme dans la Bible, il tend à la dépasser à tous les niveaux par la réalisation de bonds rédempteurs. Ce n'est pas seulement une manière de garantir aux personnages une libération ou même une immortalité, mais aussi une manière d'éveiller les consciences désespérées et égarées dans les sentiers obscurs d'un monde en souffrance et de restituer une parole ancestrale d'espérance et de foi en la vie. Après avoir souligné le rôle crucial de la parole prophétique dans la conversion des personnages, les dernières pages de notre thèse ont éclairé la force rédemptrice — bien qu'ambivalente — de l'œuvre à travers le développement très significatif des registres messianiques. Dans ce contexte, la figure d'un Sauveur se constitue en fonction du modèle prophétique de la médiation verbale ou gestuelle que Vendredi, Éphraïm, Thomas Koussek, Démas, Prelati et Serpent d'Airain, auxquels il nous semble tout à fait légitime d'ajouter les noms de Mohammed Amouzine et d'Abd Al Ghafari, effectuent auprès des héros tournieriens. En dépit du caractère subversif et pervers de certains médiateurs, ils se rapprochent de par leur rôle des prophètes bibliques qui transmettaient au peuple égaré une parole de délivrance.

---

<sup>1029</sup> Propos de Tournier rapportés par Zhaoding Yang en 1998. Zhaoding Yang, *op. cit.*, p.159.

<sup>1030</sup> *Ibid.*

### 3. Épilogue

La première (et la dernière) question qu'ont soulevée l'intertexte biblique et l'énonciation prophétique est celle de la fonction de cette matière biblique et morale dans l'œuvre de Tournier. On peut dire d'abord que l'auteur rappelle souvent que son éducation religieuse a été déterminante et qu'il se définit lui-même comme un « être essentiellement moral<sup>1031</sup> ». On trouve aussi chez lui une volonté de démythification qui transparaît dans ses confidences :

J'ai pris mes distances à l'égard de cette éducation religieuse. J'ai lu et je ne cesse de relire l'Ancien et le Nouveau Testament. Je distingue tout ce que la société victorienne, industrielle et militariste de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle a apporté de gauchissements et même de falsifications au message chrétien. Il est clair que l'Église catholique s'est trop souvent trompée et a trop souvent trompé pour qu'on puisse lui faire confiance aveuglément. Seuls les Évangiles sont infaillibles<sup>1032</sup>. »

On peut dire surtout que l'œuvre de Tournier tend à débarrasser la morale de l'ancrage proprement religieux et de ses résonances idéologiques. De plus, ce retour à la Bible ne se fait pas sans un désir et une démarche qui consistent à pervertir et subvertir l'interprétation religieusement convenue. En lisant Tournier, à la lumière de l'intertexte et du prophétisme bibliques, nous prenons conscience de son fantasme de résolution des contraires ainsi que de son désir de rédemption. Toutefois, si l'on veut considérer dans cette écriture un certain enjeu moral, il faut somme toute confirmer que les textes tournieriens, contrairement à la Bible et aux prophètes, ne s'efforcent pas de transmettre un message moral. Bien qu'elle répande une énergie positive de vie, de rédemption, capable de revivifier l'essence humaine perdue (parasitée et enfouie), l'œuvre de Tournier emprunte la voie de l'ambivalence. À travers les résurgences d'une énergie négative, elle suscite inégalement le doute ! Ainsi tend-elle à révéler non pas tant un idéal humain qu'une condition de l'humanité désirante.

---

<sup>1031</sup> *Ibid.*, pp. 156-157.

<sup>1032</sup> Propos de Tournier lors d'un entretien avec Serge Koster en 1984. Serge Koster, *Michel Tournier ou le choix du roman*, *op. cit.*, pp. 201-202.

## BIBLIOGRAPHIE

### 1. Œuvre de Michel Tournier

#### 1.1. Romans, contes, nouvelles, récits

*Vendredi ou les limbes du Pacifique*, Paris, Gallimard, « Coll. Folio », 2006 [1967], 283 p.

*Le Roi des Aulnes*, Paris, Gallimard, « Coll. Folio », 2007 [1970], 516 p.

*Vendredi ou La Vie sauvage*, Paris, Gallimard, Folio plus classiques, 1977 [1971], 185 p.

*Les Météores*, Paris, Gallimard, « Coll. Folio », 2005 [1975], 628 p.

*Le Coq de bruyère*, Paris, Gallimard, « Coll. Folio », 1978, 340 p.

*Gaspard, Melchior & Balthazar*, Paris, Gallimard, « Coll. Folio », 2003 [1980], 277 p.

*Les Rois Mages*, Paris, Gallimard, Folio junior, 1998 [1983], 124 p.

*Gilles & Jeanne*, Paris, Gallimard, « Coll. Folio », 1983, 152 p.

*Barbedor*, Paris, Gallimard Jeunesse, « Coll. Folio cadet », 2007 [1985], 47 p.

*La goutte d'or*, Paris, Gallimard, « Coll. Folio », 2004 [1986], 222 p.

*Le médianoche amoureux*, Paris, Gallimard, « Coll. Folio », 1989, 303 p.

*Sept contes*, Paris, Gallimard, « Coll. Folio Junior », 2008 [1990], 122 p.

*Éléazar ou la source et le buisson*, Paris, Gallimard, 1996, 134 p.

#### 1.2. Essais et autobiographies intellectuelles

*Le vent Paraclét*, Paris, Gallimard, « Coll. Folio », 1977, 312 p.

*Le vol du vampire*, Paris, Mercure de France, « Coll. Folio essais », 1981, 409 p.

*Vues de dos*, Paris, Gallimard, 1981.

*Petites proses*, Paris, Gallimard, « Coll. Folio », 2007 [1986], 245 p.

*Le Tabor et le Sinaï*, Paris, Gallimard, « Coll. Folio », 1994 [1988], 207 p.

*Le pied de la lettre*, Paris, Mercure de France, « Coll. Folio », 2005 [1996], 144 p.

*Le miroir des idées*, Paris, Mercure de France, « Coll. Folio », 2007 [1996], 197 p.

*Célébrations*, Paris, Gallimard, « Coll. Folio », 2002 [1999], 430 p.

*Journal extime*, Paris, Gallimard, « Coll. Folio », 2004 [2002], 263 p.

*Le bonheur en Allemagne*, Paris, Gallimard, « Coll. Folio », 2008 [2004], 97 p.

*Les vertes lectures*, Paris, Gallimard, 2007 [2006], 207 p.

### 1.3. Sélection d'articles de Michel Tournier

« Des éclairs dans la nuit du cœur. » *Les Nouvelles littéraires*. 26 novembre 1970.

« Treize clés pour un ogre. » *Le Figaro Littéraire*. 30 novembre. 1970.

« Il y a vingt-cinq ans, le tribunal international de Nuremberg condamnait à mort les principaux chefs nazis. » *Le Monde*. 1<sup>e</sup> octobre. 1971.

« *Les Météores*, chef d'œuvre ou provocation ? Michel Tournier répond aux critiques. » *Le Figaro*. 19 avril 1973 :15.

« Pour un retour à Byzance. » *Le Monde*. 16 novembre 1975.

« Un hymne à la vie : faut-il, peut-on "changer la mort" ? » *Le Monde*. 15 octobre 1977.

« Les Voyages initiatiques. » *Le Monde*. 19 janvier 1977 : 1-22.

« Michel Tournier s'explique. » *Lire*. Décembre 1980.

« À la place de Dieu. » *Le Monde*. 2 juillet 1984.

Avant propos de *Vendredi ou les Limbes du Pacifique, Le Roi des Aulnes, Les Météores*, Éditions Gallimard-Biblos, 1989.

#### 1.4. Entretiens de Michel Tournier avec

Bissa-Enama, Marie-Thérèse, *Michel Tournier : esprit d'utopie et esprit d'humanisme*, Thèse de 3<sup>ème</sup> cycle, Clermont Ferrand 2, 1998, 470 feuilles, ff. 440-450

Bouloumié, Arlette, *Michel Tournier : Le roman mythologique*, Paris, José Corti, 1988, 278 pages, pp. 251-258.

Koster, Serge *Michel Tournier ou le choix du roman*, Paris, Zulma, 2005, 250 pages, pp. 195-234.

Lapouge, Gilles. « Michel Tournier s'explique ». *Lire*. n°64. décembre 1980. pp. 29-46.

Luck, Fui Lee, *Michel Tournier et le détournement de l'autobiographie*, Dijon, Éditions Universitaires de Dijon, 2003, 214 pages, pp. 205-212.

Martin-Roland, Michel, *Je m'avance masqué*, Paris, Écriture, 2011, 213 p.

Yang, Zhaoding, *La conquête de la Grande Santé*, New York, Peter Lang, 2001, 175 pages, pp. 141-163.

Zarader, Jean-Pierre *Vendredi ou La Vie sauvage de Michel Tournier : un parcours philosophique*, Paris, Vinci, 1995, 222 pages, pp. 199-220.

## 2. Choix d'études sur l'œuvre de Michel Tournier

### 2.1 Articles

Bouloumié, Arlette, « Mythologies.» *Magazine Littéraire*. Janvier 1986. pp. 26-29

——— « Le mythe de l'androgynie dans l'œuvre de Michel Tournier », *L'Androgynie dans la littérature. Cahiers de l'Hermétisme*, Paris, Albin Michel, 1990, pp. 63-79.

———— « Les réécritures de Michel Tournier. » *La réécriture*. Grenoble. 1990. pp. 157-177.

———— « Inversion bénigne, inversion maligne », *Images et Signes de Michel Tournier*, Paris, Gallimard, 1991, 397 pages, pp. 17-74.

Christiane Baroche. « Les Météores, ou l'enfer et le paradis. » *Magazine littéraire*. 1978. pp.18- 21.

———— « De la clé de l'instant à la serrure du mythe ». *SUD 61*. 1986 : 161-169.

D'Ivernois, Roger. « Michel Tournier: j'ai pris ma plume et j'ai inventé la vérité". » *Journal de Genève*. 9 janvier 1981 : 10-24.

Koster, Serge. « Éléments de tourniérologie : En suivant *Gaspard, Melchior & Balthazar*. » *SUD 61*. 1986 :35-51.

Magnan, Jean Marie. « Saint Gilles de Rais ou Tournier hagiographe. » *SUD 61*. 1986 : 30-34.

Maury, Pierre. « Michel Tournier ou la perversion du mythe. » *Revue Générale*. Janvier 1977.

Merllié, Françoise. « Le reine blonde, De Méduse à la muse, ou comment les mots délivrent de l'image. » *SUD 61*. 1986 :14-29.

Poirier, Jacques, « Révélation & fin de l'Histoire : l'apocalypse dans *Le Roi des Alunes* » dans Jacques Poirier (dir), *Tournier*, Paris, Éditions de L'Echelle de Jacob, 2005, 138 pages, pp. 75-84.

Vray, Jean-Bernard, « De l'usage des monstres et des pervers. » *SUD 61*. 1986 : 100-131.

———— « La question de l'origine », *Images et Signes de Michel Tournier*, pp. 57-76.

Worton, Michael. « Ecrire et ré-écrire : le projet de Tournier ». *Sud 61*. 1986 : 52-69.

———— « Intertextualité et esthétique », *Images et signes de Michel Tournier*, pp. 227-243.

## 2.2 Articles en ligne

Besa, Carles. « Dans les marges du texte : l'annotation des *Météores* de Michel Tournier. » *Erudit*. Vol. 31, n° 3, pp. 127-140. <http://id.erudit.org/iderudit/036003ar>

### 2.3 Ouvrages

- Acke, Daniel et Chimkovitch, Arthur (dir. publ.), *Du syncrétisme des figures mythographiques en littératures française et européenne*, Vubpress, Bruxelles, 2007, 198 p.
- Baroche, Christiane (dir.) *Michel Tournier*, Paris, Bené, 1986, 255 p.
- Bevan, D.G, *Michel Tournier*, Amsterdam, Rodopi, 1986, 80 p.
- Bouloumié, Arlette et De Candillac, Maurice (dir. publ.), *Images et Signes de Michel Tournier*, Paris, Gallimard, 1991, 397 p.
- Bouloumié, Arlette, *Michel Tournier : Le roman mythologique*, Paris, José Corti, 1988, 278 p.
- Degn, Inge *L'encre du savant et le sang des martyrs : Mythes et fantasmes dans les romans de Michel Tournier*, Denmark, Odense university Press, 1994, 320 p.
- Fauskevåg, Eirik Svein, *Allégorie et tradition*, Paris, Didier Érudition, 1993, 290 p.
- Fui Lee Luck, *Michel Tournier et le détournement de l'autobiographie*, Dijon, Éditions Universitaires de Dijon, 2003, 214 p.
- Guichard, Jean-Paul, *L'âme déployée, Images et imaginaires du corps dans l'œuvre de Michel Tournier*, Paris, publications de l'université Saint-Étienne, 2006, 221 p.
- Guichard, Nicole, *Michel Tournier : Autrui et la quête du double*, Paris, Didier Érudition, 1984, 360 p.
- Koster, Serge, *Michel Tournier ou le choix du roman*, Paris, Zulma, 2005, 250 p.
- Kylousek, Peter, *Le roman mythologique de Michel Tournier*, Russie, Mazarykova Univerzita V Brne, 2004, 158 p.
- Lehtovuori, Eeva, *Les voies de Narcisse ou le problème du miroir chez Michel Tournier*, Helsinki, Jyväskylä, 1995, 393 p.
- Magnan, Jean-Marie, *Michel Tournier ou la rédemption paradoxale*, Rome, Marval, 1996, 141 p.
- Merllié, Françoise, *Michel Tournier*, Paris, Pierre Belfond, 1988, 283 p.



Milne, Lorna, *L'Évangile selon Michel : la trinité initiatique dans l'œuvre de Tournier*, Amsterdam, Rodopi, 1994, 264 p.

Poirier, Jacques (dir), *Tournier*, Paris, Éditions de L'Echelle de Jacob, 2005, 138 p.

Rosello, Mireille, *L'In-différence chez Michel Tournier*, Paris, José Corti, 1990, 191 p.

Sbiroli, Lynn Salkin, *Michel Tournier : La séduction du jeu*, Paris, Éditions Slaktine, 1987, 196 p.

Vray, Jean-Bernard, *Michel Tournier et l'écriture seconde*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 1997, 480 p.

Zarader, Jean-Pierre, *Vendredi ou La Vie sauvage de Michel Tournier : un parcours philosophique*, Paris, Vinci, 1995, 222 p.

Zhaoding, Yang, *La conquête de la Grande Santé*, New York, Peter Lang, 2001, 175 p.

#### 2.4 Mémoires et thèses

Bissa-Enama, Marie-Thérèse, *Michel Tournier : esprit d'utopie et esprit d'humanisme*, Thèse de 3<sup>ème</sup> cycle, Clermont-Ferrand, Université Clermont Ferrand 2, 1998, 470 f.

Constantin, Grigorut, *Métaphysique de la finitude et intertextualité dans la littérature française après 1945 : Cioran, Beckett, Tournier*, thèse de doctorat en philosophie, Vancouver, The University of British Columbia, janvier 2005, 240 f.

Morrier, Linda, *Lieux d'une errance spéculaire. Le labyrinthe : image génétique des Météores de Tournier*, mémoire de maîtrise, Chicoutimi, Université du Québec à Chicoutimi, 1999, 245 f.

### 3. Ouvrages de théorie littéraire

Barthes, Roland, *Sur Racine*, Paris, Éditions du Seuil, 1963, 167 p

——— *Essais critiques*, Paris, Éditions du Seuil, 1964, 285 p.

——— *Le degré zéro de l'écriture*, Paris, Éditions du Seuil, 1972, 179 p.

- *S/Z*, Paris, Éditions du Seuil, 1972, 253 p.
- *Le plaisir du texte*, Paris, Éditions du Seuil, 1973, 89 p.
- Compagnon, Antoine, *La seconde main ou le travail de la citation*, Paris, Éditions du Seuil, 1979, 414 p.
- *Le démon de la théorie*, Paris, Éditions du Seuil, 1998, 338 p.
- Genette, Gérard, *Figure I*, Paris, Éditions du Seuil, 1996 [1966], 264 p.
- *Figure II*, Paris, Éditions du Seuil, 2001, 1979, [1969] 293 p.
- *Discours du récit*, Paris, Éditions du Seuil, France, 2007, [1972], 435 p.
- *Fiction et diction*, Paris, Éditions du Seuil, 2004, [1979], 236 p.
- *Palimpsestes*, Paris, Éditions du Seuil, 1982, 574 p.
- Greimas, Julien Algirdas, *Sémantique structurale*, Paris, Larousse, 1966, 262 p.
- Kristeva, Julia, *Seméiotikè, Recherches pour une analyse*, Paris, Éditions du Seuil, 1969, 379 p.
- Larivaille, Paul. « L'analyse morphologique du récit ». *Poétique*. N° 19. 1974.
- Maingueneau, Dominique, *L'analyse du discours*, Introduction aux lectures de l'archive, Paris, Hachette Supérieur, 1991, 268 p.
- *Le discours littéraire, Paratopie et scène d'énonciation*, Paris, Armand Colin, 2004, 262 p.
- Rabau, Sophie, *L'intertextualité*, Paris, GF Flammarion, 2002, 254 p.
- Samoyault, Tiphaine, *L'intertextualité*, Paris, Éditions Armand Colin, 2010, 122 p.

#### 4. Ouvrages de critique théologique et philosophique

##### 4.1 Sur le prophétisme

Abécassis, Armand, *En vérité je vous le dis. Une lecture juive des Évangiles*, Paris, Librairie générale française, 2001, 316 p.

——— *Messianités : éclipse politique et éclosions apocalyptiques*, Paris, Livre de Poche, 1996, 510 p.

Amsler, Samuel, *les actes prophétiques*, Genève, Éditions Labor et Fides, 1985, 94 p.

Bauckham Richard, *La théologie de l'Apocalypse*, Paris, Éditions du Cerf, 2006, 196 p.

Blanchot, Maurice, « La parole prophétique », *Le Livre à venir*, Paris, Éditions Gallimard, 1959, 340 pages 340 p.

Chenu, Bruno, *L'urgence prophétique : Dieu au défi de l'histoire*, Paris, Bayard Éditions / Centurion, 1997, 301 p.

Claude Tresmontant, *La doctrine morale des prophètes d'Israël*, Paris, Éditions du Seuil, 1958, 131 p.

——— *Le prophétisme hébreu*, Paris, J. Gabalda et C<sup>ie</sup> Éditeurs, 1982, 313 p.

Cliche, Anne Éline, *Dire le livre*, Montréal, XYZ, 1998, 241 p.

——— *Poétiques du Messie : L'origine juive en souffrance*, Montréal, XYZ, 2007, 297 p.

Delcor, Mathias, *Les Apocalypses juives*, Paris, Encyclopédie Juive, Berg International, 143 p.

Draï, Raphaël, *La traversée du désert*, Paris, Fayard, 1988, 371 p.

——— *La communication prophétique : Le Dieu caché et sa révélation*, Paris, Fayard, 1990, 367 p.

——— *La communication prophétique : La conscience des prophètes*, Paris, Fayard, 1993, 526 p.

——— *La communication prophétique : L'économie chabbatique*, Paris, Fayard, 1995, 348 p.

Dufourmantelle, Anne, *La vocation prophétique de la philosophie*, Paris, Éditions du cerf, 1998, 305 p.

Girard, Marc, *De Moïse à Jésus, l'option politique chez les prophètes et dans le monde actuel*, Paris, Médiaspaul, 2001, 207 p.

Gross, Benjamin, *Messianisme et histoire juive*, Paris, Encyclopédie Juive, Berg International, 111 p.

——— *Le messianisme juif dans la pensée du Maharal de Prague*, « Introduction », Paris, Albin Michel, 1994, 385 p.

Haddad, Philippe, *Ces hommes qui parlaient. Réflexions sur le prophétisme*, Paris, Éditions Laurens, 1997, 271 p.

Hubaut, Michel, *Un Dieu qui parle !*, Paris, Éditions du Cerf, 2010, 231 p.

Mollat, Donatien, *Une lecture pour aujourd'hui l'Apocalypse*, Paris, Éditions du Cerf, 1982, 224 p.

Neher, André, *Moïse et la vocation juive*, Paris, Éditions du Seuil, 1956, 191 p.

——— *Jérémie*, Paris, Plon, 1960, 231 p.

——— *L'exil de la parole. Du silence biblique au silence d'Auschwitz*, Paris, Éditions du Seuil, 1970, 269 p.

——— *Amos : contribution à l'étude du prophétisme*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1981, 303 p.

——— *Le puits de l'exil, Tradition et modernité : la pensée du Maharal de Prague*, Paris, Éditions du Cerf, 1991, 200 p.

——— *Prophètes et prophéties : l'essence du prophétisme*, Paris, Payot & Rivages, 2004, 396 p.

Prévost, Jean-Pierre, *L'apocalypse*, Paris, Centurion / Novalis, 1995, 179 p.

Prigent, Pierre, *L'Apocalypse*, Paris, Éditions du Cerf, 1998, 290 p.

Reichelberg, Ruth, *L'aventure prophétique. Jonas, menteur de vérité*, Paris, Albin Michel, 1995, 262 p.

Ricœur, Paul, « Les sources non philosophiques de la philosophie », *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Éditions du Seuil, 1994, 370 p.

Rondeleux, Louis Jacques, *Isaïe et le prophétisme*, Paris, Éditions du Seuil, 1960, 189 p.

Vaucher, André (dir), *Prophètes et prophétisme*, Paris, Éditions du Seuil, 2012, 476 p.

Vauthier, Geneviève, *La voix de Dieu dans la tourmente*, tome 3, Paris, O.E.I.L., 1991, 222 p.

Vogels, Walter, *Le prophète, un homme de Dieu : La vie intérieure des prophètes*, Québec, Éditions Bellarmin, 1973, 122 p.

Wiesel, Elie, *Célébration prophétique*, Paris, Éditions du Seuil, 1998, 315 p.

#### 4.2 Sur la morale

Badiou, Alain, *Saint Paul : La fondation de l'universalisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, 119 p.

Benamozegh, Élie, *Morale juive et morale chrétienne*, Paris, Éditions In Press, 2000, 228 p.

Bordeyne, Philippe, *Bible et Morale*, Paris, Éditions du Cerf, 2003, 220 p.

Grelot, Pierre, *Problèmes de morale fondamentale*, Paris, Éditions du Cerf, 1982, 289 p.

Krumb, Jean-Marie, *Les fondements de la morale chrétienne*, Paris, L'Harmattan, 2005, 498 p.

Schnackenburg, Rudolf, *Le message moral du Nouveau Testament*, Lyon, Éditions Xavier Mappus, 1963, 363 p.

Trigano, Shmuel, *Y a-t-il une morale judéo-chrétienne ?*, Paris, Pardès, 2001, 247 p.

Van Oyen, Hendrik, *l'éthique de l'ancien testament*, Genève, Labor et Fides, 1974, 204 p.

#### 4.3 Autour de la Bible

Artus, Olivier et Noël, Damien (dir.publ.), *Les livres de la loi*, Paris, Bayard Éditions / Centurion, 1998, 214 p.

Beauchamp, Paul, *L'un et l'autre Testament*, Paris, Éditions du Seuil, 1976, 319 p.

Bianchi, Enzo, *Adam où es-tu ?*, Paris, Éditions du Cerf, 1998, 353 p.

Bochet, Marc, *L'Arche de Noé et la seconde création*, Paris, Éditions Honoré Champion, 2011, 230 p.

Breton, Stanislas, *Saint Paul*, Paris, Presses Universitaires de France, 1988, 121 p.

- Cantalamesa, Raniero, *Joie de Dieu sur notre terre*, Paris, Centurion, 1988, 171 p.
- Chaine, Joseph, *Le livre de la genèse*, Paris, Éditions du Cerf, 1951, 526 p.
- Chopitel, Jean et Gobry, Christiane (dir.publ.) *rois mages : Histoire, Légende et Enseignement*, Paris, Éditions Le Mercure Dauphinois, 2002, 158 p.
- De Souzenelle, Annick, *L'Égypte intérieure ou les dix plaies de l'âme*, Paris, Édition Albin Michel, 1991, 218 p.
- De Voragine, Jacques, *La Légende dorée*, nouvellement traduit en français, Paris, Édouard Rouveyre, 2004 [1902].
- Drewermann, Eugen, *De la naissance des dieux à la naissance du Christ une interprétation des récits de la nativité de Jésus d'après la psychologie des profondeurs*, Paris, Éditions du Seuil, 1992, 301 p.
- *Le mal. Structures et permanence*, Tome 1, Paris, Desclée de Brouwer, 1995, 474 p.
- Duley, Philippe, *Saint Nicolas*, Jarville-la-Malgrange, Éditions de l'Est, 1990, 84 p.
- Dyke, Henry Van, *The story of the other wise man*, New York, Harper & Brothers, 1896.
- Eisenberg, Josy et Abécassis, Armand (dir.publ.), *À Bible ouverte, la Genèse ou le livre de l'homme*, Paris, Albin Michel, 2004, 914 p.
- Elissagaray, Marianne, *La Légende des Rois mages*, Paris, Éditions du Seuil, 1965, 250 p.
- Emmanuel, *Pour commenter la Genèse*, Paris, Payot, 1971, 391 p.
- La Bible, L'ancien testament, le nouveau testament*, « traduction œcuménique de la Bible », Paris, Le livre de poche, 1996, 1887.
- La Bible*, traduite et commentée par André Chouraqui, Paris, JC Lattès, 1993, 459 p.
- Origène, *Contre Celse*, trad. Marcel Borret, Paris, Éditions du Cerf, 1967, Tome I, 481 p.
- Panier, Louis, *La naissance du fils de Dieu. Sémiotique et théologie discursive : Lecture de Luc 1-2*, Paris, Éditions du Cerf, 1991, 385 p.
- Pernoud, Régine, *Jeanne d'Arc*, Paris, fayard, 1986, 447 p.
- Régis, Bertrand (dir), *La nativité et le temps de Noël, XVII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle*, France, Publications de l'Université De Provence, 2003, 252 p.

Ricoeur, Paul et Lacocque, André (dir.publ.), *Penser la Bible*, Paris, Éditions du Seuil, 1998, 457 p.

Sabbah, David, *La Bible : le commentaire de la Tora. 1-Bérèchit-Genèse*, Québec, Phidal, 1994, 395 p.

Saint Augustin, *Les Confessions*, traduit par J. Trabucco, livre dixième, chapitre XXVII, Paris, Flammarion, 1999, pp. 229-230.

————— Sermon XX, ch. II; P.L., t. XXXVIII, col. 1030.

————— *Le libre arbitre*, XIX, 53.

————— *première Catéchèse*, XIX, 23.

Shemot Rabba, *Le Midrash Rabba sur l'Exode*, Tome I, Paris, OT, 2007, 179 p.

Trexler, Richard, *Le voyage des mages à travers l'Histoire*, Paris, Armand Colin, 2009, 301 p.

Thayse, André, *À l'écoute de l'origine. La genèse autrement*, Paris, L'Harmattan, 2004, 281 p.

Veizin, Gilberte, *L'Adoration et le cycle des mages dans l'art chrétien primitif*, Paris, PUF, 1950, 128 p.

Wénin, André, *L'homme biblique*, Paris, Éditions du Cerf, 2004, 222 p.

Winandy, Jacques, *Autour de la naissance de Jésus*, Paris, Éditions du Cerf, 1970, 115 p.

#### 4.4 Articles divers

Baril, Geneviève, « Compte rendu sur la littérature apocalyptique ». *Le Rétif*. N<sup>o</sup> 2. Février 1999.

Benoît XVI. « Spe salvi ». *Libreria Editrice Vaticana*. 2007

Bourgeois, Henri. « Teshuvah et repentance ». *SIDIC*. Volume XXIX. N<sup>o</sup> 1. 1996. Pages 07-10.

Jean-Paul II. « Salvifici Doloris ». *Libreria Editrice Vaticana*. 1984.

Ratzinger, Joseph. « Le problème de la prophétie chrétienne ». *30 Giorni*. No .1999.

#### 4.5 Articles en ligne.

Barc, Bernard. « La chronologie biblique d'Adam à la mort de Moïse : Essai d'interprétation ». <http://id.erudit.org/iderudit/401232ar>.

Bianchi, Olivia. « Penser l'exil pour penser l'être ». *Le Portique* [En ligne]. Janvier 2005. <http://leportique.revues.org/index519.html>.

#### 5. Dictionnaires

Geoffrey, Wigoder (dir.) *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, Paris, Éditions du Cerf, Robert Laffont, 1996, 1635 p.

Rahner, Karl, & Vorgrimler, Herbert (dir. publ.), *Petit dictionnaire de théologie catholique*, Paris, Éditions du Seuil, 1970, 508 p.