Acta fabula
Revue des parutions
vol. 13, n° 4, Avril 2012
DOI : https://doi.org/10.58282/acta.6929

La Bible comme hypertexte de la création littéraire

Orly Toren

Les Écrivains face à la Bible : herméneutique et création, sous la direction de Jean-Yves Masson et Sylvie Parizet, Paris : Éditions du Cerf, coll. « Cerf-Littérature », 2011, 270 p., EAN 9782204091831.

Pour citer cet article

Orly Toren, « La Bible comme hypertexte de la création littéraire », Acta fabula, vol. 13, n° 4, Notes de lecture, Avril 2012, URL : https://www.fabula.org/revue/document6929.php, article mis en ligne le 26 Mars 2012, consulté le 08 Septembre 2026, DOI : 10.58282/acta.6929

Ce document a été généré automatiquement le 08 Septembre 2026

La Bible comme hypertexte de la création littéraire

Orly Toren

Faut-il parfaire l'œuvre de l'auteur ?

Lire la Bible dans le texte ou omettre le texte de la Bible pour ne lire que l'infini de ses interprétations : voici le dilemme que soulève le recueil d'essais *Les Écrivains face à la Bible*[1]. Car, contrairement à l'annonce du titre, ce n'est pas *la* Bible en tant que texte ou intertexte qui est au centre de cet ouvrage, mais ses interprétations : « Ce volume, écrivent Sylvie Parizet et Jean-Yves Masson dans leur présentation, se situe donc dans la lignée des ouvrages qui explorent la part d'influence du texte biblique dans le processus de création artistique. L'une des questions qui se pose dès lors est la suivante : *comment* l'imaginaire des écrivains fonctionne-t-il lorsqu'il les conduit à faire appel à des réminiscences de tel ou tel épisode ? » Afin de répondre à cette question, l'« idée directrice » de ce volume qui rassemble dix-sept contributions « est de mesurer le rôle joué par l'herméneutique ».

Divisé en deux parties, l'ouvrage regroupe dans la première partie, intitulée « De la fin des lumières au tournant moderne » William Blake, Dickens, Claudel, Roger Martin du Gard, Giovanni Papini, Rimbaud, Joseph Malègue, Pouchkine, Dostoïevski, Akhmatova. À ces contributions sur des écrivains et poètes s'ajoutent deux articles méthodologiques, l'un sur l'herméneutique de Schleiermacher et le second sur l'exégèse biblique au xix^{e} siècle, notamment en France. La deuxième partie, intitulée « La Bible à l'épreuve du siècle d'Auschwitz », comprend Thomas Mann, Lamed Shapiro, Paul Celan, Nelly Sachs, Edmond Jabès, Juan Gelman, Leonid Guirchovitch, enfin, Veloz Maggiolo, Ramón Emilio Reyes et Carlos Estéban Deive. Si ce second groupe est composé d'auteurs du xx^{e} siècle, on peine à trouver un dénominateur commun qui justifierait leur regroupement sous ce titre.

Dès lors, une nouvelle question se pose : est-il congru de parler d'« herméneutique » dans le sens de Friedrich Schleiermacher lorsque les « filtres » de lecture envisagés, à la fois par les auteurs des contributions et par les écrivains et poètes qu'ils abordent vont du Midrash à la patristique et de la Kabbala aux exégèses modernes ?

1

© Tous les textes et documents disponibles sur ce site, sont, sauf mention contraire, protégés par une licence Creative Common.

L'article de Christian Berner, « L'herméneutique générale de Schleiermacher : l'auteur, l'œuvre et son interprétation » (p. 11-21) qui ouvre le recueil se propose comme guide méthodologique de la vision de ce que le père de l'herméneutique entendait par ce concept, voué à un avenir prestigieux dans les sciences humaines. Synthèse de l'herméneutique en tant que « l'art de comprendre », les deux aspects principaux d'interprétation proposés par Schleiermacher : grammaticale (à partir de la langue comme système) et technique (à partir de l'individu qui construit son discours) sont mis en œuvre par la méthode comparative (le rapport du particulier au général) et la méthode divinatoire plutôt intuitive. Herméneutique du discours, la méthode de Schleiermacher qui rationnalise l'exégèse biblique selon des principes qui, on l'oublie souvent, avaient déjà été esquissées par Spinoza dans son *Traité théologico-politique,* est entièrement axée sur la réception. Il s'agit là (et contrairement à la méthode de Spinoza), non seulement de comprendre le texte, mais aussi, ainsi que le dit Schleiermacher, d'une compréhension d'un autre ordre : « saisie à son apogée, la compréhension parfaite consiste à mieux comprendre celui qui discourt qu'il ne s'est lui-même compris » (p. 20). Or, les diverses contributions du volume montrent que c'est là précisément que réside le danger de la surinterprétation. Comprendre et expliquer signifie-t-il « *parfaire l'œuvre en la poursuivant dans l'interprétation* » (p. 21) dans un objectif d'« accroissement de sens » ou, au contraire, l'« interprétation infinie » n'amène-t-elle pas à la dilution du sens premier en érigeant l'exégète en substitut du poète ?

L'artiste et le prophète

« William Blake et les quatre sens de l'écriture » (p. 23) de Danièle Chauvin propose une vision opposée à celle de Schleiermacher à travers l'œuvre de Blake et par extension à l'œuvre critique de Northrop Frye, qui s'en est fortement inspiré et dont on connait l'influence sur la critique littéraire au xx^{e} siècle. D. Chauvin s'attache à montrer l'originalité de la vision aussi bien mythique que biblique de Blake à partir d'une nouvelle lecture des quatre niveaux visionnaires de son œuvre (les quatre Zoas identifiés au quatre points cardinaux ainsi qu'aux quatre éléments et prototypes de l'énergie humaine) comme une réinterprétation de la doctrine des quatre sens de l'Écriture (historique, allégorique, moral, anagogique) élaborés par Dante. Si pour Blake « l'art est le moyen d'accéder à l'éternité » (p. 37) et que selon sa vision « l'Ancien et le Nouveau testaments sont le Grand Code de l'Art » (p. 38) de même que « le Christianisme est l'Art » (p. 39), il nous apparaît à la fois comme un « artiste total », un théoricien et un poète visionnaire et controversé dans la tradition des prophètes bibliques.

© Tous les textes et documents disponibles sur ce site, sont, sauf mention contraire, protégés par une licence Creative Common.

En ce sens, Blake, prophète auto-revendiqué, fait écho à la figure du *yourodivy*, tantôt l'« innocent », tantôt le « fol en Dieu — ou en Christ » que Jean-Louis Backès, dans son article « Le prophète et l'innocent » (p. 69), rapproche de la figure du prophète vétérotestamentaire et dont il retrace les incarnations, dans la littérature russe, de Pouchkine à Anna Akhmatova, en passant par Dostoïevski. Si l'innocent de Pouchkine, « personnage bizarre tenu pour particulièrement pur, proche de Dieu » (p. 73) dans *Boris Godounov* entre en scène « coiffé d'un bonnet de fer et chargé de chaînes » (*ibid.*), c'est qu'il tient du *Nabi*, mot hébraïque pour prophète, dont J.-L. Backès retrace les sources dans Amos, Zacharie, Jérémie, Osée ou encore Isaïe qui, comme le *yourodivy* russe « marche nu et déchaussé » (*Isaïe*, 20,2, cité p. 76). C'est que comme le *Nabi*, loin d'être le dément auquel on a voulu l'associer, celui qui parle à la place de la divinité et prévoit l'avenir « manque de dignité » (p. 77). C'est ce rôle, nullement réservé aux hommes, de « folle en Christ » que Raskolnikov attribue à Sonia, la prostituée lettrée dans *Crime et châtiment* de Dostoïevski, à la fois pécheresse et *yourodivaïa*. *Yourodivaïa*, c'est aussi la vision qu'a J.-L. Backès de la poétesse Anna Akhmatova, dont la vie tragique et l'œuvre est marquée par « la rencontre scandaleuse entre la violence prophétique qui accuse le roi de meurtre et l'indignité foncière au regard des normes sociales, de celle qui est chargée de cette mission » (p. 79). Interdite de publication pendant des dizaines d'années, Akhmatova est condamnée à l'exil intérieur.

Totalitarisme et exil

Le destin d'Akhmatova, cette grande figure de la poésie russe du xx^{e} siècle, qui écrit sous l'ombre du stalinisme et dont le fils unique est déporté au Goulag, n'est pas sans rappeler celui du poète Juan Gelman, auquel Lucie Taïeb consacre son article « Le dialogue d'un poète argentin avec les poètes mystiques juifs : *Com/posiciones*, de Juan Gelman » (p. 233). Militant de gauche en opposition au régime d'Isabel Perón, sa fille, son fils et sa belle-fille enceinte sont enlevés et assassinés en 1976 dès le coup d'état des généraux en Argentine. La rédaction du recueil *Com/posiciones* date de 1984-1985, lors de son séjour à Paris, l'une des stations de son long exil qui commence en 1976. Là encore, réapparaissent les deux thèmes par lesquels J.-L. Backès caractérise le *yourodivy* moderne : la violence de celui qui accuse le roi de meurtre et l'indignité sociale à laquelle est contraint l'exilé. Dans un cas comme dans l'autre, c'est le thème du totalitarisme et de l'exil, avec leur lot de souffrances individuelles qui laissent un stigmate indélébile sur le poète et sur son œuvre, qui en ressort. D'où le malaise que provoque le sous-titre « La Bible à l'épreuve du siècle d'Auschwitz » où la contribution de Gelman est placée. Une réalité historique — celle du totalitarisme dans sa version sud-américaine avec les

© Tous les textes et documents disponibles sur ce site, sont, sauf mention contraire, protégés par une licence Creative Common.

atrocités des dictatures argentine, chilienne et uruguayenne et leurs dizaines de milliers de victimes — est ainsi diluée dans un amalgame symbolique peu effectif et fourre-tout, figuré par le mot « Auschwitz ».

Publié en 1986, le recueil *Com/posiciones* (*Com/positions*) rassemble des poésies « com/posées » en « dialogue avec » des poètes, parmi les plus prestigieux de l'âge d'or de la poésie hébraïco-espagnole, dont Shmuel Ha-Naguid, Yehuda Ha-Levi et Shlomo Ibn Gabirol. Ce ne sont, explique Taïeb, « ni traductions, ni réécritures libres [...] il s'agit bien de poèmes de Juan Gelman » (p. 235). En effet, l'un des poètes, Ben Jonon, n'est autre que l'un des hétéronymes de Gelman. C'est à partir d'un travail intertextuel dont le texte d'origine (traduit de l'hébreu vers l'espagnol) fait partie intégrante, que le poète argentin élabore, en espagnol *porteño* (« portègne », en référence à sa ville natale de Buenos Aires) son propre texte poétique en usant du collage, du pastiche et de la citation, en modifiant parfois les vers de l'original ou en ajoutant les siens. Or, c'est moins le texte biblique *per s*e qui fait l'objet de ces poésies que les réminiscences de celui-ci à travers l'œuvre des poètes du x^{e}-xi^{e} siècle. En revanche, c'est le thème, bien présent dans la Bible hébraïque de l'exil qui détermine le choix opéré par Gelman. Car, ainsi qu'il l'écrit dans l'exergue du recueil, « leur vision exiliaire m'a ébranlé » (p. 234, trad. L. Taïeb). Et, en effet, c'est à travers la sélection intentionnelle de ces « parcours marqués par le déracinement » (p. 235), que ces poètes, si éloignés dans le temps, deviennent ses compagnons sur les routes de l'exil, et c'est en leur compagnie qu'il tente d'affronter « la solitude constitutive de l'expérience de l'exil forcé [...] qui le sépare de sa langue, de son pays, de tout ce qui fut constitutif de son identité » (p. 240). C'est en filigrane qu'apparaît, par le non-dit de Gelman ce qui allait advenir de cette foisonnante culture avec l'expulsion des juifs d'Espagne par Isabelle la Catholique en 1492.

Une fois de plus ce sont l'exil et la déportation, mais cette fois-ci dans l'URSS de Staline, qui sont au centre du roman *Apologie de la fuite* de Leonid Guirchovitch. Le monde stalinien de la *yourodivaïa* Akhmatova a pris une nouvelle tournure avec le postmodernisme russe, objet de l'article éponyme de Luba Jurgenson (p. 247). Cette uchronie, dans laquelle l'auteur, violoniste professionnel né en 1948 à Leningrad et vivant aujourd'hui en Allemagne, imagine que la déportation des juifs soviétiques prévue par Staline en 1953 s'est réalisée. Fijma, contrée imaginaire et ghetto immense où s'installent les déportés, fait appel à la fois au Birobidjan, l'éphémère « république » soviétique juive, et aux exils bibliques d'Assyrie et de Babylone, ainsi qu'à la pratique antique d'échanges de populations, coutumière de ces grandes puissances colonisatrices de l'âge de fer. L'intertexte biblique demeure toutefois implicite et « c'est donc une posture blasphématoire que le roman adopte, du moins à première vue, à l'égard de l'histoire sainte et des écritures » explique

© Tous les textes et documents disponibles sur ce site, sont, sauf mention contraire, protégés par une licence Creative Common.

L. Jurgenson (p. 251). Il est certes question de la langue de la « révélation », mais celle-ci est le russe, et les dix commandements sont devenus les « Dix Fondements » du marxisme :

> La référence à la Bible et aux commentaires bibliques sous-tend un doute global quant à la possibilité d'un sens immanent. C'est bien le monde qui est interrogé en dernière instance en tant que texte dont la signifiance n'affleure qu'au travers d'un commentaire. (p. 258)

C'est dans ce même espace géographique russe et sous le signe de la transgression que se déploie *Le Royaume juif* de l'écrivain yiddish Lamed Shapiro (1878-1947), contemporain d'Akhmatova, qui reconstruit dans ses nouvelles la violence des pogroms qui frappent les juifs de la « zone de résidence » tsariste depuis les années 1880.

> Shapiro est sans doute le seul au sein de la littérature yiddish à avoir exploré sans esquive l'abjection de la violence comme ses possibilités transformatrices, à l'avoir universalisée, reliée à ses potentialités sensibles au plan du corps et de la psyché, et même à l'avoir établie comme catégorie commune et réversible des victimes et des bourreaux. (p. 158)

écrit Carole Ksiazenicer-Matheron dans l'article « Contre-commentaire biblique et violence de l'Histoire » (p. 155) qu'elle consacre à cet auteur.

Né un Ukraine, dans un *shtetl*, la bourgade juive, Shapiro, comme la plupart des écrivains yiddish et hébraïques de sa génération, et contrairement à celle de Guirchovitch, reçoit une éducation juive traditionnelle qui comprend l'apprentissage du texte biblique, le Talmud et les commentaires rabbiniques ultérieurs. Ce sont précisément ces références, qui établissent « la continuité du renvoi et la violence sacrilège du contre-commentaire » (p. 158). Ce « contre-commentaire », dont les paradigmes bibliques sont dégagés à travers la citation, nécessairement reconnue par son public qui partage les mêmes références culturelles, procède « à la façon des auteurs du midrash qui questionnent les lacunes et les ruptures de cohérence du texte biblique, afin d'en fictionnaliser les failles par l'établissement de versions alternatives au texte canonique » (p. 167). Mais contrairement à la théodicée de ces récits où Dieu joue toujours le beau rôle, dans « l'écriture de la transgression et du renversement » de Shapiro qui traduit « l'éternisation de la violence » dans un monde sans espoir de rédemption, le « Nom profané résonne par son absence » (p. 167).

© Tous les textes et documents disponibles sur ce site, sont, sauf mention contraire, protégés par une licence Creative Common.

Catholicisme et athéisme

La réflexion sur la modernité comme substitut de la tradition, aussi différente soit-elle dans le contexte historique où vécurent Anna Akhmatova et Lamed Shapiro instaure le lien entre la crise moderniste du tournant du siècle en Russie et en Occident. Dans son article « Exégèse critique et inspiration littéraire au xix^{e} siècle », Pierre Gibert, l'un des meilleurs spécialistes français de l'historiographie biblique évoque le problème de l'intégration progressive en France à la fin du xix^{e} siècle des exégèses critiques germaniques et anglaises de tendance historiciste et rationaliste dans le contexte d'une culture catholique dominante qui est « dans sa dimension biblique en voie d'appauvrissement » (p. 56) :

> Dans le public catholique traditionnel, continue l'effacement de la Bible qui bientôt disparaît à peu près totalement, ne laissant place qu'à des livres de substitution, pourrait-on dire : le catéchisme et l'histoire sainte, le missel et parfois l'*Imitation de Jésus-Christ*. (p. 57-58)

L'exégèse critique, étroitement liée aux travaux philologiques et aux découvertes archéologiques au Proche-Orient fait l'effet, écrit P. Gibert, de « trouble-fête et de récupération plus ou moins anti-catholique, voire antireligieuse » (p. 59). C'est précisément dans ce contexte que l'on doit situer deux contributions, sinon trois, qui touchent au problème de la Bible comme objet et symbole de croyance.

Pauline Bernon-Bruley oppose ainsi Joseph Malègue à Roger Martin du Gard dans son article « Le Clair-Obscur de la Bible dans deux moments de la crise moderniste » (p. 83) comme les deux pôles de cette crise. Le premier, catholique de sensibilité conservatrice qui dénonce l'exégèse critique à travers le protagoniste au prénom symbolique d'Augustin dans son roman *Augustin, ou le maître est là* (1933) et le second, athée, qui, dans *Jean Barois* (1913), appelle à « la libération de l'esclave par la raison » (p. 97). Ici, c'est moins la Bible en tant que source littéraire que la théologie qui devient « un mobile romanesque, infléchissant la destinée des personnages » (p. 85). D'où la question que soulève le face à face des deux auteurs: « le drame de la lecture qu'est l'herméneutique implique-t-il des différences dans l'écriture romanesque ? » (p. 85).

Contemporain de Malègue et Martin du Gard, l'écrivain italien Giovanni Papini, dont la trajectoire est tracée par François Livi dans « Giovanni Papini — l'Histoire du Christ d'un converti » (p. 99) traverse lui aussi la crise de l'herméneutique qui, de réflexion abstraite, devient son drame personnel et source de son œuvre. À la différence de Malègue et Martin du Gard, c'est dans sa propre trajectoire biographique que s'incarnent les deux pôles de la crise des interprétations. D'un « intellectuel iconoclaste, figure de proue des avant-gardes », « imprécateur » et

© Tous les textes et documents disponibles sur ce site, sont, sauf mention contraire, protégés par une licence Creative Common.

« blasphématoire » (p. 100), cet auteur d'un traité d'athéisme se convertit en catholique militant qui « affirme sans hésiter que le lieu où l'on trouve la vérité révélée est la doctrine de l'Église, c'est-à-dire la Révélation et la Tradition qui précède, accompagne et suit l'Écriture » (p. 112). Son *Histoire du Christ* (1921) rédigée au cours du processus qui l'amène vers la foi, que Fr. Livi décrit comme « une sorte de journal de bord de sa rencontre décisive avec le Christ » (p. 100), devient un véritable *best-seller* (70 000 exemplaires vendus en Italie pour la seule année de sa publication en 1921), dont le retentissement est mondial avec des traductions dans quelques dizaines de langues. Il serait intéressant par ailleurs de comparer ces chiffres avec les ventes de la nouvelle traduction en français, parue en 2010[2].

Bien loin d'Europe, mais dans un monde fortement marqué par l'Église catholique, ce sont les romans bibliques de Marcio Veloz Maggiolo, Ramón Emilio Reyes et Estéban Deive, trois auteurs de la République dominicaine qui sont au centre de l'article « Les cycles des "romans bibliques" dominicains entre 1961 et 1964 » (p. 259) de Maryse Renaud.

Qu'est-ce qui motive trois jeunes auteurs catholiques au début des années 1960 à écrire des romans historiques qui prennent les Évangiles pour base ? Si les lecteurs de l'époque, soumis encore à la dictature de Trujillo qui avait coûté la vie à plusieurs dizaines de milliers de Dominicains voulaient ou feignaient d'y voir des « émouvantes fables », au lecteur d'aujourd'hui, écrit M. Raynaud, ces fictions bibliques apparaissent « comme une manœuvre de contournement plus ou moins consciente, comme une tentative prudente et audacieuse à la fois, visant à déjouer une censure jusqu'ici toute puissante […] » (p. 262). Derrière César, Pilate, les Pharisiens, Jésus, Judas, Madeleine, transparaît donc la dénonciation d'un régime fondé sur la corruption, l'impunité et l'avilissement du peuple. On peut s'interroger néanmoins sur les raisons du choix éditorial de placer cette contribution à la fin de la partie traitant du « siècle d'Auschwitz », problématique par laquelle les auteurs dominicains sont, à tout point de vue (historique, géographique et culturel), peu concernés.

Le conflit des interprétations : entre la tradition et le mythe personnel

Quatrième contemporain des auteurs de la crise herméneutique, les positions conservatrices de Paul Claudel, « le dernier des Pères de l'Église » (p. 117), sont

2

© Tous les textes et documents disponibles sur ce site, sont, sauf mention contraire, protégés par une licence Creative Common.

connues. Dans son article « Sur un verset du *Cantique des Cantiques* — Claudel, héritier inventif des Pères de l'Église » Dominique Millet-Gérard souligne en effet que le terme d'herméneutique « n'apparait, sauf erreur, jamais sous sa plume » (*ibid.*). Au-delà de son interprétation de la pratique intertextuelle proprement dite de Claudel sur le verset du Cantique des Cantiques (Cant. 2:8), D. Millet-Gérard est la seule parmi les contributeurs qui, hormis l'article introductif de P. Gibert, aborde, dans le contexte d'un auteur spécifique, le statut de l'herméneutique à la fois dans la théologie et les études littéraires en France. Deux points méritent d'être retenus. D'une part, le terme « herméneutique » ne fait son entrée « officielle » en tant que « théorie de l'interprétation » qu'à partir de 1970, après la publication du livre de Paul Ricœur *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* aux éditions du Seuil en 1969 puis, avec la traduction de l'allemand de *Vérité et Méthode* de Gadamer, toujours au Seuil, en 1976 (p. 117-118, n. 1). Placé dans son contexte historique et éditorial précis, ce fait soulève la question de la pertinence de l'emploi du terme herméneutique comme élément de cohésion de l'ensemble du volume. D'autre part, ainsi que l'explicite D. Millet-Gérard, partant de l'ouvrage de Pier Cesare Bori, *L'Interprétation infinie*[3], l'interprétation au moyen d'une théorie du texte « n'a rien de spécifiquement moderne [...]. Elle y est présente, de façon masquée par le code rhétorique chez la plupart des Pères de l'Église » (p. 118). Bori, effectivement, récuse une définition étroite et autarcique de l'herméneutique « comme théorie de l'interprétation qui serait née à partir seulement de l'époque moderne, c'est-à-dire après la Réforme, et comme conséquence de l'humanisme et des Lumières » (cité par D. Millet-Gérard, p. 118-119).

Cette remarque, pertinente aussi bien pour Claudel que pour William Blake, indépendamment de leur appartenance confessionnelle, l'un étant catholique et l'autre protestant, et que D. Chauvin, on l'a vu, aborde à travers les quatre sens de l'Écriture, doctrine qui, on le sait, précède de loin l'herméneutique telle que la définit Schleiermacher, est également valable, du point de vue de l'exégèse traditionnelle juive, comme source intertextuelle de la prose narrative de Lamed Shapiro. En ce sens, l'acronyme PRDS (à lire comme *Pardes*, littéralement le « verger » en hébreu), également mentionné par D. Chauvin (p. 38), ne désigne rien d'autre que les quatre sens de l'Écriture de la tradition juive. P= *Peshat* (le sens littéral), R=*Remez* (l'allusion), D=*Derash* (l'interprétation figurée), S=*Sod* (le secret : interprétation ésotérique). Aussi, si nous poursuivons le raisonnement de D. Millet-Gérard, les deux concepts dialectiques d'autorité et d'altérité se trouvent dans toutes les interprétations « autorisées » du texte biblique. Si les sources d'autorité diffèrent selon les appartenances confessionnelles ou leurs dissidences internes, de même que ce qui

3

© Tous les textes et documents disponibles sur ce site, sont, sauf mention contraire, protégés par une licence Creative Common.

est perçu, à l'intérieur d'une lecture normative spécifique comme l'« altérité », c'est ce double principe qui éclaire l'opposition entre conformité et transgression.

En ce sens, la lecture par Claudel d'un psaume du Cantique des Cantiques, aussi typologique (et par là attachée à la tradition chrétienne qui fait apparaître l'Ancien Testament comme figure annonciatrice du Nouveau et le Nouveau comme « accomplissement » de l'Ancien) soit-elle, ne diffère pas fondamentalement des pratiques intertextuelles que l'on trouve dans les poèmes homilétiques juifs ou dans la poésie des poètes hébraïco-espagnols, fidèles à l'interprétation normative (mais pas nécessairement dans les *Com/positions* de Juan Gelman), ou encore, dans la poésie hébraïque moderne comme celle du grand poète hébraïque H.N. Bialik que Ksiazenicer-Matheron évoque à propos de Shapiro qui, au contraire de Bialik, transgresse les limites imposées par l'exégèse traditionnelle.

La question de la pertinence de la notion moderne d'herméneutique est valable également pour Dickens et Rimbaud ; les contributions qui leur sont consacrées traitent, dans les deux cas, du récit de Caïn et Abel qui, pour chacun d'entre eux, prend une signification personnelle, liée à leurs parcours biographiques respectifs. Dans « Dickens, Londres et la Cité de Dieu » (p. 41), Cécile Hussherr propose une lecture de la relation que Dickens entretient avec le mythe de Caïn à travers les thèmes de l'errance et du meurtre, inspirés de sa propre trajectoire d'enfant abandonné, « puni par la loi, victime d'injustice » (p. 49), qui erre à travers des cités hostiles. Si la lecture de Dickens est tributaire de Saint Augustin, qui oppose la Cité de Dieu à la cité terrestre, le « petit Caïn » (p. 49) que l'auteur de *David Copperfield* avait été jadis, détourne la fonction théologique du texte augustinien pour en faire une critique de la société anglaise de son temps. « En faisant disparaître la sphère surnaturelle jadis utile à la révolte romantique, ensuite en teintant ses héros d'une ambiguïté qui fera la fortune des deux frères au xx^{e} siècle, Dickens contribue à la modernisation du mythe » (p. 51) écrit C. Hussherr. Peut-on, dès lors, identifier une image biblique, adoptée par un écrivain qui la transforme en son propre mythe personnel avec les principes de Schleiermacher ?

C'est cette même question qui surgit à la lecture de « Rimbaud biblique ou non » (p. 61) de Pierre Brunel, qui livre une lecture inédite sur la relation, peu connue, qu'a pu entretenir Rimbaud avec le texte biblique à partir d'une relecture de quelques fragments du « Cahier des dix ans » du poète. C'est à partir de cette « Genèse d'amateur », selon le mot de P. Brunel (p. 64) dans laquelle l'enfant note ses propres interprétations des récits de la Création, Adam et Eve, Caïn et Abel ou encore le Déluge, que P. Brunel retrouve des traces de ces influences dans l'œuvre rimbaldienne. Le point d'interrogation du titre de l'article le suggère : P. Brunel n'affirme pas le « biblique » chez Rimbaud, il l'interroge plutôt. « La mythocritique ici, n'exclut pas la biographie » écrit-il. Le « pitoyable frère » de « Vagabonds » dans les

© Tous les textes et documents disponibles sur ce site, sont, sauf mention contraire, protégés par une licence Creative Common.

Illuminations à la fois Caïn et Abel, est-il Verlaine ou Rimbaud ? Les errances de Rimbaud à travers la Corne d'Afrique et l'Asie du sud-est sont-elles le châtiment ? C'est que Rimbaud renverse lui-même les perspectives : « On sait qu'à beaucoup d'égards s'opère un renversement tant dans la vie (Verlaine était de dix ans l'aîné de Rimbaud) que dans le texte (où le "pitoyable frère est aussi désigné comme « satanique docteur") » (p. 68) note P. Brunel. Le filtre de lecture, ici, n'est pas celui d'une quelconque méthode, mais celui de l'imagination poétique en contact direct avec un récit archétypal.

La lecture kabbalistique et les limites de l'interprétation

Ce sont les deux articles consacrés aux poètes juifs d'expression allemande, dont l'œuvre est marquée par l'expérience de la Shoah, Paul Celan et Nelly Sachs, contemporains, amis et correspondants, qui, dans ce volume, représentent la part d'ombre et de lumière de l'herméneutique et des « limites de l'interprétation » selon le mot d'Umberto Eco[4]. Autrement dit, il s'agit de savoir où passent, pour le critique, les frontières entre l'interprétation et la surinterprétation, entre la tentative de comprendre une œuvre réputée difficile à partir du texte de l'auteur et celle de la « comprendre mieux » que son propre auteur pour le dire avec Schleiermacher. Le face à face de ces deux contributions qui, à travers l'exercice classique de l'explication de texte axée sur la thématique de la Kabbala (le courant mystique juif d'origine médiévale attaché à l'interprétation magique des lettres hébraïques), permet de mieux saisir les problèmes soulevés d'une part par la dialectique interprète-poète et d'autre part par le choix des références et leur emploi.

Pour ne mentionner qu'un seul exemple, l'hypothèse de Blandine Chapuis selon laquelle c'est *Chaddaï* (ou *Shaddai*), l'un des noms de Dieu dans la Bible hébraïque, qui est « la clé cachée du poème » (p. 179) est sujette à caution pour la bonne raison que ce mot n'apparaît pas dans la poésie de Celan. Aussi, la base de l'argument est l'homonymie entre *Chaddaï* comme nom divin et la contraction en hébreu au génitif de *Shadaï* qui signifie « mes seins » qui renverrait au Cantique des Cantiques (Cant. 4:5, 7:4). Les deux homonymes (nom divin et « mes seins ») sont, par ailleurs, clairement différenciés par la vocalisation massorétique, ce qui ne saurait échapper au lecteur hébraïsant, de même que la différence entre beau, bot et baux au lecteur francophone. Il s'agit non pas de valider ou d'invalider telle ou telle exégèse, mais de se demander dans quelle mesure la manipulation de

4

© Tous les textes et documents disponibles sur ce site, sont, sauf mention contraire, protégés par une licence Creative Common.

l'herméneutique peut devenir un piège. Un texte énigmatique, voire hermétique, est-il susceptible de devenir le récipient de toute projection de l'interprète ? Aussi, l'exégèse que propose Bl. Chapuis de *La rose de personne* de Paul Celan prend pour référence presque exclusive les ouvrages de J.-M. Ouaknine. Ce choix est d'autant plus surprenant que la source première et attestée par Celan lui-même de sa lecture de la Kabbala lurianique est l'ouvrage de Gerschom Scholem, *Zur Kabbala und ihrer Symbolik,* publié en 1960[5] qui, étrangement n'est guère mentionné dans la bibliographie de Bl. Chapuis.Certes, Celan, on le sait, avait appris l'hébreu dans sa jeunesse à Czernowitz, mais la langue principale du *Zohar*, cet ouvrage fondateur de la Kabbala est, en grande partie, non pas l'hébreu mais l'araméen, et Celan y accède moins par la lecture du texte original qu'à travers l'interprétation et la traduction qu'en donne Scholem.

Il suffit d'ailleurs de consulter les très nombreuses références bibliographiques qui accompagnent l'article « Le retour à Dieu dans le cycle *Le mystère a surgi du mystère* » (p. 191) d'Andrée Lerousseau sur Nelly Sachs pour trouver, précisément celles qui font défaut à l'article sur Celan. Cependant, pour revenir à l'herméneutique, l'un des problèmes les plus difficiles que soulève l'interprétation à partir des ouvrages kabbalistiques est celui du positionnement du critique face à l'instabilité des critères d'interprétation d'un courant mystique qui varient souvent d'un auteur à l'autre. Dès lors, ce n'est pas la liberté du poète, libre de choisir parmi l'infini des interprétations, qui est remise en question, mais celle du critique qui doit faire une sélection parmi ses sources et les justifier.

Si l'appel à la Kabbala pour tenter d'obtenir une réponse au *pourquoi* de la Shoah est moins répandu qu'il ne le semble dans les contributions sur Celan, Nelly Sachs et Edmond Jabès, il n'en demeure pas moins que ce choix poétique demande une explication. « Pour celui qui ne peut se résoudre à abandonner Dieu ou à renoncer à l'idée de Dieu, toute référence immédiate à la Bible devient éminemment problématique […]. À quels événements originaires se référer afin de soutenir l'innocence de Dieu, sans se dérober à l'interrogation lancinante de Job et à la question du mal, et de maintenir vivant le principe d'une espérance ? » demande A. Lerousseau (p. 192). Si, pour Nelly Sachs, la seule façon de répondre est l'emprunt « du détour de l'herméneutique et de la mystique juive, seule voie d'accès à la transcendance jugée encore praticable » (*ibid*.), défi auquel elle répond par les images époustouflantes de sa poésie, inspirées du langage non moins imagé du Zohar, le minimalisme rigoureux de Celan, athée de surcroit, laisse moins de latitude à cet égard.

Tout autre est le cas d'Edmond Jabès, dont la recherche de réponses à ces mêmes questions prend l'allure d'une enquête d'érudit qui, plutôt que de « soutenir

5

© Tous les textes et documents disponibles sur ce site, sont, sauf mention contraire, protégés par une licence Creative Common.

l'innocence de Dieu », en s'offrant les consolations de la théodicée, décompose, dans le sens derridien du terme, les strates superposées de commentaires et les met à nu pour en ajouter les siens. Dans « Échos de l'herméneutique talmudique et kabbalistique dans l'œuvre d'Edmond Jabès » (p. 213), Eric Benoît revient sur la vision de Jabès de l'interprétation comme « dynamique ouverte » :

> L'insistance de Jabès sur le questionnement du livre comme activité sans fin rejoint l'idée de lecture infinie telle qu'elle s'est déployée dans toute la tradition de l'herméneutique juive […], en même temps qu'elle est l'un des principes de l'herméneutique moderne (chez Eco, Derrida, Blanchot) […], Jabès se situant au confluent même des sources juives et de la modernité. (p. 229)

En effet, toutes les strates de la tradition s'y trouvent réunies avec le texte biblique, la Mishnah, le Talmud, la Aggadah, les commentateurs plus tardifs tels Rashi, ou encore les kabbalistes, auxquels s'ajoutent les Rabbins inventés par Jabès lui-même et leurs commentaires.

Avec « La Haggadah européenne de Thomas Mann » (p. 139), la contribution de Philippe Zard est celle qui, par la méthode exégétique de Thomas Mann, se rapproche le plus de l'esprit de Schleiermacher. Rédigé en 1943, lors de l'exil de Mann aux États-Unis, *La Loi* apparaît dans le cadre d'un recueil intitulé *The ten commandments, Ten Short Novels of Hitler's War against the Moral Code*. Récit de donation de la Loi à Moïse, *La Loi*, écrit Ph. Zard, « procède de l'injonction contradictoire d'écrire *un récit mythique* sans tomber dans le piège de *la pensée mythique*. » (p. 141). Il s'agit, en effet, non seulement d'un *post-scriptum* qui s'inscrit dans la continuité de la monumentale tétralogie *Joseph et ses frères*, mais d'un projet auquel la réalité historique du nazisme et de la deuxième guerre mondiale impose une urgence et un objectif idéologique précis. La réponse de Mann consiste à « arracher le mythe d'origine "des mains du fascisme" […] et donc s'employer à rendre son lecteur plus libre, en brisant par l'ironie et l'humour les ressorts religieux de la fascination, en empêchant le processus hypnotique produit par le sacré » (p. 152). Car, explique Ph. Zard, c'est précisément cette adhésion captive et captivée par la parole oraculaire d'un Führer dont le style est « une espèce de prolifération mythique » (*ibid*.) qu'il faut contrer par la rationalisation et l'historicisation du personnage de Moïse à l'aide de l'approche historico-critique moderne tout en conservant son humanité afin d'en réhabiliter la mémoire.

Invitation à la lecture

On l'a vu, les dix-sept contributions recueillies dans ce volume couvrent les modalités interprétatives les plus diverses. Si la Bible acquiert à travers ce parcours

© Tous les textes et documents disponibles sur ce site, sont, sauf mention contraire, protégés par une licence Creative Common.

de lectures un aspect caléidoscopique, c'est que les strates millénaires des commentaires superposées l'ont transformée en un hypertexte, proche du sens de l'hypertexte dit « intelligent » de l'informatique. On y a trouvé la Bible chrétienne qui comprend aussi bien l'Ancien que le Nouveau Testament, de même que la Bible hébraïque, seule reconnue par la tradition juive ; la Bible vue comme œuvre unique et irréductible à ses composantes individuelles mais aussi, pour le dire avec P. Gibert, comme la « bibliothèque Bible[6] », une collection d'œuvres d'auteurs divers dont les dates de rédaction s'étalent sur plusieurs siècles, enfin, la Bible des théologiens, que l'on dit inspirée par le souffle divin côtoie celle de la recherche en sciences sociales et humaines dont l'archéologie, l'Histoire du Proche-Orient ancien, l'anthropologie, enfin la philologie et la critique littéraire ont dévoilé les contradictions internes, l'absence d'assises historiques et les diverses strates linguistiques.

Si l'annonce du colloque appelait à « approfondir une question bien spécifique : celle de l'influence capitale de l'herméneutique biblique sur l'imaginaire d'un grand nombre d'écrivains, en particulier depuis deux ou trois siècles[7] », c'est moins l'herméneutique biblique de Schleiermacher lui-même qui fait l'objet de la majorité des contributions, que des méthodes interprétatives traditionnelles (Midrash, patristique, Kabbala…) ou les lectures personnelles des écrivains et poètes. Une répartition thématique plus rigoureuse que celle, chronologique et implicitement confessionnelle, aurait bien mieux mis en valeur la richesse des pratiques et méthodes intertextuelles qui ressort de la diversité des contributions, d'autant plus que chacune d'entre elles est consacrée à un écrivain singulier. Il n'en demeure pas moins qu'indépendamment de la question de l'herméneutique, les critiques ont réussi, chacun à sa façon et par son style, à donner envie de lire, relire ou découvrir les écrivains et poètes qui les passionnent.

6

7

© Tous les textes et documents disponibles sur ce site, sont, sauf mention contraire, protégés par une licence Creative Common.

PLAN

- Faut-il parfaire l'œuvre de l'auteur ?
- L'artiste et le prophète
- Totalitarisme et exil
- Catholicisme et athéisme
- Le conflit des interprétations : entre la tradition et le mythe personnel
- La lecture kabbalistique et les limites de l'interprétation
- Invitation à la lecture

AUTEUR

Orly Toren
Voir ses autres contributions

© Tous les textes et documents disponibles sur ce site, sont, sauf mention contraire, protégés par une licence Creative Common.