Thierry LECOMTE

« *L'Ombre du Grand vagabond* ».

La question théologique de l'interprétation prophétique d'Arthur **RIMBAUD** par Paul **CLAUDEL**

Version du 12/04/2026

« *L'ange lui répondit :* « L'Esprit Saint viendra sur toi et la puissance du Très Haut te couvrira de son ombre ; c'est pourquoi celui qui va naître sera saint et sera appelé fils de Dieu. »
(*Lc* **1**, 35)

« *On en venait à sortir les malades dans les rues, on les plaçait sur des lits ou des civières, afin que Pierre, au passage, touche au moins l'un ou l'autre de son ombre.* »
(*Ac* **5**, 15)

« *Enfin, puissé-je être pour vous ce que Rimbaud a été pour moi.* »[1]

[1] Lettre de P. **CLAUDEL** à J. **RIVIÈRE**, du 11 janvier 1908, dans *Corr.Rivière*, p. 94.

Principe de publication

Ce texte est la version numérique, revue et complétée d'une thèse de théologie, dirigée par le professeur Didier **GONNEAUD**, soutenue en 2013 à l'Université Catholique de LYON. Les ajouts n'engagent pas l'Université.

Ce travail est publié en *accès ouvert*. Les idées voyagent, ne connaissent pas les douaniers aux frontières et sont libres de droit. Cependant, les citations ou éventuels emprunts doivent obéir aux règles précises des usages universitaires.

Comme la correction est permanente, cette version reste vivante. Je suis donc intéressé de toutes remarques, critiques, rectifications, compléments, qui enrichiront la recherche ici engagée.

Sommaire

SOMMAIRE
ABRÉVIATIONS DES LIVRES SOUVENT CITÉS

INTRODUCTION GÉNÉRALE
Projet théologique
Méthode

PREMIÈRE PARTIE
« *LE LIEU ET LA FORMULE* »

Introduction

Chapitre I : LA FAILLE ET LE CATACLYSME

1. **La jeunesse angoissée de Paul CLAUDEL (1868-1886)**
    1.1. Une enfance solitaire
    1.2. Un adolescent incrédule et tourmenté
2. **La faille : la lecture des *Illuminations* de RIMBAUD (juin 1886)**
    2.1. Les *Illuminations* dans *La Vogue*
    2.2. Une lecture bouleversante
    2.3. L'effet **RIMBAUD**
3. **Le cataclysme : la conversion (Noël 1886)**
    3.1. Méthode
    3.2. Auto-interprétation d'un cataclysme spirituel
        3.2.1. Approche factuelle
        3.2.2. Approche théologique : un tact cordial comme épiphanie de la joie
            3.2.2.1. Une épiphanie divine
            3.2.2.2. Le cœur ouvert comme lieu de la Révélation divine
            3.2.2.3. Une vie cordiale
            3.2.2.4. Le cœur, le nom et la parole
            3.2.2.5. Une foi « monolithique »
            3.2.2.6. Une vie libérée
    3.3. Proposition de topographie spirituelle
        3.3.1. Un « *dispositif spirituel* » logo-centré
        3.3.2. Une relation corrélée

Conclusion du chapitre I

Chapitre II : LES « *ANNÉES MÉRIDIENNES* »

1. **La conversion définitive (1886-1890)**
    1.1. La galaxie du ressentiment
    1.2. La logique de l'échelle
    1.3. Difficultés catholiques
2. **La recherche d'une vocation (1890-1905)**
    2.1. La surprise du monde (1890-1900)
    2.2. Le non de LIGUGÉ (1900)
        2.2.1. Les faits

2.2.2. L'avènement d'une autre dimension
2.3. La passion amoureuse (1901-1905)
2.3.1. Une saison en enfer
2.3.2. La nécessité libératrice d'une relecture
2.3.3. **CLAUDEL**, la femme et Dieu
2.3.3.1. La femme comme Mystère libérateur
2.3.3.2. Une logique cosmologique et rythmique
2.3.3.3. Une nouvelle relation entre le Créateur et les créatures
2.3.4. La passion et le mariage
2.3.4.1. Une promesse qui ne peut être tenue
2.3.4.2. Le mariage comme « *consentement* »
3. **Ce que veut dire le monde**
3.1. La « *vocation de l'Univers* »
3.2. L'écriture et la grâce
3.3. Une dynamique résurrectionnelle
Conclusion du chapitre II

Chapitre III : UNE POÉTIQUE DE LA CO-NAISSANCE

1. **La co-naissance**
1.1. Dieu comme Cause
1.2. La nature concréée
1.3. L'Homme herméneute
1.4. Le principe de la co-naissance
1.4.1. Deux niveaux conjoints
1.4.2. La composition symbolique
1.4.3. La décomposition diabolique
1.5. La vibration comme pulsation
1.5.1. La mélodie du monde
1.5.2. L'Être et le Néant
1.5.3. Une série d'images
2. **Une sémiotique métaphysique**
2.1. Le signe
2.2. La métaphore
2.3. *Ars pœtica Mundi*
2.3.1. L'ïambe comme pulsation rythmique
2.3.2. L'inspiration poétique
2.3.2.1. La source antique
2.3.2.2. La conversion médiévale
2.3.2.3. La synthèse moderne
2.3.3. Une théorie des formes littéraires
3. **Le « théâtre de la co-naissance »**
3.1. Cycle vocationnel et cycle typique
3.2. Les trois conséquences d'une nouvelle écriture
3.3. Le *Soulier de satin* comme « *opus mirandum* »
Conclusion du chapitre III

Chapitre IV : *TOURNANT BIBLIQUE* (1927)

1. **L'entrée résolue dans la profondeur divine**
1.1. La « *troisième conversion* »

1.2. **CLAUDEL**, la Bible et la Tradition
1.3. La haine du littéralisme
2. **Une lecture libre et personnelle**
2.1. Trois textes fondateurs
2.2. Un dispositif poétique de lecture de la Bible
2.2.1. Une lecture figurative
2.2.2. Une lecture christocentrée
2.2.3. La révolution analogique (1928)
2.3. Une écriture scripturaire
2.4. Parole et silence
3. **Le roman poétique de la Bible claudélienne**
3.1. Le *fiat* de la *Genèse*
3.1.1. Lucifer et le principe féminin
3.1.2. La chute satanique comme « anti-*fiat* »
3.2. Le *fiat* marial
3.3. Le *fiat* du croyant
Conclusion du chapitre IV
Conclusion de la première partie

DEUXIÈME PARTIE
ANALYSE D'UNE PROPOSITION

Introduction

Chapitre V : ARCHÉOLOGIE (1912-1925)

1. **Rimbaud mystique (1912)**
    - 1.1. Le contexte
        - 1.1.1. Le genre littéraire « *préface* »
        - 1.1.2. Le « *mythe catholique* »
            - 1.1.2.1. Le **RIMBAUD** de **VERLAINE**
                - 1.1.2.1.1. Ligne diabolique
                - 1.1.2.1.2. Ligne ironique
                - 1.1.2.1.3. Ligne nostalgique
            - 1.1.2.2. Isabelle **RIMBAUD** et le « *roman familial* »
                - 1.1.2.2.1. Les origines d'une manipulation
                - 1.1.2.2.2. Le *Jean Arthur Rimbaud* de Paterne **BERRICHON**
                - 1.1.2.2.3. Le **RIMBAUD** perdu de **SUARÈS**
                - 1.1.2.2.4. La rencontre de ROCHE
        - 1.1.3. Lecture bremondienne
            - 1.1.3.1. **CLAUDEL** et **BREMOND**
            - 1.1.3.2. L'influence du *Sainte Chantal* sur la préface de 1912
    - 1.2. Une proposition ambiguë et synthétique
        - 1.2.1. Plurivocité du mot « mystique »
        - 1.2.2. Mystique et conversion
        - 1.2.3. **RIMBAUD** mystique matérialiste ?
        - 1.2.4. Ambiguïtés
    - 1.3. Mystique, sauvagerie et « *malentendu* »
        - 1.3.1. Brève histoire d'un mot
        - 1.3.2. Une sauvagerie… volontaire !

        Conclusion
2. **L'hypothèse eucharistique (1917)**
3. **L'hypothèse sapientielle : *Animus* et *Anima* (1925)**

Conclusion du chapitre V

Chapitre VI : AUTORITÉ SCRIPTURAIRE : LA FIGURE DE SAÜL

1. **«** […] *il n'est pas un homme de lettres*. »
    - 1.1. **RIMBAUD** et la critique littéraire
    - 1.2. La logique du sang
2. **«** *C'est un prophète* […comme] *Saül*… »
    - 2.1. Lecture cursive de l'intertexte biblique
        - 2.1.1. Le roi, les juges et le prophète
        - 2.1.2. L'onction royale de **SAÜL**
        - 2.1.3. Le règne noir de **SAÜL**
        - 2.1.4. **SAÜL** et **DAVID**
    - 2.2. La relecture traditionnelle du cycle de **SAÜL**
        - 2.2.1. L'*Ad Simplicianum* de saint **AUGUSTIN**
        - 2.2.2. **SAÜL** : une figure littéraire, riche et complexe
    - 2.3. **BALAAM**

2.4. **CAÏPHE**
2.5. La relecture de la séquence : la *Catena Aurea*

3. **Proposition d'interprétation**
3.1. « *Je est un autre* »
3.2. Les trois temps d'un drame poético-prophétique
3.3. Le danger littéraliste
3.4. L'ambiguïté créatrice

4. **De la Bible à aujourd'hui : une histoire « prophétique** »
4.1. **JEANNE** d'ARC dans la préface
4.1.1. *Jeanne d'Arc au bûcher* (1934)
4.1.2. **JEANNE** d'ARC et Jean-Arthur **RIMBAUD**
4.2. Une constellation d'inspirés

Conclusion du chapitre VI

Chapitre VII : AUTORITÉ THÉOLOGIQUE : LE *DE PROPHETIA* DE SAINT THOMAS d'AQUIN

1. **Présentation du *De Prophetia***
1.1. Premier niveau : la *Somme de Théologie* et son projet
1.2. Deuxième niveau : la *Secunda Pars*
1.3. Troisième niveau : la *Secunda secundæ*
1.4. Quatrième niveau : le traité *De prophetia*
1.4.1. De la « *diversitas* » à la « *differentia* »
1.4.2. Les trois temps d'une nouvelle proposition théologique

2. **Analyse littérale du *De prophetia***
2.1. Q. 171 : la prophétie considérée selon son essence
2.1.1. Article 1 : essence de la prophétie
2.1.2. Art. 2 : prophétie et *habitus*
2.1.3. Art. 3-4 : l'objet prophétique
2.1.4. Art. 5 : le sujet
2.1.5. Art. 6 : la vérité prophétique
2.2. Q. 172 : La cause de la prophétie
2.2.1. Art. 1 : l'impossibilité de la prophétie naturelle
2.2.2. Art. 2 : le média angélique
2.2.3. Art. 3 : les prédispositions
2.2.4. Art. 4 : la bonne moralité
2.2.5. Art. 5-6 : la prophétie démoniaque
2.3. Q. 173 : Le mode de connaissance prophétique
2.3.1. Art 1 : les prophètes et la vision de l'essence divine
2.3.2. Art. 2 : le média
2.3.3. Art. 3-4 : le sujet de la vision prophétique
2.4. Q. 174 : Les divisions de la prophétie
2.4.1. Art. 2 : vision intellectuelle et imaginative
2.4.2. Art. 3 : les degrés de la vision imaginative
2.4.3. Art. 4 : **MOÏSE** « *excellentior omnibus* »
2.5. Q. 175 : Le ravissement
2.5.1. Art. 1 : le ravissement comme abolition des sens
2.5.2. Art. 2 : amour et violence
2.5.3. Art. 3 : **PAUL** a-t-il vu l'essence de Dieu ?
2.5.4. Art. 4 : ravissement paulinien et abstraction des sens
2.5.5. Art. 5 : ravissement paulinien et séparation âme/corps
2.5.6. Art. 6 : Y-a-t-il connaissance de cette séparation ?

2.6. Q. 176 : le don des langues
2.6.1. Art. 1 : universalité du don
2.6.2. Art. 2 : don des langues et grâce de la prophétie
2.7. Q. 177 : « *De gratia quæ in sermone est* »
2.7.1. Art. 1 : discours et charisme
2.7.2. Art. 2 : femme et discours
2.8. Q. 178 : « *De gratia miraculorum* »
2.8.1. Art. 1 : la qualité charismatique des miracles
2.8.2. Art. 2 : miracles et sainteté
2.9. Proposition de reprise synthétique
3. CLAUDEL, RIMBAUD, saint THOMAS et la prophétie
3.1. Utilité d'un concept
3.2. Le poète comme prophète
3.2.1. La question que pose le monde
3.2.2. Deux types de poètes prophètes ?
3.3. Trois désorientations
3.3.1. Première désorientation : spécialisation herméneutique
3.3.2. Deuxième désorientation : l'articulation entre *cognitio*, *locutio* et *acti*
3.3.3. Troisième désorientation : migration vers un contexte nouveau
Conclusion du chapitre VII

Conclusion de la deuxième partie

TROISIÈME PARTIE

« […] *C'EST Á LEURS FRUITS QUE VOUS LES RECONNAÎTREZ.* » (*Mt* **7**, 20)

Introduction

Chapitre VIII : RIMBAUD, « PROPHÈTE » EN ENFER

1. **RIMBAUD « *voyant* »**
2. ***Le Bateau ivre* (septembre 1871)**
    - 2.1. Proposition de lecture
    - 2.2. Reprise théologique
3. **Crise de l'inspiration : l'exemple de la prose *Vies I***
4. ***Une saison en enfer* (mai-août 1873)**
    - 4.1. L'inspiration initiale
    - 4.2. Anatomie de l'enfer rimbaldien
        - 4.2.1. Un désir d'enfer
        - 4.2.2. La méthode d'un enfer expérimental
        - 4.2.3. L'enfer expérimental travaille avec la mort
        - 4.2.4. L'amour, l'art et le langage, en enfer
        - 4.2.5. L'enfer expérimental ne porte pas d'autre issue que la mort
        - 4.2.6. L'enfer expérimental est l'antichambre de la damnation
        - 4.2.7. Une résistance inattendue
        - 4.2.8. Adhérer au **CHRIST** ?
    - 4.3. **RIMBAUD** et l'enfer « *ancien* »

Conclusion du chapitre VIII

Chapitre IX : UNE NOUVELLE ARTICULATION ENTRE LA *COGNITIO* ET LA *LOCUTIO* ?

1. **Analyse du concept de *gratia gratis data***
    - 1.1. *data*
    - 1.2. *Gratis data*
    - 1.3. Une double altérité
2. **Reprise thomasienne**
3. **Prophétie et représentation**
    - 3.1. La philosophie de la représentation de P. **GUENANCIA**
    - 3.2. Concept et métaphore
    - 3.3. Application à la prophétie thomasienne

Conclusion du chapitre IX

Chapitre X : PENSER LA PROPHÉTIE AVEC CLAUDEL

1. **La prophétie avant et après la glorification du Christ**
2. **« Prophétie » et « *signes des temps* »**
3. **La « prophétie » post-évangélique comme transfiguration**
    - 3.1. D'une montagne à l'autre
        - 3.1.1. Les montagnes précédentes dans l'Évangile de **LUC**
        - 3.1.2. Une montagne qui rappelle l'expérience du SINAÏ
        - 3.1.3. Une nouveauté : la présence apostolique
    - 3.2. Le massif vétérotestamentaire : l'HOREB-SINAÏ
        - 3.2.1. Première montagne : l'HOREB mosaïque en *Ex* **3**, 14

3.2.2. Deuxième montagne : le SINAÏ exodal en *Ex* **19**-**40**
3.2.3. Troisième montagne : l'HOREB d'**ÉLIE** (*1 R* **19**)
3.3. Le massif néotestamentaire
3.3.1. La montagne des Oliviers (*Lc* **22**, 39-53)
3.3.2. La maison-montagne : première Pentecôte (*Ac* **2**)
3.4. Le Christ, nouveau voile
Conclusion du chapitre X

Conclusion de la troisième partie

CONCLUSION GÉNÉRALE

BIBLIOGRAPHIE
A. Bibles et textes du Magistère hiérarchique
B. Œuvres de Paul **CLAUDEL**
C. Correspondances
D. Sources
E. Études sur **CLAUDEL**
F. Œuvres et études diverses
G. Articles consultés sur internet

Abréviations des livres souvent cités

Bible

- *TOB* : *Traduction Œcuménique de la Bible*, PARIS, Cerf-Les Bergers et les Mages, [or. 1975], tome 1, *Ancien Testament*, 87e mille, 1978, 2262 p. et tome 2, *Nouveau Testament*, 130e mille, 1977, 926 p.

Œuvres de Paul CLAUDEL

- *Jo1* : Paul **CLAUDEL**, *Journal. Tome I : 1904-1932*, (éd. de Jacques **PETIT** et de François **VARILLON**), (coll. « *Bibliothèque de la Pléiade* » ; 205), PARIS, *N.R.F.*, Gallimard, 1968, XC-1499 p.

- *Jo2* : Paul **CLAUDEL**, *Journal. Tome II : 1933-1955*, (éd. de Jacques **PETIT** et de François **VARILLON**), (coll. « *Bibliothèque de la Pléiade* » ; 213), PARIS, *N.R.F.*, Gallimard, 1969, 1360 p.

- *Mi* : Paul **CLAUDEL**, *Mémoires improvisés*. *Quarante et un entretiens avec Jean Amrouche*, (éd. aug. de Louis FOURNIER), (coll. « *Les Cahiers de la NRF* »), PARIS, Gallimard, 2001 [or. (coll. « *Blanche* »), PARIS, Gallimard, 1954], 367 p.

- *OCTh1* : Paul **CLAUDEL**, *Théâtre. Tome I*, (éd. rev. et aug. de Jacques **MADAULE** et de Jacques **PETIT**), (coll. « *Bibliothèque de la Pléiade* » ; 72), PARIS, *N.R.F.*, Gallimard, 1967 [or. 1948], LX-1371 p.

- *OCTh2* : Paul **CLAUDEL**, *Théâtre. Tome II*, (éd. rev. et aug. de Jacques **MADAULE** et de Jacques **PETIT**), (coll. « *Bibliothèque de la Pléiade* » ; 73), PARIS, *N.R.F.*, Gallimard, 1965 [or. 1948], 1556 p.

- *OCTh1b* : Paul **CLAUDEL**, *Théâtre. Tome I*, (nouvelle éd. de Didier **ALEXANDRE** et de Michel **AUTRAND**), (coll. « *Bibliothèque de la Pléiade* » ; 72), Paris, *N.R.F.*, Gallimard, 2011, LIX-1708 p.

- *OCTh2b* : Paul **CLAUDEL**, *Théâtre. Tome II*, (nouvelle éd. de Didier **ALEXANDRE** et de Michel **AUTRAND**), (coll. « *Bibliothèque de la Pléiade* » ; 73), PARIS, *N.R.F.*, Gallimard, 2011, 1873 p.

- *OCPr* : Paul **CLAUDEL**, *Œuvres en prose*, (éd. de Charles **GALPERINE** et de Jacques **PETIT**), (coll. « *Bibliothèque de la Pléiade* » ; 179), PARIS, *N.R.F.*, Gallimard, 1965, XLVII-1627 p.

- *OCPo* : Paul **CLAUDEL**, *Œuvre poétique*, (éd. de Jacques **PETIT**), (coll. « *Bibliothèque de la Pléiade* » ; 125), PARIS, *N.R.F.*, Gallimard, 1967 [or. 1957], LVII-1326 p.

- *P&B1* : Paul **CLAUDEL**, *Le Poëte et la Bible. Tome I : 1910-1946*, (éd. de Michel **MALICET**, avec la collaboration de Dominique **MILLET** et Xavier **TILLIETTE**), (coll. « *Blanche* »), PARIS, *N.R.F.*, Gallimard, 1998, LI-1925 p.

- *P&B2* : Paul **CLAUDEL**, *Le Poëte et la Bible. Tome II : 1945-1955*, (éd. de Michel **MALICET**, avec la collaboration de Dominique **MILLET** et Xavier **TILLIETTE**), (coll. « *Blanche* »), PARIS, *N.R.F.*, Gallimard, 2004, XIII-1915 p.

Autres

- *Dz* : Heinrich **DENZINGER**, *Symboles et définitions de la foi catholique*, [or. *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, 1854], (38e édition), (éd. de Peter **HÜNERMANN** et trad. de Joseph **HOFFMANN**), PARIS, Cerf, [or. 1997], 2005, LI-1283 p.

- *OCBr* : Arthur **RIMBAUD**, *Œuvres Complètes : poésie, prose et correspondance*, (éd. de Pierre **BRUNEL**), (coll. « *Classiques modernes* »), PARIS, La Pochothèque, Librairie Générale française, 1999, 1039 p.

- *PG* : Jacques-Paul **MIGNE**, *Patrologiæ cursus completus… Series Græca*, PARIS, *apud* J.-P. **MIGNE**, 161 tomes en 166 vol., 1857-1866.

- *PL* : Jacques-Paul **MIGNE**, *Patrologiæ cursus completus… Series Latina*, PARIS, *apud* J.-P. **MIGNE** puis Turnhout, Brepols, 221 vol., 1844-1864 et 1963 (vol. 218-221).

- *ST* : saint **THOMAS d'AQUIN**, *Somme théologique*, PARIS, Éd. du Cerf, 4 vol., 1984-1986.[2]

Les citations ainsi que les abréviations des livres bibliques (sauf pour **ISAÏE** = *Is*) sont extraites de la *TOB*. Ceci modifie parfois la numérotation des psaumes adoptée par la Vulgate. Nous indiquons le livre biblique en italique, le chapitre en gras. La *Vulgate* est citée à partir de la *Biblia sacra juxta Vulgatam Clementinam*, (éd. de Michaël **TWEEDALE**), LONDRES, 2005. Le texte grec du Nouveau Testament est celui du *Novum Testamentum Græce et Latine*[3]*.*

Nous abrégeons les sous-parties d'*Une Saison en Enfer* d'A. **RIMBAUD** de la manière suivante : ***** (prose introductive, sans titre dans l'original) ; *MS* (*Mauvais Sang*) ; *NE* (*Nuit de l'enfer*) ; *DI* (*Délires I. Vierge folle - L'époux infernal*) ; *DII* (*Délires II. Alchimie du Verbe*) ; *Imp* (*L'Impossible*) ; *Ecl* (*L'Eclair*) ; *Mat* (*Matin*) ; *Ad* (*ADIEU*).

Lorsque nous abrégeons le titre d'un livre de correspondance (par exemple : *Corr.Frizeau*), nous le citons ensuite sans reprendre le nom des auteurs.

Cherchant de nouveaux chemins topographiques, appelés et rendus possibles par l'outil numérique, nous écrivons les noms propres de personne en majuscule et en gras, les noms de lieu en majuscule. Les citations bibliques sont en rouge, les autres citations en bleu.

Enfin, dans les poèmes, nous avons signalé le retour à la ligne par le symbole /, le saut de strophe par le symbole //.

[2] Nous reprenons le système de citation de Ghislain **LAFONT**, exposé dans *Structures et méthode dans la « Somme théologique » de saint Thomas d'Aquin*, (coll. « *Cogitatio fidei* » ; 193), PARIS, Éd. du Cerf, 1996 [or. coll. « *Textes et études théologiques* », PARIS, Desclée de Brouwer, 1961], p. 13. Le chiffre romain indique la partie, les chiffres arabes la question et l'article. « *Ad* » suivi du numéro renvoie à la difficulté, « *Resp*. » à la réponse et « *Sol*. » à la solution.

[3] Eberhard **NESTLE**, Erwin **NESTLE** et Kurt **ALAND**, *Novum Testamentum Græce et Latine*, (27ème éd.), STUTTGART, Deutsche Bibelgesellschaft, 1999 [or. 1993].

Introduction générale

« *Quand je serai mort on m'élèvera des monuments et on payera des professeurs pour me commenter.*
[…] *alors que de mon vivant pas plus que les autres grands poètes qui m'ont précédé je n'ai reçu d'eux un verre d'eau.* »
Paul **CLAUDEL**, *Jo1*, p. 883 (1929)

Dans une courte préface[4], datée de mai 1942[5] et intitulée *Un dernier salut à Arthur Rimbaud*[6], Paul **CLAUDEL** (1868-1955) analyse son rapport à l'œuvre du poète Arthur **RIMBAUD** (1854-1891). Le cœur du texte est constitué par l'affirmation suivante :

> « *Arthur Rimbaud n'est pas un poète, il n'est pas un homme de lettres. C'est un* prophète *sur qui l'esprit est tombé, non pas comme sur David, mais comme sur Saül*. »[7]

Cette proposition surprenante oblige le lecteur attentif à un triple déplacement. D'abord, elle refuse une définition évidente, celle qui considère **RIMBAUD** comme un « *poète* » ou un « *homme de lettres* ». Ensuite, elle associe le poète ardennais, réputé hostile au Christianisme, avec une figure traditionnelle du champ religieux et biblique, le prophète. Enfin, elle propose de saisir ce prédicat de « *prophète* » en le comparant avec un personnage biblique inattendu : **SAÜL**. Trois fois bousculé, le lecteur est profondément dérouté. Cette déroute provoque un trouble. Ce trouble n'est pas un simple effet de style. Il est voulu par **CLAUDEL** afin d'inviter à un questionnement plus général sur le statut théologique de certains poètes et sur la nature de leur relation avec la Révélation chrétienne.

Cette invitation est à l'origine de ce travail. Celui-ci se propose d'interroger le rapport entre la poésie et la prophétie à partir d'un texte de **CLAUDEL**, poète catholique, au sujet de **RIMBAUD**, poète souvent dit

---

[4] Arthur **RIMBAUD**, *Vers et proses* édition des CI [Cent Un] Bibliophiles, 1943. Voir Pierre **PETITFILS**, *L'œuvre et le visage d'Arthur Rimbaud. Essai de bibliographie et d'iconographie*, (coll. « *Nouvelle bibliothèque littéraire* »), PARIS, Nizet, 1949, pp. 103-105. Il s'agit d'une édition luxueuse (120 exemplaires) et confidentielle, publiée en 1943 (achevé d'imprimé le 1er décembre), réalisée à BOULOGNE-sur-MER, par l'atelier de Pierre **BOUCHET**. Cette édition « mixte » reprend certains éléments de l'édition des *Poésies* par Henry de **BOUILLANE de LACOSTE** (PARIS, Mercure de France, 1939), mais reste fidèle, pour l'essentiel, à l'édition de Paterne **BERRICHON**, datée de 1912. Voir Pierre **BRUNEL**, « Claudel et Rimbaud. Une pratique exégétique », dans Didier **ALEXANDRE** (dir.), *L'écriture de l'exégèse dans l'œuvre de Paul Claudel : actes du colloque, les 8-9-10 mars 2001 à l'Université de Toulouse-le-Mirail*, (coll. « *Annales littéraires de l'Université de Besançon* » ; 801), (coll. « *Centre Jacques Petit* » ; 108), BESANÇON, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2006, pp. 67-68.

[5] Le premier manuscrit date du 4 mai (huit pages), le second du 7 mai (dix pages). Voir Jean-Claude **MORISOT**, *Claudel et Rimbaud : Etude de transformations*, (coll. « *Bibliothèque des Lettres Modernes* » ; 22), PARIS, Minard, 1976, pp. 121-122.

[6] Paul **CLAUDEL**, *Un dernier salut à Arthur Rimbaud*, dans *OCPr*, pp. 521-527 (1942).

[7] *Id*., p. 522.

« païen »[8] ou athée[9]. Il recouvre en partie la thèse de Jean-Claude **MORISOT**[10] qui analysait la relation transformatrice entre **CLAUDEL** et **RIMBAUD** selon son versant littéraire et strictement laïc.

Au premier abord, une telle ambition pourra sembler naïve, voire incongrue. Car elle pose l'interrogation suivante : un travail théologique peut-il trouver son point d'origine, et donc une part de sa substance, dans la proposition d'un poète, même catholique ? Si oui, dans quel cadre et à quelles conditions ?

Projet théologique[11]

Il convient d'abord de remarquer combien une réflexion menée à partir d'œuvres poétiques a toujours dépassé le cadre étroit de la critique littéraire. Elle apparaît désormais très habituelle en philosophie, en particulier à la suite des recherches de certains philosophes contemporains[12] comme Martin **HEIDEGGER**[13], Paul **RICŒUR**[14] ou Jacques **DERRIDA**[15]. De même, elle traverse les travaux de nombreux grands théologiens

[8] Cf., par exemple, Christian **BECK**, « Les Quatre Dimensions du Temps dans la Vie Spirituelle de Paul Claudel », dans *Le Bulletin de « L'Œuvre »*, décembre 1912, repris dans *Sur Rimbaud. Correspondance posthume 1912-1920*, p. 329 : « *En effet, le moins catholique des auteurs*, […] *le moins religieux surtout, n'est-ce pas Rimbaud ? Autant que Shakespeare baigné par le présent, plus que personne le jeune Wallon, durant les années où il écrivit, fut un païen.* »

[9] Cf. Henri **QUANTIN**, *De verbe et de chair : Péguy, Huysmans, Max Jacob, Chesterton, Bernanos, Bloy, Claudel*, PARIS, Les Éditions du Cerf, 2014, p. 314 : « *Aussi surprenant que cela puisse paraître aux tenants d'un Rimbaud athée sans le moindre doute, rencontrer Rimbaud prépare Claudel à rencontrer le Christ.* »

[10] J.-Cl. **MORIZOT**, *Claudel et Rimbaud : Etude de transformations*, *op. cit*. L'auteur essaie d'arracher le **RIMBAUD** de **CLAUDEL** aux oukases d'**ÉTIEMBLE**, des Surréalistes et autres contempteurs de la réflexion claudélienne (cf. pp. 496 et 597). Il complète notre proposition par la finesse de ses analyses littéraires, en particulier par ses lectures de *Tête d'Or* et *Anima*. La troisième partie aborde la question de la référence religieuse, qualifiée de « *passage théologique* » (par exemple p. 504). Cependant, par son style et sa méthode proches de **BACHELARD**, il nous semble ce travail ressort alors plutôt de l'essai. Dans ces attendus théoriques, il affirme parfois sans démontrer (par exemple p. 463 : « […] *l'imagination du monde, en effet, vient avant sa représentation.* »). Il considère la « *pensée théologique* » (p. 170 ; voir aussi p. 498 sans plus de précision) de manière générale, la présentant comme « *métaphysique* » (pp. 332 ou 445), voire l'assimilant à une forme de pensée archaïque (cf. p. 538 avec renvoi à l'ethnologie !) ou la jugeant négativement (cf. p. 288 : « *Le discours théologique, dans son œuvre, fait armature ; il se pourrait aussi qu'il fasse graisse.* » ; voir aussi p. 526). Cette *reductio* sert le propos, amplifiant hésitations, hiatus et « *contradictions* » (par exemple p. 175, qui trouve sa résolution p. 190 ; voir aussi p. 471), au risque de perdre la dynamique rythmique d'une pensée spirituelle en progrès et de rater la profondeur régulatrice de certaines références, réduites à des mythologies (cf. p. 458) ou des « *rêveries* » (p. 209). L'hypothèse prophétique est abordée aux pages 206-207 et 292-294.

[11] Nous reprenons, en les modifiant, certains éléments que nous avons proposés dans notre travail *La foi vide. Lecture théologique d'*Une saison en enfer *d'Arthur Rimbaud*, mémoire présenté en vue de l'obtention de la maîtrise de théologie, sous la direction de Pierre **GIBERT**, LYON, juin 2001.

[12] Pour une approche générale, voir Christian **DOUMET**, *La déraison poétique des philosophes*, (coll. « *L'autre pensée* »), PARIS, Stock, 2010.

[13] Cf., par exemple, Martin **HEIDEGGER**, *Achèvement de la métaphysique et poésie*, [or. *Gesamtausgabe. II. Abteilung : Vorlesungen 1919-1944 Band 50, 1. Nietzsches Metaphysik 2. Einleitung in die Philosophie. Denken und Dichten*, FRANKFURT a. M., Vittorio Klostermann, 1990], (trad. de l'allemand par Adéline **FROIDECOURT**), (coll. « *Bibliothèque de philosophie. Œuvres de Martin Heidegger* »), PARIS, *N.R.F.*, Gallimard, 2005, ou *Approche de Hölderlin*, [or. *Erlauterungen zu Hölderlins Dichtung*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1951], (trad. de l'allemand par Henry **CORBIN**, Michel **DEGUY**, François **FÉDIER** et Jean **LAUNAY**), (coll. « *Tel* » ; 269), PARIS, Gallimard, 1996. Il existe de nombreuses études sur ces lectures. Voir, en particulier, George **STEINER**, *Martin Heidegger*, [or. NEW YORK, The Viking-Press, 1978], (trad. de l'anglais par Denys de **CAPRONA**), (coll. « *Champs* » ; 174), PARIS, Flammarion, 1987, p. 165-202.

[14] Cf. Paul **RICŒUR**, *La métaphore vive*, (coll. « *Points. Essais* » ; 347), PARIS, Éd. du Seuil, 1997 [or. (coll. « *L'Ordre philosophique* » ; 23), 1975], VIII[ème] étude, pp. 323-398. Pour découvrir le riche débat engagé, en 1971, avec Jacques **DERRIDA**, sur le rapport entre la métaphore et le concept, voir François **DOSSE**, *Paul Ricœur. Les sens d'une vie (1913-2005)*, (coll. « *La Découverte-Poche. Sciences humaines et sociales* » ; 277), (éd. revue et augmentée), PARIS, la Découverte, 2008 [or. Éd. de la Découverte, 1997], chap. 34, pp. 355-365.

[15] Cf., en premier lieu, Jacques **DERRIDA**, « La mythologie blanche. La métaphore dans le texte philosophique », *Poétique* n° 5, 1971, pp. 1-52. Voir aussi Marc **GOLDSCHMIT**, *Jacques Derrida, une introduction*, (coll. « *Agora* » ; 246), PARIS, Pocket, 2003, pp. 104 *sq*. Dans le domaine théologique, voir François **NAULT**, *Derrida et la théologie. Dire Dieu après la déconstruction*, (coll. « *Cogitatio fidei* » ; 216), PARIS-MONTRÉAL, Les Éditions du Cerf, Médiaspaul, 2000, pp. 77 *sq*.

modernes[16], eux-mêmes héritiers de réflexions approfondies, en particulier durant l'époque médiévale[17]. Nous retenons ici les propositions de Paul **TILLICH** dans la sphère protestante, de Karl **RAHNER** et de Hans **URS Von BALTHASAR**, dans la sphère catholique. Ces trois auteurs ont entrepris de définir la nature de la poésie, de préciser son utilité en théologie et d'indiquer les conditions de son importation comme source. Notre étude hérite de ces réflexions, riches et variées. Elle y a trouvé son inspiration, ses points d'appui et sa liberté.

La recherche de Paul **TILLICH** (1886-1965) se place en tension entre la théologie dialectique de Karl **BARTH** et la théologie dite de la médiation, héritée de Friedrich **SCHLEIERMACHER** et Ernst **TROELTSCH**. Elle se propose d'interroger la culture comme un lieu privilégié pour comprendre l'histoire et penser les enjeux fondamentaux d'une dogmatique moderne. En 1959, il présentait ainsi sa démarche :

> « *Certains individus peuvent être assez forts* […] *pour assumer courageusement l'angoisse et le non-sens, et vivre de façon créatrice, en exprimant la condition des êtres les plus sensibles de notre époque dans une production culturelle. C'est à cette dernière attitude que nous devons les œuvres culturelles, artistiques et philosophiques de la première moitié du XXème siècle. Elles représentent les expressions créatrices de tendances destructrices de notre culture contemporaine. Les grandes œuvres des arts plastiques, de la musique, de la poésie, de la littérature, de l'architecture, de la danse et de la philosophie, traduisent par leur style d'expérience du néant, mais aussi une force capable d'affronter ce néant et de le former de façon créatrice. Sans cette clé, la culture contemporaine reste une porte fermée. Avec cette clé, il nous est permis de la comprendre comme la révélation de la condition humaine dans le monde présent comme dans le monde en général. L'élément de protestation dans la culture contemporaine prend ainsi une signification théologique.* »[18]

Ce texte programmatique s'appuie sur une systématisation rigoureuse. **TILLICH** considère la religion comme la dimension de la profondeur. Selon lui, celle-ci est présente en toute activité spirituelle. Il définit ensuite l'acte de foi comme « souci définitif ». Cette expression essaie de traduire la locution anglaise *ultimate concern*, transposition de l'allemand « *Was uns unbedingt angeht* »[19], littéralement « ce qui nous préoccupe absolument ». Par cette formulation, en partie inspirée de **KANT**[20], **TILLICH** cherche à rendre compte de manière abstraite du commandement d'amour de Dieu (Cf. *Mc* **12**, 29-30). Il en déduit le caractère « théonomique » de la culture, forme d'une substance, la religion. Le langage religieux serait donc la communication symbolique au sujet de l'inconditionné, et la théologie la science herméneutique de ce langage pour aujourd'hui. Cependant, il

---

[16] Voir Marc **MICHEL**, *La théologie aux prises avec la culture. De Schleiermacher à Tillich*, (coll. « *Cogitatio Fidei* » ; 113), PARIS, Éd. du Cerf, 1982.

[17] Voir Michel **ZINK**, *Poésie et conversion au Moyen Âge*, (coll. « *Perspectives littéraires* »), PARIS, PUF, 2003.

[18] Paul **TILLICH**, « Perspective d'une analyse religieuse de la culture », dans *Théologie de la culture*, [or. « Aspects of a Religious Analysis of Culture », dans Paul **TILLICH** & Robert C. **KIMBALL**, *Theology of Culture*, NEW-YORK, Oxford University Press, 1959, pp. 40-51], (trad. de l'anglais par Jean-Marc **SAINT**), (coll. « *L'expérience intérieure* »), Paris, Éd. Planète, 1968, pp. 97-98.

[19] Cf. P. **TILLICH**, *Théologie systématique. 3. L'existence et le Christ*, [or. *Systematic Theology. II. Existence and the Christ*, CHICAGO, The University of Chicago Press, 1957], (Trad. de l'anglais par Fernand **CHAPEY**), (coll. « *Symbolon* »), LAUSANNE, L'Âge d'homme, 1980, p. 20 (note 4). Voir aussi P. **TILLICH**, *Théologie systématique. I. Introduction. Première partie : Raison et Révélation,* [or. *Systematic Theology I*, CHICAGO, The University of Chicago Press, 1951], (trad. de l'anglais par André **GOUNELLE** [dir.]), PARIS-GENÈVE-MONTREAL, Les Éditions du Cerf, *Labor et fides*, les Presses de l'Université de Laval, 2000, pp. 28-32.

[20] Voir André **LALANDE**, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, (Tome I), (coll. « *Quadrige* » ; 133-134), PARIS, Presses Universitaires de France, 1997 [or. 16ème éd., 1988], p. 487.

faut encore penser le rapport entre la vérité du message chrétien et le destinataire de ce message. Le théologien élabore pour cela un outil simple et puissant : la « corrélation »[21].

Le terme est ici entendu en un sens précis, celui « […] *d'interdépendance de deux facteurs indépendants* »[22]. Cette structure distingue deux temps sans les opposer. En premier lieu, il s'agit d'analyser la situation humaine afin de déterminer quelles sont les questions posées et en quels termes elles se posent. Ensuite, il s'agit d'individualiser les réponses dans les faits révélés : quelles sont les réponses, comment peuvent-elles être exprimées ? Dans ce schéma, il y a donc un cercle entre les « *questions existentielles* »[23] et les réponses théologiques. C'est pourquoi, il ne peut exister de réponse immédiate et absolue. Cette tentation caractérise l'erreur ou réduction « hétéronome ». Celle-ci impose à l'Homme une réponse religieuse, abstraite et extérieure, formulant implicitement une question qu'il n'a pas posée. En cela, le contenu hétéronome est à la fois inhumain, pervers, inefficace (au sens évangélique) et inaudible. Mais, à l'inverse, la question n'est jamais close sur elle-même. Elle s'ouvre et appelle une réponse qui la comble. Le refus d'une telle réponse caractérise l'erreur symétrique ou réduction « autonome ». Celle-ci propose une réponse seulement humaine, *i.e.*, *in fine*, soit de nouvelles questions, soit le confort d'une réponse définitive (idéologie), quiétude vite comprise comme illusoire et dangereuse. En conséquence, cette autonomie n'offre qu'une insatisfaction de plus en plus désespérée, puis une résignation acédique[24]. Ainsi, bien que la théologie des réponses (*Answering Theology*) soit radicalement fondée sur la Révélation, et en cela n'est pas une théologie naturelle, elle ne doit pas négliger ce travail préliminaire d'extraction, de clarification et de critique des questionnements humains, exprimés sous forme culturelle.

Fidèle à cette intuition, **TILLICH** construisit sa théologie dogmatique à partir de telles analyses. Il l'organisa en cinq temps, correspondant à cinq questions existentielles, jugées fondamentales, et à leurs cinq réponses « corrélées » : la Raison et la Révélation ; l'Être et Dieu ; l'existence et le CHRIST ; l'ambiguïté de la vie humaine et l'Esprit saint ; l'Histoire et le Règne de Dieu[25]. De part en part, cette recherche assume d'être orientée vers l'annonce de la Bonne Nouvelle. En ce sens, il s'agit d'une théologie à visée apologétique (Cf. *1 P* **3**, 15 ; *Ph* **1**, 7.16). Celle-ci n'est plus une apologétique « classique » en forme tripartite (religion naturelle, religion révélée, Église Catholique), mais une apologétique moderne. Elle essaie de montrer, et non de démontrer, dans un langage rationnel et contemporain, combien le message chrétien répond aux questions existentielles les plus profondes de l'Homme d'aujourd'hui. Certes, le plan de cette dogmatique a vieilli, comment, d'ailleurs, pouvait-il en être autrement ? Néanmoins, son intuition méthodologique et sa dynamique apologétique restent pertinentes.

En effet, le schéma tillichien n'est pas circulaire (un centre unique, une périphérie définie selon son rapport à ce centre), mais en forme d'ellipse. Dans cette dynamique à double foyer, le théologien est appelé à

---

[21] Cf. P. **TILLICH**, *Théologie systématique. I. Introduction. Première partie : Raison et Révélation, op. cit.*, pp. 89-96.
[22] P. **TILLICH**, *Théologie systématique. 3. L'existence et le Christ*, *op. cit.*, pp. 24 *sq*.
[23] P. **TILLICH**, *Théologie systématique. I. Introduction. Première partie : Raison et Révélation, op. cit.*, p. 89.
[24] Voir H.U. Von **BALTHASAR**, *La vérité est symphonique*, [or. *Die Wahrheit ist Symphonisch*, EINSIEDELN, Johannes Verlay, 1972], PARIS, Éditions S.O.S., 1984, p. 41 : « […] *la résignation, est un appauvrissement inouï de l'homme qui, fatigué d'interroger, se limite consciemment à un menu premier plan, s'installe individuellement et socialement dans son petit monde et, par le moyen de l'organisation et de la technique, cherche à conformer l'existence pour lui et ses descendants d'une manière aussi supportable que possible. Mais le cordon ombilical avec l'origine du monde ayant été coupé consciemment, il lui manque toute orientation vers l'absolu, il tourne à l'intérieur de valeurs relatives, qui naturellement se mettent en question et se détruisent réciproquement. La résignation ne se laisse pas arrêter aux bords, elle pénètre dans tout et communique à tout sa fadeur.* »
[25] Cf. P. **TILLICH**, *Théologie systématique. I. Introduction. Première partie : Raison et Révélation, op. cit.*, pp. 96-99.

une double conversion ou, si l'on préfère, à une double écoute. Ce faisant, il active aisément, au cœur de sa démarche, le commandement diptyque de **JÉSUS** : « aimer Dieu - aimer les hommes » (Cf. *Mt* **22**, 37-40 //). Cette écoute « amoureuse », impartiale (Cf. *Ac* **10**, 34-35), bienveillante et universelle, peut être comprise comme un élément de la *diakonia* de l'Église. Elle participe alors à son édification progressive et à une obéissance toujours plus ajustée. Quoique **TILLICH** soit un théologien résolument *protestant*, sa proposition s'inscrit harmonieusement dans l'auto-compréhension de l'Église catholique comme étant

> « […] *en quelque sorte le sacrement* […] *de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain…* »[26].

De plus, elle rappelle l'importance de cette ouverture fondamentale qui, seule, permet une prise de parole purifiée (Cf. *Mc* **7**, 35). Il ne s'agit plus, alors, de s'écouter seulement entre théologiens, entre chrétiens, entre croyants. Il s'agit de participer au dialogue salvifique[27], désiré par Dieu, signifié par son dessein d'alliance avec *tous* les hommes (Cf. *1 Tm* **2**, 4). Ce faisant, le ministère théologique se donne les moyens d'une recherche fructueuse au sein de problématiques ayant une véritable importance[28].

Dans la sphère catholique, Karl **RAHNER** (1904-1984), successeur de Romano **GUARDINI** à l'Université de MUNICH[29], recherchait, lui aussi, un chemin théologique nouveau. Celui-ci entendait d'abord prévenir le risque d'une extériorité radicale entre le monde et l'Église. En fait, le théologien jésuite redoutait que chacun ne parle plus que de longs monologues, analytiques et parallèles. L'approche rahnérienne partage donc, avec **TILLICH**, la crainte d'un divorce brutal entre la société contemporaine et l'espérance évangélique. Elle pose l'urgence pastorale de clarifier les raisons de croire, dans une période en mutations rapides et profondes (sécularisation, individualisme, pluralisme, croissance exponentielle des connaissances). Dès lors, elle comprend sa tâche de la manière suivante : démontrer, d'une manière claire et intelligible, la possibilité de la foi chrétienne chez l'Homme moderne. Pour cela, elle doit, entre autres, expliciter la convenance entre les partenaires de l'alliance biblique, présenter la structure de respect qu'elle induit et établir combien la vie chrétienne favorise les aspirations humaines les plus hautes, en particulier ce désir, de plus en plus affirmé, de liberté.

Afin de réaliser cet ambitieux programme, **RAHNER** inscrit résolument son ministère théologique dans le cadre anabatique d'une anthropologie transcendantale. Celle-ci a pour principe, chiffre et horizon, une christologie renouvelée. C'est pourquoi, elle envisage l'Homme comme « auditeur [litt. : « l'écoutant »] de la Parole » (*Hörer des Wortes*)[30], *i.e.* à la fois comme un principe spirituel, tourné vers la révélation historique d'un

---

[26] Cf. Constitution dogmatique sur l'Église *Lumen Gentium*, n° 1, dans CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, *Constitutions. Décrets. Déclarations, Messages*, Paris, Éditions du Centurion, 1998 [or. 1967], [désormais abrégé : *COV2*], p. 13.

[27] Cf. **PAUL** VI, Encyclique *Ecclesiam suam*, n° 52, Paris, *Spes*, 1964, n° 67, p. 118 : « *L'Église doit entrer en dialogue* [lat. : « colloquium »] *avec le monde* [lat. « hominum societate »] *dans lequel elle vit. L'Église se fait parole ; l'Église se fait message ; l'Église se fait conversation* [lat. : « colloquii »]. »

[28] Voir, sur ce point, le rappel salutaire de John Langshaw **AUSTIN**, *Quand dire, c'est faire*, [or. *How to Do Things with Words*, *The Williams James Lectures delivred in Harvard University in 1955*, (coll. « *Oxford Paperbacks* »; 234), CAMBRIDGE, Harvard University Press, 1962], (trad. de l'anglais par Gilles **LANE**), (coll. « *Points-Essais* » ; 235), PARIS, Éd. du Seuil, 1991, p. 10.

[29] Sur le recours à l'objet culturel chez R. **GUARDINI**, voir Rosino **GIBELLINI**, *La teologia del XX secolo*, (coll. « *Biblioteca di teologia contemporanea* » ; 69), (3ème éd.), BRESCIA, Queriniana, 1996 [or. 1992], pp. 231-237. Sur la théologie de **RAHNER**, voir pp. 237-253.

[30] Cf. Jean-Baptiste **METZ** et Karl **RAHNER**, *L'Homme à l'écoute du Verbe : fondements d'une philosophie de la religion*, [or. *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, MÜNCHEN, Kösel-Pustet, 1941. L'édition revue par J.-B. **METZ** date de 1963. Pour une présentation synoptique des deux versions, voir K. **RAHNER**, *Sämtliche Werke. Bd. 4. Hörer des Wortes. Schriften zur Religionsphilosophie und zur Grundlegung der Theologie*, DÜSSELDORF-FREIBURG *I. B.*, Benziger, Herder,

Dieu qui parle, mais aussi comme une liberté et une responsabilité « responsoriale » (seconde). Dans cette ligne, la parole poétique occupe une situation nodale, puisqu'elle exprime au plus haut point la profondeur et la vérité de la Création[31]. En effet, par son incomplétude, *i.e.* son désir, elle se détache des conséquences (le « catégorial ») possiblement dissimulatrices, fascinantes et toujours multiples. Ce faisant, elle maintient la présence révélatrice de sa condition de possibilité, *i.e.* cette ouverture essentielle (« transcendantale ») vers un Mystère bienveillant qui la configure. L'œuvre du poème ne ressort donc pas de l'information ou du divertissement, mais d'abord de la réponse à un appel. Elle révèle la structure ontologique et dialogique de la Création. Elle définit le sens de l'existence comme patience pour l'avènement d'un autre qui vient. Le poète signifie ce don premier. Mieux, il « visibilise », avec une intensité propre, cette dynamique divinisatrice. Il est alors facile de concevoir combien la poésie convient, de manière éminente, pour exprimer la vérité théologale de l'Homme, être « poétique ». De plus, à mesure même où le poème signifie la vérité de Dieu et du monde, il agit avec efficacité, puisqu'il permet à son lecteur de comprendre et d'accueillir le projet d'une auto-communication salvatrice dans un Verbe humano-divin. Dans cette ligne, le théologien jésuite peut écrire :

> « […] *la grâce est là. Elle est là où nous sommes. Elle peut toujours, il est vrai, être aperçue par les yeux de la foi et exprimée par la parole du message. Mais il faut aussi qu'elle soit réellement dite, on ne doit pas la garder dans le silence. C'est pourquoi la grâce apparaît irrécusablement en ce fait qu'elle revendique l'homme, ses forces, sa pensée et son amour. Aussi la lumière de la grâce brille-t-elle en brûlant aussi avec l'huile de ce monde. Tout dans l'homme doit de mettre au service de la vie divine de la grâce. Mais celui qui peut dire ce qu'est l'homme, par là l'appeler, lui et ses forces, et l'amener à lui-même dans la connaissance et dans l'action – celui-là ne doit-il pas aussi, le poète ne doit-il pas aussi se mettre au service de la grâce et de sa révélation dans la parole de Dieu ?* »[32]

La finalité de toute poésie est donc la promesse d'une rencontre avec la grâce créatrice et miséricordieuse. Elle est aussi la réorientation de la connaissance comme accueil du Dieu trinitaire, puis le déploiement spirituel de cette révélation comme chemin de bonheur. En cela, tout poème peut être lu comme l'écho diffracté, sans cesse reconduit, d'un appel à une conversion universelle. Pour toutes ces raisons, l'examen de la poésie est un champ ouvert, complétif et irremplaçable, d'expériences, d'études et de services évangéliques. **RAHNER** l'indiquera très clairement dans son maître-livre, le *Traité fondamental de la foi* :

> « *Puisque toute théologie est toujours théologie des anthropologies profanes et des interprétations que l'homme se donne à lui-même,* […elle doit aussi avoir affaire avec] *la diversité de la vie de l'esprit qui ne relève pas de la science : qu'il s'agisse d'art, de poésie, de société.* »[33]

Ce constat définit un programme et indique une méthode. En effet, l'approche rahnérienne entend respecter l'objet culturel. Elle affirme l'irréductibilité de la source analysée. Elle le considère d'abord *en lui-même*

1997, p. 1-281], (trad. de l'allemand par Joseph **HOFBECK**), TOURS, Mame, 1968. Cette édition mélange de manière complexe les deux versions allemandes, celle de 1941 et celle de 1963.

[31] Cf. K. **RAHNER**, « Prêtre et poète », dans *Éléments de théologie spirituelle*, (coll. « *Christus. Essais* » ; 15), PARIS, Desclée de Brouwer, 1964, en particulier p. 269 : concept de « *parole originelle* » (*Urwort*), parfois rapprochée du langage de l'enfance. Ce texte est la traduction, par Robert **GIVORD**, d'une préface à un recueil poétique de Jorge **BLAJOT**, *La Hora sin tiempo*, BARCELONA, Juan Flors, 1958.

[32] K. **RAHNER**, « Prêtre et poète », dans *Éléments de théologie spirituelle*, *op. cit*., p. 290.

[33] K. **RAHNER**, *Traité fondamental de la foi*. *Introduction au concept du christianisme*, [or. *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, FREIBURG *i. B*.-BASEL-WIEN, Herder, 1976], (trad. de l'allemand par Gwendoline **JARCZYK**), PARIS, Le Centurion, 1983, p. 20. Même idée p. 180.

et *pour lui-même*, *i.e.* de l'intérieur. En cela, elle construit avec lui une relation d'empathie, au sens du mot allemand *einfülhung* (« ressenti de l'intérieur »). Elle pose sur lui un regard d'espérance et d'amitié, puisqu'il est toujours porteur de potentialités théologiques à découvrir et à déployer. C'est pourquoi, elle supporte et appelle à une étude pluridisciplinaire, à la fois précise, audacieuse et éthique. Cet axe méthodologique entend se garder du risque d'un préjugé plaqué sur un auteur non-théologien, au risque de déformer une réalité qui ne serait plus perçue dans sa complexité, sa patience et son insatisfaction. L'œuvre étudiée est saisie, non pas comme un exemple illustrant un raisonnement théologique, mais comme la source d'un principe d'ouverture, en attente d'une saturation révélatrice qui la comble et l'honore, *en la dépassant*. Pour reprendre le vocabulaire de l'épistémologie contemporaine, la fonction de l'objet culturel n'est plus située dans une perspective *mécanistique* (comme un élément intégré du système), mais dans une perspective *étiologique* (en vue d'un effet). Ce faisant, l'approche rahnérienne de l'analyse culturelle fut parfois accusée de courir le danger d'une dissolution théologique, partielle ou totale. Selon ses détracteurs les plus radicaux, elle se réduirait même à une simple phénoménologie religieuse, abstraite et utopique. Au mieux, elle ne produirait que de vagues considérations psychologiques, sociologiques ou philosophiques.

À tort, cette critique, sévère et injuste, fut parfois rapportée à Hans Urs von **BALTHASAR** (1905-1988)[34], autre disciple de Romano **GUARDINI**. En fait, la position du grand théologien suisse est plus complexe[35]. En effet, il accorda, lui aussi, une place importante aux poètes dans sa réflexion. Il précisera même avoir lu et relu **CLAUDEL** avec passion dès les années 1930, au scolasticat de FOURVIÈRE[36]. Pour preuve, la traduction remarquable du *Soulier de satin* qu'il proposera en 1965[37] et dira avoir travaillée, durant vingt-cinq ans, dans cinq versions différentes[38]. Le poète français traverse ainsi la grande théologie systématique de **BALTHASAR**, en particulier la première et la deuxième parties, intitulées *La Gloire et la Croix* (sept tomes, publiés de 1961 à 1969) et *La Dramatique divine* (cinq tomes, publiés de 1973 à 1983).

L'intérêt de **BALTHASAR** pour **CLAUDEL** comporte deux dimensions profondément articulées. D'une part, *au niveau dramatique*, le théologien interroge le dramaturge qui, après d'autres[39], transcrit, sous forme théâtrale, c'est-à-dire sous la forme tissée d'un *dire* et d'un *faire*[40], une expérience saisissante du rayonnement de la Gloire divine dans le monde. De fait, la dramaturgie claudélienne tendra progressivement[41] à prendre une forme de plus en plus théologique, celle de la liberté humaine, créée et finie, aux prises avec la liberté divine,

---

[34] Cf. Hans Urs von **BALTHASAR**, *Cordula ou l'épreuve décisive*, [or. *Cordula oder der Ernstfall*, (coll. « *Kriterien* » ; 2), EINSIEDELN, Johannes Verlag, 1966], (trad. de l'allemand par Bernard **FRAIGNEAU-JULIEN**), PARIS, Beauchesne, 1968, pp. 97 *sq*. (contre la théorie rahnérienne des chrétiens anonymes).

[35] Sur ce point discuté, voir, par exemple, Peter **HENRICI**, « Premier regard sur Hans Urs von Balthasar », dans COLLECTIF, *H. U. von Balthasar. Mission et médiation*, [or. *Vermittlung als Auftrag*, EINSIEDELN, Johannes Verlag, 1995], (trad. de l'allemand par Jean-Pierre **FELS**, Madi **LÉPINE** et Yvan **MUDRY**), SAINT-MAURICE, Éd. Saint-Augustin, 1998, pp. 48 *sq*.

[36] Voir R. **GIBELLINI**, *La teologia del XX secolo*, *op. cit*., p. 253 ; Conférences de Notre-Dame de Fourvière, *Paul Claudel, maître spirituel pour notre temps*, avant-propos du cardinal **BARBARIN**, PARIS, Éditions Parole et Silence, pp. 6-7, citant H.U. von **BALTHASAR**, *L'Heure de l'Église*, *Communio*, PARIS, Fayard, p. 19.

[37] Cf. P. **CLAUDEL**, *Der seidene Schuh oder Das Schlimmste trifft nicht immer ein*, (trad. du français par H. U. von **BALTHASAR**), (coll. « *Herder-Bücherei* »; 199-200), FREIBURG *I. B*., Herder, 1965. Voir aussi H. U. von **BALTHASAR***, Le soulier de satin de Paul Claudel*, (trad. de l'allemand par Genia **CATALÁ**), GENÈVE, *Ad Solem*, 2002. Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo2*, p. 540 (rencontre **BALTHASAR-CLAUDEL** en janvier 1946) et 828 (*id*, janvier 1953).

[38] Voir Peter **HENRICI**, « Hans Urs von Balthasar. A Sketch of His Life », *Communio*. *International Catholic Review*, n° 3 (*Fall)*, vol. XVI, 1989, p. 314.

[39] Cf. H. U. von **BALTHASAR**, *La Dramatique divine. Prolégomènes*, [or. *Theodramatik Bd. 1. Prolegomena*, EINSIEDELN, Johannes Verlag, 1973], (trad. de l'allemand par André **MONCHOUX**), (coll. « *Le Sycomore. Série horizon* » ; 12), PARIS-NAMUR, Lethielleux, Culture et vérité, 1984, pp. 109 *sq*.

[40] Voir Didier **ALEXANDRE**, « *Introduction* », dans *OCTh1b*, p. XII.

[41] Voir *infra*, première partie.

éternelle et infinie. En cela, le théâtre de **CLAUDEL** peut être interprété comme la tentative de mise en scène d'une *analogia libertatis* concrète, trouvant sa résolution, au sens précis de la résolution d'un drame[42], dans la figure paradoxale et salvifique du Christ-Verbe. D'autre part, *au niveau esthétique*, malgré certaines réserves, **BALTHASAR** médite les inspirations de **CLAUDEL** en tant que poète catholique, *i.e.* en tant qu'il poétise son expérience de foi. Par exemple, il relève son articulation de la « forme » et de la « figure »[43], point central de la théologie balthasarienne. Il remarque un commun constat, nostalgique et angoissé, de la crise de la culture occidentale, comprise comme idolâtrie de la beauté. Cet affaiblissement tendrait ainsi à confirmer la négativité profonde d'un monde autonome, voué à une solitude triste, désespérée et laide. Le théologien pointe encore chez le poète, l'affirmation fondamentale de l'essence symbolique du monde. Il affirmera la parenté entre le motif claudélien de la femme comme danger existentiel[44] et ce qu'il nomme l'« *éros métaphysique* »[45]. Enfin, il critique mais signale l'ambition fondamentale d'une lecture de la Bible comme livre poétique absolu[46].

BALTHASAR travaille ainsi, avec **CLAUDEL** et d'autres auteurs « élus » (saint **JEAN de la Croix**, **PASCAL**, **HOPKINS**, **PÉGUY**…), à définir ce qu'il propose d'appeler, après **SCHLEIERMACHER**, le « *style* » du christianisme[47]. En effet, l'interprétation phénoménologique de ce style lui permet de structurer une « esthétique théologique » à visée unificatrice. Celle-ci prétend intégrer le contenu *et* la mise en forme, le dire *et* le faire (manière d'être ; sainteté), afin d'honorer les différents éléments constitutifs de la vie chrétienne (dogmatique, éthique, spiritualité, modes de socialisation, culture, etc.). Insistons sur un point. Cette esthétique théologique n'est pas une théologie esthétique ou esthétisante, comme celle de **HERDER** ou de **CHATEAUBRIAND**[48]. Il s'agit d'une esthétique propre à la Révélation chrétienne, *i.e.* cette Révélation envisagée sous son aspect esthétique, selon l'analogie du beau, ou selon la problématique de sa forme (*morphè*, *Gestalt*) et de son rayonnement. Á ce titre, elle est absolument non déductible par l'Homme réduit à ses propres forces (anthropologie transcendantale moderne) ou à partir de la seule analyse du monde (cosmologie transcendantale antique et médiévale), *i.e.* par l'Homme ou le monde s'ils ne sont pas saisis par un amour, divin et absolu, en **JÉSUS**-Christ, parole et figure de Dieu (Cf. *Jn* **1**, 14).

D'une certaine manière, l'analyse balthasarienne s'empare de l'œuvre claudélienne. Elle l'éclaire d'une lumière théologique, légitime et profonde. Cependant, ses orientations fondamentales assument-elles « tout **CLAUDEL** » dans son idiosyncrasie ? L'interprétation dialectique, par exemple, rend-elle compte de la structure

---

[42] H. U. von **BALTHASAR**, *La vérité est symphonique*, *op. cit*., p. 37, parle d'une résolution non dialectique soutenant la « *plus grande dissemblance* ».

[43] Voir Dominique **MILLET-GÉRARD**, « Paul Claudel lu par Hans Urs von Balthasar : Continuité de la tradition culturelle européenne », dans COLLECTIF, *Claudel et l'Europe. Actes du colloque de la Sorbonne du 2 décembre 1995*, (coll. « *Bibliothèque L'Age d'homme* ») ; (coll. « *Centre de recherches Jacques Petit* »), LAUSANNE, L'Age d'homme, 1997, pp. 38 *sq*.

[44] Voir *infra*, p. 82 *sq*.

[45] H. U. von **BALTHASAR**, *La Gloire et la Croix. Les aspects esthétiques de la révélation. IV. Le domaine de la métaphysique - 1. Les Fondations*, [or. *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik, Bd. III/1. Im Raum der Metaphysik*, EINSIEDELN, Johannes Verlag, 1965], (trad. de l'allemand par Robert **GIVORD** et Henri **ENGELMANN**), (coll. « *Théologie* » ; 84), PARIS, Aubier, 1981, pp. 18-19.

[46] Voir André **ESPIAU DE LA MAËSTRE**, « Christocentrisme et dévotion au Père dans la religion biblique de Paul Claudel », dans COLLECTIF, *Claudel, la poëte et la Bible. Actes du colloque des 16-17 octobre 1998 à la Bibliothèque Nationale de France*, (coll. « *Annales littéraires de l'Université de Franche-Comté* ») ; (coll. « *Centre de recherches Jacques Petit* » ; 95), BESANÇON, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2001, pp. 61-62 (note 18).

[47] H. U. von **BALTHASAR**, *La Gloire et la Croix*, *Les aspects esthétiques de la révélation*. *2. Styles* [or. *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik, Bd. II. Fächer der Style*, EINSIEDELN, Johannes Verlag, 1962], (trad. de l'allemand par René **GIVORD** et Hélène **BOURBOULON**), (coll. « *Théologie* » ; 74 et 81), PARIS, Aubier, 2 tomes, 1968 et 1972. Voir sa reprise par Christoph **THEOBALD**, *Le Christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en post-modernité*, (coll. « *Cogitatio Fidei* » ; 260-261), PARIS, Cerf, 2007. L'auteur résume sa pensée dans son article « Le christianisme comme style ». Entrer dans une manière d'habiter le monde », dans *Revue d'éthique et de théologie morale*, HS n° 251, 2008, pp. 235-248.

[48] Voir R. **GIBELLINI**, *La teologia del XX secolo*, *op. cit*., p. 257.

métaphorique de la poésie claudélienne ? L'option kénotique n'édulcore-t-elle pas la jubilation du poète devant la Création ? La présentation balthasarienne de la chair comme aphasique[49] peut-elle considérer le poème claudélien comme langage « encharné »[50] et joyeux (on oserait presque dire, sous certains aspects, « dionysiaque »)[51] ? La perspective théologique de **BALTHASAR** semble parfois amoindrir les audaces du poète, édulcorer la violence ambiguë de son désir, réduire les possibilités inouïes que le monde claudélien libère, les ramenant à de simples fonctionnalités, modérant ainsi le trouble créateur que le poème révèle.

Au total, que retenir de l'évocation rapide de ces trois auteurs prestigieux, intimidants et si différents ? Signalons d'abord la permanence, *i.e.* l'antécédence, d'une pratique ouverte aux questionnements culturels, en particulier à la poésie. L'analyse théologique à partir de poètes nous semble donc légitime et, somme toute, très classique. Cependant, dans l'univers catholique contemporain, elle est associée à deux systématisations en forte tension. Cette tension est mise en scène dans le « *différend* » **RAHNER** / **BALTHASAR**[52]. Il ne s'agit pas de revenir sur les faits et les attendus complexes de ce débat parfois excessif chez certains « héritiers ». Il s'agit ici de constater la possibilité de ces deux types d'approches appelées à se respecter, *i.e.* à accepter leurs limites respectives et leurs incomplétudes. Mieux, elles doivent reconnaître la nécessité, la complémentarité et l'autorité de l'autre point de vue. Dès lors, celui-ci est perçu, non plus comme un adversaire insupportable, mais comme le pôle dynamisant d'un rythme théologique qui révèle la simultanéité créatrice des différentes perspectives, en l'occurrence l'approche transcendantale et l'approche esthétique[53]. Chacune prend en compte les critiques qui lui sont adressées et les considère comme des avertissements utiles. La recherche de la vérité se nourrit de cette compossibilité parfois âpre, car elle oblige à devenir soi, *i.e.* à suivre et à approfondir *son* chemin.

Revendiquant un tel esprit non polémique, notre travail s'inscrit dans le cadre d'une théologie de la culture inspirée par la ligne anthropologico-transcendantale. Nous considérons, de plus, que celle-ci est compatible avec la méthode tillichienne de la corrélation, *i.e.* avec une méthode qui envisage l'objet culturel en tant que tel, et cherche à définir la « question » qu'il porte. Nous revendiquons donc la possibilité et la fécondité d'une sorte de subsidiarité pluridisciplinaire, dans une visée qui demeure, proprement et continument, théologique. Celle-ci revêt alors une forte dimension apologétique. Ces différents points nous éloignent d'une proposition balthasarienne, *i.e.* interne, objective, immédiatement trinitaire, et du danger d'un écrasement de l'objet qui la nourrit. Ce faisant, notre choix assume le fait symétrique d'être en tension et en danger de dissolution. En effet, par essence, une analyse culturelle, inspirée par les théologies rahnériennes et tillichiennes,

---

[49] Cf. H. U. von **BALTHASAR**, *La Gloire et la Croix*, *Les aspects esthétiques de la révélation*. *III. Théologie. 2. Nouvelle alliance* [or. *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik, Bd. III, 2. Theologie; Teil 2: Neuer Bund*, EINSIEDELN, Johannes Verlag, 1969], (trad. de l'allemand par René **GIVORD**), (coll. « *Théologie* » ; 83), PARIS, Aubier, 1975, p. 124 : « *Comme telle, la chair ne parle pas*. »

[50] Néologisme inspiré par Charles **PÉGUY**, *Le Porche du mystère de la deuxième vertu*, (coll. « *Poésie* » ; 204), PARIS, N.R.F., Gallimard, 1986 [or. Cahiers de la quinzaine. 4ème cahier, cahier pour la Toussaint et pour le jour des morts de la 13ème série, PARIS, 8, rue de la Sorbonne, 1911], p. 74 (au sujet du Christ) : « *Sa mise en chair et en charnel* […], / *Son encharnellement et son supplice…* ».

[51] Voir D. **MILLET-GERARD**, « Paul Claudel lu par Hans Urs von Balthasar : Continuité de la tradition culturelle européenne », *loc. cit.*, p. 46.

[52] Voir Vincent **HOLZER**, *Le Dieu Trinité dans l'histoire. Le différend théologique Balthasar-Rahner*, (coll. « *Cogitatio fidei* » ; 190), PARIS, Éd. du Cerf, 1995 et Henri-Jérôme **GAGEY** et Vincent **HOLZER** (dir.), *Balthasar, Rahner : deux pensées en contraste*, (coll. « *Theologia* »), PARIS, Bayard Éditions, 2005.

[53] Voir Michaël **ALBUS**, « Geist und Feuer. Ein Gespräch mit Hans Urs von Balthasar », dans *Herder-Korrespondenz*, 30, 1976, pp. 72-82, en particulier pp. 75-76.

se situe en zone frontalière[54], au trait souvent épais, *i.e.* « *aux confins* »[55], voire *in partibus infidelium.* Elle est une théologie de l'échange, de la confrontation, parfois de la « contrebande ». Elle doit apprendre les langues du « dehors ». Elle pratique une interdisciplinarité authentique qui n'est pas simple juxtaposition ou apposition. Elle entre en dialogue avec des réalités étrangères qui peuvent la bouleverser, et ne pas la laisser indemne. Consciente de cette situation qui est à la fois sa force et sa limite, son intérêt et son péril, elle essaie de se garder par une méthode rigoureuse. Celle-ci la garantit du risque de se perdre, par oubli de sa finalité. Mais, là encore, nous avons la chance d'être précédé.

Méthode

En effet, travaillant sur le sujet de la sotériologie dramatique (*Religion-Gewalt-Kommunikation-Weltordnung*)[56], un groupe de théologiens de l'Université d'INNSBRUCK ont engagé une réflexion importante sur ces questions. Au terme de leurs travaux, ils proposent une méthodologie en trois temps. D'abord l'élaboration d'une ligne méthodologique empruntée aux sciences profanes. Ensuite un programme théorique de théologie dramatique. Enfin, une vérification par confrontation avec les autres aspects de la théologie. L'ancrage épistémologique est appuyé sur la théorisation d'Imre **LAKATOS**[57]. Cet auteur synthétise les développements rationalistes de Karl **POPPER** et l'approche plus historique de Thomas **KUHN** (notion de « paradigmes »). Il affirme la nécessité d'une concurrence entre différents programmes de recherche sur un même sujet (Cf. le différend **RAHNER** / **BALTHASAR** !). Chacun présente un modèle théorique à structure ternaire : toile de fond, hypothèse centrale et hypothèses subsidiaires. Il est alors possible d'articuler la tension entre le caractère inconditionnel de la foi, comme prétention absolue à la vérité, et le caractère « hypothético-interprétatif » des assertions théologiques. Il est également possible, dans le cadre de la charte interdisciplinaire, de maintenir la prétention vérificatrice de la foi, sans en déduire la nécessité d'une perspective fondatrice, refusée par les sciences modernes. Cette recherche rigoureuse est un exemple heureux et encourageant. Il ne s'agit pas de la reprendre ici de manière servile. Il s'agit d'adapter son intuition fondamentale au cas particulier qui nous occupe, *i.e.* d'expliciter le modèle théorique mis en jeu par l'examen théologique d'un texte écrit par un poète catholique en tant que poète catholique, ayant pour sujet la qualification d'un autre poète.

Pour cela, revenons à la préface. L'énoncé cherche à définir l'essence spirituelle d'un poète moderne (**RIMBAUD**) avec une double figure d'origine scripturaire (prophète, **SAÜL**). Son analyse revient donc à considérer un triangle dont les sommets sont **CLAUDEL** (niveau de l'énonciation[58]), **RIMBAUD** et **SAÜL** (niveau de l'énoncé). Soit le schéma suivant :

---

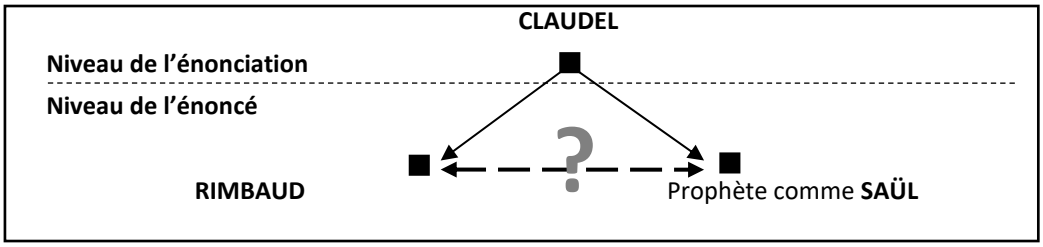
[54] Cf. K. **RAHNER**, « Est-il possible aujourd'hui de croire ? », [or. « Über die Möglichkeit des Glaubens heute », dans *Schriften zur Theologie. Bd. 5*, EINSIEDELN-ZÜRICH-KÖLN, Benziger Verlag, 1962, pp. 11-33], dans *Est-il possible aujourd'hui de croire ? Dialogue avec les hommes de notre temps*, (trad. de l'allemand par Charles **MULLER**), TOURS, Mame, 1966, p. 41.

[55] Cf. P. **TILLICH**, *Aux confins. Esquisse autobiographique*, [or. « On the Boundary. An Autobiographical Sketch », dans *The Interpretation of History*, (trad. de l'allemand par Nicholas Alfred **RASETZKI**), NEW-YORK-LONDON, C. Scribner's Sons, 1936, pp. 3-73], (trad. de l'anglais par Jean-Marc **SAINT**), (coll. « *L'Expérience Intérieure* »), PARIS, Éd. Planète, 1971.

[56] Voir Raymund **SCHWAGER** et Józef **NIEWIADOMSKI** (dir.), « Dramatische Theologie als Forschungsprogramm », *Zeitschrift für Katholische Theologie* n° 118, 1996, pp. 317-344. Nous nous inspirons de la photocopie d'un cours du théologien milanais Franco-Giulio **BRAMBILLA**, *La soteriologia in prospettiva drammatica*, fév. 2000, pp. 35-40.

[57] Voir Imre **LAKATOS** (dir.), *Criticism and Growth of Knowledge*, *Proceedings of the International Colloquium in the Philosophy of Science, London, 1965. Vol. 4,* CAMBRIDGE, Cambridge University Press, 1970.

[58] Pour une approche théorique du concept d'énonciation, voir Catherine **KERBRAT-ORECCHIONI**, *L'Énonciation. De la subjectivité dans le langage*, (4ème éd.), (Coll. « *U. Linguistique* »), PARIS, Armand Colin, 2006 [or. 1999].



(Schéma n° 1 : *Énoncé et énonciation dans la préface de 1942*)

Cette structure explique que, par nature, l'analyse soit ouverte, d'une part aux approches théologiques (au nom d'une compétence biblique et théologique sur le pôle prophète comme **SAÜL**), et, d'autre part, aux approches littéraires (au nom d'une compétence sur les pôles **CLAUDEL** et **RIMBAUD**). Ces dernières, cependant, restent rares. Elles abordent la proposition de la préface comme un moment, soit de l'histoire générale des lectures de **RIMBAUD**[59], soit de l'histoire particulière de la relation entre **CLAUDEL** et **RIMBAUD**. Elles privilégient ainsi le lien **CLAUDEL**-**RIMBAUD** et envisagent la référence prophétique comme une figure, réduite à un « outil » métaphorique. Elle permet au poète d'opérer un travail d'interprétation que l'analyse littéraire estime pouvoir décrire, sans qu'il lui appartienne de juger sa plausibilité. Si certaines études y prétendent néanmoins, par exemple en dénonçant l'énoncé claudélien comme une procédure de récupération chrétienne à visée prosélyte, elles quittent dès lors le champ de la recherche littéraire et revendiquent implicitement une autorité de nature théologique (a-théologique en l'occurrence).

L'approche théologique, elle, peut considérer la plausibilité et la fécondité systématique de la proposition claudélienne. Ce travail spécifique peut être mené de deux manières, *directe* ou *indirecte*. L'analyse directe néglige le niveau de l'énonciation. Elle se situe immédiatement face à l'énoncé central et opère en trois temps. Elle commence par isoler la notion de « prophète comme **SAÜL** ». Pour cela, elle élabore un concept qui rende compte de l'expérience prophétique du roi **SAÜL** selon le récit biblique et le compare à un concept reçu, clair et distinct, de prophétie (premier temps). Elle le confronte, ensuite, à la situation existentielle de **RIMBAUD**, considérant que celle-ci est accessible par les études historiques, comme par le témoignage de son œuvre (deuxième temps). Elle peut alors examiner l'opportunité du rapprochement proposé par **CLAUDEL** et poser un jugement sur sa pertinence (troisième temps). Selon nous, une telle méthode se heurte à trois limites. D'abord, elle suppose un « objet » **RIMBAUD** constitué, à la fois objectif, extérieur et disponible. Or, celui-ci est justement interrogé par le texte de la préface qui avertit le lecteur que le poète n'est pas celui que l'on croit. Ensuite, le concept de prophétie n'est pas disponible d'une manière univoque, claire et distincte. En particulier, la question de la relation de continuité/discontinuité entre la prophétie biblique et l'activité prophétique dans la vie de l'Église, ce que nous appellerons désormais la prophétie « post-évangélique » (au sens de l'Église située après le temps de rédaction des évangiles), reste ambiguë. Enfin et surtout, la notion originale de prophète comme **SAÜL** est définie indépendamment de la problématique de son rapport à **CLAUDEL**. Or celui-ci est un poète, un chrétien, un laïc. Il n'est pas un hagiographe, un Docteur de l'Église[60], une autorité magistérielle, un exégète ou un théologien professionnel[61]. Pourtant, sans aucune précaution oratoire (« *C'est un* prophète… »), sans la

[59] Voir, en dernier lieu, René **ÉTIEMBLE**, *Le mythe de Rimbaud. II, Structure du mythe*, (coll. « *Bibliothèque des idées* »), PARIS, Gallimard, 1952, surtout pp. 142-171 (livre second, section I : « *Le mythe catholique* »).
[60] Voir André **BLANC**, *Claudel. Le point de vue de Dieu*, (coll. « *humanisme et religion* »), Paris, Edition du Centurion, 1965, p. 153.
[61] Voir Henri de **LUBAC**, « Sur un Credo de Claudel », dans *Théologies d'occasions*, *op. cit*., [or. *Préface* à Paul **CLAUDEL**, *Je crois en DIEU*, (ed. d'Agnès du **SARMENT**), (coll. « *Soleil* » ; 63), PARIS, Gallimard, 1961], pp. 453-461.

moindre esquisse de démonstration, il affirme une qualification de type théologique, fondée, en première analyse, sur une lecture originale du texte biblique.

Au total, l'approche directe risque de réduire le texte à un simple prétexte. Ce faisant, elle peut rater ce qu'elle vise, manquant le **RIMBAUD** qu'indique **CLAUDEL** et que lui seul, semble-t-il, peut indiquer ! Car, en attestant la réalité prophétique de **RIMBAUD** comme **SAÜL**, le poète pose et, en même temps, interroge les concepts reçus de poète et de prophétie. Il les convertit tout autant qu'il se soumet implicitement à leur jugement. Il s'y réfère mais, simultanément, les provoque. C'est pourquoi, l'interrogation sur la convenance de ce qui est, pour le théologien, une hypothèse à vérifier, n'est accessible qu'après l'analyse de la prétention de **CLAUDEL** à énoncer une telle proposition, puisque celle-ci participe à son sens. D'où parle-t-il ? Où trouve-t-il sa pertinence ? Quel statut théologique revêt cet acte d'énonciation ? Est-ce une opinion inconséquente ou bien une affirmation adéquate et originale, fondée sur une autorité légitime ?

Considérons d'abord le titre de la préface de 1942. Celui-ci inspire deux remarques. En premier lieu, le terme « *salut* » désigne, depuis le XVIII[ème] siècle[62], un texte court, du genre de l'éloge, par lequel un écrivain rend un hommage appuyé à un autre écrivain. « Saluer » suppose ainsi un lien particulier d'admiration et de reconnaissance qui engage une relation personnelle, intense et affective, une relation en quelque sorte « totale » et existentielle. Le lecteur doit donc considérer ce fait fondamental que **CLAUDEL** ne parle pas comme critique ou analyste, *i.e.* de l'extérieur ou dans une sorte de neutralité objective. Il s'exprime comme poète *et* comme poète catholique. Sa parole ressort irréductiblement du plus profond de lui, *i.e.* d'une expérience poétique originale *et* d'une expérience de foi personnelle. Son étude doit donc considérer cette dualité qui n'est pas une opposition irréductible. Aussi, le pari initial, peut-être l'insouciance, de ce travail consistera-t-il à « récupérer » certains éléments de l'intuition balthasarienne (la poétique claudélienne comme rayonnement et dévoilement formel de la Gloire du Verbe fait chair) au sein d'une analyse qui reste résolument d'inspiration tillicho-rahnérienne. En effet, son point de départ demeure toujours l'expérience poétique en tant que telle, et la démarche claudélienne reste perçue dans sa dynamique ascendante.

En deuxième lieu, il est évident que le titre « *Un dernier salut à Arthur Rimbaud* » suppose des « saluts » antérieurs. Ceux-ci sont les autres prises de position explicites, publiques et circonstanciées, de **CLAUDEL** concernant la nature de sa relation à **RIMBAUD**. Or, celles-ci sont, selon nous, au nombre de trois. La première date de 1912. Il s'agit d'une autre préface[63], cette fois aux *Œuvres* (complètes), dans l'édition de Paterne **BERRICHON**[64]. Elle propose le thème célèbre du « *mystique* à l'état sauvage »[65]. La deuxième date de 1917. Elle situe **RIMBAUD** au cœur d'une prose poétique qui médite sur la signification du sacrement eucharistique[66]. La troisième date de 1925. Elle prend place au sein d'une vaste réflexion sur la poésie française[67]. Elle se présente sous la forme d'une parabole mettant en scène un couple, *Animus* et *Anima*, et un troisième personnage mystérieux, l'Amant divin. Dominique **MILLET-GERARD** a montré dans sa thèse combien ce texte est articulé avec

---

[62] Voir Paul **BÉNICHOU**, *Le Sacre de l'écrivain,* dans *Romantismes français. I, Le Sacre de l'écrivain*. *Le Temps des prophètes,* (coll. « *Quarto* »), PARIS, Gallimard, 2004 [or. *Le Sacre de l'écrivain, 1750-1830. Essai sur l'avènement d'un pouvoir spirituel laïque dans la France moderne*, Paris, J. Corti, 1973], p. 55.

[63] P. **CLAUDEL**, *Arthur Rimbaud*, dans *OCPr*, pp. 514-521 (1912).

[64] Arthur **RIMBAUD**, *Œuvres : vers et proses. Poèmes retrouvés*, (éd. de Paterne **BERRICHON**), PARIS, Mercure de France, 1912.

[65] P. **CLAUDEL**, *Arthur Rimbaud*, dans *OCPr*, p. 514 (1912).

[66] P. **CLAUDEL**, « Consécration », *La Messe là-bas*, dans *OCPo*, pp. 507-512 (1917).

[67] P. **CLAUDEL**, « Parabole d'Animus et d'Anima : pour faire comprendre certaines poésies d'Arthur Rimbaud », *Réflexions et propositions sur le vers français*, dans *OCPr*, pp. 27-28 (1925).

la notion scripturaire de Sagesse[68]. La réflexion claudélienne sur **RIMBAUD** se présente en première analyse comme une suite de propositions de type théologique (mystique, eucharistique, sapientielle), que clôt l'hypothèse prophétique. Celle-ci devient alors le « dernier » acte, le testament en somme, d'une longue méditation. Elle prend donc toute sa signification quand elle est replacée dans cette perspective large.

Ainsi, par sa structure même, l'hypothèse formulée par **CLAUDEL** invite à intégrer dans son étude son principe énonciateur. Ce dernier permettra de mieux appréhender la dynamique profonde de l'énoncé. Celle-ci implique une analyse patiente du « lieu » claudélien, de sa méthode, de ses sources et de sa visée. Ce temps initial constitue l'objet premier de ce travail et définit les prolégomènes indispensables à l'étude de la proposition proprement dite. Il permet de garantir à l'hypothèse prophétique un espace suffisant afin de lui laisser déployer son « monde », ses références et ses virtualités. Un tel positionnement n'entend pas répondre tout de suite à la question posée (**RIMBAUD** est-il un prophète comme **SAÜL** ?), mais d'abord participer à sa précision la plus juste possible. Celle-ci se déploie donc en trois temps. D'abord, comment et pourquoi **CLAUDEL** pose-t-il la question de **RIMBAUD** en termes de prophétie ? Que signifie cette proposition pour lui ? Pourquoi prétend-il à une telle possibilité ? Ensuite, quels sont ses attendus, sa méthode et ses références ? Enfin, qu'implique une telle hypothèse déroutante quant au rapport à **RIMBAUD**, à la poésie et au concept de prophétie ?

C'est pourquoi notre travail se déploie en trois parties, retrouvant ainsi la structure ternaire des théologiens d'INNSBRUCK. La première (« *Le lieu et la formule* ») analyse la toile de fond. Elle considère les fondations cachées qui définissent le lieu de l'énonciation, *i.e.* le lieu d'où **CLAUDEL** parle. Elle examine le noyau originel de l'écheveau complexe qui lie **CLAUDEL** à **RIMBAUD** (chap. I), afin de définir sa place et son rôle dans la dynamique de l'itinéraire claudélien (chap. II-IV). Pour cela, elle adopte une méthode d'analyse qui intègre, dans une problématique générale ressortant de la théologie spirituelle, les acquis d'une recherche déjà classique et bien attestée en critique littéraire. Cependant, elle considère le « roman » biographique claudélien tel qu'il apparaît *in fine* dans le travail spirituel de relecture du poète. Elle ne situe donc pas d'abord dans une perspective critique, fondée sur une étude précise de l'histoire « réellement vécue », de l'évolution des différentes versions disponibles et des procédures d'écriture mémorielle (analyse des manuscrits). La deuxième partie (*Analyse d'une proposition*) expose l'hypothèse centrale. Elle se concentre sur l'analyse de l'énoncé proprement dit. Elle examine les trente années qui s'étendent d'une préface à l'autre, de 1912 à 1942, *i.e.* sur la séquence des différentes hypothèses explicites du cas-**RIMBAUD**, leurs visées et leurs limites (chap. V). Elle analyse ensuite la double structure référentielle de la proposition de la préface de 1942, d'abord la structure biblique (chap. VI), puis sa structure théologique (chap. VII). Celle-ci est, selon nous, appuyée en grande partie sur une lecture du *De prophetia* de saint **THOMAS** d'AQUIN. Il devient alors possible, dans une troisième partie (« *C'est à leurs fruits que vous les reconnaîtrez* » [*Mt* **7**, 20]), de considérer les conséquences, ou hypothèses subsidiaires, de la proposition claudélienne. Nous en avons retenu trois. La première est évidente. Il s'agit d'une première tentative d'interprétation « prophétique » de l'œuvre rimbaldienne (chap. VIII). La deuxième est plus technique. Elle considère la critique induite du concept scolastique de prophétie par l'intégration d'une problématique moderne du langage (chap. IX). La troisième, enfin, cherche à synthétiser les divers éléments relevés afin de proposer une lecture conclusive, centrée sur la péricope de la Transfiguration. Celle-ci cherche à montrer comment la dimension prophétique peut être saisie comme une structure de la Révélation, à la fois transversale et actuelle, dynamique et pédagogique (chap. X).

[68] D. **MILLET-GÉRARD**, *Anima et la Sagesse. Pour une poétique comparée de l'exégèse claudélienne*, PARIS, Éd. P. Lethielleux, 1990 [désormais abrégé : *AS*].

Bien que ces différents éléments entendent contribuer à une évaluation de la proposition claudélienne, ce travail ne s'estime pas capable d'émettre, à son terme, un avis définitif. En effet, l'analyse théologique telle que nous l'envisageons ne peut préjuger du destin ecclésial d'une proposition aussi troublante. Néanmoins, elle doit aider à signaler ses attendus, ses enjeux, ses limites, à comprendre sa mécanique et sa logique interne, à relever ses contradictions et ses richesses. Elle participe ainsi à éclairer un jugement qui reste ecclésial et, donc, lui échappe. Après un temps suffisant (Cf. *Mc* **4**, 14-20), un tel énoncé pourra être déclaré « faux », car ses conséquences seront découvertes fausses et dangereuses. La question sera alors de comprendre comment et pourquoi une telle erreur fût possible. Il pourra également sombrer dans l'oubli, s'effacer et disparaître, étant inutile. Mais il pourra aussi être déclaré « vrai », ou vrai selon certaines conditions, c'est-à-dire pertinent ou utile. Dans ce cas, la proposition de la préface aura aidé à enrichir, voire le cas échéant à modifier, le concept reçu de prophétie, en particulier dans sa dimension post-évangélique.

Cette modification potentielle n'est pas l'importation extérieure d'une création *ex nihilo*. **CLAUDEL** n'étant pas un théologien au sens strict, l'originalité de sa proposition n'aura de sens théologique que si elle se révèle comme le déploiement partiel ou total de virtualités déjà présentes dans les systématisations précédentes. Nous proposons de penser cette idée de reprise radicale, à la fois continue et nouvelle, à la manière des analyses proposées par Paul **RICŒUR** dans le domaine philosophique. Dans *Soi-même comme un autre*, le philosophe cherche à comprendre d'une manière active le rapport entre la tradition et l'innovation. Il rappelle alors combien

> « […] *les philosophies du passé restent ouvertes à des réinterprétations et des réappropriations, à la faveur d'un potentiel de sens laissé inemployé, voire réprimé, par le processus même de systématisation et de scolarisation…* »[69].

Dans ce même esprit, à la fois audacieux, libre et respectueux, il s'agit moins d'inventer en niant un héritage, que d'approfondir les « théologies du passé » et de poursuivre ainsi un lent travail de polissage. Pour cela, seul un examen patient de l'hypothèse claudélienne, *i.e.* le risque pris d'analyser une proposition fautive, pourra déterminer si celle-ci révèle ou réveille certaines dimensions inexplorées de la notion de prophétie dans la théologie classique. Sa dynamique provocante ne signifie donc pas *a priori* une rupture intolérable et prétentieuse. Au contraire, elle peut honorer au plus haut point une recherche séculaire en la provoquant, en l'élargissant et en lui redonnant une actualité inattendue.

[69] Paul **RICŒUR**, *Soi-même comme un autre*, (coll. « *Points-Essais* » ; 330), PARIS, Éd. du Seuil, 1990 [or. (coll. « *L'ordre philosophique* »), PARIS, Éd. du Seuil, 1990], pp. 346-347.

Première partie : « *Le lieu et la formule* »

« […] *et nous errions, nourris de vin des cavernes et du biscuit de la route,*
moi pressé de trouver le lieu et la formule. »
(Arthur **RIMBAUD**, « Vagabonds », *Illuminations,* dans *OCBr*, p. 477)

Introduction

Cette première partie entend mettre à jour les fondations de l'hypothèse prophétique faite par Paul **CLAUDEL** sur Arthur **RIMBAUD**, en 1942. Pour cela, elle interroge d'abord la nature de la relation entre les deux poètes. Cet examen biographique conduit, à travers une jeunesse tourmentée, à l'événement fondateur de la vie de **CLAUDEL** : sa conversion en la cathédrale NOTRE-DAME de PARIS, à la Noël 1886, à l'âge de dix-huit ans. Cette situation particulière et déroutante invite à proposer une démarche d'analyse fondée sur l'examen du parcours existentiel claudélien (chap. I : *La faille et le cataclysme*).

Celui-ci se déroule en trois temps. Le premier examine les bouleversements fondamentaux opérés lors des années dites « *méridiennes* » (1886-1905), quand la vocation à la poésie s'affirme, dans le trouble, comme un appel irrécusable (chap. II : *Les « années méridiennes »*). Le deuxième temps considère la structure de ce déploiement, plus particulièrement son aspect théorique. En effet, cette poétique connexe à l'aventure spirituelle configure le socle discret des différentes propositions théologiques sur **RIMBAUD** (chap. III : *Une poétique de la co-naissance*). Enfin, le retournement radical, entrepris à partir de 1927, marque un approfondissement décisif et l'entrée du poète dans la profondeur biblique (chap. IV : *Tournant biblique*). Cette situation nouvelle dégage le sens, la légitimité et la méthode de l'énoncé en 1942.

Au long de ce parcours, les étapes de cette évolution seront analysées sous la forme d'une topographie spirituelle, héritière de la méthode balthasarienne.

Chapitre I : La faille et le cataclysme

En 1950, Paul **CLAUDEL** confiait à Jean **AMROUCHE** :

« […] *je ne vois pas ce que j'aurais pu être si la rencontre de Rimbaud ne m'avait pas donné une impulsion absolument essentielle.* »[70]

Cette « *rencontre* » date de 1886. Sa violence et sa radicalité ne sont compréhensibles qu'en regard d'une jeunesse dont elle brise le cours triste et tourmenté.

1. La jeunesse angoissée de Paul **CLAUDEL** (1868-1886)

1.1. Une enfance solitaire

Paul-Louis-Charles-Marie **CLAUDEL** naît le jeudi 6 août 1868, jour de la fête de la Transfiguration, dans l'ancien presbytère[71] du village de VILLENEUVE-SUR-FÈRE-EN-TARDENOIS[72], département de l'AISNE[73]. Il est le quatrième et dernier enfant[74] de Louis-Prosper **CLAUDEL**[75], fonctionnaire de l'Enregistrement depuis 1848, originaire de LA BRESSE[76] (VOSGES), ancien élève des jésuites, bon latiniste[77], « *républicain plutôt anticlérical* »[78]. Sa mère, Louise-Athanaïse Cécile **CERVEAUX**[79], est la fille du médecin et maire du lieu, le docteur Athanase **CERVEAUX**[80]. Le poète est ainsi l'héritier composite de plusieurs identités enlacées : le monde matriciel de la

[70] P. **CLAUDEL**, *Mi*, p. 30.

[71] En 1869, la famille **CLAUDEL** quittera cette demeure du 18e siècle, vendue comme bien national en 1796, propriété de Louise-Athanaïse depuis 1864, pour emménager dans l'ancienne maison curiale, située en face, tout juste héritée de Nicolas **CERVEAUX**, grand-oncle maternel de Paul, curé du lieu, mort en 1869, et achetée par lui en 1850. Les parents de **CLAUDEL** s'y retireront définitivement à partir de 1890. Le presbytère, comme maison natale du poète, fut racheté par le Conseil général de l'AISNE en 2000. Il est, depuis le 27 octobre 2012, la propriété de la Communauté de communes de CHÂTEAU-THIERRY.

[72] Cf. P. **CLAUDEL**, *Mon Pays,* dans *OCPr*, pp. 1003-1008 (1937). Ce « *petit village* » est situé entre SOISSONS, CHÂTEAU-THIERRY et REIMS. Cf. *id*., p. 1004 (1937) : « […] *Villeneuve, plus important autrefois, est aujourd'hui un petit village de 300 habitants*… ». De fait, il comptait 414 habitants au recensement de 1866.

[73] Présentation romancée par Thérèse **MOURLEVAT**, *Paul Claudel. Naissance d'une vocation*, PARIS, Riveneuve et Archimbaud, 2014.

[74] Charles-Henri, né le 1er août 1863, mort le 16 août de la même année ; Camille Rosalie, née à FÈRE-EN-TARDENOIS, le 8 décembre 1864, morte à MONDEVERGUES (MONTFAVET), le 19 octobre 1943 ; Louise, née à FÈRE-EN-TARDENOIS, le 26 février 1866, mariée à Ferdinand de **MASSARY**, le 16 août 1888, morte à VILLENEUVE-SUR-FÈRE, le 3 mai 1935.

[75] Né à LA BRESSE, le 26 octobre 1826, mort à VILLENEUVE-SUR-FÈRE, le 2 mars 1913. Orphelin de père à trois ans, il réussit de bonnes études au collège de REMIREMONT qui lui permirent d'intégrer le corps de l'administration financière.

[76] Paul y passera quelques séjours, en été, entre 1875 et 1880, sans grand enthousiasme, semble-t-il. Cf. Ch. **COURTIN-SHMIDT**, « Les Claudel et La Bresse », dans *La Liberté de l'Est*, 30 août 1955. Le personnage de **TURELURE**, son activité de papetier comme le décor du monastère désaffecté, acheté à la Révolution, sont peut-être inspiré par l'oncle Charles, propriétaire d'une papèterie à DOCELLES.

[77] Voir Thérèse **MOURLEVAT**, *Paul Claudel. Naissance d'une vocation*, *op. cit*., p. 21.

[78] Cf. A. **BLANC**, *Claudel. Le point de vue de Dieu*, *op. cit*., p. 16.

[79] Née à la FÈRE-EN-TARDENOIS, le 8 janvier 1840 (elle est donc de 14 ans la cadette de son mari), morte à VILLENEUVE-SUR-FÈRE, le 19 juin 1929. Elle s'est mariée le 2 février 1862, à ARCY-SAINTE-RESTITUE.

[80] Théodore Athanase Cécile **CERVEAUX** (12 juillet 1804 – 5 septembre 1881), marié le 28 juin 1836 à Louise Rosalie **THIERRY** (14 novembre 1816 – 9 avril 1843).

paysannerie, le milieu en pleine auto-affirmation des fonctionnaires « *intermédiaires* » de l'État[81], enfin la petite bourgeoisie[82] d'origine provinciale[83], groupe social marqué par un certain orgueil, et qui aimait parfois à se rêver, *i.e.* à se donner à voir, de lointaine ascendance aristocratique[84]. Quoiqu'il en soit, les paysages du TARDENOIS, l'accent champenois[85] et le patois du terroir, les légendes[86] et l'antique histoire de cette région natale[87], visitée, après 1870, durant les vacances d'été[88], inspireront le cadre géographique ainsi que certaines thématiques récurrentes du théâtre claudélien[89]. **CLAUDEL** se décrira souvent comme le fils de ces régions austères, venteuses, aux orages violents, situées au croisement d'openfields céréaliers, de forêts profondes[90] et de vallées parfois forcloses, celle de la MARNE[91], celle de l'AISNE, celle de l'OURCQ[92]. Cette dernière y trouve d'ailleurs sa source et se donne au rêveur comme la promesse de PARIS[93], voire comme le chemin vers la mer immense[94]. Le poète expliquera ainsi certains traits importants de son caractère, en particulier son appétence pour l'ouverture des larges plaines[95], la force des vents[96] et la contemplation des vastes horizons[97]. Apparaît ici, pour la première fois, ce thème fondamental du « lointain » qui va structurer la vie du poète, et qu'il retrouvera au cœur de la proposition théologique de la prophétie, énoncée par saint **THOMAS** d'AQUIN.

PAUL est baptisé le 11 octobre 1868, par son grand-oncle prêtre et curé, **NICOLAS**, dans l'église de son village, « […] *la vieille mère ogivale* »[98]. Cependant, par-delà les habitudes cultuelles et le conformisme social[99], la famille **CLAUDEL** vit peu de la foi catholique :

---

[81] Voir par exemple Jean **LE BIHAN,** *Au service de l'État. Les fonctionnaires intermédiaires au XIXe siècle*, (coll. « *Histoire* »), PUR, 2008. Ces fonctionnaires « *intermédiaires* » sont décrits comme mobiles, investis d'une autorité symbolique et bénéficiaires d'un fort capital culturel. Voir aussi, pour la période précédente, Marie-Cécile **THORAL**, « Naissance d'une classe sociale : les fonctionnaires de bureau, du Consulat à la Monarchie de Juillet. Le cas de l'Isère. », dans *Revue d'histoire du XIXe siècle*, n° 32, 2006, pp. 93-110.

[82] Cf. P. **CLAUDEL**, « Il n'y avait pas moyen que je te donne mon âme, ou « Partage de Midi », vu après quarante-trois ans », *le Figaro littéraire*, 18 décembre 1948, repris dans P. **CLAUDEL**, *OCTh1*, p. 1341 : un « *bourgeois* », un « […] *sacré petit bourgeois*… ».

[83] Cf. P. **CLAUDEL**, *Mon pays*, dans *OCPr*, p. 1003 (1937) : « […] *cette origine provinciale et rustique*. » ; 1937. Cf. aussi *Remerciement à mes amis de Belgique,* dans *OCPr*, p. 1364 (1946).

[84] Cf. texte sans titre (1934), reproduit dans P. **CLAUDEL**, *OCTh2*, p. 1423, au sujet de *L'Otage* : « *J'unis dans mon ascendance ces deux tendances opposées, celle de Coûfontaine* [la noblesse] *et celle de Turelure* [le révolutionnaire] … ».

[85] Voir Thérèse **MOURLEVAT**, *Paul Claudel. Naissance d'une vocation*, *op. cit*., p. 59.

[86] Racontée par la vieille servante, Victoire **BRUNET**, fille du garde-chasse du duc de **COIGNY**. Voir Dominique **BONA**, *Camille et Paul*, PARIS, Grasset, 2006.

[87] Cf. P. **CLAUDEL**, *Mon pays*, dans *OCPr*, pp. 1003-1004 (1937). **CLAUDEL** citera aussi le lavoir appelé « fontaine de la Sibylle », le rocher dit « Grés-qui-va-boire ».

[88] Voir Thérèse **MOURLEVAT**, *Paul Claudel. Naissance d'une vocation*, *op. cit*., p. 8.

[89] Cf. P. **CLAUDEL**, *Le Pays de « L'Annonce faite à Marie »*, (1948), dans *OCTh2*, pp. 1397-1398. Voir, en particulier, le site dit la HOTTÉE DU DIABLE ou la grotte du GEYN.

[90] Par exemple, les forêts de BEUVARDES et de la TOURNELLE (fontaine de la SIBYLLE). Voir J.-C. **MORIZOT**, *Claudel et Rimbaud : Étude de transformations*, *op. cit*., pp. 130 *sq*.

[91] Cf. P. **CLAUDEL**, *Mon pays*, dans *OCPr*, p. 1004 (1937).

[92] Voir Michel **LIOURE**, « La Conversation sur Jean Racine ou la leçon d'écriture », dans *Claudeliana*, Presses Universitaires Blaise Pascal, 1968, p. 171, note 10, citant une copie dactylographiée de P. **CLAUDEL**, *Mon pays*, dans *OCPr*, p. 1005 (1937).

[93] L'OURCQ (87 km), affluent droit de la Marne, prend sa source à FÈRE-EN-TARDENOIS. Le canal de l'OURCQ alimente le canal SAINT-MARTIN et le canal SAINT-DENIS, à PARIS.

[94] Voir J.-Cl. **MORIZOT**, *Claudel et Rimbaud : Etude de transformations*, *op. cit*., p. 475.

[95] Cf. P. **CLAUDEL**, *Tête d'or*, (2ème version), dans *OCTh1*, p. 251 (1894 ; **CASSIUS**) : « *L'espace est libre ! la terre est plate comme un champ de betteraves en octobre !* »

[96] Cf. D. **MILLET-GÉRARD**, *AS*, *op. cit*., p. 99.

[97] Cf. P. **CLAUDEL**, *L'Évangile d'Isaïe*, dans *P&B2*, p. 640 (1950). voir J.-Cl. **MORIZOT**, *Claudel et Rimbaud : Étude d'une transformation*, *op. cit*., p. 353 signalant le goût de l'enfant pour les magazines illustrés comme le *Magasin pittoresque*.

[98] P. **CLAUDEL**, *Le Pays de « L'Annonce faite à Marie »*, dans *OCTh2*, p. 1397 (1948) et *Mon pays*, dans *OCPr*, pp. 1004-1005 (1937).

[99] Voir Thérèse **MOURLEVAT**, *Paul Claudel. Naissance d'une vocation*, *op. cit*., p. 77.

« *Qui pense à Dieu là-dedans ?* […] *Au fond un milieu douloureux et horrible q*[ui] *explique la profonde teinte pessimiste de mes jeunes années.* »[100]

De fait, le jeune garçon sera durablement marqué par de violentes disputes familiales[101] qu'il situera, parfois, dans un cadre plus collectif : « *Chez tous ces gens* [du village natal] *ce qu'il y avait de plus caractéristique, c'est* la haine. »[102] Peut-être est-ce pour échapper à ce climat oppressant que la jeunesse du poète semble rythmée par « […] *les longues et amères rêveries*… »[103]. Il évoquera en particulier la « […] *plus haute fourche du vieil arbre dans le vent*… », au moyen de laquelle, « […] *balancé parmi les pommes* », il regardait par-delà le mur de la maison familiale « […] *comme un Dieu sur sa tige, spectateur du théâtre du monde*… »[104]. Ce mur, dont **CLAUDEL** notera la destruction dans son *Journal*, en 1930[105], se retrouve par exemple dans une description de l'arbre de **JESSÉ**[106] ou dans une métaphore sur l'inconnu[107]. Figure archétypale de l'écran, il expliquera en partie la fascination du poète pour l'image biblique de la JÉRUSALEM céleste comme « *Cité sans mur* »[108]. Cependant, au fil du temps, le village des origines, autrefois synonyme d'enfermement, suscitera le sentiment d'une douce nostalgie[109], signe paradoxal d'un détachement de plus en plus total[110]. Son souvenir prendra alors la forme d'une « *période légendaire* »[111]. Quoi qu'il en soit, le jeu secret et en partie inconscient de l'enfance[112] a lentement façonné chez le poète une grammaire[113] poétique fondamentale. Celle-ci nourrit l'imaginaire structurel de l'œuvre claudélienne, dont l'origine la plus intime nous échappe en partie.

PAUL suit bientôt les mutations de son père dans les différentes villes où ce dernier est nommé[114]. Scolarisé chez les Sœurs de la Doctrine Chrétienne à BAR-LE-DUC, en 1871, il apprend à lire[115] et participe au catéchisme officiel[116]. Bien qu'il semble intéressé par l'histoire sainte[117], le jeune garçon, entré comme externe

---

[100] P. **CLAUDEL**, *Jo2*, p. 215 (1937).
[101] Cf. P. **CLAUDEL**, *Conversations dans le Loir-et-Cher*, dans *OCPr*, p. 670 (1925 ; **FURIUS**).
[102] P. **CLAUDEL**, *Jo2*, p. 214 (1937).
[103] P. **CLAUDEL**, *Avant "Le Pain dur" à l'Atelier*, dans *OCTh2*, p. 1442 (1949).
[104] P. **CLAUDEL**, « Rêves », *Connaissance de l'Est*, dans *OCPo*, p. 67 (1897).
[105] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. 914 (1930).
[106] P. **CLAUDEL**, *Au milieu des vitraux de l'Apocalypse*, dans *P&B1*, p. 272 (~ 1930) : « […] *ces générations qui se font l'une à l'autre la courte échelle afin de regarder par-dessus le mur.* »
[107] Cf. *id*., pp. 281-282.
[108] *Id*., p. 318, citant sans doute *Za* **2**, 8-9 (**2**, 4 dans la *Vulg*.), tout en pensant aussi à *Prov* **25**, 28 (*Vulg*.).
[109] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. 441 (1919).
[110] Cf. *id*., p. 676 (1924).
[111] P. **CLAUDEL**, *Mon Pays*, dans *OCPr*, p. 1004 (1937). La rupture est ici associée au mariage et à la fondation d'une famille, retrouvant ainsi un topos de la tradition biblique (Cf. *Gn* **2**, 24, puis *Mt* **19**, 5 // et *Ep* **5**, 31).
[112] Voir Paul-André **LESORT**, *Paul Claudel par lui-même*, (coll. « *Écrivains de toujours* » ; 63), PARIS, Éd. du Seuil, 1963, pp. 8-22.
[113] Cf. P. **CLAUDEL**, *J'aime la Bible*, dans *P&B2*, p. 1002 (1952).
[114] Cf. P. **CLAUDEL**, *Un coin de la France,* dans *OCPr*, p. 1344 (1952). Louis-Prosper est nommé receveur de l'enregistrement de l'Enregistrement à FRAIZE, à FÈRE-EN-TARDENOIS en 1860, à BAR-LE-DUC (MEUSE) en août 1870, puis conservateur des hypothèques à NOGENT-SUR-SEINE (15 rue Saint Epoingt ; AUBE) en août 1876, à WASSY-SUR-BLAISE (11 Rue du Val-du-château ; HAUTE-MARNE) en septembre 1879, à RAMBOUILLET (1883), puis à COMPIÈGNE (1887).
[115] Cf. P. **CLAUDEL**, *Comment j'ai écrit "le Père humilié"*, dans *OCTh2*, p. 1454 (1946). Il évoquera en particulier « […] *la chère sœur Brigitte qui m'a appris à lire à la Doctrine chrétienne de Bar-le-Duc. La vieille chère sœur Alexis* » : *Jo1*, p. 398 (1918). Il s'agit sans doute de l'école Notre-Dame. À la maison, Paul se passionne pour la lecture de la revue *Le Tour du Monde*. Voir Thérèse **MOURLEVAT**, *Paul Claudel. Naissance d'une vocation*, *op. cit*., pp. 37-39.
[116] Cf. P. **CLAUDEL**, *Au milieu des vitraux de l'Apocalypse*, dans *P&B1*, p. 89 (~ 1930). Voir Thérèse **MOURLEVAT**, *Paul Claudel. Naissance d'une vocation*, *op. cit*., pp. 7-8.
[117] Cf. P. **CLAUDEL**, *Les dix commandements de Dieu*, dans *P&B1*, p. 727 (1932).

au lycée en octobre 1875[118], s'éloignera progressivement de toute pratique chrétienne après sa première communion, le 23 mai 1880, à WASSY :

> « […] *j'avais fait une bonne première communion qui, comme pour la plupart des jeunes garçons, fut à la fois le couronnement et le terme de mes pratiques religieuses*. »[119]

1.2. Un adolescent incrédule et tourmenté

En 1881, Louis-Prosper **CLAUDEL** installe sa famille à PARIS, au 4ème étage du 135, Boulevard du MONTPARNASSE[120], afin de permettre à sa fille aînée, **CAMILLE**, de poursuivre l'étude de la sculpture[121]. Ce choix, économiquement coûteux, est le signe d'une ouverture d'esprit peu commune, qui exaspère sa femme, et d'une grande ambition pour l'avenir de ses enfants. Paul, le provincial, entre ainsi, à Pâques[122], en classe de troisième au lycée LOUIS-LE-GRAND[123]. Il y étudiera jusqu'à son baccalauréat ès lettres, en juillet 1885. Il définira plus tard cet environnement familial, social et académique, comme uniment naturaliste, mécaniste et positiviste[124]. Dès l'automne 1881[125], **CLAUDEL** a lu la *Vie de Jésus* de **RENAN**[126]. Il baigne ainsi dans la société puissamment

---

[118] Voir Thérèse **MOURLEVAT**, *Paul Claudel. Naissance d'une vocation*, *op. cit*., p. 40. Faute de lycée, Paul eut un précepteur, Mr **COLIN**, journaliste indépendant, lors de son séjour à NOGENT-SUR-SEINE, à partir de 1876. Voir Louis **CHAIGNE**, *Vie de Paul Claudel et genèse de son œuvre*, TOURS, Mame, 1961, p. 31 et Thérèse **MOURLEVAT**, *Paul Claudel. Naissance d'une vocation*, *op. cit*., p. 43. Il entra ensuite au collège de WASSY en 1879.

[119] P. **CLAUDEL**, *Ma conversion*, dans *OCPr*, p. 1008 (1913). Ce texte est à nuancer, puisqu'il fut confirmé à l'âge de treize ans. Voir A. **BLANC**, *Claudel. Le point de vue de Dieu*, *op. cit*., p. 17 : « *Peu à peu sa foi s'endort, puis s'éteint*. » Cette évolution est à comparer avec celle de **PÉGUY**, pour qui la « forme » chrétienne semble demeurer. Cf. Géraldi **LEROY**, *Charles Péguy*, *op. cit*., pp. 28-29, 36-37, 40, 46-47, 52-53, 142 (conversion au socialisme « *par exigence éthique* »), 150, 159. D'où sa réticence à employer le mot de « conversion », préférant le terme de « retour à la foi ». Voir R. **MARITAIN**, *Les grandes amitiés*, I, *op. cit*., p. 254 et *id*., *Les grandes amitiés. Les aventures de la grâce*, p. 68 : « *Péguy ne voulait pas qu'on parlât de conversion à son sujet. C'est qu'il n'a pas connu la rupture produite par une illumination soudaine ; c'est par un processus continu que l'œuvre de la grâce demandait à se développer en lui.* » De même, Henri **QUANTIN**, *De Verbe et de chair*, *op. cit*., note 52, p. 390 : « *Sa seule conversion, dit-il, est sa conversion au socialisme. Pour Péguy, le retour à la foi de son enfance n'est pas un changement de direction mais un aboutissement, un approfondissement de son socialisme.* » Voir aussi p. 75.

[120] Dans le 6ème arrondissement. Il voisine ainsi l'ancienne habitation (au 166) de son futur maître spirituel, Daniel **FONTAINE**. Voir François **MORLOT**, *Daniel Fontaine, curé de Paris*, p. 15. La famille déménagera, en 1882, au 111, Rue Notre-Dame-des Champs, puis, en 1885, dans le 5ème arrondissement, au 31, Boulevard de Port-Royal.

[121] Le précepteur, Mr **COLIN**, a peut-être servi d'intermédiaire entre Louis-Prosper et le sculpteur Alfred **BOUCHER**, originaire de NOGENT, et installé à PARIS. Voir Thérèse **MOURLEVAT**, *Paul Claudel. Naissance d'une vocation*, *op. cit*., pp. 44-45 et 49-51. Quoi qu'il en soit, **CAMILLE** intègre l'Académie **COLAROSSI**, 10, Rue de la Grande-Chaumière (6ème arrondissement), institution mixte, réputée progressiste et alternative à l'École des Beaux-Arts, interdite aux femmes. Elle travaille sous la direction d'Alfred **BOUCHER** et de Paul **DUBOIS**.

[122] Voir Thérèse **MOURLEVAT**, *Paul Claudel. Naissance d'une vocation*, *op. cit*., p. 52.

[123] 123 Rue Saint-Jacques, dans le 5ème arrondissement. Il est le condisciple de Marcel **SCHWOB** (1867-1905 ; Voir H. de **LUBAC** & J. **BASTAIRE**, *Claudel et Péguy*, *op. cit*., p. 137), de Léon **DAUDET** (1867-1942) et de Romain **ROLLAND** (1866-1944). Voir Thérèse **MOURLEVAT**, *Paul Claudel. Naissance d'une vocation*, *op. cit*., pp. 59-65.

[124] Cf. P. **CLAUDEL**, *Ma conversion*, dans *OCPr*, p. 1009 (1913). Voir A. **BLANC**, *Claudel. Le point de vue de Dieu*, *op. cit*., p. 17 ; H. **QUANTIN**, *De verbe et de chair*, *op. cit.*, p. 154.

[125] Cf. P. **CLAUDEL**, *Ma conversion*, dans *OCPr*, p. 1008. Voir Gérald **ANTOINE**, *Paul Claudel ou l'Enfer du génie*, (coll. « *Biographies sans masque* » ; 3), PARIS, Robert Laffont, 1988, p. 64.

[126] Ernest **RENAN**, *Histoire des origines du Christianisme. Livre premier* : *Vie de Jésus*, PARIS, Éd. Michel LÉVY, 1863. Voir A. **BLANC**, *Claudel. Le point de vue de Dieu*, *op. cit*., p. 17 ; H. **QUANTIN**, *De verbe et de chair*, *op. cit*., pp. 312-313 : « *Paru en 1860, le livre de Renan en est déjà à sa treizième réédition en 1867. C'est la Bible de l'intellectuel comme il faut que Claudel lit à quatorze ou quinze ans et qui démolit aisément sa foi.* »

antichrétienne[127] que décrivait déjà, en 1830, Henri **LACORDAIRE**[128], alors aumônier adjoint du collège HENRI IV. Cette situation est confirmée par le témoignage de son condisciple, Romain **ROLLAND** :

> « *Je ne puis dire à quel point les esprits de tous ceux qui m'entouraient, maîtres et camarades, toute l'atmosphère morale de Paris, vers 1880, étaient* Déicides. »[129]

L'enfant rêveur se transforme alors en un adolescent silencieux et solitaire[130]. Mais cette discrétion apparente cache une révolte profonde, marquée par le sentiment d'incompréhension et le manque d'amour[131], en particulier du côté maternel[132]. Cette rébellion muette s'exprime par une attitude méprisante et un rejet radical du monde[133]. De plus, le spectacle traumatisant de l'agonie douloureuse de son grand père[134], mort d'un cancer à l'estomac le 5 septembre 1881, a développé chez le lycéen une forme aiguë d'angoisse morbide[135]. Rien ne parvient à apaiser sa soif de connaissance[136], à guérir ses angoisses existentielles et à le libérer d'une impression de dégoût. Le jeune homme se sent à nouveau enfermé, voire étouffé. Dans *Ma Conversion*, texte autobiographique de 1913[137], il se présentera alors comme un « *malheureux enfant* »[138], « *un pauvre enfant désespéré* »[139] et décrira son état psychique avec les mots d'« *asphyxie* » et de « *désespoir* »[140]. Ce thème de

---

[127] Cf. entretien avec Marcelle **THOMASSIN** du 19 février 1953, cité par G. **ANTOINE**, *Paul Claudel ou l'Enfer du Génie*, *op. cit*., p. 69 : « […] *à part Léon Bloy, tout le monde était offensivement antichrétien…* » ; De même, P. **CLAUDEL**, *Ma conversion*, dans *OCPr*, p. 1012 (1913) : « *Je ne connaissais pas un prêtre. Je n'avais pas un ami catholique*. »

[128] Cf. Henri **LACORDAIRE** et *alii*, *Mémoire sur l'état religieux et moral des collèges royaux de Paris*, publié dans *l'Avenir* n° 45, du 29 novembre 1830. Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo2*, pp. 627-628 (1948), qui situe à tort cet article vers 1845.

[129] Romain **ROLLAND**, *Le Voyage intérieur. Songe d'une vie*, (nouvelle éd. augmentée de textes inédits), PARIS, Albin Michel, 1959, p. 93. Sur la relation **CLAUDEL-ROLLAND** au lycée LOUIS-le-GRAND, voir H. de **LUBAC** & J. **BASTAIRE**, *Claudel et Péguy*, *op. cit*., pp. 30-31.

[130] Voir P.-A. **LESORT**, *Paul Claudel par lui-même*, *op. cit*., p. 19 : « *Paul Claudel s'est fait dans la solitude. Cette solitude le marquera toute sa vie.* » Voir aussi J.-Cl. **MORIZOT**, *Claudel et Rimbaud : Étude d'une transformation*, *op. cit*., p. 128 (annonçant le thème du sauvage) et pp. 373 *sq*., insistant sur le lien entre solitude, mutisme et continence sexuelle.

[131] Voir G. **ANTOINE**, *Paul Claudel ou l'Enfer du génie*, *op. cit*., pp. 31-32 et A. **BLANC**, *Claudel. Le point de vue de Dieu*, *op. cit*., p. 18.

[132] Cf. Paul **CLAUDEL**, dans *Figaro littéraire*, 3 septembre 1949 : « *Elle ne nous embrassait jamais*. ». Voir Thérèse **MOURLEVAT**, *Paul Claudel. Naissance d'une vocation*, *op. cit*., pp. 14-16. Louise-Athanaïse **CLAUDEL**, orpheline de mère a trois ans, élevée dans un orphelinat, est souvent décrite comme triste, rétive à toute expression artistique, dure et austère, enfermée dans une éthique du devoir et des sacrifices, traversée par le drame et hantée par la mort. Le jeu des prénoms évoque les traces de ses deuils mal refoulés. Camille porte un prénom androgyne (aveu de la déception de n'avoir pas un fils, remplaçant l'enfant mort ?) ; Louise porte le prénom de la mère, de la mère de la mère et du père. Elle sera d'ailleurs la favorite. Paul porte les prénoms du frère de sa mère, Paul-Louis mort noyé dans la MARNE, à CHÂLONS, en 1866 (accident, assassinat, suicide ?), et ceux, inversés, de son frère mort (Charles-Louis ; Voir Thérèse **MOURLEVAT**, *Paul Claudel. Naissance d'une vocation*, *op. cit*., pp. 24-29). La folie de Camille (diagnostiquée comme une « psychose paranoïde ») a suscité de nombreuses tentatives d'interprétations psychanalytiques, difficiles à évaluer. Voir, par exemple, Marie Magdeleine **LESSANA**, *Entre mère et fille : ravage*, PARIS, Pauvert, 2000.

[133] Cf. P. **CLAUDEL**, *Avant « Le Pain dur » à l'Atelier*, dans *OCTh2*, p. 1443 (1949). voir J.-Cl. **MORIZOT**, *Claudel et Rimbaud : Étude d'une transformation*, *op. cit*., pp. 348-349 (témoignage de Léon **DAUDET**).

[134] Cf. P. **CLAUDEL**, *Ma conversion*, dans *OCPr*, p. 1009 (1913).

[135] Cf. P. **CLAUDEL**, *Mi*, p. 17-18. Voir D. **MILLET-GÉRARD**, *AS*, *op. cit*., pp. 615 et 766. Voir aussi J.-Cl. **MORIZOT**, *Claudel et Rimbaud : Étude d'une transformation*, *op. cit*., pp. 370 *sq*. (en lien avec la *Tentation de saint Antoine* de **FLAUBERT** ; Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. 643).

[136] Cf. P. **CLAUDEL**, *Du sens figuré de l'Écriture*, dans *P&B1*, p. 833 (1937).

[137] P. **CLAUDEL**, *Ma conversion*, dans *OCPr*, pp. 1008-1014.

[138] *Id*., p. 1009.

[139] *Id*., p. 1010.

[140] *Id*., p. 1009.

l'étouffement[141], partagé avec **BAUDELAIRE**[142] et **RIMBAUD**[143], plus tard avec **KAFKA**[144], reviendra dans les moments de détresse[145], signe de son imprégnation, ou encore pour désigner le monde non illuminé par la Parole de Dieu[146].

Ce trouble délétère n'est pas un cas isolé. Á l'image, et peut-être à l'exemple d'une grande partie de ses contemporains[147], **CLAUDEL** partage ce pessimisme qui caractérise toute une jeunesse étudiante, durant les années 1880[148]. Celle-ci semble enlisée dans le conformisme individualiste d'une bourgeoisie triomphante, issue de la Révolution Française et industrielle. De plus, elle hérite d'une séquence politique chaotique, marquée par le choc moral de la défaite de 1870[149] et l'écrasement de la Commune (mai 1871). Elle est le témoin des soubresauts d'une République contestée (boulangisme, internationalisme), dans un climat international tendu (montée en puissance de l'Empire allemand, concurrence coloniale anglaise)[150]. C'est aussi le moment où l'influence de **SCHOPENHAUER** sur la vie littéraire et intellectuelle est la plus puissante, bien qu'elle reste, le plus souvent, de seconde main[151].

Chez **CLAUDEL**, le mal semble profond. En fait, le jeune homme rejette le système académique en tant que tel. Il refuse ses valeurs fondamentales, *i.e*. un projet rationnel de renouveau national, copié sur le modèle fichtéen[152]. Il s'enferme dès lors dans une posture nihiliste, ou du moins un hyper-individualisme[153] à connotation anarchiste et violent[154], attitude alors en vogue dans certains jeunes milieux littéraires[155], admirateurs des

---

141 Cf. *id*., p. 1012 (après la conversion) : « […] *je respirais enfin et la vie pénétrait en moi par tous les pores*.»

142 Cf. *Spleen* dans Charles **BAUDELAIRE**, *Œuvres Complètes*, (éd. de Michel **JAMET**), (coll. « *Bouquins* »), PARIS, Robert **LAFFONT**, 1992 [or. 1980 ; désormais abrégé : *OCBa*], pp. 54-55. Voir aussi Jean-Pierre **RICHARD**, *Poésie et profondeur*, (coll. « *Points. Littérature* » ; 71), PARIS, Éd. du Seuil, 1976 [or. (coll. « *Pierres vives* »), PARIS, Éd. du Seuil, 1955], p. 99.

143 Cf. A. **RIMBAUD**, *Une saison en enfer*, dans *OCBr*, pp. 411 (*) et 416 (*MS*).

144 Voir Saul **FRIEDLÄNDER**, *Kafka. Poète de la honte*, *op. cit*., pp. 226-227 (surtout à partir de 1921).

145 Cf. P. **CLAUDEL**, *Cinq grandes Odes, IV*. *La Muse qui est la Grâce*, dans *OCPo*, p. 273 (1907) : « *Vois-moi, ridicule et blessé, étouffé au milieu de ces hommes irrespirables…*».

146 Cf. lettre de P. **CLAUDEL** à G. **FRIZEAU**, du 17 décembre 1935, dans *Corr.CLAUDEL-FRIZEAU*, p. 354.

147 Cf. Michel **LIOURE**, Tête d'Or *de Paul Claudel : introduction, inédits, variantes et notes*, (coll. « *Annales littéraires de l'Université de Besançon* » ; 291), (coll. « *Centre de recherches Jacques Petit* » ; 39), PARIS, Les Belles Lettres, 1984, pp. 15-24, évoquant **BOURGET**, **RENAN**, **BLOY**, **SCHWOB**, **ROLLAND**, **DAUDET**, **ZOLA**, etc.

148 Voir G. **ANTOINE**, *Paul Claudel ou l'Enfer du génie, op. cit*., p. 37 : « […] *les années 80, au moins les premières, n'arrivent pas à se défaire d'un fardeau de tristesse et d'ennui…* » et J.-Cl. **MORIZOT**, *Claudel et Rimbaud : Étude d'une transformation*, *op. cit*., pp. 351 *sq*. Cf. P. **CLAUDEL**, *Ma conversion*, dans *OCPr*, p. 1009 (1913) : « *Tout cela me semblait d'ailleurs fort triste et fort ennuyeux*. »

149 Cf. l'analyse des conséquences morales de la défaite de 1870, concernant **PÉGUY**, dans G. **LEROY**, *Charles Péguy*, *op. cit*., pp. 188-193.

150 Voir *Tête d'Or (1re version), Notice*, dans *OCTh1b*, p. 1380, citant Paul **BOURGET**, *Essais de psychologie contemporaine : Baudelaire, M. Renan, Flaubert, M. Taine, Stendhal*, PARIS, LEMERRE, 1885.

151 Voir René-Pierre **COLIN**, *Schopenhauer en France : Un mythe naturaliste*, LYON, Presses Universitaires de France, 1979, en particulier pp. 133 *sq*. (sur **BURDEAU**) et D. **MILLET-GERARD**, *AS*, *op. cit*., p. 583. Pour prendre l'exemple d'**HUYSMANS**, voir Emmanuel **GODO**, *Huysmans ou l'évangile du réel*, (coll. « *Histoire* »), PARIS, les Éditions du Cerf, 2007, p. 100 : « *Comme la plupart de ses contemporains, Huysmans ne s'est pas frotté directement au* Monde comme volonté et représentation*. Il a lu l'anthologie très restrictive de Jean Burdeau, parue en 1880 chez Baillière sous le titre :* Pensées, maximes et fragments*, dans laquelle lui-même utilise plus les* Parerga *que* Le Monde comme volonté et représentation*.* »

152 Voir Johann Gottlieb **FICHTE**, *Discours à la Nation allemande*, [or. *Reden an die deutsche Nation*, 1807-1808], (trad. de l'allemand par Alain **RENAUT**), (coll. « *La Salamandre* »), PARIS, Imprimerie Nationale, 1992.

153 Cf. *Mi* (1954), pp. 85-86. C'est aussi, par exemple, la posture de Léon **BLUM**, Pierre **LOUYS** (Cf. *la Conque*) ou André **GIDE**. Voir A. **BLANC**, *Claudel. Le point de vue de Dieu*, *op. cit*. pp. 114-115 et H. de **LUBAC** & J. **BASTAIRE**, *Claudel et Péguy*, *op. cit*., pp. 66-70 (parlant d'une forme de « *personnalisme* »).

154 Cf. P. **CLAUDEL**, *Conversations dans le Loir-et-Cher*, dans *OCPr*, p. 670 (1925 ; **FURIUS**) ; *Mi*, p. 73.

155 Cf. Gustave **KAHN**, *Symbolistes et Décadents*, GENÈVE, Slatkine *Reprints*, 1977 [or. PARIS, Vanier, 1902], p. 59. Voir Jean-Yves **GUÉRIN**, « Entre totalitarisme et anarchisme, Prolégomènes à une lecture politique de *Tête d'Or* », dans D. **ALEXANDRE** (dir.), *Lectures de Claudel.* Tête d'Or, (coll. « *Didact. Français* »), RENNES, Presses Universitaires de Rennes, 2005, pp. 77 *sq*.,

exploits de **RAVACHOL**, **CASARIO** ou **VAILLANT**[156]. Cette violente crise intérieure, marquée par le désespoir et la répulsion[157], va ainsi déterminer trois haines obsessionnelles. Sa vie durant, le poète abhorrera le milieu scolaire, les « *pions* »[158], les professeurs[159], le « milieu intellectuel », le Lycée et l'Université[160]. Il dit aussi détester les Humanités qu'il juge artificielles[161], critiquant avec véhémence les collèges jésuites, accusés de les avoir diffusées[162]. Il associe ce monde scolaire au scientisme[163] dont il voit une expression paradigmatique dans la formule de Marcellin **BERTHELOT**, ami de **RENAN** et père de son ami diplomate, Philippe **BERTHELOT** : « *Le monde est aujourd'hui sans mystère*. »[164] **CLAUDEL** ne cessera dès lors de fustiger la prétention liberticide de ce « *déterminisme absolu* »[165] qui, selon lui, articule deux facteurs exclusifs l'un de l'autre, le hasard et la loi[166]. Il affirme également sa résistance à la morale kantienne[167], incarnée par la haute figure d'Auguste **BURDEAU** (1851-1894)[168], son professeur de philosophie en 1884-1885. Enfin, l'épisode du lycée inaugure un rapport ambigu, et très biblique, avec PARIS[169], avec la ville en général, à la fois lieu de mort et de résurrection :

> « […] *j'ai été le captif de cette Tyr et de cette Babylone* […] *Quant à moi, Ville maudite, l'œil que j'ai fixé sur toi,* […], *c'est un regard d'abomination et d'exécration, avec le sentiment jusqu'au fond de ma substance de cette séparation radicale, de cette* pedalis præcisio *dont parle Jérémie* [~ *Jr* **51**, 13 ; *Vulg*.[170]], *le vœu de partir, de déchirer autour de moi cette affreuse prison madréporique*[171] ! »[172]

J.-Cl. **MORIZOT**, *Claudel et Rimbaud : Etude de transformations*, *op. cit*., pp. 432-434 et H. de **LUBAC** & J. **BASTAIRE**, *Claudel et Péguy*, *op. cit*., pp. 59-70.

156 Voir H. de **LUBAC** & J. **BASTAIRE**, *Claudel et Péguy*, *op. cit*., p. 66.

157 Voir H. de **LUBAC** & J. **BASTAIRE**, *Claudel et Péguy*, *op. cit*., pp. 70-71, interprétant le personnage « *nihiliste* » d'**AVARE**, dans *la Ville*.

158 Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo2*, p. 205 (1937) : « […] *ces immondes pions ou morpions*… », etc.

159 Par exemple, la lettre de P. **CLAUDEL** à Joseph **LOTTE**, du 2 février 1913 : « *J'ai moi-même été élève de l'Université et je sais quel mal font aux jeunes âmes les maîtres impies.* », reprise dans H. de **LUBAC** & J. **BASTAIRE**, *Claudel et Péguy*, *op. cit*., p. 141.

160 Voir D. **MILLET-GÉRARD**, *AS*, *op. cit*., pp. 616-617 ; H. de **LUBAC** & J. **BASTAIRE**, *Claudel et Péguy*, *op. cit*., p. 172, citant un propos de **CLAUDEL**, daté de 1934, sur **JEANNE** d'ARC : « *Quant à moi, ce que salue en sainte Jeanne d'Arc, c'est la martyre de l'Université et de la Sorbonne. Elle ouvre la série.* »

161 Cf. P. **CLAUDEL**, *Le Soulier de satin*, (3ème journée), dans *OCTh2*, pp. 792-793 (1924 ; Don **LEOPOLD AUGUSTE**). Voir D. **MILLET-GÉRARD**, *Claudel. La Beauté et l'Arrière-Beauté*, (coll. « *Questions de littérature* »), PARIS, *Sedes*, 2000, pp. 15-19.

162 Cf. P. **CLAUDEL**, *L'Apocalypse de saint Jean*, dans *P&B1*, p. 1082 (1942 ; note a).

163 Voir Raïssa **MARITAIN**, *Les grandes amitiés. Souvenirs*, (tome 1), PARIS, Éditions de la Maison française, 1941, pp. 93-115, pour une description suggestive du scientisme à l'œuvre à la SORBONNE, au début du XXème siècle. Sa conclusion n'est pas sans rappeler la situation claudélienne : « *Moi je perdais pied, et* […] *je m'enfonçais dans la tristesse*. » (p. 95 ; voir aussi p. 97), puis : « *Nous voulions mourir par un libre refus s'il était impossible de vivre selon la vérité*. » (p. 115)

164 Marcellin **BERTHELOT**, *Les origines de l'alchimie*, PARIS, G. **STEINHEIL**, 1885, *Préface*, p. V. Cf. P. **CLAUDEL**, *Á mes amis de Belgique*, dans *OCPr*, p. 1367 (1946) et *Jo2*, p. 527 (1945). Voir G. **ANTOINE**, *Paul Claudel ou l'Enfer du génie, op. cit.,* p. 38.

165 P. **CLAUDEL**, conférence sur *La Légende de Prâkriti*, *OCPr*, p. 1526 (sans date, après 1932).

166 Cf. P. **CLAUDEL**, *La légende de Prâkriti*, dans *OCPr*, p. 957 (1932).

167 Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo1*, pp. 381 (1917), 814 (1928), etc.

168 Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo2*, p. 303 (1940) : « […] *le kantien Burdeau, q*[ui] *ressemblait à un Dieu asiatique*. » Voir G. **ANTOINE**, *Paul Claudel ou l'Enfer du génie, op. cit.,* pp. 44-45 ; D. **MILLET-GÉRARD**, *Claudel. La Beauté et l'Arrière-Beauté*, *op. cit*., p. 10 ; H. de **LUBAC** & J. **BASTAIRE**, *Claudel et Péguy*, *op. cit*., p. 39, sur **BARRÈS** et **BURDEAU**, le critiquant avec violence sous les traits de **BOUTEILLER**, dans *Les Déracinés*. J.-Cl. **MORIZOT**, *Claudel et Rimbaud : Etude de transformations*, *op. cit*., p. 463 signale cependant l'effet inspirateur des cours sur les Présocratiques.

169 Cf. lettre de P. **CLAUDEL** à J. **RIVIÈRE**, du 4 février 1909, dans *Corr.Rivière*, p. 125 : « *Je serai en France fin juillet. Pour peu de jours sans doute, car l'hiver noir et sulfureux de Paris me fait peur.* » Voir J.-Cl. **MORIZOT**, *Claudel et Rimbaud : Étude d'une transformation*, *op. cit*., pp. 360 *sq*.

170 Litt. *pedalis præcisionis tuæ*. Cf. P. **CLAUDEL**, *Au milieu des vitraux de l'Apocalypse*, dans *P&B1*, p. 241 (~ 1930). Voir D. **MILLET-GÉRARD**, *AS*, *op. cit,* pp. 116 *sq.*

171 Sur l'usage claudélien de cet adjectif zoologique rare, voir D. **MILLET-GÉRARD**, *AS*, *op. cit*., p. 597. Sur son enracinement symboliste, voir Robert **GUIETTE**, « Poètes symbolistes et langue poétique », *Romanica Gandensia. Questions de littérature*, tome VIII, 1960, pp. 136-143.

172 P. **CLAUDEL**, *L'Apocalypse de saint Jean*, dans *P&B1*, pp. 1065-1066 (1942). Voir G. **ANTOINE**, *Paul Claudel ou l'Enfer du génie, op. cit.,* pp. 59-62, 175 et 307. Voir aussi J.-Cl. **MORISOT**, *Claudel et Rimbaud. Étude de transformations*, *op. cit*., pp.

Á dix-sept ans, bachelier malgré quelque difficulté[173], jeune étudiant en droit et à l'École des Sciences Politiques, **CLAUDEL** apparaît donc en décalage, en tension et en attente. Son expérience intime et comme instinctive de l'existence ne coïncide pas avec les systèmes de valeurs alors disponibles :

> « […] *le monde me paraissait manquer de solidité*. […] *Et je sentais que sous cette surface il y avait quelque chose de réel, de même qu'en moi-même il y avait quelque chose d'irrécusable qui était le sentiment de ma personnalité*. »[174]

Là encore, ce désir vital d'un ailleurs salvateur est partagé avec d'autres. Beaucoup, en effet, remarquent un

> « […] *sensible changement de cap spirituel* […] *dans le courant des « années 80 », plus particulièrement entre 1883 et 1886.* »[175]

Ce retournement fut exprimé de manière retentissante, dans le monde littéraire, par Des ESSEINTES, héros du livre de J.-K. **HUYSMANS**, *Á Rebours* (1884), premier manifeste de rhétorique « *décadentiste* »[176]. On connaît la phrase ultime, en forme de prière inattendue[177], de ce livre si important pour toute la génération « fin-de-siècle » :

> « *Seigneur, prenez pitié du chrétien qui doute, de l'incrédule qui voudrait croire, du forçat de la vie qui s'embarque seul, dans la nuit, sous un firmament que n'éclairent plus les consolants fanaux du vieil espoir !* »[178]

Cette finale claque comme l'aveu désabusé de la recherche incertaine, encore en partie inconsciente[179], d'un chemin-tiers entre un certain naturalisme réduit à la bestialité, affirmation clinique de la laideur du monde, et une utopie esthétique expérimentée comme dangereuse, car désincarnée. Sur ce chemin d'une reformulation « spiritualiste », s'engagera bientôt **BERGSON**. Á l'inverse, ce renouveau soudain d'une quête spirituelle sera amèrement regretté par Pierre SANDOZ (en fait, **ZOLA** lui-même), dans *L'Œuvre* (1886) :

411-412 et 557 *sq*. ; D. **MILLET-GÉRARD**, *AS*, *op. cit*., pp. 116-119 et 293-294 ; Thérèse **MOURLEVAT**, *Paul Claudel. Naissance d'une vocation*, *op. cit*., pp. 68-69.

[173] Voir A. **BLANC**, *Claudel. Le point de vue de Dieu*, *op. cit*., p. 18. Il a échoué une première fois au baccalauréat. Voir Thérèse **MOURLEVAT**, *Paul Claudel. Naissance d'une vocation*, *op. cit*., p. 71.

[174] P. **CLAUDEL**, *Mi*, p. 92.

[175] G. **ANTOINE**, *Paul Claudel ou l'Enfer du génie, op. cit.,* p. 41. En 1926, **CLAUDEL** situera le « *triomphe matérialiste* » en 1883. Cf. P. **CLAUDEL**, *Richard Wagner*, dans *OCPr*, p. 884 (1926).

[176] Marc **FUMAROLI**, *Préface* à Joris-Karl **HUYSMANS**, *Á Rebours*, [1884], (éd. Marc **FUMAROLI**), (seconde éd. revue et augmentée), (coll. « *Folio classique* » ; 898), PARIS, **GALLIMARD**, 2000 [or. 1991], p. 46 (cf. pp. 16-17, 21, 26, 43 et 48). Voir aussi J.-K. **HUYSMANS***, Préface écrite vingt ans après le roman*, dans *id.,* p. 59 (1903) : « *Je cherchais vainement à m'évader d'un cul-de-sac où je suffoquais*… ».

[177] Voir H. **QUANTIN**, *De verbe et de chair*, *op. cit.*, p. 130 : *« À rebours nous suggère peut-être un autre aspect de la même autonomie romanesque : non pas un auteur priant pour son personnage* [comme **BERNANOS** priant pour **MOUCHETTE**]*, mais, à l'inverse, un personnage priant pour son auteur.* »

[178] J.-K. **HUYSMANS**, *Á Rebours, op. cit.*, p. 349.

[179] Voir H. **QUANTIN**, *De verbe et de chair*, *op. cit*., p. 131.

« *On a trop promis, trop espéré* […] *la complète explication de tout. Le surnaturel a repris les hostilités*. »[180]

2. La faille : la lecture des *Illuminations* de Rimbaud (juin 1886)

C'est dans ce contexte à la fois déchirant, délétère, et pourtant tourné vers un hypothétique espoir, que Paul **CLAUDEL** achète, au mois de juin[181] 1886, près du JARDIN du LUXEMBOURG, un exemplaire de *La Vogue*. Celle-ci publie pour la première fois une série continue de poèmes en prose d'un poète encore quasi inconnu, Arthur **RIMBAUD**.

2.1. Les Illuminations dans La Vogue

La Vogue fut fondée par Gustave **KAHN** (1859-1936)[182]. Cette revue sera active, dans sa première série, du 11 avril au 27 décembre 1886, soit un total de trente-quatre numéros, publiés sous la forme d'une livraison hebdomadaire de 36 pages[183]. Elle portait un projet littéraire précis qui tenait en trois points : refus du naturalisme, lutte contre la prééminence et le psychologisme du roman, soutien au jeune mouvement symboliste (**RIMBAUD** – **VERLAINE** - **MALLARMÉ**) contre Anatole **BAJU**, rédacteur du *Décadent*[184]. J.-M. **SEILLAN** la définit comme une « […] *revue de poésie ultra-contemporaine* »[185], ce qui explique sa diffusion très restreinte. S. **MURPHY** parle d'une revue « *anarchisante* »[186]. Elle participe à cette étonnante florescence de revues littéraires (peut-être plus d'une centaine) qui, à partir des années 1880, servirent de passerelles entre la création poétique et le public. Le contexte éditorial, en effet, était marqué par une forte surproduction[187], mais aussi par une vigoureuse séparation, d'origine romantique, entre le discours journalistique et le discours poétique[188]. Cette distinction était encore plus affirmée au sein du mouvement symboliste[189] tant celui-ci revendiquait clairement une ambition élitiste, dont héritera **CLAUDEL**[190].

---

[180] Émile **ZOLA**, *L'Œuvre*, PARIS, G. CHARPENTIER et C^ie^, 1886, p. 486.
[181] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. 643 (1924).
[182] Cf. G. **KAHN**, *Symbolistes et Décadents*, *op. cit*., p. 43 *sq*.
[183] Voir Maryse **BAZAUD**, *Catalogue de la bibliothèque de Paul Claudel*, (coll. « *Annales Littéraires de l'Université de Besançon* » ; 229), (coll. « *Centre de recherches de littérature française 19^e^ et 20^e^ siècles* » ; 29), PARIS, Les Belles Lettres, 1979, p. 205.
[184] Voir G. **KAHN**, *Symbolistes et Décadents*, *op. cit*., pp. 41-43. Cette présentation est à comparer avec l'article de **RACHILDE** [alias Marie-Marguerite **VALLETTE**], « Petite Tribune », « Lettre à Léo Trézenick », *Lutèce*, du 3 octobre 1886.
[185] Jean-Marie **SEILLAN**, « La Revue de poésie, une forme éditoriale hybride. L'exemple de *La Vogue* en 1886 », *Loxias* [en ligne], n° 6, mis en ligne le 15 septembre 2004.
[186] Steve **MURPHY** (dir.), *Lectures des* « Poésies » *et d'* « Une saison en enfer » *de Rimbaud*, (coll. « *Didact. Français* »), RENNES, Presses Universitaires de RENNES, 2009, p. 336.
[187] Voir Christophe **CHARLE**, *La Crise littéraire à l'époque du naturalisme. Roman, théâtre et politique, essai d'histoire sociale des groupes et des genres littéraires*, PARIS, Presses de l'École Normale Supérieure, 1979.
[188] Voir Vincent **KAUFMANN**, *La faute à Mallarmé. L'aventure de la théorie littéraire*, (coll. « *La couleur des idées* »), PARIS, Éd. du Seuil, 2011, pp. 30 (note 2) et 34. Voir aussi G. **STEINER**, *Maîtres et disciples*, [or. *Lessons of the Masters*, CAMBRIDGE, HARVARD University Press, 2003], (trad. de l'anglais par Pierre-Emmanuel **DAUZAT**), (coll. « *NRF essais* »), PARIS, **GALLIMARD**, 2003, p. 117 (même idée chez **KIERKEGAARD** et **NIETZSCHE**).
[189] Cf. Stéphane **MALLAMÉ**, « Crise de vers », *Variations sur un sujet*, dans *Œuvres Complètes*, (éd. Georges **JEAN-AUBRY** et Henri **MONDOR**), (coll. « *Bibliothèque de la Pléiade* » ; 65), PARIS, **GALLIMARD**, 1979 [or. 1945], p. 368 : le double état de la parole, « *essentielle* » (Cf. l'*Urwort* rahnérien) ou « *brute* ». Voir V. **KAUFMANN**, *La faute à Mallarmé. L'aventure de la théorie littéraire*, *op. cit*., pp. 104-105.
[190] Cf. P. **CLAUDEL**, *Au milieu des vitraux de l'Apocalypse*, dans *P&B1*, pp. 166-167 (~ 1930).

Les *Illuminations* d'Arthur **RIMBAUD**[191] sont publiées du 13 mai[192] au 20 juin 1886 (cinq livraisons consécutives : n° 5-9). La publication sera reprise, en plaquette cette fois et dans un ordre différent[193], en octobre de la même année, précédée d'une courte préface de Paul **VERLAINE**[194]. Aucune des deux éditions ne correspond aux éditions actuelles. En fait, Gustave **KAHN** et Léo d'**ORFER** récupèrent deux manuscrits. D'abord trente-quatre feuilles autographes de prose qui forment ce que nous appelons aujourd'hui les *Illuminations* et correspondent certainement à une mise au net datant de 1874. Ils reçoivent ensuite un ensemble de dix-neuf poèmes en vers libres[195], écrits sans doute en 1872. **RIMBAUD** envisageait de les publier sous le titre d' « *études néantes* »[196]. **KAHN** confie à Félix **FÉNON** la tâche éditoriale. Celui-ci réalise alors un acte fondamental : il classe la liasse « […] *dans une espèce d'ordre* »[197]. **FÉNÉON** déclarera en 1939 :

> « *Persuadé, à tort ou à raison, que le rang des feuillets à moi livrés avait varié au gré des manipulations qu'ils avaient subies, pourquoi me serais-je fait scrupule d'arranger à mon goût ce jeu de cartes hasardeux* ? »[198]

Ce « *goût* » est celui d'un jeune critique symboliste qui entretient un rapport ambigu avec un **RIMBAUD** peu connu, mais déjà en partie mythique dans le milieu de l'avant-garde[199]. Quoi qu'il en soit, c'est ce mélange de proses et de vers que découvre **CLAUDEL**, en 1886, sous le titre les *Illuminations*. Cette version servira de référence jusqu'en 1912, date à laquelle Paterne **BERRICHON** posera le principe artificiel d'une séparation entre la poésie en vers et la poésie en prose[200].

2.2. Une lecture bouleversante

En mai-juin 1886, l'étudiant Paul **CLAUDEL** est donc profondément bouleversé par la lecture en épisode de ce mélange poétique, moderne et détonnant[201]. Il évoquera plusieurs fois ce moment crucial de sa vie. Déjà, en 1896, dans une lettre à Stéphane **MALLARMÉ**, il parle du :

---

[191] Voir Jean-Jacques **LEFRÈRE**, *Arthur Rimbaud*, PARIS, Fayard, 2001, pp. 943 *sq*. ; P. **BRUNEL**, *Notices*, *OCBr*, pp. 872 *sq*. Voir aussi *Sur Arthur Rimbaud*, *Correspondance Posthume* (1912-1920), *op. cit.*, note 3, p. 16. Cf. G. **KAHN**, *Symbolistes et Décadents*, *op. cit.*, pp. 56-57. Le débat sur une éventuelle co-production avec Germain **NOUVEAU** est toujours actif. Cf. dernièrement Eddie **BREUIL**, *Du Nouveau chez Rimbaud*, PARIS, Honoré Champion, 2014.

[192] Dans sa lettre à **BERRICHON** du 20 novembre 1911, **CLAUDEL** parle de « […] *la petite livraison de* la Vogue*, du 6 mai 1886 (où parurent pour la première fois les* Illuminations*)…* ». Voir *Sur Arthur Rimbaud*, *Correspondance Posthume* (1901-1911), *op. cit.*, p. 1118 [Désormais *SAR 1901*].

[193] Cf. P. **BRUNEL**, *Rimbaud – projets et réalisations*, (coll. « *Unichamp* » ; 2), PARIS, Honoré CHAMPION, 1983, pp. 253-254.

[194] A. **RIMBAUD**, *Illuminations*, PARIS, Publications de *La Vogue*, 1886 (200 exemplaires).

[195] Cf. A. **RIMBAUD**, *OCBr*, pp. 329-373.

[196] Cf. Paul **VERLAINE**, *Préface* à A. **RIMBAUD**, *Poésies Complètes*, PARIS, VANIER, 1895, repris dans P. **VERLAINE**, *Œuvres en prose complètes*, (éd. de Jacques **BOREL**), (coll. « *Bibliothèque de la Pléiade* » ; 239), PARIS, *N.R.F.*, GALLIMARD, 2002 [or. 1972], [désormais abrégé : *OCPrV*], p. 971.

[197] Cité par S. **MURPHY**, « Les *Illuminations* manuscrites. Pour dissiper quelques malentendus concernant la chronologie et l'ordre du dernier recueil de Rimbaud », *Histoires littéraires* [en ligne], n° 1, 2000. Voir G. **KAHN**, *Symbolistes et Décadents*, *op. cit.*, p. 56 : « […] *nous l'eûmes le soir même, le lûmes, le classâmes et le publiâmes…* ». Sur la réorganisation tripartite de l'œuvre rimbaldienne par **CLAUDEL**, afin de présenter *Une Saison en Enfer* comme conclusive pour des raisons apologétiques, voir J.-Cl. **MORIZOT**, *Claudel et Rimbaud : Étude de transformations*, *op. cit.*, pp. 155 *sq*.

[198] Lettre de F. **FÉNÉON** à H. de **BOUILLANE DE LACOSTE** d'avril 1939, citée par Marcelin **PLEYNET**, *Rimbaud en son temps*, (coll. « *L'infini* »), PARIS, *N.R.F.*- **GALLIMARD**, 2005, p. 247.

[199] Cf. Félix **FÉNÉON**, « *Les* Illuminations *d'Arthur Rimbaud* », *Le Symboliste*, 7-14 octobre 1886, col. VI, reproduit dans André **GUYAUX** (dir.), *Rimbaud*, (coll. « *L'Herne* » ; 64), PARIS, Éd. de l'Herne, 1993, pp. 70-73.

[200] Arthur **RIMBAUD**, *Œuvres : vers et proses. Poèmes retrouvés*, (éd. de Paterne **BERRICHON**), PARIS, Mercure de FRANCE, 1912.

[201] Sur l'hypothèse d'une lecture antérieure de poèmes rimbaldiens épars, publiés par **VERLAINE** dans la revue confidentielle *Lutèce*, voir J.-Cl. **MORIZOT**, *Claudel et Rimbaud : Étude d'une transformation*, *op. cit.*, pp. 65 et 341*sq*. Il conclut : « *Même si*

« […] *coup de foudre initial dont m'a frappé la livraison de* La Vogue *où je lus pour la première fois les* Illuminations*… »*[202].

Le thème reviendra souvent, par exemple en 1908 :

« […] *j'achetai cette petite livraison de* la Vogue *qui contenait le début des* Illuminations*. C'en fut vraiment une pour moi. Je sortais enfin de ce monde hideux de Taine, de Renan et des autres Moloch du dix-neuvième siècle, de ce bagne, de cette affreuse mécanique entièrement gouvernée par des lois parfaitement inflexibles* […]. *J'avais la révélation du surnaturel*. »[203]

Ce trouble n'est pas unique. Il fut partagé par certains contemporains comme Rodolphe **DARZENS**[204], le futur éditeur de **RIMBAUD**[205], ou Teodor de **WYZEWA** : « [les *Illuminations* est…] *l'un des plus étonnants ouvrages qui soient* […] *Il* [**RIMBAUD**] *est un maître sans émule*. »[206] La poésie et le mystère du personnage disparu pose très vite **RIMBAUD** comme un auteur merveilleux et étrange, à admirer, imiter ou à railler[207].

Quelques mois plus tard, **CLAUDEL** achètera un court récit du même auteur, intitulé *Une Saison en enfer*, publié à partir du 13 septembre 1886[208], qu'il lira à l' « *automne* »[209].

C'est donc ici un tout jeune homme (dix-huit ans[210]) qui lit un poète du même âge[211]. Il découvre alors un frère aîné[212] qui partage ses angoisses, sa révolte et ses aspirations. Ils sont de plus issus de milieux comparables. Cette consonance sociale (bourgeoisie provinciale, héritière de la Révolution, mêlée d'origines paysannes[213] finalement revendiquées, non sans coquetterie anti-bourgeoise et anti-parisienne chez

---

(comme nul ne saurait le prouver) Claudel a pu lire Rimbaud dès avant 1886, ces préparations n'enlèvent guère, je crois, à la force de choc que durent avoir ses premières lectures des Illuminations […]. » (p. 342).

[202] Lettre de P. **CLAUDEL** à S. **MALLARMÉ**, du 26 juin 1897, publiée dans COLLECTIF, *Cahiers Paul Claudel I. Tête d'Or et les débuts littéraires*, Paris, Gallimard, 1959, p. 54.

[203] Cf. lettre de P. **CLAUDEL** à J. **RIVIÈRE**, du 12 mars 1908, dans *Corr.Rivière*, p. 104.

[204] Rodolphe **DARZENS**, « Enquêtes littéraires : Arthur Rimbaud », *La Revue indépendante*, janvier-février 1889, p. 194 : « […] *en mai 1886, une découverte inespérée, ma foi presque incroyable…* ».

[205] Cf. A. **RIMBAUD**, *Reliquaire. Poésies*, (préface de Rodolphe **DARZENS**), PARIS, L. Genonceaux, 1891.

[206] Teodor de **WYZEMA**, *Revue indépendante*, décembre 1886, pp. 201-202.

[207] Voir J.-Cl. **MORIZOT**, *Claudel et Rimbaud : Étude d'une transformation*, *op. cit*., pp. 342 *sq*. citant, entre autres, les sarcasmes de Léon **BLOY**.

[208] A. **RIMBAUD**, *Une saison en enfer*, PARIS, Éd. *La Vogue*, septembre 1886.

[209] P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. 643 (1924).

[210] Voir J.-Cl. **MORIZOT**, *Claudel et Rimbaud : Étude d'une transformation*, *op. cit*., deuxième partie, chap. IV : « *Adolescence et seconde naissance* ».

[211] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. 713 (1926) : « Adolescens, tibi dico, surge ! [*Lc* **7**, 14 (*Vulg*.) ; Trad. : « Jeune homme, je te dis, lève-toi ! »] *– Rimbaud et moi.* ». Voir J.-Cl. **MORIZOT**, *Claudel et Rimbaud : Étude d'une transformation*, *op. cit*., pp. 127-128, 177-178, 358 *sq*. (analyse en ce sens « *le désarroi de l'éveil sexuel* » dans les milieux bourgeois), 425-428. Ce point est peut-être le cœur du travail de **MORIZOT**. Il explique sa force et ses limites.

[212] Hypothèse développée par P.-A. **LESORT**, *Paul Claudel par lui-même, op. cit*., pp. 24-25, et confirmée par P. **CLAUDEL**, *Un Poète regarde la Croix*, dans *P&B1*, p. 613 (1938) : « […] *comme à un frère aîné…* ». Thérèse **MOURLEVAT** (*Paul Claudel. Naissance d'une vocation*, *op. cit*., p. 75) y voit aussi un possible retour du refoulé familial, *i.e.* du frère aîné, Charles-Henri, mort en 1863.

[213] Cf. A. **RIMBAUD**, *Une saison en enfer*, dans *OCBr*, p. 441 (Ad1) : « *Moi ! moi qui me suis dit mage ou ange, dispensé de toute morale, je suis rendu au sol, avec un devoir à chercher, et la réalité rugueuse à étreindre ! Paysan !* » Comparer avec la lettre à Ernest **DELAHAYE**, dite Laïtou, de mai 1873 (*OCBr*, pp. 381-383).

CLAUDEL[214]), souvent sous-estimée, explique combien la leçon de *Mauvais sang*[215] dans *Une Saison en enfer* restera décisive dans l'auto-compréhension morale, politique et symbolique de **CLAUDEL**. Claude-Pierre **PÉREZ** parle justement de « *consanguinité littéraire* »[216]. Dominique **MILLET-GÉRARD** propose l'expression plus psychanalytique de « *reflet fantasmatique* »[217]. L'essentiel reste que **CLAUDEL** entre dès lors dans un long et intense compagnonnage avec **RIMBAUD** :

> « […] *juin 1886, les n*[uméros] *de* la Vogue*, rencontre foudroyante avec Rimbaud qui cause en moi un bouleversement complet et indirectement ma conversion*. […] *Pendant plusieurs années je n'ai cessé de lire et méditer Rimbaud q*[ui] *a influé ainsi profondément sur mon caractère, désir de fuite et de voyages, etc*. »[218]

Cette découverte fut si intense que **CLAUDEL** peinera sa vie durant à rendre compte de la tempête qui l'emporta durant l'été 1886[219]. Cependant, quatre motifs principaux jalonneront son analyse. Ceux-ci définissent un cadre de réflexion et d'images, essentiel pour la suite.

2.3. L'effet Rimbaud

CLAUDEL recourt d'abord au terme de « *révélateur* »[220]. Celui-ci évoque à la fois le vocabulaire apocalyptique (gr. : « *apokalúptô* » = découvrir, révéler), la christologie néotestamentaire (Cf. *Mt* **11**, 27) et l'image suggestive de la photographie. Si les deux premières acceptions renvoient à des intertextes religieux, la troisième semble la plus pertinente. En effet, comme **RIMBAUD**[221], le poète catholique expérimentera divers procédés photographiques[222]. Il recourt volontiers à cette métaphore dans ses écrits[223], en particulier pour décrire le processus de création poétique. En août 1935[224], il appliquera ce thème à l'Écriture, comprise comme un négatif qui produit un positif dans l'âme, par l'œil de la foi. De même, sa vie durant, il sera fasciné par la révélation du saint Suaire de MILAN[225]. Or, « *révélateur* » désigne un medium chimique (l'hydroquinone)

---

[214] Cf. P. **CLAUDEL**, « Mon pays », dans OCPr, p. 1003 (1937) : « *Déjà vous avez sûrement cessé de douter que ce soit un indigène du Tardenois qui vous adresse la parole. Je suis loin d'ailleurs de rougir de cette origine provinciale et rustique.* »

[215] Par exemple, A. **RIMBAUD**, *Une saison en enfer*, dans *OCBr*, p. 413 // P. **CLAUDEL**, *Jo2*, p. 215 (1937).

[216] Claude-Pierre **PÉREZ**, *Le défini et l'inépuisable : essai sur « Connaissance de l'Est » de Paul Claudel*, (coll. « *Annales littéraires de l'Université de Besançon* » ; 557), (coll. « *Centre de recherches Jacques Petit* » ; 70), BESANÇON, Presses Universitaires Franche-Comté, 1995, p. 94.

[217] D. **MILLET-GERARD**, *AS*, *op. cit*., p. 17.

[218] P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. 643 (1924).

[219] Cf., par exemple, lettre de P. **CLAUDEL** à A. **SUARÈS**, du 2 août 1912, dans *SAR 1912*, *op. cit.*, p. 236 : « *Il y a deux mois, Copeau me demanda d'écrire pour la NRF un article sur Rimbaud. Je refusai, le sujet me paraissant supérieur à mes forces, comme divers essais infructueux me l'avaient montré.* »

[220] Lettre de P. **CLAUDEL** à P. **BERRICHON**, du 13 juin 1911, reprise dans *SAR 1901*, *op. cit.,* p. 1071 : « […] *il* [**RIMBAUD**] *a été pour moi le révélateur dans un moment de profondes ténèbres, l'*illuminateur *de tous les chemins de l'art, de la religion et de la vie…* » ; Lettre de P. **CLAUDEL** à P. **BERRICHON**, du 13 juin 1911, reprise dans P. **CLAUDEL**, *OCPr*, p. 1469 : « *Seul Rimbaud a été pour moi, dans un moment de* [?] *un révélateur…* ». Le thème revient dans la lettre au même du 20 novembre 1911 : « [la livraison de *la Vogue* est venue m'] *apporter la prodigieuse révélation du surnaturel partout présent autour de nous*. » Cf. *SAR 1901*, *op. cit.*, p. 1118.

[221] Voir J.-J. **LEFRÈRE**, *Face à Rimbaud*, PARIS, Phébus, 2006, pp. 128-133 (reproduction de trois autoportraits). Voir aussi, du même, *Arthur Rimbaud*, *op. cit*., pp. 852-862. Cf. A. **RIMBAUD**, *OCBr*, pp. 590-596, 604, etc.

[222] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo1*, pp. 1275 (note 3) et 1278 (note 7).

[223] Cf. P. **CLAUDEL**, *Au milieu des vitraux de l'Apocalypse*, dans *P&B1*, p. 114 (~ 1930), etc. Voir D. **MILLET-GERARD**, *AS*, *op. cit*., pp. 499, 538 et 637.

[224] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo2*, p. 105 (1935).

[225] Cf. lettre de P. **CLAUDEL** à G. **CORDONNIER**, du 18 août 1935, publiée sous le titre « Votre face, Seigneur » [*Sept*, 6 septembre 1935], puis reprise dans P. **CLAUDEL**, *Toi qui es-tu ? Tu qui es ?* (4ème éd.), PARIS, Gallimard, 1936, p. 12 : « *Et plus*

permettant le développement. Il rend ainsi possible le passage du film impressionné au négatif, puis du négatif au positif. Il ne constitue donc pas l'image, mais modifie le contenu du support, en rendant possible la visibilité de ce qui était déjà présent de manière invisible sur la pellicule. Ce « travail » suppose une suite d'opérations. Il nécessite l'obscurité totale, *i.e.* une nuit artificielle. Le négatif (la nuit) et le renversement apparent des valeurs (le blanc devient noir, le noir devient blanc) sont ainsi intégrés comme une étape provisoire et nécessaire au processus de révélation.

CLAUDEL utilise également le terme « *illuminateur* »[226] qui renvoie à l'intertexte référentiel. Il reprend au singulier le titre du recueil de **RIMBAUD** qui opère ainsi ce dont il parle. Ce dernier est alors déterminé par ses effets. Ceux-ci sont doubles. D'une part, ils abolissent l'obscurité. Ce faisant, le passé est redéfini comme une nuit, non pas selon une essence (des ténèbres en-soi), mais selon une absence, un vide, une attente. Cette nuit traversée n'était en fait que la promesse de l'aube. D'autre part, l'événement **RIMBAUD** est présenté positivement comme l'outil du surgissement d'un matin[227]. Il est tentant de comparer cette représentation avec l'intertexte johannique (Cf. *Jn* **20**, 1) quand celui-ci distingue entre le matin (gr. : « *prôi* » ; *Vulg*. : « *mane* ») et la présence de la lumière du monde, instaurant ainsi un temps médian entre la nuit et le jour. Ce « moment » transcendantal, médiateur du visible, cette « *heure indicible* »[228], constitue ce que désigne l'« *aube* » rimbaldienne[229]. **RIMBAUD** a donc donné sens à la nuit du jeune **CLAUDEL**[230], transformant une nuit « absolue », sans dehors, en une nuit « relative » qui appelle le jour. Il a transmué le néant apparent en un vide, matrice de promesses. Il a métamorphosé les ténèbres maléfiques en une ombre créatrice et amoureuse. Ce thème sera diffusé par M. **BLANCHOT**[231]. **CLAUDEL** pense-t-il aussi à saint **JUSTIN** qui, le premier, définit le baptême chrétien comme une illumination (gr. « *phôtismós* »)[232], présentation reprise par la grande tradition patristique[233] ? Dans ce cas, la lecture rimbaldienne serait une sorte d'étape catéchuménale, un scrutin.

Quoi qu'il en soit, cette illumination poétique est immédiatement associée avec l'« […] *impression vivante et presque physique du surnaturel*. »[234] Le terme « *impression* » ne renvoie pas ici au registre de la subjectivité. Il possède avant tout une dimension textuelle (la technique d'impression d'un livre) et photographique, de nouveau associées. Il complète le couple révélateur/fixateur, intégrant plus avant le rôle analogique de la lumière dans le processus de développement[235]. Celle-ci devient centrale dans la dynamique conjointe d'écriture[236] et de lecture. Ainsi, **RIMBAUD** désigne maintenant le chemin d'un monde autre qui est, en fait, le même devenu lumineux, comme fixé, c'est-à-dire envisagé selon une autre lumière, à forte densité

---

qu'une photographie, c'est un « négatif », c'est-à-dire une activité cachée (un peu comme la Sainte Écriture elle-même, prendrai-je la liberté de suggérer) et capable sous l'objectif de réaliser en positif une évidence ! »

[226] Lettre de P. **CLAUDEL** à P. **BERRICHON**, du 13 juin 1911, reprise dans P. **CLAUDEL**, *OCPr*, p. 1469.

[227] Cf. P. **CLAUDEL**, *Ma conversion*, dans *OCPr*, p. 1009 (1913) : « *La première lueur de vérité…* ».

[228] Lettre d'A. **RIMBAUD** à E. **DELAHAYE**, du 7 juin 1872, dans A. **RIMBAUD**, *OCBr*, p. 356.

[229] Voir J.-P. **RICHARD**, *Poésie et profondeur*, *op. cit.*, p. 189 et J.-Cl. **MORIZOT**, *Claudel et Rimbaud : Étude d'une transformation*, *op. cit.*, p. 452 qui, dans ce chapitre, peine à trouver l'issue.

[230] Cf. P. **CLAUDEL**, *Le Père humilié*, dans *OCTh2*, p. 551 (1916).

[231] Maurice **BLANCHOT**, *L'espace littéraire*, (coll. « *Folio essais* » ; 89), PARIS, Gallimard, 2007 [or. 1955], p. 219 : « *La première nuit, c'est encore une construction du jour. C'est le jour qui fait la nuit, qui s'édifie dans la nuit : la nuit ne parle que du jour, elle en est le pressentiment, elle en est la réserve et la profondeur.* »

[232] Cf. saint **JUSTIN**, *Apologie pour les chrétiens*, (éd. de Charles **MUNIER**), (coll. « *Paradosis*. *Études de littérature et de théologie anciennes* » ; 39), FRIBOURG, Éd. universitaires, 1995, p. 49 (*1 Ap* **61**, 12-13).

[233] Voir Bernard **SESBOÜÉ**, *Le Dieu du Salut*, dans B. **SESBOÜÉ** (dir.), *Histoire des dogmes,* (tome 1), PARIS, Desclée, 1994, pp. 455-456.

[234] P. **CLAUDEL**, *Ma conversion*, dans *OCPr*, p. 1009 (1913).

[235] Cf. P. **CLAUDEL**, *L'Apocalypse de saint Jean,* dans *P&B1*, p. 1062 (1942), qui traduit « *Apocalypse* » par « *développement* ».

[236] Cf. P. **CLAUDEL**, *Seigneur, apprenez-nous à prier,* dans *P&B1,* p. 970 (1942 ; Annexe II).

baptismale. Le poète est dès lors situé à la fois vers la nuit et vers le jour. Il devient l'agent du passage de l'un à l'autre, participant de l'un et de l'autre. Par son écriture poétique, il ouvre à cette nouvelle dimension existentielle, le « *surnaturel* », que **CLAUDEL** associe à la vie et, dans une perfidie antipositiviste, à la sensation physique.

CLAUDEL présente ensuite l'événement-**RIMBAUD** comme la fin d'un enfermement, plus précisément, la formule est demeurée célèbre, « […] *une fissure dans mon bagne matérialiste*… »[237]. **CLAUDEL** utilisera souvent cette image de la fissure[238] (ou de la brèche[239]) comme signal de l'avènement de l'altérité et du Salut. De plus, la violence de la clôture est renforcée par le sentiment de la déchéance et de l'exil, puisque le « *bagne* » désigne, non seulement un emprisonnement[240], mais aussi une condamnation, une relégation (une flétrissure) et un bannissement. La thématique est renforcée par la symbolique rimbaldienne qui joue, non sans ironie, avec la référence au bagnard Jean **VALJEAN** dans *Les Misérables* de Victor **HUGO**[241]. Ce thème du monde matérialiste comme prison est récurrent dans l'imaginaire claudélien[242], peut-être à la suite de **BAUDELAIRE**[243]. Il implique la figure poétique de l'âme-séquestrée qui déploie à nouveau l'expérience-matrice de la vision de l'enfant par-delà le mur. Celui-ci est bien l'obstacle (familial, culturel, social), élevé et construit, qui confine, entrave et empêche[244]. **CLAUDEL** tend donc à redéfinir sa situation initiale comme la conséquence d'un arrachement artificiel à une terre native, au sol vivifiant, *i.e.* à la vie elle-même.

Enfin, le poète parlera parfois d'un effet « séminal »[245]. Nous lisons d'abord ce mot en son sens premier, celui d'un engendrement de type sexuel, non pas seulement intellectuel. En effet, **CLAUDEL** utilise souvent cet adjectif avec cette acception, par exemple dans un article de 1947 sur l'*Odyssée*[246]. De même, il traduit le « *semini* » du *Magnificat* (*Lc* **1**, 55 [*Vulg.*] : « *Abraham et semini ejus in sæcula* » ; gr. : « *spérmati* ») par « *semence* »[247], ce qu'évitent habituellement les traductions françaises[248]. Il reprendra encore ce terme pour désigner la fonction créatrice du Père céleste[249]. Le poète se représente donc **RIMBAUD** comme un père[250], se

---

[237] Cf. P. **CLAUDEL**, *Ma conversion*, dans *OCPr*, p. 1009 (1913).
[238] Cf. P. **CLAUDEL**, *Au milieu des vitraux de l'Apocalypse*, dans *P&B1*, p. 304 (~ 1930), etc.
[239] Cf. *id.*, p. 241. Voir J.-Cl. **MORIZOT**, *Claudel et Rimbaud : Étude d'une transformation*, *op. cit.*, pp. 270-275, insistant sur la parenté de ce thème avec l'analyse proposée par Jacques **RIVIÈRE**.
[240] Cf. *id.*, p. 221 : « […] un cachot sans fers [Cf. *Sg* **17**, 15 (*Vulg.*) : « carcere sine ferro »], *que j'ai connu autrefois lors de mon adolescence obscurcie par de mauvais maîtres.* » **CLAUDEL** utilise le terme « *prison* » dans une lettre à **BERRICHON** du 20 novembre 1911 : « [la livraison de *la Vogue*] *est venue briser les murs de la prison infecte où j'étouffais*… ». Cf. *SAR 1901*, *op. cit.*, p. 1118.
[241] Cf. A. **RIMBAUD**, *Une saison en enfer*, dans *OCBr*, p. 416 (*MS*). Voir Pierre **LAFORGUE**, « *Mauvais sang*, ou l'histoire d'un damné de la terre », dans S. **MURPHY**, *Lectures des* Poésies *et d'*Une saison en enfer *de Rimbaud*, *op. cit.*, pp. 251-263.
[242] Cf. P. **CLAUDEL**, *Conversations dans le Loir-et-Cher*, dans *OCPr*, p. 687 (1925 ; **FURIUS**).
[243] Cf. P. **CLAUDEL**, *L'Épée et le Miroir*, dans *P&B1*, p. 702 (1939), où l'intertexte baudelairien (*Spleen* IV) est transparent. Autre exemple, H. de **LUBAC** & J. **BASTAIRE**, *Claudel et Péguy*, *op. cit.*, p. 179, citant P. **CLAUDEL**, *Discours et remerciements*, PARIS, Gallimard, 1947, p. 134 : « *À travers les cloisons pourries d'un matérialisme primaire, à travers les lâches suggestions d'un pessimisme décadent, recommençait à se faire entendre l'irrésistible appel de l'espérance…* ».
[244] Cf. P. **CLAUDEL**, *Le Soulier de satin*, (première journée), dans *OCTh2*, p. 668 (1924), etc.
[245] P. **CLAUDEL**, *Mi*, p. 30 : « *Rimbaud a exercé sur moi une influence séminale*…», reprenant les propos de la lettre à Paul **RIVIÈRE**, du 12 mars 1908, *Corr. Rivière,* p. 104 : « *Mais Rimbaud seul a eu une action que j'appellerai séminale et paternelle…* ». Cf. aussi *P&B2*, p. 66. Voir J.-Cl. **MORIZOT**, *Claudel et Rimbaud : Étude d'une transformation*, *op. cit.*, pp. 277-280.
[246] P. **CLAUDEL**, *Sur l'Odyssée*, dans *OCPr,* p. 406 (1947).
[247] P. **CLAUDEL**, *Magnificat*, dans *OCPo*, p. 895 (s.d.).
[248] Cf. *TOB* (« *descendance* »), *La Bible de Jérusalem* (« *postérité* »), etc. Une exception : *La Bible*, (traduction d'André **CHOURAQUI**), (3ème éd.), PARIS, Desclée de Brouwer, 1989.
[249] Cf. P. **CLAUDEL**, *L'Évangile d'Isaïe*, dans *P&B2*, p. 724 (1950)
[250] Cf. P. **CLAUDEL**, *Seconde note sur les anges*, dans *P&B1*, p. 449 (~ 1933).

situant comme un fils[251]. « *Semence* » signifie alors l'origine (masculine)[252] et indique un lien qui est aussi le don d'un héritage. Cependant, chez **CLAUDEL**, le terme est étroitement associé à la notion de germe[253]. Ce lien semence/germe se situe comme un motif intermédiaire qui déplace l'interprétation vers un sens végétal, celui de la semence-graine[254]. Cette dernière suggère de nombreux[255] intertextes scripturaires (Cf. *Mc* **4**, 1-20 //, etc.) à forte teneur eucharistique (espérance de la moisson[256] et de l'avenir comme festin). De fait, le poète développera une double chaîne métaphorique, d'abord la séquence semence-eucharistie-matin-feu[257] puis, plus tard semble-t-il, la séquence semence-Écriture[258], renouvelant ainsi le glissement de la poésie rimbaldienne à la Parole de Dieu. Mais le terme, très polysémique, fait aussi écho au concept théologique des semences du Verbe[259], à la théologie de la création chez saint **BONAVENTURE**[260], à la notion de « Préparation évangélique »[261], à l'activité d'évangélisation[262] ou encore au martyre[263]. Enfin, notons qu'il sera choisi par **CLAUDEL** sur l'épigraphe de sa tombe à BRANGUES : « *Ici reposent les restes et la semence de Paul Claudel* »[264]. Il a alors un sens eschatologique (Cf. *1 Co* **15**, 37 *sq*.). L'événement-**RIMBAUD** est ainsi associé à la mort du poète catholique et à son espérance. Présent au commencement comme à la fin, le poète des *Illuminations* a permis au jeune étudiant de découvrir rien moins que le sens de sa vie comme semence d'éternité.

Au total, **CLAUDEL** présente sa lecture de **RIMBAUD** sous la forme d'un double déplacement existentiel, à la fois centripète (retour vers la vérité de soi, sentiment d'une renaissance) et centrifuge (ouverture à un monde autre, sortie de l'esclavage, fin de l'exil)[265]. La mise en scène de ce mouvement, en apparence contradictoire s'il n'est pas saisi comme rythme, utilise un réseau compliqué d'images qui se chevauchent et forment un système. **RIMBAUD** est soit un fabricateur au sens démiurgique (logique de l'engendrement), soit un révélateur qui a fait advenir en l'autorisant[266] ce qui était déjà là en puissance (logique photographique). Quand certains traits signalent une sorte de création *ex nihilo*, d'autres décrivent d'abord une opération de libération. Celle-ci annonce la possibilité de s'abstraire d'un environnement désormais identifié comme carcéral et mortifère. Enfin, les textes privilégient le thème optique (lumière, matin) et insistent sur la matérialité de l'expérience (« *presque physique* »). De ce fait, ils distinguent l'effet produit d'un simple fantasme ou d'un effet purement intellectuel. En fait, **RIMBAUD** a montré à **CLAUDEL** combien il lui manquait de manquer[267]. Ce bouleversement profond, vital

---

[251] Cf. lettre de P. **CLAUDEL** à P. **BERRICHON**, du 16 juin 1912, dans *SAR 1912*, p. 203 : « […] *je me considère en toute humilité comme l'héritier et une espèce de fils, car l'influence qu'a eue R*[imbaud] *sur moi est une véritable fécondation*. »
[252] Cf. P. **CLAUDEL**, *L'Apocalypse de saint Jean*, dans *P&B1*, p. 1158 (1942).
[253] Cf. P. **CLAUDEL**, *La jeune Fille Violaine*, (2ème version), dans *OCTh1*, p. 621 (~ 1899 ; **VIOLAINE**) : « […] *le noyau germinal, le grain intime, la semence de notre propre nom.* »
[254] Cf. P. **CLAUDEL**, *La Cantate à trois voix*, dans *OCPo*, p. 361 (1911 ; **LÆTA**).
[255] Cf. P. **CLAUDEL**, *Trois figures saintes pour le temps actuel*, dans *P&B2*, p. 993 (1951).
[256] Cf. P. **CLAUDEL**, *Le Jet de Pierre*, dans *OCTh2*, p. 1254 (1913) : « […] *la semence de la moisson future.* »
[257] Cf. P. **CLAUDEL**, *La Présentation*, dans *OCPo*, p. 385 (1913).
[258] Cf. P. **CLAUDEL**, *Du sens figuré de l'Écriture*, dans *P&B1*, p. 869 (1937). Voir aussi *Saint Matthieu*, dans *OCPo*, pp. 421-422.
[259] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. 576 (1923), citant *Lc* **8**, 11 (*Vulg*.) : « *Semen est Verbum Dei* ».
[260] Voir D. **MILLET-GÉRARD**, *AS*, *op. cit*., pp. 385-386.
[261] Cf. P. **CLAUDEL**, *L'Apocalypse de saint Jean*, dans *P&B1*, p. 999 (1942 ; note a).
[262] Cf. P. **CLAUDEL**, *Saint Jacques-le-Mineur*, dans *OCPo*, p. 420 (1914).
[263] Cf. P. **CLAUDEL**, *Aux martyrs espagnols*, dans *OCPo*, p. 571 (1937), reprenant **TERTULLIEN** : « *Semen est sanguis martyrum !* » Voir **TERTULLIEN**, *Quinti Septimi Florentis Tertulliani opera*, (coll. « *Corpus Christianorum, Series Latina* » ; 1), (éd. E. **DEKKERS**), TURNHOUT, Brepols, 1954, p. 171 (*Apologeticum* **50**, 13).
[264] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. 489 (1920). Voir A. **BLANC**, *Claudel. Le point de vue de Dieu*, *op. cit*., p. 193.
[265] Voir aussi A. **BLANC**, *Claudel. Le point de vue de Dieu*, *op. cit*., p. 159 et J.-Cl. **MORIZOT**, *Claudel et Rimbaud : Étude d'une transformation*, *op. cit*., pp. 275 (sur le rythme hyper-subjectivité et objectivité pure partagé avec **RIMBAUD**) et 345 *sq*.
[266] voir J.-Cl. **MORIZOT**, *Claudel et Rimbaud : Étude d'une transformation*, *op. cit*., pp. 269 (citant **GIDE**) et 364.
[267] Voir François **VARILLON**, *Introduction*, dans P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. XLIV, citant Charles **PÉGUY**, *Clio. Dialogue de l'histoire et de l'âme païenne*, dans *Œuvres Complètes de Charles Péguy (1873-1914)*, (tome 8), PARIS, *N.R.F*., 1917, p. 243.

mais encore relatif, ressemble à un « débrayage » existentiel. Il présume une réalisation radicale qui échappe encore.

Or, six mois après cette lecture bouleversante, le jour de la Noël 1886, Paul **CLAUDEL** dit se « convertir » brusquement au catholicisme. Le lien entre ces deux événements fonde le rapport théologique de **CLAUDEL** à **RIMBAUD**.

3. Le cataclysme : la conversion (Noël 1886)

L'étude de cette conversion est fondamentale pour notre propos. Or, l'événement-conversion a toujours posé un problème d'interprétation à la critique littéraire. En effet, celle-ci semble embarrassée par de tels épisodes à caractère extraordinaire[268]. Souvent mal à l'aise, elle tend à les « domestiquer » en les inscrivant dans une histoire plus large et plus neutre, soit celle des conversions d'intellectuels (un cas dans une série), soit celle d'un renouveau de l'idéalisme à la fin du XIX^{ème} siècle (un élément d'une structure). J.-Cl. **MORISOT**, par exemple, interprète l'épisode de la Noël 1886 avec la notion « mystique » de « minute *merveilleuse* »[269], quand D. **MILLET-GÉRARD** emprunte à Mircea **ELIADE** son concept d'« *histoire mythique* »[270]. Ce faisant, dans les deux cas, la conversion perd son caractère propre, à la fois profondément spirituel et éminemment concret, relationnel et pourtant intime, singulier et cependant aisément identifiable. C'est pourquoi, selon nous, seul l'examen des récits autobiographiques, considérés en eux-mêmes et dans la foi de celui qui les a écrits, peut espérer rendre compte de cette originalité essentielle. Mais quels sont ces témoignages ?

3.1. Méthode

Paul **CLAUDEL** a laissé plusieurs récits plus ou moins circonstanciés de sa conversion. Citons d'abord, par ordre chronologique, des lettres privées[271], souvent à visée prosélytes. L'événement prend ensuite une forme littéraire et publique dans un recueil intitulé *Cinq grandes Odes*, en particulier la troisième prose, *Magnificat*, datée de 1907[272]. Celle-ci est une transcription de la conflagration spirituelle induite par l'événement de la Noël 1886, structurée par les versets du Cantique de **MARIE** (*Lc* **1**, 46-55). La conversion sera encore mise en scène dans la scène 2, acte II, du drame *Le Père Humilié*[273] (1916), puis par le *Cantique de Palmyre*[274], dans *Conversations dans le Loir-et-Cher* (1927). Le thème revient en filigrane de poèmes mariaux comme *L'Enfant-Jésus de Prague*[275]

---

[268] Voir Cl.-P. **PÉREZ**, « Moi, mère meilleure… ». Conversion et conversions de Claudel à Valéry », *Revue d'histoire littéraire de la France*, Puf, vol. 107, n° 3, 2007, pp. 593-608.

[269] J.-Cl. **MORISOT**, *Claudel et Rimbaud. Étude de transformations*, *op. cit*., pp. 339 *sq*. et 496. Cf. P. **CLAUDEL**, *Ma conversion*, dans *OCPr*, p. 1010 (1913) : « *En essayant, comme je l'ai fait souvent, de reconstituer les minutes qui suivirent cet instant extraordinaire…* ».

[270] D. **MILLET-GÉRARD**, *AS*, *op. cit*., pp. 33 *sq*.

[271] Lettre de P. **CLAUDEL** à W.G.C. **BYVANCK**, du 30 juillet 1894, reprise dans COLLECTIF, *Cahiers Paul Claudel, II*. *Le rire de Paul Claudel*, Paris, Gallimard, 1960, pp. 271-272 ; Lettre de P. **CLAUDEL** à G. **FRIZEAU**, du 20 janvier 1904, reprise dans Paul **CLAUDEL**, Gabriel **FRIZEAU**, Francis **JAMMES**, *Correspondance*, *1897-1938*, (éd. d'André **BLANCHET**), (coll. « *Blanche* »), PARIS, Gallimard, 1952 [désormais abrégé : *Corr.Frizeau*], pp. 32 *sq*. ; Lettre de P. **CLAUDEL** à A. **FONTAINE**, du 9 décembre 1906, reprise dans P. **CLAUDEL**, *Toi qui es-tu ? Tu qui es ? op. cit*., p. 102, etc.

[272] P. **CLAUDEL**, *Cinq grandes Odes, III*. *Magnificat*, dans *OCPo*, pp. 248-263 (1907). Cf. lettre de P. **CLAUDEL** à J. **RIVIÈRE**, du 11 janvier 1908, dans *Corr.Rivière*, p. 93 ; lettre de J. **RIVIÈRE** à P. **CLAUDEL**, du 5 juin 1910, dans *Corr.Rivière*, pp. 149-150.

[273] P. **CLAUDEL**, *Le Père humilié*, dans *OCTh2*, pp. 528-534 (1916).

[274] P. **CLAUDEL**, *Conversations dans le Loir-et-Cher*, dans *OCPr*, pp. 730-732 (1927).

[275] P. **CLAUDEL**, *L'Enfant-Jésus de Prague,* dans *OCPo*, pp. 444-445 (1910).

(1910), *Le 25 décembre 1886*[276] (1942) ou *La Vierge de Brangues*[277] (1950). Enfin, il y a beaucoup d'éléments dispersés dans le reste de l'œuvre. Citons en particulier *La Ville* (cf. les personnages de **LIGIER** et **LIBOIRE**)[278], *L'Annonce faite à Marie*[279], *Le sentiment de la présence de Dieu* (1933)[280] ou le chapitre trois de *Paul Claudel interroge le Cantique des Cantiques*[281]. **CLAUDEL** proposera un témoignage direct dans *Ma conversion* (1913)[282], texte publié dans la *Revue de la jeunesse*, le 10 octobre 1913[283]. Accepté à contre cœur, ce récit célèbre fut difficile à écrire :

> « *Croyez que cela m'a été très pénible. Mais* […] *il y a des choses plus importantes qu'un sentiment de pudeur.* »[284]

Au total, ces quelques textes, souvent courts et allusifs, constituent un corpus restreint dans une œuvre colossale. De plus, les éléments décrits y apparaissent parfois contradictoires. Ces deux points interrogent les commentateurs qui, pour certains, concluent de manière abrupte à une nécessaire remise en cause de leur crédibilité. Or, selon nous, ces deux difficultés s'expliquent par leur genre littéraire.

En ce qui concerne l'objection de la *rareté*, il est clair que, par nature, tout événement fondateur reste relativement invisible. Au niveau personnel, il est vécu comme l'expression de l'intime. La discrétion ressort alors du sentiment de l'incommunicabilité. Pour preuve une lettre où **CLAUDEL** qualifie de « *divagations mystiques* » un récit de cinq pages sur sa conversion[285], et qu'il a finalement déchiré. D'autre part, la visibilité de l'événement-conversion le rend possiblement manipulable, voire réversible, ce qui est contradictoire avec sa nature. Considéré au niveau théorique, le récit de conversion se présente comme un point d'indétermination qui surdétermine tous les autres discours. Cette situation originale pourrait être comprise au sens d'une extension analogique du premier théorème de **GÖDEL** (une proposition indécidable[286] dans un espace arithmétique, *i.e.* d'une autre origine logique, mais qui rend possible et signifiant la cohérence et l'aspect non-contradictoire des autres propositions de cet espace[287]) ou au sens d'une condition de possibilité (étant partout, **RIMBAUD** serait nécessairement nulle part). Néanmoins, nous avons choisi de retenir une autre figure interprétative, celle du point focal[288]. Celle-ci essaie de rendre compte d'une relative visibilité tout en admettant, par sa structure même

---

[276] P. **CLAUDEL**, *Le 25 décembre 1886,* dans *OCPo*, pp. 805-807 (1942).
[277] P. **CLAUDEL**, *La Vierge de Brangues,* dans *OCPo*, pp. 920-921 (1950).
[278] Cf. P. **CLAUDEL**, *La Ville*, (1ère version), dans *OCTh1*, pp. 368, 381, 398 (1891), etc.
[279] Cf. P. **CLAUDEL**, *L'Annonce faite à Marie*, (1ère version), dans *OCTh2*, p. 83 (1912 ; **VIOLAINE**) : « *Paix, Mara, voici le jour de Noël où toute joie est née !* »
[280] P. **CLAUDEL**, *Le sentiment de la présence de Dieu,* dans *P&B1*, pp. 389-391, 420 (1932), etc.
[281] P. **CLAUDEL**, *Paul Claudel interroge le Cantique des Cantiques*, dans *P&B2*, pp. 60-75, surtout p. 66.
[282] P. **CLAUDEL**, *Ma conversion*, dans *OCPr*, pp. 1008-1014 (1913).
[283] P. **CLAUDEL**, *Ma conversion*, dans *OCPr*, pp. 1008-1014. Ce texte est publié dans la *Revue de la jeunesse*, du 10 octobre 1913, repris dans la *Semaine littéraire* de *La Croix* du 19 octobre 1913, puis dans *Durendal*, en novembre 1913, et enfin dans *Contacts et Circonstances*.
[284] Lettre de P. **CLAUDEL** à A. **GIDE**, de novembre 1913, reprise dans Paul **CLAUDEL**, André **GIDE**, *Correspondance, 1899-1926,* (éd. de Robert **MALLET**), (coll. « *Blanche* »), PARIS, Gallimard, 1949 [désormais abrégé : *Corr.Gide*], p. 213.
[285] Lettre de P. **CLAUDEL** à R. **VETCH**, du 16 février 1918, reprise dans P. **CLAUDEL**, *Partage de Midi. Version de 1906 suivie de deux versions primitives et de lettres, également inédites, à Ysé*, (éd. de Gérald **ANTOINE**), (coll. « *Folio théâtre* » ; 17), PARIS, Gallimard, 1994, p. 255.
[286] Thématiquement, le théorème de Kurt **GÖDEL** (1931) traite du premier problème dit « *de **HILBERT*** » (1900), à savoir « *l'hypothèse du continu* » énoncée en 1877 par Georg **CANTOR**. Voir par exemple Fouad **LAROUI**, *Dieu, les mathématiques, la folie*, PARIS, Robert Laffont, 2018, pp. 70-71.
[287] Cf. P. **CLAUDEL**, *Traité de la présence de Dieu*, dans *P&B1*, p. 69 (1932) : « *C'est ce point noir au centre de l'œil qui lui permet de voir*… ».
[288] Cf. P. **CLAUDEL**, *L'Apocalypse de saint Jean*, dans *P&B1*, p. 989 (1942), présentant le Christ « […] *comme un foyer quelque part de force et de vie, qui partout n'a jamais cessé de ne pas être absent.* »

(celle d'un foyer génésique), une nécessaire déformation[289]. Il devient dès lors important de comprendre la situation qui a rendu possible, voire nécessaire, l'apparition en partie contre-nature et, en cela, souvent allusive[290], de ces « *récits de commencement* »[291].

En ce qui concerne les éventuelles *incohérences*, deux éléments permettent de les relativiser. D'une part, une « relecture de vie » travaille en corrélation avec l'évolution spirituelle de son auteur. Un auteur n'est pas un objet fixe mais un vivant. Ce point est parfois négligé chez certains commentateurs[292]. L'auto-compréhension d'un sujet s'opère donc dans le cadre d'une figure évolutive où le travail de relecture transforme la synthèse relative qui l'inspire. Celle-ci, à son tour, transforme la relecture. Dans cette perspective, X. **THÉVENOT** remarque combien tout récit de conversion est menacé par une procédure illusoire de fossilisation dans un récit « canonique », à visée fétichiste[293]. Pour **CLAUDEL**, les nombreuses réécritures de ses œuvres dramatiques à visée biographique témoignent de leur non-canonicité. D'autre part, les différents textes considérés obéissent à des contextes d'émission très différents : lettres privées, lettres publiques, articles de commande, textes littéraires plus ou moins destinés à une publication. Ils s'adressent à des publics divers et s'inscrivent dans des archétypes implicites qui évoluent selon l'auditoire. Or, tout récit, surtout de cette nature, est informé par l'attente du groupe qui l'a sollicité et à qui il est adressé :

> « *Chaque milieu de vie présente comme des « prêts à porter » de ce que doivent être, d'une part, une « bonne » conversion et, d'autre part, le récit qu'on en fait*. »[294]

Ces « *prêts à porter* » évoluent selon l'époque. Dans le cadre d'une étude historique, F. **GUGELOT**[295] distingue en FRANCE, entre 1885 et 1930, trois vagues de conversion au profil différent :

- les *précurseurs* (1885-1905[296] ; Cf. **CLAUDEL**, **HUYSMANS**, Charles de **FOUCAULD**) ;
- la *vague principale* (1905-1915 ; Cf. Charles **PÉGUY**[297], Raïssa et Jacques **MARITAIN**[298], Ernest **PSICHARI**, Henri **MASSIS**[299], Max **JACOB**[300], Charles **HENRION**[301], etc.) ;
- l'*étiage* (1925-1930 ; Cf. François **MAURIAC**).

---

[289] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo2*, p. 93 (1935), appliquant « […] *à l'introspection et aux inquisitions psychologiques* » le principe d'incertitude de la physique quantique : « *On ne peut décrire qu'en fixant et en faussant*. »
[290] Voir D. **MILLET-GERARD**, *AS*, *op. cit*., p. 659 : « […] *au noyau intime qui ne se livre que par allusions…* ».
[291] Expression empruntée à Pierre **GIBERT**, *Bible, mythes et récits de commencement*, (coll. « *Parole de Dieu* » ; 25), PARIS, Éd. du Seuil, 1986 (dans une perspective exégétique).
[292] Voir P.-A. **LESORT**, *Paul Claudel par lui-même, op. cit*., p. 11 (« *Quelle satisfaction tirerait-on de telles recherches, si Claudel n'était pas un être, mais une chose !* »), critiquant le « *biographisme* » de Henri **GUILLEMIN**, *La « conversion » de Paul Claudel*, tiré à part de la revue *Les Études Classiques*, tome XXV, n° 1, janvier 1957, pp. 5-64.
[293] Voir Xavier **THÉVENOT**, « Conversion chrétienne et changement psychique », dans *Compter sur DIEU. Études de théologie morale*, (coll. « *Recherches morales. Positions* »), PARIS, Éd. du Cerf, 1992 [or. *Le Supplément, Revue d'éthique et de théologie morale* n° 176, mars 1991, pp. 189 *sq*.], p. 283.
[294] *Id*., p. 282.
[295] Voir François **GUGELOT**, « Le temps des convertis, signe et trace de la modernité religieuse au début du XX^e^ siècle », *Archives de Science sociale des religions* n° 119, juillet-septembre 2002, pp. 45-64.
[296] Sur cette année, considérée comme celle de « *l'avènement de la génération nouvelle* », du patriotisme et des valeurs chrétiennes, voir Raïssa **MARITAIN**, *Les grandes amitiés. Les aventures de la grâce*, (tome 2), *op. cit*., pp. 190 et 219.
[297] Voir par exemple G. **LEROY**, *Charles Péguy*, *op. cit.,* pp. 222-228.
[298] Voir H. **QUANTIN**, *De verbe et de chair*, *op. cit.*, pp. 217-244.
[299] Voir **AGATHON** (*al*. Henri de **MASSIS** & G. de **TARDE**), *Les Jeunes gens d'aujourd'hui*, PARIS, Plon, 1913.
[300] Voir H. **QUANTIN**, *De verbe et de chair*, *op. cit*., pp. 151-181.
[301] Voir R. **MARITAIN**, *Les grandes amitiés*, *Les aventures de la grâce*, tome II, *op. cit*., pp. 223-227.

L'auteur montre comment, vers 1930, la figure du converti sera supplantée par celle du militant. **CLAUDEL** appartiendrait donc à cette première vague, marquée par la solitude, l'orgueil des découvreurs et le sentiment d'être situé aux prémisses d'un vaste mouvement de reconquête.

Enfin, le récit de conversion valorise ou dévalorise, active ou désactive, certains modèles qu'ils soient bibliques, traditionnels ou contemporains. Le grand type néotestamentaire est saint **PAUL**, patron de **CLAUDEL**[302]. De fait, **CLAUDEL** se compare plusieurs fois à lui[303], en particulier dans un poème de 1908[304]. Il s'identifie alors à son caractère « violent »[305] et à sa mission prophétique[306]. Le poète connaît également l'histoire de la conversion de saint **JUSTIN** et surtout celle de saint **AUGUSTIN**[307]. Ce dernier sera le protecteur[308] de la coopérative de prière pour les intellectuels convertis que **CLAUDEL** créa en 1909[309]. D. **MILLET-GÉRARD** propose en ce sens une analogie entre le couple **AUGUSTIN**-**CICÉRON** (*Hortensius*) et celui formé par **CLAUDEL**-**RIMBAUD** (*Illuminations*)[310]. Certains critiques retiennent également les comparaisons avec saint **FRANÇOIS DE SALES**[311] ou Blaise **PASCAL**[312]. Le jeu de miroir semble infini.

Au total, les différentes propositions de **CLAUDEL** sur sa conversion demeurent cohérentes sur l'essentiel en tant justement qu'elles diffèrent sur les détails. Si l'essence reste identique, la figure évolue et ne peut qu'évoluer. D'une certaine manière, l'essence reste identique à mesure même où la figure évolue. C'est pourquoi, il nous semble possible d'extraire une compréhension satisfaisante de l'événement de la Noël 1886 à partir d'un texte référentiel, sans avoir à engager un comparatisme systématique. Pour cela, nous avons choisi le récit de 1913 (*Ma conversion*). En effet, ce dernier nous apparaît homogène, posé et direct, ainsi que l'indiquent l'aveu de la difficulté à l'écrire et l'expression du sentiment d'impudeur[313]. Sa visée apologétique est moins un obstacle que sa condition d'apparition. Nous le complèterons par les récits connexes, en particulier *Magnificat*. Cette méthode ne cherche donc pas à définir la vérité « objective » du fait historique, mais à saisir une essence. Celle-ci est d'abord une rencontre suscitant un dynamisme spirituel et créateur. Or, en ces choses, l'examen théologique propose une analyse irremplaçable.

---

302 Cf. P. **CLAUDEL**, *Processionnal pour saluer le siècle nouveau*, dans *OCPo*, p. 300 (1907).
303 Cf., par exemple, P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. 705 (1926).
304 P. **CLAUDEL**, *Saint Paul*, dans *OCPo*, pp. 412-413 (1908).
305 *Id*., p. 412 : « *Votre royaume aux violents*… » (Cf. *Mt* **11**, 12, lu dans la perspective de *Lc* **16**, 16). Pour certains, ce trait est déjà présent chez le poète de *L'Endormie* (1886 ?). Voir *Notice*, dans *OCTh1b*, p. 1365.
306 *Id.*, p. 413 : « *Dieu n'ayant point de voix, il est la voix qui parle à sa place*. »
307 Cf. P. **CLAUDEL**, *Seconde note sur les anges*, dans *P&B1*, p. 429 (~ 1933), citant *Les confessions* de saint **AUGUSTIN**. Cf. saint **AUGUSTIN**, *Les Confessions*, [~ 397-398], (éd. de Joseph **TRABUCCO**), (coll. « *G.F.* » ; 21), PARIS, Flammarion, 1964 [désormais abrégé : *Conf*], pp. 174-175 (**VIII**, 12). Voir Aimé **BECKER**, *Claudel et saint Augustin, une parenté spirituelle*, (coll. « *Le Sycomore. Série Chrétiens aujourd'hui* » ; 13), PARIS-NAMUR, Lethielleux, Culture et vérité, 1984.
308 Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. 730 (1926).
309 Cf. *id*. p. 260 (1913) et la note 6, pp. 1204-1205. Voir A. **BLANC**, *Claudel. Le point de vue de Dieu*, *op. cit*., pp. 64-67. Voir aussi H. de **LUBAC** & J. **BASTAIRE**, *Claudel et Péguy*, *op. cit*., p. 54. Cette association comptera jusqu'à cent membres. Elle cessera en 1928.
310 Voir D. **MILLET-GERARD**, *AS*, *op. cit*., pp. 37 et 805 (note 68).
311 Voir *id*., pp. 40-41, à partir de P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. 356 (1916).
312 Voir Henri **GOUHIER**, *Blaise Pascal : commentaires*, (coll. « *Bibliothèque d'histoire de la philosophie* »), (3e éd. mise à jour), PARIS, J. Vrin, 1984 [or. 1971], p. 34.
313 Cf. lettre de P. **CLAUDEL** à L. **MASSIGNON**, du 17 novembre 1913, reprise dans Paul **CLAUDEL**, Louis **MASSIGNON**, *Correspondance (1908-1914)*, (éd. de Michel **MALICET**), (coll. « *Les grandes correspondances* »), PARIS, Desclée de Brouwer, 1973, [désormais abrégé : *Corr. Massignon*], pp. 213-214 : « *Le R.P. Barge, dominicain, directeur de la Revue de la jeunesse, publie en ce moment une série de récits de conversions. Il m'a demandé celui de la mienne, que je n'ai pas cru pouvoir lui refuser, malgré ma vive répugnance. Il paraît que ces récits emportent avec eux une grande force de conviction et d'entraînement*. »

3.2. Auto-interprétation d'un cataclysme spirituel

3.2.1. Approche factuelle

Le cadre général de l'événement est bien connu[314]. Il se situe durant les vêpres célébrées en la cathédrale Notre-Dame de PARIS[315], plus précisément (peut-on être plus précis ?) au moment du chant grégorien du *Magnificat* :

> « […] *coudoyé et bousculé par la foule, j'assistai, avec un plaisir médiocre, à la grand'messe. Puis, n'ayant rien de mieux à faire, je revins aux vêpres. Les enfants de la maîtrise en robes blanches et les élèves du petit-séminaire de Saint-Nicolas-du-Chardonnet qui les assistaient, étaient en train de chanter ce que je sus plus tard être le* Magnificat. *J'étais moi-même debout dans la foule, près du second pilier*[316] *à l'entrée du chœur, à droite du côté de la sacristie. Et c'est alors que se produisit l'événement qui domine toute ma vie.* »[317]

Bouleversé[318], **CLAUDEL** rentre chez lui. Il ouvre au hasard une Bible[319], donnée à sa sœur par une amie protestante, Laëtitia de **WITZLEBEN**[320]. Il lit alors deux passages[321] qui le marqueront définitivement, l'un tiré de l'*Ancien Testament*, la prosopopée de la Sagesse (*Pr* **8**)[322], et l'autre du *Nouveau Testament*, le récit des pèlerins d'EMMAÜS (*Lc* **24**, 13-35).

Les circonstances matérielles de cette conversion, réelles ou progressivement reconstruites, orientèrent durablement certaines caractéristiques de la vie spirituelle de **CLAUDEL**. La pluie[323] dépeint la tristesse du monde positiviste. Mais elle signifiera aussi, dans une relecture plus tardive, la préparation de la terre, amollie pour être ensemencée[324]. Les ténèbres[325] extérieures transposent le sentiment de désespoir selon lequel la nuit va tout recouvrir. Dans la cathédrale, l'événement est surdéterminé par les éléments auditifs, le récit laissant entendre que le jeune homme ne voyait pas grand-chose. Cet état de fait rapproche le récit claudélien de la scène

---

[314] Voir G. **ANTOINE**, *Paul Claudel ou l'Enfer du génie, op. cit.*, pp. 62-68.

[315] Cf. lettre de P. **CLAUDEL** à J. **RIVIÈRE**, du 24 octobre 1907, dans *Corr.Rivière*, p. 85 : « *Allez à Notre-Dame, c'est là que je me suis converti autrefois…* ».

[316] Ce pilier devint un lieu de visite dès 1931. Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. 964 (1931).

[317] P. **CLAUDEL**, *Ma Conversion*, *OCPr*, p. 1010 (1913).

[318] Cf. P. **CLAUDEL**, *L'Apocalypse de saint Jean*, dans *P&B1*, p. 1141 (1942) : « […] *je suis sorti ivre, titubant et ahuri de Notre-Dame…* ».

[319] La *Sainte Bible*, dite d'**OSTERWALD**, dans son édition révisée par Louis **BONNET** et Charles **BAUP** (1875). Voir André **VACHON**, *Le temps et l'espace dans l'œuvre de Paul Claudel. Expérience chrétienne et imagination poétique*, (coll. *« Pierres Vives* »), PARIS, Seuil, 1965, pp. 114-115.

[320] Cf. P. **CLAUDEL**, *J'aime la Bible,* dans *P&B2*, p. 999 (1952). Le nom même de cette jeune femme n'est pas indifférent. *Laëtitia* signifie en latin « joie » ou « allégresse », *Witz* et *Leben* en allemand respectivement « plaisanterie » et « vie ». Ce nom est donc surdéterminé par une positivité joyeuse et amusante, signe (?) potentiel d'un glissement irréversible vers un nouveau style de vie.

[321] Voir A. **VACHON**, *Le temps et l'espace dans l'œuvre de Paul Claudel. Expérience chrétienne et imagination poétique*, *op. cit.*, pp. 111 *sq*. ; D. **MILLET-GÉRARD**, « Paul Claudel et l'Ecriture sainte », dans *Paul Claudel, maître spirituel pour notre temps*, *op. cit*., pp. 40-42.

[322] Voir D. **MILLET-GERARD**, *AS*, *op. cit*., pp. 36 *sq*.

[323] Cf. P. **CLAUDEL**, *Ma conversion*, dans *OCPr*, p. 1011 (1913) « […] *après que je fus rentré chez moi par les rues pluvieuses…* ». Comparer avec *Jo1*, p. 302.

[324] Cf. P. **CLAUDEL**, *Paul Claudel interroge le Cantique des Cantiques,* dans *P&B2*, p. 53.

[325] Cf. P. **CLAUDEL**, *Le 25 décembre 1886*, dans *OCPo*, p. 805 (1942) : « *C'était le plus sombre jour d'hiver, et la plus noire après-midi de pluie sur Paris, les vêpres dans la demi-nuit de Noël…* ».

augustinienne du jardin de MILAN[326]. La musique sacrée aura dès lors une place fondamentale pour le poète en tant qu'instrument de révélation[327]. De même, la foule conservera longtemps pour **CLAUDEL** un sens hostile[328], sauf peut-être à l'extrême fin de sa vie[329]. « *Dans la foule* » signifie donc, ici, « spirituellement » seul[330]. Quant au pilier, il assume le rôle du mur-obstacle, mais le convertit en principe de solidité, de verticalité et de communication entre la terre et le ciel[331]. Il recouvre ainsi, en arrière-fond, l'identification traditionnelle, en particulier dans les *Annonciations* de la renaissance italienne, du Christ à la colonne[332]. Ici, soudain, toute l'architecture sacrée s'anime. Notre-Dame « travaille » comme une immense machine spirituelle[333], le verbe « travailler » étant ici à prendre au double sens d'opération et d'accouchement[334]. **CLAUDEL**, perdu dans la foule immense, immobile, sans rien voir, collé à son pilier-colonne, était réduit à la passivité[335]. Âme agie, plus qu'agissante[336], ce qui se passe n'est plus son œuvre.

Mais il était là. Mais pourquoi un jeune homme pour le moins indifférent au Christianisme assistait-il aux vêpres, le soir de Noël ? Il semble bien n'être venu que par motif de « curiosité » artistique. Fréquentant alors les cercles symbolistes, en particulier, depuis 1887, les *leçons des Mardis*[337], sans doute avait-il entendu le conseil du maître des lieux, Stéphane **MALLARMÉ**. Celui-ci proposait d'étudier « archéologiquement » la messe catholique comme un archétype supérieur de l'art dramatique[338]. Cette démarche, « *sorte de morale esthétique* »[339], entendait refonder une sacralité laïque dans un monde désormais sans transcendance. Le poème *Pour la Messe des hommes*[340] témoigne de cette méthode, En tous cas, l'effet produit est saisissant, tant la supériorité « dilettante » et intellectuelle du jeune homme s'est complètement évanouie. Á la sortie de Notre-Dame, le monde, la vie, l'avenir, ont changé de formes[341]. Venu comme observateur extérieur, **CLAUDEL** a ressenti en lui la nécessité intérieure d'une obéissance[342].

---

[326] Cf. saint **AUGUSTIN**, *Conf.*, *op. cit.*, p. 174-176 (**VIII**, 12) : « *Et voici que j'entends, qui s'élève de la maison voisine, une voix, voix de jeune garçon ou de jeune fille, je ne sais. Elle dit en chantant et répète à plusieurs reprises : «* Prends et lis ! Prends et lis ! »

[327] Voir G. **ANTOINE**, *Paul Claudel ou l'Enfer du génie, op. cit.*, p. 67.

[328] Cf. P. **CLAUDEL**, *Le 25 décembre 1886*, dans *OCPo*, p. 805 (1942).

[329] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo2*, p. 615 (1947) : « *Toussaint. Une foule énorme* […] *à la communion. Pour la première fois je suis touché par la foule, je sens q*[ue] *je puis prier avec elle.* »

[330] Voir G. **ANTOINE**, *Paul Claudel ou l'Enfer du génie*, *op. cit.*, p. 53, pour savoir s'il était « historiquement » seul ou avec des compagnons.

[331] Cf. P. **CLAUDEL**, *Supplément à mon livre sur l'Apocalypse*, dans *P&B2*, p. 1107 (1953 ; citant *Ps* **75**, 4).

[332] Voir Daniel **ARASSE**, *Histoire de peintures*, [or. Denoël, 2004], (coll. « *folio essai* » ; 469), PARIS, Gallimard, 2016, p. 77.

[333] Cf. P. **CLAUDEL**, *Emmaüs*, dans *P&B2*, p. 417 (1948) : « *La pièce essentielle, l'engin essentiel était Notre-Dame. Notre-Dame de Paris.* »

[334] Voir D. **MILLET-GÉRARD**, « Paul Claudel et l'Ecriture sainte », dans *Paul Claudel, maître spirituel pour notre temps*, *op. cit.*, p. 38.

[335] Cf. P. **CLAUDEL**, *Le 25 décembre 1886*, dans *OCPo*, p. 805 (1942) : « *La cérémonie par rapport à moi latérale*… ».

[336] Voir R. **MARITAIN**, *Les grandes amitiés*, I, *op. cit.*, p. 203.

[337] Cf. P. **CLAUDEL**, *Mi*, p. 74 *sq.* ; *Réflexions et propositions sur le Vers français*, dans *OCPr*, p. 12 et 15 (1925), etc. Voir G. **ANTOINE**, « Claudel et Mallarmé », dans P. **BRUNEL** et Anne **UBERSFELD** (dir.), *La Dramaturgie claudélienne*, Actes du colloque de CERISY-LA-SALLE (31 août-10 septembre 1987), Klincksieck, 1988, pp. 209-223.

[338] Cf. P. **CLAUDEL**, *Ma Conversion*, dans *OCPr*, p. 1009-1010 (1913) : « *Je commençais alors à écrire et il me semblait que dans les cérémonies catholiques, considérées avec un dilettantisme supérieur, je trouverais un excitant approprié et la matière de quelques exercices décadents.* » Voir Bertrand **MARCHAL**, « Le catholicisme solaire de Mallarmé », *Romantisme*, vol. 15, n° 50, 1950, pp. 97-104.

[339] Raïssa **MARITAIN**, *Les grandes amitiés. Souvenirs*, tome 1, PARIS, Éditions de la Maison française, 1941, p. 169 (dans un autre contexte), citant la *Préface* de Jacques **MARITAIN** à Léon **BLOY**, *Lettres à ses filleuls*.

[340] P. **CLAUDEL**, *Pour la Messe des hommes. Dernier sacrifice d'amour,* dans *OCPo*, pp. 5-6 (30 août 1886).

[341] Cf. P. **CLAUDEL**, *Ma Conversion*, dans *OCPr*, p. 1011 (1913) : « […] *les rues pluvieuses qui me semblaient maintenant si étranges*… ».

[342] Cf. P. **CLAUDEL**, *Mi*, p. 141 : « *Je me suis fait chrétien par obéissance*…».

3.2.2. Approche théologique : un tact cordial comme épiphanie de la joie

3.2.2.1. Une épiphanie divine

Dans le récit de 1913, l'essentiel consiste en une expérience irréversible d'être deux[343]. Soudain, un Autre est présent[344], d'une présence absolue, glorieuse[345], sans condition ni dépendance. Dieu Est[346]. Cet « être » divin, au sens actif d'étance, se révèle comme seul à pouvoir se dire. L'épiphanie divine de la Noël 1886 est donc décrite comme une auto-affirmation, une autorévélation :

> « C'est vrai ! *Dieu existe, il est là. C'est quelqu'un*[347]*, c'est un être aussi personnel que moi ! Il m'aime, Il m'appelle.* »[348]

Dieu s'est donné et est reçu « […] *sur le mode qui est le sien, celui de l'être*. »[349] Cette expérience est d'abord d'ordre « ontologique ». Néanmoins, elle est étroitement intégrée à sa condition de possibilité, à savoir le surgissement d'une présence dynamique et amoureuse qui vient vers l'Homme.

De fait, ce thème de l'*Adsum* (trad. : « Je suis », au sens de « Me voici ») sera central dans le premier théâtre de **CLAUDEL** (surtout *La Ville*)[350]. Il restera récurrent ensuite[351] et innervera les analyses exégétiques[352], en particulier les commentaires sur la révélation du Nom, lors de l'épisode du Buisson ardent (cf. *Ex* **3**, 14)[353]. Il reviendra de manière solennelle au seuil de sa vie :

> « *C'est pourquoi moi, vieillard, debout sur le seuil ultime de ce monde que je suis tout près de quitter, je dis à tous ceux qui entendront ma voix, par-delà la tombe enregistrée : N'ayez pas peur ! Dieu est là ! Dieu est là qui est le plus fort.* »[354]

---

[343] Cf. P. **CLAUDEL**, *Visages radieux*, dans *OCPo*, p. 846 (1932) : « *Tout à coup, il* [Ernest **PSICHARI**] *s'aperçoit qu'il est deux*… ». Cf. aussi *Cinq grandes Odes, III*. *Magnificat*, dans *OCPo*, pp. 248-249 (1907) : avant la conversion : « *O les longues rues amères autrefois et le temps où j'étais seul et un !* » Puis : « *Et voici que vous êtes quelqu'un tout à coup !* » Remarquons la récurrence de la locution du surgissement épiphanique (l'« *idou* » grec du texte évangélique) : « *tout à coup* ».

[344] Voir A. **BLANC**, *Claudel. Le point de vue de Dieu*, *op. cit.*, p. 77.

[345] Voir D. **MILLET-GÉRARD**, « Paul Claudel et l'Ecriture sainte », dans *Paul Claudel, maître spirituel pour notre temps*, *op. cit.*, p. 57.

[346] Cf. P. **CLAUDEL**, *Saint Matthieu*, dans *OCPo*, p. 421 (1914). Cf. lettre de P. **CLAUDEL** à J. **RIVIÈRE**, du 25 mai 1907, dans *Corr.Rivière*, p. 49 : « *Dieu* seul *existe, dans un certain sens, je dis existe par lui-même*… ».

[347] Cf. P. **CLAUDEL**, *Seigneur, apprenez-nous à prier*, dans *P&B1*, p. 952 (1942). Dans la note *ad locum*, D. **MILLET-GERARD** établit un lien entre ce « *Quelqu'un* » et un texte de saint **AUGUSTIN**, *Conf.*, *op. cit.*, p. 57 (**III**, 6), via la citation de P. **CLAUDEL**, *Vers d'exil VII*, dans *OCPo*, p. 18 (1897) : « […] *il faut subir le maître, / Quelqu'un qui soit en moi plus moi-même que moi*. »

[348] P. **CLAUDEL**, *Ma Conversion*, dans *OCPr*, p. 1010 (1913).

[349] Lettre de P. **CLAUDEL** à J.-L. **BARRAULT**, du 8 octobre 1948, citée dans P. **CLAUDEL**, *OCTh1*, p. 1344. Même évocation par André **FROSSARD**, *Dieu existe, je l'ai rencontré*, PARIS, Fayard, 1969, pp. 165-166.

[350] Cf. P. **CLAUDEL**, *La Ville*, (1ère version), dans *OCTh1*, pp. 326, 389 (1891), etc.

[351] Cf. P. **CLAUDEL**, *L'Otage*, dans *OCTh2*, p. 219 (1910) : « *Coûfontaine* adsum ! »

[352] Cf. P. **CLAUDEL**, *Traité de la présence de Dieu*, dans *P&B1*, p. 61 (1932).

[353] Cf. P. **CLAUDEL**, *Emmaüs*, dans *P&B2*, pp. 390-391 (1948), etc.

[354] P. **CLAUDEL**, *Témoignage*, dans *OCPr*, p. 1392 (1951).

D. **MILLET-GERARD** insiste justement sur l'enracinement thomiste de cette présentation[355]. Il est possible de la comparer à l'expérience pascalienne[356]. Dans un texte de 1932, le poète fera également le rapprochement avec la théologie dionysienne[357]. Le thème sera parfois transféré sur **MARIE** :

> « […] *Parce que vous êtes là pour toujours, simplement parce que vous êtes Marie, simplement parce que vous existez*… »[358].

De plus, pour un latiniste comme **CLAUDEL**[359], *est* signifie aussi « oui », ce qui tend à orienter l'épiphanie divine comme événement de positivité dont la raison peut rendre compte, à rebours de toute forme de nihilisme[360] ou de négation dialectique[361]. Car, une présence inattendue vient à la rencontre de l'Homme perdu[362], une présence pure et sans dépendance (absolue), sans contenu objectivable, que le poète peinera sa vie durant à définir plus précisément, évoquant, par défaut, la « […] *voix sans aucun son qui s'est fait entendre à moi le jour de Noël*… »[363]. Il retrouve ainsi la tradition juive de l'Anokhi[364] et l'intertexte de la théophanie reçue par **ÉLIE** à l'HOREB (cf. *1R* **19**, 12).

L'épiphanie divine détruit donc, par sa seule et irréversible présence, les miasmes empoisonnés de la vision tragique : un ciel vide, l'obsession du néant[365], le monde comme une cellule, une vie d'ennui et déjà épuisée[366]. Son évidence déroutante réussit immédiatement à dissiper les logiques maléfiques de la solitude[367]. La structure générale de cette conversion favorise une appréhension divine selon une logique de la présence pure[368] comme don, générosité, force et initiative gratuite. Désormais, **CLAUDEL** distingue entre la solitude d'isolement, acte volontaire qui cherche à s'abstraire de la contingence pour se tourner vers la dimension de la profondeur, et cette solitude mortifère qui caractérise, selon lui, le monde moderne. Ainsi, le surgissement divin a totalement modifié l'auto-compréhension du récipiendaire en se proposant, ou plutôt en s'imposant, comme un foyer unifiant, à la fois source, énergie régulatrice (dynamisme, dimensions, lois) et finalité. L'événement de la Noël 1886 a reconfiguré l'espace-temps du monde claudélien selon une nouvelle topographie spatiale et dans sa temporalité propre. « Catholique » au sens d'une totalité sans dehors[369], d'une intégralité à accepter, il a délivré le jeune homme d'une existence autocentrée, partielle, réduite, disséminée et nocive.

---

[355] Cf. P. **CLAUDEL**, *P&B1*, p. 1484 (note 7), renvoyant à saint **THOMAS** d'AQUIN, *ST* **I**, 13, 11.
[356] Voir Lucien **JERPHAGNON**, *Pascal et la souffrance*, (coll. « *Bouquins* »), Robert Laffont, PARIS, 2017, p. 148 : *« Pascal est l'homme de cette certitude. Sa foi est de type « mystique » au sens large, entendons ouverte à une véritable expérience du divin.* »
[357] Cf. P. **CLAUDEL**, *Note sur l'Art chrétien*, dans *OCPr*, p. 127 (1932).
[358] P. **CLAUDEL**, *La Vierge à midi*, dans *OCPo*, p. 541 (1915).
[359] Voir D. **MILLET-GERARD**, *AS*, *op. cit.*, pp. 654-656.
[360] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo2*, pp. 301-302 (1940), citant *2 Co* **1**, 17-20.
[361] Voir H. de **LUBAC**, « Claudel théologien », dans *Théologies d'occasion*, PARIS, Desclée de Brouwer, 1984 [or. *Nouvelles de l'Institut de Paris*, n°1, janvier 1969], p. 466.
[362] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo2*, pp. 35 (1933) et 241 (1938), citant saint **AUGUSTIN**, *Sermon* 142, 4 (*PL* **XXXVIII**, col. 777) : « *Ipsa via* [Cf. *Jn* **14**, 6] *ad te venit*. » (Trad. : « Le chemin lui-même est venu à toi. »)
[363] P. **CLAUDEL**, *L'Evangile d'Isaïe*, dans *P&B2*, p. 715 (1950).
[364] Voir par exemple, Claude **VIGÉE**, *Le fin murmure de la lumière*, PARIS, Parole et Silence, 2009, p. 41 *sq*.
[365] Cf. lettre de P. **CLAUDEL** à J. **RIVIÈRE**, du 23 mai 1907, dans *Corr.Rivière*, p. 56 : « […] *cette obsession du Néant que j'ai bien connue aussi en mon temps…* ».
[366] Voir D. **ALEXANDRE**, « Introduction », dans *OCTh1b*, pp. XII et XXIII.
[367] P. **CLAUDEL**, *Cinq grandes Odes, III*. *Magnificat*, dans *OCPo*, p. 257 (1907) : « *Soyez béni, mon Dieu, qui m'avez délivré de moi-même*… ».
[368] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. 595 (1923) : « […] *on ne peut caractériser Dieu par une simple négation, puisqu'il n'y a rien qui lui ressemble moins que le néant ou l'absence de quoi que ce soit*. »
[369] Cf. André **BLANC**, *Claudel. Le point de vue de Dieu,* (coll. « *humanisme et religion* »), PARIS, Édition du Centurion, 1965, pp. 10, 40 et 122-123.

3.2.2.2. Le cœur ouvert comme lieu de la Révélation divine

Le « lieu » précis de cette épiphanie divine est le cœur du jeune **CLAUDEL**, un cœur soudain sensible, touché[370], voire blessé[371], conséquemment ouvert par l'intervention d'un autre[372]. Cette ouverture libératoire est donc vécue comme une violence, au sens précis d'une action extérieure et subie. Là encore, le théâtre claudélien transposera cette expérience archétypale. Souvent, le thème de l'ouverture y est décrit, soit comme un surgissement aveuglant de la lumière dans un espace clos[373], soit comme une déchirure[374]. En 1926, le poète associera, de manière suggestive, cette déchirure avec la pratique japonaise de l'hara-kiri[375]. Le thème se déploie ensuite, en amont comme en aval. En amont, **CLAUDEL** va progressivement remonter de l'ouverture existentielle du cœur de l'Homme à Dieu par une action divine, violente et bénéfique, à sa cause dans l'histoire du Salut. Il situera celle-ci dans le percement du « cœur » du **CHRIST** en Croix (Cf. *Jn* **19**, 34)[376], *i.e.* par une action humaine, agressive, maléfique *et* pourtant salvatrice[377]. Cette intuition spirituelle structurera la dévotion du poète à la spiritualité du Sacré-Cœur[378], qu'il associera à la fonction sacerdotale[379]. En aval, l'ouverture du cœur, lors des vêpres illuminatrices et publiques, est complétée par l'ouverture du Livre, le soir, dans l'espace privé et domestique. Il faut remarquer que, dans les deux lieux, l'action est médiatisée par une présence féminine (**Vierge MARIE** / **LAËTITIA** et **CAMILLE**). Il est également notable que la suite claudélienne inverse l'ordre augustinien (chant enfantin, *Tolle*/*Lege*, ouverture du Livre, *puis* ouverture du cœur[380]). Nous avons ainsi, au centre du récit fondateur, la séquence suivante : ouverture du cœur du **CHRIST** en Croix (direction initiale Dieu - Homme) – ouverture du cœur de **CLAUDEL** au chant du *Magnificat* (intercession mariale) – ouverture du Livre (médiation scripturaire) – ouverture du monde, devenu nouveau.

CLAUDEL identifie donc le cœur ouvert comme le lieu, intime et secret[381], de la connaissance de Dieu par l'expérience de sa présence[382]. Il semble ainsi retrouver la tradition spirituelle de l'inhabitation[383] et ce que les mystiques appellent « la fine pointe de l'âme »[384]. Il préfèrera néanmoins parler du « cœur sous le cœur ». Cette expression est à comprendre avec un texte de 1910 où le « […] *mouvement d'un cœur sous son cœur* »[385]

---

370 Cf. P. **CLAUDEL**, *La Ville*, (2ème version), dans *OCTh1*, p. 476 (1897 ; **IVORS**).
371 Cf. *id.*, p. 467 (**CŒUVRE**).
372 Cf. P. **CLAUDEL**, *Ma conversion*, dans *OCPr*, p. 1010 (1913) : « […] *je retrouve les éléments suivants* […] *dont la Providence divine se servait pour atteindre et s'ouvrir enfin le cœur d'un pauvre enfant désespéré*… ».
373 Cf. P. **CLAUDEL**, *Partage de Midi*, (1ère version), dans *OCTh1*, p. 984 (1905).
374 Cf. P. **CLAUDEL**, *L'Otage*, dans *OCTh2*, p. 272 (1910 ; **SYGNE**) : « *Le voici* [le cœur de **SYGNE**] *devant vous* [**BADILLON**] *tout ouvert et déchiré*. »
375 P. **CLAUDEL**, *Le poète et le Shamisen*, dans *OCPr*, p. 828 (1926 ; Le Poète) : « […] *ce besoin à tout prix de se déchirer, de se faire ouverture, de sortir enfin* ! »
376 Cf. P. **CLAUDEL**, *Au milieu des vitraux de l'Apocalypse*, dans *P&B1*, p. 309 (~ 1930).
377 Voir Yves **HABERT**, « Paul Claudel, le poète devant la croix », dans *Paul Claudel. Maître spirituel pour notre temps*, *op. cit.*, pp. 91-92
378 Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. 598 (1923).
379 Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. 691 (1925).
380 Cf. saint **AUGUSTIN**, *Conf.*, *op. cit.*, p. 175 (**VIII**, 12) : « *Á peine avais-je fini de lire cette phrase* [*Rm* **13**, 13-14] *qu'une espèce de lumière rassurante s'était répandue dans mon cœur, y dissipant toutes les ténèbres de l'incertitude*. »
381 Cf. P. **CLAUDEL**, *Le Soulier de satin*, (3ème journée), dans *OCTh2*, p. 784 (1924 ; Dona **MUSIQUE**) : « *Ce secret qu'il y a dans mon cœur, il n'y a que vous* [Dieu] *qui le connaissiez* [Cf. *Mt* **6**, 4, 6 et 18]. »
382 Cf. lettre de P. **CLAUDEL** à J.-L. **BARRAULT**, du 23 avril 1954, citée dans *OCTh1*, pp. 1351-1352 : « *Mais au-dessus de la chair, il y a la super-chair – il y a le cœur qui est aussi de la chair, ce cœur qui nous a faits et qui en sait plus long que nous. Dieu ne l'a mis dans notre poitrine que pour trouver son écho dans la poitrine d'un autre.* »
383 Cf. P. **CLAUDEL**, *Ne timeas, Maria*, dans *OCPo*, p. 829 (1934).
384 Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. 839 (1928). Voir D. **MILLET-GERARD**, *AS*, *op. cit.*, pp. 200 *sq*.
385 P. **CLAUDEL**, *Hymne du Sacré-Cœur*, dans *OCPo*, p. 404 (1910).

est comparé à celui d'un enfant dans le sein de sa mère. De même, dans *Magnificat*, la rencontre salvatrice, vécue comme une bénédiction, sera associée avec la récente paternité de **CLAUDEL**[386]. Car l'expérience cordiale n'est pas portée par une extase privée, indifférente à son environnement. Elle n'existe qu'à mesure d'une altérité qui la rejoint et la façonne, en son essence, comme don et relation. C'est pourquoi elle jaillit d'une manière éclatante, *i.e.* comme forme et signification, lors d'une activité ecclésiale, inscrite dans une temporalisation liturgique précise : la célébration de la Nativité du **VERBE** fait chair. Or, celle-ci est d'abord un

> « […] *sentiment déchirant de l'innocence, l'éternelle enfance de DIEU, une révélation ineffable.* »[387]

Dieu s'est donné à **CLAUDEL** comme un enfant, en état d'enfance et donc en langage d'enfance. Ceci établit un lien puissant entre le mouvement révélationnel et la transformation opérée chez son objet, à savoir l'innocence comme jeunesse, chasteté et capacité d'engendrement (l'Homme nouveau), opposée à la culpabilité comme sénilité, souillure et principe de stérilité (le vieil Homme). Cette ligne se retrouvera dans sa dévotion à l'**Enfant-JÉSUS** de **saint ANTOINE** ou au **Petit JÉSUS de PRAGUE**[388]. Faut-il voir ici une influence de la théologie de l'enfance spirituelle selon la **petite THÉRÈSE** ? Il ne semble pas tant **CLAUDEL**, bien que grand admirateur de sainte **THÉRÈSE d'AVILA**[389] et de sa spiritualité de l'abandon total[390], disciple de saint **JEAN de la CROIX** quant à son rapport à la possession des biens terrestres[391], restera finalement à une certaine distance du projet carmélitain. De plus, la prose de la carmélite de LISIEUX, bien que « *du plus haut intérêt* »[392], lui semblera toujours manquer de sang et de chair[393]. Le poète sera cependant étonné d'apprendre que la petite **THÉRÈSE** a reçu une grâce très semblable à lui, le même jour[394]. Néanmoins, l'intimité incertaine entre sainte **THÉRÈSE** et **CLAUDEL** intrigue moins que celle, encore peu étudiée, entre **THÉRÈSE** et Arthur **RIMBAUD**, *i.e.* entre *L'histoire d'une âme* et *Une saison en enfer*[395].

Le cœur claudélien est ainsi le cœur au sens biblique. Il n'est donc plus le cœur selon la conception romantique, ou selon sa reprise ironique, voire salace, par **RIMBAUD**[396]. Néanmoins, sa nature spirituelle ne réduit pas sa concrétude. **CLAUDEL**, par exemple, rapprochera l'anatomie du cœur humain (quatre « portes » formées par les deux veines et les deux artères) avec la géographie du Temple, décrite dans le livre d'**ÉZÈCHIEL**

---

386 Cf. P. **CLAUDEL**, *Cinq grandes Odes, III. Magnificat*, dans *OCPo*, p. 257 (1907).
387 P. **CLAUDEL**, *Ma Conversion*, dans *OCPr*, p. 1010 (1913).
388 Voir A. **BLANC**, *Claudel. Le point de vue de Dieu*, *op. cit*., p. 45.
389 Voir D. **MILLET-GÉRARD**, *AS*, *op. cit*., pp. 191-198. Cf. lettre de P. **CLAUDEL** à J. **RIVIÈRE**, du 25 mai 1907, dans *Corr.Rivière*, p. 50.
390 Voir A. **BLANC**, *Claudel. Le point de vue de Dieu*, *op. cit*., pp. 76 (surtout à partir de 1925), 177 et 182.
391 Voir A. **BLANC**, *Claudel. Le point de vue de Dieu*, *op. cit*., pp. 163-164, citant le conseil : « *user des choses comme n'en usant pas* » (autrement dit, user sans en jouir).
392 Lettre de P. **CLAUDEL** à Joseph **LOTTE** (voir aussi ici), du 15 mai 1913, publiée dans H. de **LUBAC** & J. **BASTAIRE**, *Claudel et Péguy*, *op. cit*., p. 163 (au sujet du chapitre XI d'*Histoire d'une âme*).
393 Voir Claudia **JULLIEN**, *Paul Claudel interroge le « Cantique des Cantiques »*, (coll. « *Annales littéraires de l'Université de Besançon* » ; 528), (coll. « *Centre de recherches Jacques Petit* » ; 73), BESANÇON, Presses universitaires de Franche-Comté, 1994, pp. 40-41.
394 Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. 702 (1926) et P&B2, p. 67. Voir sainte **THÉRÈSE** de L'Enfant-Jésus et de la Sainte-Face, *Œuvres complètes. Textes et dernières Paroles*, (éd. de Jacques **LONCHAMPT**), (coll. « *Carmel : Œuvres complètes* »), PARIS, Éd. du Cerf, Desclée de Brouwer, 1992, p. 141 *sq*. (*ms* A). C'est aussi en octobre 1886 que se convertit Charles de **FOUCAULD**. Voir Jean-François **SIX**, *Dieu cette année-là*, PARIS, DDB, 1986 et H. **QUANTIN**, *De verbe et de chair*, p. 314 et note 15, p. 411.
395 Voir Pascal **RUFFENACH**, *De ce côté du ciel – Thérèse de Lisieux et Arthur Rimbaud*, (coll. « *Spiritualité* »), PARIS, Bayard, 2006.
396 Voir S. **MURPHY**, *Le Premier Rimbaud ou l'apprentissage de la subversion*, PARIS-LYON, Éditions du CNRS – Presses Universitaires de Lyon, 1990, pp. 269 *sq*. (étude du poème *Le Cœur volé*).

(*Ez* **40** *sq*.)[397]. De même, s'il reprendra parfois l'opposition pascalienne entre cœur et raison[398], il refusera tout antirationalisme pessimiste d'origine janséniste[399], ou partisan d'une faillite générale de la science[400]. L'autorité du cœur n'abolit pas la légitimité de la raison dans son ordre[401], mais la réoriente, annihilant sa propension suicidaire et stérile à la toute-puissance, ou, *a contrario*, à l'inaction dans la fuite quiétiste.

3.2.2.3. Une vie cordiale

L'ouverture du cœur en amont (vers Dieu comme Nativité) et en aval (vers le corps, la raison, les sens, le monde comme fertilité) lui permet ainsi de devenir un foyer où la vie est renouvelée ; en terme évangélique : une « *source jaillissante en vie éternelle* » (*Jn* **4**, 14 : *pêgê hudatos halloménou eis dzôên aiônion*). Cette vie cordiale, transfigurée par l'illumination de Noël, n'est plus fondée sur une rapacité hédoniste, désespérée, informe et limitée, toujours menacée par l'épuisement[402]. Elle est désormais garantie par une relation vivifiante, personnelle[403], infinie et inépuisable[404], avec Dieu. Celle-ci permet l'avènement en l'Homme d'un espace frontalier, où s'effectue la rencontre entre les deux parties du monde pressenties en juin 1886, la partie naturelle et la partie surnaturelle[405]. Dès lors, elle introduit le jeune **CLAUDEL** dans une économie inédite, celle du désir[406] et de l'amour[407], mais aussi de l'attente, du péché[408] et de la culpabilité[409]. Elle réalise la découverte qui guidera désormais l'existence du jeune converti : la possibilité d'un échange entre la créature et son Créateur. Cette nouvelle situation existentielle bouleverse radicalement l'exercice général des facultés psychologiques, en particulier l'imagination. Elle institue la louange[410], la prière d'action de grâce[411], le chant[412] et la bénédiction comme la juste réponse[413]. Elle constitue surtout l'essence d'une nouvelle relation à soi et au monde, dominée non plus par l'angoisse et le dégoût, mais possédée par l'espérance et « […] *ce sentiment invincible de la joie !* »[414]

---

[397] Cf. P. **CLAUDEL**, *Au milieu des vitraux de l'Apocalypse*, dans *P&B1*, p. 211 (~ 1930).
[398] Cf. P. **CLAUDEL**, *Cinq grandes Odes, III. Magnificat*, dans *OCPo*, p. 249 (1907).
[399] Cf. P. **CLAUDEL**, *Introduction à un poème sur Dante*, dans *OCPr*, p. 428 (1921). Cf. aussi lettre de P. **CLAUDEL** à l'abbé **BREMOND**, du 10 juillet 1912, dans André **BLANCHET**, « Claudel lecteur de Bremond », dans *Études*, septembre 1965, p. 158-159 : « *Il n'est pas bon de ravaler la nature et la raison humaines comme il* [**PASCAL**] *le fait et d'édifier la religion sur ses débris* […] *Il* [l'esprit *catholique*] *ne nous mène pas vers le Créateur en calomniant son œuvre et en ne voulant y voir que le scandale et le chaos*. » Voir aussi D. **MILLET-GÉRARD**, « Paul Claudel et l'Ecriture sainte », dans *Paul Claudel, maître spirituel pour notre temps*, *op. cit*., p. 50.
[400] Voir G. **LEROY**, *Charles Péguy*, *op. cit*., p. 213, citant Ferdinand **BRUNETIÈRE**. Voir Anne **RASMUSSEN**, « Critique du progrès, « crise de la science » : débats et représentations du tournant du siècle », dans *Mil neuf cents*, n° 14, 1994, pp. 89-113.
[401] Cf. lettre de P. **CLAUDEL** à J. **RIVIÈRE**, du 11 mai 1908, *Corr. Rivière,* p. 113 : « *Parce que notre intelligence bornée ne nous donne pas des vues claires de tout, ce n'est pas une raison pour nous méfier d'elle dans les champs où elle a son exercice légitime.* » Voir A. **BLANC**, *Claudel. Le point de vue de Dieu*, *op. cit*., p. 88 et 122.
[402] Voir J.-Cl. **MORIZOT**, *Claudel et Rimbaud : Etude de transformations*, *op. cit*., p. 467 (« *hantise du tarissement* »).
[403] Voir D. **MILLET-GÉRARD**, « Paul Claudel et l'Ecriture sainte », dans *Paul Claudel, maître spirituel pour notre temps*, *op. cit*., p. 43.
[404] Cf. P. **CLAUDEL**, *La mort du lion*, dans *OCPo*, p. 876 (1936).
[405] Cf. P. **CLAUDEL**, *Ode jubilaire pour le six-centième anniversaire de la mort de Dante*, dans *OCPo*, p. 675 (1921).
[406] Cf. P. **CLAUDEL**, *Cantate de la Paix (Heureux les Pacifiques)*, dans *OCPo*, p. 985 (1937), citant *Ct* **2**,3. Voir J.-Cl. **MORIZOT**, *Claudel et Rimbaud : Etude de transformations*, *op. cit*., pp. 421-424.
[407] Cf. P. **CLAUDEL**, *Ode jubilaire pour le six-centième anniversaire de la mort de Dante*, dans *OCPo*, p. 688 (1921).
[408] Cf. P. **CLAUDEL**, *Commémorations des fidèles trépassés*, dans *OCPo*, p. 457 (1913).
[409] Cf. P. **CLAUDEL**, *Examen de conscience*, dans *OCPo*, pp. 988-989 (1939).
[410] Cf. P. **CLAUDEL**, *Religion et poésie*, dans *OCPr*, pp. 63-64 (1927).
[411] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. 373 (1917).
[412] Cf. P. **CLAUDEL**, *La Vierge à midi*, dans *OCPo*, p. 540 (1915) : « […] *Laisser le cœur chanter dans son propre langage, // Ne rien dire, mais seulement chanter parce qu'on a le cœur trop plein…* ».
[413] Cf. P. **CLAUDEL**, *Cinq grandes Odes, III. Magnificat*, dans *OCPo*, p. 250 (1907).
[414] P. **CLAUDEL**, *Saint Martin*, dans *OCPo*, p. 665 (1919).

Cette joie-*jubilatio*[415], mariale et franciscaine, n'est pas une exubérance, une jouissance (une luxure spirituelle)[416], ou un simple plaisir. Elle n'abolit pas l'inquiétude, la souffrance, l'angoisse[417]. Elle est la grande *Gaudium* chrétienne, fondée sur la vérité et, en cela, béatitude suprême, selon saint **AUGUSTIN**[418]. Elle caractérisera les figures du converti ou du croyant dans tout le théâtre claudélien[419], comme elle traversera toute sa poésie lyrique[420]. Cette *Gaudium* résulte de la révélation par laquelle Dieu se donne lui-même[421], par la Vierge **MARIE**[422], et à laquelle l'âme se réjouit de ne plus pouvoir échapper[423], y trouvant la promesse, et déjà comme l'éternité de la satisfaction de son désir de bonheur[424]. Dans un discours de 1923, la substitution involontaire de la joie à la charité est significative de leur quasi-gémellité[425]. La joie serait donc l'expression intense de toute expérience spirituelle[426], à la fois au niveau du corps (joie de vivre dans une Création bonne), de l'esprit (*gaudium de veritate* ou joie de la compréhension) et de l'âme (*gaudium*-agapè, ou joie d'être convoqué et définitivement accepté). **CLAUDEL** reconnaît ainsi dans la *gaudium* la réponse divine à la violente crise esthétique décrite dans le prologue d'*Une saison en enfer*[427]. Car, de fait, la description précise du processus rimbaldien d'infernalisation tue la joie (« *Sur toute joie pour l'étrangler j'ai fait le bond sourd de la bête féroce*. »), ce qui conduisit **RIMBAUD** jusqu'aux portes de la mort[428]. La Noël 1886 résout donc la question et l'ascèse rimbaldiennes posées en juin, les redéfinissant comme une « bonne » question et un « bon » chemin.

Ce faisant, le cœur devient, comme chez **BAUDELAIRE**[429], le lieu vibrant et indemne, solitaire[430] et « *vital* »[431] de l'anthropologie claudélienne[432]. Il constitue la permanence[433], la chaleur vivifiante[434] et l'unité profonde de la personne[435]. De fait, il rend possible et constitue la mémoire[436] de l'ouverture à l'altérité, à Dieu,

---

[415] Voir A. **BLANC**, *Claudel. Le point de vue de Dieu*, *op. cit*., chap. XIII (« *là est la joie* »).
[416] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. 849 (1929).
[417] Voir A. **BLANC**, *Claudel. Le point de vue de Dieu*, *op. cit*., p. 197.
[418] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. 634 (1924), citant saint **AUGUSTIN**, *Conf*., *op. cit*., pp. 226-227 (**X**, 23) : « *Beatitudo est gaudium de veritate*. » (Trad. : « Le bonheur consiste dans la joie, née de la vérité. »)
[419] Cf., par exemple, P. **CLAUDEL**, *La jeune fille Violaine*, (1ère version), dans *OCTh1*, p. 567 (1892 ; **ANNE**) : « […] *Je vis encore, et je ne suis pas mort ! et une joie inexplicable est en moi.* »
[420] Voir A. **BLANC**, *Claudel. Le point de vue de Dieu*, *op. cit*., p. 197.
[421] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. 933 (1930) : « *Dieu, enseigne le Concile du Vatican, est infiniment heureux en lui-même, et par lui-même* [Cf. 1er concile du VATICAN, Constitution dogmatique *Dei Filius* sur la foi catholique (24 avril 1870), chap. 1 ; *Dz* **3001**]. […] Entrez*, dit Jésus,* dans la joie de Votre Seigneur [*Mt* **25**, 23]. »
[422] Voir H. **QUANTIN**, *De verbe et de chair*, *op. cit*., p. 329.
[423] Cf. P. **CLAUDEL**, *Un Poète regarde la Croix*, dans *P&B1*, *op. cit*., p. 566 (1938).
[424] Cf. lettre de P. **CLAUDEL** à J. **RIVIÈRE**, du 23 mai 1907, dans *Corr.Rivière*, p. 58 : « *Or le grand fait humain est le désir du bonheur et de la joie, qui n'est pas satisfait en cette vie.* »
[425] Cf. discours sans titre prononcé devant des poètes japonais, reproduit dans P. **CLAUDEL**, *OCPo*, p. 1141 (1923) : « […] *toutes les puissances de foi, d'espérance et de joie…* ».
[426] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo2*, p. 505 (1944) : « *D*[ieu] *est joie* […]. *La création est joie*. » Voir aussi A. **BLANC**, *Claudel. Le point de vue de Dieu*, *op. cit*., pp. 41-42.
[427] Cf. A. **RIMBAUD**, *Une saison en enfer*, dans *OCBr*, p. 411 (*). Voir *Annexe* n° 6, p. 409.
[428] A. **RIMBAUD**, *Une saison en enfer*, dans *OCBr*, pp. 411-412 (*) : « *Or, tout dernièrement m'étant trouvé sur le point de faire le dernier* couac *! j'ai songé à rechercher la clef du festin ancien, où je reprendrais peut-être appétit. / La charité est cette clef. – Cette inspiration prouve que j'ai rêvé !* »
[429] Voir Pierre **EMMANUEL**, *Baudelaire, la femme et Dieu*, (coll. « *Points. Littérature* » ; 139), (rééd. augmentée d'une préface de l'auteur), PARIS, Éd. du Seuil, 1982 [or. *Baudelaire*, (coll. « *Les Écrivains devant Dieu* » ; 11), PARIS, Desclée de Brouwer, 1967], p. 79.
[430] Voir Yannick **HAENEL**, *La solitude Caravage*, (coll. « *Des vies* »), PARIS, Fayard, 2019, p. 80-81 : « *Ce lieu vibrant* […] *point de solitude* […] *où nous sommes libres et seuls,* indemnes *– c'est-à-dire non damnés -, où l'enfer n'a pas prise sur nous.* »
[431] Cf. P. **CLAUDEL**, *L'Épée et le Miroir,* dans *P&B1*, p. 697 (1939).
[432] P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. 960 (1931), commentant *Ct* **3**, 4 : « *Il s'agit du principe même de l'existence, de la cellule mère, de la couche parturitrice* [*i.e*. qui permet l'accouchement] *– le cœur*. »
[433] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. 356 (1916) // *Le livre d'Esther*, dans *P&B1*, p. 468, via *Ct* **5**, 2.
[434] Cf. P. **CLAUDEL**, *La Rose et le Rosaire*, dans *P&B1*, p. 1280 (~ 1946).
[435] Cf. *id*., p. 1305.
[436] Cf. P. **CLAUDEL**, *Chant de marche de Noël*, dans *OCPo*, p. 472 (1909-1911), citant implicitement *Lc* **2**, 19.

au monde[437], aux autres créatures et à soi[438]. Il transfigure la nature du désir, désormais habité par une présence divine qui le sollicite. Il lui donne sa dimension réelle qui se découvre libre[439] et sans mesure[440]. Il guide le sens de l'action, règle la volonté[441] et dévoile l'origine secrète de la parole[442]. Il est donc aussi le lieu garant de la loyauté[443] et du serment[444]. **CLAUDEL** identifiera ensuite cette intuition dans la poésie japonaise, lui donnant ainsi un caractère d'universalité[445]. Grâce au cœur, le fini est convié, dans l'obéissance et l'écoute[446], à partager une expérience nuptiale de l'infini[447] et de l'éternité[448], qui le comble[449].

3.2.2.4. Le cœur, le nom et la parole

Enfin, pour **CLAUDEL**, le cœur est la possibilité pour chacun de découvrir son vrai nom, « […] *ce nom ineffable qui reste à jamais un secret entre le Créateur et nous*… »[450], celui qui porte trace de l'appel de Dieu. Ce nom divin, donné et reçu, constitue l'Homme comme un être « *au vocatif* »[451], un être irremplaçable, à la vocation unique[452]. Rapproché par le poète au *spiraculum vitæ* de *Gn* **2**, 7 (*Vulg.*)[453], il relie chaque être humain à une antériorité, à un désir en Dieu, à l'acte créateur, à **ADAM**, à tous les hommes, au cosmos. Il porte donc une extraordinaire densité métaphysique[454], dont l'acte de nomination, lors du baptême[455], est le signe sacramentel. De plus, la ressemblance divine d'**ADAM** explique qu'à son tour, par délégation, l'Homme soit sommé de nommer toutes les créatures (Cf. *Gn* **2**, 19)[456]. Pour **CLAUDEL**, ce verset décrit l'acte de naissance du langage humain, à la fois don de Dieu et principe de domination[457], d'autonomie, de connaissance, et, possiblement, de péché. Il révèle le statut spécial et, en ce sens, le possible sentiment de solitude de l'Homme dans la Création (Cf. *Gn* **2**, 20). Il retrouve ainsi certaines intuitions de **BENJAMIN**[458], ce qui le rapproche également de la théorie scolastiques de la réalité des universaux.

---

[437] **CLAUDEL** retrouve ainsi une large tradition, allant de **RUMI** à Francis **THOMPSON** : « *Le poète doit penser dans son cœur*. » Voir aussi Christian **BOBIN**, *la lumière du monde*, (coll. « *folio* » ; 3810), PARIS, GALLIMARD, 2001, p. 112.
[438] Cf. P. **CLAUDEL**, *Le Père humilié*, dans *OCTh2*, p. 493 (1916 ; Pensée).
[439] Cf. lettre de P. **CLAUDEL** à J. **RIVIÈRE**, du 23 mai 1907, dans *Corr.Rivière*, p. 61 : « *Le chrétien est quelqu'un qui sait ce qu'il fait et où il va, au milieu de gens qui, pires que les bêtes brutes, ne savent plus la différence entre le bien et le mal, entre le oui et le non. Il est comme un DIEU au milieu d'un peuple d'infirmes et d'alcooliques, non pas par lui-même, mais parce qu'il s'est mis en ordre avec toute la nature en se soumettant à qui il doit se soumettre. Lui seul a la liberté entre les esclaves.* »
[440] Cf. P. **CLAUDEL**, *Saint Martin*, dans *OCPo*, p. 667 (1919).
[441] Cf. lettre de P. **CLAUDEL** à J. **RIVIÈRE**, du 23 mai 1907, dans *Corr.Rivière*, p. 61.
[442] Cf. P. **CLAUDEL**, *La jeune fille Violaine*, (2ème version), dans *OCTh1*, p. 617 (1899 ; **VIOLAINE**).
[443] Cf. P. **CLAUDEL**, *L'Otage*, dans *OCTh2*, p. 236 (1910 ; **COÛFONTAINE**).
[444] Cf. *id.*, p. 267 (1910 ; **SYGNE**).
[445] P. **CLAUDEL**, *Introduction à quelques œuvres*, dans *OCPo*, p. 1140 (1923) : « *Comme le disait il y a onze cents ans la préface de kokkinshon, la poésie de Yamato a pour semence le cœur humain d'où elle se développe en myriades de paroles*. »
[446] Cf. P. **CLAUDEL**, *Préface* à *Cent phrases pour éventails*, dans *OCPo*, p. 699 (1941).
[447] Cf. P. **CLAUDEL**, *Le Soulier de satin*, (1ère journée), *OCTh2*, p. 697 (1924 ; Don **RODRIGUE**).
[448] Cf. P. **CLAUDEL**, *Ode jubilaire pour le six-centième anniversaire de la mort de Dante*, dans *OCPo*, p. 676 (1921).
[449] Cf. P. **CLAUDEL**, *L'Épée et le Miroir*, dans *P&B1*, p. 709 (1939).
[450] P. **CLAUDEL**, « Traité de la co-naissance au monde et de soi-même », *Art Poétique*, dans *OCPo*, p. 198 (1904).
[451] P. **CLAUDEL**, *La légende de Prâkriti*, dans *OCPr*, p. 960 (1932).
[452] Cf. P. **CLAUDEL**, *L'Apocalypse de saint Jean*, dans *P&B1*, p. 1179 (1942).
[453] Trad. : « *haleine de vie* » (TOB). Cf. P. **CLAUDEL**, *L'Apocalypse de Waroquier*, dans *P&B2*, p. 902 (1950).
[454] Cf. P. **CLAUDEL**, *Trois figures saintes pour le temps actuel*, dans *P&B2*, p. 989 (1951).
[455] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. 642 (1924).
[456] Cf. P. **CLAUDEL**, *Le Mal avant le péché originel*, dans *P&B2*, p. 1130 (1953).
[457] Cf. P. **CLAUDEL**, *Le sentiment de la présence de DIEU*, dans *P&B1*, pp. 409-410 (1932).
[458] **BENJAMIN**, « Sur le langage en général et le langage humain en particulier », dans *Œuvres* I, (éd. R. **ROCHLITZ**), PARIS, Gallimard, 2000, p. 142 *sq*. Voir aussi Stéphane **MOSÈS**, *L'Ange de l'histoire*, PARIS, Le Seuil, 1992 et Marc de **LAUNAY**, « L'analyse de Genèse I dans l'Etoile de la Rédemption », dans *Archives de Philosophie*, Tome 68, n° 3, 2005, pp. 452-455.

Cette dynamique cordiale, à la fois relationnelle, langagière et vocationnelle, présente une grande richesse théologique. Car l'échec de la nomination des animaux rend compte indirectement de l'incapacité d'**ADAM** à se nommer en dehors d'un autre désiré comme égal, donné par Dieu, reconnu à la fois comme identique et différent (Cf. *Gn* **2**, 23 ; *ish*/*ishshah*[459]). Or, cet autre surgit quand l'**ADAM** est placé en état de torpeur, signe de son origine divine et inaccessible, malgré sa situation postérieure. Ce point interdit la réduction aux notions instrumentales de « fabrication ». Autrement dit, seul l'*Adsum* de Dieu (épiphanie) rend possible l'*Adsum* de l'Homme qui, comme réponse à un appel[460], est simultanément l'acte créateur d'un autre (don d'un nom propre), égal en dignité, la possibilité d'une auto-nomination[461] comme fils (effet)[462] et la reconnaissance d'une dépendance au cœur de l'essence du langage (seule la présence de l'autre permet l'expression au style direct).

Il s'ensuit que, sans la femme (à la Noël 1886, sans la Vierge), l'homme claudélien ne peut pas accueillir Dieu comme Père. Seuls le cœur, et l'esprit éclairé par le cœur, permettent à l'humain de se comprendre comme un « nommé », de vivre dans cette attestation[463] et d'y appréhender la vérité du monde. Autrement, il est enfermé[464], dispersé[465] et, finalement, réduit[466]. En son essence, l'œuvre claudélienne peut être lue comme cette interrogation sur l'identité, où l'évidence du « *Tu* » divin a permis l'émergence d'un *Je* valorisé[467], capable de connaissance et de reconnaissance, *i.e.* de parole. Le « *Tu* » divin ne tue pas, mais fait naître, croître et vivre[468].

Concluons sur ce point. Véritable déflagration, sorte de *Big Bang* spirituel qui a tout redéfini selon ses dimensions spécifiques, la puissance synthétique du tact cordial à la Noël 1886 provoque, chez le jeune **CLAUDEL**, la conscience insolente d'une triple mise en présence : celle de Dieu, celle de soi, celle de l'autre (féminin), médiateur de la rencontre. La présence de Dieu se déploie ainsi comme le don pharmacologique d'une réconciliation avec le monde[469]. Principe de communion, le cœur illuminé apporte aussi la satisfaction d'une libération intérieure[470], par l'acceptation joyeuse et patiente[471] du sens divin de la vie[472]. Le surgissement inattendu de Dieu coïncide donc avec la fin (le début de la fin, en fait) du règne des idoles et de leurs « *prêtres* », ridicules et volubiles[473].

---

[459] Vulg. : *Vir*/*Virago*. Voir André **WÉNIN**, *D'Adam à Abraham ou Les errances de l'humain. Lecture de « Genèse » 1, 1-12, 4*, (coll. « *Lire la Bible* » ; 148), (édition revue), PARIS, Éd. du Cerf, 2007, p. 70-86.
[460] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. 537 (1922).
[461] Cf. P. **CLAUDEL**, *L'Évangile d'Isaïe*, dans *P&B2*, p. 640 (1950).
[462] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. 891 (1929).
[463] Cf. P. **CLAUDEL**, *L'Évangile d'Isaïe*, *P&B2*, p. 756 (1950).
[464] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo2*, p. 89 (1935), citant le sermon de **BOSSUET**, du 25 mars 1662 : « […] *encore que, selon le corps, il* [l'homme] *soit renfermé dans le monde, il a un esprit et un cœur qui est plus grand que le monde…* ». Voir Jacques Bénigne **BOSSUET**, *Œuvres oratoires de Bossuet (1661-1665)*, (éd. Joseph **LEBARQ**, Eugène **LEVESQUE** et Charles **URBAIN**), (vol. 4), PARIS, Desclée de Brouwer, 1921, p. 295.
[465] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. 866 (1929).
[466] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo2*, p. 819 (1952).
[467] Cf. P. **CLAUDEL**, *L'esprit de prophétie*, dans *P&B2*, p. 1035 (1952).
[468] Voir H.U. von **BALTHASAR**, *La vérité est symphonique*, *op. cit.*, p. 57 : « *On ne reçoit son originalité que quand on est prêt et ouvert au Tout.* »
[469] Cf. P. **CLAUDEL**, *Cinq grandes Odes, III. Magnificat*, dans *OCPo*, p. 252 (1907) : « *Vous nous avez donné la Grande Nuit après le jour et la réalité du ciel nocturne. / Comme je suis là, il est là avec les milliards de sa présence…* ».
[470] Cf. P. **CLAUDEL**, *L'esprit de prophétie,* dans *P&B2*, p. 1034-1035 (1952).
[471] Cf. P. **CLAUDEL**, *La Cantate à trois voix*, dans *OCPo*, p. 352 (1911 ; **BEATA**).
[472] Cf. P. **CLAUDEL**, *Cinq grandes Ode, III. Magnificat*, dans *OCPo*, p. 253 *sq*. (1907).
[473] *Id*., p. 251 : « […] *ces parleurs de paroles du surplus de leurs adjectifs…* ».

3.2.2.5. Une foi « monolithique »

En conséquence, l'expérience de Noël provoque l'avènement d'une foi que l'on peut dire « absolue », *i.e.* une confiance si intense qu'elle semble exempte de toute forme de doute :

> « *Je crus, d'une telle force d'adhésion, d'un tel soulèvement de tout mon être, d'une conviction si puissante, d'une telle certitude ne laissant place à aucune espèce de doute, que, depuis, tous les livres, tous les raisonnements, tous les hasards d'une vie agitée, n'ont pu ébranler ma foi, ni, à vrai dire, la toucher*. »[474]

Á l'inverse, aucun livre catéchétique ou raisonnements apologétiques n'avait pu la faire naître. Á ce sujet, F. **GUGELOT** remarque combien l'insistance sur une action immédiate de la grâce, convertissant un homme adulte, critique l'efficacité des stratégies ecclésiales de transmission catéchétique[475]. Indirectement, cette conversion confirme donc l'état de sécularisation, la profonde indifférence religieuse de la société française, à la fin du XIX^{ème} siècle, mais aussi la puissance évocatrice et initiatique de la liturgie. Cependant, loin de placer dans une ataraxie satisfaite, le caractère assuré de cette conversion introduit une autre inquiétude, celle non pas de son objet, mais celle de la distance entre le sujet bénéficiaire et sa source émettrice. Autrement dit, l'acte de foi lui-même porte en lui l'« […] *inquiétude de ne jamais coïncider avec le vrai dont il est sûr* »[476], attitude que le monde biblique désigne comme « crainte de Dieu ».

Enfin, notons combien une telle positivité croyante rend sa réalité suspecte pour de nombreux commentateurs. Ils proposent alors diverses interprétations psychologisantes qui reviennent à l'idée commune d'une surcompensation protectrice. **CLAUDEL** est alors décrit comme un adolescent instable, fuyant ses démons dépressifs en se barricadant dans une foi-forteresse. De fait, le poète se présentera sa vie durant comme l'homme d'une foi étonnamment monolithique[477]. André **GIDE** le dépeint ainsi, en 1905 :

> « *Jeune, il avait l'air d'un clou ; il a l'air maintenant d'un marteau-pilon.* [...] *Il me fait l'effet d'un cyclone figé.* »[478]

---

[474] P. **CLAUDEL**, *Ma conversion*, *OCPr*, p. 1010 (1913). Voir André **BLANC**, *Claudel. Le point de vue de Dieu*, *op. cit*., p. 10.
[475] Voir F. **GUGELOT**, « Le temps des convertis, signe et trace de la modernité religieuse au début du XX^{e} siècle », *loc. cit*., p. 52 *sq*.
[476] Lucien **JERPHAGNON**, *Pascal et la souffrance*, (coll. « *Bouquins* »), Robert Laffont, PARIS, 2017, p. 149, au sujet de Blaise **PASCAL**.
[477] Voir A. **BLANC**, *Claudel. Le point de vue de Dieu*, *op. cit*. p. 148.
[478] André **GIDE**, *Journal, Tome I (1887-1925)*, (éd. de Éric **MARTY**), (coll. « *Bibliothèque de la Pléiade* » ; 54), PARIS, *N.R.F.*, Gallimard, 1996, p. 186 (1er décembre 1905), repris dans *SAR 1912*, op. cit., p. 311. **GIDE** connaît **CLAUDEL** depuis 1890, par Marcel **SCHWOB**. Voir H. de **LUBAC** & J. **BASTAIRE**, *Claudel et Péguy*, *op. cit*., p. 40 *sq*.

Ce témoignage inaugure la perception majoritaire, voire « *fantasmée* »[479] d'un **CLAUDEL** orthodoxe[480], prosélyte[481], excessif[482], parfois intolérant, réputation à laquelle il participera d'ailleurs, aussi par goût de la provocation[483]. Car **CLAUDEL** aime résister aux idées conciliatrices, comme en témoigneront ses objections à la théologie de l'ignorance invincible de l'Encyclique *Quanto conficiamur mœrore*[484], ou certaines envolées, violentes et implacables[485]. Cette radicalité fait aussi retour vers la vulgate théologique de son enfance, à la fois précise et rassurante, intransigeante[486] et « *superficielle* »[487]. Néanmoins, la foi de **CLAUDEL** ne portera pas d'angoisse sur la proposition divine du Salut pour tous[488], refuse l'idée de la prédestination[489] et insiste sur la possibilité toujours ouverte du retour à Dieu [490]. Pour lui, tard n'est jamais trop tard[491].

En fait, la certitude apparente de l'expression croyante chez **CLAUDEL** semble décrire cette révélation soudaine comme le don de la *fides qua creditur*, notion que la théologie distingue[492] de la *fides quae creditur*. Il n'y a donc pas eu chez lui, à proprement parler, une décision de croire, couronnant un long cheminement (*initium fidei*) du désir, à la fois « intention de la foi » et recherche apologétique des raisons de croire (« élection de la foi »). **CLAUDEL** serait plutôt le bénéficiaire du don « brute » de la foi par l'épiphanie de son objet[493]. Il la décrira parfois comme « *enfantine* » ou « *sauvage* »[494], ce dernier terme faisant pont avec **RIMBAUD**. L'expérience croyante est donc ici l'expression de la victoire éclatante de ***Dieu*** sur l'incrédulité humaine[495]. Les récits de conversion ne cesseront d'essayer de décrire ce « fait » surnaturel. C'est pourquoi, en 1886, la foi ne se heurte pas, dans un premier temps, aux constructions de l'homme ancien. Elle ne s'oppose pas plus aux débats de la

---

[479] Voir H. **QUANTIN**, *De verbe et de chair*, *op. cit*., p. 307.

[480] Voir A. **BLANC**, *Claudel. Le point de vue de Dieu*, *op. cit*., p. 52.

[481] Cf. lettre de P. **CLAUDEL** à G. **FRIZEAU**, du 16 décembre 1905, dans *Corr.Frizeau*, p. 77 et, déjà, J. **RENARD**, *Journal*, 13 février 1900. Voir A. **BLANC**, *Claudel. Le point de vue de Dieu*, *op. cit*., p. 66-73 et 123. Voir aussi H. de **LUBAC** & J. **BASTAIRE**, *Claudel et Péguy*, *op. cit*., p. 53 et G. **ANTOINE**, *Avant-propos* à P. **CLAUDEL**, *Lettres à Ysé*, p. 37 (sur Rosie). **CLAUDEL** fera publier à cette fin, en 1906, un *Abrégé de toute la doctrine chrétienne*. Cf. lettre de J. **RIVIÈRE** à P. **CLAUDEL**, du 7 avril 1907, dans *Corr.Rivière*, p. 47 : « […] *votre* Abrégé *m'a fait comprendre l'orthodoxie admirable de votre interprétation*. »

[482] Voir Raïssa **MARITAIN**, *Les grandes amitiés. Les aventures de la grâce*, (tome 2), PARIS, Éditions de la Maison française, 1944, p. 181-182, rapportant le témoignage de **PÉGUY** (janvier 1913) : « *Claudel manque de simplicité. Il recherche l'extrême… Son christianisme a quelque chose de provoquant… Moi je ne suis pas l'homme des cimes, je suis l'homme de la plaine… Je marche avec la piétaille, moi, je prends le chemin de tout le monde, je reste avec tout le monde, avec tout ce peuple qui vit, c'est le cas de le dire, de la grâce de DIEU…* ».

[483] Cf. François **MAURIAC**, « Discours de réception de Paul Claudel à l'Académie Française » (12 mars 1947), dans *Œuvres complètes*, Tome VIII, PARIS, Fayard, 1952, p. 463, cité par P. **CLAUDEL**, *Jo2*, p. 1113-1114 (note 2). Voir H. **QUANTIN**, *De verbe et de chair*, *op. cit*., p. 378.

[484] Voir *Dz* 2866 (**PIE** IX, 10 août 1863). Cf. F. **VARILLON**, *Préface*, dans P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. XXX.

[485] Cf., par exemple, P. **CLAUDEL**, *Emmaüs*, dans *P&B2*, p. 330-331 (1948).

[486] Pour une première définition de l'intransigeance catholique, voir Charles **MERCIER**, « Permanence d'un catholicisme intransigeant ? », dans *Etudes* n° 4194, octobre 2013, p. 353-361, renvoyant aux nombreux travaux d'Émile **POULAT** et de René **RÉMOND**.

[487] F. **VARILLON**, *Préface*, dans P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. XXX-XXXI.

[488] Cf. P. **CLAUDEL**, *Supplément à l'Apocalypse*, dans *P&B2*, p. 1195 (1953).

[489] Cf. lettre de P. **CLAUDEL** à A. **SUARÈS**, du 19 juin 1913. Voir Paul **CLAUDEL** et André **SUARÈS**, *Correspondance, 1904-1938*, (éd. de Robert **MALLET**), (coll. « *Blanche* »), PARIS, Gallimard, 1951, p. 178 (désormais abrégé : *Corr. Suarès*).

[490] Cf. P. **CLAUDEL**, *Traité de la présence de Dieu*, dans *P&B1*, p. 61 (1932).

[491] Cette phrase est une citation de J. **DERRIDA**.

[492] Cf. saint **AUGUSTIN**, *La Trinité,* dans *Œuvres. III, Philosophie, catéchèse, polémique*, (éd. de Lucien **JERPHAGNON**), (coll. « *Bibliothèque de la Pléiade* » ; 483), PARIS, Gallimard, 2002, p. 589 (*De Trinitate*, **XIII**, 5) : « *Aliud sunt ea quae creduntur, aliud fides qua creduntur*. » (trad. : « […] une chose est ce qui est objet de croyance, autre chose est la foi par laquelle cela est cru. »)

[493] Cf. lettre de P. **CLAUDEL** à J. **RIVIÈRE**, du 4 février 1909, dans *Corr.Rivière*, p. 125 : « *Moi qui ai reçu de grandes grâces, et qui suis mille fois plus sûr de la vérité de la religion catholique que de celle du soleil qui m'éclaire, aussi sûr que si j'avais vu le Christ de mes deux yeux…* ». Cf. P. **CLAUDEL**, *Visages radieux*, dans *OCPo*, pp. 846-847 (1932).

[494] Voir G. **ANTOINE**, *introd*. à P. **CLAUDEL**, *Lettres à Ysé*, p. 35, citant à la fois la lettre à Rosie du 9 janvier 1922 (Cf. P. **CLAUDEL**, *Lettres à Ysé*, p. 209 : « *simplicité enfantine* ») et *Jo1*, 397.

[495] Expression empruntée au pasteur et bibliste réformé Alphonse **MAILLOT**.

raison raisonnante (l'homme seulement comme raison, voire comme « *cervelle* »[496]), puisqu'elle (re)définit un homme saisi, comme sidéré, selon une essence d'une autre nature, cordiale et religieuse[497]. Elle se situe ailleurs, en-dehors[498]. Elle est marquée par une forme à la fois « *pure* »[499], ou « *toute nue* »[500] (absolue), et imposée. **CLAUDEL** utilisera d'ailleurs souvent l'image suggestive de l'Homme pris par ***DIEU*** et soulevé[501] par les cheveux[502]. ***DIEU*** décide et agit. Il saisit[503], empoigne, capture. Ce geste rapace du ***DIEU*** voleur, pêcheur ou chasseur, est associé avec la métaphore de l'hameçon, de la souricière[504], ou l'image lancinante du « *filet* »[505] (Cf. *Mt* **13**, 47-48 ; etc.) qui « […] *réunit toute chose* »[506]. **CLAUDEL** a été choisi. Rapté, il a dû se soumettre à plus fort que lui.

3.2.2.6. Une vie libérée

C'est donc bien par ce fait, *i.e.* par un autre souverain et imprévisible, que le jeune **CLAUDEL** est sorti[507]. Le Christ lui a ouvert, de l'extérieur[508], la porte de sa prison matérialiste, *i.e.* la prison fissurée (désignée, identifiée) par **RIMBAUD** six mois plus tôt. Cette expérience explique le thème à venir de la maison fermée et l'intérêt pour la figure biblique de la porte (le Christ : Cf. *Jn* **10**, 7)[509]. Désormais, **CLAUDEL** est définitivement passé outre. Transplanté, il appartient à un monde inconnu[510]. Expulsé de son enfer, propulsé dans un univers renouvelé[511], inconnu et, en cela, inquiétant[512], le converti contemple le monde ancien, désormais devenu inhabitable[513]. Au chant du *Magnificat*, il est devenu un autre, tout en restant le même (*ipsus*)[514], un même traversé et transformé par une altérité qui ne l'a pas détruit. Ce sera bientôt la pointe de sa lecture-transfert de l'épisode « ontologique » de la « conversion » de **MOÏSE** en *Ex* **3** : le feu (divin) brule, signe de la présence divine,

---

[496] Cf. P. **CLAUDEL**, *Sur la Cervelle*, dans *OCPo*, p. 105-106 (1899).
[497] Voir H. **QUANTIN**, *De verbe et de chair*, *op. cit*., p. 314.
[498] Cf. P. **CLAUDEL**, *Ma conversion*, dans *OCPr*, p. 1010 (1913) : « […] *mes convictions philosophiques étaient entières. DIEU les avait laissées dédaigneusement où elles étaient, je ne voyais rien à y changer, la religion catholique me semblait toujours le même trésor d'anecdotes absurdes, ses prêtres et les fidèles m'inspiraient la même aversion qui allait jusqu'à la haine et jusqu'au dégoût.* »
[499] P. **CLAUDEL**, *Au milieu des vitraux de l'Apocalypse*, dans *P&B1*, p. 292 (~ 1930).
[500] P. **CLAUDEL**, *L'Évangile d'Isaïe*, dans *P&B2*, p. 671 (1950).
[501] Cf. P. **CLAUDEL**, *Cinq grandes Odes, II. L'esprit et l'eau*, dans *OCPo*, p. 246 (1906), citant *Dn* **14**, 36.
[502] Cf. P. **CLAUDEL**, *Saint Jude*, dans *OCPo*, p. 416 (1911). Cette image se trouve déjà chez **SYMÉON** le Nouveau Théologien.
[503] Cf. P. **CLAUDEL**, *Art poétique*, dans *OCPo*, p. 199 (1904) : « […] *comme la chaux saisit le sable…* ».
[504] Cf. lettre de P. **CLAUDEL** à J. **RIVIÈRE**, du 25 mai 1907, dans *Corr.Rivière*, p. 52 : « *Induxisti nos in laqueum* [*Ps* **65**, 11 ; Vulg.], tu [le **CHRIST**] nous as introduits dans une souricière. »
[505] Cf. lettre de P. **CLAUDEL** à J. **RIVIÈRE**, du 25 mai 1907, dans *Corr.Rivière*, p. 52 : « *Pauvre enfant ! Vous voilà donc pris à votre tour dans les rets du Christ.* »
[506] Cf. P. **CLAUDEL**, *Fulgens Corona*, dans *P&B2*, p. 1160 (1954) : « […] *un filet, celui où le divin chasseur un certain soir de Noël m'a capturé à Notre-Dame…* ». Voir *P&B1*, p. 1425 (note 9), pour les autres références. Voir aussi A. **BLANC**, *Claudel. Le point de vue de DIEU*, *op. cit*., p. 76.
[507] Cf. P. **CLAUDEL**, *Préface à* « Tête d'Or », dans *OCTh1*, p. 1249 (1949).
[508] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. 685 (1925) : « *Jésus entre* januis clausis [*Jn* **20**, 26 ; trad. : « portes verrouillées »] *et dit* Ego sum. *La foi vient sans qu'on sache comment.* »
[509] Voir F. **VARILLON**, « Repères pour l'étude du symbolisme de la porte dans l'œuvre de Paul Claudel », dans COLLECTIF, *Cahier Paul Claudel I. Tête d'Or et les débuts littéraires, op. cit*., p. 185-220.
[510] Thème central de *Tête d'or*. Cf. P. **CLAUDEL**, *Tête d'or*, (2ème version), *OCTh1*, p. 255 (1894), etc.
[511] Cf. lettre de P. **CLAUDEL** à J. **RIVIÈRE**, du 25 mai 1907, dans *Corr.Rivière*, p. 52 : « *Je comprends votre terreur à l'aspect de ce monde nouveau…* ».
[512] Cf. P. **CLAUDEL**, *Ma conversion*, dans *OCPr*, p. 1011 (1913) : « *L'état d'un homme qu'on arracherait d'un seul coup de sa peau pour le planter dans un corps étranger au milieu d'un monde inconnu est la seule comparaison que je puisse trouver pour exprimer cet état de désarroi complet.* »
[513] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. 286 (1914) et 1216 (note 3), pour les autres références : « *Il y a quelque chose en moi qui a cessé d'être conciliable avec mon existence en ce monde.* »
[514] Cf. X. **THÉVENOT**, « Conversion chrétienne et changement psychique », *loc. cit*., p. 276, reprenant les analyses de P. **RICŒUR**, *Soi-même comme un autre*, *op. cit*., en particulier p. 13 *sq*.

mais ne détruit pas le buisson (lieu de l'épiphanie divine). Au contraire, il l'indique et le transforme comme signe, signal et phare.

Ce lien irréfragable entre l'objectivité de la célébration liturgique (Noël comme naissance du Christ, naissance de Dieu au monde, *Magnificat* comme poème de la joie d'une Vierge porte-Verbe) et l'effet subjectif produit (naissance de Dieu chez **CLAUDEL**, naissance progressive à l'Église et au monde, naissance d'une vocation poétique) explique non seulement l'importance que le poète accordera désormais à la liturgie[515] (la liturgie est efficace puisqu'elle opère chez le croyant et pour le monde ce qu'elle célèbre), mais aussi les grandes orientations de sa vie et de sa poétique spirituelle. Car, à la Noël 1886, en la cathédrale NOTRE-DAME, Dieu a d'abord permis à **CLAUDEL** de vivre l'expérience salvatrice d'une nouvelle naissance (Cf. *Jn* **3**, 3-8). C'est pourquoi, le poète restera viscéralement attaché à ce lieu et à sa liturgie, le rite parisien si « *sublime* »[516]. Sa vie durant, il y verra la trace et le souvenir de cette fonction matricielle[517], mariale, ecclésiale, à jamais associée au don inespéré de la joie et de l'espérance[518].

3.3. Proposition de topographie spirituelle

3.3.1. Un « *dispositif spirituel* » logo-centré

Considérant ce qui précède, nous proposons de schématiser la nouvelle topographie[519] biographique de **CLAUDEL** après sa conversion par un disque dont le centre[520] est un foyer auto-révélé. Celui-ci potentialise la diversité périphérique, grâce à un puissant jeu de forces centripètes et unitives. Ce foyer théologique implique qu'il n'existe plus de centre géographique dans le monde réduit à lui-même[521]. Nous désignons cette forme organique avec l'expression d'« *œuvre-vie* », terme forgé par Alain **BORER** au sujet de **RIMBAUD**[522]. Appliqué à **CLAUDEL**, ce concept signifie l'unité interne d'une vie et d'une œuvre qui s'organisent, de manière progressive, autour de l'événement-conversion qui lui donne sens, unité et liberté. Ce « *dispositif spirituel* »[523] peut être qualifié de logo-centré, au sens où ce foyer est constitué par l'épiphanie du Verbe fait chair[524]. Il construit ainsi un « *champ* »[525] d'essence christologique, articulant le rapport du sujet, du ciel et de la terre, par le Verbe[526]. Pour **CLAUDEL**, cette articulation dépasse le dilemme mortifère de l'enfance : un monisme scientiste (la terre

---

[515] Cf. lettre de P. **CLAUDEL** à J. **RIVIÈRE**, du 25 mai 1907, dans *Corr.Rivière*, p. 50 : « *La liturgie et l'assiduité aux offices de l'Eglise vous en apprendront plus que les livres. Plongez-vous dans cet immense bain de gloire, de certitude, de poésie*. »

[516] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo2*, p. 848 (1929). Voir A. **VACHON**, *Le temps et l'espace dans l'œuvre de Paul Claudel, op. cit*., p. 131 *sq*.

[517] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. 644 (1924) : « *Toute ma vie à Paris avant mon départ* [pour la CHINE] *dominée par N*[otre]-*D*[ame] *que je ne quittais pas et qui était pour moi une espèce de couveuse, la rentrée au sein de la Mère*. »

[518] Cf. P. **CLAUDEL**, *Le 25 décembre 1886*, dans *OCPo*, p. 806 (1942).

[519] L'idée de cette présentation vient de la lecture d'une proposition de Thomas **GUEYDIER** (Claudel à l'intersection de trois mystères : Dieu, la femme et le monde) sur le site internet du Centre d'Étude Théologique de CAEN, page désormais inaccessible.

[520] Cf. P. **CLAUDEL**, *Ode jubilaire*, dans *OCPo*, p. 679 (1921) : « *La cause au centre de l'Univers*… ». Voir aussi A. **BLANC**, *Claudel. Le point de vue de Dieu*, *op. cit*., p. 92 *sq*.

[521] Cf. *id*., p. 679 : « […] *puisque le monde n'a plus de centre*… ».

[522] Cf. A. **RIMBAUD**, *L'œuvre-Vie*, (éd. par Alain BORER), PARIS, Arléa, 1991. Voir aussi Alain **BORER**, *Rimbaud. L'heure de la fuite*, (coll. « *Découvertes-Gallimard* » ; 102), PARIS, Gallimard, 1991, p. 121 *sq*.

[523] Cf. P. **CLAUDEL**, *Un Poète regarde la Croix*, dans *P&B1*, p. 559 (1938).

[524] Cf. P. **CLAUDEL**, *La Théologie du Cœur*, dans *P&B2*, p. 891 (1950).

[525] Cf. P. **CLAUDEL**, *L'Apocalypse de saint Jean*, dans *P&B1*, p. 1012 (1942).

[526] Cf. P. **CLAUDEL**, *Un Poète regarde la Croix*, dans *P&B1*, p. 547 (1938) : « […] *l'Univers dont Il* [le Christ] *forme désormais le nœud, le centre, la raison d'être, le cœur, le pivot, la pièce essentielle et vitale, cet organe par qui il respire et communique dans toutes ses parties*. »

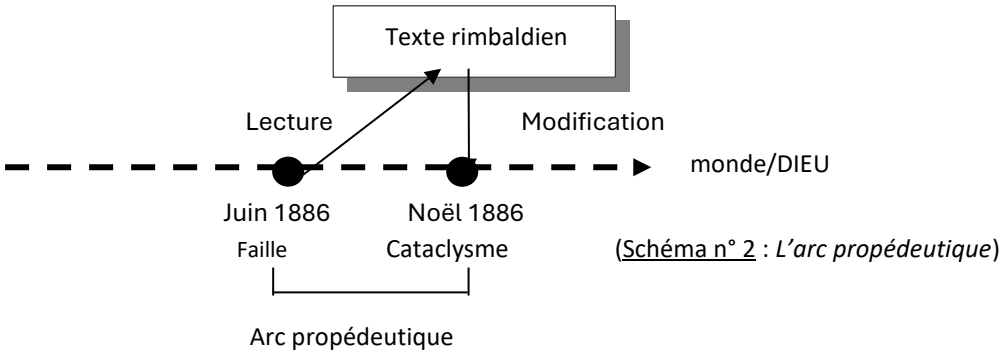
close, un monde réduit à la seule « *extension et solidification de la pensée* »[527]) ou un dualisme schizophrénique (un ciel et une terre séparés ; la terre comme « *copie* »[528] du ciel). Elle assume la totalité du monde, y compris le péché. En ce sens, elle est « catholique » et garantit

> « […] *cette intime superposition du monde physique et du monde spirituel dont le langage est le témoin et sans laquelle il n'y aurait pas de langage.* »[529]

De même, elle ouvre un avenir et maintient vif le principe même de cette ouverture. En cela, elle est ensemble inoubliable (relation thérapeutique tournée vers le passé), inespérée (dynamisme salvateur tourné vers l'avenir) et incessante[530]. La conversion comme épiphanie de Dieu en soi, nativité du Verbe et avènement de la joie, traverse ainsi toute l'œuvre-vie de **CLAUDEL**. Il convient donc de saisir les différentes relectures de l'œuvre rimbaldienne à partir de ce point focal.

3.3.2. Une relation corrélée

Ainsi resituée, l'interprétation claudélienne de **RIMBAUD** s'inscrit plus largement dans le cadre d'un récit personnel de conversion qui surdétermine son interprétation. Elle cherche à élucider la fonctionnalité spirituelle de l'œuvre rimbaldienne, telle que **CLAUDEL** pense en avoir fait l'expérience concrète à la Noël 1886, pour ensuite en déduire sa nature. Interpréter la relation de **RIMBAUD** pour **CLAUDEL** consiste donc à questionner la place exacte de **RIMBAUD** dans cet « arc propédeutique » qui court de juin à décembre 1886, *i.e.* des *Illuminations* achetées au JARDIN du LUXEMBOURG au *Magnificat* de Noël, chanté à NOTRE-DAME, de la faille au cataclysme. Soit le schéma suivant :



(Schéma n° 2 : *L'arc propédeutique*)

CLAUDEL découvre qui est Rimbaud en comprenant ce qu'il a rendu possible en lui, au niveau spirituel. Théologiquement, la problématique claudélienne de **RIMBAUD** s'enracine dans cet écart existentiel, cette différence créatrice, qu'il ne peut lire qu'à rebours et à partir de lui-même. Ceci a trois conséquences principales. D'abord, l'événement-**RIMBAUD** est dorénavant compris comme le prologue mystérieux de la conversion. Les identités des deux poètes sont corrélées par un tiers, Dieu, et son projet. Ce point est important pour ne pas croire (ou feindre de croire) que **CLAUDEL** entend définir **RIMBAUD** absolument. Il conviendra donc de tenir la

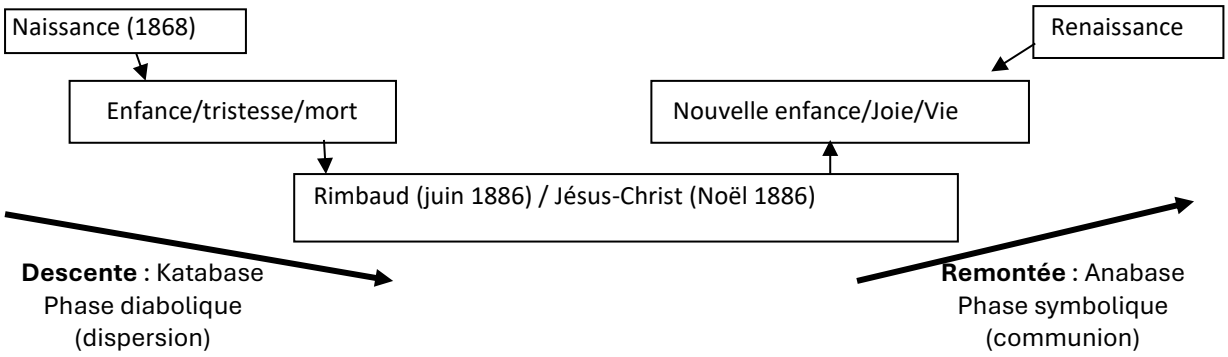
[527] P. **CLAUDEL**, *Du sens figuré de l'Écriture*, dans *P&B1*, p. 853 (1937).
[528] Cf. *id.*, p. 852.
[529] P. **CLAUDEL**, *Emmaüs*, dans *P&B2*, p. 414 (1948).
[530] Voir Jean-Louis **CHRÉTIEN**, *L'inoubliable et l'inespéré*, (coll. « *Philosophie* »), (nouvelle édition augmentée), PARIS, Desclée De Brouwer, 2014 [or. 2000], p.12 (« *Préface à la seconde édition* »).

distinction entre ces deux niveaux, le « **RIMBAUD** en-soi » (inaccessible) et le « **RIMBAUD**-pour-**CLAUDEL** ». En deuxième lieu, **CLAUDEL** ne se situe plus seulement comme un effet, mais aussi comme la « cause » de la « cause »[531]. Enfin, il n'est plus possible de comprendre l'évolution des interprétations claudéliennes de **RIMBAUD** (et de les comparer) sans comprendre l'évolution spirituelle du converti Paul **CLAUDEL**. Celle-ci constitue le *Sitz im leben* de chaque hypothèse, *i.e.* ce qui la justifie et la rend possible.

Ainsi, la vérité de **RIMBAUD** selon **CLAUDEL** serait moins à trouver dans la lettre d'une œuvre morte que dans le déploiement de ses virtualités en un autre. La clé de notre recherche ne se trouve pas en **RIMBAUD**, mais dans la vie de **CLAUDEL**, transformée par la lecture de **RIMBAUD**. Il l'indiquera à Stéphane **MALLARMÉ**, en 1897 :

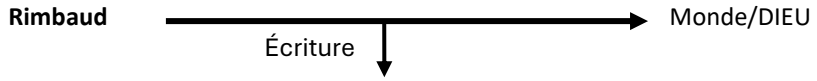
> « […] *je puis dire que je dois à Rimbaud tout ce que je suis intellectuellement et moralement, et il y a eu, je crois, peu d'exemples d'un si intime hymen de deux esprits.* »[532]

Certes, au soir de la Noël 1886, le jeune homme ne comprend pas encore les conséquences de l'événement qui le bouleverse si profondément. Il saisit cependant l'essentiel, à savoir qu'il est happé par « […] *l'appel de Dieu, un appel irrécusable* »[533]. Si la résolution progressive du sens de cette intrusion « provocatrice » va occuper les vingt prochaines années de sa vie, la séquence fondamentale qui structure notre étude est déjà en place :

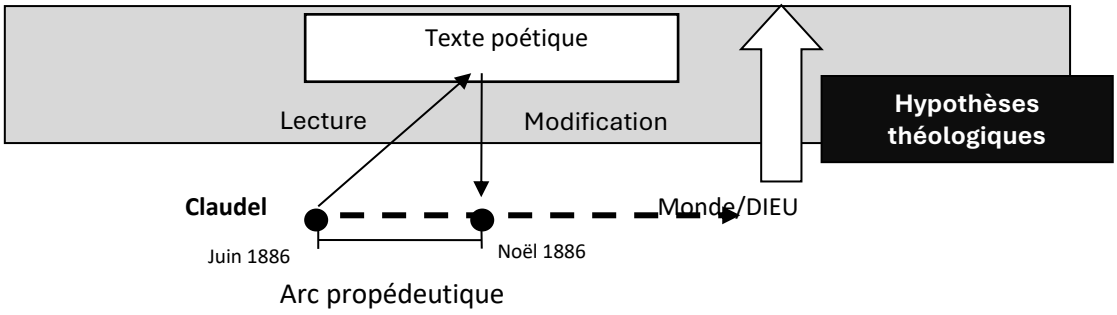


(Schéma n° 3 : *Séquence fondamentale katabase/anabase*)

De plus, l'expérience de la Noël 1886 permet d'articuler les deux niveaux jugés paradoxaux, les niveaux naturel et surnaturel[534]. Comme cette modification correspond à l'apparition bouleversante de Dieu dans la vie de **CLAUDEL**, il est logique pour lui d'en déduire que ce procès est déjà actif dans le texte-source, c'est-à-dire dans l'acte d'écriture des *Illuminations* selon sa possibilité, sa signification et ses potentialités. Cette avancée permet de compléter notre schéma d'analyse. Il se présente alors comme un rapport de rapport :



[531] Voir G. **STEINER**, *Réelles présences. Les arts du sens*, [or. *Real Presences*. *Is there anything in what we say?* LONDON, Faber and Faber, 1989], (trad. de l'anglais par Michel de PAUW), (coll. « *Folio* »; 255), PARIS, Gallimard, 1991, p. 30-36.
[532] Lettre de P. **CLAUDEL** à S. **MALLARME**, du 26 juillet 1897. Voir COLLECTIF, *Cahiers Paul Claudel I. Tête d'Or et les débuts littéraires*, op. cit. p. 54.
[533] P. **CLAUDEL**, *Préface* à *Partage de Midi*, dans *OCTh1*, p. 1338 (1948).
[534] Voir X. **THÉVENOT**, « Conversion chrétienne et changement psychique », *loc. cit.*, pp. 286-287.



(Schéma n° 4 : *L'arc propédeutique final*)

L'« arc propédeutique » oblige **CLAUDEL** à redéfinir l'œuvre rimbaldienne en posant la question de son rapport au christianisme. Pourquoi **RIMBAUD** n'a-t-il pas vécu ce qu'il a rendu possible chez un autre ? Est-il, en quelque sorte, comme le Baptiste[535], en avant du Verbe, le Souffle avant la Voix ? Dans ce cas, l'« arc propédeutique » serait comme un long Avent[536]. Ne faut-il pas que **RIMBAUD** participe à ce qu'il rend possible, ne serait-ce que d'une manière secrète ? Autre solution : aurait-t-il vécu cette relation involontairement, sous une forme instrumentale ? Sa non-réalisation serait-elle la condition de possibilité de son action ?

Quoi qu'il en soit, dès l'origine, cette situation ambiguë oriente la question rimbaldienne en y intégrant une certaine négativité, voire le sentiment que **CLAUDEL** réalise ce que **RIMBAUD** porte en lui d'implicite et qu'il refuse. Si **CLAUDEL** est né au Christ par **RIMBAUD**, **RIMBAUD** naîtra-t-il au Christ par **CLAUDEL** ?

[535] Voir J.-Cl. **MORIZOT**, *Claudel et Rimbaud : Etude de transformations*, *op. cit*., pp. 202-203.
[536] Voir, dans une autre perspective, D. **MILLET-GÉRARD**, *AS*, *op. cit*., p. 255 et 257 *sq*.

Conclusion du chapitre I

Nous proposons de comprendre la situation très particulière de **RIMBAUD** dans l'œuvre-vie de Paul **CLAUDEL** comme fondée sur un « arc propédeutique » qui prit une forme catéchuménale. Celui-ci court de juin (lecture des *Illuminations*) à la Noël 1886 (conversion). Dans cette perspective, **RIMBAUD** participe d'une manière consubstantielle à la conversion. Or, comme cet événement constitue dès lors un « point focal », c'est-à-dire un foyer originaire sans cesse actif, Arthur **RIMBAUD** est corrélé d'une manière permanente à la vie spirituelle de Paul **CLAUDEL**. C'est pourquoi, il ne peut se révéler à lui que sous une forme réflexive, évolutive et avec une grande intensité existentielle. Les modifications de l'interprétation par **CLAUDEL** du sens et de la nature de l'illumination rimbaldienne s'expliquent d'abord par l'évolution de la compréhension du sens et de la nature de sa propre illumination religieuse. Analysant **RIMBAUD**, **CLAUDEL** parle de lui-même. La dynamique des hypothèses claudéliennes sur **RIMBAUD** traduit le dynamisme intérieur de l'épiphanie divine survenue à la Noël 1886. Celui-ci sera toujours la preuve suffisante des affirmations de **CLAUDEL** sur **RIMBAUD**.

La situation systémique du poète de CHARLEVILLE impose le choix méthodologique suivant : analyser la structure théologique de l'œuvre-vie claudélienne pour en extraire la dynamique à laquelle **RIMBAUD** participe. La question du **RIMBAUD** « prophète » selon **CLAUDEL** ne sera donc vraiment posée qu'après l'analyse du propre rapport de **CLAUDEL** à l'hypothèse d'une possibilité prophétique de la poésie, *i.e.* à la prise de conscience lente et chaotique de sa propre vocation. Or, l'histoire complexe de cette vocation est l'objet de l'œuvre entière ! **CLAUDEL**, d'ailleurs, ne cessait de proclamer cet avertissement : « *Je ne gagne pas à être lu par extraits*. »[537] Certes, une telle ambition demeurera toujours partielle et insatisfaisante tant le *corpus* claudélien, pris dans son énormité[538] et sa diversité, déborde toujours les tentatives pour en rendre compte d'une manière systématique. Néanmoins, une approche synthétique semble tout de même possible à cause du caractère obsessionnel de ses thématiques[539] qui, comme pour **RIMBAUD**[540], s'organisent et se recomposent à partir de formes constantes. Elles dessinent ainsi une trajectoire qui serait la clé cachée du texte de 1942.

Le second temps de cette première partie examine donc l'évolution du foyer spirituel claudélien, tel qu'il ressort à la lecture de l'œuvre, considérée comme un seul texte. Il se divise en trois chapitres : Les « *années méridiennes* » (1886-1905), « *Une poétique de la co-naissance* » (1905-1927) et ce que nous appelons le *Tournant biblique* (à partir de 1927)[541]. Le texte référentiel sera cependant limité aux six volumes de la *Pléiade* et aux deux tomes du recueil *Le Poëte et la Bible*. Ce choix assume, selon nous, l'essentiel de l'œuvre publiée, éclairée par le *Journal,* qui en est à la fois la matrice, le laboratoire et le témoin.

---

[537] P. **CLAUDEL**, *Jo2*, p. 42 (1933).

[538] Cf. P. **CLAUDEL**, *Le 25 décembre 1886*, dans *OCPo*, pp. 806-807 (1942) : « *Tout ce papier que j'ai accumulé derrière moi, il y a de quoi pleurer et il y a de quoi rire ! / Et la tête que je ferais si l'on me condamnait à le relire ! / O si cela pouvait arriver* […] / *Madame* [la Vierge **MARIE**] / […] *que je me présente devant vous, bienheureusement intact et vide, / Fondamentalement nettoyé de toute cette littérature insipide* ! »

[539] Voir D. **MILLET-GÉRARD**, *AS*, *op. cit*., p. 286 : « *On voit combien la pensée de Claudel, en dépit de son apparent bavardage, est cohérente*… ». Voir aussi A. **BLANC**, *Claudel. Le point de vue de Dieu*, *op. cit*., p. 166 (sur l' « *unicité* » des personnages masculins du théâtre claudélien).

[540] Voir J.-P. **RICHARD**, *Poésie et profondeur*, *op. cit*., en particulier p. 10.

[541] Voir aussi H. **QUANTIN**, *De Verbe et de chair*, *op. cit*., p. 311-340 : « *Première Journée : Le Rimbaud Warrior (1868-1890)* » ; « *Deuxième journée : De la tête au soulier* » ; « *Troisième Journée : le Livre Liquide* ». L'auteur clôt sa présentation sur un « *achèvement comique* » (p. 311) : « *Quatrième Journée : L'andouillette enfin prête* ».

Chapitre II : Les « *années méridiennes* »

L'événement épiphanique de la Noël 1886 inaugure un temps long d'ajustement que **CLAUDEL** qualifiera d'« *années méridiennes* »[542]. Celles-ci se révélèrent nécessaires, troubles et confuses[543], violentes, pénibles même, voire contradictoires[544]. Elles soldent un passé positiviste (*pars destruens*) et déploient la nouveauté chrétienne dans la recherche chaotique d'une vocation encore floue (*pars construens*)[545]. L'aventure exploratoire commence[546], non sans un sentiment ambivalent tant cette réalité nouvelle, excessive[547], libre et provocatrice, a fait naître l'espérance et l'angoisse d'une nécessaire transformation personnelle[548]. Car il y a loin entre la connaissance d'une réalité (ce qui concerne l'entendement et engage la raison) et le consentement à son existence, *i.e.* la décision intérieure de la vouloir existante (ce qui concerne la volonté et engage la liberté), ou encore le fait d'accepter le besoin impérieux de sa vérité[549]. H. **QUANTIN** semble voir dans ce long débat intérieur la matrice du couple *Animus*/*Anima*[550]. Quoiqu'il en soit, l'analyse de cette phase intermédiaire de « sanation » nous permettra de mieux définir la structuration théologique du rapport de **CLAUDEL** à **RIMBAUD**.

1. La conversion définitive (1886-1890)

Engagé fin 1886, le processus n'aboutira que quatre années[551] plus tard, à la Noël 1890. C'est pourquoi **CLAUDEL** utilise souvent le mot « conversion » pour indiquer l'itinéraire qui s'étend de 1886 à 1890[552]. Il désigne alors ce lent travail de la grâce permettant au converti de consentir à la mort de l'homme ancien[553] par la lente

---

[542] P. **CLAUDEL**, *Paul Claudel interroge le Cantique des cantiques*, dans *P&B2*, p. 118 (1947). Cf. lettre de P. **CLAUDEL** à J. **RIVIÈRE**, du 23 mai 1907, dans *Corr.Rivière*, p. 55 : « *C'est la grande fermentation de la vingtième année d'où dépend tout le vin de la vie*. »

[543] Cf. P. **CLAUDEL**, *L'Épée et le Miroir*, dans *P&B1*, p. 731-732 (1939). Voir A. **BLANC**, *Claudel. Le point de vue de Dieu*, *op. cit*., p. 22-23.

[544] Cf. P. **CLAUDEL**, *Tête d'Or*, (1ère version), dans *OCTh1*, p. 31 (1889 ; **CÉBÈS**) : « *Me voici, / Imbécile, ignorant, / Homme nouveau devant les choses inconnues* […] / *Je ne sais rien et je ne peux rien. Que dire ? que faire ?* »

[545] Voir G. **ANTOINE**, *Paul Claudel ou l'Enfer du génie*, *op. cit*., p. 68-72.

[546] Cf. P. **CLAUDEL**, *Saint Joseph*, dans *OCPo*, p. 812 (1946) : « […] *il* [le converti] *découvre en lui-même quelque chose d'immense et de vierge comme l'Amérique, /* […] *Un monde nouveau et sûr qui tout à l'heure n'existait pas, / Et qui à chaque respiration maintenant à jamais ne cessera plus jamais d'être là !* »

[547] Pour une analyse phénoménologique de la manifestation de la vérité comme excès, voir Jean-Luc **MARION**, *Au lieu de soi. L'approche de saint Augustin*, p. 166 *sq*. Les quatre stades, décrits selon la clinique optique augustinienne de la lumière divine surgissant dans le monde, recoupent certaines séquences psychologiques post-traumatiques : sidération - déni – colère – choix.

[548] Cf. lettre de P. **CLAUDEL** à J. **RIVIÈRE**, du 4 août 1907, dans *Corr.Rivière*, p. 74 : « *Les conversions sont toujours l'effet moins d'une grande victoire consommée que d'une longue série de tout petits efforts réussis. Toute la machine qui marchait dans un sens, il faut lui apprendre un autre sens.* »

[549] Cf. F. **VARILLON**, *Introduction*, dans P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. L. Cette distinction (vérité du fait, selon l'entendement, et désir amoureux de la vérité, selon la volonté) est déjà développée par **AUGUSTIN**. Voir Jean-Luc **MARION**, *Au lieu de soi. L'approche de saint Augustin*, chap. III (« *La vérité ou le phénomène saturé* »). **AUGUSTIN** reprend alors le thème de la « haine de la vérité », présent dans la tradition sapientielle païenne (Cf. **TERENCE** [*Andria*, **I**, 1, v. 68] : « *Obsequium amicos, veritas parit odium* » [Trad. : « La flatterie engendre des amis, ma vérité de la haine »]), et le donné scripturaire (Cf. *Prov* **27**, 5-6 ; *Jn* **8**, 40 ; *Ga* **4**, 16 ; on pourrait aussi ajouter le *topos* biblique du rejet du prophète comme porteur d'une parole de vérité). On retrouve cette thématique chez **BERGSON**.

[550] Voir H. **QUENTIN**, *De Verbe et de Chair*, *op. cit.*, p. 315-317.

[551] Cf. lettre de P. **CLAUDEL** à J. **RIVIÈRE**, du 4 février 1909, dans *Corr.Rivière*, p. 125 : « […] *il m'a fallu cependant quatre ans, ayant dès le premier moment la foi aussi complète qu'aujourd'hui, simplement pour triompher du respect humain*. »

[552] Cf. lettre de P. **CLAUDEL** à A. **SUARÈS**, du 22 juin 1905, dans *Corr. Suarès*, *op. cit*., p. 36.

[553] Cf. lettre de P. **CLAUDEL** à Albert **MOCKEL** (début 1891), citée dans P. **CLAUDEL**, *OCTh2b*, p. 1176 : « *Cébès est l'homme ancien par rapport à l'homme nouveau*… ».

destruction de ses idoles intérieures[554]. Par cet événement de mort pour la vie[555], le jeune étudiant comprend qu'il doit renoncer[556] aux plaisirs égoïstes et court-circuiter le procès des vieilles routines[557], pour entrer dans l'économie de la foi.

Cette action purgative et correctrice fut longue et pénible[558], longtemps menacée par l'impatience et le découragement, *i.e.* par l'expérience de ce que l'évangile nomme le « *peu de foi* » (Cf., par exemple, *Mc* **9**, 24, où la vertu de courage est demandée comme une grâce)[559]. Le poète la présentera de manière suggestive comme une « *agonie* »[560], c'est-à-dire à la fois comme un combat[561] (gr. « *agônía* » = combat) excessivement violent[562], une dangereuse division, une souffrance insigne, provoquée par la puissance réactive des « *résistances* »[563] intérieures et le sentiment d'une impossibilité, une mort partielle (Cf. *Rm* **6**, 3-11) mais, par-delà, la joie déjà pressentie du triomphe à venir[564]. Il cite alors **RIMBAUD**, dont l'œuvre lui sert en quelque sorte de guide :

> « *Le combat spirituel est aussi brutal que la bataille d'hommes. Dure nuit ! Le sang séché fume sur ma face !* »[565]

CLAUDEL radicalisera encore sa pensée dans un texte de 1937, consacré à Louis **VEUILLOT** (1813-1883), autre converti :

> « *Ce poison* [la thèse du monde sans Dieu], *il* [le converti] *l'a absorbé autrefois, il a failli en crever, et il lui en reste une certaine tendance à la colique. Ce ne sont pas là des choses inoffensives et que l'on peut*

---

[554] Cf. P. **CLAUDEL**, *Cinq grandes Odes, III. Magnificat*, dans *OCPo*, p. 254 (1907).
[555] Cf. P. **CLAUDEL**, *Le Père humilié*, dans *OCTh2*, p. 516 (1916 ; Orian).
[556] Cf. lettre de P. **CLAUDEL** à J. **RIVIÈRE**, du 3 mars 1907, dans *Corr.Rivière*, p. 35 : « *Il y a bien des choses qui vous paroissent infiniment douces ou terriblement désirables, auxquelles vous avez à renoncer.* »
[557] Cf. P. **CLAUDEL**, *Ernest Psichari*, dans *OCPo*, p. 846 (1932) : « *Cet épouvantable chemin vers moi-même et cette facilité, / La première chose tout de suite à faire est de m'en débarrasser, / La première chose tout de suite est d'apprendre à faire autre chose que ma volonté.* »
[558] A. **SUARÈS** a une autre approche : *« Les hommes de 1850* [**BRUNETIERE** ; **BOURGET** ; **COPPÉE** ; **HUYSMANS** ; etc.] *se sont rangés à la Croix par dégoût de la vie : Le* tædium vitae *les a saisis, à l'aube de l'âge mûr : ce sont les convertis de cinquante ans. Ceux de 1870* [en premier lieu **CLAUDEL**]*, sont les convertis de la vingtième année. À cet âge, ils ne sont chargés ni d'une très profonde conscience, ni d'une expérience étendue, ni de bien lourds péchés. Ces convertis intacts sont des convertis assez innocents. Ils le sont même trop, en l'esprit. La négation en eux est puérile, aussi puérile que leurs vingt ans.* » A. **SUARÈS**, *Notes*, dans *Sur Arthur Rimbaud, Correspondance posthume*, *1912-1920*, p. 263 [désormais abrégé *SAR*]. Cette lecture minimise avec légèreté la profondeur des souffrances du jeune **CLAUDEL**.
[559] Voir H.U. von **BALTHASAR**, *La vérité est symphonique*, p. 92.
[560] Lettre de P. **CLAUDEL** à **BYVANCK**, du 30 juillet 1894, citée dans P. **CLAUDEL**, *OCTh1*, p. 1246 : « […] *je puis dire que j'ai supporté une véritable agonie comme de quelqu'un de vivant qu'on a enterré*. » Même terme chez R. **MARITAIN** (*Les grandes amitiés*, I, *op. cit*., p. 242), au moment de recevoir le baptême (1906) : « […] *nous souffrions Jacques et moi une sorte d'agonie*. » Voir aussi *id*., *Les grandes amitiés*, *Les aventures de la grâce*, tome II, *op. cit*., p. 215-218, dans une section intitulée « *Le Coup dur de la Conversion* ».
[561] Cf. lettre de P. **CLAUDEL** à J. **RIVIÈRE**, du 23 mai 1907, dans *Corr.Rivière*, p. 55 : « *Cela m'a reporté aux jours de mon propre « combat spirituel* ».
[562] Cf. *Mi*, p. 59, qui utilise cette ligne pour expliquer *Tête d'Or*. Voir *Tête d'Or* (1re version), *Notice*, dans *OCTh1b*, p. 1378-1380 (« *Le drame autobiographique* ») et 1387 (interprétation de **BYVANCK**). A comparer avec le récit, par exemple, de la conversion d'Ernest **PSICHARI**, décrite sans cette violence. Voir R. **MARITAIN**, *Les grandes amitiés*, *Les aventures de la grâce*, tome II, *op. cit*., p. 148 *sq*.
[563] P. **CLAUDEL**, *Ma conversion*, dans *OCPr*, p. 1011 (1913) : « *Cette résistance a duré quatre ans*. » Comparer avec Jean-Luc **MARION**, *Au lieu de soi. L'approche de saint Augustin*, p. 167-169, citant **AUGUSTIN**, Conf., **VII** 17, 23, 13, 628 *sq*. et *Commentaire de l'évangile de saint Jean*, **XVIII**, 11.
[564] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. 332 (juillet 1915) : « *Chaque homme a une lutte, un martyre et un triomphe à sa portée*. »
[565] A. **RIMBAUD**, *Une saison en enfer*, dans *OCBr*, p. 442 et 441 (*Ad*, citation inversée).

montrer avec complaisance aux petits enfants. C'est littéralement de la mort en bouteille, et non pas seulement de la mort-aux-rats, mais de la mort-aux-âmes. »[566]

La nécessité de cette ascèse purificatrice renforce l'aspect désormais central d'une problématique du sacrifice : savoir refuser l'immédiat (trompeur) et affronter l'inévitable souffrance[567] au nom de l'Éternité. Ce refus et ce recentrage[568] traduisent un changement d'état et pas seulement de perspective. Ils impliquent la nécessité d'un immense programme d'*aggiornamento* moral et culturel.

1.1. La galaxie du ressentiment

Dans l'œuvre claudélienne, ces « empoisonneurs » de la jeunesse seront toujours clairement identifiés. De **ROUSSEAU**[569] à **STENDHAL**[570], en passant par le courant naturaliste[571], en particulier Émile **ZOLA**[572] et son personnage de Lazare dans *La joie de Vivre* (1884)[573], la liste est longue. Cependant, trois auteurs cristallisent les vigueurs du ressentiment claudélien. D'abord **VOLTAIRE**, vide et hilare[574], souvent affublé du titre de « *Roi des Sots* »[575]. Ensuite, **GOETHE**, traité de « *grand âne solennel* »[576]. Enfin, au centre du cercle de l'exécration, Ernest **RENAN**[577]. A. **ESPIAU de la MAËSTRE** parle à juste titre d'un véritable « […] *complexe obsessionnel d'agressivité* »[578]. **CLAUDEL** déteste **RENAN** pour de nombreuses raisons, entre autres son dilettantisme, son idée évolutionniste[579], pour ses critiques sur la possibilité du miracle[580] et du surnaturel, ou encore pour sa défense d'un relativisme moral, fondé sur le refus de l'existence du péché originel[581]. Surtout, **CLAUDEL** restera épouvanté par la question posée dans la *Préface* du livre *Le prêtre de Némi* :

---

[566] P. **CLAUDEL**, *Louis Veuillot*, dans *OCPr*, p. 485 (1937).
[567] Voir A. **BLANC**, *Claudel. Le point de vue de Dieu*, *op. cit*., pp. 182-187.
[568] Voir X. **THÉVENOT**, « Conversion chrétienne et changement psychique », *loc. cit*., pp. 280-281.
[569] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo2*, p. 285 (1939), etc.
[570] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo2*, p. 69 (1934) : « […] *cet idiot de Stendhal*… », etc.
[571] Cf. P. **CLAUDEL**, *Francis Jammes*, dans *OCPr*, p. 553 (1939), etc.
[572] Cf. P. **CLAUDEL**, *Charles-Louis Philippe*, dans *OCPr*, p. 540 (1922), etc.
[573] Cf. P. **CLAUDEL**, *L'Apocalypse de saint Jean*, dans *P&B1*, p. 1054 (1942).
[574] Cf. lettre de P. **CLAUDEL** à J. **RIVIÈRE**, du 19 décembre 1908, *Corr. Rivière,* p. 120 : « *Le ricanement, depuis Voltaire jusqu'à Anatole France, m'a toujours paru le signe des réprouvés. Dès qu'un homme est possédé par la haine de Dieu, il ne peut plus s'empêcher de rire.* » voir J.-Cl. **MORIZOT**, *Claudel et Rimbaud : Étude d'une transformation*, *op. cit*., p. 529.
[575] P. **CLAUDEL**, *Jo2*, p. 37 (1933 ; expression attribuée à Louis **VEUILLOT**).
[576] P. **CLAUDEL**, *Sainte Geneviève*, dans *OCPo*, p. 642 (1918), associé à **KANT** et à **LUTHER**.
[577] Cf., entre autres, P. **CLAUDEL**, *Au milieu des vitraux de l'Apocalypse*, dans *P&B1*, p. 161 (~ 1930 // *Jo1*, p. 939 [1930]) : « *Je le* [**RENAN**] *revois à la fin de sa vie, énorme et hilare, pareil à un porc monstrueux, à un animal primé du Concours agricole, tout décoré de roses en papier et de flots de rubans roses.* » Voir Thérèse **MOURLEVAT**, *Paul Claudel. Naissance d'une vocation*, *op. cit*., pp. 66-67, racontant la remise des prix d'août 1883. Ce type de métaphore porcine est obsessionnelle chez Léon **BLOY**. Voir H. **QUANTIN**, *De Verbe et de chair*, *op. cit*., pp. 285-287.
[578] André **ESPIAU de la MAËSTRE**, « Claudel à l'école de Renan », *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, vol. 59, n° 29, 1977, p. 245. Voir aussi D. **MILLET-GÉRARD**, *AS*, *op. cit*., pp. 324-325.
[579] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. 404 (1918), citant **RENAN**, **HEGEL** et « *le pauvre* » Thomas **HARDY**. Le concept renanien de « *religion de l'avenir* », héritière de l'idéologie moderne du progrès, se fonde sur l'idée d'un Dieu en devenir (*in fieri*). François **HARTOG** y voit « […] *pour partie, une extrapolation du schéma de Joachim de Flore* », *i.e.* une temporalisation dans la modernité de l' « *Évangile éternel* », mais aussi le ressort historiographique de sa *Vie de Jésus* (retrouver par la science historique le **JÉSUS** authentique, par-delà les modifications dogmatiques). Voir « La Réforme au gré de l'Histoire. Entretien avec François HARTOG », dans *Études* n° 4234, janvier 2017, pp. 63 et 66.
[580] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo1*, pp. 935-936 (1930), où **RENAN** est identifié à la théorie de l'absence de volontés particulières en Dieu, chez N. **MALEBRANCHE**. Voir Nicolas **MALEBRANCHE**, *Conversations chrétiennes* suivies de *Entretiens sur la métaphysique, sur la religion et sur la mort*, (éd. de Geneviève **RODIS-LEWIS**), (coll. « *folio. Essais* » ; 260), PARIS, Gallimard, 1994 [or. 1992], p. 463 *sq*. [XII, § 12].
[581] Cf. P. **CLAUDEL**, *Du sens figuré de l'Écriture*, dans *P&B1*, p. 854 (1937), reprenant, pour le critiquer, le concept renanien d'« homme parfait ». Voir, par exemple, E. **RENAN**, *L'Avenir de la Science – Pensées de 1848-*, PARIS, Calmann-Lévy, 1849, p. 11.

« *L'ordre social, comme l'ordre théologique, provoque la question : Qui sait si la vérité n'est pas triste ?* »[582]

En 1946, le thème reviendra encore, obstinément :

« *Où sont-ils aussi, ces professeurs de tristesse, de scepticisme, de néant et de désespoir qui ont été l'oppression de mes jeunes années ? Leurs doctrines jonchent la terre.* »[583]

Dissociant vérité et joie, **RENAN** détruit le cœur de la révélation faite à la Noël 1886[584]. Cette haine est telle qu'elle poursuit le poète jusque dans ses rêves[585]. Elle explique aussi sa douce jubilation quand il apprend que son petit-fils, Ernest **PSICHARI**, s'est converti[586].

Ces exemples montrent combien **CLAUDEL** solde son éducation positiviste en des termes très violents[587]. Le caractère excessif de certains jugements[588] traduit la nécessité impérieuse de cette entreprise cathartique de libération[589], portée par un caractère parfois brutal[590] et colérique[591]. Néanmoins, il ne réussit pas à masquer certaines influences qui demeurent actives. Devenu vieux, le poète est encore capable de citer de mémoire un long extrait de la célèbre prose de **RENAN** *Prière sur l'Acropole*[592]. De même, malgré ses sarcasmes[593], une sorte de répulsion instinctive et de nombreuses critiques d'ordre moral[594], il restera intrigué et fasciné par Victor **HUGO**, surtout ses romans[595], en particulier *L'Homme qui rit* (1869)[596].

1.2. La logique de l'échelle[597]

---

[582] E. **RENAN**, *Le Prêtre de Nemi*, (11ème éd.), PARIS, Calmann-Lévy, 1886, *Préface*, p. XIII. Cf. lettre de P. **CLAUDEL** à J. **RIVIÈRE**, du 3 mars 1907, dans *Corr.Rivière*, p. 80 ; P. **CLAUDEL**, *L'Apocalypse de saint Jean*, *P&B1*, pp. 1003 (1942) et 1697 (note 3), pour les autres références. Voir A. **BLANC**, *Claudel. Le point de vue de Dieu*, *op. cit*., p. 196.

[583] P. **CLAUDEL**, *Á mes amis de Belgique*, dans *OCPr*, p. 1369 (1946). Cf. aussi lettre de P. **CLAUDEL** à J. **RIVIÈRE**, du 3 mars 1907, dans *Corr.Rivière*, p. 36.

[584] Cf. P. **CLAUDEL**, *Le Soulier de satin*, (1ère journée), dans *OCTh2*, p. 687 (1924 ; le Roi) : « *Comment dire sans impiété que la vérité de ces choses qui sont l'œuvre d'un Dieu excellent / Est triste ?* »

[585] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo2*, p. 361 (1941).

[586] Cf. lettre de P. **CLAUDEL** à J. **RIVIÈRE**, du 22 mai 1913, dans *Corr.Rivière*, p. 177. Sur E. **PSICHARI**, voir par exemple Raïssa **MARITAIN**, *Les grandes amitiés. Souvenirs*, tome 1, PARIS, Éditions de la Maison française, 1941, pp. 74-84, et *id*., *Les grandes amitiés. Les aventures de la grâce*, (tome 2), PARIS, Éditions de la Maison française, 1944, chap. V, pp. 121-180.

[587] Cf. P. **CLAUDEL**, *Cinq grandes Odes, III. Magnificat*, dans *OCPo*, p. 261 (1907).

[588] Voir H. de **LUBAC** & J. **BASTAIRE**, *Claudel et Péguy*, *op. cit*., p. 101 : « *Cependant, même s'il exagère, cédant à sa pente aux formules simplifiantes…* ».

[589] Voir X. **THÉVENOT**, « Conversion chrétienne et changement psychique », *loc. cit*., p. 279.

[590] Cf. lettre de P. **CLAUDEL** à J. **RIVIÈRE**, du 7 avril 1910, dans *Corr.Rivière*, p. 148 : « […] *je suis trop brutal et trop emporté…* ». Voir Jean **BASTAIRE**, « Paul Claudel, prophète d'une écologie chrétienne », dans *Paul Claudel, maître spirituel pour notre temps*, *op. cit*., p. 67.

[591] Voir H. de **LUBAC** & J. **BASTAIRE**, *Claudel et Péguy*, *op. cit*., p. 138-139, citant la lettre de P. **CLAUDEL** à A. **GIDE**, du 10 août 1909 (*Corr.Gide*, p. 110) : « *J'ai de temps en temps des accès de rage qui sont de véritable coups de sang.* » et celle à J. **RIVIÈRE**, du 17 février 1910 (*Corr.Rivère*, p. 204): « *Ma lettre n'était pas plus tôt partie que j'en avais honte*. […]. *Traitez-moi comme ces vieilles bonnes acariâtres dont on ne prend pas les querelles trop au sérieux.* » Voir aussi p. 150.

[592] Cf. P. **CLAUDEL**, *L'Apocalypse de saint Jean*, dans *P&B1*, p. 1057 (1942).

[593] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo2*, p. 695 (1949) : « *Sa poésie sonne le vide et le caverneux*. »

[594] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo2*, p. 835 (1953), etc.

[595] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. 643 (1924).

[596] Cf. P. **CLAUDEL**, *Sur le vers français*, dans *OCPr*, p. 23 (1925).

[597] Titre inspiré de Ludwig **WITTGENSTEIN**, *Tractatus logico-philosophicus*, [or. « Logisch-Philosophische Abhandlung », *Annalen der Naturphilosophie*, Bd. 14, 1921, p. 185-262], (trad. de l'allemand par Gilles-Gaston **GRANGER**), (coll. « *tel* »; 311),

Le poète reviendra sur certains de ses verdicts, non sans (parfois) autodérision[598]. Cette logique de mise à jour restera active tout au long de sa vie[599]. Elle rend difficiles les synthèses trop péremptoires. Car, à l'inverse, certains auteurs, considérés un temps comme utiles ou salvateurs, seront bientôt critiqués ou reconsidérés comme des étapes dépassées[600]. Citons en ce sens certaines lectures de jeunesse, en particulier **FLAUBERT** et **LECONTE DE LISLE**[601], l'ex-ami **GIDE** à partir de 1925[602] ou encore le vieux maître, **MALLARMÉ**[603]. Mais, le cas le plus significatif est sans doute celui des musiciens allemands, surtout **WAGNER**.

Le jeune étudiant, en effet, lisait la *Revue Wagnérienne* (1885-1888), fréquentait les concerts **COLONNE**[604] et évoquera souvent une représentation saisissante du *Tannhäuser*, au *Volksoper* de ZURICH en 1910, ou de la *Tétralogie*, à BERLIN, en février 1911[605]. **CLAUDEL** dit être redevable à **WAGNER** de la figure noético-poétique de l'amalgame[606]. De même, D. **MILLET-GÉRARD**[607] a montré combien la métaphore wagnérienne de l'étoile reste active dans la première journée du *Soulier de satin*[608]. Cette influence fut partagée avec une génération entière : « *Toute notre jeunesse a suivi le cortège de Siegfried.* »[609] **WAGNER**, en effet, était l'un des rares artistes à proposer une alternative spiritualiste (de nature mythologique) au positivisme ambiant[610]. La vitalité héroïque wagnérienne, comme l'*Hymne à la joie* de **BEETHOVEN**[611], s'opposait à l'acédie et à la tristesse du temps. De plus, cette tentative synthétique, réconciliant théâtre et musique, fut interprétée par les symbolistes français comme une forme d'art total et non-conceptuel, proche de leurs intuitions fondamentales[612]. Cependant, pour **CLAUDEL**, cette prétention à présenter la musique comme la forme la plus haute de l'expérience humaine, situe cette dernière comme un *ersatz* de la religion[613], *i.e.* une imitation

---

PARIS, Gallimard, 1993, p. 112 (proposition 6.54) : « *Mes propositions sont des éclaircissements en ceci que celui qui me comprend les reconnaît à la fin comme dépourvues de sens, lorsque par leur moyen – en passant sur elles – il les a surmontées. (Il doit pour ainsi dire jeter l'échelle après y être monté.) Il lui faut dépasser ces propositions pour voir correctement le monde.* » Dans sa lettre-préface au livre de Jacques **MADAULE**, *Le Génie de Paul Claudel*, PARIS, Desclée de Brouwer, 1933, p. 9, **CLAUDEL** utilise une formule proche, afin de décrire l'effet espéré de ses propres œuvres : « *Toutes mes écritures ne tendent pas à autre chose qu'à être un chemin qu'on utilise et qu'on oublie.* ».

[598] Cf. P. **CLAUDEL**, *Richard Wagner*, dans *OCPr*, p. 879 (1926).

[599] Cf. F. **VARILLON**, *Introduction*, dans P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. XIX-XXV.

[600] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. 668 (1925) : « *Beaucoup de livres et de beaux livres ne sont pas des produits mais des déchets, des choses qui nous appartenaient mais q*[ui] *ne nous appartenaient q*[ue] *pour q*[ue] *n*[ous] *n*[ous] *en débarrassions*… ».

[601] Cf. P. **CLAUDEL**, *Paul Verlaine*, dans *OCPr*, p. 488 (1935).

[602] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. 666, 668 (1925), etc. Comparez avec la lettre de P. **CLAUDEL** à A. **SUARES**, du 5 août 1908 (*Corr. Suarès*, *op. cit.*, p. 129).

[603] Cf. P. **CLAUDEL**, *Notes sur Mallarmé*, dans *OCPr*, p. 513-514 (1913), puis *Mallarmé. La Catastrophe d'*Igitur, dans *OCPr*, p. 508-513 (1926).

[604] Comparer avec Géraldi **LEROY**, *Charles Péguy*, *op. cit.*, p. 54-55 (en 1895).

[605] Cf. P. **CLAUDEL**, *Richard Wagner*, dans *OCPr*, p. 873-882 (1926).

[606] Cf. P. **CLAUDEL**, *Emmaüs*, dans *P&B2*, p. 424, 425, 433 (1948), etc.

[607] Voir D. **MILLET-GÉRARD**, De l'« Abendstern » à la « Stella Matutina » (« Tannhäuser » et « Le Soulier de Satin »). Étude de transformation d'un motif, *Revue de littérature comparée*, vol. 63, n° 249, 1989, p. 53-67.

[608] Cf. P. **CLAUDEL**, *Le Soulier de satin*, (1ère journée), dans *OCTh2*, p. 694 *sq*. (1924), etc.

[609] P. **CLAUDEL**, *Richard Wagner*, dans *OCPr*, p. 881 (1926). Cf. la lettre de P. **CLAUDEL** à P. **BERRICHON**, du 6 juin 1912, dans *Sur Arthur Rimbaud, Correspondance posthume 1912-1920*, [désormais abrégé *SAR 1912*], p. 186 : « *D'ailleurs le moindre fragment de Rimbaud a pour moi le même effet qu'à toujours la musique de Wagner sur les gens de ma génération*. » Même développement dans la lettre de P. **CLAUDEL** à A. **GIDE**, du 10 juin 1912, dans *Corr. Claudel-Gide*, p. 199 et *SAR 1912*, *op. cit.*, p. 188. Voir, par exemple, les témoignages de Romain **ROLLAND**, *Mémoires et fragments du Journal*, PARIS, Albin Michel, 1956, p. 148 *sq*., cité dans *Tête d'Or (1er version)*, *Notice*, dans *OCTh1b*, p. 1376 (note 9) ou de Marcel **PROUST** (né en 1871) « À propos de Baudelaire », dans *Chroniques* (= Œuvres Complètes, tome 10), PARIS, NRF, 1936, p. 233-234. voir aussi J.-Cl. **MORIZOT**, *Claudel et Rimbaud : Étude d'une transformation*, *op. cit.*, pp. 354 *sq*.

[610] Cf. P. **CLAUDEL**, *Richard Wagner*, dans *OCPr*, p. 883 (1926).

[611] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo2*, p. 109 (1935). Voir aussi lettre de P. **CLAUDEL** à J. **RIVIÈRE**, du 3 mars 1907, dans *Corr.Rivière*, p. 35 ; lettre de P. **CLAUDEL** à J. **RIVIÈRE**, du 24 octobre 1907, dans *Corr.Rivière*, p. 80.

[612] Cf. P. **CLAUDEL**, *Richard Wagner*, dans *OCPr*, p. 883 (1926). Voir D. **MILLET-GÉRARD**, *Claudel. La Beauté et l'Arrière-Beauté*, *op. cit.*, p. 51.

[613] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo2*, p. 177 (1937).

concurrentielle, un échec inévitable et un obstacle idolâtre à la conversion. C'est pourquoi le poète deviendra de plus en plus critique, puis définitivement hostile : « *J'admirais cela autrefois, aujourd'hui je trouve cela idiot.* »[614]

Ici encore, la conversion sert d'élément discriminant. Elle se nourrit de ce dont elle a besoin. Elle clive progressivement l'espace culturel en deux ensembles antagonistes, définis subjectivement selon leur rapport à la vérité catholique[615]. Bien que **CLAUDEL** sache que l'antipathie analyse mieux mais que la sympathie seule comprend (A. **SIEGFRIED**), cette radicalité est installée car structurelle, cachant en elle des enjeux existentiels. Le poète comme critique livre un combat vital qui justifie l'originalité, l'excès, la caricature et l'injustice.

1.3. Difficultés catholiques

S'il est difficile de s'abstraire des « grands ancêtres », l'avancée du jeune converti en terres catholiques n'est pas plus aisée. Elle est d'abord obérée par le sentiment de la médiocrité de l'Église visible[616]. Elle est ensuite grevée de lourdes incompréhensions théologiques. **CLAUDEL** s'interroge sur la question du mal[617], celle de la connaissance des êtres glorieux[618], sur l'articulation entre prédestination et liberté ou encore sur le sens et la possibilité d'une présence « *réelle* » de Dieu[619].

Sa démarche est également entravée par trois peurs paralysantes. En premier lieu, il développe une angoisse excessive de l'enfer et de la damnation[620]. Là encore, **RIMBAUD** sert de clé de lecture, sans doute aussi **VERLAINE**[621]. Cette inquiétude, longtemps active[622], se transformera en un appel impérieux et jaloux[623] à sauver les autres[624]. Elle explique ce prosélytisme qui lui fut tant reproché. En deuxième lieu, **CLAUDEL** affronte la peur (honte du ridicule) d'annoncer sa conversion[625]. Il est enfin confronté à la peur que la foi stérilise l'inspiration littéraire qui apparaît alors en lui[626]. Ce point est aussi la conséquence de la nullité de l'art chrétien « officiel » et

---

[614] P. **CLAUDEL**, *Jo2*, p. 227 (1938).
[615] Cf. P. **CLAUDEL**, *Ægri Somnia*, dans *OCPr*, p. 887 (1937).
[616] Même problème chez R. **MARITAIN**, *Les grandes amitiés*, I, *op. cit*., p. 241-242 (1906).
[617] Cf. lettre de P. **CLAUDEL** à J. **RIVIÈRE**, du 24 octobre 1907, dans *Corr.Rivière*, p. 84.
[618] Cf. lettre de P. **CLAUDEL** à G. **FRIZEAU**, du 6 septembre 1905 (*Corr.Frizeau*, *op. cit*., p. 57).
[619] Voir G. **ANTOINE**, *Paul Claudel ou l'Enfer du génie*, *op. cit*., p. 69.
[620] Cf. P. **CLAUDEL**, *Ma conversion*, dans *OCPr*, p. 1012 (1913). Voir, par exemple, A. **BLANC**, *Claudel. Le point de vue de Dieu*, *op. cit*., p. 23-24 et 141-145.
[621] Cf. Paul **VERLAINE**, *Amoureuse du Diable*, dans *Œuvres poétiques complètes*, (éd. d'Yves-Gérard **LE DANTEC**, révisée, complétée et présentée par Jacques **BOREL**), (coll. « *Bibliothèque de la Pléiade* » ; 47), PARIS, *N.R.F*., **GALLIMARD**, 1962 [or. 1938 ; désormais abrégé : *OCPoV*], p. 397.
[622] Cf. P. **CLAUDEL**, *Corona benignitatis anni Dei*, dans *OCPo*, p. 458 (1913). Voir D. **MILLET-GÉRARD**, *AS*, *op. cit*., p. 576-577.
[623] Cf. lettre de P. **CLAUDEL** à J. **RIVIÈRE**, du 20 décembre 1908, *Corr. Rivière,* p. 121 : « *C'est un mauvais aspect de ma tournure d'esprit cléricale que cette espèce de jalousie à l'égard des gens auxquels je crois pouvoir faire du bien*. »
[624] Cf. P. **CLAUDEL**, *Conversations dans le Loir-et-Cher*, dans *OCPr*, p. 704 (1927 ; **FLAMINIUS**).
[625] Cf. P. **CLAUDEL**, *Ma conversion*, dans *OCPr*, p. 1012 (1913). Cf. aussi la lettre de P. **CLAUDEL** à J. **RIVIÈRE**, du 3 mars 1907, dans *Corr.Rivière*, p. 36 : « […] *il faut de l'héroïsme à un jeune homme pour résister aux tentations qui l'entourent, pour croire tout seul à une doctrine méprisée, pour oser faire face sans reculer d'un pouce à l'argument, au blasphème, à la raillerie qui remplissent les livres, les rues et les journaux, pour résister à sa famille et à ses amis, pour être seul contre tous, pour être fidèle contre tous.* » Cf. aussi entretien avec Marcelle **THOMASSIN** du 19 février 1953, cité par G. **ANTOINE**, *Paul Claudel ou l'Enfer du Génie*, *op. cit*., p. 69 : « […] *être chrétien, c'était faire une affirmation d'imbécillité.* » Voir H. **QUENTIN**, *De Verbe et de Chair*, p. 90 et 314.
[626] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. 643 (1924). Voir A. **BLANC**, *Claudel. Le point de vue de Dieu*, *op. cit*., p. 154 ; H. **QUANTIN**, *De verbe et de chair*, p. 318, faisant le parallèle avec la première réaction des **MARITAIN**, croyant devoir renoncer à la philosophie à la suite de leur conversion.

de l'orientation anticléricale des milieux artistiques[627]. **CLAUDEL** y verra d'ailleurs le signe affligeant du divorce, au XIX^{ème} siècle, entre la foi, l'imagination et la sensibilité[628].

Cependant, encouragé par la méditation de **RIMBAUD**[629], de **DOSTOÏEVSKI**[630], la certitude d'une conversion finale de **BAUDELAIRE**[631], qu'il considèrera dès lors comme un écrivain catholique[632], **CLAUDEL** décide d'officialiser sa situation. Ce choix détermine le passage d'une conversion dite « de cœur », privée et secrète, à une conversion sociale, « officielle » et publique[633]. L'acte de reddition et ses étapes sont explicités dans le long poème *Vers d'exil*[634]. Cette officialisation s'opère *ad intra*, dans son rapport à la discipline ecclésiale :

- réception du sacrement de pénitence en l'église SAINT-MÉDARD[635], soit un « agenouillement » symbolique et la reconnaissance du péché[636] ;
- puis sa « deuxième » communion à la Noël 1890[637], soit l'entrée dans la connaissance eucharistique[638] et l'appartenance à l'Église, *i.e.* la soumission à sa loi.

Parallèlement, elle s'opère aussi *ad extra*, dans son rapport à la société (annonce publique). Certes il ne s'agit pas encore de l'avènement d'une vie dégagée du principe de contradiction et de l'avènement d'un homme nouveau, totalement unifié. « *La conversion n'est pas la guérison mais la convalescence*. »[639] Ce n'est pas la fin du combat mais, à la Noël 1890, **CLAUDEL** acquiert la certitude d'avoir désormais la force et le devoir de le soutenir.

---

[627] Cf. lettre de P. **CLAUDEL** à A. **SUARÈS**, du 28 janvier 1908 (*Corr. Suarès*, *op. cit*., p. 124) : « *Je me revois pauvre étudiant au moment où je venais de ma convertir et absolument convaincu que ma nouvelle foi allait me fermer toute carrière littéraire…*».

[628] Cf. lettre de P. **CLAUDEL** à J. **RIVIÈRE**, du 7 novembre 1912, dans *Corr.Rivière*, p. 172 : « […] *ces écrivains dont le rôle est de refaire une imagination et une sensibilité catholiques, qui se sont desséchées depuis quatre siècles grâce au triomphe de la littérature purement laïque dont nous voyons la suprême corruption*. » Voir D. **MILLET-GERARD**, *AS*, *op. cit*., p. 631-635. Même constat chez **HUYSMANS** et **BLOY**. Voir H. **QUANTIN**, *De Verbe et de chair*, p. 135, 143-146 (Cf. « *Le projet de Huysmans est alors de restaurer l'art catholique, ce qu'il tente de faire dans* La Cathédrale*, conçu comme un renouveau du roman catholique*. » [p. 143-144]), 348.

[629] Cf. P. **CLAUDEL**, *Ossements*, dans *OCPr*, p. 969 (1936) : « […] *j'ai senti pendant quatre ans fermenter aux replis de ma* pia mater *la pensée de Rimbaud et parcouru l'une après l'autre les étapes amères de la conversion*… ». Voir les notes de *Fragment d'un drame* (1888), de *Tête d'Or I* (1889) et de *La Ville I* (1890), dans la nouvelle édition de la *Pléiade*, qui montrent combien **RIMBAUD** tisse la chair de l'écriture du drame.

[630] Lettre de P. **CLAUDEL** à A. **GIDE**, du 30 juillet 1908, dans *Corr.Gide*, p. 85 : « *Dostoïevski est un des hommes que j'ai le plus étudiés à l'époque de ma crise de formation et qui m'ont le plus soutenu et consolé.* » Voir H. de **LUBAC** & J. **BASTAIRE**, *Claudel et Péguy*, *op. cit*., p. 76 (contre **TOSTOÏ**) et la note 74 (signalant le jugement critique sur *Les frères Karamazov*, en *Jo2*, p. 821-822 [et non 921-922, comme indiqué]).

[631] Cf. P. **CLAUDEL**, *Ma conversion*, dans *OCPr*, p. 1013 (1913).

[632] Cf. P. **CLAUDEL**, *Sur le vers français*, dans *OCPr*, p. 17-18 (1925).

[633] Cf. lettre de P. **CLAUDEL** à A. **MEYER**, du 12 septembre 1929, citée par P. **CLAUDEL**, *OCTh1*, p. 1265.

[634] P. **CLAUDEL**, *Vers d'exil*, dans *OCPo*, pp. 13-20 (1895-1899).

[635] Cf. P. **CLAUDEL**, *Processionnal*, dans *OCPo*, p. 301 (1907). Il se confesse auprès du père **VILLAUME**, après avoir fait une première tentative infructueuse en décembre 1889. Cf. lettre de P. **CLAUDEL** à J. **RIVIÈRE**, du 23 mai 1907, dans *Corr.Rivière*, p. 60 : « *Je n'ai jamais éprouvé une horreur et une agonie pareille à celles que j'ai subies le jour de ma première confession.* » Voir A. **BLANC**, *Claudel. Le point de vue de Dieu*, *op. cit*., p. 25-27.

[636] Sur la nécessaire acceptation de l'accusation par la vérité, puis de la confession chez **AUGUSTIN**, voir Jean-Luc **MARION**, *Au lieu de soi. L'approche de saint Augustin*, p. 170-172 (quatrième stade).

[637] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo2*, pp. 849-850 (1953).

[638] Voir R. **MARITAIN**, *Les grandes amitiés*, *Les aventures de la grâce*, tome II, *op. cit*., p. 155 et 160, citant E. **PSICHARI**, citant **GRÉGOIRE** le Grand, commentant *Lc* **24**, 31 : « *Deum quem in divinæ scripturæ expositione non cognoverant, in panis fractione cognoscunt*. »

[639] H. **QUANTIN**, *De Verbe et de chair*, p. 140, attribuant cette phrase à l'abbé **MUGNIER**.

2. La recherche d'une vocation (1890-1904)

2.1. La surprise du monde (1890-1900)

Après 1890, la *pars construens* prend le pas sur la *pars destruens*, sans l'abolir. Celle-ci demeurera d'une manière permanente, comme en fond de tâche. Pour comprendre ce que Dieu lui demande de faire et qu'il accepte désormais de chercher, **CLAUDEL** mène une vie quasi monastique dans une « *pureté réelle* »[640], *i.e.* une stricte continence sexuelle[641]. Il met en place une stratégie quotidienne d'exercices de piété (prières, chapelet[642]) dans laquelle il puisera, sa vie durant, force et équilibre spirituels[643]. Cette concentration extrême lui permet de poursuivre un « […] *travail extrêmement rude, extrêmement difficile* » de « […] *formation rationnelle et spirituelle* »[644]. Il intègre également une conférence de la Société de saint Vincent de **PAUL**[645].

Reçu brillamment au « Concours » des Affaires Étrangères en janvier 1890[646], **CLAUDEL** choisit la filière consulaire, par répugnance des mondanités attachées à la carrière d'ambassadeur[647]. Après trois années à PARIS, le jeune diplomate sera vite bouleversé par l'expérience que le monde (ÉTATS-UNIS[648], CHINE) lui propose[649]. En fait, la découverte de l'Univers excite en lui un surgissement inattendu d'images et de correspondances. Celles-ci s'organisent en un ensemble cohérent de figures qui dessinent la trame d'un riche paysage intérieur. Il n'importe pas ici d'étudier ce vaste lexique métaphorique qui unifie l'œuvre de **CLAUDEL**. Un exemple permettra de saisir la logique poético-spirituelle de ce jaillissement bouleversant : la mer, l'eau[650] et la grâce.

Le poète découvre sa fascination pour les vastes étendues maritimes dès sa première traversée transatlantique, en mars 1893[651]. Il y verra d'abord le symbole extérieur d'un appel intérieur à l'immensité[652]. Cette lecture est renforcée par la découverte importante de l'expression scripturaire *mare vitreum* (*Ap* **4**,6 et **15**, 2 [*Vulg*.] ; Trad. : « mer de verre »). **CLAUDEL** comprend dès lors l'océan comme un reflet du monde céleste. C'est pourquoi, à l'inverse, le refus faustien de la mer est relu comme un indice satanique[653]. Mais, surtout, il retrouve une intuition de **RIMBAUD**, formulée dans le refrain du poème *Éternité* :

---

640 Georges **DUHAMEL**, *Le livre de l'amertume. Extraits du journal de Blanche et Georges Duhamel*, (éd. de Bernard **DUHAMEL**), PARIS, Mercure de France, 1983, p. 216.
641 Cf. lettre de P. **CLAUDEL** à L. **MASSIGNON**, du 19 novembre 1908 (*Corr. Massignon*, *op. cit*., p. 54-55).
642 Cf. lettre de P. **CLAUDEL** à J. **RIVIÈRE**, du 11 janvier 1908, dans *Corr.Rivière*, p. 93.
643 Voir F. **VARILLON**, *Introduction*, dans P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. XLIX et A. **BLANC**, *Claudel. Le point de vue de Dieu*, *op. cit*., chap. III (« *Les œuvres* »).
644 Respectivement, P. **CLAUDEL**, *Mi*, pp. 47 et 138.
645 Cf. lettre de P. **CLAUDEL** à J. **RIVIÈRE**, du 25 mai 1907, dans *Corr.Rivière*, p. 51 : « *Entrez le plus tôt possible dans la Société de Saint Vincent de Paul dont j'ai le bonheur de faire partie depuis vingt ans.* » ; lettre de P. **CLAUDEL** à J. **RIVIÈRE**, du 12 mars 1908, *Corr. Rivière,* p. 105.
646 Voir Thérèse **MOURLEVAT**, *Paul Claudel. Naissance d'une vocation*, *op. cit*., p. 81.
647 Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. 541 (1922) : « *Croix de ma vie mondaine*. » Voir Jean-François **CHIRON**, « Paul Claudel, un chrétien dans le siècle », dans Conférences de Notre-Dame de Fourvière, *Paul Claudel, maître spirituel pour notre temps*, *op.cit*., p. 13.
648 Il est nommé vice-consul à NEW-YORK, puis à BOSTON.
649 Voir J. **JULLIARD**, *Avant-propos* à Paul **CLAUDEL**, *Lettres à Ysé*, p. 17, qui décrit **CLAUDEL** comme un homme de droite et un « *diplomate de gauche* ».
650 Voir J-Cl. **MORIZOT**, *Claudel et Rimbaud ! Étude de transformations*, *op. cit*., p. 367 sq., qui parle de « *thèmes existentiels* ».
651 Lettre de P. **CLAUDEL** à M. **POTTECHER**, du 12 avril 1893, citée dans COLLECTIF, *Cahiers Paul Claudel I. Tête d'Or et les débuts littéraires, op. cit*., p. 72 : « […] *on ne connaît la mer que quand on a été huit jours dessus et sans rien voir que les eaux.* »
652 Cf. P. **CLAUDEL**, *La Ville*, (1ère version), dans *OCTh1*, p. 325 (1891 ; **PALESNE**).
653 Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. 320 (1915) : « *Fin de* Faust *: Faust aidé du diable essaye de faire reculer* la mer. » Voir Johann Wolfgang von **GŒTHE**, *Faust. Deuxième partie*, [or. *Der Tragödie zweiter Teil,* 1832 (posth.)], (tome 3), (trad. de l'allemand par Henri **LICHTENBERGER**), (coll. « *Bilingue des Classiques étrangers* »), PARIS, éd. Montaigne, s.d. [1932], p. 193 *sq*. (Acte IV, *Haute Montagne*).

« *Elle est retrouvée !*
Quoi ? l'Éternité !
C'est la mer mêlée
Au soleil ! »[654]

Il peut alors réinterpréter le thème de la plage[655] ou de la grève[656], dans *Une saison en enfer*, comme lieux du refus ou de l'impossibilité[657] d'un embarquement-envol-conversion[658], comme l'échec de l'idée même du rivage[659] où embarquer vers l'ailleurs. L'expérience claudélienne de la mer-grâce convertit ainsi l'échec rimbaldien, montrant combien ce désir commun et irrésistible du départ[660], voire de la fuite[661], cachait en fait un enjeu de nature spirituelle.

Le principe poétique d'association ne s'arrête toutefois pas là. En effet, l'idée du départ est aussi rapprochée de la notion de nouveauté. Cette identification mer-nouveauté sera, plus tard, un des ressorts narratifs du *Soulier de satin* puisque, dans la pièce, la mer-limite des Anciens s'est transformée en un espace médiateur de l'ancien (la terre, le passé) et du nouveau mondes (le ciel, l'avenir)[662]. L'étendue maritime évoquera encore le sentiment de liberté[663]. De plus, la citation de *Gn* **1**, 10 (*Vulg*. : « *congregationesque aquarum appellavit Maria* ») permettra, par paronomase, le passage figuratif de la mer à la Vierge **MARIE**[664]. Incohérente seulement en apparence, cette chaîne de rapports audacieux et multiples a transformé l'expérience maritime de **CLAUDEL** en une figure spirituelle d'une extraordinaire richesse. Il s'en suit que l'eau, plasticité absolue, reflet, régénérescence, mobilité, purification, pression et condition de la vie, s'impose dès lors comme la grande métaphore claudélienne de la grâce[665] à l'œuvre dans le monde. L'élément liquide, sous sa forme finale (la mer) ou dynamique (le fleuve allant à la mer)[666], signifie simultanément l'origine du monde[667], sa finalité et l'action de la grâce en l'Homme[668]. La soif est alors, soit le signe négatif de l'aridité spirituelle, soit l'indice positif du désir[669]. Tirant le jeu métaphorique à son maximum, **CLAUDEL** jouera pareillement sur l'opposition entre l'eau vivante

---

654 A. **RIMBAUD**, *Une saison en enfer*, dans *OCBr*, p. 432-433 (*DII*).
655 Cf. *id*., p. 415 (*MS*) et 441 (*Ad*).
656 *Id*., p. 415 (*MS*) et 440 (*Mat*).
657 *Id*., p. 415 : « *On ne part pas*. » (*MS*).
658 Cf. A. **RIMBAUD**, *Une saison en enfer*, dans *OCBr*, p. 418 : « *Je ne me crois pas embarqué pour une noce avec Jésus-Christ pour beau-père*. » (*MS*)
659 Voir Henri **QUANTIN**, *De Verbe et de chair*, *op. cit*., p. 44-45, citant Olivier **PY**, *Épître aux jeunes acteurs*, p. 31 : « *Car en parlant l'homme montre, montre les limites de la parole et montre ces limites non comme des frontières, mais comme des rivages.* »
660 Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. 815 (1928); *Mi*, p. 69, etc. Voir J-Cl. **MORIZOT**, *Claudel et Rimbaud ! Étude de transformations*, *op. cit*., p. 369 sq.
661 Cf. P. **CLAUDEL**, *L'Échange*, (1ère version), dans *OCTh1*, p. 710 (1893 ; Louis **LAINE**) : « *Fuyons ! / Quelqu'un est ici et il me presse* […] */ J'irai ! il le faut !* »
662 Cf. P. **CLAUDEL**, *Le Soulier de satin*, (1ère journée), dans *OCTh2*, p. 667 (1924 ; le Père Jésuite).
663 Cf. P. **CLAUDEL**, *Le Soulier de satin*, (3ème journée), dans *OCTh2*, p. 812 (1924 ; **PROUHÈZE**) : « *La Mer ! La Mer libre !* »
664 Même passage chez Léon **BLOY**, *Dans les ténèbres*, p. 144 : « […] *Marie continuellement et immémorialement symbolisée dans les Livres saints par toutes les eaux des sources, des fontaines, des fleuves ou des océans, au point que Moïse racontant la Création ne peut s'empêcher de donner le nom de* Maria *à l'universelle « congrégation des eaux »…* ».
665 Cf. P. **CLAUDEL**, *Cinq grandes Odes, II. L'Esprit et l'Eau*, dans *OCPo*, p. 234-248 (1906), etc.
666 Cf. P. **CLAUDEL**, *L'Apocalypse de saint Jean*, dans *P&B1*, p. 1153 (1942).
667 Cf. P. **CLAUDEL**, *Judith*, dans *OCPo*, p. 786 (1931).
668 Cf. P. **CLAUDEL**, *Cent phrases pour éventails*, dans *OCPo*, p. 744 (1926).
669 Cf. P. **CLAUDEL**, *La vocation de saint Louis*, dans *OCPo*, p. 804 (1943).

(offerte, libre et en mouvement vers sa fin) et l'eau stagnante (thésaurisée, immobile et pour elle-même)[670], sur la valeur du bleu, couleur de l'eau, du ciel, de **MARIE** et de la grâce, ou sur le lien évident avec le geste baptismal.

On pourrait analyser beaucoup d'autres mots-« *sceaux* »[671], « *mot*[s]-*clef* »[672], véritables « *conglomérats* »[673] de signification, souvent très fluides, selon le contexte : la Rose, le Fleuve, l'Arbre, la Perle, le Sang, le Feu, l'Aile, etc.[674] Mais ce qui importe ici est le *fait* de ce surgissement, structuré et troublant. L'Univers, dans sa concrétude, inspire au jeune converti une nouvelle grammaire d'images qui s'imposent et vivent en quelque sorte par elles-mêmes. Elles surgissent, neuves, impératives et comme venues d'ailleurs, tout en semblant obéir à une logique cachée, qu'il s'agit de démasquer. Elles semblent tracer un horizon inattendu, celui d'une « *poétique de la spiritualité*[675]».

Bien que profondément tourmenté par cette étrange fermentation poétique, **CLAUDEL** s'estime cependant destiné à autre chose. Il rêve d'abord à un don total, *i.e*. soit à une vocation religieuse envisagée sous l'angle de l'oblation[676], soit à un apostolat sacerdotal[677] qu'il situe dans une conception très verticale et hiérarchique de la médiation ministérielle[678]. Or, dans les deux cas, il s'agit de se retirer du monde tel qu'il le parcourt, pour adopter une stratégie de l'intériorité[679]. Les deux approches, la voie poético-diplomatique, clairement centrifuge, et la voie mystico-sacerdotale, comprise comme centripète, semblent inconciliables. Il faut choisir.

2.2. Le non de LIGUGÉ (1900)

2.2.1. Les faits

Après un pèlerinage en Terre sainte, à BETHLÉEM (Noël 1899), et une première retraite à SOLESMES, **CLAUDEL** entre, en 1900, comme oblat au noviciat de l'abbaye SAINT-MARTIN-DE-LIGUGÉ, placé sous la direction de Dom **BESSE**[680]. Ce court séjour lui indique un fait déterminant : l'impossibilité pour lui de toute vocation monastique :

> « *Menant en laisse sa volonté frémissante, il* [**CLAUDEL** parlant de lui] *s'est présenté à l'autel, et c'est de Dieu même qu'il a reçu réponse. Nette. Un refus pur et simple, un* non *péremptoire et de nulle explication accompagné.* »[681]

---

[670] Cf. P. **CLAUDEL**, *Le poète et le vase d'encens*, dans *OCPr*, p. 840 (1926).
[671] P. **CLAUDEL**, *Du sens figuré de l'Écriture*, dans *P&B1*, p. 853 (1937).
[672] P. **CLAUDEL**, *L'Évangile d'Isaïe*, dans *P&B2*, p. 737 (1950).
[673] P. **CLAUDEL**, *Sur le vers français*, dans *OCPr*, p. 32 (1925) : « […] *conglomérats de pensées*… ».
[674] Voir J. **JULLIARD**, *Avant-propos* à Paul **CLAUDEL**, *Lettres à Ysé*, p. 17 qui parle de « *grands thèmes symboliques* ».
[675] Expression, dans un autre contexte, prise à Michel **ZINK**, *Poésie et conversion au Moyen Âge*, p. 3, note 2.
[676] Cf. P. **CLAUDEL**, *Fulgens Corona*, dans *P&B2*, p. 1160 (1954).
[677] Cf. P. **CLAUDEL**, *L'Épée et le Miroir*, dans *P&B1*, p. 735 (1939). Voir A. **BLANC**, *Claudel. Le point de vue de Dieu*, *op. cit*., p. 73-75. Voir aussi H. de **LUBAC** & J. **BASTAIRE**, *Claudel et Péguy*, *op. cit*., p. 53-54.
[678] Cf. P. **CLAUDEL**, *L'offrande du temps*, dans *OCPo*, p. 526 (1914). Voir Jean-François **CHIRON**, « Paul Claudel, un chrétien dans le siècle », dans Conférences de Notre-Dame de Fourvière, *Paul Claudel, maître spirituel pour notre temps*, *op.cit*., p. 20-22.
[679] Cf. lettre d'A. **SUARÈS** à P. **CLAUDEL**, du 30 janvier 1906 (*Corr. Suarès*, *op. cit*., p. 69).
[680] Voir A. **BLANC**, *Claudel. Le point de vue de Dieu*, *op. cit*., p. 29-31.
[681] Cf. P. **CLAUDEL**, *Préface* à *Partage de Midi*, dans *OCTh1*, p. 1338-1339 (1948).

Cette présentation autobiographique est à comparer avec ses transcriptions théâtrales, beaucoup plus nuancées[682], signe sans doute d'un refus moins abrupt qu'il ne le prétendra ensuite[683]. De fait, **CLAUDEL** ressentira longtemps la nostalgie de la vie monastique bénédictine[684]. Pour preuve, sa pratique quotidienne du *Bréviaire*[685] ou le thème itératif du cosmos comme liturgie[686]. Quoi qu'il en soit, ce « non » renvoie le jeune homme au monde auquel il essayait d'échapper. Il vit alors dans un violent sentiment d'exil spirituel qui s'attache à lui pour longtemps[687]. **CLAUDEL** ressent à nouveau cette solitude radicale qui le renvoie au temps de l'enfance[688] mais aussi à la « *condition foncière du catholique* »[689]. Le poids de l'incertitude semble le submerger sous un flot de questions existentielles. Comment concilier la vérité irréductible de sa nature (l'appel insolent à la liberté libre, les désirs de la chair, le goût embarrassé des mots, la curiosité insatiable des grands voyages[690]) avec l'exigence du retrait[691], compris comme réponse à une vocation particulière, placée sous le signe de l'exception ? Faut-il tout abandonner, se simplifier au devoir et à la tâche[692], ou, au contraire, tout prendre ? Faut-il réduire l'espace jusqu'à l'unité de la cellule ou, au contraire, l'élargir jusqu'à l'horizon ? Faut-il sacrifier l'idée insatisfaisante et, finalement, ambiguë du sacrifice[693] ? Faut-il renoncer à une approche trop radicale de la fonction médiatrice, perçue au-dessus, voire contre le monde, et qui ne réussit pas à se dégager d'un égoïsme perfide[694] ? Faut-il que **CLAUDEL** reconsidère positivement l'expérience sublunaire comme le lieu privilégié de la médiation avec le Dieu vivant, seul chemin à lui offert pour saisir ce monde invisible, avidement recherché et, parfois, parfois seulement, accessible à travers « […] *la déchirure de la vision* »[695] ? Comment, enfin, concilier ce jeu des contradictions, qui semblent moins s'opposer que se rechercher, comme si elles entendaient réaliser une « *plénification* »[696], sous la forme d'étranges correspondances et de rythmes essentiels ?

---

[682] Cf. P. **CLAUDEL**, *La Ville*, (2ème version), dans *OCTh1*, pp. 455 (**LÂLA**), 470-485 (1897), etc. Voir G. **ANTOINE**, *Paul Claudel ou l'Enfer du génie*, *op. cit*., p. 74-75.

[683] Voir F. **VARILLON**, *Introduction*, dans P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. VIII-XI.

[684] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. 773 (1927). Voir aussi H. de **LUBAC** & J. **BASTAIRE**, *Claudel et Péguy*, *op. cit*., p. 51.

[685] Cf. lettre de P. **CLAUDEL** à A. **SUARÈS**, du 9 octobre 1910 (*Corr. Suarès*, *op. cit*., p. 154).

[686] Cf. P. **CLAUDEL**, *Emmaüs*, dans *P&B2*, p. 482 (1948) : « *Au milieu de cet Office solennel* [le monde]… ».

[687] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. 972 (1931).

[688] Cf. P. **CLAUDEL**, *Partage de Midi*, (1ère version), dans *OCTh1*, p. 1004 (1905 ; **MESA**). Cf. lettre de P. **CLAUDEL** à J. **RIVIÈRE**, du 25 août 1910, dans *Corr.Rivière*, p. 151 : « *Est-ce que ma poésie vous paraît vraiment si inhumaine et si cruelle ? Moi qui me croyais maintenant beaucoup plus tendre et plus compatissant. La faute en est à mes longues années de complète solitude.* »

[689] D. **ALEXANDRE**, « Introduction », dans *OCTh1b*, p. XV.

[690] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo2*, p. 185 (Pâques 1937) : « *Le milieu monastique était trop étroit pour moi. C'est une cathédrale qu'il me fallait* ! »

[691] Cf. P. **CLAUDEL**, *Partage de Midi*, (1ère version), dans *OCTh1*, p. 999 (1905 ; **MESA**) : « *J'avais si bien arrangé / De me retirer, de me sortir d'entre les hommes, c'était fait !* »

[692] Cf. P. **CLAUDEL**, *La Jeune fille Violaine*, (2ème version), dans *OCTh1b*, p. 756 (1899-1900 ; Anne **VERCORS**) : « *Car l'homme juste n'a point besoin de savoir* / *Le pourquoi et le comment, mais de faire seulement* / *La tâche qu'il a devant lui, avec patience,* / *Et avec gravité, et avec tout le soin possible*. » Cf. déjà A. **RIMBAUD**, *Une Saison en enfer*, dans *OCBr*, p. 441 (*Ad1*) : « *Moi ! moi qui me suis dit mage ou ange, dispensé de toute morale, je suis rendu au sol, avec un devoir à chercher, et la réalité rugueuse à étreindre ! Paysan !* » Voir aussi A. **BLANC**, *Claudel. Le point de vue de Dieu*, *op. cit*., p. 55-56.

[693] Cf. P. **CLAUDEL**, « Il n'y avait pas moyen que je te donne mon âme, ou « Partage de Midi », vu après quarante-trois ans », *le Figaro littéraire*, 18 décembre 1948, repris dans P. **CLAUDEL**, *OCTh1*, p. 1341. Voir A. **BLANC**, *Claudel. Le point de vue de Dieu*, *op. cit*., p. 187 ; Jean-François **CHIRON**, « Paul Claudel, un chrétien dans le siècle », dans Conférences de Notre-Dame de Fourvière, *Paul Claudel, maître spirituel pour notre temps*, op.cit., p. 24.

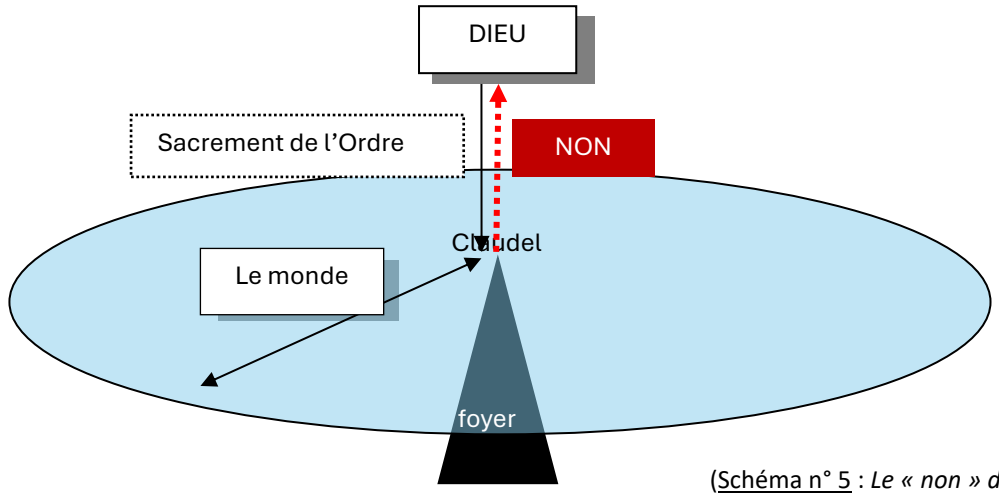
[694] Cf. P. **CLAUDEL**, *Partage de Midi*, (1ère version), dans *OCTh1*, p. 1008 (1905 ; **MESA**).

[695] P. **CLAUDEL**, *La Jeune Fille Violaine*, (2ème version), *OCTh1*, p. 649 (1899 ; Pierre de **CRAON**). **CLAUDEL** fait-il allusion à *Mc* **1**, 10 gr. ?

[696] Lettre de P. **CLAUDEL** à J.-L. **BARRAULT**, du 17 juillet 1951, reprise dans P. **CLAUDEL**, *OCTh1*, p. 1305 : « *J'aime ces dénouements qui ne sont pas la destruction, mais l'aboutissement et la plénification l'une par l'autre des oppositions engagées*. »

2.2.2. L'avènement d'une autre dimension

Ici, l'essentiel consiste en l'intuition d'un mouvement d'intégration qui associe le monde tel qu'il est vécu, *i.e.* spatialement, et une quête personnelle de nature spirituelle. Méditant l'enseignement de la mer, pour **CLAUDEL**, l'Univers et son immensité deviennent les indices, le chemin et l'expression, d'une autre immensité : l'inquiétude religieuse qui le travaille au cœur. L'espace à parcourir révèle la vraie mesure de son désir sous les figures de l'ouverture, de l'invitation sempiternelle au départ[697] et du nomadisme insolent (lat. *in-solere* : « se déshabituer »). Certes la profondeur (l'autorévélation du Verbe fait chair) demeure la dimension fondamentale, focale et non-représentable, la dimension de toutes les dimensions, à la fois originaire et finale. Mais elle semble en appeler une autre, la dimension spatiale. Ce faisant la profondeur, entravée par le « non » de LIGUGÉ, n'est plus réduite à la seule dimension verticale :



(Schéma n° 5 : *Le « non » de Ligugé*)

CLAUDEL sait dorénavant qu'il ne s'agit plus de se situer face à l'Absolu ou de s'aposter entre ciel et terre, dans une posture possiblement idolâtre. Il comprend qu'il est invité, par Dieu, à vivre la « *sainte réalité* »[698] comme médiation[699] horizontale (via le mystère du monde) de la rencontre, *i.e.* comme icône[700]. Ainsi, le récit même du combat avec Dieu (qui sollicite) et contre Dieu (qui refuse la vocation monastique ou sacerdotale) permet l'éveil des convergences et la réalisation partielle du processus d'unification. Il désigne une vocation à la *vita activa*. Celle-ci « empoigne » le monde dans sa concrétude, *i.e.* dans sa matérialité et sa plurivocité, jusqu'à sa plus grande trivialité[701]. Le 21 octobre 1900, **CLAUDEL** repart en Asie traversé par ces doutes, incapable de saisir plus précisément où et comment Dieu lui réclame cette mystérieuse offrande de soi qui semble toujours être sa vocation. Peut-être même ses tourments trouvent-ils écho dans cette Chine mystérieuse, à la fois pleine

[697] Cf. P. **CLAUDEL**, *La route interrompue*, dans *OCPo*, p. 693 (1923) : « *L'invitation à partir et l'impossibilité en aucun endroit d'être arrivé ?* »

[698] Cf. P. **CLAUDEL**, « Introduction à un poëme sur Dante », dans *OCPr*, p. 423 : « *L'objet de la poésie, ce n'est donc pas, comme on le dit souvent, les rêves, les illusions ou les idées. C'est cette sainte réalité, donnée une fois pour toutes, au centre de laquelle nous sommes placés.* » ; Cf. aussi, *Jo2*, p. 423.

[699] Voir Jean-François **CHIRON**, « Paul Claudel, un chrétien dans le siècle », dans Conférences de Notre-Dame de Fourvière, *Paul Claudel, maître spirituel pour notre temps*, *op.cit*., p. 10-11.

[700] Voir X. **THEVENOT**, « De l'idole à l'icône », dans *Compter sur Dieu*, *op. cit*., [or. *Christus* n° 151, juillet 1991, p. 264-274], p. 307.

[701] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo2*, p. 844 (1953).

de promesses et, dans le même temps, traversée par la violence révolutionnaire (guerre des Boxers ; 1899-1901)[702].

2.3. La passion amoureuse (1901-1905)

2.3.1. Une saison en enfer

Or, sur l'Ernest-Simmons, bateau qui le conduit en octobre 1900 vers FOU-TCHEOU, son nouveau consulat, **CLAUDEL** rencontre et tombe éperdument amoureux d'une femme mariée, Rosalie **VETCH** (1871-1951). Cette dame de la noblesse polonaise est la mère de quatre jeunes garçons[703]. En Chine, durant quatre années, ils vivent une relation adultère[704] avec, semble-t-il, l'assentiment du mari, souvent absent. Claudel écrit alors très peu[705]. Cette relation passionnée[706] et interdite se termine par une séparation dramatique[707] à l'initiative de Rosie, le 2 août 2004, *invitus invitam*[708], dans un contexte scandaleux (enquête du quai d'Orsay)[709], alors que sa maîtresse est enceinte d'une fille, **LOUISE** (1905-1996). **CLAUDEL** subit l'événement avec un sentiment extrême de douleur, de rage et d'abandon[710], puis avec l'amertume de trahison[711]. Il suffit de se reporter aux poèmes *Dissolution*[712], *Ténèbres*[713] et *Obsession*[714], pour percevoir la violence extrême de cette crise qui conduisit le jeune homme au bord du gouffre[715]. Rétrospectivement, le poète dira avoir vécu cette période dans une très intense culpabilité[716]. En septembre 1905, il évoquera des « *passions coupables* »[717]. Dans un texte de 1916 indiquant l'argument du *Partage de Midi*, pièce qui s'inspire de manière complexe de cette histoire[718], il écrit :

> « *Ce sujet, c'est le Péché. Voir le Bien et faire le Mal* [Cf. *Rm* **7**, 19]*, il n'y a pas au monde de malheur plus grand.* »[719]

Il parlera même de « […] *quelque chose qui ressemble pas mal à l'Enfer.* »[720] Il confessera :

---

[702] Voir Anne **UBERSFELD**, *Paul Claudel, Partage de Midi : autobiographie et histoire*, (coll. « *Annales littéraires de l'Université de Besançon* » ; 673), (coll. « *Centre de recherches Jacques Petit* » ; 88), BESANÇON-PARIS, Presses Universitaires Franche-Comté, Les Belles Lettres, 1999, p. 10-11.
[703] Voir G. **ANTOINE**, *Paul Claudel*. *L'Enfer du génie*, *op. cit*, p. 110-114 et 126-135. Voir aussi Thérèse **MOURLEVAT**, *La Passion de Claudel. La vie de Rosalie Ścibor-Rylska*, (coll. « *littérature française* »), (éd. revue et augmentée), PARIS, Phébus, 2011 [or. PARIS, éditions Pygmalion/Gérard **WATELET**, 2001], p. 67 *sq*.
[704] Cf. P. **CLAUDEL**, *Partage de Midi*, (1ère version), dans *OCTh1*, p. 1044 (1905 ; **MESA**).
[705] Voir G. **ANTOINE**, *Paul Claudel ou l'Enfer du génie*, *op. cit*., p. 130.
[706] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. 709 (1926) : « […] *mes années de passion et de désespoir*. »
[707] Voir F. **VARILLON**, *Introduction*, dans P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. XV-XVI.
[708] Voir A. **BLANC**, *Claudel. Le point de vue de Dieu*, *op. cit*., p. 33 (Trad. « malgré lui, malgré elle »).
[709] Voir Th. **MOURLEVAT**, *La Passion de Claudel. La vie de Rosalie Ścibor-Rylska, op. cit.,* p. 89 et 94.
[710] cf. lettres des 17 et 18 février 1905, dans P. **CLAUDEL**, *Lettres à Ysé*, p. 106-111.
[711] Voir J. **JULLIARD**, *Avant-propos* à P. **CLAUDEL**, *Lettres à Ysé*, p. 10 : **ROSIE** trouve un nouvel amant sur le bateau du retour…
[712] P. **CLAUDEL**, *Dissolution,* dans *OCPo*, pp. 119-120 (1905)
[713] P. **CLAUDEL**, *Ténèbres*, dans *OCPo*, p. 430 (1905).
[714] P. **CLAUDEL**, *Obsession*, dans *OCPo*, p. 432 (1905).
[715] Citons l'épisode de la nuit de la Sexagésime 1905, où **CLAUDEL** fut peut-être proche du suicide.
[716] Cf., par exemple, la lettre de P. **CLAUDEL** à A. **SUARÈS**, du 22 février 1905 (*Corr. Suarès*, *op. cit*., p. 48).
[717] Lettre de P. **CLAUDEL** à F. **JAMMES**, du 19 septembre 1905 (*Corr.Frizeau*, *op. cit*., p. 61).
[718] Cf. D. **ALEXANDRE**, « *Introduction* », dans *OCTh1b*, p. XXVII.
[719] P. **CLAUDEL**, *Introduction*, dans *OCTh1*, p. 1337 (1916). Voir aussi A. **BLANC**, *Claudel. Le point de vue de Dieu*, *op. cit*., p. 171-172.
[720] Lettre de P. **CLAUDEL** à J.-L. **BARRAULT**, du vendredi saint [23 avril] 1954 [?], citée par P. **CLAUDEL**, *OCTh1*, p. 1351.

« *N'a pas cessé un seul jour de prier pour que cette aventure finisse. C'est un miracle qu'il en soit sorti. A été à deux doigts du suicide*. »[721]

2.3.2. La nécessité libératrice d'une relecture

CLAUDEL comprend dès lors les « *dangers* »[722] pour lui du célibat et de la chasteté. Il profite d'un congé en France pour se marier incidemment[723] avec Reine **SAINTE-MARIE-PERRIN**, jeune femme « *puissamment bourgeoise* »[724], catholique convaincue, le 15 mars 1906, à LYON[725]. Ce faisant, d'une manière peu banale pour l'époque, **CLAUDEL** aura vécu l'adultère avant de vivre le mariage.

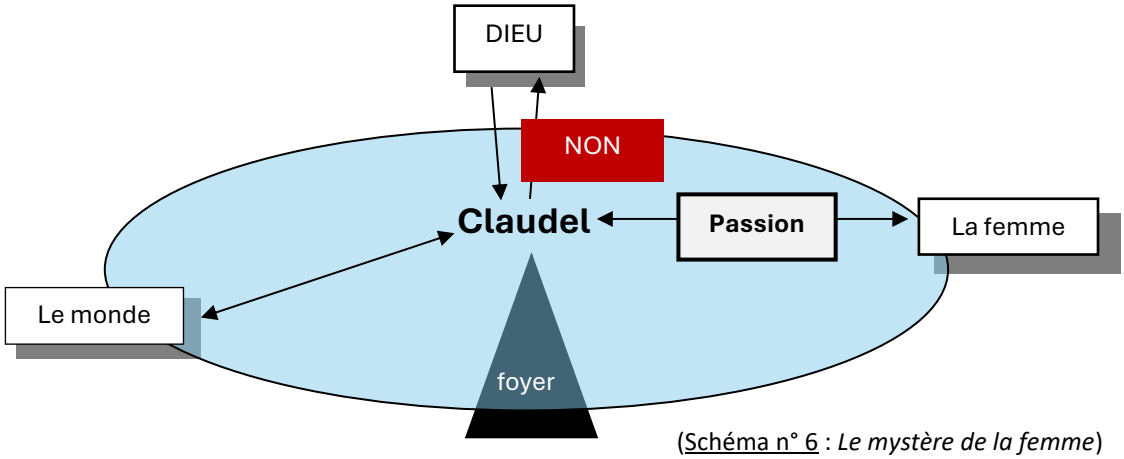
Il entreprend alors un examen précis de ce qui lui est arrivé, afin de s'en libérer. Pour cela, il s'engage dans une analyse du sens de l'amour. Le désir amoureux et la passion charnelle sont-ils concurrentiels de l'amour pour Dieu[726] ? Y a-t-il deux amours ? Le poète définit dès lors la passion comme un élément « *perturbateur* »[727] et destructeur[728]. Pourtant, cette expérience-limite s'est avérée salvatrice. En effet, l'amour charnel, même impossible[729], même interdit[730], l'a libéré de l'égoïsme et de l'enfermement sur soi[731] par l'humiliation[732]. **CLAUDEL** ressort ainsi transformé. Par son renoncement à un rêve idéal et idiot de pureté[733], il consent à sa faiblesse[734] et à sa nature pécheresse[735]. Cet épisode réoriente sa perception de la vie comme découverte de l'autre[736] et nécessité vitale de l'amour[737]. C'est pourquoi, il doit être relu comme une épreuve imposée par Dieu[738], *i.e.* un mal pour un bien. Plus tard, il placera en exergue du *Soulier de Satin* cette citation, attribuée[739] à saint **AUGUSTIN**, *Etiam peccata*[740], avers de la *felix culpa*, et complément, en forme de glose, de la grande

---

[721] Propos cités par G. **ANTOINE**, *Paul Claudel ou l'Enfer du génie*, *op. cit.,* p. 128-129.
[722] Cf. lettre de P. **CLAUDEL** à A. **SUARÈS**, du 28 janvier 1906 (*Corr. Suarès*, *op. cit.,* p. 68).
[723] Voir J. **JULLIARD**, introd. à Paul **CLAUDEL**, *Lettres à Ysé*, p. 13, rappelant la description de son mariage faite par **CLAUDEL** à **JAMMES** en termes d'« *incident* ».
[724] A. **BLANC**, *Claudel. Le point de vue de Dieu*, *op. cit*., p. 34.
[725] Voir G. **ANTOINE**, *Paul Claudel ou l'Enfer du génie*, *op. cit.,* p. 138-142 ; Th. **MOURLEVAT**, *La Passion de Claudel. La vie de Rosalie Ścibor-Rylska*, *op. cit*., p. 109 *sq*.
[726] Cf. P. **CLAUDEL**, *Préface à la représentation du cycle dramatique des Coûfontaine*, dans *OCTh2*, p. 1418 (au sujet d'**ORIAN** dans *Le Père Humilié*) : « […] *c'est l'antique lutte de l'amour et de la vocation*… ».
[727] P. **CLAUDEL**, *Introduction à un poème sur Dante*, dans *OCPr*, p. 432 (1921).
[728] Cf. P. **CLAUDEL**, *Préface* à *Partage de Midi*, dans *OCTh1,* p. 1338 (1916) : « *Il y a une étreinte désespérée qui cherche l'union suprême dans un anéantissement réciproque…*».
[729] Cf. P. **CLAUDEL**, *Conversation sur Jean Racine*, dans *OCPr*, p. 466 (1954).
[730] Cf. P. **CLAUDEL**, *Partage de Midi*, (1ère version), dans *OCTh1*, pp. 1022 (**MESA**), 1028 (1905 ; **YSÉ**), etc.
[731] Cf. P. **CLAUDEL**, « Il n'y avait pas moyen que je te donne mon âme, ou « Partage de Midi », vu après quarante-trois ans », *le Figaro littéraire*, 18 décembre 1948, repris dans *OCTh1*, p. 1341 : « *Mesa* […] *est lui aussi un pharisien sous sa forme la plus mesquine, un « bourgeois »* […] *un avare, un égoïste* […] *uniquement préoccupé de lui-même, parfaitement insoucieux et incurieux du prochain*. »
[732] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. 17 (1904).
[733] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jules ou l'homme-aux-deux-cravates*, dans *OCPr*, p. 851 (1926).
[734] Cf. P. **CLAUDEL**, *Partage de Midi*, (1ère version), dans *OCTh1*, p. 1024 (1905 ; **YSÉ**).
[735] Cf. *id*., p. 1022 (**MESA**) : « […] *mais moi je ne suis qu'un homme*…».
[736] Cf. P. **CLAUDEL**, *Le Soulier de Satin*, (3ème journée), dans *OCTh2*, p. 818 (1924 ; l'Ange Gardien).
[737] Cf. P. **CLAUDEL**, *Partage de Midi*, (1ère version), dans *OCTh1*, p. 1052 (1905 ; **MESA**).
[738] Cf. P. **CLAUDEL**, *Préface* à *Partage de Midi*, dans *OCTh1*, p. 1340 (1948), citant *Os* **11**, 4 (*Vulg*.).
[739] Sur ce point, voir François **CHATILLON**, « Mélanges. *Etiam*… (*Animadversiones augustinianæ*) », *Revue du Moyen Age latin*, Tome IX, n° 3-4, juillet-décembre 1953, p. 267-342, surtout pp 281-288. D. **ALEXANDRE** (« *Introduction* », dans *OCTh2b*, p. XXV) signale qu' « […] *aucun chercheur n'a pu trouver, dans l'œuvre d'Augustin, l'origine de cette glose*… ».
[740] P. **CLAUDEL**, *Le Soulier de satin*, dans *OCTh2*, p. 661 (1924).

affirmation paulinienne : *Omnia cooperantur in bonum* (*Rm* **8**, 28)[741]. Il ne s'agissait en fait que d'une destruction pour une nouvelle création, une nouvelle (troisième) naissance[742], invincible[743].

Fort de ce long[744] et difficile travail cathartique[745], rendu possible par la méditation des Écritures, la lecture des Pères de l'Église et la mise en chantier de son *Journal*[746], **CLAUDEL** analyse cette expérience paroxysmique en termes de nécessité[747]. Le thème est certainement plus ancien[748]. Mais, dans *Partage de Midi*, écrit sous l'autorité sévère du Père bénédictin Michel **CAILLAVA**[749], la figure tragique[750] cherche et trouve une formulation spirituelle. La rencontre entre l'amant et la femme n'est pas le fruit du jeu de l'amour et du hasard. Elle fait signe avec l'événement de la conversion, prenant la forme d'une nouvelle expérience épiphanique de la présence : « *Mesa, je suis Ysé, c'est moi*. »[751] Ainsi resituée, la passion avec **ROSALIE** devient une nouvelle illumination. C'est pourquoi, elle modifie l'espace spirituel claudélien en introduisant un troisième pôle, de type interpersonnel, qui est un nouveau mystère : la femme/autre. Soit :



(Schéma n° 6 : *Le mystère de la femme*)

Désormais, cette relation avec le féminin devient permanente et opératoire sous cette forme très particulière. Elle informe un nouveau cycle littéraire que Jacques **JULLIARD** définira comme « *cycle de la passion amoureuse* »[752].

---

[741] Cf. lettre de P. **CLAUDEL** à J. **RIVIÈRE**, du 28 janvier 1908, dans *Corr.Rivière*, p. 95.
[742] Cf. lettre de P. **CLAUDEL** à G. **FRIZEAU**, d'octobre 1905 (*Corr.Frizeau*, *op. cit.*, p. 65) : « *Il me semble que j'ai dix huit ans* [*i.e.* l'année de la conversion] *et que ma vie vient tout juste de commencer.* »
[743] Voir Yves **HABERT**, « Paul Claudel, le poète devant la croix », dans *Paul Claudel. Maître spirituel pour notre temps*, *op. cit.*, p. 93.
[744] A. **BLANC** (*Claudel. Le point de vue de Dieu*, *op. cit.*, p. 171) : « *La blessure mettra vingt ans à se cicatriser tout à fait. Les dernières vibrations de la souffrance animent encore* Le Soulier de Satin… ».
[745] Voir H. de **LUBAC** & J. **BASTAIRE**, *Claudel et Péguy*, *op. cit.*, p. 52.
[746] Cf. lettre à Rosie du 29 mars 1922, dans P. **CLAUDEL**, *Lettres à Ysé*, p. 224 : « *Tu devrais lui dire d'écrire un journal où elle mettrait tout ce qui lui passe par la tête. C'est ce que j'ai fait à partir du jour où tu m'as quitté, Rozie, ce 2 août 1904 !* » Voir H. de **LUBAC** & J. **BASTAIRE**, *Claudel et Péguy*, *op. cit.*, p. 51.
[747] Cf. P. **CLAUDEL**, *Introduction*, dans *OCTh1*, p. 1338 (1916) : « […] *c'est la poussée irrésistible de l'être lui-même vers cet autre être qui était fait pour lui et qu'il a reconnu*. »
[748] Cf. P. **CLAUDEL**, *Tête d'Or*, (2ème version), dans *OCTh1*, p. 293 (1894 ; La Princesse).
[749] Fondateur de l'abbaye de BELLOC. Voir H. de **LUBAC** & J. **BASTAIRE**, *Claudel et Péguy*, *op. cit.*, p. 52.
[750] Cf. P. **CLAUDEL**, *Choses de Chine*, dans *OCPr*, p. 1021 (1936) : « *Je suis seul dans cette immense maison solitaire d'où la tragédie n'a pas été toujours absente*. »
[751] P. **CLAUDEL**, *Partage de Midi*, (1ère version), dans *OCTh1*, p. 999 (1905 ; **YSÉ**), etc.
[752] J. **JULLIARD**, *Avant-propos* à Paul **CLAUDEL**, *Lettres à Ysé*, p. 10.

2.3.3. **CLAUDEL**, la femme et Dieu[753]

CLAUDEL pense ainsi avoir découvert avec **ROSALIE** ce qu'aimer veut dire (et non, comme jusqu'à présent, ce qu'être aimé veut dire)[754], à savoir un certain mode du sacrifice qui peut s'apparenter à l'amour courtois[755]. Celui-ci n'est plus vécu comme oblation unidirectionnelle, mais comme hospitalité réciproque, accueil de l'autre au cœur de soi-même (formulation « dialectique » : accueil du non-soi en soi) et don de soi à l'autre (perte du soi dans le non-soi). Le psychologue W. **WINNICOTT**[756] définira ce type d'expérience comme « transitionnelle », car elle met en place une procédure d'intégration de l'altérité. Si la conversion de 1886 ouvrit le « Je » à l'existence d'un Autre (fin de la solitude par une relation gratifiante et non dévorante), la double expérience de la vocation ouvre à l'amour de l'autre (fin de l'égoïsme). Mais il importe surtout que cette expérience (aimer = devenir doublement autre) ne soit plus seulement pensée, analysée, théorisée, mais pleinement vécue :

> « - YSÉ : *Mais l'amour même, / Ça, je ne sais ce que c'est.*
> - MESA : *Eh bien, ni moi non plus. Cependant je puis comprendre…*
> - YSÉ : *Il ne faut pas comprendre, mon pauvre monsieur ! / Il faut perdre connaissance*. »[757]

Ce thème prépare certains développements à venir sur la sainte Ignorance qu'il faut entendre, en ce sens précis et très bonaventurien, selon lequel l'amour seul permet la vraie connaissance[758]. **CLAUDEL** retrouvera certains développements équivalents dans la sagesse orientale, en particulier ce proverbe chinois : « *Les choses qu'on peut enseigner ne valent pas la peine d'être apprises*. »[759] L'expérience fondamentale n'est donc pas ici un enseignement ou une création de l'esprit, mais bien la rencontre épiphanique en grande partie subie avec une femme[760]. Seule cette rencontre a su modifier un espace intérieur où le nombre (l'autre), le vide (le désir) et le mouvement (la vie), n'avaient pas encore une place suffisante. Cette transformation recompose la vocation claudélienne, partant le rapport à **RIMBAUD**. Elle a trois conséquences principales.

2.3.3.1. La femme comme Mystère libérateur

En premier lieu, l'expérience de FOU-TCHEOU définit spirituellement la femme comme un symbole. Posant à l'homme la question de son désir, elle participe ainsi du jour et de la nuit, de la mort (la passion, la possession) et du salut (le don de soi, le sacrifice)[761], de l'humiliation et de l'exaltation, de la réduction et du

---

[753] Titre inspiré de l'étude classique de P. **EMMANUEL**, *Baudelaire, la femme et Dieu*, *op. cit*.
[754] Cf. P. **CLAUDEL**, *Partage de Midi*, (1ère version), dans *OCTh1*, p. 1051 (1905 ; **MESA**): « *Ah ! Je sais maintenant / Ce que c'est que l'amour !* »
[755] Voir J. **JULLIARD**, *Avant-propos* à Paul **CLAUDEL**, *Lettres à Ysé*, p. 12-13, qui relie **YSÉ** à **YSEUT**.
[756] Voir Donald Woods **WINNICOTT**, *Jeu et réalité. L'espace potentiel*, (trad. de l'anglais par Claude **MONOD** et Jean-Bertrand **PONTALIS**), (coll. « *Folio. Essais* »; 398), PARIS, **GALLIMARD**, 2009 [or. 1975], [or. *Playing and Reality*, LONDON, Tavistock Publications, 1971], chap. 1.
[757] P. **CLAUDEL**, *Partage de Midi*, (1ère version), dans *OCTh1*, pp. 995-996 (1905).
[758] Cf. P. **CLAUDEL**, *Le Soulier de Satin*, (3ème journée), dans *OCTh2*, p. 802 (1924 ; **ALMAGRO**) : « *Comment comprendre ce qu'on n'aime pas* ? »
[759] P. **CLAUDEL**, *Le poète et le vase d'encens*, dans *OCPr*, p. 845 (1926 ; Le Vase d'encens).
[760] Cf. déjà P. **CLAUDEL**, *L'Échange*, (2ème version), dans *OCTh1*, p. 745 (1951 ; **LÉCHY**) : « *Il est vrai, c'est toujours une femme qui arrive. Elle est l'inconnue, elle est celle-là qui arrive de la part de l'inconnu…* ».
[761] Cf. P. **CLAUDEL**, *Le livre d'Esther*, dans *P&B1*, p. 464 *sq*.

dépassement. Cette dualité essentielle (souffrance/salut) explique la porosité spirituelle[762] et l'ambivalence des personnages féminins[763] dans le théâtre claudélien :

> « *Mais elle* [**YSÉ**] *est aussi quelqu'un sur le front de qui est inscrit le mot :* MYSTÈRE. *Elle est la possibilité de quelque chose d'inconnu. Un être secret et chargé de significations. Un être secret et de soi-même ignoré qui postule une intervention extérieure à sa réalisation.* »[764]

Certes, le motif polymorphe de la femme tentatrice (*libido*), médiatrice et salvatrice (*dilectio*) est une figure « *familière* »[765]. Nous la retrouvons déjà sous différentes formes dans la tradition poétique et philosophique latine (Cf. **BOÈCE**), dans la poésie mystique arabe (Cf. **IBN ARABI**), dans la grande poésie occidentale (de **DANTE** à **RIMBAUD**[766]), dans la tradition romantique allemande, en particulier dans la finale du second *FAUST* de **GOETHE**[767] (sans doute une des sources du concept balthasarien d'éros métaphysique[768]), ou encore dans les obsessions « fin-de-siècle »[769]. Citons encore le personnage de **SONIA** dans *Crime et châtiment* de **DOSTOÏEVSKI**, qui réactive, après d'autres (**BAUDELAIRE**, **HUYSMANS**, etc.) le thème biblique de la prostituée « *sainte et rédemptrice* »[770] (Cf. **RAHAB**).

CLAUDEL hérite certainement de toutes ces lignes, mais recompose et tisse le motif à sa manière. En effet, il cherche à dépasser l'érotique satanique baudelairienne[771] et l'antagonisme radical[772] repris par **RIMBAUD**. Il essaie ainsi de retrouver le chemin de l'unité archétypale des sexes[773], perdus depuis l'ÉDEN (Cf. *Gn* **3**, 16-19), sans pour autant basculer dans le schéma platonicien de l'androgyne[774]. *Partage de Midi*, en particulier, travaille à reconsidérer cette dualité du masculin et du féminin, par l'analyse précise du jeu des relations et par une finale hallucinée (agonie, mariage et jugement eschatologiques), quand **YSÉ** devient, soit le parèdre féminin (et pécheur) du poète transfiguré[775], soit la « […] *personnification de l'âme exilée* »[776]. Il semble ainsi que, pour le poète, la part proprement spirituelle de l'homme soit « *métaphysiquement féminine* »[777]. En cela, elle reste

---

[762] Cf. D. **MILLET-GÉRARD** dans P. **CLAUDEL**, *P&B1*, p. 1574-1575 (note 6).
[763] Voir G. **ANTOINE**, *Paul Claudel ou l'Enfer du génie*, *op. cit*., pp. 104-110 et 309. Voir aussi D. **MILLET-GÉRARD**, *AS*, *op. cit*., p. 430 et 462.
[764] P. **CLAUDEL**, *Préface* à *Partage de Midi*, dans *OCTh1*, p. 1340 (1948).
[765] Jacqueline **BISSET**, *Introduction* à **DANTE**, *La divine Comédie. Le Paradis*, [*Paradiso*, ~ 1321], (trad. de l'italien par Jacqueline **BISSET**), (coll. « *GF bilingue* » ; 726), PARIS, Garnier-Flammarion, 1992 [or. 1990], p. 5.
[766] Cf. A. **RIMBAUD**, *Les Sœurs de charité*, dans *OCBr*, p. 283.
[767] Cf. J. W. von **GOETHE**, *Faust II*, acte V, scène finale : « *Et l'Eternel Féminin / Toujours plus haut nous attire*. »
[768] Voir H. U. von **BALTHASAR**, *La Gloire et la Croix. Les aspects esthétiques de la révélation. IV. Le domaine de la métaphysique - 1. Les Fondations*, *op. cit*., p. 18-19.
[769] Voir D. **MILLET-GÉRARD**, *AS*, *op. cit*., p. 574 *sq*. et 665 *sq*.
[770] Saul **FRIEDLÄNDER**, *Kafka. Poète de la honte*, *op. cit*., p. 206. Voir aussi p. 232-233. D'après l'auteur, le personnage de **SONIA** a peut-être inspiré celui d'**OLGA**, dans *Le Château*.
[771] Voir P. **EMMANUEL**, *Baudelaire, la femme et DIEU, op. cit.*, p. 43-66 ; H. **QUANTIN**, *De verbe et de chair*, p. 324-325.
[772] Cf. C. **BAUDELAIRE**, *Fusées* III, dans *OCBa*, p. 390 : l'amour physique comme torture et stratégie de domination/asservissement. On connaît la conclusion de ce texte stupéfiant : « *Moi je dis : la volupté unique et suprême de l'amour gît dans la certitude de faire le mal. – Et l'homme et la femme savent de naissance que dans le mal se trouve tout volupté.* »
[773] Voir A. **BLANC**, *Claudel. Le point de vue de Dieu*, *op. cit*., p. 169, qui parle d' « […] *union particulière, quasi essentielle, des âmes*. »
[774] Voir P. **CLAUDEL**, *Partage de Midi*. *Version de 1906 suivie de deux versions primitives et de lettres, également inédites, à Ysé*, *op. cit*., p. 274-275.
[775] Cf. P. **CLAUDEL**, *Partage de Midi*, (1ère version), dans *OCTh1*, p. 1061-1062 (1905 ; Ysé).
[776] Cf. P. **CLAUDEL**, *Avant « Le Pain dur » à l'Atelier*, dans *OCTh2*, p. 1443 (1949).
[777] D. **MILLET-GÉRARD** dans P. **CLAUDEL**, *P&B1*, p. 1669 (note 1).

disponible, ouverte, marquée par l'altérité, le désordre[778] qui met en branle l'imagination[779], la violence, la question[780] (au double sens de questionnement et de torture) et le mystère. Plus tard, il cherchera la confirmation de cette intuition dans la Bible, l'identifiant sous diverses formes figuratives, en particulier dans les couples d'**ADAM** et **ÈVE** (Cf. *Gn* **2**, 18-24), de **JUDITH** et **HOLOPHERNE**[781], d'**ESTHER** et **ASSUÉRUS**[782], de **SARA** et **TOBIE**[783], etc. Cette approche dépasse un dualisme masculin/féminin, lu comme opposition essentielle entre la chair (passive ; improductive ; inconsciente ; alogique) et l'esprit (actif ; productif ; consciente ; logique). Cette ligne, représentée à l'état brut chez Otto **WEININGER**[784], est parfois identifiée avec la philosophie idéaliste de **PLATON** et d'Emmanuel **KANT** (dépassement de la part sensible dans la part rationnelle), ou l'anthropologie spirituelle de saint **PAUL**.

2.3.3.2. Une logique cosmologique et rythmique

En deuxième lieu, par l'amour, la Création est désormais reconnue comme chemin de révélation. **CLAUDEL** retrouve et approfondit le sens de la formule célèbre de **LACORDAIRE** (après Guillaume de **SAINT-THIERRY**) : « *Il n'y a pas deux amours* […]*, l'amour divin et l'amour humain. Il n'y a qu'un amour. L'objet seul est différent*. »[785] L'amour entre l'homme et la femme signifie donc excellemment l'amour divin pour l'humain, *i.e.* Dieu lui-même[786]. *Agapè* et *Éros* s'enlacent, comme en témoigne le *Cantique des cantiques*. Mais si **CLAUDEL** acquiesce théoriquement à l'affirmation solennelle du Père **LACORDAIRE**, il avouera parfois en avoir quelquefois douté pratiquement[787]. Or, pour le poète, aimer signifie aimer avec toute sa chair, par et dans le désir[788]. C'est là, finalement, une autre manière de lire le *Caro cardo salutis* de **TERTULLIEN**[789]. **CLAUDEL** doit donc accepter sa condition duelle, chair et esprit, *i.e.* réintégrer la chair dans sa recherche vocationnelle, malgré sa menace[790]. Ce point consacrera le refus définitif de toute tendance manichéenne[791] que sous-entendaient encore certaines formulations ambigües du *Cantique de Mesa*[792]. Cependant, la tentation demeure puissante, à la fois quand la chair complote contre l'esprit (la possession qui comble de manière illusoire) et quand l'esprit complote contre la chair (l'absolu égoïste[793] qui tue le désir, tuant l'expérience de l'autre). Dans le premier cas, la question (le

---

[778] Voir J. **JULLIARD**, *Avant-propos* à Paul **CLAUDEL**, *Lettres à Ysé*, p. 13 : « *Le mariage est du côté de l'ordre, l'amour du côté du désordre.* »

[779] Voir J. **JULLIARD**, *Avant-propos* à Paul **CLAUDEL**, *Lettres à Ysé*, p. 13, citant le prologue du Soulier de Satin : « *L'ordre est le plaisir de la raison : mais le désordre est le délice de l'imagination.* » (P. **CLAUDEL**, *OCth2b*, p. 257).

[780] Voir A. **BLANC**, *Claudel. Le point de vue de Dieu*, *op. cit*., p. 168.

[781] Voir D. **MILLET-GÉRARD**, *AS*, *op. cit*., p. 453 *sq*. et 679-680.

[782] *Id*., p. 464-474 et 681-685.

[783] *Id*., p. 475-483 et 685-687.

[784] Voir Otto **WEININGER**, *Sexe et Caractère*, [or. *Geschlecht und Charakter : Eine prinzipielle Untersuchung*, 1903], [trad. de l'allemand par Daniel **RENAUD**], PARIS, éd. de l'Âge d'Homme, 1975.

[785] P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. 375 (1917) et la note *ad locum* pour les autres références. Voir A. **BLANC**, *Claudel. Le point de vue de Dieu*, *op. cit*., p. 169 et 175.

[786] Cf. P. **CLAUDEL**, *Partage de Midi*, (1ère version ; 1905), dans *OCTh1*, p. 1051 (**MESA**) : « […] *et je sais ce que Vous avez enduré sur votre croix dans ton* [votre ?] *Cœur, / si vous avez aimé chacun de nous / Terriblement comme j'ai aimé cette femme*… ».

[787] Cf. manuscrit d'*Assumpta est Maria* (1947), cité par C. **JULLIEN**, *Paul Claudel interroge le « Cantique des cantiques »*, *op. cit*., p. 35 (note 49).

[788] Cf. déjà P. **CLAUDEL**, *Tête d'Or*, (1ère version), dans *OCTh1*, p. 148 (1889 ; Le Roi).

[789] Cf. **TERTULLIEN**, *Quinti Septimi Florentis Tertulliani opera*, (coll. « *Corpus Christianorum, Series Latina* » ; 2), (éd. de J. G. Ph. **BORLEFFS**), Turnhout, Brepols, 1954, p. 931 (*De Resurrectione*, **VIII**, 2). Trad. : « La chair est l'articulation du salut ».

[790] Cf. P. **CLAUDEL**, *Au milieu des vitraux de l'Apocalypse*, dans *P&B1*, p. 223 (~ 1930) : « *Dans cette étreinte muette et enveloppée de ténèbres de la chair et de l'âme,* qui désirent l'une contre l'autre*, il n'est pas dit que ce sera toujours la chair qui sera la plus forte*. »

[791] Voir D. **MILLET-GÉRARD**, *AS*, *op. cit*., p. 211 et 773-774.

[792] Cf. P. **CLAUDEL**, *Partage de Midi*, (1ère version), dans *OCTh1*, p. 1051 (1905).

[793] Cf. P. **CLAUDEL**, *L'Annonce faite à Marie*, (1ère version), dans *OCTh2*, p. 103 (1912 ; **MARA**).

désir) se pose comme la réponse (hédonisme). Dans le second, la réponse tue la question (ataraxie). Mais comment articuler plus avant les contradictions apparentes de la chair et l'esprit, du monde visible et du monde invisible, afin de trouver le chemin de Salut que Dieu a tracé pour l'homme dans sa Création ? Comment parvenir à l'unité sans abolir les différences ?

Cette question centrale est aussi, analogiquement, celle de la théologie trinitaire, ce qui explique sans doute l'attrait balthasarien pour **CLAUDEL**. Elle se déploie ici selon une infinité de modalités, dont la résolution, toujours provisoire, sera le moteur de l'œuvre dramatique du converti Paul **CLAUDEL**. Elle construit un ensemble de rapports en tension dynamique qui se compénètrent en un jeu inépuisable de correspondances. Ainsi la mer, métaphore de la grâce[794], forme également un rythme poétique, soit avec le soleil (couple féminin/masculin[795] ou matière/lumière[796]), soit, le plus souvent, avec la terre-matière[797]. Elle définit alors le rythme fondamental humide (grâce = vie)/sec (stérilité de la Création sans Dieu)[798]. Leur synthèse ambivalente est donc la boue[799]. D'une certaine manière, l'œuvre de **CLAUDEL** sera l'analyse, par un poète chrétien, de cette humanité-boue (l'*adamah* de l'**ADAM**), *à la fois* terre et ciel par la mer, qui en porte le reflet. L'unité spirituelle de l'appel intérieur consacre ainsi une poétique éminemment personnelle et profondément cosmologique, puisque tous les éléments et toutes les dimensions existentielles tendent asymptotiquement à se rejoindre, puis à s'harmoniser dans l'amour, sans se confondre.

2.3.3.3. Une nouvelle relation entre le Créateur et les créatures

En troisième lieu, enfin, **CLAUDEL** approfondit la nature de sa relation avec Dieu, que ce soit dans le sens Dieu-Homme ou le sens Homme- Dieu. Dans le sens Dieu-Homme, le poète expérimente dans sa chair ce qu'il savait confusément, à savoir que Dieu ne l'aime pas comme un maître, mais comme un amant passionné. **CLAUDEL** saisit dès lors l'amour divin comme une sorte de principe anhypothétique, ce qu'il exprime avec une phrase stupéfiante[800] :

> « *Et au-dessus de l'amour / Il n'y a rien, et pas Vous-même !* »[801]

La passion avec **ROSALIE** permet donc de dépasser la simple épiphanie ontologique en orientant ses découvertes spirituelles vers les thématiques de la relation et de la vie. Il lira en ce sens le « *Sitio* »[802] (Cf. *Jn* **19**, 28) du Christ en croix, *i.e.* comme l'expression symbolique d'un double désir :

---

[794] Voir *supra*, p. 75-76.
[795] Cf. P. **CLAUDEL**, *Partage de Midi*, (1ère version), dans *OCTh1*, p. 984 (1905 ; **MESA**).
[796] Cf. P. **CLAUDEL**, *La mort du lion*, dans *OCPo*, p. 876 (1936) : « […] *la mer illuminée* », etc.
[797] Cf. P. **CLAUDEL**, *Un Poète regarde la Croix*, dans *P&B1*, p. 605 (1938) : « *Terre et Mer, à eux deux ils forment un couple, unis comme par un sacrement, enfermés dans le même rythme d'amour.* »
[798] Cf. P. **CLAUDEL**, *Au milieu des vitraux de l'Apocalypse*, dans *P&B1*, p. 181 (~ 1930).
[799] Cf. P. **CLAUDEL**, *L'Échange*, (2ème version), dans *OCTh1*, p. 762 (1951).
[800] Voir A. **BLANC**, *Claudel. Le point de vue de* Dieu, *op. cit.*, p. 172 : « […] *le cri le plus audacieux peut-être de toute la littérature religieuse…* ». J. **JULLIARD** (*Avant-propos* à Paul **CLAUDEL**, *Lettres à Ysé*, p. 16) remarque une formule proche dans le poème contemporain Obsession : « *Ma douleur est l'enceinte sans défaut d'où vous ne pouvez sortir* / *Mon amour est devant Vos pieds le fossé que Vous ne pouvez franchir* » (P. **CLAUDEL**, *OCPo*, p. 432).
[801] P. **CLAUDEL**, *Partage de Midi*, (1ère version), dans *OCTh1*, p. 1051 (1905 ; **MESA** parlant à Dieu), passage supprimé lors de la réécriture de la pièce, en 1948.
[802] Trad. : « J'ai soif ».

> « […] *désir de la Création tout entière, dont il réclame l'amour et l'aveu* [Cf. *Jn* **4**, 7] *et désir du Père coéternel à qui* [sic] *Il a reçu vocation de rejoindre Son humanité.* »[803]

On comprend dès lors l'indignation de **CLAUDEL** quand il lira la formule spinoziste qu'il comprend mal : « *Deus neminem amat* »[804]. Dieu est amour, amour en lui-même, non pas en tant qu'il nous aime, puisque nous ne lui pas sommes pas nécessaires[805].

Dans le sens Homme- Dieu, **CLAUDEL** entrevoit maintenant comment Dieu désire qu'il l'aime, *i.e.* de quel amour le Créateur veut être aimé de sa créature. Il ne s'agit plus de la simple écoute obéissante d'une présence divine intérieure, même vécue comme aimante[806]. Il s'agit d'une réponse active[807], c'est-à-dire d'une participation à ce devenir-autre que Dieu offre à l'Homme et à toute la Création (processus de divinisation). La conversion est donc synonyme de mise en mouvement, par contact avec un hors-de-soi. Mais, dans l'horizon du monde, ce point s'exprime avec les termes effrayants d'une « perte de soi en l'autre », dans l'amour. Nous employons cette expression à défaut, essayant de rendre compte de cette « utopie »[808] que **CLAUDEL** recherche et désigne comme il le peut. Ce thème reviendra souvent, par exemple dans le *Journal*, en 1920 (« *Viens être rien avec moi* »), où cet « *avec* » est le lieu propre du Salut[809]. Et le poète d'expliquer peu après :

> « *Le bonheur de ce monde est basé uniquement sur l'égoïsme et l'augmentation des jouissances du moi. Le bonheur du ciel est la préférence d'un autre à soi-même en toute chose.* »[810]

Cependant, cette étrange mécanique, qui réussit à mesure où elle consent à échouer, laisse trace de son paradoxe en gâtant l'existence d'un goût amer, tonalité affective associée au foie (fiel)[811]. Celle-ci désigne et signale, non seulement la sensation d'un désir qui rate sa cible, mais aussi la certitude qu'il ne peut pas ne pas la rater. Si l'amertume traverse ainsi toute l'expérience claudélienne[812], elle retrouve le cœur de l'expérience esthétique rimbaldienne[813], non sans des équivocités puissantes (a/mer pour **CLAUDEL**, a/mère pour **RIMBAUD**). Elle révèle le goût véritable de la terre qui est de susciter le désir d'autre chose (la suavité céleste[814]), tout en restant absolument nécessaire, malgré son insuffisance. Car sa disparition (l'acédie), ou sa substitution illusoire (une suavité seulement mondaine), correspondrait à une mort spirituelle, par disparition du principe du mouvement.

---

[803] Cf. P. **CLAUDEL**, *Un Poète regarde la Croix*, dans *P&B1*, p. 532 (1938). Voir Yves **HABERT**, « Paul Claudel, le poète devant la croix », dans *Paul Claudel. Maître spirituel pour notre temps*, *op. cit.*, p. 96 : « […] *le Christ a soif de notre soif !* »
[804] Trad. : « Dieu n'aime personne ». Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo1*, pp. 444-445 (1919) : « *phrase monstrueuse* ». Voir Baruch **SPINOZA**, *Éthique*, [*Ethica Ordine Geometrico Demonstrata*, 1677 (post.)], (éd. de Charles **APPUHN**), (coll. « *GF* » ; 57), PARIS, Garnier-Flammarion, 1965, p. 319 (V, prop. 17, corollaire).
[805] Voir H. U. von **BALTHASAR**, *La vérité est symphonique*, p. 56.
[806] Cf. P. **CLAUDEL**, *Partage de Midi*, (1ère version), dans *OCTh1*, p. 1001 (1905 ; **MESA**).
[807] Cf. P. **CLAUDEL**, *Au milieu des vitraux de l'Apocalypse*, dans *P&B1*, p. 225 (~ 1930).
[808] Cf. P. **CLAUDEL**, *Le Soulier de satin*, (1ère journée), dans *OCTh2*, p. 675 (1924 ; **Don CAMILLE**) : « *Une place avec moi où il n'y ait absolument plus rien !* nada *! rrac !* »
[809] P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. 491 (1920).
[810] P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. 544 (1922).
[811] Cf. P. **CLAUDEL**, *Le livre de Tobie*, dans *P&B1*, pp. 647-648 (1935), sur *Tb* **8**, 2.
[812] Cf. P. **CLAUDEL**, *Un Poète regarde la Croix*, dans *P&B1*, p. 591 (1938), etc.
[813] Cf. A. **RIMBAUD**, *Une saison en enfer*, dans *OCBr*, p. 411 (*) : « *Un soir j'ai assis la Beauté sur mes genoux. – Et je l'ai trouvée amère. – Et je l'ai injuriée*. »
[814] Cf. *Ps* **33**, 9 (*Vulg.*), « *Gustate et videte quoniam suavis est Dominus* », renvoyant traditionnellement au cœur de l'expérience mystique. Voir Michel de **CERTEAU**, *La fable mystique* 2, *op. cit.*, pp. 100-101.

« *Je est un autre* »[815] écrivait **RIMBAUD**, au commencement de son étonnante alchimie poétique. Mais cet autre indéfini (« *un* ») a failli le faire mourir[816], comme Gérard de **NERVAL**[817], mais pour des raisons symétriques : absolue altérité du *Je* rimbaldien, emporté loin de soi, dans un délire de poésie objective (l'inconnu radical), absolue identité du *Je* nervalien, incapable de tout mouvement, et enfermé dans une folie de poésie subjective (le déjà-connu itératif). Faut-il voir dans ce dilemme la transcription poétique du rythme philosophique du *Cogito* (dialectique du *Cogito* exalté [**DESCARTES**] et du *Cogito* brisé [**NIETZSCHE**]) que Paul **RICOEUR** a mis en évidence[818] et cherchera à dépasser dans une herméneutique du soi ? En tous cas, l'Autre de la Noël 1886, lui, ne détruit pas. Au contraire, il propose une logique de l'amour et de l'hospitalité intérieure qui permet à **CLAUDEL** de devenir lui-même[819]. Néanmoins, si l'épiphanie de 1886 portait déjà une pleine révélation, elle proposait mais n'imposait pas une telle réponse. Désormais, le poète pressent combien celle-ci suppose un travail considérable, qui n'est pas une activité solitaire[820], mais la résultante complexe d'un jeu relationnel, fondé sur l'amour, l'échange, l'offrande et la compénétration. Un travail qui s'avère aussi être une œuvre et une vocation.

2.3.4. La passion et le mariage

2.3.4.1. Une promesse qui ne peut être tenue

Si la relation avec **ROSALIE** a permis une avancée spirituelle décisive, elle a également posé les limites et les dangers de la passion amoureuse. Chez **CLAUDEL**, l'union passionnée d'un homme et d'une femme est pensée comme douloureuse, destructrice, voire parfois haineuse[821], car elle est fondée sur une « […] *promesse qui ne peut être tenue* »[822]. En effet, la cause (le désir d'infini) ne peut pas être satisfaite par l'instrument (un objet fini), qui n'en est que le signe[823]. Ce trait retrouve dans son ordre certains développements bien connus de **KIERKEGAARD** (mariage comme assomption de la vie esthétique vers la vie morale). De même, il annonce la pointe du commentaire du *Cantique des cantiques* :

> « *Dieu a créé la femme pour être désirable.* […] *Le point était de nous montrer un tel objet qu'il ne peut être désiré que par le moyen de l'esprit*. »[824]

L'âme appartient à Dieu seul. C'est pourquoi, symétriquement, l'homme ne peut pas satisfaire son amante lorsque celle-ci lui demande de se donner totalement. Au mieux peut-il lui offrir son corps, ce qui s'avère

---

[815] Lettre d'A. **RIMBAUD** à P. **DEMENY**, du 15 mai 1871 (A. **RIMBAUD**, *OCBr*, p. 242).
[816] Cf. A. **RIMBAUD**, *Une saison en enfer*, dans *OCBr*, p. 412 (*).
[817] Voir J.-P. **RICHARD**, *Poésie et profondeur*, *op. cit*., p. 55-67.
[818] Voir P. **RICOEUR**, *Soi-même comme un autre*, *op. cit.,* p. 15-27.
[819] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. 656 (1925) : « *Je suis Toi. Les deux termes ont une égale importance. C'est en étant Toi que je deviens davantage Je.* »
[820] Cf. P. **CLAUDEL**, *Partage de Midi*, (version pour la scène), dans *OCTh1*, p. 1135 (1948 ; *Cantique de **MESA***) : « *Mais oui, pas moi tout seul* […] // *Je l'ai appris, ô ça oui ! on s'est joliment arrangé pour me l'apprendre, pour me le fourrer dans la tête*. »
[821] Voir A. **BLANC**, *Claudel. Le point de vue de Dieu*, *op. cit*., p. 172. Ce trait est bien marqué dans la réécriture de *Partage de Midi* (1949).
[822] Cf. P. **CLAUDEL**, *La Ville*, (2ème version), dans *OCTh1*, p. 490 (1897 ; **LÂLA**), etc. Le thème est déjà présent dans *L'Endormie*. Voir *Notice*, dans *OCTh1b*, p. 1366-1367, renvoyant à *OCTh1b*, p. 16.
[823] Cf. P. **CLAUDEL**, *Partage de Midi*, (version pour la scène), dans *OCTh1*, p. 1139 (1948 ; **MESA**). Voir A. **BLANC**, *Claudel. Le point de vue de Dieu*, *op. cit*., p. 175.
[824] P. **CLAUDEL**, *Paul Claudel interroge le Cantique des Cantiques*, dans *P&B2*, p. 217 (1947).

insuffisant[825]. La beauté de la femme pour l'homme, comme de l'homme pour la femme, a donc un sens qui les dépasse.

Or, dans le théâtre claudélien, ce fait brut est décrit comme potentiellement infernal, soit que l'amour passionnel soit vécu comme insatisfaisant mais nécessaire[826], soit qu'il soit justement pressenti avec angoisse comme possiblement satisfaisant[827], ce qu'il n'est pas, ce qu'il ne sera jamais, ce que l'Homme sait qu'il ne sera jamais[828]. Dans tous les cas, cet état de complétude et d'allégresse amoureuse est une menace sur le chemin du Salut en étant, soit la certitude douloureuse d'un échec, soit la certitude d'une soumission quasi invincible à l'illusion. Ou, plus simplement, son caractère infernal naît-il d'être tout cela à la fois, dans le jeu de ses contradictions inquiètes. C'est pourquoi, la nature paradoxale du bonheur amoureux contraint à trouver la force spirituelle d'y renoncer[829]. Le drame de l'amour humain chez **CLAUDEL** est finalement résumé par le destin du personnage de **PENSÉE**, dans *Le Père humilié*, à savoir cette tristesse inconsolable de découvrir « […] *dans l'amour même* [*i.e.* sans la grâce] *la nécessité du refus* »[830]. M. **WOOD** fait alors remarquer que le bonheur véritable naît de la joie d'échapper au bonheur-satisfaction[831], simple bien-être anesthésique. Cette thématique semble à nouveau rapprocher **CLAUDEL** de **RIMBAUD**[832] (voire de **PROUST**, de **STENDHAL** et de … Franz **LISTZT**[833]), mais s'inscrit désormais dans une perspective chrétienne, celle du sacrifice de tout ce qui éloigne de Dieu [834]. En effet, c'est bien en Dieu seulement, *i.e.* dans l'au-delà par-delà la mort, que les amants réaliseront la plénitude de leur amour[835].

2.3.4.2. Le mariage comme « consentement »

[825] Cf. lettre de P. **CLAUDEL** à J.-L. **BARRAULT**, du 8 octobre 1948 (citée par P. **CLAUDEL**, *OCTh1*, p. 1345) : « *Les moyens charnels ne suffisent pas à agencer ces deux êtres l'un à l'autre. La chair ne leur fournit que la constatation de leur impuissance l'un par rapport à l'autre.* »

[826] Cf. P. **CLAUDEL**, *L'Annonce faite à Marie*, (1ère version), dans *OCTh2*, p. 23 (1912 ; Pierre de **CRAON**) : « *Et quel est celui qui aime qui ne veut avoir tout de ce qu'il aime ?* »

[827] Cf. lettre de P. **CLAUDEL** à J. **RIVIÈRE**, du 29 mai 1913, dans *Corr.Rivière*, p. 180 : « *L'amour humain n'a de beauté que quand il n'est pas accompagné par la satisfaction…* ». Voir Michaël **WOOD**, « La menace du bonheur : l'idée de l'amour impossible dans la *Trilogie* de Paul Claudel », *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, vol. 29, n° 29, 1977, p. 309-323. **CLAUDEL** semble ainsi retrouver le vieux débat engagé entre **PLATON** (désir comme quête de l'objet absent) et **ARISTOPHANE** (désir comme recherche de satisfaction conditionnée par la présence de son objet). Voir aussi A. **BLANC**, *Claudel. Le point de vue de Dieu*, *op. cit*., p. 169.

[828] Cf. P. **CLAUDEL**, *L'Annonce faite à Marie*, (1ère version), dans *OCTh2*, p. 88 (1912 ; **VIOLAINE** à Jacques **HURY** avant de mourir) : « *Jacques, sans doute c'était trop beau et nous aurions été trop heureux.* » Voir aussi A. **BLANC**, *Claudel. Le point de vue de DIEU*, *op. cit*. p. 140.

[829] Cf. P. **CLAUDEL**, *Le Père humilié*, dans *OCTh2*, p. 542 (1916 ; **ORIAN**) : « *Il est nécessaire que l'on ne me bouche pas la bouche et les yeux avec cette espèce de bonheur qui nous ôte le désir !* »

[830] Jean-Pierre **KEMPF** et Jacques **PETIT**, *Études sur la « Trilogie » de Claudel. 3 :* Le Père humilié, (coll. « *Archives des lettres modernes* » ; 87), (coll. « *Archives Paul Claudel* » ; 7), PARIS, Lettres modernes, 1968, p. 39. Voir H. U. von **BALTHASAR**, *La vérité est symphonique*, p. 83 : « […] *avoir acquis cette expérience de l'amour qui s'établit précisément dans et par le renoncement*. »

[831] Voir M. **WOOD**, « La menace du bonheur : l'idée de l'amour impossible dans la *Trilogie* de Paul Claudel », *loc. cit*., p. 323. Voir aussi H. **QUANTIN**, *De Verbe et de chair*, p. 325-326 : « *Aucun poète ne s'est plus explicitement méfié du bonheur*… »

[832] Cf. A. **RIMBAUD**, *Une saison en enfer*, dans *OCBr*, p. 434 (*DII*) : « *Le Bonheur était ma fatalité*… ». Voir aussi J.-P. **RICHARD**, *Poésie et profondeur*, *op. cit*., p. 221-223.

[833] Cf. lettre de Franz **LISTZ** à la comtesse Marie **DAGOULT**, citée par Jean et Brigitte **MASSIN** (dir.), *Histoire de la musique occidentale*, PARIS, Fayard, 1985, p. 792 et repris par F. **HADJADJ**, *Puisque tout est en voie de destruction. Réflexions sur la fin de la culture et de la modernité*, p. 107 : « *Si nous n'arrivons pas au bonheur, c'est que peut-être nous valons mieux que cela. Il y a trop d'énergie, trop de passion, trop de feu dans nos entrailles pour nous asseoir bourgeoisement dans le possible.* »

[834] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. 306 (1915).

[835] Voir *Fragment d'un drame, Notice*, dans *OCTh1b*, p. 1370.

L'amour claudélien se présente donc comme incapable de poursuivre cette satisfaction possible/impossible. Au mieux il en creuse sans cesse le désir, témoignant d'abord d'une absence, d'une incapacité, et révélant l'inéluctabilité du manque[836]. Il ne peut être enduré que s'il est encadré, maintenu et étroitement surveillé. En fait, il ne sera garanti que par son inscription dans un ordre spirituel externe qui lui donne légitimité et solidité. Seul cet amour transposé dans un autre ordre[837] rend possible l'unité et la fécondité d'un homme et d'une femme[838]. L'amour matrimonial chrétien n'est donc plus une passion nue, mais trouve son salut en devenant un « *consentement* »[839]. Celui-ci est aussi un renoncement[840], l'expérience d'une humiliation[841], voire d'une « *mortification réciproque* »[842], et la conscience de la limite[843]. Cette forme sacramentelle (catholique) dans laquelle les époux s'engagent en Dieu leur permet de se donner complètement, corps et âme. En effet, leur union se présente alors comme le signe le plus immédiat de la nature symbolique du monde et de la communion des Saints comme structure du Salut universel (libre coopération des uns et des autres au Salut de tous, et ainsi vivre les uns pour les autres[844]), puisque le Salut n'est pas seulement une aventure individuelle[845], étant intimement connecté au Verbe incarné. L'union matrimoniale se définit donc comme un consentement particulier dans un consentement plus général : le consentement de la créature à la Création, aux autres créatures et à son Créateur. C'est dire combien, *a contrario*, les autres formes de don entre un homme et une femme sont potentiellement sataniques et infernales[846]. D'autre part, le sacrement de mariage annonce la vie à venir, don de soi parfait et satisfaction parfaite dans un corps et une âme. **CLAUDEL** considèrera donc que, dans l'ordre de la Création, le mariage entre un homme et une femme est le signe sacramentel de l'union du principe et de la fin[847]. En effet, unissant deux promesses asymétriques, la promesse faite au « *mâle* » (via **ABRAHAM**) et celle, « *plus antique* », plus perméable à la dimension spirituelle (et satanique), faite à la femme (**ÈVE**), il porte l'espérance totale de la nouvelle humanité[848]. Dans cette ligne, le poète évoquera encore la nuptialité de Dieu et de l'humanité dans la Justice (Cf. *Os* **2**, 18-22) ou les noces mystiques du Christ et de l'Église (*Ep* **5**, 21 *sq*.) comme « *consommation plénière* » du sacrement de la circoncision qui en fut la « *figure* »[849]. Cette insistance articule fortement le sacrement du mariage et celui de l'eucharistie, pensés comme signes de la rencontre des deux ordres, humain et divin.

---

836 Cf. P. **CLAUDEL**, *Le Soulier de satin*, (3ème journée), *OCTh2*, p. 857 (1924 ; **PROUHÈZE** à **RODRIGUE**).

837 Cf. P. **CLAUDEL**, *L'Annonce faite à Marie*, (1ère version, variante), dans *OCTh2*, p. 125 (1912 ; **MARA**) : « *Et c'était là tout leur amour. Le mien est d'une autre nature !* » Voir Jean-François **CHIRON**, « Paul Claudel, un chrétien dans le siècle », dans Conférences de Notre-Dame de Fourvière, *Paul Claudel, maître spirituel pour notre temps*, *op. cit*., p. 22.

838 Cf. P. **CLAUDEL**, *L'Annonce faite à Marie*, (1ère version), *OCTh2*, p. 103 (1912 ; **MARA**) : « *Une seule chair inséparable, le contact par le centre et l'âme, et la confirmation, cette parenté mystérieuse entre nous deux, / Qui est que j'ai eu un enfant de toi.* »

839 Par exemple, P. **CLAUDEL**, *Le Soulier de satin*, (2ème journée), dans *OCTh2*, p. 735 (1924 ; Don **PÉLAGE**) : « *Ce n'est pas l'amour qui fait le mariage mais le consentement*. » Voir aussi G. **ANTOINE**, *Paul Claudel ou l'Enfer du génie*, *op. cit*., p. 294-298 et 357.

840 Cf. P. **CLAUDEL**, *Le Père humilié*, dans *OCTh2*, p. 531 (Le Pape Pie ; 1916).

841 Voir A. **BLANC**, *Claudel. Le point de vue de Dieu*, *op. cit*., p. 173.

842 Voir J. **JULLIARD**, *Avant-propos* à Paul **CLAUDEL**, *Lettres à Ysé*, p. 13, citant une lettre de **CLAUDEL** au Père **CAILLAVA**, du 18 septembre 1906.

843 Voir A. **BLANC**, *Claudel. Le point de vue de Dieu*, *op. cit*., p. 170.

844 Voir H. U. von **BALTHASAR**, *La vérité est symphonique*, p. 52.

845 Cf. P. **CLAUDEL**, *Le Livre de Christophe Colomb*, dans *OCTh2*, p. 1178 (Le Messager ; 1927). Voir aussi A. **BLANC**, *Claudel. Le point de vue de Dieu*, *op. cit*. p. 113 et 119. Même idée d'un lien actif et mystérieux entre tous les hommes chez **BLOY**, **BERNANOS** ou **HUYSMANS**. Voir H. **QUANTIN**, *De Verbe et de chair*, p. 296-297 et 310-311.

846 Cf. P. **CLAUDEL**, *Le Soulier de satin*, (2ème journée), dans *OCTh2*, p. 744 (1924 ; Don **PÉLAGE**) : « *C'est le désir des damnés*. »

847 Cf. P. **CLAUDEL**, *Cinq grandes Odes, IV. La Muse qui est la Grâce*, dans *OCPo*, p. 273 (1907).

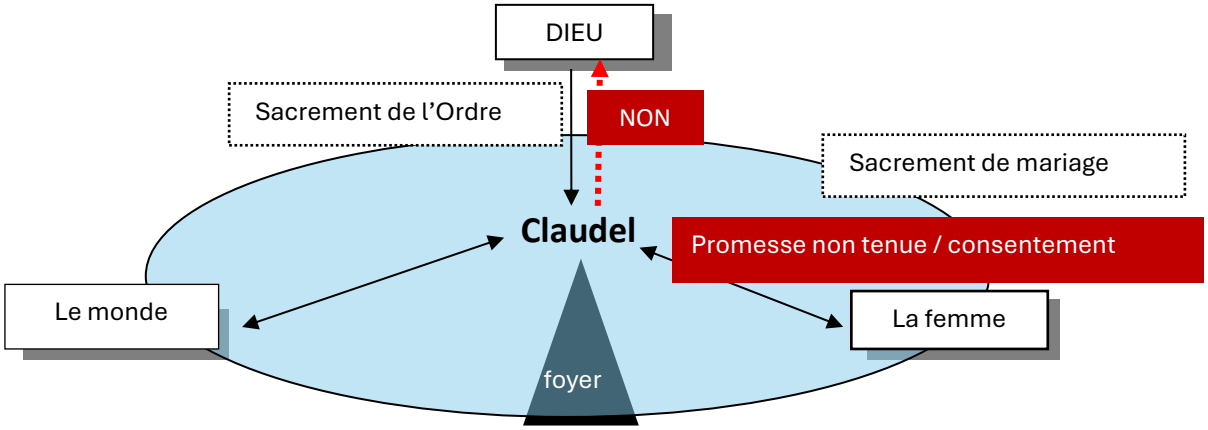
848 Cf. P. **CLAUDEL**, *Emmaüs*, dans *P&B2*, p. 358 (1948), avec la citation en finale de *Mt* **18**, 19-20.

849 *Id*., p. 357.

Aussi, pour **CLAUDEL**, ce « *Oui* »[850] échangé avec sa femme semble défini comme l'avers du « Non » du sacrement de l'Ordre, refusé par Dieu, et du drame de FOU-TCHEOU[851]. Par l'expérience de l'impasse du don du corps sans l'âme (**ROSALIE**), le poète trouve dans le sacrement de mariage la force et les ressources de dépasser les dangers d'un don autrefois pensé comme don de l'âme sans le corps (LIGUGÉ). Il définit ainsi son chemin spirituel comme un équilibre et une tension complexe, don du corps *et* de l'âme. Ceci suppose l'intervention des autres (je ne peux pas me donner sans l'autre à qui se donner), du monde et d'abord de Dieu (je ne peux me donner sans Dieu à qui appartient, en dernier lieu, ce qui constitue le don de moi). Ce faisant, le lecteur de **RIMBAUD** approfondit d'une manière décisive le sens et la portée de la phrase conclusive d'*Une saison en enfer* :

> « […] *et il me sera loisible de posséder la vérité dans une âme et un corps* [et non pas *dans* une âme et *dans* un corps]. »[852]

Ce développement complète notre schéma topographique :



(Schéma n° 7 : *Le mariage comme consentement*)

3. Ce que veut dire le monde

3.1. La « *vocation de l'Univers* »[853]

Le mariage n'abolit donc pas le troisième pôle (le monde) mais, au contraire, affirme son sens, sa nécessité et sa profondeur. C'est la terre entière[854] qui est devenue une terre promise, non plus un espace-étendue, indéfini et hostile, mais une « *grande invitation* »[855], traversée par une direction essentielle. **CLAUDEL** comprend dès lors que sa vocation est de parcourir le monde pour le connaître, le connaître pour le dominer, le

[850] Cf. P. **CLAUDEL**, *L'Annonce faite à Marie*, (version pour la scène), dans *OCTh2*, p. 146 (1948 ; Anne **VERCORS**) « […] *nous nous sommes épousés / Avec l'anneau qui a la forme de Oui…* ».
[851] Voir aussi D. **MILLET-GÉRARD**, *AS*, *op. cit.*, p. 229.
[852] A. **RIMBAUD**, *Une Saison en enfer*, dans *OCBr*, p. 442 (*Ad*). Cf. *P&B2*, p. 68. Sur ce point, voir Philippe **SOLLERS**, *La Divine Comédie*, *Entretiens avec Benoît CHANTRE*, PARIS, Desclée de Brouwer, 2000, p. 64.
[853] P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. 636 (1924).
[854] Cf. P. **CLAUDEL**, *Ode jubilaire pour le six-centième anniversaire de la mort de Dante*, dans *OCPo*, p. 679 (1921) : « […] *ce qui me dresse maintenant et qui me rassemble, / C'est la passion de l'Univers !* »
[855] Cf. P. **CLAUDEL**, *Conversations dans le Loir-et-Cher*, dans *OCPr*, p. 815 (1925-1928 ; **GRÉGOIRE**).

dominer pour l'habiter par la parole[856], l'habiter par la parole pour en rendre grâce. Ce faisant, il montre combien l'Homme catholique « […] *ne peut se passer de l'univers* »[857]. Progressivement, le poète va formaliser cette inspiration. Celle-ci reprend l'intuition symboliste en la complétant. La fameuse formule mallarméenne « *ce que le monde veut dire* » doit désormais être articulée à deux niveaux[858] . D'abord, ce que « *le monde veut dire* » au sens de ce qu'il essaie de dire, ce qu'il veut exprimer, ce dont il est le porteur, le sens qui le structure et qui le pousse, ou encore le principe du mouvement qui l'anime[859]. Ensuite, ce que « *le monde veut dire* » au sens de l'interprète qui l'aide à exprimer son message, à le réaliser et à se libérer de ce devoir, *i.e.* de l'Homme et du poète. Car ce travail est d'abord celui d'**ADAM**, défini comme médiateur de la rencontre entre Dieu et le reste de sa Création[860], c'est-à-dire comme « *fondé de pouvoirs* »[861] et agent du Salut cosmique.

CLAUDEL comprend dès lors sa participation spécifique à cette domination du monde comme « […] *un grand ensemencement de paroles*. »[862] Sa vocation poétique s'inscrit ainsi dans ce vaste creuset anthropologique, cosmologique et théologique. Elle se pense au service d'un appel divin qui le rend possible et lui donne sa signification.

3.2. L'écriture et la grâce

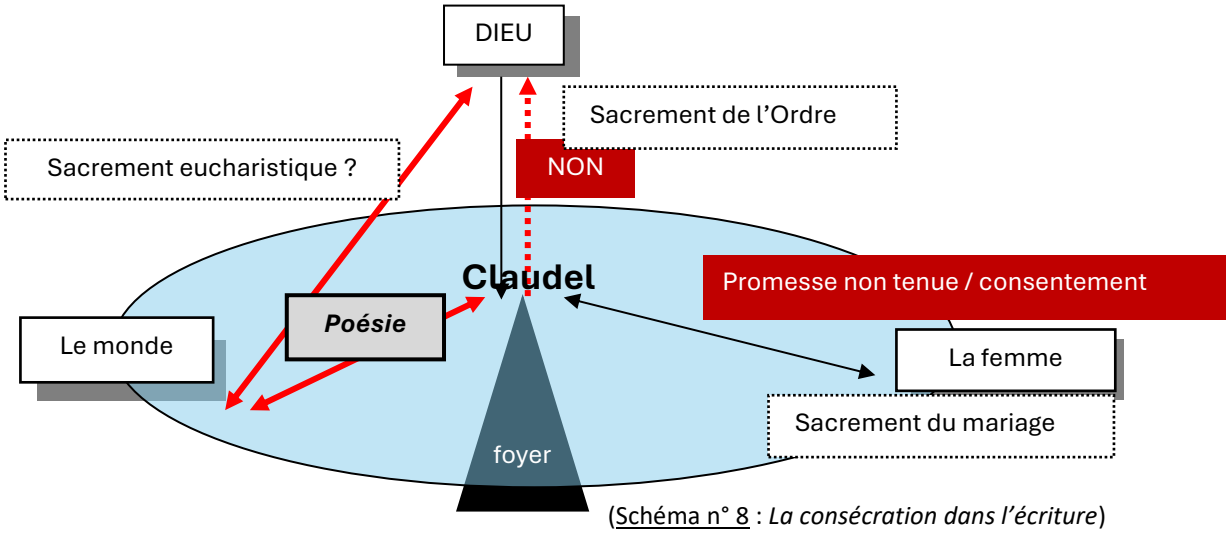
Pour **CLAUDEL**, le principe de matrimonialité[863], défini ci-dessus, se réalise donc à un niveau plus profond : celui de son rapport au monde comme noces illuminatrices de l'art et de la foi, par le jeu poétique de la parole. C'est là qu'opère la notion, féminine et typique, de Grâce-Muse[864]. D'où :

> « *Peu à peu, lentement et péniblement, se faisait jour dans mon cœur cette idée que l'art et la poésie aussi sont des choses divines…* »[865].

L'écriture poétique n'est plus l'expression d'une expérience spirituelle. Elle devient, *en soi*, un lieu (« *dans mon cœur* ») d'expérimentation, malgré le péché, de la grâce, de l'amour, de la joie et de la liberté. Soit :

---

[856] Cf. P. **CLAUDEL** *Au milieu des vitraux de l'Apocalypse*, dans *P&B1*, p. 367 (~ 1930) : « *Dieu en nous donnant la terre nous a donné sa volonté non pas seulement à connaître mais à habiter*. »
[857] P. **CLAUDEL**, *Supplément à mon livre sur l'Apocalypse*, dans *P&B2*, p. 1076 (1953).
[858] Cf., par exemple, P. **CLAUDEL**, *Jo2*, p. 584 (1947). Voir H. **QUANTIN**, *De verbe et de chair*, *op. cit*., pp. 308-309 et J.-C. **MORIZOT**, *Claudel et Rimbaud : Étude de transformations*, *op. cit*., pp. 208 *sq*. et 276-277 (avec **BAUDELAIRE** et **BATAILLE**).
[859] Cf. P. **CLAUDEL**, *MI*, p. 79.
[860] Cf. P. **CLAUDEL**, *Conversations dans le Loir-et-Cher,* dans *OCPr*, p. 813 (1925-1928 ; **GRÉGOIRE**).
[861] Cité par J.-Cl. **MORIZOT**, *Claudel et Rimbaud : Étude d'une transformation*, *op. cit*., p. 306.
[862] *Id*., p. 816.
[863] Cf. *id*., p. 819 (1925-1928 ; **GRÉGOIRE**) : « […] *le mariage de l'Homme et de l'Univers ?* »
[864] Cf. P. **CLAUDEL**, *Cinq grandes Odes, IV. La Muse qui est la Grâce*, *OCPo*, p. 275 (1907).
[865] Cf. P. **CLAUDEL**, *Ma conversion*, dans *OCPr*, p. 1013 (1913).



(Schéma n° 8 : *La consécration dans l'écriture*)

Pour **CLAUDEL**, la foi engendre en l'Homme une parole créatrice. Elle libère l'imagination et donne accès au monde de l'invisible, par le monde visible. La poésie devient dès lors capable de faire vibrer une étrange dialectique, à la fois le « *désir de l'horizon* » et, uniment, la « *passion de la limite* »[866]. Elle est redéfinie comme déploiement du point focal et comme incapacité à le vivre autrement que dans une pratique totale de l'Univers. La révélation épiphanique de la Noël 1886 est donc recréation (un acte ponctuel), créative (un engendrement perpétuel) et principe de création, car le flux poétique de l'inspiration sourd sans cesse de cette déchirure biographique, sous sa forme spécifique[867]. Elle s'inscrit dans la chair de Paul **CLAUDEL** comme (re)naissance (Noël), liturgie (vêpres, liturgie du soir), poésie de glorification et chant de joie de l'Incarnation célébrée (*Magnificat*). Homme de la Nativité du Verbe et de l'éternelle jeunesse de Dieu, **CLAUDEL** se reconnaît (bien que perdu dans la foule, caché derrière son deuxième pilier, etc.) comme le fils du *Magnificat*, fils de la louange d'une jeune femme, grosse de la Parole. Il est celui qui, sous la forme du poème, s'introduit dans ce dialogue incessant entre Dieu qui vient et un monde qui le reçoit.

Le poète aide ainsi à faire naître le monde par son verbe maïeutique[868]. Claudel retrouve là un aspect fondamental de l'expérience paulinienne. En effet, en *2 Co* **4**, 13, l'Apôtre écrit : « *J'ai cru, c'est pourquoi* [gr. : « *diò* »] *j'ai parlé* [Cf. *Ps* **116**, 10 gr.*], nous croyons, nous aussi, et c'est pourquoi nous parlons.* » Pour **CLAUDEL**, comme pour saint **PAUL**, la parole la plus profonde que l'Homme puisse dire (la poésie/le kérygme) suppose une expérience archétypale. Celle-ci consiste en un double acte de confiance, d'abord en un Dieu qui parle (l'expérience de la Noël 1886) puis, en réponse, à l'exigence légitime d'une parole qui dit le monde à Dieu qui l'écoute (l'expérience post-FOU-TCHEOU), *i.e.* que l'Homme « croit » en un Dieu qui l'écoute[869]. Le poète rejoint

[866] Voir J. **MADAULE**, *Introduction*, dans P. **CLAUDEL**, *OCTh1*, p. XXXVI, qui parle aussi de « *dialectique spéciale* ».
[867] Cf. les notions de « *faille* », de « *Blitz* » et de « *trou* » de l'opérateur dans le texte développées par Michel de **CERTEAU**, *La fable mystique*, 2, p. 98-99.104 (sur la préface du *De Icona*, de Nicolas de Cues).
[868] Cf. P. **CLAUDEL**, *Conversations dans le Loir-et-Cher,* dans *OCPr*, p. 811 (1928) : « […] *c'est toute la création qui est en travail de quelque chose ! d'une confession suprême à son Créateur et à qui nous devons servir en quelque sorte d'accoucheurs !* »
[869] Voir, par exemple, Pape **FRANÇOIS** (et **BENOÎT XVI**), *Lumen fidei*, § 56, qui insiste sur le dépassement, par la foi, du mutisme induit par les épreuves, la souffrance et le sentiment de la faiblesse. Comparer avec Michel de **CERTEAU**, *La fable mystique*, 2, *op. cit*., pp. 88-91 ou 102-105.

alors et confirme, par son chemin propre, les développements de Karl **RAHNER** sur l'unité asymptotique entre le ministère presbytéral comme ministre de la parole efficace (parole consécratoire) et le travail poétique[870].

De plus, poussant l'interprétation du lieu de sa conversion à son maximum, **CLAUDEL** se comprend désormais comme un converti des vêpres, un converti du « tard », non pas seulement le tard du soi, comme saint **AUGUSTIN**[871], mais le tard du soir[872] d'un monde déjà vieilli, et menacé de mort[873] par la perte du sens de la Création. Sa parole poétique est un cri d'espérance lancé par-delà les ténèbres d'une époque sans espérance, une parole perçue à la fois comme provocation, dénonciation et appel à la conversion. Dorénavant, la poésie de la révolte, autocentrée et fortement réactive, s'apaise et se dilate. Elle prend les traits d'une *poesia perennis* dont la fonction salvatrice est de forcer « […] *les gens à faire attention aux grandes choses simples et éternelles qui les entourent…* »[874]. Cette démarche vise à reconquérir un bon usage de l'Univers. Pour cela, elle propose une « […] *attention à l'intention* »[875]. Elle entend reproduire pour d'autres ce dont **CLAUDEL** a bénéficié par **RIMBAUD**. Elle assume ainsi une visée apologétique[876] indirecte, par les œuvres. Ce dernier point laissa longtemps **CLAUDEL** perplexe, voire effrayé. Comme si un autre doté d'une force formidable prenait lentement la parole en lui, parlait par lui et agissait parfois sans lui.

3.3. Une dynamique résurrectionnelle

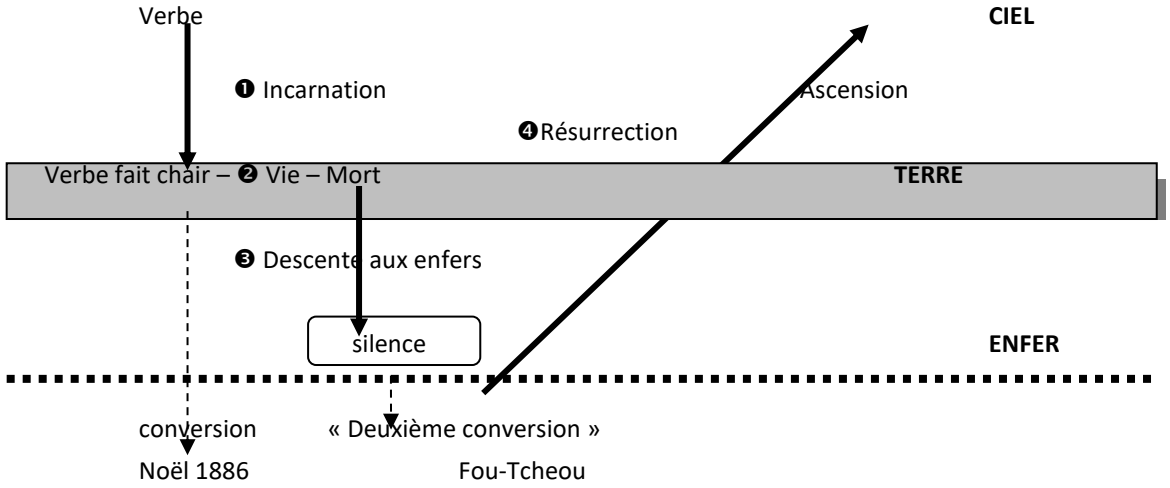
Si l'expérience bouleversante de l'incarnation du Verbe divin, à la Noël 1886, a fait naître en **CLAUDEL** un univers nouveau dont le Christ constitue le foyer (le soleil), les épisodes négatifs de LIGUGÉ et de FOU-TCHEOU ont confirmé combien sa vocation spécifique consistait en une participation illuminatrice à la vie divine, par le verbe poétique. Or, cette évolution s'accompagne d'un profond déplacement christologique. En effet, le rapport de **CLAUDEL** au Christ n'est plus centré sur l'épiphanie de Noël (Nativité), mais sur la dynamique pascale. Théologiquement, ce point constitue un événement majeur qu'il convient de préciser.

La topographie spirituelle issue de la conversion s'organisait sur un modèle exodal de type ternaire : ÉGYPTE (terre d'esclavage, « *bagne matérialiste* », nuit) – Désert (terre d'épreuve et de conversion, don de la Loi, agrégation à un peuple, éveil) – Terre Promise (terre de liberté, matin). Or, la nouveauté de FOU-TCHEOU consiste en la possibilité tragique et mortifère du péché en Terre Promise. De plus, sa forme (l'adultère) la rapproche d'une figure classique de la désobéissance d'Israël, dans la Bible. Il s'ensuit que la question centrale est désormais celle du Salut par-delà le péché personnel, l'échec de la conversion et le retour de la nuit. Cette question se résout par une deuxième conversion qui est d'abord un nouveau rapport avec le Verbe, crucifié dans sa chair, mort pour les hommes (donc aussi pour **CLAUDEL** et son péché, bien réel et clairement identifié, dans sa dimension morbide, comme refus de Dieu), ressuscité pour les hommes (donc pour **CLAUDEL**, malgré son péché). Cette évolution fondamentale renforce l'importance du récit d'Emmaüs, par la traversée pascale de la déception qu'elle propose (Cf. *Lc* **24**, 21 *sq.*), en particulier, ici, la déception voire le dégoût de soi.

---

[870] Cf. K. **RAHNER**, « Prêtre et poète », dans *Éléments de théologie spirituelle*, *op. cit.,* p. 277 *sq*.
[871] Cf. saint **AUGUSTIN**, *Conf*., *op. cit*., p. 229 (**X**, 27) : « *Sero Te amavi* » (Trad. : « Tard, je t'ai aimée »). Voir D. **MILLET-GÉRARD**, *AS*, *op. cit*., p. 231-235.
[872] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo2*, p. 22, citant *Ps* **59**, 7.
[873] Cf. *id*., p. 859 (1954) : « *Le chrétien est le seul vivant parmi un monde de morts, le seul libre dans un monde d'esclaves*. »
[874] Cf. *id*., p. 788 (1951).
[875] Cf. P. **CLAUDEL**, *Seigneur, apprenez-nous à prier*, dans *P&B1*, p. 944 (1942).
[876] Voir G. **ANTOINE**, *Paul Claudel ou l'Enfer du génie*, *op. cit*., p. 76-79.

Nous proposons de lire cette évolution du lieu poétique claudélien comme le déploiement existentiel et analogique du « thème » économique de l'Incarnation, selon le deuxième article du *Credo*. Soit :



(Schéma n° 9 : *économie christologique et itinéraire spirituel claudélien*)

Selon cette lecture, si l'expérience illuminatrice de Noël a révélé une vocation que le poète a recherchée en tâtonnant, la mort et l'enfer traversés (la « passion » de FOU-TCHEOU) ont permis à **CLAUDEL** d'entrer dans une nouvelle étape du déploiement en soi de la « figure » christologique, chère à H.U. von **BALTHASAR**. En accueillant dans son cœur le Verbe fait chair qu'il découvre mort pour lui, donc pour tous les hommes, et ressuscité pour lui, donc pour tous les hommes, *i.e.* en devenant disciple de cette manière, l'itinéraire du poète est « reconfiguré » comme la cheminement d'un pécheur sauvé par le Verbe, et bénéficiaire de son actualité résurrectionnelle. Cette dynamique christologique redéfinit l'événement de la Noël 1886 et réoriente sa logique poétique dans un mouvement ascensionnel[877]. Ce faisant, elle impose *son* esthétique. Le renouvellement pascal du foyer spirituel implique la nécessité d'une « stylisation » inédite qui est, en fait, une esthétique de la sanctification.

Selon nous, les « années méridiennes » auraient ainsi permis à **CLAUDEL** de comprendre combien et comment la vie chrétienne consiste, pour lui, en une configuration progressive dans le Fils-Verbe, signe d'un appel pacificateur à une intégration en Christ de l'Univers entier. Citons, en ce sens, la reprise dans le *Journal*, en juillet 1926, d'un extrait significatif de saint **ATHANASE** :

> « *Le Tout-puissant, Tout parfait et Tout saint Verbe du Père descendant sur t*[ou]*tes choses et sur elles étendant son énergie et amenant à la lumière t*[ou]*tes choses visibles et invisibles, les unit et les fond dans son propre Être, ne laissant rien dénué de son opération. Et une certaine merveilleuse et divine harmonie est ainsi amenée par lui à l'existence.* »[878]

[877] Cf. P. **CLAUDEL**, *La deuxième étape d'Emmaüs*, dans *P&B2*, p. 823 (1950) : « *Ces grands êtres courant* [sainte **THÉRÈSE d'AVILA**, saint **JOSEPH de CUPERTINO**]*, montant, à l'odeur de Ses parfums (la respiration)* [*Ct* **1**, 3], *ne font que suivre leur Seigneur dans Son Ascension, dont celle du Thabor ne fut que la préfigure.* »

[878] P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. 727 (1926), citant saint **ATHANASE**, *Discours contre les païens* [~ 335-337], *PG* **XXV**, col. 84.

Or, pour être intégrale dans un monde marqué par le péché, cette intégration suppose de traverser la séquence pascale. Ce faisant, l'ascension divinisatrice de toute la Création devient possible. Le poète affirmera avec force ce point central dans un texte écrit vers 1933 :

> « *L'Homme-Dieu, suprême expression de la Création, s'élève des profondeurs de la matière, d'où le Verbe, en s'unissant à l'obéissance de la femme, l'a suscité, vers ce trône qui Lui a été préparé à la droite du Père. De là* [,] *Il ne cesse d'exercer sur toute les créatures Son action attractive, elles ressentent toutes au fond d'elles-mêmes cet appel, ce commandement de sortir vers la hauteur.* »[879]

Á partir de 1905, l'unification si précieuse de l'univers visible et invisible, apparue à la Noël 1886, se révèle comme la proposition d'un mouvement vertical surprenant, inouï, cosmique : une divinisation totale de la Création dans le Verbe. L'espace spirituel claudélien a désormais pour foyer central la Croix, nouvel arbre de vie[880] et signe de contradiction, tiraillée entre des extrêmes qu'elle parvient ainsi à mettre en relation. Cette idée « cruciale » est peut-être inspirée par la lecture de **CHESTERTON**[881]. À la fois pardon et victoire (Cf. **MOÏSE**, comme déjà en croix en *Ex* **17**, 12) universels en acte (Cf. *Jn* **12**, 32), *i.e.* en pleine activité, la Croix du Christ est définitivement plantée au centre du monde et de l'histoire[882], comme une immense pompe au travail, ascensionnelle et aspirante[883]. Reprenant une expression de saint **IGNACE** d'ANTIOCHE, elle est désormais décrite comme une *machina Christi*[884] qui :

> « […] *attire à elle, suivant des horizons de plus en plus élargis, les hommes, les nations et les événements.* »[885]

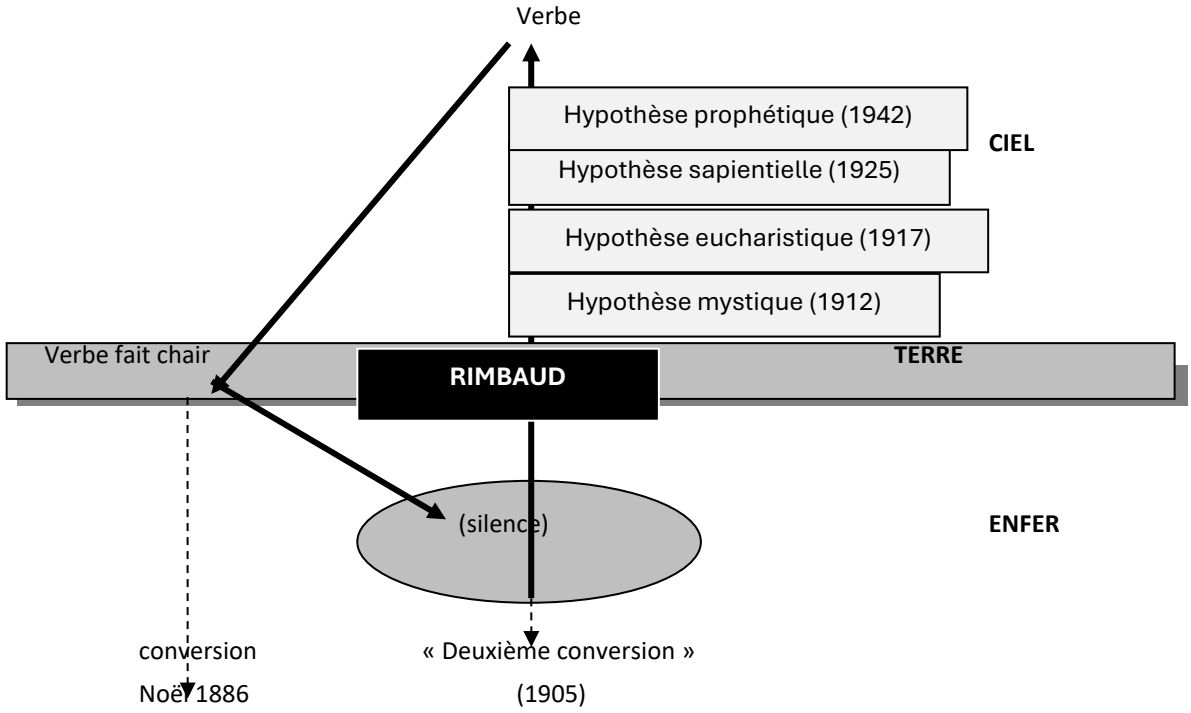
Cette image patristique assume la figure de l'eau comme grâce[886]. De plus, elle subsume le titre du recueil théâtral de 1901 (*L'Arbre*) et la grande intuition de la poésie comme développement végétal, mis en lumière par Didier **ALEXANDRE**[887]. Elle porte trace de l'ingéniosité sadique des bourreaux (la Croix comme écartèlement) et de la raideur administrative romaine, symbole de la sophistication techniciste du monde[888]. Entraîné par le Verbe divin ressuscité, celui qui s'est relevé et a jailli du silence, le poète ne parle plus seulement une expérience personnelle, la stricte horizontalité d'un monde immense, la fuite vers le juste milieu ataraxique des sagesses antiques, ou encore les appétits, insatiables et épuisants, de la chair qui désire. Il vit et exprime l'appel divin à une réconciliation « catholique », unificatrice, missionnaire (Cf. *Mc* **16**, 14-20), inépuisable, de la chair et de l'esprit, du visible et de l'invisible, de la créature et du Créateur. Ce faisant, le statut et la nature de la

---

879 P. **CLAUDEL**, *Seconde note sur les anges*, dans *P&B1*, p. 449 (~ 1933 ; note a).
880 Cf. P. **CLAUDEL**, *Le mal avant le péché originel*, dans *P&B2*, pp. 1135-1137 (1953), lisant *Gn* **2**-**3**.
881 Voir H. **QUANTIN**, *De verbe et de chair*, *op. cit*., p. 194 et 325.
882 Voir Yves **HABERT**, « Paul Claudel, le poète devant la croix », dans *Paul Claudel. Maître spirituel pour notre temps*, *op. cit*., p. 84-85, 89, 99-100.
883 Cf. *id*., p. 1120 : « *C'est le Christ qui aspire le monde*. »
884 Cf. P. **CLAUDEL**, *L'Évangile d'Isaïe*, dans *P&B2*, p. 753 (1950), etc. Voir *Lettre aux Ephésiens*, [~ 98-117], dans saint **IGNACE d'ANTIOCHE**, *Lettres*, (éd. Pierre thomas **CAMELOT**), (coll. « *Sources chrétiennes* » ; 10), (2ème éd. revue et augmentée), PARIS, Éd. du Cerf, 1951, p. 77 (**IX**, 1 : « tês mêchanês Iêsoŭ Xristoŭ »).
885 P. **CLAUDEL**, *J'aime la Bible*, dans *P&B2*, p. 1006 (1952).
886 Voir Yves **HABERT**, « Paul Claudel, le poète devant la croix », dans *Paul Claudel. Maître spirituel pour notre temps*, *op. cit*., p. 96-97.
887 Voir D. **ALEXANDRE**, *Le gland et le chêne. Genèse et formulations de la poétique claudélienne*, thèse de doctorat dactylographiée, Université Paris VIII, 1996.
888 Voir Yves **HABERT**, « Paul Claudel, le poète devant la croix », dans *Paul Claudel. Maître spirituel pour notre temps*, *op. cit*., p. 91 : « Le Christ est broyé par l'énorme machinerie romaine… ».

frontière vive, ce « *lieu obscur* »[889] que la chair poétique institue analogiquement entre Terre et Ciel, est bien le cœur et la modernité du débat engagé par **CLAUDEL** avec **RIMBAUD**. Car seul celui qui réside sur cette frontière, qui la porte en soi où qu'il soit, non pas celui qui la traverse et la dépasse pour aller s'installer d'un côté ou de l'autre, peut vraiment prétendre à en dévoiler l'universalité, comme en révéler l'extraordinaire richesse.

Au terme de cette analyse, le décrochage ascensionnel du lieu poétique claudélien, à partir de 1905, constituerait, selon nous, le *Sitz im Leben* théologique des différentes propositions sur **RIMBAUD**. Progressivement dégagé de ses angoisses existentielles, emporté dans un mouvement christologique de résurrection et de récapitulation du cosmos, le poète peut désormais évoquer l'arc catéchuménal. Néanmoins, cette évocation sera marquée par un écart de plus en plus grand. En effet, **RIMBAUD**, fixé quelque part entre l'enfer juste dépassé[890], s'éloigne progressivement. Nous aurions donc la séquence suivante :



(Schéma n° 10 : Credo*, itinéraire spirituel claudélien et suite rimbaldienne*)

Á partir de la résolution de la crise de FOU-TCHEOU, **RIMBAUD** n'est plus en avant, mais en arrière. Son mystère reste actif, mais est marqué par une forte négativité. Sa poétique prend les traits d'une tentative incomplète, voire d'un appel qui a échoué. Ce faisant, **CLAUDEL** tend dorénavant à accomplir ce que **RIMBAUD** a manqué, mais rendu possible.

[889] Cf. P. **CLAUDEL**, *La Ville*, (1ère version), dans *OCTh1*, p. 311 (1891 ; **BESME**).
[890] A. **RIMBAUD**, *Une Saison en enfer*, dans *OCBr*, p. 439 (*Mat*) : « *Pourtant, aujourd'hui, je crois avoir fini la relation de mon enfer. C'était bien l'enfer, celui dont le fils de l'homme ouvrit les portes*. »

Conclusion du chapitre II

Á partir de 1905, **CLAUDEL** reconsidère le chemin parcouru :

> « *Une conversion, du moins c'est mon sentiment personnel, est une espèce de catastrophe. C'est un peu comme si on changeait de sexe.* »[891]

Ici, le mot « catastrophe » est à entendre en son sens étymologique, celui d'un retournement, et dans le sens du théâtre antique, celui d'une issue finale (Cf. le développement classique strophe – antistrophe – catastrophe). **CLAUDEL** a soldé dans les larmes une période intermédiaire qui restait dominée par l'illusion[892]. De fait, cette idéalisation court jusqu'au « non » de LIGUGÉ et à l'expérience adultérine. Mais grâce à l'approfondissement décisif, provoqué par l'épreuve du refus divin et de la passion amoureuse, *i.e.* grâce à cette « conversion dans la conversion », le poète reconsidère l'origine de son désir[893], ainsi que le sens de l'épiphanie de la Noël 1886. Finalement, il les réoriente vers le monde :

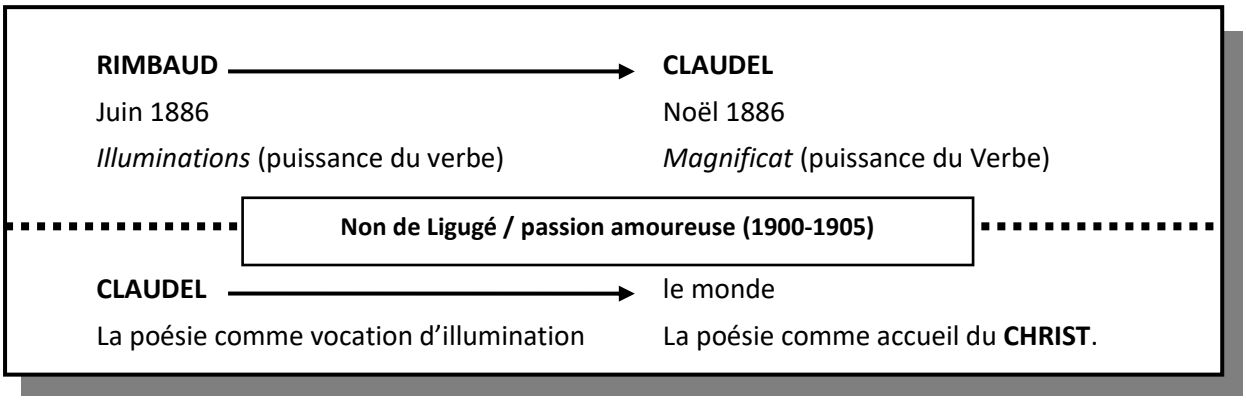
> « *Aimer, désirer passionnément une autre créature avec des élans qui vous tordent les entrailles, avoir besoin d'elle plus qu'on a besoin de pain et d'eau* […] *c'est cela qui fait comprendre les plus profonds mystères de notre nature, ce profond sérieux des choses dissimulé par la banalité et la légèreté des événements courants, le ciel, l'enfer surtout, les sentiments et la soif de ce grand Abandonné sur la Croix, oui, je voudrais vous le dire sans blasphème !* »[894]

Ce faisant, il comprend combien son apostolat, sa vocation, est la poésie. Il découvre aussi le sens, christologique et résurrectionnel, qu'il convient de lui donner. L'acte poétique offre ainsi un sens créateur à toute la vie du converti, par toute sa chair. « *Les deux fils, esthétique et spirituel sont désormais conjoints* »[895], celui du poète et celui du chrétien, l'ambition de la beauté et l'appel de l'amour, les *Illuminations* et le *Magnificat*[896].

L'épreuve amoureuse a modifié le rapport à **RIMBAUD**. Auparavant, la problématique claudélienne était celle du poète **RIMBAUD**, étant celle de la puissance libératrice de sa poésie comme une expérience de lecture propédeutique à la rencontre divine. Désormais, cette expérience est reconnue comme l'analogie d'une autre découverte, celle de la libération du monde par le Verbe et de l'annonce d'une rencontre définitive avec Dieu. La question de **RIMBAUD** est posée, non plus d'une manière occasionnelle, particulière, horizontale et seulement poétique, mais d'une manière vocationnelle, générale, verticale et théologique. **CLAUDEL** a dépassé **RIMBAUD**. L'arc catéchuménal s'est retourné. Nous aurions ainsi :

---

[891] Lettre de P. **CLAUDEL** à L. **MASSIGNON**, du 14 mai 1912 (*Corr. Massignon*, *op. cit*., p. 164).
[892] Voir X. **THÉVENOT**, « Conversion chrétienne et changement psychique », *loc. cit*., p. 279.
[893] Cf. P. **CLAUDEL**, *Cantate à trois voix,* dans *OCPo*, p. 364 (1911 ; **FAUSTA**) : « *Et si le désir devait cesser avec Dieu, / Ah ! je l'enverais à l'Enfer !* »
[894] Lettre de P. **CLAUDEL** à R. **VETCH**, du 13 novembre 1917, citée dans P. **CLAUDEL**, *Partage de Midi. Version de 1906 suivie de deux versions primitives et de lettres, également inédites, à Ysé*, *op. cit*., p. 253.
[895] D. **MILLET-GERARD**, *Notice* à *Paul Claudel interroge le Cantique des Cantiques*, dans P. **CLAUDEL**, *P&B2*, p. 1552.
[896] Cf. P. **CLAUDEL**, *Le renoncement de saint François*, dans *OCPo*, p. 919 (1943) : « *Je ne m'éprends pas du lys* [symbole de la pureté spirituelle] *au point de renoncer à la rose* [symbole de la beauté poétique]. »



(Schéma n° 11 : *Évolution du rapport à **RIMBAUD** avant et après 1905*)

CLAUDEL a clairement identifié son « lieu » propre comme étant celui d'un cœur libéré par la présence native du Verbe fait chair (1886), renouvelé dans sa mort et sa résurrection, puis emporté par sa dynamique d'ascension à la droite du Père(1905). Cette séquence est consubstantielle à un appel, celui qui consiste à produire à son tour un verbe poétique, à la fois libérateur, nouveau et unificateur (catholique). Cette découverte progressive rend donc nécessaire d'engager une vaste méditation, en partie inédite et originale, sur la nature de la poésie, sur sa signification en régime de modernité, sur sa puissance spirituelle et sa finalité dans le plan du Salut. La recherche n'est pas de simple curiosité. Elle reste ordonnée à la quête difficile d'une conscience de soi, renouvelée dans l'illumination divine et son étonnante prolepse rimbaldienne. En ce sens, elle prépare, participe et rend possible la proposition prophétique de 1942.

Chapitre III : Une poétique de la co-naissance

Le creuset de cette ample réflexion, où vont s'enraciner les différentes propositions à venir sur Rimbaud, est le recueil *Art poétique*[897], rédigé pour l'essentiel en Chine, dans le silence douloureux de la relation avec **ROSALIE**. Le texte sera publié en 1907[898], sous l'égide de **GIDE**, qui en corrigea les épreuves[899]. *Art poétique* est à la fois une synthèse des expériences passées, un point d'étape, voire un contrepoids bénéfique[900], dans le contexte perturbateur et très particulier de la vie à FOU-TCHEOU, et un écrit fondateur, qui va délimiter les grands axes de la réflexion théorique de **CLAUDEL**. Il se présente comme un recueil composé de trois proses : *Connaissance du temps*[901] (fini en août 1903), *Traité de la co-naissance au monde et de soi-même*[902] (fini en 1904), et, enfin, texte de moindre importance au niveau théorique, *Développement de l'Église*[903] (fini en juillet 1900). Si les prémices et les conclusions de ces textes sont assez simples, le corps du livre est souvent rédigé de manière abstruse[904]. Cette complexité a deux raisons principales. D'une part, **CLAUDEL** écrit d'abord pour lui[905]. Il interroge des questions personnelles, voire intimes. Il retrouve ainsi le questionnement patristique de grands professeurs lettrés convertis, comme **CYPRIEN**, **LACTANCE**, **VICTORINUS**, et, en premier lieu, **AUGUSTIN**[906] : comment concilier l'amour des lettres et l'amour de Dieu ? D'autre part, entendant dénoncer le rapport au monde né du syllogisme, il conteste la forme même de la démonstration logique[907]. L'intérêt, l'originalité et la difficulté d'*Art Poétique* tiennent ainsi au fait que **CLAUDEL** emprunte un vocabulaire et une prétention philosophiques[908], tout en refusant sa syntaxe. Nous lisons donc cette proposition comme la nécessité d'un cadre de contrôle spéculatif qui donne sens à un jaillissement poétique, libre et inédit, en cherchant à comprendre la nature du monde[909].

Si l'écriture claudélienne restera « […] *toute mêlée d'idées philosophiques* »[910], en particulier aristotéliciennes[911] par souci de la matérialité et anti-kantisme (au sens d'anti-idéalisme)[912], elle ne sera

[897] P. **CLAUDEL**, *Art poétique*, dans *OCPo*, p. 121-217.
[898] P. **CLAUDEL**, *Art poétique*, Paris, Mercure de France, 1907 (édition sans les arguments).
[899] Voir H. de **LUBAC** & J. **BASTAIRE**, *Claudel et Péguy*, *op. cit*., p. 40.
[900] Voir A. **BLANC**, *Claudel. Le point de vue de Dieu*, *op. cit*., p. 32 et 87.
[901] P. **CLAUDEL**, « Connaissance du temps », *Art poétique,* dans *OCPo*, p. 123-145 [désormais abrégé : *CT*].
[902] P. **CLAUDEL**, « Traité de la co-naissance au monde et de soi-même », *Art poétique*, dans *OCPo*, p. 147-204 [désormais abrégé : *TCM*].
[903] P. **CLAUDEL**, « Développement de l'Église », *Art poétique*, dans *OCPo* p. 205-217.
[904] Cf. lettre de P. **CLAUDEL** à A. **SUARÈS**, du 18 septembre 1907 (*Corr. Suarès*, *op. cit*., p. 112) : « *Vous trouverez* Art poétique *d'une lecture difficile…* ».
[905] Cf. lettre de P. **CLAUDEL** à E. **BOURGES**, du 9 janvier 1904, citée par P. **CLAUDEL**, *OCPo*, p. 1058.
[906] Voir M. **ZINK**, *Poésie et conversion au Moyen Age*, p. 23, qui reprend, après Brian **STOCK** (*Augustine the Reader. Meditation, Self-Knowledge, and the Ethics of Interpretation*, CAMBRIDGE Mass., Harvard University Press, 1996 et *After Augustine. The Meditative Reader and the Texte*, PHILADELPHIE, University of Pennsylvania Press, 2001) l'hypothèse d'une surinterprétation du fameux *Tolle et lege*, et étudie le *De Ordine*.
[907] Cf., par exemple, P. **CLAUDEL**, *TCM*, *Art poétique*, dans *OCPo*, p. 183.
[908] Cf. lettre de P. **CLAUDEL** à G. **FRIZEAU**, du 6 septembre 1905 (*Corr.Frizeau*, *op. cit*., p. 57), qualifiant *Art Poétique* de « *poème dialectique* », puis de « *traité de métaphysique* ».
[909] P. **CLAUDEL**, *Mi*, respectivement pp. 180 et 221 : « *Toute la philosophie de mon œuvre, tout le côté purement philosophique et intellectuel s'est cristallisé dans deux traités* […] *ils ont eu de très larges conséquences dans mon œuvre postérieure, comme une pierre qu'on jette dans un étang et dont les ondes ne cessent de se propager jusqu'au bout.* »
[910] P. **CLAUDEL**, *Mi*, p. 184.
[911] Cf. D. **ALEXANDRE**, « *Introduction* », dans *OCTh2b*, p. XIX.
[912] Voir A. **BLANC**, *Claudel. Le point de vue de Dieu*, *op. cit*., p. 84.

cependant jamais de nature philosophique[913]. Elle ne ressort donc pas de sa sphère critique. **CLAUDEL** n'est pas un philosophe[914], non plus d'ailleurs un professeur[915]. En effet :

> « *L'abstraction, qui est la mort de l'un, l'autre y respire ; l'imagination, le discontinu, l'invérifiable, où l'autre périt, fait la vie de l'un* »[916].

Le poète inscrit donc ses recherches théoriques en appui d'une pensée vivante et évolutive qui intègrent les facultés imaginatives et sensuelles. Il assume la possibilité de la contradiction interne[917], laisse travailler librement le jeu des images, concède au langage une qualité de preuve et néglige les arguments *ad contra*, « […] *étant plus sensible aux analogies qu'aux contrastes* »[918]. S'il semble parfois séduit par l'aspect logique et l'exigence de la pensée rigoureuse, il recule instinctivement devant l'idée de système. Il dira d'ailleurs toujours préférer au terme de « thèse » ou de « concept », celui de « proposition »[919], voire d'apologue[920]. Il n'entend donc pas développer une pensée sous la forme rigoureuse et fixe d'une démonstration. Il veut travailler à la clarification et à la mise en ordre rationnelle d'une expérience qui tend progressivement à s'imposer[921].

Or, cette poétique originale, à très forte densité théologique[922], pose *in fine* la question du surgissement en soi d'un autre qui parle et donne de parler. Ce faisant, elle participe de manière éminente au déploiement d'un questionnement sur le rapport entre poésie et prophétie. C'est pourquoi, son étude nous semble fondamentale, bien qu'elle semble parfois difficile à mener d'une manière claire et synthétique, tant les niveaux d'analyse se compénètrent, tant **CLAUDEL** aime multiplier les angles et les images. En fait, il s'agit seulement, ici, d'extraire les éléments principaux sur lesquels **CLAUDEL** va appuyer son raisonnement en 1942, non de les décrire dans leur intégralité, d'analyser leur évolution ou de les évaluer théologiquement[923].

1. La co-naissance

[913] Cf. lettre de P. **CLAUDEL** à J. **RIVIÈRE**, du 19 décembre 1908, *Corr. Rivière,* p. 120 : « […] *et non pour m'engager dans de stériles controverses philosophiques pour lesquelles je n'ai ni goût, ni compétence.* »
[914] Cf. P. **CLAUDEL**, « Lettre » au *Figaro*, du 14 juillet 1914, citée dans *OCTh2*, p. 1412. Voir aussi A. **BLANC**, *Claudel. Le point de vue de Dieu*, *op. cit*. pp. 147 et 153-154 : « *Qu'il fût doué pour la réflexion spéculative, cela est incontestable. Mais pour mériter le nom de philosophe il semble qu'il faille une ouverture d'esprit, un sens de l'autocritique, une prudence de pensée qui lui manque.* »
[915] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. 1410 (note 1), citant Frédéric **LEFÈVRE**, *Une heure avec… Cinquième série*, (coll. « *Les documents bleus. Les arts* » ; 9), PARIS, N.R.F., Gallimard, 1929, p. 116-117.
[916] Jacques et Raïssa **MARITAIN**, *Œuvres Complètes. IV : 1929-1932*, PARIS-FRIBOURG, Éd. Saint Paul, Éd. universitaires Fribourg, 1983, p. 277. Cf. P. **CLAUDEL**, *Réflexions et propositions sur le vers français*, dans *OCPr*, p. 4 (1925) : « *L'intelligence n'est pas plus la vertu fondamentale pour un poète que la prudence pour un miliaire*. *Elle est nécessaire en seconde ligne. Elle critique ce que tu fais*. »
[917] Cf. P. **CLAUDEL**, *Conversations dans le Loir-et-Cher*, dans *OCPr*, p. 670 (1925 ; **FURIUS**) : « […] je *dois vous prévenir que je me réserve avec fermeté le droit de me contredire*. »
[918] H. de **LUBAC**, « Sur un *Credo* de Claudel », dans *Théologies d'occasions*, *op. cit*., p. 460.
[919] Cf. lettre de P. **CLAUDEL** à G. **FRIZEAU**, du 1er mai 1908 (*Corr.Frizeau*, *op. cit*., p. 130-131).
[920] Voir A. **BLANC**, *Claudel. Le point de vue de Dieu*, *op. cit*. p. 111, citant J. **MADAULE**, *Le génie de Paul Claudel*, *op. cit*., p. 229.
[921] Voir A. **BLANC**, *Claudel. Le point de vue de Dieu*, *op. cit*., p. 154 : « *L'essai philosophique, temporaire, correspond chez lui à un besoin répété, mais momentané d'élaborer rationnellement sa pensée.* »
[922] Voir les trois livraisons de Joseph de **TONQUÉDEC**, « Paul Claudel théoricien de l'art », *Études*, tome 189, n° 20-22, 5, 20 oct. et 5 nov. 1926, repris dans *L'Œuvre de Paul Claudel*, Paris, Beauchesne, 1927.
[923] Sur ce point voir, par exemple, Pierre **ANGERS**, *Commentaires à l'*Art poétique *de Paul Claudel : avec le texte de l'*Art poétique, PARIS, Mercure de France, 1949.

La proposition claudélienne progresse entre deux récifs. D'un côté, elle affirme, contre le matérialisme et le spiritualisme évolutionniste, que ce qui existe n'est pas né du hasard ou soumis à l'insignifiance. D'un autre côté, ce principe de causalité n'induit pas que le monde soit un simple objet fabriqué et mû de l'extérieur. Il possède une autonomie relative et une capacité procréatrice, qui révèlent l'économie de l'acte créateur.

1.1. Dieu comme Cause

Pour **CLAUDEL**, depuis la Noël 1886, il est évident que le monde est un effet. Il n'est pas absolu. Il doit toujours se rapporter à une cause[924] première, en acte[925], sa « *raison d'être* »[926]. Cette « *raison d'être* » détermine une « *manière d'être* »[927]. Celle-ci est d'abord mouvement[928]. **CLAUDEL** en déduit, contre **KANT**[929], qu'exister n'est pas un fait, mais un acte[930]. Il définit cet acte comme une décision gratuite[931] et joyeuse du Créateur. Celui-ci n'est pas contraint par une quelconque nécessité de nature[932]. L'action créatrice est, en Dieu, pure volonté, sans cause. Elle demeurera éternellement immédiate, identique à l'essence divine, sans changement, succession ni mouvement, « *tout comme une illumination* »[933]. C'est pourquoi, en 1926, **CLAUDEL** accueillera avec une certaine bienveillance la théorie sanscrite du bhakti, quand celle-ci présente « *Dieu créant le monde sans aucune raison, dans le transport de sa joie, dans le délire de son ivresse*. »[934]

Le raisonnement claudélien s'appuie d'abord sur l'autorité de saint **THOMAS** d'Aquin. Celui-ci énonce la nécessité de penser cette cause créatrice, principe et cause d'être[935], *secundum esse* (cause permanente) et non *secundum fieri* (cause persistante)[936]. Le poète pousse ce principe jusqu'à sa plus grande concrétude[937]. Selon lui, la Création, tant au niveau général (action divine générale) que particulier (action divine particulière,

---

924 Cf. P. **CLAUDEL**, *CT*, *Art poétique*, dans *OCPo*, pp. 127-135. La philosophie reprendra cette question au XX^{ème} siècle en des termes radicalisés. Voir le débat entre J. P. **SARTRE** (aporie de la notion de création ; Cf. J.-P. **SARTRE**, *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 25) et A.-D. **SERTLLANGES** (*L'Idée de création et ses retentissements en philosophie*, Paris, Aubier, 1945). Voir Emmanuel **DURAND**, *Évangile et Providence*, p. 14-16.

925 Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. 640 (1924).

926 P. **CLAUDEL**, *Seconde note sur les anges*, dans *P&B1*, p. 430 (~ 1933).

927 P. **CLAUDEL**, *Du sens figuré de l'Écriture*, dans *P&B1*, p. 851 (1937).

928 Cf. P. **CLAUDEL**, *TCM*, *Art poétique*, dans *OCPo*, pp. 153 *sq*.

929 Voir Emmanuel **KANT**, *Critique de la Raison Pure*, [*Kritik der reinen Vernunft*, 1781], (trad. de l'allemand par Jules **BARNI**, revue par P. **ARCHAMBAULT**), (coll. « *G.-F.* » ; 257), PARIS, Garnier-Flammarion, 1987, p. 475 *sq*. (Deuxième partie, Deuxième division, Livre II, chap. 3, 4ème section).

930 Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo2*, p. 585 (1947).

931 Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. 378 (1917).

932 Cf. lettre de P. **CLAUDEL** à J. **RIVIÈRE**, du 12 mars 1908, dans *Corr.Rivière*, p. 102 : « *La dernière encyclique* [encyclique *Pascendi Dominici Gregis*, encyclique de **PIE X**, datée du 8 septembre 1907 ; voir en particulier § 25 et 52] *nous rappelle justement qu'entre Dieu et l'homme il y a un rapport de convenance et non pas de nécessité. Autrement nous tomberions dans le panthéisme*. » Ce point n'implique pas que Dieu ne crée que des êtres contingents. Il crée par contingence des êtres contingents ou des êtres nécessaires. Voir E. **DURAND**, *Évangile et Providence*, p. 147, citant *SCG* **II**, 30, § 4 : « *Or dire que Dieu les a produites dans l'être par volonté, et non par nécessité, n'empêche pas qu'il ait voulu que certaines choses fussent par nécessité et que d'autres fussent de manière contingente, afin qu'il y eût diversité ordonnée dans les choses.* »

933 Voir E. **DURAND**, *Évangile et Providence*, p. 69, citant *SCG* **II**, 17 et 19. Si nous savons que **CLAUDEL** a lu la *SCG*, nous ne savons pas s'il a tressailli à cette proposition « rimbaldisante » d'une création comme « par illumination ».

934 P. **CLAUDEL**, *Le Poète et le vase d'encens*, dans *OCPr*, p. 839 (1926 ; Le Vase d'encens).

935 Voir E. **DURAND**, *Évangile et Providence*, p. 68 (« *Essendi principium et causa* »).

936 Cf. saint **THOMAS** d'Aquin, *ST*, **I**, 104, 1. La création est un acte continu et non une simple chiquenaude initiale où Dieu, tel un *Deus otiosus* (cf. BRAHMA, AN, etc.) ou un Grand Horloger du modèle déiste, « […] *se contenterait de concevoir le système du monde et de lui impulser uniquement son élan primordial, le laissant ensuite à la logique et aux contingences de son propre fonctionnement (ou dysfonctionnement)…* » (E. **DURAND**, *Évangile et Providence*, p. 49). Voir J.-C. **MORIZOT**, *Claudel et Rimbaud : Étude de transformations*, *op. cit*., p. 501.

937 Cette ligne a été développée par J. H. **NEWMAN**. Voir E. **DURAND**, *Évangile et Providence*, chap. 5 (en particulier p. 196, citant le *Ps* **139**).

ou spéciale), est constamment[938] soutenue et en contact[939] avec cette cause universelle[940]. Cette proximité protège le monde de la dégénérescence, garantit sa jeunesse et porte le principe de son renouvellement[941]. Si l'on se place du point de vue de Dieu comme mémoire, il faut alors retenir l'impossibilité logique d'une néantisation d'un étant[942]. D'autre part, ce lien permanent, décrit comme trivial, banal et quotidien[943], fonde l'action de la Providence dans le monde[944]. Il explique aussi l'importance sacramentelle du toucher, sens du contact et de l'immédiat[945].

L'univers claudélien trouve donc un principe d'homogénéité[946], son horizon et son unité paradoxale (Cf. *Si* **43**, 27-28)[947] en Dieu[948]. Il obéit à un plan[949], unique[950] et « *indestructible* »[951], qui agirait aussi à la manière d'un « attracteur » extérieur[952]. La Création témoigne ainsi du « *style* »[953] de son auteur, ce dont rend compte au plus haut point le récit de la *Genèse*[954]. Il s'en suit que rien dans l'Univers n'est vain, indifférent ou inutile[955]. De ce fait, **CLAUDEL** s'amusera à présenter le Musée d'Anatomie du *Jardin des Plantes*[956] comme le « […] *plus beau musée de Paris*… »[957], puisqu'il expose et révèle cette unité fondamentale. Celle-ci est constitutive de la notion d'ordre[958], au triple sens d'ordonnancement[959], de reconnaissance et d'autorité, y compris dans ses conséquences strictement politiques[960]. Il est probable que **CLAUDEL** acquiescerait, aujourd'hui, au principe

---

938 Cf. P. **CLAUDEL**, *TCM*, *Art poétique*, dans *OCPo*, p. 165 et la lettre de P. **CLAUDEL** à J. **RIVIÈRE**, du 25 mai 1907, dans *Corr.Rivière*, p. 50. Même idée en des termes proches chez Léon **BLOY**, *Dans les Ténèbres*, p. 79 : « *Dieu est ou Dieu n'est pas. Si on veut concéder son existence, il faut nécessairement la concéder effective, en supposant une continuité infinie de la Création, ce qui implique l'omnipotence absolu dans le connu et dans l'inconnu, dans le visible et l'invisible. Si l'Acte créateur s'interrompait, à l'instant même le granit le plus dur et tous les métaux tomberaient en poussière, et cette poussière même ne subsisterait pas. Il n'y aurait plus rien. La nature entière s'évanouirait dans l'inintelligible néant. Si ce postulat n'est point admis, on est par force un athée ou un imbécile, deux équivalents, d'ailleurs, au point de vue esthétique.* »

939 Cf. P. **CLAUDEL**, *Seconde note sur les anges*, dans *P&B1*, p. 435 (~ 1933).

940 Cf. P. **CLAUDEL**, *L'Évangile d'Isaïe*, dans *P&B2*, p. 693 (1950) : le « […] *Créateur* [est] *en prise directe sur Sa création*. »

941 Cf. P. **CLAUDEL**, *CT*, *Art poétique*, dans *OCPo*, p. 133.

942 Cf. P. **CLAUDEL**, *Le Soulier de satin*, (2ème journée), dans *OCTh2*, p. 777 (1924 ; L'Ombre double) : « […] *ce qui a existé une fois fait partie pour toujours des archives indestructibles…* ».

943 Cf. P. **CLAUDEL**, *Seconde note sur les anges*, dans *P&B1*, p. 429 (~ 1933).

944 P. **CLAUDEL**, *Jo2*, p. 170 (1936).

945 Cf. P. **CLAUDEL**, *TCM*, *Art poétique*, dans *OCPo*, p. 166 *sq*.

946 Cf. lettre de P. **CLAUDEL** à J. **RIVIÈRE**, du 23 mai 1907, dans *Corr.Rivière*, p. 57.

947 Cf. lettre de P. **CLAUDEL** à J. **RIVIÈRE**, du 25 mai 1907, dans *Corr.Rivière*, p. 50 : « *Il n'y a qu'un Dieu, il n'y a qu'une manière essentielle de différer de Dieu, puisque toutes les choses ont ceci de* commun *qu'elles ne sont pas Dieu*. » Voir aussi H.U. von **BALTHASAR**, *La vérité est symphonique*, p. 101 : « […] *aucune de ces œuvres n'est Dieu, et même chacune est séparée de lui par la distance et l'opposition infinies entre l'absolu et le relatif. Plus Dieu doit être en toutes choses afin qu'elles puissent exister et plus il est en elles comme celui qui est tout autre qu'elles : plus il est immanent, et plus il est aussi transcendant.* »

948 Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo2*, p. 415 (1942).

949 Cf. P. **CLAUDEL**, *Ossements*, dans *OCPr*, p. 972 *sq*. (1946), citant *Jb* **38**, 4 *sq*.

950 Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo2*, p. 112 (1935) : « *Dans toute la nature on reconnaît le même* tour de main. »

951 P. **CLAUDEL**, *La route interrompue*, dans *OCPo*, p. 694 (1923).

952 Voir E. **DURAND**, *Évangile et Providence*, p. 55.

953 P. **CLAUDEL**, *Bestiaire spirituel*, dans *OCPr*, p. 994 (avant 1939) : « […] *les œuvres de Dieu* […] *portent la marque de leur Auteur,* […] *de Son idée opératrice, étroitement unie à Son essence* […], *de Son intention, de Son style, de Son tour de main, un trait de Sa physionomie.* »

954 Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo1*, pp. 556-558 (1922).

955 Cf. P. **CLAUDEL**, *Saint François d'Assise*, dans *OCPo*, p. 914 (1926).

956 Curieux pléonasme, comme le remarque Raïssa **MARITAIN**, *Les grandes amitiés. Souvenirs*, tome 1, PARIS, Éditions de la Maison française, 1941, p. 107.

957 P. **CLAUDEL**, *Ossements*, dans *OCPr*, p. 970 (1936).

958 Voir D. **MILLET-GERARD**, *AS*, *op. cit*., p. 374-377. Voir aussi A. **BLANC**, *Claudel. Le point de vue de Dieu*, *op. cit.,* p. 97-98.

959 Cf. lettre de P. **CLAUDEL** à J. **RIVIÈRE**, du 23 mai 1907, dans *Corr.Rivière*, p. 58 et lettre de P. **CLAUDEL** à J. **RIVIÈRE**, du 24 octobre 1907, dans *Corr.Rivière*, p. 82-83.

960 Cf. lettre de P. **CLAUDEL** à C. **PÉGUY**, du 10 août 1910 : « […] *Car si vous êtes chrétien, vous êtes ami de l'ordre ; si vous aimez l'ordre, vous reconnaissez l'autorité…* », publiée dans *Feuillets de l'Amitié Charles Péguy*, n° 165, janvier 1971, p. 28-31 et repris dans H. de **LUBAC** & J. **BASTAIRE**, *Claudel et Péguy*, *op. cit*., p. 133. Ce point provoquera une tentative erronée de

anthropique[961], peut-être même, selon certains textes, à l'hypothèse de l'*intelligent design* (qui suppose la nécessité d'une intervention divine non naturelle), voire, parfois, à un strict concordisme[962]. Il faut néanmoins insister sur le fait que la direction du plan n'abolit jamais le « […] *principe vigoureux chez tous les êtres d'invention et d'autonomie, de réponse à la parole créatrice*. »[963] Ces hésitations signalent par ailleurs un débat compliqué avec l'évolutionnisme transformiste[964]. Elles révèlent, en particulier, la difficulté du poète à articuler les avancées scientifiques, son intuition d'une liberté de la Création et sa fascination[965] pour l'affirmation d'une création « simultanée » dans le *Livre du Siracide*[966]. En effet, ce point devient ambigu quand **CLAUDEL** cesse de le comprendre au niveau ontologique (*simul* traduit par « ensemble », *i.e.* dans l'unité causale)[967] pour l'interpréter au niveau historique (*simul* traduit par « en même temps »). Le poète rencontra d'ailleurs des difficultés à recevoir l'encyclique *Humani generis* (1950)[968]. Il entrevoit cependant une solution quand il dira préférer au principe darwinien de la sélection (par le hasard et la violence) celui de l'élection (par la liberté et l'accomplissement)[969].

Quoi qu'il en soit, si la Création est un effet, elle n'est pas compréhensible indépendamment du mouvement vers Dieu qu'elle porte comme un appel[970], *i.e.*, dans l'univers aristotélicien, de son entéléchie[971] et, dans l'univers chrétien, de sa vocation et de sa sainteté[972]. L'essence des objets mondains n'est pas fixe et enclose dans une définition, mais dynamique, ouverte et *in viam*. De même, le jeu des causes efficientes est orienté et englobé, voire contrôlé, par la cause finale[973], définie ici au sens thomiste[974]. Cette surdétermination finaliste[975] dessine une « *direction* »[976] fondamentale qui traverse le monde de part en part. Elle porte en soi une « durée », *i.e.* le temps du mouvement nécessaire à son travail, de même que la durée de lecture permet la saisie du sens d'un texte[977]. **CLAUDEL** définira parfois cet axe en recourant, soit à la mécanique de la gravitation, *i.e.* à la figure

---

récupération de la part de certains membres de l'*Action Française*, en particulier Georges **SOREL**. Voir H. de **LUBAC** & J. **BASTAIRE**, *Claudel et Péguy*, *op. cit.*, p. 151.

[961] Cf. P. **CLAUDEL**, *L'esprit de prophétie*, dans *P&B2*, p. 1030 (1952), et la notion de « *programme* ».

[962] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. 783-784 (1927).

[963] P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. 1018 (1932).

[964] Cf. P. **CLAUDEL**, *Ossements*, dans *OCPr*, p. 971 (1946) : « *Nulle part* […] *je ne vois trace de tâtonnement, d'essai, de rapiéçage et de repentir. C'est levé d'un seul coup et du premier coup*. » Voir aussi A. **BLANC**, *Claudel. Le point de vue de Dieu*, *op. cit.*, p. 103-104.

[965] Voir Maryse **BAZAUD**, *Bible de Paul Claudel*, (vol. 1), (coll. « *Annales littéraires de l'Université de Franche-Comté* » ; 690), (coll. « *Centre Jacques-Petit* » ; 92), BESANÇON, Presses universitaires Franche-Comté, 2000, p. 355-356. Voir aussi A. **BLANC**, *Claudel. Le point de vue de Dieu*, *op. cit.,* p. 97.

[966] Cf. *Si* **18**, 1 [*Vulg.*] : « *Qui vivet in æternum creavit omnia simul* » ; Trad. : « Celui qui vit dans l'éternité a créé toutes choses ensemble ».

[967] Cf. P. **CLAUDEL**, *Seconde note sur les anges*, dans *P&B1*, p. 450 (~ 1933), interprétant *Gn* **1**, 1 : « *Il* [*Dieu*] *les créa* [le Ciel et la Terre] *non pas séparés par un gouffre infranchissable mais à la fois, c'est-à-dire dans un certain rapport et dans une certaine communication…* ».

[968] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo2*, p. 841 (1953), citant implicitement *Dz* **3877** et **3896**.

[969] Cf. P. **CLAUDEL**, *Ossements*, dans *OCPr*, p. 973 (note ; 1946), citant *Ba* **3**, 32.

[970] Cf. P. **CLAUDEL**, *Un Poète regarde la Croix*, dans *P&B1*, p. 554 (1938).

[971] Comparer avec Raïssa **MARITAIN**, *Les grandes amitiés. Les aventures de la grâce*, (tome 2), *op.cit*., p. 241-243, évoquant les positions de Jacques **MARITAIN**, avant 1914.

[972] Voir A. **BLANC**, *Claudel. Le point de vue de Dieu*, *op. cit*., p. 157.

[973] Cf. P. **CLAUDEL**, *L'Étoile collective*, dans *OCPr*, p. 1308 (1937).

[974] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo2*, p. 306 (1940), citant saint **THOMAS** d'Aquin, *Somme contre les Gentils,* **III**, 19. Voir saint **THOMAS** d'Aquin*, Somme contre les Gentils III. La Providence*, [or. *Summa contra Gentiles*, ~ 1258-1265], (éd. de Vincent **AUBIN**), (coll. « *G.-F.* » ; 1047), PARIS, Garnier-Flammarion, 1999, p. 87-90 : « *Quod omnia ordinantur in unum finem qui est Deus* » (Trad. : « Que tout est ordonné à une fin qui est Dieu »).

[975] Cf. P. **CLAUDEL**, *Au milieu des vitraux de l'Apocalypse*, dans *P&B1*, p. 286 (~ 1930).

[976] Cf. P. **CLAUDEL**, *L'Enthousiasme*, dans *OCPr*, p. 1394 (1953) : « *Nous sommes tous aspirés dans une certaine direction, nous obéissons à un attrait, le plus souvent imperceptible…* ».

[977] Voir A. **BLANC**, *Claudel. Le point de vue de Dieu*, *op. cit*., p. 101-102.

du « *poids* »[978] (« *forme d'individualité* »[979]) et de la pente, soit avec la métaphore de la croissance végétale, en particulier l'image du gland et du chêne[980]. C'est pourquoi une appréhension spirituelle de la temporalité doit toujours privilégier un présent tourné vers l'avenir[981]. Cette attraction fondamentale en pro-jet[982] propulse résolument l'existence chrétienne dans le sens de l'avenir (ou du présent de l'avenir), par l'accueil du Christ comme événement existentiel, invitant à se tourner vers lui (nous convertir à lui) comme l'avenir qui vient à nous. La bonne annonce chrétienne consiste alors en l'affirmation selon laquelle le drame intime de cet appel, inscrit au creux de toute chose, se résout comme bénédiction et éternité, tant au niveau personnel que cosmique, par et dans la mort (mort personnel/parousie), entendue comme mort dans le Christ. *A contrario*, cette ligne avertit des dangers d'une existence ou d'un monde autonomisés, tournés vers un présent statique ou sidéré par le passé, *i.e.* nostalgique, sénile, égaré. Ce présent mortifère et erratique, qu'il soit cyclique, rétrograde ou hédoniste, témoigne d'une vie amputée de sa source qui est en avant. Tournée à contre-sens et marchant à rebours de la pente de la Création, s'éloignant de son principe de croissance, elle s'épuise invinciblement[983], puis s'étiole, régresse et tend à disparaître dans la désespérance.

Au total, pour **CLAUDEL**, Dieu comme cause est donc à la fois l'origine du monde, sa fin, le principe de son mouvement, sa mémoire, son unité (justice) et la source de son renouvellement (jeunesse et miséricorde)[984]. Le poète enracine ainsi sa réflexion sur la poésie dans une théologie de la Création continue, finaliste, optimiste, providentialiste et éminemment concrète.

1.2. La nature concréée

L'importance du principe causal ne réduit pas pour autant la Création au rang de marionnette. Au contraire, elle garantit une autonomie, au sens d'une volonté souveraine du Créateur de laisser sa créature collaborer avec lui[985]. **CLAUDEL** pensera cette conviction avec la notion thomiste[986] de forme concrète « concréée ». Selon lui, forme et matière sont créées indissolublement. Il n'existe pas de matière sans forme, ou qui ne soit en vue et à la recherche d'une forme[987]. Il considère cette dernière comme toujours « *finie et terminée* », contrairement à la matière, « *infinie et interminable* »[988]. Il s'ensuit que le poète refuse l'idée kantienne[989] et romantique d'infini[990] auquel il substitue le principe de création inépuisable[991]. La condition de

---

978 P. **CLAUDEL**, *L'Apocalypse de saint Jean*, dans *P&B1*, p. 1155 (1942).
979 A. **BLANC**, *Claudel. Le point de vue de Dieu*, *op. cit*., p. 133.
980 Cf. P. **CLAUDEL**, *Bestiaire spirituel*, dans *OCPr*, p. 985 (avant 1939).
981 Cf. P. **CLAUDEL**, *Á propos du « Livre de Christophe Colomb »*, dans *OCTh2*, p. 1497 (1953). Cette ligne sera explorée d'une manière impressionnante par Philip K. **DICK**. Voir par exemple Pamela **JACKSON** & Jonathan **LETHEM**, *L'Exégèse de Philip K. DICK*, [or. *The exegesis of Philip K. Dick*, 2011], vol. 1, (trad. de l'américain par Hélène **COLLON**), (coll. « *Nouveaux Millénaires* »), 2016, 764 p.
982 Cf. P. **CLAUDEL**, *Conversations sur Jean Racine*, dans *OCPr*, p. 453 (1954).
983 Sur la crise de la philosophie et de la théologie de l'histoire au XX^{ème} siècle, voir Emmanuel **DURAND**, *Évangile et Providence*, p. 23-31.
984 Cf. P. **CLAUDEL**, *Le Repos du septième Jour*, dans *OCTh1*, p. 848 (1896 ; L'Empereur).
985 Cf. P. **CLAUDEL**, *Emmaüs*, dans *P&B2*, p. 336 (1948) : « *Il* [Dieu] *S'est arrangé pour avoir réellement et positivement besoin de nous*… ».
986 Voir Luis F. **LARADIA**, *L'homme et son Salut*, dans Bernard **SESBOÜÉ** (dir.), *Histoire des dogmes*, *op. cit*., tome II, p. 71.
987 Cf. P. **CLAUDEL**, *L'Évangile d'Isaïe*, dans *P&B2*, p. 714 (1950) : « […] *cet enthousiasme vers la forme*… ».
988 P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. 140 (s.d.).
989 Cf. lettre de P. **CLAUDEL** à J. **RIVIÈRE**, du 12 mars1908, dans *Corr.Rivière*, p. 102.
990 Cf. lettre de P. **CLAUDEL** à J. **RIVIÈRE**, du 28 janvier 1908, dans *Corr.Rivière*, p. 96 : « L'Infini *est partout pour l'esprit la même abomination et le même scandale (Je parle de l'infini dans les choses qui sont de nature finie).* » ; P. **CLAUDEL**, *Lettre sur Coventry Patmore*, dans *OCPr*, p. 531 (1910).
991 Cf. P. **CLAUDEL**, *P&B1*, p. 1473 (note 7), pour les nombreuses références.

créature implique donc une finitude, idée encouragée par l'œuvre poétique de Coventry **PATMORE**[992]. Celle-ci, loin de signifier une déficience, permet au contraire, *i.e.* par la limite, la réalisation de son être[993]. Et **CLAUDEL** de citer comme exemple Christophe **COLOMB** qui, porté par l'idée de la sphère, a osé quitter la vieille Europe et partir à la découverte d'un monde nouveau. Cette ligne privilégie une approche esthétique par la finitude qui fascinera **BALTHASAR**. **CLAUDEL** exprimera admirablement cette idée dans l'apologue de la rose. Celle-ci, en effet,

> « […] *persiste dans l'insuffisance, dans la conscience de son insuffisance à être ce qu'elle signifie. Et n'est-ce pas de cette insuffisance radieuse que toute beauté est faite ? Ineffable non, comme tu me déchires le cœur ! Sœur, ah, ce que je te demande, comme tu te prouves impuissante à l'épuiser !* »[994]

La dynamique claudélienne porte donc un concept implicite de nature comme « […] *ce qui donne naissance et naît* »[995], c'est-à-dire comme force créatrice[996] et don d'une forme. Cette définition ressort en premier lieu de l'observation[997], tant **CLAUDEL** restera sa vie durant fasciné par l'extraordinaire créativité dans la nature[998]. Cette puissance créatrice, comme don d'une forme-limitation, implique une multiplicité et explique la profusion[999]. Ce que le poète envisage d'abord sous l'angle concret rejoint ce que saint **THOMAS** entendait à partir du concept théologique de ressemblance divine, puisqu'une multiplicité des formes (donc l'inégalité hiérarchisée des essences) est nécessaire pour qu'un ensemble d'êtres finis ressemble à un être simple[1000]. Cela dit, tout être étant uni par nature[1001] à Dieu et à son projet[1002], il s'ensuit que chaque créature est unie et solidaire de toutes les autres : « *Je ne suis pas tout entier si je ne suis pas entier avec ce monde qui m'entoure.* »[1003] Connaître consiste donc à situer la place de chacun dans l'œuvre générale, puis à décrire ses différentes interactions et coopérations[1004]. **CLAUDEL** semble parfois s'inspirer de l'idée d'une « chaîne de la Nature », reprise à **POPE**[1005], et de la conception de la Nature-sœur, chère à G. K. **CHESTERTON**[1006]. Ce lien d'interdépendance à un tout qui nourrit et englobe a été lu, dans une perspective psychanalytique, comme le

---

992 Voir A. **BLANC**, *Claudel. Le point de vue de Dieu*, *op. cit.*, p. 97.
993 Cf. P. **CLAUDEL**, *Le Mal avant le péché originel*, dans *P&B2*, p. 1123 (1953).
994 P. **CLAUDEL**, *Supplément à mon livre sur l'Apocalypse*, dans *P&B2*, p. 1090 (1953).
995 D. **ALEXANDRE**, « Des formes, point de genres ? Paul Claudel face à la question du genre », dans Marc **DAMBRE** et Monique **GOSSELIN-NOAT** (dir.), *L'éclatement des genres au XXe siècle*, PARIS, Presses Sorbonne Nouvelles, 2001, p. 116.
996 Cf. P. **CLAUDEL**, *CT*, *Art poétique*, dans *OCPo*, p. 127 : « *énergie productrice* ».
997 Cf. P. **CLAUDEL**, *La théologie de l'Immaculée Conception*, dans *P&B1*, p. 1252 (1943).
998 Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. 780 (1927), 998-999 (1932), etc.
999 Cf. P. **CLAUDEL**, *Bestiaire spirituel*, dans *OCPr*, p. 986 (avant 1939).
1000 Voir Étienne **GILSON**, *Le Thomisme. Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, (coll. « *Études de philosophie médiévale* » ; 1), (5e éd. revue et augmentée), PARIS, J. Vrin, 1944 [or. A. Vix & Cie, 1919], p. 216-218.
1001 Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo2*, p. 684 (1949), citant saint **THOMAS** d'Aquin, *ST*, I, 18, 4, *Ad*. 1 et 3.
1002 Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo2*, p. 713 (1949) : « *Omnia quanquam diversis gradibus animata sunt.* ». Cette maxime est attribuée par **CLAUDEL** à **LEIBNIZ** mais est, en fait, de **SPINOZA** : « […] *quae omnia, quamvis diversis gradibus, animata tamen sunt.* » (Trad. : « […] *lesquels* [les hommes et les autres individus] *sont tous animés, bien qu'à des degrés divers.* ») Voir B. **SPINOZA**, *Éthique*, *op. cit*., p. 84 (II, scolie de la proposition XIII).
1003 P. **CLAUDEL**, *Cinq grandes Odes, IV*. *La Muse qui est la Grâce*, dans *OCPo*, p. 274 (1907).
1004 Cf. P. **CLAUDEL**, *Religion et poésie*, dans *OCPr*, p. 59 (1927) : « *Même pour le simple envol d'un papillon le ciel tout entier est nécessaire. Vous ne pouvez comprendre une pâquerette dans l'herbe, si vous ne comprenez pas le soleil parmi les étoiles*. »
1005 Cf. P. **CLAUDEL**, *Du sens figuré de l'Écriture*, dans *P&B1*, p. 864 (1937) : « […] *cette chaîne vivante*… ». Voir Alexander **POPE**, *An Essay on Man and other poems* [or. 1734], NEW YORK, Courier Dover Publications, 1994, p. 51 (Épître I, 8 : « *Nature's chain* »).
1006 Cf. P. **CLAUDEL**, *Introduction à un poëme sur Dante*, dans *OCPr*, p. 424 (1921) : « […] *la nature n'est pas notre mère, c'est notre sœur.* » Voir Gilbert Keith **CHESTERTON**, *Orthodoxy*, LONDON, The Bodley Head, 1908, pp. 188-189: « *The main point of Christianity was this: that Nature is not our mother: Nature is our sister.* » **CLAUDEL** a traduit le chapitre principal d'*Orthodoxy* pour la *N.R.F.*, en 1910. Cf. lettre de P. **CLAUDEL** à J. **RIVIÈRE**, du 23 février 1910, dans *Corr.Rivière*, p. 144. Voir aussi p. 130.

désir d'un retour à la mère-utérus[1007]. Mais, il participe plutôt d'une spiritualité cosmique qui pose un critère discriminant entre la pensée païenne, qui particularise, et une approche catholique, par essence unificatrice[1008]. En ce sens, **CLAUDEL** s'opposera toujours à un humanisme trop exclusif[1009]. En outre, il encourage une réflexion écologique qui ne soit pas un extrinsécisme (la nature contre l'Homme), mais une procédure d'intégration[1010], fondée sur la connaissance (la vérité) et la charité (l'amour).

1.3. L'Homme herméneute

Ce principe d'unité coopérative entre tous les êtres traverse l'Homme avec une intensité spécifique. En effet, l'être humain est créé avec la dignité singulière d'être à l'image et à la ressemblance divine (Cf. *Gn* **1**, 26), partant de l'Être créateur et, en ce sens, de tout l'Univers (Homme-microcosme)[1011]. Étant appelé par Dieu à vivre dans cette conscience[1012] du projet « créationnel »[1013], l'humain reçoit une responsabilité et une fonction spéciale, quasi sacerdotale[1014], d'intendance[1015], *i.e.* de collaboration, de représentation et d'intercession[1016]. Ce statut unique est à découvrir (Cf. *Jb* **7**, 1a)[1017]. Il s'exerce d'abord sous la forme d'une capacité de nomination, qui est aussi la délégation d'un principe de domination. Il s'en suit que l'Homme possède un droit original d'insolence et de provocation[1018]. Il bénéficie d'une légitimité à déranger[1019] et à utiliser[1020] la Création pour la conduire à son achèvement[1021]. **CLAUDEL** proposera en ce sens l'exemple attendu de saint **FRANÇOIS** d'ASSISE[1022], ou l'image suggestive de **MICHEL-ANGE** (l'Homme-artiste) ayant reçu la commande de la Chapelle Sixtine (le monde à habiter, *i.e*. à créer comme une œuvre d'art) par **JULES** II (Dieu-Trinité)[1023]. Cette mission à accomplir fonde la conception claudélienne du mérite[1024]. Articulant continuité et discontinuité, elle définit le cahier des charges d'un humanisme spirituel, ministériel et cosmique. Celui-ci s'appuie sur un privilège qui ne sépare pas l'humain de la nature, mais, au contraire, trouve son origine, sa possibilité et sa fin, dans une solidarité foncière. Car elle porte en soi l'exigence du respect (on dirait aujourd'hui l'écologie[1025]), de l'humilité, de la douceur et du service.

[1007] Voir Michel **MALICET**, *Préface*, dans P. **CLAUDEL**, *P&B1*, p. XLVII.
[1008] Cf. P. **CLAUDEL**, *Le Soulier de Satin*, (2ème journée), dans *OCTh2*, p. 748 (1924 ; le Vice-Roi).
[1009] Cf. P. **CLAUDEL**, *L'Évangile d'Isaïe*, dans *P&B2,* p. 630 (1950) : « […] *l'humanisme triomphe aux dépends de l'homme*. »
[1010] Cf. P. **CLAUDEL**, *L'Apocalypse de saint Jean*, dans *P&B1,* p. 1161-1164 (1942 ; commentant *Ap* **22**, 2), quand le poète devient arbre : « *Quand par l'imagination je me fais plante pour comprendre la plante…*».
[1011] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. 342 (1915). Voir A. **BLANC**, *Claudel. Le point de vue de Dieu*, *op. cit*., p. 129.
[1012] Cf. P. **CLAUDEL**, *La légende de Prâkriti*, dans *OCPr*, p. 958 (1932).
[1013] Cf. P. **CLAUDEL**, *Ode jubilaire pour le six-centième anniversaire de la mort de Dante*, dans *OCPo*, p. 686 (1921).
[1014] Cf. P. **CLAUDEL**, *La légende de Prâkriti,* dans *OCPr*, p. 965 (1932) : « […] *afin que maintenant il* [l'Homme] *travaille et en* [la Création] *fasse monter vers Lui* [Dieu] *le sens, le sacrifice et l'esprit*. »
[1015] Voir A. **BLANC**, *Claudel. Le point de vue de Dieu*, *op. cit*., p. 119.
[1016] Cf. P. **CLAUDEL**, *La légende de Prâkriti,* dans *OCPr*, p. 965 (1932) : « *L'homme est le sommet de la Création, il est le lien que le Créateur s'est réservé avec elle…* ».
[1017] Voir R. **BRAGUE**, *Le Règne de l'homme*, p. 244. L'hébreu parle de « *service* » ou de « *corvée* », quand la *LXX* traduit par « *épreuve* » et la *Veta latina* par « *tentation* ».
[1018] Cf. P. **CLAUDEL**, *Premier discours aux hommes de lettres belges*, dans *OCPr*, p. 1230 (1933).
[1019] Cf. P. **CLAUDEL**, *Saint Martin*, dans *OCPo*, p. 663 (1919).
[1020] Cf. P. **CLAUDEL**, *Conversations dans le Loir-et-Cher*, dans *OCPr*, p. 765 (1928) : « […] *l'important est de servir Dieu et pour le servir de se servir de tout ce qu'Il a donné*. »
[1021] Voir Jean **BASTAIRE**, « Paul Claudel, prophète d'une écologie chrétienne », dans *Paul Claudel, maître spirituel pour notre temps*, *op. cit*., p. 70-71.
[1022] Voir Jean **BASTAIRE**, « Paul Claudel, prophète d'une écologie chrétienne », dans *Paul Claudel, maître spirituel pour notre temps*, *op. cit*., p. 78.
[1023] Cf. P. **CLAUDEL**, *La légende de Prâkriti,* dans *OCPr*, p. 948 (1932).
[1024] Cf. P. **CLAUDEL**, *L'évangile d'Isaïe*, dans *P&B2*, p. 725 (1950).
[1025] Voir Jean **BASTAIRE**, « Paul Claudel, prophète d'une écologie chrétienne », dans *Paul Claudel, maître spirituel pour notre temps*, *op. cit*., en particulier p. 72-73.

La condition de réalisation de cette vocation humaine n'est donc pas une extériorité indifférente, une fuite ou une rapacité coloniale, mais un processus de croissance[1026] dans l'ordre de la charité et une implication existentielle, tant l'être de l'humanité, *i.e.* sa vocation, l'oblige à être engagé, c'est-à-dire exposé. Or, **CLAUDEL**, là encore héritier de **MALLARMÉ**, pense cette implication dans le cadre anti-prométhéen[1027] de l'herméneutique. Il combine cette approche avec la vision chrétienne de l'Homme comme frontière[1028], configuré au Christ, situé entre le monde visible et invisible, intercesseur du cosmos auprès de Dieu. C'est pourquoi, l'Homme claudélien, fils dans le Fils, verbe dans le Verbe, est tourné vers l'avènement de la vérité, entendue comme réponse[1029] aux questionnements incessants que l'Univers suscite en lui (Cf. *Rm* **8**, 19-21)[1030]. Cette logique procréatrice de la question est inscrite au plus profond de son être depuis l'événement fondateur de sa nomination par Dieu. Elle détermine sa place exacte dans l'horizon de la Création. Elle lui révèle le « *sens* »[1031] intime du monde, sa « justice ». Ce sens, né du travail herméneutique, jailli du choc entre l'Homme et le monde, *i.e.* surgi de la vie même, est tout à la fois celui de la connaissance (du connu à l'inconnu)[1032], de l'action (le sens de l'histoire[1033]) et de la beauté[1034]. Sans cette exigence du sens, le monde n'est plus le monde « réel », mais un monde idolâtre, fantaisiste, difforme, affadi, éclaté[1035]. En lui, tout se tient. En lui, le monde prend chair humaine, *i.e.* forme et rythme, conscience, pluralité et chemin d'Alliance. En lui, l'art n'est plus le « *rêve* » ambigu de **BAUDELAIRE**[1036]. L'aventure esthétique est connaissance et morale. Elle participe de l'histoire sainte. **CLAUDEL** retrouve ainsi la dynamique profonde des formulations de saint **PAUL**[1037] ou de saint **AUGUSTIN** (*per exteriora ad interiora*, *per interiora ad superiora*, *per corporalia ad incorporalia*)[1038], à un niveau moindre de Joseph de **MAISTRE**[1039], ou encore, au niveau initiatique et poétique, celui des *Illuminations* selon **RIMBAUD**.

Mais, si l'Homme est appelé à ainsi dominer, rassembler et accomplir le monde par l'interprétation, ce n'est pas pour le garder ou en jouir, mais pour l'offrir (le rendre) à Dieu[1040]. S'il ne le fait pas, s'il n'entre pas dans cette dynamique christologique de la glorification (Cf. *Jn* **17**), il se condamne à être dominé par le monde et à

[1026] Voir A. **BLANC**, *Claudel. Le point de vue de Dieu*, *op. cit*. p. 109.

[1027] Cf. P. **CLAUDEL**, *CT*, *Art poétique*, dans *OCPo*, p. 133 : « *L'homme connaît le monde non point par ce qu'il y dérobe mais par ce qu'il y ajoute : lui-même.* »

[1028] Cf. saint **THOMAS d'AQUIN**, *ST*, I, 77, 2 : « […] *in confinio spiritualium et corporalium creaturarum* » (Trad.: « […] à la frontière des créatures spirituelles et corporelles »). Voir J.-Cl. **MORIZOT**, *Claudel et Rimbaud : Étude d'une transformation*, *op. cit*., p. 515.

[1029] Cf. P. **CLAUDEL**, *La légende de Prâkriti,* dans *OCPr*, p. 946 (1932).

[1030] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. 915 (1930) : « *Nous connaissons les choses et les êtres non pas seulement en les étudiant, mais en les interrogeant, en les obligeant à nous répondre*. »

[1031] P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. 615 (1923) : « *Le monde a un sens, va dans un sens. Il est impossible qu'il aille indifféremment dans les deux sens*. » Cette phrase est suivie d'une citation de *Mauvais Sang* (A. **RIMBAUD**, *Une saison en enfer*, dans *OCBr*, p. 414) : « *Nous allons à l'Esprit*. »

[1032] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. 682 (1925).

[1033] Cf. P. **CLAUDEL**, *Commentaire sur le psaume XXVIII*, dans *P&B1*, p. 78-79 (1932).

[1034] Cf. P. **CLAUDEL**, *J'aime la Bible*, dans *P&B2*, p. 1001 (1952) : « […] *ce que j'appelle l'arrière-beauté, cette substance de la beauté qui est le sens*. »

[1035] Voir Jean-François **CHIRON**, « Paul Claudel, un chrétien dans le siècle », dans Conférences de Notre-Dame de Fourvière, *Paul Claudel, maître spirituel pour notre temps*, *op.cit*., p. 25.

[1036] Cf. C. **BAUDELAIRE**, « Le reniement de saint Pierre », *Les Fleurs du Mal*, dans *OCBa*, p. 91 : « *- Certes, je sortirai, quant à moi, satisfait* / *D'un monde où l'action n'est pas la sœur du rêve…* ».

[1037] Cf. P. **CLAUDEL**, *Seconde note sur les anges*, dans *P&B1*, p. 424 (~ 1933), citant *Rm* **1**, 20 et *Hb* **11**, 3.

[1038] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. 350 (1916), reprenant saint **AUGUSTIN**, *Ennar. In Psalmos* (*PL* 37, col. 1887), faussement attribué à saint **BONAVENTURE**. **CLAUDEL** citera aussi (approximativement) une préface de Noël : « […] *ut ab visibilibus ad invisibilium amorem rapiamur*. » (Trad. : « […] *soyons emporté du visible vers l'amour de l'invisible* »). Voir P. **CLAUDEL**, *P&B1*, p. 1505 (note 3), pour la citation exacte.

[1039] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. 703 (1926). Voir Joseph de **MAISTRE**, *Les Soirées de Saint-Pétersbourg*, dans *Œuvres*, (éd. Pierre **GLAUDES**), (coll. « *Bouquins* »), PARIS, Robert Laffont, 2007, p. 736 (à partir d'*He* **11**, 3).

[1040] Cf. P. **CLAUDEL**, *Un Poète regarde la Croix*, dans *P&B1*, p. 581 (1938).

être jugé par Dieu. Ce faisant, l'herméneutique claudélienne est irrésistiblement, voire « naturellement », orientée vers l'action de grâce. De même, son accomplissement tend à se confondre avec l'engagement de la foi. Là encore, le poète s'appuie sur des auteurs bien connus, par exemple **BOSSUET**[1041]. L'originalité et l'intérêt de sa proposition consistent donc en cette articulation de thèmes spirituels classiques (l'homme-médiateur, la dynamique d'action de grâce et de sanctification au cœur de la Création, la glorification, etc.) dans une approche résolument herméneutique, poétique et moderne. Ce faisant, il renouvelle l'un et l'autre.

1.4. Le principe de la co-naissance

CLAUDEL déduit de ce qui précède le principe qui forme le cœur de sa démarche noético-poétique : « *Nous ne naissons pas seuls. Naître, pour tout, c'est co-naître. Toute naissance est une connaissance*. »[1042] Soit la réciproque : toute connaissance est (comme) une naissance (au monde). Le poète ne cherche pas à démontrer cette affirmation qui lui semble évidente. L'aspect proprement verbal, vaguement étymologique (*co-gnoscere*/*co-nascere*)[1043], est le « lieu » de la démonstration (ou plutôt de la monstration). Il utilisera ailleurs la même méthode[1044], non sans réaction[1045], considérant parfois la seule ressemblance entre les mots[1046], voire leur simple forme. Ce point suppose une qualification spéciale du langage qui porterait en lui des possibilités ou des traces de signification rendant compte de la structure du réel. Quoi qu'il en soit, cette proclamation du principe de la co-naissance a trois conséquences fondamentales.

1.4.1. Deux niveaux conjoints

Première conséquence, le principe de la co-naissance doit toujours être compris à deux niveaux coextensifs que le jeu de mot essaie d'illustrer. D'une part, au niveau ontologique, il se présente comme l'articulation « externe » de l'être singulier (naissance), du monde (co-naissance à côté des autres êtres) et de Dieu[1047]. D'autre part, au niveau noétique, il permet une articulation « interne » de l'être (naissance) et de la pensée (connaissance). À juste titre, D. **MILLET-GÉRARD** considère cette « *superposition* » de l'intellectuel et du biologique comme le « *cœur* » de la spiritualité claudélienne[1048]. Ce point, articulant vérités spirituelles, intellectuelles et scientifiques, explique la fascination (et la confiance) de **CLAUDEL** pour les découvertes de la science de son temps. Cela explique également son intérêt pour la pensée de **BERGSON**[1049], malgré sa répugnance pour la philosophie. En fait, la co-naissance se présente aussi comme un anti-socratisme naïf, entendu comme l'impossibilité de se connaître en dehors d'un rapport à l'Univers et à Dieu[1050]. Car la formule

---

[1041] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo2*, pp. 88-89, citant un extrait du *Sermon de l'Annonciation*, du 25 mars 1662, citant lui-même saint **AUGUSTIN** et saint **GREGOIRE** de Nazianze. Voir J.-B. **BOSSUET**, *Œuvres oratoires de Bossuet*, *op. cit*., p. 294-295.

[1042] P. **CLAUDEL**, *TCM*, *Art poétique*, dans *OCPo*, p. 149.

[1043] Voir Marie-Françoise **GUYARD**, « Claudel et l'étymologie », *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, vol. 11, n° 11, 1959, p. 286-300 ; Jean **BASTAIRE**, « Paul Claudel, prophète d'une écologie chrétienne », dans *Paul Claudel, maître spirituel pour notre temps*, *op. cit*., p. 68.

[1044] Cf., par exemple, P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. 455 (1919 ; *Sapientia/sapere*) et *Jo2*, p. 55 (1934) : « Cogitare = co-agitare – *agiter ensemble*. »

[1045] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. 436 (1919) : objections de René **GILLOUIN**.

[1046] Cf. P. **CLAUDEL**, *Un Poète regarde la Croix*, dans *P&B1*, p. 505 (1938) : « *ignosco* » et « *ignoro* ».

[1047] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo2*, p. 354 (1941).

[1048] Voir D. **MILLET-GÉRARD**, dans P. **CLAUDEL**, *P&B1*, p. 1443-1444 (note 2).

[1049] Voir Henri **GOUHIER**, « Bergson et Claudel », dans Georges **CATTAUI** et Jacques **MADAULE** (dir.), *Entretiens sur Paul Claudel*, (coll. « *Décades du Centre Culturel International de Cerisy-la-Salle. Nouvelle série* » ; 11), PARIS-LA HAYE, Éd. **MOUTON**, 1969, p. 135-140 et 207-218.

[1050] Cf. P. **CLAUDEL**, *TCM*, *Art poétique*, dans *OCPo*, p. 189 *sq*. Voir A. **BLANC**, *Claudel. Le point de vue de Dieu*, *op. cit*., p. 127-128.

delphique « *Connais-toi toi-même* » suppose un autre qui l'énonce (la Pythie, le sage, le maître, le professeur, le parrèsiaste décrit par M. **FOUCAULT**[1051]) et puisse dire « *toi* ». D'où l'affirmation réitérée d'un axiome, à la fois moral, esthétique, poétique et spirituel : « *Ne fais pas une chose seule !* »[1052] La co-naissance se présente également comme un anti-kantisme, « kantisme » étant envisagé ici au sens du néo-kantisme scolaire que **CLAUDEL** a compris comme une philosophie antiréaliste. Au niveau spirituel, la co-naissance s'affirme comme un anti-antirationalisme (antijansénisme), voire un antimysticisme, si mystique signifie la quête d'un hors-monde[1053]. Enfin, au niveau théologique, elle propose un approfondissement critique de la notion dionysienne d'inconnaissance et de théologie apophatique :

> « *S. Denys nous dit q*[ue] *Dieu nous est inconnaissable dans son essence. Mais il ne nous est pas inco-naissable. Nous sommes initiés aux secrets par la naissance*. »[1054]

1.4.2. La composition symbolique

Deuxième conséquence, la co-naissance porte en elle un appel à la composition[1055]. **CLAUDEL** reconnaîtra, là encore, tout ce que ce principe doit à **MALLARMÉ**[1056]. La composition, au sens « actif » d'acte de composer[1057], travaille à partir de la totalité de l'Univers, d'où une forme théologique qualifiée par Stanislas **FUMET** d'« *omnivore* »[1058], et bien signifiée par la citation fréquente de l'injonction biblique : « *Interroga jumenta !* » (*Jb* **12**, 7)[1059]. La composition claudélienne exalte donc l'imagination comme faculté centrale, synthétique, créatrice et animatrice de la connaissance. En ce sens, elle peut être dite systémique (grec *sustema* = *sun-istemi*, soit « je pose avec », donc « je compose »), si l'on retient une acception non-abstraite, proche de la notion de *sumphonia*. Quoi qu'il en soit, la composition se situe au sein d'un vaste mouvement centrifuge et ascendant, qui se déploie selon deux dimensions, verticale (homme-Dieu) et horizontale (le ciel et la terre).

La dimension verticale désigne l'union vitale avec le Créateur[1060]. Elle supporte la possibilité du miracle[1061]. Elle affirme la réalité coopérative de la Communion des Saints[1062], comprise ici comme rapport entre les vivants et les morts, point réactivé dans l'horizon catholique par le message de LA SALETTE[1063]. Elle reconnaît la hiérarchie ontologique d'inspiration dionysienne (la médiation angélique[1064] ou la verticalité de l'intelligible

---

[1051] Voir Michel **FOUCAULT**, *Le gouvernement de soi et des autres : cours au Collège de France. II, 1983-1984 : Le courage de la vérité*, (éd. de Frédéric **GROS**), (coll. « *Hautes études* »), PARIS, **GALLIMARD**, Seuil, 2009.
[1052] P. **CLAUDEL**, *Le Repos du septième jour*, dans *OCTh1*, p. 852 (1896 ; l'Empereur), etc.
[1053] Cf. P. **CLAUDEL**, *La vocation de saint Louis*, dans *OCPo*, pp. 802-803 (1943).
[1054] P. **CLAUDEL**, *Jo2*, p. 519 (1945).
[1055] Cf. P. **CLAUDEL**, *Cinq grandes Odes, IV. La Muse qui est la Grâce*, dans *OCPo*, p. 274 (1907).
[1056] Cf. P. **CLAUDEL**, *L'Enthousiasme*, dans *OCPr*, p. 1396 (1953) : « La poésie est l'hymne que fait tout avec tout. » [citation non identifiée de **MALLARMÉ**] *Paroles qui ne sont pas tombées dans l'oreille d'un sourd.* »
[1057] Voir É. **GILSON**, *Le thomisme*, *op. cit.*, p. 157. Voir aussi D. **MILLET-GÉRARD**, *Claudel. La Beauté et l'Arrière-Beauté*, *op. cit.*, p. 11.
[1058] Stanislas **FUMET**, *Histoire de Dieu dans ma vie*, PARIS, Éd. du Cerf, 2002, p. 205, cité par H. **QUANTIN**, *De Verbe et de chair, op. cit.*, p. 310.
[1059] Trad. : « Interroge les animaux ». Cf. P. **CLAUDEL**, *Un regard sur le livre de Job*, dans *P&B1*, p. 928 (1946), et la note *ad locum*, pour quelques-unes des autres références.
[1060] Cf. P. **CLAUDEL**, *Conversations dans le Loir-et-Cher*, dans *OCPr*, p. 766 (1928 ; **ACER**).
[1061] Cf. P. **CLAUDEL**, *Au milieu des vitraux de l'Apocalypse*, dans *P&B1*, p. 160 (~ 1930).
[1062] Cf. P. **CLAUDEL**, *Bestiaire spirituel*, dans *OCPr*, pp. 987-988 (avant 1919).
[1063] Voir R. **MARITAIN**, *Les grandes amitiés*, I, *op. cit.*, pp. 260-262, citant L. **BLOY** (*Celle qui pleure*), évoquant les larmes de la Vierge et la question théologique de la souffrance dans la Béatitude, connexe à celle de la souffrance divine.
[1064] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo2*, p. 316 (1940) : « *Les Anges portent les Élus dans le sein d'Abraham* [Cf. *Lc* **16**, 22]. *Ils font la chaîne, comme les maçons q*[ui] *se passent les briques d'une main à l'autre*. »

pur[1065]). Enfin, elle est assumée par les médiations « convexes » du monde et de la femme. Réinterprétant les *Upanisads* en 1940, **CLAUDEL** note avec jubilation le titre d'un traité de saint **BELLARMIN** qui reprend le schéma de l'*Itinerarium*[1066] de saint **BONAVENTURE** : *De Ascensione mentis in Deum per scalam* [*sic* ; en fait « *scalas* »] *rerum creatarum* (1615)[1067]. Cette « montée » est une assomption, synonyme d'élargissement, d'accomplissement et de simplification. Elle explique le recours fréquent du poète à la figure rhétorique de la métonymie[1068].

D'autre part, la composition travaille également selon une dimension horizontale, *i.e.* selon le jeu inépuisable et puissamment hiérarchisée des relations infra-mondaines, comme l'évoque le septénaire génésique[1069]. C'est pourquoi le poète s'attribuera le droit de faire parler les éléments de la nature (la lune, le ciel), sans pour cela sombrer dans une pensée de type mythologique ou panthéiste[1070]. Mais la composition horizontale caractérise aussi le déploiement providentiel du projet divin au niveau politique, économique et social. Elle inspirera la réflexion claudélienne sur la cité idéale[1071]. Elle explique l'importance de la métaphore du carrefour et le glissement théologique qu'elle suscite. Car, pour le poète, la croix (l'église) est la forme de la rencontre[1072]. Aussi « […] *toute ville est une église.* »[1073] Elle est construite sur des fondations d'essence religieuse. **CLAUDEL** considèrera de même les échanges économiques comme le « signe » et le témoin d'une communion spirituelle[1074]. Ce principe général de solidarité ne sera d'ailleurs pas aboli au PARADIS[1075], quand les élus communieront à Dieu comme Cause[1076], collaborant même avec lui. Pour toutes ces raisons, G. **ANTOINE**, peinant à définir les idées politiques du poète[1077], le situera à défaut comme « *catholique* »[1078], au sens de l'universalité selon **TERTULLIEN**[1079] et surtout selon la *Cité de Dieu* de saint **AUGUSTIN**. Car, selon **CLAUDEL**, seul l'évêque d'HIPPONE, héritier du premier verset du *Ps* **127** (« *Si le Seigneur ne bâtit la maison, / ses bâtisseurs ne travaillent pour rien…* »)[1080], réussit à accorder, de manière satisfaisante, connaissance, ordre, paix et justice.

[1065] Cf. P. **CLAUDEL**, *La légende de Prâkriti*, dans *OCPr*, pp. 948-949 (1932).
[1066] Cf. saint **BONAVENTURE**, *Itinéraire de l'Esprit vers Dieu*. *Texte de Quaracchi*, [or. *Itinerarium mentis in Deum*, ~ 1259], (trad. du latin par Henry **DUMÉRY**), (coll. « *Bibliothèque des textes philosophiques* »), (7ème éd.), PARIS, Vrin, 1994 [or. 1960].
[1067] P. **CLAUDEL**, *Jo2*, p. 312 (1940). Trad. : « La montée de l'Esprit en Dieu par l'échelle des choses créées. »
[1068] Voir D. **MILLET-GÉRARD**, *AS*, *op. cit.,* p. 398-399.
[1069] Voir Jean **BASTAIRE**, « Paul Claudel, prophète d'une écologie chrétienne », dans *Paul Claudel, maître spirituel pour notre temps*, *op. cit*., p. 68-69.
[1070] **CLAUDEL** était conscient de ce danger. Cf. lettre de P. **CLAUDEL** à J. **RIVIÈRE**, du 12 mars1908, dans *Corr.Rivière*, p. 102 : « *La dernière encyclique* [encyclique *Pascendi Dominici Gregis*, encyclique de **PIE** X, datée du 8 septembre 1907 ; en particulier § 25 et 52] *nous rappelle justement qu'entre Dieu et l'homme il y a un rapport de convenance et non pas de nécessité. Autrement nous tomberions dans le panthéisme*. »
[1071] Cf. P. **CLAUDEL**, *Conversations dans le Loir-et-Cher*, dans *OCPr*, p. 743 (1928 ; **ACER**).
[1072] *Id*., p. 756 (1928 ; **ACER**). Voir Jean **BASTAIRE**, « Paul Claudel, prophète d'une écologie chrétienne », dans *Paul Claudel, maître spirituel pour notre temps*, *op. cit*., pp. 74-75.
[1073] P. **CLAUDEL**, *Conversations dans le Loir-et-Cher*, dans *OCPr*, p. 752 (1928 ; **ACER**).
[1074] Cf., déjà, P. **CLAUDEL**, *La Ville*, (2ème version), dans *OCTh1*, p. 463 (1897 ; **LÂLA**) : « […] *ce que tu nommes échange, je le nomme communion*. »
[1075] Voir A. **BLANC**, *Claudel. Le point de vue de Dieu*, *op. cit*., p. 136.
[1076] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo2*, p. 180 (1937).
[1077] Voir aussi A. **BLANC**, *Claudel. Le point de vue de Dieu*, *op. cit*. p. 115 : « […] *ou trop réaliste, ou résolument utopique, Claudel ne paraît guère avoir de doctrine politique véritable.* »
[1078] G. **ANTOINE**, *Paul Claudel ou l'Enfer du génie*, *op. cit.,* pp. 285-294 et 320.
[1079] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. 772 (1927), citant **TERTULLIEN**, *Apologeticum* 38, 1 : « *Unam omnium rempublicam agnoscimus, mundum*. » (Trad. : « Nous ne reconnaissons qu'un seul Etat, l'univers »). Voir *Quinti Septimi Florentis Tertulliani opera*, (coll. « *Corpus Christianorum, Series Latina* » ; 1), (éd. d'Éloi. **DEKKERS**), TURNHOUT, Brepols, 1954, p. 149.
[1080] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo2*, p. 604-605 (1947).

Au total, cette option préférentielle pour la composition requiert une attitude fondamentale, à savoir une attention[1081] extrême au monde, ou encore « […] *la sensation d'une présence autour de nous qui exige la cérémonie et la précaution.* »[1082] **CLAUDEL** enracinera ce principe dans le commandement évangélique de l'amour du prochain (Cf. *Mc* **12**, 31 //)[1083]. Il reconnaîtra cette vertu à dimension pré-liturgique dans l'esprit japonais, en particulier dans le théâtre du Nô[1084] et le principe religieux du Kami. En fait, elle est le premier devoir de l'artiste, en particulier de l'écrivain[1085], *i.e.* la condition première de toute émotion esthétique[1086]. Autrement dit, il n'y aura jamais de création (artistique) que dans et par la Création. L'art claudélien est donc d'abord défini par cette capacité à dégager puis à présenter la nature relationnelle et spirituelle du monde, en opérant une composition par le symbole[1087]. C'est pourquoi toute véritable œuvre artistique porte une dimension eschatologique en tant qu'elle prépare, annonce et inaugure la réconciliation finale entre Dieu et son Œuvre[1088].

1.4.3. La décomposition diabolique

Troisième conséquence enfin, si l'être du monde appelle à un travail de composition, à l'inverse, il reste toujours menacé par une procédure maléfique de décomposition[1089]. Celle-ci disperse, diabolise et individualise. Elle prolonge la rupture conséquente au péché d'origine[1090]. Elle impose une harmonie défigurée et sans mélodie (une dysharmonie). Elle ampute la justice de la miséricorde (cf. **PROUDHON**), réduisant finalement le monde à une étendue dévitalisée d'infinie solitude[1091], à la fois inhumaine et bêtement utilitariste, laide et vieillie. **CLAUDEL** relit en ce sens le projet scientiste qui, rejetant le lien vital avec Dieu, condamne l'Homme à vivre séparé du Créateur et de la Création, *i.e.* de la fin et du sens. C'est pourquoi le positivisme ne suscite qu'une humanité recourbée sur soi[1092], isolée, désolée. L'attaque vise aussi la pensée philosophique selon laquelle l'humanité réalise Dieu en se réalisant (**HEGEL** et **RENAN**[1093]). Dans tous les cas, cette posture de défi, appuyée sur une revendication excessive à l'autonomie, provoque l'apparition d'une carapace paralysante[1094] qui obère le mouvement, appesanti dans un écrasant esprit de sérieux[1095].

CLAUDEL ne cessera de dénoncer la dangerosité de la pensée positiviste. Selon lui, elle gangrène la vie, réduisant l'Univers à un strict déterminisme causal, c'est-à-dire au fait de placer la cause en amont, jamais en aval[1096]. Ce faisant, le matérialisme athée se lance dans la description débridée de tous les mécanismes du monde, réduit à l'état de machinerie[1097], réversible et répétitive (Cf. esprit de l'Encyclopédie). Il s'agit alors toujours de la folie de la ville-monde-machine créée par **BESME**, nouvelle Babel[1098]. Le bagne

---

[1081] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. 553 (1922).
[1082] P. **CLAUDEL**, *Un regard sur l'âme japonaise*, dans *OCPr*, p. 1123 (1923).
[1083] Cf. P. **CLAUDEL**, *Un Poète regarde la Croix*, dans *P&B1*, p. 611 (1938).
[1084] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. 562 (1922) : « *Le nô est une école de patience, de tension et d'attention*. »
[1085] Cf. P. **CLAUDEL**, *Premier discours aux hommes de lettres belges*, dans *OCPr*, p. 1229 (1933).
[1086] Cf. P. **CLAUDEL**, *TCM*, *Art poétique*, dans *OCPo*, p. 176 *sq*. (1907).
[1087] Cf. P. **CLAUDEL**, *La peinture hollandaise*, dans *OCPr*, p. 194 (1934).
[1088] Cf. P. **CLAUDEL**, *L'Apocalypse de saint Jean*, dans *P&B1*, p. 1109 (1942 ; citant *Jb* **14**, 15 [*Vulg*.]).
[1089] Cf. P. **CLAUDEL**, *L'Apocalypse de saint Jean*, dans *P&B1*, p. 1059 (1942).
[1090] Cf. P. **CLAUDEL**, *Le sentiment de la présence de Dieu*, dans *P&B1*, p. 413 (1932).
[1091] Cf. P. **CLAUDEL**, *Au milieu des vitraux de l'Apocalypse*, dans *P&B1*, p. 363 (~ 1930, note).
[1092] Cf. P. **CLAUDEL**, *Au milieu des vitraux de l'Apocalypse*, dans *P&B1*, p. 221 (~ 1930).
[1093] Cf. P. **CLAUDEL**, *Un regard sur le livre de Job*, dans *P&B1*, p. 937 (1946).
[1094] Cf. P. **CLAUDEL**, *Au milieu des vitraux de l'Apocalypse*, dans *P&B1*, pp. 295-296 (~ 1930).
[1095] Cf. F. **VARILLON**, *Introduction*, dans P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. XVIII-XIX (sur **GOETHE**).
[1096] Cf. P. **CLAUDEL**, *Du sens figuré de l'Écriture*, dans *P&B1*, p. 833 (1937).
[1097] Cf. P. **CLAUDEL**, *CT*, *Art poétique*, dans *OCPo*, p. 133.
[1098] Cf. P. **CLAUDEL**, *La Ville*, (2ème version), dans *OCTh1*, p. 440 (1897 ; **LAMBERT**).

matérialiste propose donc une économie du savoir à la fois ennuyeuse[1099], triste et désespérée[1100], puisque fondée sur une curiosité dévoyée[1101] et malsaine.

> « *La science, c'est savoir le comment, c'est se détourner du créateur pour regarder la création, Dieu ne veut pas qu'on la regarde* [comme cela], *la curiosité est un attentat à la pudeur divine*. »[1102]

Les sciences de la nature, à elles seules, ne parviennent qu'à expliquer (de l'extérieur), jamais à comprendre (de l'intérieur). Or, l'explication n'est qu'une dissection funeste (la partie contre le tout), c'est-à-dire un rapport au monde saisi selon l'apparence[1103], *i.e.* la surface, et finalement comme un cadavre[1104]. De même, l'esthétique de la décomposition n'est qu'idolâtrie et mode passagère. Ce point ira s'affirmant, la formulation devenant impérieuse en 1949 : « […] *en quittant Dieu la peinture comme les autres arts a évolué vers le néant*. »[1105] Le terme « décomposition » est donc bien à entendre au double sens de destruction et de putréfaction, de dislocation et d'orientation vers la mort.

La nouvelle poétique de la co-naissance entend ainsi court-circuiter ce principe moderne d'individuation qui est double. Il s'agit d'abord de lutter contre le processus de séparation des phénomènes entre eux :

> « *Partout dans cet ordre d'idées* [la poésie] *comme dans les autres le XIX^e^ siècle s'est acharné à la recherche de l'individuel, de l'isolé, ou, comme disent les artistes, du morceau*. »[1106]

Cette séparation caractérise aussi la pensée hérétique[1107]. Celle-ci sera bientôt résumée à trois formes : **MAHOMET** (transcendance absolue), **BOUDDHA** (panthéisme) et **MARX** (matérialisme)[1108]. Il s'ensuit que le poète refuse toutes les pensées, en particulier la pensée révolutionnaire, qui se posent en termes de *tabula rasa*[1109], *i.e.* contre l'Univers et l'appel dont lui seul est le porteur. Il s'agit ensuite de combattre le procès qui divise *ad intra* les facultés humaines les unes des autres (la sensation, la mémoire, la volonté…)[1110]. Ce point détermine sa critique de la poésie sentimentale du XIX^ème^ siècle qui, s'adressant à la sensibilité seule, ne compose pas, *i.e*. n'utilise pas les ressources synthétiques de l'imagination.

Pour **CLAUDEL**, une grande partie de la pensée de son temps serait ainsi prise dans l'étau tragique d'un dilemme maléfique. Soit elle se suicide dans un mépris nihiliste du monde[1111] soit, constatant le mal, refusant le remède (Dieu), elle s'abîme dans une fuite sempiternelle. Celle-ci s'exprime alors sous la forme d'une esthétique mortifère, dominée par le sentiment d'angoisse[1112], ou dans le projet social d'une dissolution dans le support,

---

[1099] Cf. P. **CLAUDEL**, *Emmaüs*, dans *P&B2*, p. 380 (1948).
[1100] Cf. P. **CLAUDEL**, *Sainte Jeanne d'Arc*, dans *OCPo*, p. 844 (1926-1945) : lien Université-Diable-désespoir.
[1101] CF. P. **CLAUDEL**, *Emmaüs*, dans *P&B2*, p. 466 (1948) : « *libido sciendi* ».
[1102] P. **CLAUDEL**, *Jo2*, p. 117 (1935), évoquant ensuite *Gn* **3**, 6-7.
[1103] Cf. P. **CLAUDEL**, *Religion et Poésie*, dans *OCPr*, pp. 58-59 (1927).
[1104] Cf. P. **CLAUDEL**, *Bestiaire spirituel*, dans *OCPr*, p. 985 : « *Le scalpel de M. Bichat ne nous sert à rien pour comprendre le rossignol*… » (avant 1929).
[1105] P. **CLAUDEL**, *Jo2*, p. 667 (1949).
[1106] P. **CLAUDEL**, *Introduction à quelques œuvres*, dans *OCPo*, p. 1129 (1920).
[1107] Voir H. de **LUBAC** & J. **BASTAIRE**, *Claudel et Péguy*, *op. cit*., pp. 167-168.
[1108] Cf. P. **CLAUDEL**, *L'Apocalypse de saint Jean*, dans *P&B1*, p. 1056 *sq*. (1942).
[1109] Cf. P. **CLAUDEL**, *L'Otage*, dans *OCTh2*, p. 259 (1910 ; Le Baron **TURELURE**).
[1110] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo2*, p. 385-386 (1942) : « *Nous ne connaissons pas seulement avec une de nos facultés, mais avec notre être tout entier. N*[ous] *co-naissons*. »
[1111] Cf. P. **CLAUDEL**, *Francis Jammes*, dans *OCPr*, p. 541 (1912).
[1112] Cf. P. **CLAUDEL**, *L'Apocalypse de Waroquier*, dans *P&B2*, p. 909 (1950).

faussement évident, du consumérisme échevelé[1113], celui des sociétés du confort[1114], de la jouissance[1115], de la performance, de l'action pure[1116] et de la *Prosperity*[1117]. Effrayé par ce qu'il considère comme un délire, et où il pressent l'annonce d'un terrible cauchemar, **CLAUDEL** en appelle au retour à la vision catholique du monde comme corps vivant, à la fois sensible[1118], souffrant, articulé, relationnel[1119], le monde joyeux du verbe, en croissance vers la parousie[1120]. La visée de la poétique claudélienne exprime ainsi les retrouvailles d'un grand poète occidental, égaré dans la crise « fin-de-siècle », avec la tradition théologique et spirituelle du Christ-*Pantocreator*.

1.5. La vibration comme pulsation

1.5.1. La mélodie du monde

Si les logiques positivistes détruisent ainsi le monde, voulant l'enclore, la logique ouverte de la co-naissance, elle, respecte la structure de la Création, *i.e.* sa liberté et sa « puissance ». **CLAUDEL** en déduit ce qu'il considère comme le mode ontologique du monde, la vibration :

> « *Je crois que l'être est continuellement en état de vibration, qu'il peut être comparé à un violon dont la corde est mise en mouvement par l'archet et que la note – c'est-à-dire la connaissance – résulte d'une modification de ce courant spirituel qui va du centre à la circonférence* […] *Alors, à quoi ressemble cette espèce d'émission* […] ? *A une naissance ! L'être ne cesse pas de naître* […] *Nous ne cessons pas de co-naître au monde, c'est-à-dire que notre connaissance est l'œuvre de l'épanouissement circulaire de notre être constamment en état de vibration* […] *ce mouvement de vibration, de plus ou de moins de gammes, de la brève à la longue, la systole et la diastole du cœur ; toujours, vous trouverez dans la nature, et spécialement dans l'être vivant, ce rythme d'une rémission suivie d'une tension. De là, toute mon idée au sujet de l'*Art poétique. »[1121]

[1113] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo1*, pp. 870-871 (1929).
[1114] Cf. P. **CLAUDEL**, *Au milieu des vitraux de l'Apocalypse*, dans *P&B1*, p. 191 (~ 1930). Voir D. **MILLET-GÉRARD**, *AS*, *op. cit*., pp. 619-621.
[1115] Cf. P. **CLAUDEL**, *L'Otage*, dans *OCTh2*, p. 285 (1910 ; **SYGNE**) : « *Tout est changé, Georges. Il n'y a plus de droit, il n'y a plus qu'une jouissance*. »
[1116] Voir Henri **QUANTIN**, *De Verbe et de chair*, *op. cit*., p. 10.
[1117] Cf. P. **CLAUDEL**, *Au milieu des vitraux de l'Apocalypse*, dans *P&B1*, p. 241 (lisant *Ez* **16**, 37-49).
[1118] Cf. lettre de P. **CLAUDEL** à J. **RIVIÈRE**, du 7 novembre 1912, dans *Corr.Rivière*, p. 250 : « *Votre place est marquée avec Patmore, avec Péguy, avec Chesterton, et, si j'ose dire, avec moi-même, parmi ces écrivains dont le rôle est de refaire une imagination et une sensibilité catholiques, qui se sont desséchées depuis quatre siècles grâce au triomphe de la littérature purement laïque dont nous voyons la suprême corruption.* »
[1119] Cf. P. **CLAUDEL**, *L'esprit de prophétie*, dans *P&B2*, p. 1030 (1952) : « *Le monde n'est pas un amas hasardeux d'entités hétéroclites, mais un ensemble vivant, solidaire en toutes ses parties, un agencement qui implique pour son fonctionnement régulier celui, harmonieusement réparti, de chacun de ses organes.* » L'intertexte paulinien, en particulier *1 Co* **12**, 12 *sq*., est transparent.
[1120] Cf. P. **CLAUDEL**, *Au milieu des vitraux de l'Apocalypse,* dans *P&B1*, pp. 310-311 (~ 1930).
[1121] P. **CLAUDEL**, *Mi*, pp. 217-218.

De fait, le poète utilisera l'image du violon pour décrire sa relation avec Dieu[1122], faisant ainsi écho à la lettre dite du « voyant » de **RIMBAUD**[1123]. De plus, une telle pensée du mouvement vibrant se transpose aisément sous la forme de la métaphore musicale. Ceci explique le choix, en épitaphe à l'*Art Poétique*, d'une locution augustinienne : « […] *velut magnum carmen* [cujusdam] *ineffabilis modulatoris*. »[1124] **CLAUDEL** retrouve ainsi une tradition qui court des Pythagoriciens jusqu'aux Romantiques[1125]. Il sera aussi marqué par la lecture, en 1932[1126], du dernier livre du traité *De Musica* de l'évêque d'HIPPONE[1127]. Peut-être y trouve-t-il également l'explication de ses anciennes émotions wagnériennes. Quoi qu'il en soit, la Création comme histoire peut être comprise comme une longue mélodie[1128], organisée selon une grille harmonique qui détermine la tonalité du développement. Cette vibration essentielle soutient et détermine la vérité du monde. Elle accorde l'ordre et la liberté, la structure permettant le jeu infini des improvisations. Au niveau du langage, elle prend la forme d'un son-souffle primordial qui soutient la parole poétique comme, au niveau de l'économie du Salut, le prophète saint **JEAN-**Baptiste fut soutenu par le Verbe, qu'il précède, et dont il indique la profondeur fondatrice (Cf. *Mc* **1**, 7 *sq*. // *Jn* **1**, 19 *sq*.). Il est donc hautement significatif que les notes de la gamme fussent tirées d'une hymne liturgique consacrée au Baptiste[1129].

1.5.2. L'Être et le Néant[1130]

Or, cette vibration du monde n'est pas à entendre seulement au sens de l'ondulation. En effet, celle-ci est encore une détermination spatiale qui valorise un principe de *continuum*. La vibration claudélienne est d'abord à envisager au sens, temporalisé et discontinu, de la pulsation[1131]. **CLAUDEL** propose alors, après **LEIBNIZ**[1132], de considérer l'Univers comme une horloge qui marque le temps[1133]. Là encore, le poète ne prouve rien, mais travaille à partir d'une curieuse étymologie : Naître = n'être = ne pas être. Autrement dit, naître consiste à « […] *être ce qui n'est pas* »[1134]. L'existence, comme singularité vivante, comme nativité, n'est donc possible que sur fond de néant[1135]. Elle n'existe que sous le signe d'une volonté créatrice qui donne l'être par amour, la puissance d'exister révélant donc possiblement la force de l'amour. Elle témoigne en cela de la

---

[1122] Cf. P. **CLAUDEL**, *Cinq grandes Odes, III*. *Magnificat*, dans *OCPo*, p. 250 (1907).
[1123] Cf. lettre d'A. **RIMBAUD** à P. **DEMENY**, du 15 mai 1871, dans *OCBr*, p. 242 : « […] *j'assiste à l'éclosion de ma pensée : je la regarde, je l'écoute : je lance un coup d'archet : la symphonie fait son remuement dans les profondeurs, ou vient d'un bond sur la scène.* »
[1124] P. **CLAUDEL**, *Art Poétique*, dans *OCPo*, p. 121 (Trad. : « […] comme le chant magnifique d'un musicien ineffable »). La référence donnée par **CLAUDEL** est fautive. Voir *P&B1*, p. 1444 (note 8), pour la référence exacte : *Lettre 138 à Marcellin*, 5 (~ 412).
[1125] Voir G. **STEINER**, *Langage et silence*, *op. cit*., pp. 59-61.
[1126] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. 988 (1932).
[1127] Cf. saint **AUGUSTIN**, *La musique*, [~ 387-389], dans *Œuvres. I, Les Confessions, précédées de Dialogues philosophiques*, (éd. de L. **JERPHAGNON**), (coll. « *Bibliothèque de la Pléiade* » ; 448), PARIS, Gallimard, 1998. **CLAUDEL** lit des extraits du livre VI, pp. 680-730.
[1128] Cf. P. **CLAUDEL**, *La deuxième étape d'Emmaüs*, dans *P&B2*, pp. 819-821 (1950).
[1129] Cf. P. **CLAUDEL**, *Un Poète regarde la Croix*, dans *P&B1*, p. 565 (1938).
[1130] Cf. P. **CLAUDEL**, *Un Poète regarde la Croix*, dans *P&B1*, p. 568 (1938).
[1131] Cf. P. **CLAUDEL**, *Réflexions et propositions sur le vers français*, dans *OCPr*, p. 3 (1925).
[1132] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo2*, p. 447 (1943) : « *horologium Dei* » (Trad. : « horloge de Dieu »). Voir Yvon **BELAVAL**, *Leibniz : initiation à sa philosophie*, (6ème éd.), (coll. « Bibliothèque *d'histoire de la philosophie* »), PARIS, J. Vrin, 2005 [or. *Pour connaître la pensée de Leibniz*, (coll. « *Pour connaître* »), PARIS, Bordas, 1952], p. 83.
[1133] Cf. P. **CLAUDEL**, *CT*, *Art poétique*, dans *OCPo*, p. 136.
[1134] P. **CLAUDEL**, *TCM*, *Art poétique*, dans *OCPo*, p. 185.
[1135] Cf. lettre de P. **CLAUDEL** à J. **RIVIÈRE**, du 23 mai 1907, dans *Corr.Rivière*, p. 56 : « *Toutes ses créatures ont part au néant d'où il les a tirées et où l'orgueil les ramène, puisque c'est la seule chose qu'elles ne tiennent pas de Lui*. » Voir aussi A. **BLANC**, *Claudel. Le point de vue de Dieu*, *op. cit*., pp. 92-93.

différence[1136] et de la disproportion[1137] entre Créateur et créatures[1138], mais aussi entre créatures (Cf. concept aristo-thomiste de « forme »). La pulsation interprète alors l'alternance ontique de l'être et du néant comme alternance de l'acte de donation et de l'acte de réception, cette dernière visant un retour définitif vers son origine sous la forme anoblie d'une alliance, *i.e.* d'une conscience, d'un repos et d'un don de soi. Ce point explique l'importance de la structure dialogique dans l'œuvre claudélienne[1139]. Le dialogue, en effet, témoigne de cette dynamique native et en porte trace. Celle-ci appelle une pensée elle-même rythmique. **CLAUDEL** proposera aussi de relire en ce sens le couple un soir/un matin qui structure le premier récit de la *Genèse*. La nuit génésique est alors entendue au sens johannique, *i.e.* là « […] *où il n'y a point d'œuvre* »[1140] (*Jn* **9**, 4). Déjà en 1898, il questionnait le concept de « *vacuité* »[1141] qu'il trouvait dans l'« inane » de *Gn* **1**, 2 (*Vulg*. : « *Terra autem erat inanis et vacua*… »)[1142]. Il hésitera longtemps sur le problème théologique d'une matière précédant ou pas l'acte de création. Finalement, en 1931, il découvrira, par Jean de **MENASCE**[1143], la tradition hassidique du *zimzoun*[1144]. Celle-ci lui offre une solution satisfaisante. De la sorte, Dieu

> « […] *se sert de quelque chose qu'Il a fait auparavant et lui donne figure par un procédé de soustraction et de soutirage* […] *Il a créé le Monde, comme la Mer a fait des continents, en Se retirant*. »[1145]

De cette manière, le poète évite de réduire le Monde à n'être que la simple projection subjective du Créateur[1146]. En effet, la dynamique permanente et active[1147] du retrait réussit à maintenir la notion fondamentale de dépendance, voire à la renforcer de manière paradoxale, tout en la convertissant et en garantissant une réelle autonomie du créé. Le poète peut alors proclamer que Dieu est partout accessible dans

---

[1136] Cf., déjà, P. **CLAUDEL**, *La Ville*, (2ème version), dans *OCTh1*, p. 479 (1897 ; **CŒUVRE**) : « *Et enfin, ayant fait la grande découverte, dans l'intelligence de l'unité et la distinction de la différence, je trouvai le ravissement*. »

[1137] Cf. P. **CLAUDEL**, *La Jeune fille Violaine*, (2ème version), dans *OCTh1*, p. 621 (1899 ; **VIOLAINE**) : « […] *et de toute la part allumée de nous-mêmes, / De l'attraction disproportionnée de celui* [Dieu] *qui est comme l'abîme et le silence*… ».

[1138] Cf. P. **CLAUDEL**, *Emmaüs*, dans *P&B2*, p. 398 (1948) : « *Le vide, le néant, c'est l'apanage essentiel de toute chose créée*. » **CLAUDEL** cite ensuite *Jb* **26**, 7, *Jr* **4**, 23, *Ps* **39**, 6 et *Is* **41**, 24.

[1139] Voir Emmanuel de **SAINT-AUBERT**, *Du lien des êtres aux éléments de l'être : Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951*, (coll. « *Bibliothèque d'histoire de la philosophie* »), PARIS, J. Vrin, 2004, p. 249.

[1140] P. **CLAUDEL**, *Les trois premiers jours de la Genèse*, dans *P&B1*, p. 16 (1913).

[1141] P. **CLAUDEL**, *Une vente*, dans *OCPo*, p. 955 (1898).

[1142] Cf., plus tard, P. **CLAUDEL**, *Jo2*, p. 491 (1944) : « *Cela veut dire qu'elle* [la terre] *a rien comme matière première*. »

[1143] Voir Jean de **MENASCE**, *Quand Israël aime Dieu*, (coll. « *Le Roseau d'or* » ; 47), PARIS, Plon, 1931.

[1144] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. 976 et 979 (1931). L'origine kabbalistique est attestée chez Isaac **LOURIA**. Elle voisine le motif de la *Contractio Dei* chez Nicolas de **CUES**, ou **SCHELLING** (E. **DURAND**, *Évangile et providence*, p. 40, note 1). Jacques **DARRIULAT** (*Michel-Ange et la théologie de la Sixtine*, Conférence prononcée au lycée Henri IV le 14 mai 2001) cite également en ce sens le célèbre passage extrait de l'*Oratio de hominis dignitate* (1486) de **PIC de la MIRANDOLE** : « *Je ne t'ai fait ni céleste, ni terrestre, ni mortel ni immortel, afin que, souverain de toi-même, tu achèves ta propre forme librement, à la façon d'un peintre ou d'un sculpteur. Tu pourras dégénérer en formes inférieures, comme celles des bêtes, ou, régénéré, atteindre les formes supérieures, qui sont divines.* » (= **5**, [21] *Medium te mundi posui, ut circumspiceres inde comodius quicquid est in mundo.* [22] *Nec te celestem neque terrenum, neque mortalem neque immortalem fecimus, ut tui ipsius quasi arbitrarius honorariusque plastes et fictor, in quam malueris tute formam effingas.* [23] *Poteris in inferiora quae sunt bruta degenerare; poteris in superiora quae sunt divina ex tui animi sententia regenerari*). Il insiste néanmoins, avec raison, à ne pas y voir une sorte de préparation du concept sartrien de liberté, tant la pensée de **PIC** demeure étroitement située dans un platonisme chrétien, *i.e.* une théologie de la grâce.

[1145] P. **CLAUDEL**, *Seconde note sur les anges*, dans *P&B1*, p. 448 (~ 1933), phrase attribuée à F. **HÖLDERLIN**. Cette approche sera reprise par **ALAIN** (*Propos*, « Ecce homo »), puis par son élève, Simone **WEIL**.

[1146] Cf. E. **DURAND**, *Évangile et providence*, p. 15, citant J.-P. **SARTRE**, *L'Être et le Néant*, p. 25.

[1147] Cette dynamique, envisagée du point de vue divin, n'implique pas de manière nécessaire une décision libre d'Alliance dans la mission de rédemption (**GREENBERG**), un a-théisme chrétien de type éthique (Cf. **BONHOEFFER**) ou un synergisme (Cf. E. **HILLESUM**), qui, face aux tragédies de l'histoire, visent « […] *la perception d'un nouveau seuil de responsabilité et d'engagement dans la coopération des humains avec Dieu, au cœur d'une situation limite de détresse.* » En effet, il s'agit là d'une réponse envisagée du point de vue humain, *i.e.* « […] *des témoignages d'une nouvelle réponse existentielle au sentiment d'inactivité de DIEU.* » (E. **DURAND**, *Évangile et providence*, pp. 22 et 23).

sa Création par son absence même[1148], *i.e.* selon un certain mode de relation (confiance, miséricorde, abaissement, etc.) qui témoigne au plus haut point de l'essence divine. De plus, cette ligne ne renonce pas à affirmer radicalement la toute-puissance divine, puisque Dieu, contrairement aux thèses de **SPINOZA**, domine sa puissance. En cela, il demeure extérieur tant au Monde qu'à toute pensée du Monde, *i.e.* librement engagé dans une relation gratuite avec lui. Ce faisant, **CLAUDEL** assume la poétique mallarméenne dite de l'Absence essentielle[1149]. Mieux, il requalifie de manière positive cette perception « adolescente » de l'inconséquence du monde, désormais reconfigurée plus profondément comme nœud multilatéral, à la fois possibilité révélatrice, expérience libératrice du manque, chemin éthique[1150], origine de la pente ontologique décrite précédemment (Cf. 1.1 : Dieu comme cause) et invitation à une spiritualité poétique du sceau ou de la trace qui ouvre un chemin, qui donne un sens.

La vibration garantit donc dans la Création la notion de cause et de mouvement[1151]. Elle définit un concept particulier de néant que nous appelons « néant-vide », ou « néant pour l'accueil et l'offrande ». Il convient de distinguer ce néant pulsionnel et créateur, qui porte trace de la différence ontologique, de l'autre néant, le « néant néantisant », pure négativité et volonté de destruction, nihilisme, désir rétrograde[1152], refus de l'être[1153] comme don divin. **CLAUDEL** identifiera ce « néant-vide » avec la notion d'abîme intérieur et le principe de la sainte Ignorance. Ce dernier, affirmant une présence irréfragable du non-savoir, était déjà la grande (re)découverte salvatrice de **BESME**, juste avant de mourir :

> « *Toutes choses sont inexplicables* […] / *J'appelle Néant le fond de toutes choses, échappant avec totalité à la capacité de notre esprit*. »[1154]

Cependant, fidèle à la théologie thomasienne, **CLAUDEL** ne basculera jamais dans la radicalité d'une pensée seulement négative (Dieu comme *negatio negationis*) qui réduirait la Création à une image (Cf., par exemple, le symbolisme de Nicolas de **CUES**[1155]). Pour le poète, seul le « néant-vide » garantit l'être singulier de chaque chose en tant qu'il est créé et donc voulu par Dieu pour lui-même. Ce faisant, il le situe comme limité, le protège de l'*hubris* de l'autarcie et le situe en attente[1156]. La céramique chinoise serait alors l'art par excellence, puisqu'elle met en scène ce vide essentiel[1157]. Ainsi, la profondeur « mystique » du monde naît, dans l'espace

---

[1148] Cf. P. **CLAUDEL**, *L'Évangile d'Isaïe*, dans *P&B2*, p. 569 (1950).

[1149] Voir S. **MALLARMÉ**, « *Crise de vers* », *Divagations* dans *Œuvres complètes*, II, (éd. de Bertrand **MARCHAL**), (coll. « *Bibliothèque de la Pléiade* » ; 497), PARIS, N.R.F.-Gallimard, 2003, p. 213 : « *Je dis : une fleur! et, hors de l'oubli où ma voix relègue aucun contour, en tant que quelque chose d'autre que les calices sus, musicalement se lève, idée même et suave, l'absente de tous bouquets.* »

[1150] Voir aussi K. **RAHNER**, *Traité fondamental de la foi*, PARIS, Centurion, 1983, p. 96 et E. **DURAND**, *Évangile et providence*, p. 16 : « […] *l'autonomie humaine s'accroît en proportion de la dépendance consentie envers Dieu*… ».

[1151] Cf. P. **CLAUDEL**, *TCM*, *Art poétique*, dans *OCPo*, p. 155.

[1152] Cf. P. **CLAUDEL**, *Le Poète et le vase d'encens*, dans *OCPr*, p. 841 (1926) : « […] *cette espèce de* toute-puissance *à rebours qu'est le néant*. »

[1153] Cf. P. **CLAUDEL**, *Ode jubilaire pour le six-centième anniversaire de la mort de Dante*, dans *OCPo*, p. 678 (1921).

[1154] P. **CLAUDEL**, *La Ville*, (2ème version), dans *OCTh1*, p. 468 (1897 ; **BESME**). Même approche chez **PÉGUY**, critiquant le monde moderne, le culte du progrès et le programme naïf d'une « *totalisation du savoir* » chez certains penseurs athées, en particulier **TAINE** et **RENAN** (*L'Avenir de la science*). Voir G. **LEROY**, *Charles Péguy*, *op. cit*., pp. 210-213 et J.-Cl. **MORIZOT**, *Claudel et Rimbaud : Étude d'une transformation*, *op. cit*., pp. 290-291, avec cette formule : « […] *l'ignorance ne s'apprend pas*. »

[1155] Voir Nicolas de **CUES**, *La Docte Ignorance*, [or. 1440], (éd. d'Hervé **PASQUA**), (coll. « *Rivages poches* » ; 704), (nouvelle éd. revue et augmentée), PARIS, Payot & Rivages, 2011. Sur le symbolisme contre l'analogie, voir l'introduction d'H. **PASQUA**, p. 13-41, en particulier p. 30-35.

[1156] Cf. P. **CLAUDEL**, *Le Soulier de satin*, (1ère journée), dans *OCTh2*, p. 676 (1924 ; Don **CAMILLE**).

[1157] Cf. P. **CLAUDEL**, *Ægri Somnia*, dans *OCPr*, p. 892 *sq*. (1937).

humain, par la coïncidence troublante des différents plans de l'être et du « néant-vide »[1158]. Celui-ci apparaît double, à la fois principe d'attraction (le néant qui ouvre à l'expérience du manque, du désir, de l'accomplissement et de la possession) et principe de répulsion (le néant qui protège de la confusion et du délire pervers de l'illimité). En 1928, il trouvera dans les analyses historiques d'Étienne **GILSON**[1159] au sujet de la philosophie de saint **BONAVENTURE**, une confirmation théorique de cette intuition.

Retenons ici la visée centrale. Le rythme pulsionnel être/néant définit la structure de la Création comme appel et mouvement, engagés vers la fin. Avec horreur, le poète refuse toute fixité qui serait un arrêt mortifère, un non-sens. De même il refuse toute complaisance à la nostalgie, qui est un contre-sens. Il répugne à l'idée d'une synthèse qui abolirait le jeu des différences. Car, mettant fin à la musique, elle serait la mort du monde comme figure rythmique. D'instinct, la pensée de **CLAUDEL** n'aime pas la dialectique. C'est pourquoi, quand il considère la nature saisie par la Grâce, le poète dit vouloir privilégier le sens de l'ouïe à la vue[1160], l'harmonisation à l'exposition, l'écoute à la conquête[1161], le désir à la possession[1162]. De même, il tend à présenter le « mot »[1163] (lat. : « *motus* ») comme une image fixe, ne délivrant la vérité que dans et par le mouvement de la phrase[1164]. Cette approche dynamique suppose un travail constant de relecture qui donne sens au flux pulsé de la succession. Il n'y a donc d'histoire[1165] que de la promesse divine et de la mémoire de l'Homme. Seule l'anamnèse, mémorial de l'origine permettant une juste orientation vers la fin, maintient vive la dynamique des convergences[1166]. Cette tâche (théologique) évite de sombrer dans un empirisme radical. C'est donc dans le projet divin qu'il faut dépasser le caractère potentiellement fictif de l'histoire et du moi. Autrement, ceux-ci pourraient ne se réduire qu'à une suite anarchique d'événements isolés[1167] (histoire au sens grec de « chaos ») et à la succession transitoire d'états de conscience (Cf. **HUME**). **CLAUDEL** est sans doute ici l'héritier de Blaise **PASCAL**[1168].

1.5.3. Une série d'images

Dans la poétique claudélienne, cette pulsation essentielle se diffracte en une riche série d'images. Citons d'abord le comput arithmétique qui renvoie au zéro comme néant (fin de la série, de la complétude, nouvelle décimale) et à la logique mathématique de la base[1169]. Citons encore le rythme stellaire soleil/lune, le

---

[1158] Cf. P. **CLAUDEL**, *Le Poète et le vase d'encens,* dans *OCPr*, p. 845 (1926 ; Le Poète) : « *Ce vide qui fait le pot* [la condition de la possession], *ou l'essieu* [le mouvement], *ou le violon* [l'art], *ou l'esprit de l'homme* [la vie spirituelle] ? »

[1159] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo1*, pp. 802 et 805 (1928), citant É. **GILSON**, *La Philosophie de saint Bonaventure*, (coll. « *Études de philosophie médiévale* » ; 4), PARIS, Vrin, 1924, p. 261.

[1160] Cf. P. **CLAUDEL**, *Un Poète regarde la Croix*, dans *P&B1*, p. 562 (1938). Voir D. **MILLET-GÉRARD**, *AS*, *op. cit*., p. 56 et 532-539.

[1161] Cf. P. **CLAUDEL**, *La peinture hollandaise*, dans *OCPr*, p. 189 (1934).

[1162] Cf. P. **CLAUDEL**, *L'Apocalypse de saint Jean*, dans *P&B1*, p. 1122 (1942).

[1163] Cf. P. **CLAUDEL**, *TCM*, *Art poétique*, dans *OCPo*, p. 178-181.

[1164] Cf. P. **CLAUDEL**, *Un Poète regarde la Croix,* dans *P&B1*, p. 565 (1938).

[1165] Voir P.-A. **LESORT**, *Paul Claudel par lui-même, op. cit*., p. 123 : « *L'histoire est bien de la catégorie de la lettre, puisqu'elle est conduite par autre chose qu'elle-même. Elle n'est pas explicative mais explicable*. » Cf. P. **CLAUDEL**, *La Ville*, (2ème version), dans *OCTh1*, p. 428 (1897 ; **BESME**).

[1166] Cf. P. **CLAUDEL**, *Au milieu des vitraux de l'Apocalypse*, dans *P&B1*, p. 282 (~ 1930).

[1167] Voir H. **QUANTIN**, *De Verbe et de chair*, p. 311.

[1168] Cf. *Pensée* n° 582 (« *Qu'est-ce que le moi ?* » ; *Br*. 323 ; *Laf*. 688), dans Blaise **PASCAL**, *Œuvres complètes*, (tome II), (éd. de Michel Le **GUERN**), (coll. « *Bibliothèque de la Pléiade* » ; 462), PARIS, *N.R.F.*, **GALLIMARD**, 2000, p. 784. Voir aussi Pierre **GUENANCIA**, *Le regard de la pensée. Philosophie de la représentation*, (coll. « *Fondements de la politique. Série Essais* »), PARIS, Puf, 2009, p. 212.

[1169] Cf. P. **CLAUDEL**, *Au milieu des vitraux de l'Apocalypse*, dans *P&B1*, p. 170 (~ 1930).

scintillement des étoiles, le pincement de la corde d'un instrument de musique[1170], la séquence mystique et « *irrésistible* » du tambour[1171], ou encore le couple anglais du *push and pull*[1172]. L'alternance nuit/jour d'origine biblique a déjà été évoquée. Mais deux métaphores seront particulièrement privilégiées.

La première peut être dite « psychologico-physiologique ». Elle articule le rapport entre la pensée et le corps. L'esprit, défini comme centre de production d'images, d'idées, de souvenirs, de notions et de concepts, pulse la pensée comme les organes (la cervelle, le cœur[1173]) pulsent le sang dans tout le corps[1174]. Par sa fluidité[1175] et sa chaleur, le sang porte donc une formidable potentialité spirituelle. De fait, « […] *cet élément liquide sur lequel Dieu a soufflé* »[1176] peut être appelé le « *véhicule de l'âme* »[1177]. Ce point, retrouvant la prégnance liquide de la figure claudélienne de la grâce, sera porté à son paroxysme dans le couple eucharistique sang/vin, reconfigurant le Christ comme donneur de vie / donneur de sang[1178]. Il importe cependant de voir que, dans les deux cas (pulsation cardiaque, respiration), la figure noétique est de nouveau située à la frontière d'une articulation, la plus étroite possible, entre les réalités biologiques et intellectuelles. L'image de la respiration renvoie encore à la situation de l'Homme comme abouché à Dieu[1179]. Cette rythmique de l'échange et de la régénération révèle indirectement l'Être trinitaire de Dieu (une respiration interne), selon une approche qui semble empruntée à la théorie anselmienne[1180] de la circumincession[1181]. Elle définit ensuite l'action de Dieu *ad extra*, l'Homme étant placé comme en respiration artificielle, *i.e.* sous « […] *ce souffle qu'aucune créature ne fait jamais que restituer*. »[1182] Dans ce schéma, le Christ inspire (expiration de l'Homme/sang noir) le monde à lui (filiation), quand l'Esprit expire le souffle de vie (inspiration de l'Homme/sang rouge, oxygéné)[1183]. Le thème établit donc un lien « naturel » avec « *l'esprit de prophétie* »[1184] (citant *Ac* **17**, 25.28 ; *Jb* **10**, 12 ; **12**, 10 ; *Ct* **1**, 1 ; *Is* **42**, 5, et bien-sûr *Gn* **2**, 7). Par la respiration, Dieu nous sent. Symétriquement, l'Homme vivant respire Dieu et son œuvre[1185]. Cet échange vital et permanent réalise l'intimité étonnante entre le Créateur et sa créature, cette dernière étant élevée[1186] par aspiration (Cf. *Jn* **12**, 32) ou « *tirage* »[1187]. Ce point permet d'articuler de manière concrète temporalité et éternité, proposant de comprendre l'Univers comme la machine, ou plutôt l'organe, par laquelle le temporel entre dans l'éternité[1188].

[1170] Cf. P. **CLAUDEL**, *Le Poète et le Shamisen*, dans *OCPr*, p. 820 (1926).
[1171] P. **CLAUDEL**, *Un Poète regarde la Croix*, dans *P&B1*, p. 564 (1938).
[1172] Cf. P. **CLAUDEL**, *Quatre-vingts ans*, dans *OCPr*, p. 1387 (1948).
[1173] Cf. P. **CLAUDEL**, *L'Épée et le Miroir*, dans *P&B1*, p. 753 *sq*. (1939).
[1174] Cf. P. **CLAUDEL**, *Réflexions et propositions sur le vers français*, dans *OCPr*, p. 5 (1925) : « […] *le métronome intérieur que nous portons dans notre poitrine, le coup de notre pompe à vie, le cœur qui dit indéfiniment : Un. Un. Un. Un. Un. Un. Pan (rien). Pan (rien). Pan (rien). L'ïambe fondamental, un* temps *faible et un* temps *fort*. »
[1175] Cf. P. **CLAUDEL**, *L'Épée et le Miroir*, dans *P&B1*, p. 755 (1939).
[1176] P. **CLAUDEL**, *Au milieu des vitraux de l'Apocalypse*, dans *P&B1*, p. 198 (~ 1930).
[1177] P. **CLAUDEL**, *L'Épée et le Miroir*, dans *P&B1*, p. 766 (1939).
[1178] Voir Yves **HABERT**, « Paul Claudel, le poète devant la croix », dans *Paul Claudel. Maître spirituel pour notre temps*, *op. cit*., p. 96. En ce sens, le Christ est l'antithèse et le remède d'un monde nocturne et infernal, compris comme forme vampirique.
[1179] Cf. déjà P. **CLAUDEL**, *La Ville*, (1ère version), dans *OCTh1*, p. 350 (1891), etc.
[1180] Voir saint **ANSELME** de CANTORBERY, *De Processione Spiritus Sancti 1*, chap. 2 (PL 158, 288C), dans F. S. **SCHMITT**, *Sancti Anselmi Cantuariensis Opera Omnia* 2, ÉDIMBOURG, 1946.
[1181] Cf. P. **CLAUDEL**, *Le livre de Tobie*, dans *P&B1*, p. 640 (1935). Voir *Dz* **1330**-**1331** (Concile de FLORENCE, 1442).
[1182] P. **CLAUDEL**, *Les trois premiers jours de la Genèse*, dans *P&B1*, p. 13 (1913). Le texte se poursuit en une chaîne vocationnelle, analogiquement possiblement trinitaire : souffle (Père) – voix (Fils) – invocation (Esprit).
[1183] Cf. P. **CLAUDEL**, *Au milieu des vitraux de l'Apocalypse,* dans *P&B1*, p. 199 (~ 1930), etc.
[1184] P. **CLAUDEL**, *L'Apocalypse de saint Jean*, dans *P&B1*, p. 1072 *sq*. (1942).
[1185] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. 881 (1929), commentant *Lm* **4**, 20 (*Vulg*.) : « *Respirer le Christ, s'en remplir les poumons, tout l'esprit et tout le corps, vivre de lui comme dans une union respiratoire, qu'il pénètre partout*. »
[1186] Cf. P. **CLAUDEL**, *L'Apocalypse de saint Jean*, dans *P&B1*, p. 1073 (1942).
[1187] *Id*., p. 1077.
[1188] Cf. *id*., p. 1073-1074.

La seconde image est de type idéo-poétique. Elle met en rapport la pensée, pulsée dans l'esprit, et la parole écrite, dans sa disposition spatiale. L'idée, en pulsation avec le néant, potentialise un état de tension spirituelle que la page écrite signale, alternant les mots (le noir, l'être) et le vide (le blanc, le néant)[1189]. **CLAUDEL** dépeint ainsi un vaste « *espace littéraire* »[1190] de nature théologale, polarisé par deux sommets aux potentialités différentes, la poésie et la prose[1191]. Car si la poésie pure maintient explicite ce rythme essentiel, laissant place au vide (pratiquement, au blanc autour du poème), la prose pure, démonstrative et non « monstrative », le colmate absolument, remplaçant tous les blancs par des articulations logiques, surchargeant la page de signes calligraphiques. C'est pourquoi la poésie peut exprimer la joie, quand la prose ne peut que transmettre un savoir analytique. Entre les deux, cependant, **CLAUDEL** admettra l'existence d' « […] *une large zone médiane* »[1192]. Là encore, l'image est d'origine mallarméenne[1193]. D. **MILLET-GÉRARD** propose également de rapprocher ce blanc de l' « *abîme* » biblique (*Ap* **9**, 2)[1194]. De fait, la dimension spirituelle est sous-jacente quand la page sera comparée au reflet de l'eau[1195]. Un texte de 1925[1196] témoignera du renforcement de cette idée quand **CLAUDEL** découvrit la poésie japonaise. En 1926, l'image de la neige (eau solidifiée, devenue surface blanche) servira de métaphore principale pour décrire la « *visible invisibilité* »[1197], fond et support de l'histoire (du texte) à écrire.

Au total, la poétique claudélienne fascine par sa virtuosité métaphorique, quand il s'agit de décrire un jeu complexe de rapports entre des niveaux différents en perpétuelles harmonie/dysharmonie : la donation ontologique/la pensée/les organes de la pulsation (cervelle, cœur, poumons)/le texte poétique. Chacun révèle, dans son ordre, le rythme pulsionnel et musical de la vie. La vérité et la joie se définissent alors comme la synchronisation de ces rythmes essentiels. Mais celles-ci demeurent toujours menacées, puisque chaque niveau est possiblement déréglé par l'illusion de la continuité : autosuffisance du monde, logique intrinsèque du raisonnement (paralogisme), continuité de la conscience, ou encore routine de lecture du texte occidental, réduisant le signifiant à un pur signifié.

2. Une sémiotique métaphysique

CLAUDEL entreprend dès lors de fonder une sémiotique nouvelle qui intègre une réflexion sur ce vide, salvateur du sens. Cette définition s'avèrera fondamentale pour penser l'articulation entre la poésie et la prophétie.

2.1. Le signe

Si Dieu est l'origine et la fin de la Création, la tension créatrice entre l'ordre naturel (temps / terre / fini / vide) et l'ordre divin (éternité / ciel / infini / être) est la pierre de fondation de la notion de signe :

[1189] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo2*, p. 565 (1946), avec une exégèse « audacieuse » de *Gn* **30**, 37 *sq*.
[1190] Expression que nous empruntons à Maurice **BLANCHOT**, *L'espace littéraire*, *op. cit*.
[1191] Cf. P. **CLAUDEL**, *Réflexions et propositions sur le vers français*, dans *OCPr*, p. 3-5 (1925).
[1192] P. **CLAUDEL**, *Réflexions et propositions sur le vers français*, dans *OCPr*, p. 5.
[1193] Cf. P. **CLAUDEL**, *La philosophie du livre*, dans *OCPr*, p. 76 et 78 (1925), citant le poème mallarméen *Un coup de dés jamais n'abolira le hasard*. Voir S. **MALLARMÉ**, *Œuvres Complètes*, *I, op. cit*., p. 363-387.
[1194] Cf. D. **MILLET-GÉRARD** dans P. **CLAUDEL**, *P&B1*, p. 1425 (note 5).
[1195] Cf. P. **CLAUDEL**, *Poëmes au verso de « sainte Geneviève »*, dans *OCPo*, p. 648-650 (1922).
[1196] P. **CLAUDEL**, *Á travers la littérature japonaise*, dans *OCPr*, p. 1162 (1925).
[1197] P. **CLAUDEL**, *La neige d'après la musique de Kineya Sakichi*, dans *OCPr*, p. 1187 (1926).

> « *Toutes les choses passagères sont la figure de Dieu, les créatures sont non seulement l'œuvre du Créateur, elles en sont le signe…* »[1198].

Ce dernier sera défini, en 1930, comme « […] *chargé de suggérer autre chose qui ne paraît pas…* »[1199]. Le signe claudélien est donc l'autre face du désir, d'abord celui du Créateur qui demande à être reconnu et accueilli par sa Création (notion d'Alliance), mais aussi celui des créatures entre elles (fraternité ; co-naissance) et envers Dieu (divinisation, Salut).

Aujourd'hui, le mot « *signe* » est équivoque, ayant pris différents sens techniques dans la linguistique contemporaine. En fait, **CLAUDEL** l'entend d'abord en un sens « sacramentel », qui est plus proche de celui de « symbole » :

> « […] *c'est ennuyeux d'avoir à employer ce mot de* symbole *! C'est un terme de professeur, ça fait croire qu'entre le signe et la chose signifiée, il n'y a qu'une ressemblance purement arbitraire et conventionnelle, tandis qu'il y a une parenté profonde, essentielle et que les deux choses ont été créées en fonction l'une de l'autre, comme si elles devaient leur origine au même mot et qu'il y eût de l'une à l'autre une espèce de continuité*. »[1200]

Le signe claudélien est ainsi doté d'une « […] *convenance intime et naturelle* »[1201] avec ce qu'il signifie, au niveau invisible. Cependant, cette capacité à révéler un signifié est toujours, simultanément, révélation explicite du signifiant comme signifiant, *i.e.* comme agent d'un principe de signification qui lui donne sens. Cette sémiotique articule donc la problématique objective de l'énoncé et celle, subjective, de l'énonciation, comprise, nous l'avons vu, dans une perspective herméneutique, celle de l'intention[1202]. **CLAUDEL** appellera ce double mouvement, indissociable et éminemment moderne, « clarification »[1203]. Cette ligne induit une esthétique théologique qui pense la beauté comme « *image révélatrice* »[1204]. Elle trouve un appui décisif avec l'image christologique, à la fois économique et trinitaire de la *clarificatio*, déployée lors de la prière sacerdotale de l'évangile de **JEAN** (Cf. *Jn* **17**, 1.4.5.10.22.24), la *Vulgate* traduisant ainsi le verbe grec *doksádsô* (litt. : « glorifier »)[1205]. Le poète définira ailleurs, en sens, ce qu'il appelle « image » :

> « […] Image *vient d'imiter. C'est quelque chose à la fois qui imite et qui donne moyen d'imiter, qui est et qui produit une ressemblance*. »[1206]

L'image claudélienne est donc *mimèsis*, dévoilement, mais aussi invitation à la *mimèsis,* à la fois point d'arrivée et point de départ[1207], *i.e.* passage. **CLAUDEL** partage cet « exemplarisme » dynamique avec Jacques

---

[1198] Cf. P. **CLAUDEL**, *Conversations dans le Loir-et-Cher*, dans *OCPr*, p. 762 (1928 ; **ACER**).
[1199] Cf. P. **CLAUDEL**, *Au milieu des vitraux de l'Apocalypse,* dans *P&B1*, p. 343 (~ 1930 ; note a).
[1200] P. **CLAUDEL**, *Au milieu des vitraux de l'Apocalypse,* dans *P&B1*, p. 134 (~ 1930).
[1201] Cf. P. **CLAUDEL**, *Introduction à un poème sur Dante*, dans *OCPr*, p. 428 (1921).
[1202] Voir A. **BLANC**, *Claudel. Le point de vue de Dieu*, *op. cit*., p. 130.
[1203] Cf. P. **CLAUDEL**, *Un Poète regarde la Croix*, dans *P&B1*, p. 581 (1938), citant *Jn* **17**, 10 (*Vulg*.). Cf. *P&B1*, p. 1710 (note 1) pour les autres références. Voir aussi F. **VARILLON**, « La vie spirituelle de Paul Claudel », *loc. cit*., pp. 185-186.
[1204] P. **CLAUDEL**, *Élémir Bourges*, dans *OCPr*, p. 534 (1948).
[1205] Voir D. **MILLET-GÉRARD**, « Paul Claudel et l'Ecriture sainte », dans *Paul Claudel, maître spirituel pour notre temps*, *op. cit*., p. 60.
[1206] P. **CLAUDEL**, *Au milieu des vitraux de l'Apocalypse,* dans *P&B1*, p. 190 (~ 1930).
[1207] Voir D. **MILLET-GÉRARD**, *AS*, *op. cit*., p. 405 : « […] *entre* mimèsis *et* sèmiôsis… ».

MARITAIN. Comme lui, il refuse toute conception démiurgique de l'artiste comme créateur *ex nihilo*[1208]. Car ce dernier est le servant d'un mouvement qui le précède et le dépasse, un mouvement qui l'emporte. En ce sens, l'œuvre d'art peut être dite l'icône de l'invisible (*pars construens*), à mesure où elle est d'abord une anti-idole (*pars destruens*). Refusant le figement et la pétrification, elle ne vise pas, *in fine*, un signifié pur et ultime, une sorte de *terminus* sémiotique. Elle donne à apercevoir le principe invisible, actif et dynamique, de la signification. Appliqué à la poésie, ce principe définit le poète comme celui qui dit une haute vérité du monde, dévoile le principe de sa parole comme « […] *une source jaillissant en vie éternelle* » (*Jn* **4**, 14), et encourage le lecteur à poursuivre sans cesse le travail d'interprétation.

La logique intrinsèque du dépassement vers la Cause divine porte donc la possibilité et explique le mécanisme de la valeur sémiotique du monde. Celui-ci devient un vaste réseau indiciel. Il dit ce qu'il vise à mesure où il renonce à se donner comme la fin (ou l'origine) du processus de signification. Le monde est alors saisi comme provocation[1209] (le monde comme mystère à déchiffrer), résistance (énigme[1210] / erreur[1211]), travail (exigence) et équivocité (pluralité des plans). Il ne peut donc se réaliser que par et dans sa finitude, c'est-à-dire par et dans un consentement à la limite, telle qu'il existait à l'origine, en état d'ÉDEN ou d'innocence. Cette innocence peut être décrite au niveau psychologico-spirituel comme un non-désir de tout dévorer. Elle appelle à une vie humble et désintéressée, laissant sa place au « néant-vide ». Sans ce vide d'engendrement, le jeu sémiotique n'est plus possible. En effet, un monde infini et chaotique, en état de *tohu bohu* au sens biblique (Cf. *Gn* **1**, 2 ; *Jr* **4**, 23 ou *Is* **34**, 11), informel au sens claudélien, ne peut rien signifier. Car il n'a plus de sens final, en ayant une infinité. L'insignifiance d'une grande partie de l'esthétique occidentale serait ainsi la conséquence de son abondance amphigourique[1212]. Á ce titre, **CLAUDEL** recourt souvent à l'image scripturaire de l'Homme-bouche-Béhémot qui désire engloutir le JOURDAIN (Cf. *Jb* **40**, 23)[1213]. Cette autonomie déicide comble tous les interstices. Elle réduit, puis arase, l'asymétrie entre la terre et le ciel. Elle brise la dynamique des rapports. Ce faisant, elle épuise l'origine du désir (mort spirituelle), met fin au mouvement (épuisement physique) et tarit la source du langage (sécheresse poétique). La clôture, le vide et la limite sont donc les bergers de la poétique claudélienne.

2.2. La métaphore

Si le monde-signe est bien la révélation du sens judéo-chrétien de la Création et de sa structure comme pulsation, rythme, rapport, musicalité, etc., la métaphore n'est plus seulement un instrument d'expression. Elle est d'abord un outil de connaissance[1214]. En effet, comme « […] *existence conjointe et simultanée de deux choses différentes* »[1215], elle dévoile, dans l'ordre du langage, la réalité ontologique de toute chose possiblement en lien avec toute chose. Permettant le jeu des coïncidences inédites, elle propose un décalage inattendu. Respectueuse

---

[1208] Voir D. **MILLET-GÉRARD**, dans P. **CLAUDEL**, *P&B2*, p. 1856 (note 7), faisant référence à J. **MARITAIN**, *Art et scolastique*, PARIS, Librairie de l'Art catholique, 1920 (p. 86 *sq*.).
[1209] Cf. P. **CLAUDEL**, *La Lune à la recherche d'elle-même*, dans *OCTh2*, p. 1323 (1947) : « […] *cette création de Dieu en proie à la provocation de minuit…* ».
[1210] Cf. P. **CLAUDEL**, *Au milieu des vitraux de l'Apocalypse*, dans *P&B1*, p. 314 (~ 1930) : « *Elle* [la créature] *nous propose des difficultés à résoudre l'une après l'autre, elle nous oblige à collaborer à cette grande œuvre de résolution…* ».
[1211] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. 901 (1930).
[1212] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. 601 (1923).
[1213] Cf. P. **CLAUDEL**, *Au milieu des vitraux de l'Apocalypse*, dans *P&B1*, p. 166 (~ 1930).
[1214] Cf. P. **CLAUDEL**, *Sur la banquette arrière*, dans *OCPr*, p. 1111 (1921-1936) : « […] *la poésie et le voyage ne nous aident pas seulement à les* [les choses] *ressentir d'une manière plus délicate et plus intime, mais aussi à mieux les comprendre*. »
[1215] P. **CLAUDEL**, *CT*, *Art poétique*, dans *OCPo*, p. 143.

et révélatrice du projet divin, elle est porteuse de vérité et d'invention[1216] car elle juxtapose, puis réunit, ce qui est dispersé. En ce sens, l'écriture métaphorique claudélienne est totale, *i.e.* indécomposable, puisqu'elle est fondée sur un acte symbolique de réunification. Elle se donne d'un bloc et sans négociation possible. De plus, à mesure où croît l'éloignement entre les termes, croît également la surprise, partant l'effet produit, ainsi que le sentiment subjectif de liberté qu'elle procure[1217].

Dans l'ordre théologique, ce thème avait déjà été analysé par le Pseudo-**DENYS**[1218]. Dans l'ordre philosophique, **CLAUDEL** retrouve l'intuition de **KANT**[1219] selon laquelle l'imagination (au sens de la faculté de proposition des métaphores) permet de « penser plus ». Ce point lui permettra de saisir le lien intime entre la poésie et la prophétie, à la fois comme la révélation du lointain et comme l'insurrection, en un individu, d'une expérience unifiée du monde. En effet, cette unification métaphorique concerne au plus haut point le ciel et la terre, *i.e.* ce que désigne la foi catholique quand elle professe

> « […] *un seul Dieu Père tout-puissant, qui a fait le Ciel et la Terre, toutes choses* [gr : « *pántôn* » ; lat. : « *omnium* »] *visibles et invisibles…* »[1220].

Ici, le rapport « ciel/terre » signifie d'abord la part de la Création inaccessible à l'Homme (le ciel divin mais aussi la terre invisible, par exemple le monde angélique). Cet inconnaissable est en partie connaissable autrement, *i.e.* indirectement, par le jeu des rapports. Mais une part restera toujours cachée. Aujourd'hui, la science contemporaine démontre la nécessité logique de cette « inconnaissabilité » et en fixe le champ. D'une manière inattendue, le physicien partage désormais avec le poète cette même humilité face à la réalité. Mieux, tous deux comprennent que la condition de leur discours est de renoncer à *tout* savoir. Le rapport « ciel/terre » désigne ensuite l'autrefois visible devenu invisible après la Chute, puisque le monde post-édénique doit retrouver son unité perdue. Enfin, le couple visible/invisible indique le connaissable non encore connu. Le chemin métaphorique serait ainsi l'outil véritable de la recherche scientifique[1221].

La métaphore claudélienne révèle donc la juste orientation du couple cause/effet en maintenant le jeu vital des différences, les intensifiant même jusqu'au paradoxe, voire jusqu'à la contradiction (oxymore). Cette réunification favorise une paix profonde fondée sur la vérité, non pas sur la force ou la contrainte d'une volonté. Dans cette entreprise considérable, le grand ancêtre est **DANTE**, poète-ingénieur d'une *Divine Comédie* qui demeure un précédent génial et exemplaire[1222]. Le poète ainsi tourné vers le nouveau[1223] est un explorateur de l'inconnu, devenant en lui-même un espace de rencontre. De plus, cette métaphore, emportée vers une fin, rend

---

[1216] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo2*, p. 849 (1953) : « *L'invention est souvent le fruit d'un raisonnement par analogie rapprochant des domaines apparemment séparés.* »

[1217] Voir F. **DOSSE**, *Paul Ricœur. Les sens d'une vie (1913-2005)*, *op. cit*., p. 355, citant P. **RICŒUR**, *La Métaphore vive*, *op. cit*., p. 384.

[1218] Cf. Pseudo-**DENYS**, *Les noms divins*, **IV**, 8 (*PG* **3**, col. 704 d-705 b) et IX, 9 (*PG* **3**, col. 916 cd).

[1219] Cf. E. **KANT**, *Critique de la Faculté de juger*, [or. *Kritik der Urteilskraft*, ~ 1790], (trad. de l'allemand par Alexis **PHILONENKO**), (coll. « *Bibliothèque des textes philosophiques* »), (éd. revue avec des notes nouvelles), PARIS, Vrin, 1993, p. 215 (1ère partie, 1ère section, livre II, § 49 : « *Des facultés de l'esprit, qui constituent le génie* »).

[1220] Profession de foi du concile de CONSTANTINOPLE (381), *Dz* **150**. Cf. lettre de P. **CLAUDEL** à A. **GIDE**, du 7 décembre 1911 (*Corr.Gide*, *op. cit*., p. 184) : « *C'est l'incroyant qui ne dispose que d'un monde rétréci, amputé de moitié («* je crois en Dieu, créateur des choses visibles et invisibles… *») – et qui n'a au-dessus de lui que le plafond enfumé de son bureau.* »

[1221] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. 344 (1915), qui compare **RIMBAUD** et Claude **BERNARD**.

[1222] Cf. P. **CLAUDEL**, *Introduction à un poème sur Dante*, dans *OCPr*, p. 431 (1921) : « […] *gigantesque travail* […] *pour unifier les deux parties de la Création…* ».

[1223] Voir J.-Cl. **MORIZOT**, *Claudel et Rimbaud : Etude de transformations*, *op. cit*., p. 461.

possible l'avènement de la « nouveauté nouvelle ». Nous proposons cette expression afin de la distinguer de la « nouveauté ancienne » (perfectionnement)[1224] et la « nouveauté relative » (conséquente à un oubli). Cet aspect fondamental sauve de l'ennui, ou du *spleen*, l'Homme moderne, enfermé dans un monde cartographié[1225].

Là encore la dimension critique est centrale. Le poète entend substituer la métaphore au syllogisme[1226]. En fait, il entend substituer l'imagination raisonnée à une raison monopolistique. Le syllogisme est alors redéfini comme la figure noétique d'un monde-tout, autoréférentiel, qui détruit la possibilité même de la vie[1227]. Pour **CLAUDEL**, cette pensée syllogistique crée le mauvais néant. Sous son règne, les hommes deviennent des morts-vivants, prisonniers d'une logique linéaire et de son délire explicatif[1228]. Car, si le syllogisme est successif et rectiligne, la métaphore, elle, reste simultanée[1229], harmonique[1230] et multidimensionnelle[1231], bien qu'orienté. C'est pourquoi le poète aime opposer une logique artificielle de l'ordre (qui enferme) à la poétique joyeuse du désordre (qui ouvre et libère)[1232], *i.e.* de la coïncidence courbe et de la *latéralité* plurielle, thème retrouvant le thème de la plaie ouverte du Christ en Croix (*ex latere Christi*, à partir de *Jn* **19**, 34 [*Vulg*.] : « *unus militum lancea latus eius aperuit…* »). D. **MILLET-GÉRARD** propose de définir ce point précis avec le concept d'« *esthétique du latéral* »[1233], expression encore insuffisante pour rendre compte de la multiplicité (peut-être vaudrait-il mieux « multilatéral »). Ennemi de la ligne droite, de la parcimonie et du rasoir d'**OCCAM**, le poète consacre ainsi, au cœur de sa poétique spirituelle, une nouvelle géométrie de la connaissance[1234]. Celle-ci valorise la liberté vagabonde, la rencontre accidentelle et la syntonie plurielle de rapports insolents.

Art poétique n'est donc pas un traité de style ou un manifeste programmatique, comme le célèbre poème de **VERLAINE**[1235]. Il s'agit d'une proposition poético-métaphysique complexe, multiple et généreuse, qui cherche à décrypter l'Univers à l'aide d'un outillage métaphorique et des ressources négligées de l'imagination créatrice. Son point de départ est une expérience, à la fois irrésistiblement rapportée à une cause finale, mais demeurant obstinément ancrée « […] *dans l'être* »[1236] et seulement accessible en son irréductible présence :

> « *La poésie, alors, se veut rescapée de l'éclipse ; elle recherche la fine pointe du présent, et l'aurore sous la suie des heures. Elle se meut dans un temps (hors temps ?) que ne connaissent pas nos verbes, le « présent antérieur* »[1237].

[1224] Cf. P. **CLAUDEL**, *Le Soulier de satin*, (3ème journée), dans *OCTh2*, p. 796 (1924 ; Don **LEOPOLD**) : « *Du nouveau, mais qui soit la suite légitime de notre passé. Du nouveau et non pas de l'étranger. Du nouveau qui soit le développement de notre site naturel. / Du nouveau encore un coup, mais qui soit exactement semblable à l'ancien !* »

[1225] Cf. P. **CLAUDEL**, *Conversations dans le Loir-et-Cher*, dans *OCPr*, p. 770 (1928 ; **ACER**).

[1226] Cf. P. **CLAUDEL**, *CT*, *Art poétique*, dans *OCPo*, p. 130.

[1227] Cf. P. **CLAUDEL**, *Au milieu des vitraux de l'Apocalypse*, dans *P&B1*, p. 363 (~ 1930), citant A. **RIMBAUD**, *Une saison en enfer*, *OCBr*, p. 424 : « *La vraie vie est absente*. » (*DI*)

[1228] Cf. P. **CLAUDEL**, *CT*, *Art poétique*, dans *OCPo*, p. 132.

[1229] Cf. P. **CLAUDEL**, *Le Poète et le Shamisen*, dans *OCPr*, p. 823 (1926) : « […] *j'aimerais faire quelque chose de simultané* […], *une espèce de bassin d'idées…* ».

[1230] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. 453 (1919) : « *Mes pensées ne se suivent pas logiquement, elles se provoquent harmoniquement*. »

[1231] Cf. P. **CLAUDEL**, *Au milieu des vitraux de l'Apocalypse,* dans *P&B1*, p. 110 (~ 1930).

[1232] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. 969 (1931) : « *Déranger un ordre pour voir ce que ça donnera*. »

[1233] D. **MILLET-GÉRARD**, dans P. **CLAUDEL**, *P&B1*, pp. 1427 (note 7) et 1432 (note 14). Voir aussi D. **MILLET-GÉRARD**, *Claudel. La Beauté et l'Arrière-Beauté*, *op. cit*., pp. 46-47.

[1234] Cf. P. **CLAUDEL**, *Conversations dans le Loir-et-Cher*, dans *OCPr*, p. 670-671 (1925 ; **FURIUS**) : « […] *procéder par voie de lacet, spirale, déviation latérale, parenthèses concentriques, saut et cheminement dans le vide.* »

[1235] Cf. P. **VERLAINE**, *Art poétique*, dans *OCPoV*, *op. cit*., p. 326-327 (1874).

[1236] F. **DOSSE**, *Paul Ricœur*, *op. cit*., p. 365 (dans un autre contexte).

[1237] J.-Cl. **MORIZOT**, *Claudel et Rimbaud : Étude d'une transformation*, *op. cit*., p. 447. Voir aussi Seconde partie, chap. VI.

Ce faisant, le monde à contempler peut être lu comme une immense machine sémiotique, créée par un Dieu artiste, et que le poète fait fonctionner. Cet *Ars pœtica Mundi,* à la fois spirituel et concret, impose sa forme spécifique. Celle-ci implique, en particulier, une rénovation de la métrique, une nouvelle définition de la nature de l'inspiration et un bouleversement de la théorie reçue des genres littéraires.

2.3. Ars pœtica Mundi

2.3.1. L'ïambe comme pulsation rythmique

Au niveau prosodique, *Art poétique* renforce le refus, par **CLAUDEL**, du vers narratif faussement définitif et solennel, que ce soit l'hexamètre ou l'alexandrin[1238], avec son système entendu de la rime[1239]. Le vers claudélien essaie d'être tout à la fois une entité pulsée, intellectuelle et psychologique, bref une unité vivante[1240]. C'est pourquoi, le poète ne cesse d'exalter le mètre ïambique[1241], subissant en cela l'influence décisive de ses traductions[1242] de l'*Orestie* d'**ESCHYLE**. Car l'ïambe est un assemblage, au sens de la pulsation d'une brève et d'une longue[1243]. Il expose et « parle », ou crie[1244], le rythme essentiel, constitué d'une proposition et d'un retrait, du plein et du vide, plus précisément d'un plein enserrant un vide[1245]. **CLAUDEL** envisage donc, bien avant Antonin **ARTAUD** ou les poètes du Grand Jeu[1246], le principe du poème comme rythmique respiratoire[1247]. Celui-ci s'ajuste à la structure dialogique du monde, point déjà affirmé, dans un autre contexte, par **ARISTOTE**[1248]. Mais ces choix sont ici resitués dans la disposition spirituelle d'une théologie de la Création, comprise comme invitation divine à une Alliance.

2.3.2. L'inspiration poétique

La seconde implication, celle de l'inspiration poétique, s'inscrit dans un débat qui traverse la culture occidentale.

2.3.2.1. La source antique

[1238] Cf. P. **CLAUDEL**, *Au milieu des vitraux de l'Apocalypse*, dans *P&B1*, p. 169 (~ 1930). Cf. aussi lettre de P. **CLAUDEL** à J. **RIVIÈRE**, du 28 janvier 1908, dans *Corr.Rivière*, p. 94, qui parle, malgré tout, du « […] *vieux remords que je sens à n'avoir pas su me servir du vers canonique…* ». Voir J.-Cl. **MORIZOT**, *Claudel et Rimbaud : Étude d'une transformation*, *op. cit*., pp. 297-298.

[1239] Cf. P. **CLAUDEL**, *Réflexions et propositions sur le vers français,* dans *OCPr*, p. 38 (1925).

[1240] Cf. P. **CLAUDEL**, *Réflexions et propositions sur le vers français*, dans *OCPr*, p. 34 (1925).

[1241] Cf. lettre de P. **CLAUDEL** à G. **BRANDÈS**, du 24 août 1903, citée dans P. **CLAUDEL**, *OCPr*, pp. 1407-1408 ; lettre de P. **CLAUDEL** à J. **RIVIÈRE**, du 28 janvier 1908, dans *Corr.Rivière*, p. 95 : « *Je regrette le vers iambique, si pur, si nu, si aisé*. » Il cite alors les *Noces de Thétis et de Pélée* de **CATULLE**.

[1242] Voir Pierre **AQUILON**, « Claudel et Eschyle », *Revue des Lettres modernes,* n° 101-103, 1964, p. 7-43.

[1243] Voir A. **BLANC**, *Claudel. Le point de vue de Dieu*, *op. cit.,* p. 98.

[1244] Cf. lettre de P. **CLAUDEL** à J. **RIVIÈRE**, du 28 janvier 1908, dans *Corr.Rivière*, p. 95 : « *Tandis que mon vers n'est jamais qu'un cri…* ».

[1245] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jules ou l'homme-aux-deux-cravates*, dans *OCPr*, p. 848 (1926).

[1246] Voir Michel **RANDOM**, *Le Grand jeu. Les enfants de Rimbaud le Voyant*, (nouvelle édition augmentée), (coll. « *Littérature* »), PARIS, Le Grand Souffle, 2003, p. 139 *sq*.

[1247] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. 527 (1921) : « *Tout le caractère de l'homme est dans la respiration. Mon vers.* »

[1248] Cf. **ARISTOTE**, *Poétique*, [or. *Perì poiêtikês*, ~ 347 av. J.C.], (éd. de Michel **MAGNIEN**), (coll. « *Le livre de Poche. Classique* » ; 6734), PARIS, Librairie générale française, 1990, p. 91 (1449b 25-27).

Il ne convient pas ici d'analyser en détail son histoire compliquée. Cette problématique s'appuie, le plus souvent, sur une analyse d'origine platonicienne (Cf. *Ion*[1249], *Phèdre*[1250], *Apologie de Socrate*[1251], *La République*[1252]). Celle-ci est l'héritière critique de la conception homérique de l'aède comme porte-parole de la Muse[1253]. Pour **PLATON**, et une partie de la tradition latine à partir de lui[1254], l'inspiration poétique est un « délire » (gr. : « *manía* ») et un enthousiasme (gr. : « *en-theós* »), c'est-à-dire une extase de type « religieuse », une possession par le Dieu (gr. : « *daímôn* », bon ou mauvais). Celle-ci remplit l'Homme, le vidant de lui-même, lui donnant de parler une parole extrinsèque. Celle-ci jaillit sans *tékhnê*, sans vertu, par don, *i.e.* sans travail ni droit à un salaire. Par elle, l'enthousiasme se transmet à la foule. Le *Phèdre* définira quatre formes de l'inspiration, classées par ordre décroissant d'importance :

- le *délire amoureux*, placé sous l'égide de **VÉNUS**, apprend à l'âme à s'arracher à elle-même, donc à mourir ;
- le *délire prophétique* au sens de divinatoire (dire l'avenir), sous l'égide d'**APOLLON**, « […] *élève à la vision de l'unité, par l'intellect qui est le sommet de l'âme.* »[1255] ;
- le *délire purificatoire* (dire les formules et rites qui éloignent les maux divins), ou mystique, sous l'égide de **DIONYSOS**, fonde la perception intelligible de l'unité du cosmos ;
- le *délire poétique* (la parole qui éduque par l'évocation des hauts faits)[1256], sous l'égide des Muses, ouvre *in fine* à l'harmonie, à la Beauté de l'ordonnancement du cosmos.

Le phénomène est décrit comme une fureur qui, par contact avec la démesure divine, produit, chez son récipiendaire, un état de folie provisoire. Reste cependant impensée la question de savoir comment cet état-limite autorise encore un acte d'écriture[1257]. Dans cette ligne platonicienne en partie polémique, le poète ne peut pas énoncer une vérité fondée sur la science (la raison), donc à caractère universel, puisqu'il ne connaît pas ce dont il parle. Mais à l'inverse, sans la Muse divine, il ne fabrique que par imitation. Il est alors prisonnier du commanditaire et dépend du souci de plaire, ce qui constitue un art de niveau très inférieur, proche du mensonge[1258].

[1249] Cf. *Ion* (Sur l'*Iliade*), dans **PLATON**, *Premiers dialogues*, (éd. d'Émile **CHAMBRY**), (coll. « *G.F.* » ; 129), PARIS, Flammarion, 1967, p. 409-428.

[1250] Cf. **PLATON**, *Phèdre,* [or. *Phaídros*, ~ 370 av. J.-C.], (éd. de Luc **BRISSON**), (coll. « *G.F.* » ; 488), PARIS, Flammarion, 1989, p. 114-147 (244a-245c).

[1251] Cf. **PLATON**, *Apologie de Socrate*, [or. *Apología Sôkrátous*, après 399 av. J.-C.], (éd. d'Émile **CHAMBRY**), (coll. « *G.F.* » ; 75), PARIS, Garnier-Flammarion, 1965, p. 32-33 (22 a-c).

[1252] Cf. **PLATON**, *La République*, [or. *Perí politeías*, ~ 380 av. J.-C.], (éd. de Robert **BACCOU**), (coll. « *G.F.* » ; 90), PARIS, Garnier-Flammarion, 1966, p. 137-150 (livre III ; 386b-399a) et 359-373 (livre X ; 595a-608b).

[1253] Cf. **HOMÈRE**, *Iliade*, [or. *Iliás*, ~ 800 av. J.-C.], (éd. de Jean **MÉTAYER** et de Jean-Claude **RIEDINGER**), (coll. « *G.F.* » ; 1124), PARIS, Flammarion, 2000, p. 23 (I, 1) : « *Chante la colère, déesse*… ».

[1254] Voir Perrine **GALAND-HALLYN**, Fernand HALLYN et Jean **LECOINTE**, « L'inspiration poétique au quattrocento et au XVIe siècle », dans Perrine **GALAND-HALLYN**, Fernand **HALLYN** et Terence **CAVE** (dir.), *Poétiques de la Renaissance : le modèle italien, le monde franco-bourguignon et leur héritage en France au XVIe siècle*, (coll. « *Travaux d'humanisme et Renaissance* » ; 348), GENÈVE, Droz, 2001 [désormais abrégé : *PR*], p. 113.

[1255] Jacques **DARRIULAT**, *Michel-Ange et la théologie de la Sixtine*, Conférence prononcée au lycée Henri IV le 14 mai 2001.

[1256] Cf. **PLATON**, *Phèdre*, *op. cit*., p. 114 *sq*. (244a *sq*.).

[1257] Voir les remarques d'Olivier **POT**, *Inspiration et mélancolie*. *L'épistémologie poétique dans les « Amours » de Ronsard*, (coll. « *Travaux d'humanisme et Renaissance* » ; 240), (coll. « *Études ronsardiennes* » ; IV), GENÈVE, Droz, 1990, p. 11.

[1258] Voir Paul **VEYNE**, *Les Grecs ont-ils crus à leurs mythes ? Essai sur l'imagination constituante*, (coll. « *Des Travaux* »), PARIS, Seuil, 1983, p. 71. D'autres, par exemple les Stoïciens, estiment que les poètes parlent une « *parole sans auteur* » et disent toujours la vérité, directement ou indirectement (d'où le recours à l'interprétation allégorique ; *id*., p. 73 et 75, note 25 pour une bibliographie). D'une manière générale, la pensée grecque peine à se représenter un non-être parvenant à la parole.

2.3.2.2. La conversion médiévale

L'étape médiévale, complexe et sous-estimée, confronte l'héritage antique avec la nouveauté radicale de l'exigence chrétienne. La question du statut et de l'essence de la poésie et du poète en est un sous-ensemble. En tant que telle, la poésie est réinscrite dans l'horizon de la foi, de la quête du Salut, et donc de la conversion, *i.e.* du mouvement par lequel l'âme se tourne vers Dieu[1259]. Ce déplacement modifie le statut du poète inspiré, puisque, en Christ, Dieu parle directement, *i.e.* sans lui. Deux lignes se dégagent alors. La première est clairement critique :

> « *La poésie est réputée inutile à la conversion, car la révélation chrétienne n'a pas besoin d'elle et ne passe nullement par sa médiation. Et la poésie est réputée lui faire obstacle, car elle est l'héritière du paganisme, elle est chargée de séductions dangereuses, elle est un art de l'ornement et non de la vérité.* »[1260]

Cette vision corruptrice et concurrentielle sera représentée par **TERTULLIEN**, les canons du 4ème concile de CARTHAGE[1261] ou Pierre **DAMIEN**[1262]. La poésie est encore associée intimement à la mise en récit des fables sacrées polythéistes ou à l'enthousiasme délirant des cultes païens. Le mot de *poeta* est même parfois synonyme de « prêtre païen ». Dans tous les cas, cette ligne renvoie la poésie à un monde terminé et dépassé par la Révélation chrétienne.

La seconde ligne lui fait face. Elle considère avec bienveillance la poésie antique, si celle-ci sert de propédeutique à l'expérience de conversion, en tant qu'elle transmet un savoir toujours valide (Cf. **ORIGÈNE**, saint **BASILE**,[1263] **LACTANCE**[1264], saint **AMBROISE**). La poésie païenne, ainsi « domestiquée », peut révéler une part de l'harmonie du monde, sa mesure, son ordre, et ainsi ouvrir le lecteur à ce qu'elle ne contient pas, *i.e.* l'esthétique et l'érotique nouvelles du Salut chrétien (Cf. **DANTE** et le concept de *poeta theologus*). Les énoncés anciens de certains auteurs païens sont donc considérés comme véridiques, bien qu'involontairement, au nom d'une théologie de la vérité et des semences du Verbe, articulée à une réflexion théorique sur le langage. Les deux grands textes scripturaires qui fondent l'autorité d'une telle approche sont, d'une part, l'interprétation que saint **JERÔME** proposa de *Dt* **21**, 10-13 (traitement de l'esclave captive ou *captiva gentilis*[1265]) dans sa lettre 53 à saint **PAULIN** de NOLE, repris et développé par Raban **MAUR**[1266], et, d'autre part, l'interprétation augustinienne de la *spolatio Ægyptiorum* (Cf. *Ex* **3**, 21-22 ; **12**, 35-36), exposé dans le *De Doctrina Christiana*[1267]. La réinscription en contexte chrétien a donc profondément modifié la perspective. Celle-ci n'est plus l'esthétique « close » de la pensée antique, mais bien une esthétique « ouverte » sur l'infini divin[1268] et sur son expression pleine : l'amour[1269].

[1259] Voir Michel **ZINK**, *Poésie et conversion au Moyen Âge*, p. 2-5.
[1260] Michel **ZINK**, *Poésie et conversion au Moyen Âge*, p. 5.
[1261] Voir Michel **ZINK**, *Poésie et conversion au Moyen Âge*, p. 7. Il cite aussi l'abbé **GAUME**, et son débat avec Mgr **DUPANLOUP**.
[1262] Voir M. **ZINK**, *Poésie et conversion au Moyen Âge*, p. 34.
[1263] Cf. saint **BASILE**, *Discours aux jeunes gens*.
[1264] Cf. **LACTANCE**, *Divinæ institutiones*. Sur l'ambiguïté de cet auteur, voir M. **ZINK**, *Poésie et conversion au Moyen Âge*, p. 7.
[1265] Voir M. **ZINK**, *Poésie et conversion au Moyen Âge*, p. 9-19.
[1266] Voir M. **ZINK**, *Poésie et conversion au Moyen Âge*, p. 17, citant Raban **MAUR**, *De clericorum institutione*, **III**, 18 (*PL* **107**, col. 396).
[1267] Voir M. **ZINK**, *Poésie et conversion au Moyen Âge*, p. 19-28, citant *De doctrina christiana*, **II**, chap. 39-40.
[1268] Voir M. **ZINK**, *Poésie et conversion au Moyen Âge*, p. 33.
[1269] Voir M. **ZINK**, *Poésie et conversion au Moyen Âge*, p. 42-45.

C'est pourquoi l'activité poétique est repensée, non plus comme un « *médium du sacré* »[1270], mais comme une mécanique langagière particulière à deux niveaux corrélés. En ce qui concerne sa forme, elle assume une dynamique de voilement-dévoilement[1271], croisant ainsi deux thèmes centraux du paradoxe chrétien : la force fondée sur la faiblesse et la finitude ; la présence rendue possible par l'absence. Ici, dans son ordre, la poésie interroge le désir, le manque, l'insatisfaction et croise ainsi les dynamiques de la vie sacramentelle. En ce qui concerne son sujet, elle est devenue une exploration spécifique de certains niveaux de l'expérience amoureuse, en particulier sa dimension érotique. Au total, loin de s'en éloigner, le poète rencontre et complète les différentes réflexions religieuses de son temps, en quête d'une « *sagesse chrétienne de l'amour.* »[1272]

Notons enfin que cette ligne conciliatrice tend aussi à articuler, le plus étroitement possible, prophéties bibliques et prophéties païennes. Se plaçant sous l'autorité de **LACTANCE** et d'**AUGUSTIN**, eux-mêmes inspirés par les *Oracles Sibyllins*, l'humanisme chrétien du dominicain Domenico **BARBIERI**, de **FICIN** ou de **PIC de la MIRANDOLE** associe terme à terme les prophètes de l'Ancien Testament (masculins) et les Sibylles (féminines). L'exemple le plus frappant est sans doute le schéma iconographique de la voûte de la chapelle Sixtine, où les prophètes juifs sont corrélés aux Sibylles[1273].

Le plus souvent, cependant, les deux lignes se croisent, à des niveaux d'intensité variable. La poésie demeure alors avec un statut ambigu, composé, à la fois possiblement dangereuse, possiblement fausse car trop « fictionnelle »[1274], mais aussi possiblement mystagogique, et peut-être mystagogique comme « fausse ». Quoi qu'il en soit, cette position explique le travail monastique de copie des œuvres antiques, encouragé par **CASSIODORE**[1275], et ainsi leur survie. Enfin, elle signale le recours à la poésie comme genre littéraire contenue dans l'Écriture sainte.

2.3.2.3. La synthèse moderne

Appuyés sur certaines figures tutélaires (**DANTE**, **PÉTRARQUE**), les évolutions du XV^{ème} siècle[1276] ou les « *bricolages* » néoplatoniciens de **BOCCACE**[1277] et de **FICIN**[1278], les poètes humanistes de la Pléiade reprennent

---

[1270] M. **ZINK**, *Poésie et conversion au Moyen Âge*, p. 44, renvoyant à G. Di **STEFANO**, *Multa mentiere poeta. Le débat sur la poésie de Boccace à Nicolas de Gonesse*, MONTRÉAL, CERES, 1989.

[1271] Voir M. **ZINK**, *Poésie et conversion au Moyen Âge*, p. 30-31, citant entre autres, **BOÈCE**, **MACROBE**, l'interprétation du Pseudo-**DENYS** par Jean **SCOT ÉRIGÈNE**, comme celle de la *Pœtria nova* de Geoffroy de **VINSAUF**, par Jean-Yves **TILLIETTE**.

[1272] M. **ZINK**, *Poésie et conversion au Moyen Âge*, p. 47.

[1273] Il faut remarquer que le premier prophète de la série iconographique, **ZACHARIE**, et le dernier, **JONAS**, sont sans vis-à-vis païen. La liste finale est donc de douze voyants, sept juifs (7 = la perfection) et cinq païennes (5 = le chiffre de l'humain). Voir J. **DARRIULAT**, *Michel-Ange et la théologie de la Sixtine*, Conférence prononcée au lycée Henri IV le 14 mai 2001, qui entend démontrer l'influence partielle du néo-platonisme humaniste sur la pensée picturale de **MICHEL-ANGE**, à FLORENCE, à la cour de **LAURENT** le Magnifique, en particulier par ses échanges avec le poète et philologue Ange **POLITIEN** (1454-1494), bien que **MICHEL-ANGE** ignorât le latin, comme le cursus de humanités.

[1274] C'est la position de Saint **THOMAS** d'AQUIN en *ST*, I-II, **101**, 2, ad. 2 : « Poetica *non capiuntur a ratione humana propter defectus veritatis qui est in eis.* » Voir M. **ZINK**, *Poésie et conversion au Moyen Âge*, p. 36.

[1275] Voir M. **ZINK**, *Poésie et conversion au Moyen Âge*, p. 28-29, citant le livre II des *Institutiones divinarum et sæcularium litterarum*.

[1276] Voir Jean-Claude **MÜHLETHALER** et François **CORNILLIAT**, « L'inspiration poétique au XVe siècle », dans P. **GALAND-HALLYN**, F. **HALLYN** et T. **CAVE** (dir.), *PR,* op. *cit*., p. 91-109.

[1277] Voir J. **LECOINTE**, *L'idéal et la différence. La perception de la personnalité littéraire à la Renaissance*, (coll. « *Travaux d'humanisme et Renaissance* » ; 275), GENÈVE, Droz, 1993 [or. (coll. « *Lillethèses* »), LILLE, A.N.R.T., 1991], p. 228-284.

[1278] Voir *id*., p. 284-291 et J. **DARRIULAT**, *Michel-Ange et la théologie de la Sixtine*, Conférence prononcée au lycée Henri IV le 14 mai 2001.

cette ancienne problématique, la développant avec la notion de *furor pœticus*. **PONTUS de TYARD**, J. du **BELLAY** et surtout P. **RONSARD**[1279], y intègrent néanmoins une orientation moderne, plus subjective. Celle-ci est reprise, soit à la tradition stoïcienne (notion, d'origine aristotélicienne[1280], de *calor rhetoricus* [labeur rhétorique]), soit à la tradition chrétienne (angélologie, principe d'effort et de préparation[1281]) soit, grâce à l'idée plus générale de tempérament génial, à la médecine de la mélancolie[1282] (l'humeur noire, associée à la terre et à la planète SATURNE[1283]). Chez Marsile **FICIN**[1284], par exemple, en alourdissant le corps, la mélancolie libère l'esprit qui s'élève et se purifie[1285]. Erwin **PANOFSKY** a démontré[1286] comment cet auteur a fixé durablement la figure mentale de la Mélancolie, comme âme géniale aux prises avec l'inspiration, selon une iconographie précise :

> « […] *il s'agit d'une figure assise, le menton appuyé sur la main, souvent sur le poing, et le coude appuyé sur le genou. Telle est la pose de* Melancholia I *de Dürer (1514), celle du Jérémie de la voûte de la Sixtine, ou bien encore celle de Laurent,* il Pensieroso*, méditant, dans la chapelle des Médicis, au-dessus de l'Aurore et du Crépuscule.* »

Ce faisant, les poètes de la Renaissance réintroduisent l'affirmation d'un lien naturel (physiologique, cosmique, voire astrologique) entre l'inspiration potentiellement divine, la poésie et la folie[1287]. Brisant l'immédiateté néoplatonicienne, articulant la figure médiatrice du poète resitué entre Dieu et le cosmos, ils valorisent la notion d'*ingenium*, de travail (érudition), de contrôle et de talent personnel. Cette ligne assume la théorie humorale de la mélancolie, l'associant à la philomathie. Elle participe ainsi du lent avènement de la notion d'auteur. Cependant, elle tend paradoxalement à survaloriser l'imitation d'un idéal de beauté de type ancien (classicisme).

Quoi qu'il en soit de ces évolutions complexes, la structure d'un débat séculaire est en place. Il parcourt dès lors la poétique française, en particulier durant l'époque romantique, prenant des formes multiples. Il rejaillit à la fin du XIX[ème] siècle, quand l'inspiration, « *reine des facultés* » selon l'expression de **BAUDELAIRE**[1288], devient à nouveau l'objet d'ardents échanges. La discussion oppose alors les tenants d'une théorie de la passivité du poète (les « *passionistes* » de type lamartinien : ligne d'inspiration platonicienne[1289]) et ceux de la poésie comme

---

[1279] Voir Jean **CEARD**, *La nature et les prodiges. L'insolite au XVIe siècle en France*, (coll. « *Titre courant* » ; 2), (2[ème] éd. revue et augmentée), GENÈVE, Droz, 1996 [or. (coll. « *Travaux d'humanisme et Renaissance* » ; 158), 1977], chap. VIII : « *Ronsard à l'écoute des signes* », p. 192-226.

[1280] Cf. **ARISTOTE**, *Poétique*, *op. cit*., p. 89 (IV ; 1448b 20-24).

[1281] Voir P. **GALAND-HALLYN**, F. **HALLYN** et J. **LECOINTE**, « L'inspiration poétique au quattrocento et au XVIe siècle », dans P. **GALAND-HALLYN**, F. **HALLYN** et T. **CAVE** (dir.), *PR,* op*. cit*., p. 124.

[1282] Cf. **ARISTOTE**, *Poétique*, op*. cit*., p. 111 (XVII ; 1455a 29-33). Voir J. **LECOINTE**, *L'idéal et la différence. La perception de la personnalité littéraire à la Renaissance*, *op. cit*., p. 306 *sq*.

[1283] Voir Jean **DELUMEAU**, *Le mystère Campanella*, *op. cit*., p. 341-342.

[1284] Voir Christine **OROBITG**, *Garcilaso et la mélancolie*, (coll. « *Anejos de Criticón* » n° 10), TOULOUSE, Presses Universitaires du Mirail, 1997, p. 19, citant Marsile **FICIN**, *De triplici vita* (1489) et Henri-Cornélius **AGRIPPA**, *La magie naturelle* (*De occulta philosophia*), livre 1 (1510).

[1285] J. **DARRIULAT**, *Michel-Ange et la théologie de la Sixtine*, Conférence prononcée au lycée Henri IV le 14 mai 2001.

[1286] Raymond **KLIBANSKY**, Erwin **PANOFSKY**, Fritz **SAXL**, *Saturne et la Mélancolie. Études historiques et philosophiques : nature, religion, médecine et art*, [or. *Saturn and melancholy : studies in the history of natural philosophy, religion and art*, LONDON, Thomas NELSON and Sons, 1964], trad. de l'anglais (Allemagne) par Fabienne **DURAND-BOGAERT** et Louis **ÉVRARD**, (Collection « *Bibliothèque des Histoires* », Série illustrée), PARIS, Gallimard, 1989, 744 p.

[1287] Cf. **PONTUS de TYARD**, *Le Solitaire premier ou Dialogue de la fureur poëtique*, (2[ème] éd. augmentée), PARIS, Galiot du Pré, 1575 [or. 1552].

[1288] C. **BAUDELAIRE**, *Le salon de 1859*, dans *OCBa*, *op. cit*., p. 750-752 (chap. III ; 1859).

[1289] Ce débat se poursuit, par exemple, chez un auteur aussi éloigné des auteurs de la Renaissance que Ph. K. **DICK** : « *Mes livres sont des faux. Personne ne les a écrits. C'est cette maudite machine à écrire qui les a rédigés ; c'est une machine à écrire magique. Ou alors c'est comme pour John Denver et ses chansons : mes romans sont par là, dans l'air, et je les attrape au vol.*

travail (Cf. le premier **VERLAINE**[1290] : ligne rhétorique). Or, selon **CLAUDEL**, fort des développements précédents, la création poétique résulte d'une ouverture, plus précisément d'un « *effondrement intérieur* »[1291] devant le spectacle de l'Univers. Elle appelle à un état de silence, proche de la prière. Ce faisant, elle consiste ensuite en une production imaginative par laquelle le poète, placé face à l'expérience du monde qui pénètre en lui, développe un questionnement de type herméneutique. Le poète interprète[1292] le monde comme le musicien interprète une partition ou l'acteur un texte[1293]. C'est pourquoi, le poème est *à la fois* objectif et subjectif. Il naît d'une expérience intérieure, d'abord informe, d'intrusion de l'objet-monde. Cette situation se traduit par le sentiment de la joie, sœur de l'étonnement[1294]. En ce sens, **CLAUDEL** refuse toute forme de dandysme[1295]. Mais elle provoque aussi un profond bouleversement, voire le sentiment d'une menace. Pourtant, c'est bien ce bouleversement violent qui rend possible, voire impérieux, le travail herméneutique. De cette manière, le poème réalise l'exposition sensible d'une forme co-née d'objets (le poète, les personnages, les objets) qui sont saisis et mis en relation[1296]. Comme artefact médiateur, qui est séparée à mesure même où elle unit, l'œuvre poétique permet alors de comprendre la Création et de s'en délecter.

Certes, **CLAUDEL** remarquera souvent, après tant d'autres, la distance entre l'émotion telle qu'elle est reconnue (la vision, ce qu'il faut dire) et les nécessités rhétoriques de sa transcription (ce qui est dit)[1297]. En 1932, il approfondit ce point, distinguant deux temps. D'abord celui de l'idée

> « […] *proposition au dehors encore informe et confuse* […] *dépendant de l'aliment que nous lui fournirons*… ».

Puis celui du désir qui tend à « […] *élucider cette idée* […et à] *la faire exister*… » en la formalisant[1298]. L'inspiration supposerait donc deux dons particuliers. En amont, il y aurait d'abord une sorte d'étincelle séminale. Le poète associe ce moment inaugural à une action impulsive[1299], venue de Dieu qui la guide[1300]. Ce don (réception ou « *impression* »[1301]), décrit dans une perspective essentiellement verticale et ascendante, est une élévation de l'esprit[1302]. Il permet une synthèse selon le sens. Le plus souvent, cependant, cette clairvoyance

---

Comme elles, ils sont – mes livres – préexistants. Même si je ne sais pas très bien ce que ça veut dire. » (Pamela **JACKSON** & Jonathan **LETHEM**, *L'Exégèse de Philip K.Dick*, vol. 1, *op. cit.*, p. 67).

[1290] Cf., par exemple, P. **VERLAINE**, *Charles Baudelaire*, dans *OCPrV*, *op. cit.*, p. 606.

[1291] P. **CLAUDEL**, *Jules ou l'Homme-aux-deux-cravates*, dans *OCPr*, p. 848 (1926 ; **JULES**) : « […] *le poème serait moins une construction ligne à ligne et brique à brique et une matière à coups de marteau que le résultat d'un effondrement intérieur dont une série d'expéditions ensuite auraient pour objet de déterminer les contours*. »

[1292] P. **CLAUDEL**, sans titre, dans *OCTh2*, p. 1427 (1939 ; au sujet de *L'Otage*) : « […] *un poète* […] *n'est pas esclave des événements, il en est l'interprète*. »

[1293] Voir G. **STEINER**, *Réelles Présences. Les arts du sens*, *op. cit.*, p. 26.

[1294] Cf. P. **CLAUDEL**, *La Lanterne aux deux pivoines. Conte de la vieille Chine*, dans *OCPr*, p. 1032 (1942) : « *Comme un poète qui plie au choc inattendu de l'idée et se met à rire tout bas…* ».

[1295] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo2*, p. 373 (1941), s'opposant à la devise du dandysme : *Nil mirari* (Trad. : « Ne s'étonner de rien »).

[1296] Cf. **CLAUDEL**, *Cinq grandes Odes, IV. La Muse qui est la Grâce*, dans *OCPo*, p. 275 (1907 ; la Muse parlant du poète) : « *Ô libérateur des hommes ! ô réunisseur d'images et de cités* ! »

[1297] Cf., par exemple, P. **CLAUDEL**, *Jules ou l'homme-aux-deux-cravates*, dans *OCPr*, p. 859 (1926).

[1298] P. **CLAUDEL**, *La légende de Prâkriti*, dans *OCPr*, p. 959 (1932).

[1299] P. **CLAUDEL**, *Jo2*, p. 248 (1938) : « *L'inspiration comme ce déclic que l'on sent dans les jarrets quand l'ascenseur part*. »

[1300] Cf. P. **CLAUDEL**, *Sur « L'Odyssée »*, dans *OCPr*, p. 406 (1947).

[1301] P. **CLAUDEL**, *Francis Jammes*, dans *OCPr*, p. 551 (1939).

[1302] Cf. P. **CLAUDEL**, *Introduction à un poème sur Dante*, dans *OCPr*, p. 422 (1921) : « […] *le poète est comme un homme qui est monté en un lieu plus élevé et qui voit autour de lui un horizon plus vaste où s'établissent entre les choses des rapports nouveaux*… ».

reste incomplète, informe, comme en énigme[1303]. En aval (émission ou « *expression* »), le don dit du nombre permettrait une mise en forme langagière. En elle, le sens apparaît, non pas comme le produit manufacturé d'une mécanique technicienne, mais comme l'expression fragile d'une voix vivante et vibrante[1304]. Plusieurs fois, évoquant sa propre pratique d'écriture, **CLAUDEL** témoignera de l'importance cruciale de ce temps de rédaction.

Il y aurait donc, au cœur de la création poétique, la révélation d'une « […] *collaboration de l'imagination avec le désir*. »[1305] L'inspiration claudélienne se présente ainsi comme un chemin tiers entre l'invention pure[1306] et l'inspiration pure[1307]. Le poème n'est pas l'expression d'une inspiration intégrale, *i.e*. la réception d'un hors-monde par une intervention extérieure (l'ange des représentations naïves). Le poète n'est pas un ventriloque (un répétiteur). Il opère un travail, une transformation. **CLAUDEL** le prouve en recourant à l'étymologie grecque *poién* (= faire)[1308]. Le poète imprime un style.

Á l'inverse, la poésie n'est pas non plus le résultat d'une fabrication intégrale. Elle ne consiste pas en la mise en mot d'une sentimentalité débridée, au sens de la *Phantasia* du Romantisme allemand, expression d'une subjectivité absolue qui s'abstrait des « choses ». Elle n'est pas plus la conséquence obscène d'une conquête prédatrice. D'ailleurs, pour **CLAUDEL**, ce transfert de la méthode scientifique vers l'esthétique (une poésie du comment) détruit le rapport vital à la Cause finale et assèche la source de l'inspiration[1309]. Il a conduit à la théorie nuisible, élitiste et idolâtre[1310] de l'« Art pour l'Art »[1311], dont l'archétype funeste fut Paul **VALÉRY**[1312]. La poésie véritable n'est jamais externe, ornementale, décorative, seulement expressive, ou encore le « supplément d'âme » d'une société sans âme. Le poète n'est pas plus un imitateur façonnant d'habiles trompe-l'œil, ce qui réduirait le poème à une description finalement futile, « […] *basse contrefaçon de la nature* »[1313].

[1303] Cf. P. **CLAUDEL**, *Mallarmé*. *La catastrophe d'*Igitur, dans *OCPr*, p. 513 (1926), citant *1 Co* **13**, 12 (gr. : « *en ainígmati* » = « de manière obscure » ; *Vulg*. : « *in ænigmate* »), puis *Ap* **5**, 1 et *2 Co* **4**, 18 (?).

[1304] Cf. P. **CLAUDEL**, *La mort de Francis Jammes,* dans *OCPr*, p. 546 (1938) : « […] *il ne s'agit pas d'écriture, il s'agit d'une voix*… ».

[1305] P. **CLAUDEL**, *Sur l'inspiration poétique*, dans *OCPr*, p. 46 (1927).

[1306] Cf. P. **CLAUDEL**, *Introduction à un poème sur Dante,* dans *OCPr*, p. 426 (1921) : « *Ainsi le noir poète* […] *n'est pas celui qui invente, mais celui qui met ensemble et qui, en rapprochant les choses, nous permet de les* comprendre. »

[1307] Cf. lettre de P. **CLAUDEL** à J.-L. **BARRAULT**, du 28 février 1954, citée dans *OCTh1*, p. 1348 : « *Je ne suis pas un fabricant. Je crois à l'inspiration*. »

[1308] Cf., par exemple, P. **CLAUDEL**, *Jo2*, p. 543 (1946).

[1309] Cf. P. **CLAUDEL**, *La Poésie est un art*, dans *OCPr*, p. 53 (1952).

[1310] Voir Henri **QUANTIN**, *De Verbe et de chair*, *op. cit*., p. 26.

[1311] Cf. lettre de P. **CLAUDEL** à J. **RIVIÈRE**, du 5 juin 1911, dans *Corr.Rivière*, p. 159 : « *Je n'ai jamais considéré l'art comme un but en lui-même, mais comme un moyen multiple et divers de comprendre en recréant*. » ; Cf. lettre de P. **CLAUDEL** à J. **RIVIÈRE**, du 8 octobre 1912, dans *Corr.Rivière*, p. 168-169 : « *Ce qui est plus grave, c'est la profession de foi de la* N.R.F. *: l'Art d'abord, l'art pour l'art ! En sommes-nous là ? Après tant d'années de littérature oiseuse, va-t-il falloir encore combattre contre cette rosse étripée ? L'Art pour l'Art n'est pas une doctrine de créateur. Ce n'est pas avec cette molle gymnastique callisthénique qu'on fera sortir d'un homme ce qu'il a de profond et d'essentiel.* » ; Cf. lettre de P. **CLAUDEL** à J. **RIVIÈRE**, du 12 octobre 1912, dans *Corr.Rivière*, p. 169-170 : « *C'est dommage que le jour où la* N.R.F. *adopte enfin une doctrine, ce soit celle de l'Art d'abord, de l'Art pour l'Art, en d'autres termes celle du* Mercure de France. *(Au fond il serait plus juste de dire l'Art pour la satisfaction des sens.)* […] *La* N.R.F. *nous ramène à l'antique route horrible, pleine du martyre de tant de grand artistes. L'Art d'abord ! Le moyen d'abord !* » ; P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. 312 (1915), etc. Cette critique a déjà été portée par **TOLSTOÏ**. Sur l'actualité de ce débat, voir V. **KAUFMANN**, *La faute à Mallarmé. L'aventure de la théorie littéraire, op. cit*., surtout le chapitre 1 : « *Pouvoir absolu* ».

[1312] Cf., par exemple, P. **CLAUDEL**, *Le Poète et le Shamisen*, dans *OCPr*, p. 824-825 (1926).

[1313] P. **CLAUDEL**, *Bronzes des Song*, dans *OCPo*, p. 961 (1899).

La poésie est d'abord une « *création* »[1314], ou une pro-création au sens d'une maturation, en tous cas une réponse dynamique et *vivante*[1315] qui porte trace du processus de questionnement qui l'a suscité, *i.e.* de son inscription dans un projet divin. Elle rend compte de l'antériorité du monde qui cherche une unification dans la communion. Elle dévoile la nature de l'Homme comme libre herméneute et collaborateur. Elle réalise et signifie la vocation religieuse du poète à accueillir, accomplir et offrir la Création par l'action de grâce, pour ainsi révéler son sens. Ce faisant, dans la quatrième *Ode*, **CLAUDEL** peut opposer son texte,

> « […] *grand poëme de l'homme enfin par-delà les causes secondes réconcilié aux forces éternelles / La grande Voie triomphale au travers de la Terre réconciliée pour que l'homme soustrait au hasard s'y avance* »[1316],

au poème homérique, récit de l'errance circulaire porté par des forces contradictoires. L'inspiration s'appuie toujours sur une matière, elle s'inscrit dans une chair. Elle se donne dans un « style » qui porte en soi la conscience d'un processus de dépassement.

Ainsi, il est étonnant de constater combien il y a une convergence de fond entre la poétique claudélienne et l'idée directrice de l'épistémologie aristo-thomiste. Dans les deux approches, « connaître » est la possession de la forme d'un autre (le monde selon sa structure créée, *i.e*. rythmique) reçu sur le mode du recevant (une herméneutique poétique incarnée)[1317]. Ce point va s'avérer décisif pour notre recherche.

2.3.3. Une théorie des formes littéraires

Les nouveautés prosodiques et métriques, ou la recherche d'une nouvelle théorie de l'inspiration, traduisent une modification profonde de l'espace littéraire. Celui-ci restait balisé par la théorie romantique dite des trois « *tonalités affectives* »[1318]. Il y a d'abord le mode *épique*, ou récit, dont le modèle est l'*Iliade*. Le roman est de ce genre[1319]. Celui-ci tend à imiter l'acte créateur. Il place le narrateur dans une situation panoptique. Il y a ensuite le mode *dramatique*, tourné vers l'action. Le drame pose le principe de la multiplicité des formes. Il explore diachroniquement le dynamisme parfois contradictoire des relations. Il suppose le dialogue. Il y a, enfin, le genre *lyrique*, fondé sur l'enthousiasme. Ces trois genres décrivent le monde, révèlent ses principes d'organisation, mais se distinguent selon leur lieu d'énonciation. Dans le premier cas, l'auteur est un chroniqueur situé à un point de vue supposé « neutre ». Il interroge l'histoire. Dans le deuxième cas, le texte est un débat et s'organise comme une fiction. L'auteur parle en faisant parler des personnages. Dans le troisième cas, l'auteur parle sans fiction (expression du je).

[1314] P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. 907 (1930) : « *Dans la création, comme dans la poésie (c'est le même mot) …* ».
[1315] Voir Henri **QUANTIN**, *De Verbe et de chair*, *op. cit*., p. 18-19, citant le couple **CLAUDEL** / **VALÉRY** et y retrouvant l'opposition entre la poétique de **VIRGILE** (le poète protecteur d'une langue, perçue comme un organisme vivant) et d'**HORACE** (le poète comme sculpteur d'une matière inerte).
[1316] P. **CLAUDEL**, *Cinq grandes Odes, IV. La Muse qui est la Grâce*, dans *OCPo*, p. 267 (1907).
[1317] Cf. saint **THOMAS d'AQUIN**, *ST*, I, **75**, 5. Voir Ruedi **IMBACH** et Adriano **OLIVA**, *La philosophie de Thomas d'Aquin. Repères*, (coll. « *Repères philosophiques* »), PARIS, J. Vrin, 2009, p. 43-44.
[1318] D. **ALEXANDRE**, « Des formes, point de genres ? Paul Claudel face à la question du genre », *loc. cit*., p. 118.
[1319] Cf. P. **CLAUDEL**, *La Poésie est un art*, dans *OCPr*, p. 52 (1952).

Or, les développements claudéliens interdisent de définir les « genres » littéraires *a priori*. Dorénavant, ceux-ci se présentent comme la résultante d'interactions changeantes[1320]. Ici encore, **CLAUDEL** est l'héritier de **MALLARMÉ**, contre **HUGO** :

> « *Il y a en fait une détermination de la forme externe par la forme interne chez Claudel : la notion même de genre disparaît du discours critique claudélien, au profit de la forme. L'usage que fait indifféremment Claudel du terme « poëme » pour qualifier un texte lyrique, un texte dramatique, un texte exégétique est le premier indice de ce bouleversement qui situe Claudel dans le droit fil du romantisme allemand*. »[1321]

En fait, la mise en forme poétique est atteinte quand elle se confond, par la métaphore, avec la Cause première et finale. Dans ce cas, le monde a soudain cessé d'être opaque ou énigmatique. Il est devenu lisible au sens d' « *illuminatif* »[1322]. Le poète réussit alors à expliciter le pourquoi des choses. Il parle la langue du principe, la langue de la divinité.

Cette intuition n'est pas nouvelle. Déjà dans l'Antiquité païenne, « […] *l'antique poëte parlait de la part des Dieux privés de présence…* »[1323]. Cependant, la revendication était restée imparfaite, ne pouvant que l'être. Car, contrairement aux poètes païens (**HOMÈRE**), seul le poète chrétien (ici **DANTE**) se situe, non pas à l'extérieur, mais à l'intérieur du discours divin :

> « *Seul entre tous les poètes, Dante a peint l'univers des choses et des âmes en se plaçant non pas du point de vue du spectateur* [comme **HOMÈRE**]*, mais de celui du Créateur, en essayant de les situer définitivement dans le cadre non pas du* Comment*, mais du* Pourquoi*, et les jugeant de quelque manière, ou plutôt en les adjugeant, sous le rapport de leurs fins dernières*. »[1324]

Le poète lyrique chrétien réussit donc, par sa participation au Mystère christologique de l'Incarnation, à établir une relation inattendue à cette intensité d'alliance entre le monde et le Ciel. Cette mise en rapport permet la coïncidence, sublime[1325] et joyeuse, parfois incongrue, du visible et de l'invisible, du trivial et de l'éternel. Le poète voit désormais au-delà, dans la vision de Dieu[1326], et « […] *parle la parole de Dieu* »[1327]. Il s'associe au pouvoir créateur, révélant en son verbe la profondeur de la Création[1328] sauvée par le Christ. Il semble même s'unir à la vision angélique[1329], quand celle-ci embrasse la mélodie secrète de l'Univers[1330]. Il témoigne aussi combien sa parole est fondée sur une autre Parole, libre, divine et fondatrice. En cela, la Muse

---

[1320] Voir D. **ALEXANDRE**, « Des formes, point de genres ? Paul Claudel face à la question du genre », *loc. cit*., p. 117.
[1321] *Id*., p. 115.
[1322] P. **CLAUDEL**, *L'Apocalypse de saint Jean*, dans *P&B1*, p. 1133 (1942).
[1323] P. **CLAUDEL**, *Cinq grandes Odes, IV. La Muse qui est la Grâce*, dans *OCPo*, p. 267 (1907).
[1324] P. **CLAUDEL**, *Introduction à un poème sur Dante*, dans *OCPr*, p. 426 (1921).
[1325] Voir Marie-Joséphine **WHITAKER**, « Claudel, Longin et le sublime », *Revue d'Histoire Littéraire de la France*, vol. 103, 2003/1, p. 123-142.
[1326] Cf. P. **CLAUDEL**, *Cinq grandes Odes, III. Magnificat*, dans *OCPo*, p. 255 (1907).
[1327] D. **ALEXANDRE**, « Des formes, point de genres ? Paul Claudel face à la question du genre », *loc. cit*., p. 121. Cf. P. **CLAUDEL**, *Cinq grandes Odes, III. Magnificat*, dans *OCPo*, p. 261 (1907) : « *Laissez-moi voir et entendre toutes choses avec la parole / et saluer chacune par son nom même avec la parole qui l'a fait.* »
[1328] Cf. P. **CLAUDEL**, *Introduction à un poème sur Dante*, dans *OCPr*, p. 433 (1921).
[1329] Cf. P. **CLAUDEL**, *Seconde note sur les anges*, dans *P&B1*, p. 427-428 (~ 1933).
[1330] Cf. P. **CLAUDEL**, *La Ville*, (2ème version), dans *OCTh1*, p. 428 (1897 ; **BESME**).

poétique voisine la prophétie[1331]. Il est donc compréhensible que le mot latin *vates* puisse signifier à la fois poète et prophète[1332]. Ce double sens renvoie donc d'abord à l'expérience commune de l'irruption d'une altérité qui parle en donnant de parler, *i.e.* à l'avènement irréductible d'un « […] *cri obscur qui s'éveille en lui* [le poète ou le prophète] ». C'est pourquoi « […] *tout inspiré*, [est] *victime à la fois et complice d'une puissance inconnue, ambivalente et suspecte*. »[1333] Cette puissance se révèle souvent dangereuse[1334] quand elle n'est pas maîtrisée et reconnue[1335]. En effet, si elle est coupée de sa source symbolique, elle peut alors être interprétée comme un fantasme (folie, délire), une inspiration diabolique ou une contre-réalité. Les deux inspirations, poétique (au sens romantique de la poésie lyrique) et prophétique, sont donc à articuler comme deux actions de la grâce[1336] ou comme deux vocations solidaires et possiblement contemporaines.

Au terme de ce (long) parcours théorique, il apparaît que la proposition de 1942 s'inscrit dans le cours d'une longue méditation spirituelle, à la fois personnelle et conforme à des développements traditionnels. Cependant, il convient de toujours rappeler combien le lien entre prophétie et poésie est d'abord affirmé à partir d'une réflexion sur la réalité d'un appel intérieur, compris comme le don d'une vocation poétique. Celle-ci reste donc partielle et insatisfaisante, tant qu'elle ne réussit pas à sortir du champ strict de la poétique (donc de la critique littéraire réduite à ses propres forces) pour s'y « plénifier » ailleurs, un ailleurs qui demeure encore incertain. Quoi qu'il en soit du chemin qui reste à accomplir, cette ample réflexion ouvre de nouveaux horizons théoriques qui désorientent profondément le projet d'écriture. Elle appelle à une œuvre renouvelée qui portera l'écho de ces différentes découvertes. Ce point trouvera son expression d'une manière éminente dans l'œuvre dramatique.

3. Le « théâtre de la co-naissance »

Il ne s'agit pas ici d'analyser toute l'œuvre dramatique de **CLAUDEL**[1337] ! Notre approche est beaucoup plus limitée. Il s'agit de comprendre théologiquement comment le « théâtre de la co-naissance » met en scène (met en « forme ») la nouvelle « figure » résurrectionnelle du Verbe telle qu'elle se déploie désormais dans la vie du poète. Quels en sont les grands traits, la dynamique, la nouveauté et les limites ? Quelles relations entretient-il avec l'hypothèse poético-prophétique ?

[1331] Cf. P. **CLAUDEL**, *Cinq grandes Odes, IV. La Muse qui est la Grâce*, dans *OCPo*, p. 266 (1937) : « *Ne t'indigne pas ! ô sœur* [la Muse poétique] *de la noire Pythie qui broie la feuille de laurier entre ses mâchoires resserrées par le trisme prophétique et un filet de salive verte coule du coin de sa bouche !* »

[1332] Cf. P. **CLAUDEL**, *Paul Verlaine*, dans *OCPr*, p. 489 (1935) : « *On a dit non sans raison que tout poète était prophète comme l'indique le double sens du terme latin* vates. »

[1333] P. **CLAUDEL**, *Conversations sur Jean Racine*, dans *OCPr*, p. 466 (1954).

[1334] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo2*, p. 410 (1942).

[1335] Cf. P. **CLAUDEL**, *Conversations sur Jean Racine*, dans *OCPr*, p. 466 (1954), où **CLAUDEL** cite **PHÈDRE**, **POE**, **NERVAL**, **BAUDELAIRE**, sa sœur **CAMILLE**, puis **CASSANDRE**, la prophétesse troyenne dans l'*Agamemnon* d'**ESCHYLE** : « *Apollon ! Apollon ! Dieu de la porte ! mon Apollon de mort ! Apôlesas ! Tu m'as perdue ! Que gardé-je ces ornements de moquerie, le sceptre et les bandelettes prophétiques à mon cou ? Allez et soyez maudits !* » Cf. P. **CLAUDEL**, *Agamemnon*, dans *OCTh1*, p. 893 et 899 (1895).

[1336] Cf. P. **CLAUDEL**, *Premier discours aux hommes de lettres belges*, dans *OCPr*, p. 1228 (1933) : « […] *je suis devenu poète par la grâce*… ».

[1337] Pour une présentation littéraire du théâtre claudélien divisé en cinq parties, voir D. **ALEXANDRE**, « *Introduction* », dans *OCTh2b*, p. XXVIII *sq*. Pour une analyse circonstanciée des citations, allusions et réminiscences de **RIMBAUD** (œuvre et figure) dans le théâtre claudélien et les lectures bibliques, voir J.-C. **MORIZOT**, *Claudel et Rimbaud : Étude de transformations*, *op. cit.*, pp. 213-246. Dans ce travail titanesque de concordance (sans assistance informatique !), l'auteur insiste sur les citations inexactes pour y chercher les traces de la transformation.

3.1. Cycle vocationnel et cycle typique

Nous l'avons vu, chez **CLAUDEL**, le surgissement poétique participa à une véritable « […] *délivrance par la création* »[1338]. L'écriture dramatique travailla d'abord à transposer les voix plurielles[1339], surgies du combat avec Dieu engagé depuis la Noël 1886, dans le cadre « incarnatoire » du théâtre[1340], *i.e.* de la présence d'un Verbe aux prises avec la chair (le réseau complexe tissé par les différents comédiens). Dans un premier temps, la conversion et ses conséquences constituèrent donc la source la plus profonde, un principe d'unité et un enjeu fondamental. Ce point indique combien l'intrication entre la vie spirituelle (non pas seulement biographique) et l'œuvre théâtrale caractérise, en fait, la « *moelle* »[1341] du théâtre claudélien. C'est pourquoi, envisagée sous cette angle qui nous semble le plus fondamental, l'écriture dramatique peut être qualifiée, d'une manière générale, de « néophytale ». Elle accompagne les grandes étapes du développement de son auteur et ressort du type testimonial. Elle se présente donc toujours « en retard » sur la vie (effet spectral) et comme révélatrice de ses grandes articulations.

Dans cette ligne, il semble possible de réunir les œuvres qui s'étendent de *Tête d'or* (1889)[1342] à *L'Annonce faite à Marie* (1911) dans un premier ensemble, formant un cycle de type « biographique ». **MADAULE**, analysera en ce sens *L'Annonce* comme « *ligne de partage* »[1343]. **CLAUDEL** y verra, quant à lui, l'œuvre capitale de sa vie[1344]. De fait, l'*Annonce*, œuvre-frontière, œuvre de transition, reprend une pièce précédente, restée inédite, *La Jeune Fille Violaine*, déjà réécrite une fois (première version en 1892 ; seconde en 1899). Or, la version de 1910-1911 élargit et généralise considérablement l'argument de la pièce originale, mettant en valeur l'épisode de la résurrection finale de l'enfant de **MARA**. De ce fait, elle reconsidère la problématique du sacrifice de **VIOLAINE** sous la forme positive d'une « *maternité mystique* »[1345]. Ainsi, la pièce clôt, dépasse et résout une longue recherche. Elle peut être lue comme la mise en scène, quasi explicite, des conséquences et des découvertes spirituelles de la crise de FOU-TCHEOU (une expérience tragique de l'abandon, l'échec et de la mort). Surtout, elle signale la fin du premier cycle et la réalité d'une rupture existentielle, désormais définitive.

En effet, fort des découvertes de la poétique de la co-naissance, **CLAUDEL** repense le principe de son écriture, la replaçant dans un dispositif plus « *organique* »[1346]. Celle-ci s'affranchit d'un souci excessif de soi et se lance dans un effort systématique pour décrire l'Univers comme œuvre divine. Cette nouvelle orientation reprend l'intuition symboliste du monde-texte, mais convertie dans une perspective « théologique » à triple détente : célébrer la Création comme la racine du ciel, célébrer la vocation médiatrice de l'humain à l'Alliance, célébrer la bonté du Créateur[1347]. Cette perspective se superpose momentanément avec la fin du cycle

---

[1338] Lettre de P. **CLAUDEL** à M. G. **BIJVANCK**, du 30 juillet 1894, citée dans P. **CLAUDEL**, *OCTh1*, p. 1247 (l'expression est de **BIJVANCK**).
[1339] Voir J. **MADAULE**, *Introduction*, dans P. **CLAUDEL**, *OCTh1*, p. XI (au singulier).
[1340] Voir H. **QUANTIN**, *De Verbe et de chair*, *op. cit.*, p. 100.
[1341] F. **VARILLON**, « La vie spirituelle de Paul Claudel », *loc. cit.*, p. 172.
[1342] Analyse précise par J.-C. **MORIZOT**, *Claudel et Rimbaud : Étude de transformations*, *op. cit.*, chap. V, selon la triade ennui (désir) - conquête – échec (refus de la femme/autre – âme - inspiration - Sagesse) – agonie de Prométhée.
[1343] J. **MADAULE**, *Introduction*, dans P. **CLAUDEL**, *OCTh1*, p. XXII.
[1344] Voir G. **ANTOINE**, *Paul Claudel ou l'Enfer du génie*, *op. cit.*, p. 352 et 363-367.
[1345] Voir J. **PETIT**, *Notice* à *L'Annonce faite à Marie*, dans *OCTh2*, p. 1382.
[1346] P.-A. **LESORT**, *Paul Claudel par lui-même, op. cit.*, p. 79 (dans un autre contexte).
[1347] Cf. P. **CLAUDEL**, *Le Temple du goût*, dans *OCPr*, p. 1354 (1945) : « […] *le monde n'était pas assez grand pour moi, puisque j'y avais ajouté le ciel et l'outreciel. Il s'agissait d'une « dramaturgie », d'un ensemble de drames qui aurait englobé tout l'ensemble des activités et des passions humaines.* »

biographique ou vocationnel. Elle débute avec le projet magistral d'une *Trilogie*. Dans ce cadre, unique dans le théâtre contemporain, **CLAUDEL** propose de décrire le déclin d'une famille aristocratique, les **COUFONTAINE**, à la fin du premier Empire (*L'Otage* ; 1910), puis sous **LOUIS-PHILIPPE** (*Le Pain dur* ; 1914), et, enfin, en 1870 (*Le Père humilié*[1348] ; 1916). Il y développe l'idée, inspirée des Tragiques grecs (**ESCHYLE**) et de la Bible, d'une « […] *vocation familiale q*[ui] *se transmet à travers plusieurs générations* »[1349]. Le poète y voit la figure de la lutte, engagée en FRANCE depuis la Révolution, de l'Homme contre Dieu, *i.e.* du combat de la loi humaine contre la vie, de la raison « calculante » contre le hasard[1350], du contrat et de l'intérêt contre le don et l'idée de sacrifice. Jacques **LACAN** fut l'un des premiers à saisir l'importance de cette formidable entreprise, puis à en proposer une lecture systématique[1351]. Cette lecture brillante honore l'unité de la *Trilogie* mais consacre sa « laïcisation ».

En tous cas, la *Trilogie* rompt avec l'autofiction poétisée et, peut-être, la quête personnelle d'une sainteté par trop ascétique. Elle traduit cette volonté nouvelle d'une « *objectivité* »[1352] et d'un élargissement sociopolitique de l'action. Elle décrit ainsi les combinaisons multiples et le jeu, souvent paradoxal, d'une humanité embarquée dans l'ample histoire du Salut. Cette modification substantielle correspond donc à une inversion de perspective. **CLAUDEL** assume plus avant la logique centripète (le monde permettant de faire l'expérience de soi) dans une logique centrifuge et non concurrentielle (un soi suffisamment assuré pour faire l'expérience du monde, puis d'en rendre compte). Mais, cette extériorisation et cet élargissement sont portés par une assomption qui se situe dans une logique d'unification, d'essence spirituelle[1353]. Ainsi, dans le ballet *L'Homme et son désir* (1917)[1354], le plateau est divisé en trois strates. L'action (l'homme nu qui danse, à la fois lourd et possédé par l'impulsion, situé entre le désir et la pesanteur, l'inspiration et le péché) évolue entre le ciel et l'eau, c'est-à-dire au niveau du reflet du ciel dans l'eau. De même, dans *La Femme et son ombre*, la scène est située à la « *Frontière entre les deux Mondes* »[1355]. Cette nouvelle orientation a trois conséquences principales.

3.2. Les trois conséquences d'une nouvelle écriture

En premier lieu, le bouleversement de la poétique claudélienne provoque l'apparition explicite[1356] de l'expression comique[1357], quelquefois sous des formes bouffonnes. Le burlesque s'invite également dans certains

---

[1348] Ce titre peut être lu dans le cadre classique et antimoderne du monde issu de la Révolution comme société du parricide. Voir H. **QUENTIN**, *De Verbe et de Chair*, *op. cit.*, p. 78, insistant, après Philippe **MURRAY** (*Le XIX^e siècle à travers les âges*, (coll. « Tel »), PARIS, Gallimard, 2006, p. 627) sur la place significative du père bafoué dans l'œuvre de **BALZAC**, puis sur la définition chez **PÉGUY** de l'intellectuel comme « *parricide ingrat* » (p. 85).

[1349] P. **CLAUDEL**, *Le Pain dur*, dans *OCTh2*, p. 457 (1914 ; **LOUIS**) : « *Il y avait quelque chose en vous qui n'était pas fini et qui ne pouvait venir à la vie que dans un autre / Par le moyen de cette autre, ma mère*. »

[1350] Cf. P. **CLAUDEL**, *L'Otage*, dans *OCTh2*, p. 258 (1910 ; Le Baron **TURELURE**) : « *C'est une révolution contre le hasard* ! »

[1351] Voir Jacques **LACAN**, *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre VIII, le transfert (1960-1961)*, (2ème éd. corrigée), (éd. de Jacques-Alain **MILLER**), (coll. « *Le Champ freudien* »), PARIS, Éd. du Seuil, 2001, p. 315 *sq*. (séances des 3,10, 17 et 24 mai 1961).

[1352] Lettre de P. **CLAUDEL** à A. **GIDE**, du 22 décembre 1910 (*Corr.Gide*, *op. cit*., p. 157) : « *Pour la première fois,* […] *j'ai réussi à créer des personnages objectifs et extérieurs*. »

[1353] Cf. André **BLANC**, *Claudel. Le point de vue de Dieu*, *op. cit*., p. 11 : « […] *comprendre profondément et totalement l'univers* […] *selon ce qu'* […] *il estimait être le point de vue de DIEU*. »

[1354] Cf. P. **CLAUDEL**, *L'homme et son désir. Scénario de ballet*, dans *OCTh2*, p. 643-644 (1917). Voir Darius **MILHAUD**, *Notes sans musique,* (coll. « *Sequana* »), PARIS, Julliard, 1949, p. 85 et 125.

[1355] P. **CLAUDEL**, *La Femme et son ombre. Scénario pour un mimodrame*, dans *OCTh2*, p. 647 (1922). Voir Henri **QUANTIN**, *De Verbe et de chair*, *op. cit*., p. 51, qui, étudiant le théâtre médiéval, emploie la formule de scène « *verticale* », opposée à « frontale » (p. 54).

[1356] Il faut remarquer que la première des *Cinq grandes Odes* privilégie **THALIE**, la Muse de la Comédie, que *La Ville 1* met en scène dans un dialogue séminal avec **COEUVRE**. Voir P. **CLAUDEL**, *Cinq grandes Odes*, dans *OCPo*, p. 225 (et note *ad locum*, p. 1066).

[1357] Voir H. **QUANTIN**, *De Verbe et de chair*, *op. cit*., p. 336-338, insistant de manière convaincante sur l'ultime pièce du poète, *Le Ravissement de Scapin* (1949), et plus particulièrement sur sa scène finale, l'ascension de **SCAPIN**, citant l'anaphore

commentaires bibliques, par exemple dans *Le livre d'Esther*, que **CLAUDEL** lit comme une pièce de théâtre[1358]. Il distingue plus avant le « rire » du « comique », le rire étant synonyme de joie de l'âme et du corps. De plus, il exprime la dimension anagogique, *i.e.* transcrit la dissymétrie du sublime et la folie heureuse de la Rédemption. Cette intrusion du rire et de la farce témoigne aussi d'une progressive prise de distance, liée au vieillissement[1359].

En deuxième lieu, l'aspect théâtral, *i.e.* le souci de la représentation d'une œuvre destinée à un public, donc écrite pour quelqu'un qui n'est pas soi, l'emporte désormais sur l'aspect biographique, autocentré et cathartique. En 1909, **CLAUDEL** avouait à **GIDE** que rien auparavant, dans son œuvre, « […] *n'a été écrit en vue de la scène* »[1360]. Il se lance dès lors dans la recherche passionnée de nouvelles approches techniques[1361]. Cette préoccupation croisera les réflexions de grands metteurs en scène, en particulier Jean-Louis **BARRAULT**[1362]. En troisième lieu, nous l'avons vu, le drame claudélien prend les traits de la généralité et de l'histoire. Il devient la parabole d'un monde nostalgique de la présence divine et la proposition d'un renouvellement d'alliance entre l'humanité, le monde et Dieu. Dans ce cadre, les personnages ne sont plus les symboles mais des types, « […] *exemplaires achevés non d'une idée, mais d'une époque*. »[1363] Cette typologie permet à l'œuvre d'intégrer des aspects haggadiques[1364].

Ces trois points consacrent l'affirmation de la valeur pédagogique du théâtre comme initiation à la spiritualité chrétienne. Désormais, le dramaturge se pense aussi comme l'héritier moderne, après **PÉGUY**[1365], voire le rénovateur, de la tradition du théâtre sacré, en particulier des Mystères médiévaux. Y. **MORALY**[1366], par exemple, interprète *Protée* (1913) comme une pièce de patronage, *i.e.* un développement sur la théorie de la valeur symbolique de la Création[1367]. De même, *L'Ours et la lune* (1917) illustrerait le principe de la théodicée.

---

eucharistique : « *Sursum corda* » (*OCTh2b*, p. 1003 ; Trad. « *Élevons* [litt. « *de bas en haut* », traduction de l'« *ana* » grec] *les cœurs* »).

1358 Cf. P. **CLAUDEL**, *Le Livre d'Esther*, dans *P&B1*, pp. 463 (1934) et 1527 (note 5). Sur le burlesque dans l'œuvre exégétique, voir D. **MILLET-GERARD**, *AS*, *op. cit*., p. 397, 468-469, 519-521, 526, etc.

1359 Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. 656-657 (1925). Voir Marie **MIGUET**, « Satire et drame satyrique chez Claudel », dans COLLECTIF, *Hommages à Jacques Petit*, (coll. « *Annales littéraires de l'Université de Besançon* » ; 300), (tome 1), (coll. « *Centre de recherches Jacques Petit* » ; 41), BESANÇON-PARIS, Annales Littéraires de l'Université de Besançon, Les Belles Lettres, 1985, p. 501-510 ; Sever **MARTINOT-LAGARDE**, *La Bouffonnerie dans le théâtre de Paul Claudel*, thèse de doctorat sous la direction de Michel **AUTRAND**, Université de Paris-Sorbonne, 2003 ; *Notice* sur *Le Ravissement de Scapin* (Michel **LIOURE**), dans *OCTh2b*, p. 1792 : « *Dès 1925, il notait en lui* [**CLAUDEL**] *un* « penchant à la bouffonnerie » *qu'il attribuait à un sentiment croissant de* « détachement » [*Jo1*, p. 656-657]. *C'est* « le sentiment de [s]on insuffisance complète », *écrivait-il encore à Jacques Madaule le 22 février 1931, qui insufflait à ses dernières œuvres* « un sentiment ironique et bouffon » [Paul **CLAUDEL** et Jacques **MADAULE**, *Connaissance et reconnaissance, Correspondance 1929-1954*, PARIS, DDB, 1996, p. 83]. *Vingt ans plus tard, cette propension persistante à la bouffonnerie était interprétée, plus positivement, comme une manifestation de libération spirituelle et de joie reconquise en dépit des misères et des malheurs de la vie…* ». Voir à l'inverse le scepticisme laïque de J.-Cl. **MORIZOT**, *Claudel et Rimbaud : Étude d'une transformation*, *op. cit*., p. 381 : « *Dans le rire triomphal que lui inspirera enfin sa complicité avec Dieu, il se peut que la cruauté soit seulement baptisée.* »

1360 Lettre de P. **CLAUDEL** à A. **GIDE**, du 18 février 1909 (*Corr.Gide*, *op. cit*., p. 98).

1361 Voir *Notice* sur *Le Ravissement de Scapin* (Michel **LIOURE**), dans *OCTh2b*, p. 1789, citant la lettre de P. **CLAUDEL** à A. **GIDE**, du 18 décembre 1912 (*Corr.Gide*, *op. cit*., p. 206) : « *Vous avouerai-je que ces études scéniques, loin de me rebuter, m'intéressent au contraire extrêmement.* »

1362 Voir Jean-Louis **BARRAULT**, *Réflexions sur le théâtre*, BOULOGNE, Éd. du Levant, 1996 [or. PARIS, J. Vautrain, 1949], p. 158-159 : « […] *combien étaient semblables les moindres de nos points de vue*. » Pour découvrir ces différents « *points de vue* », voir p. 137-155 et 177-183.

1363 Cf. D. **ALEXANDRE**, « *Introduction* », dans *OCTh2b*, p. XXX, comparant avec *La Comédie humaine* de **BALZAC**.

1364 Sur la lecture haggadique de l'œuvre de Franz **KAFKA**, voir S. **FRIEDLÄNDER**, *Kafka. Poète de la honte*, *op. cit*., p. 102-104, discutant les thèses de Walter **BENJAMIN** (lettre à Gershom **SCHOLEM**, de juin 1938).

1365 Voir H. **QUANTIN**, *De verbe et de chair*, *op. cit*., p. 357-363.

1366 Voir Yehuda **MORALY**, « Paul Claudel : deux pièces pour enfants. Vers un nouveau théâtre sacré », *Revue d'Histoire littéraire de la France*, Presses Universitaires de France, vol. 110, 2010/1, p. 113-128.

1367 Gérald **ANTOINE** y voit le double de **CLAUDEL**, « […] *outrances et cocasseries incluses*. ». G. **ANTOINE**, *introd*. à P. **CLAUDEL**, *Lettres à Ysé*, p. 33.

Cette évolution confirme une intuition qui traverse désormais la dramaturgie claudélienne : considérer le public non pas comme un simple destinataire, une foule de spectateurs extérieurs, mais comme un partenaire participant de l'action[1368]. Ce caractère de plus en plus médiéval et liturgique, voire eucharistique[1369], du théâtre claudélien, son enracinement symboliste et la connaissance d'autres conventions scéniques (Nô), expliquent aussi une grande liberté, inhabituelle dans la tradition dramatique, moderne et occidentale : personnages spirituels (ange), dédoublement (personnage et son Ombre), dialogue avec les morts ou avec les forces de la nature (lune), rêveries, voix intérieure, pensées. Cette inflexion expliquera aussi en partie la logique des différentes réécritures[1370].

3.3. Le Soulier de satin comme « opus mirandum »[1371]

La ligne biographique et la ligne parabolique, d'abord en partie superposées, trouvent leur « *synthèse* »[1372] dans ce que **CLAUDEL** a pensé comme son chef-d'œuvre, le *Soulier de satin*[1373]. Commencée en 1918, finie en 1924, cette pièce peut donc être lue comme le point final de l'exploration tourmentée du drame de la vocation[1374]. Œuvre monumentale, divisée en quatre journées, elle propose une expérience de « théâtre total »[1375], située aux antipodes du théâtre français classique et de sa règle des trois unités : onze heures de représentation (52 scènes !), multiplication des lieux et des personnages, réels ou symboliques, embarqués dans un vaste écheveau d'histoires parallèles, avec la volonté manifeste de rendre apparentes les conventions de mise en scène[1376]. Le terme « total » n'est donc pas pris ici

> « […] *au sens wagnérien ou mallarméen d'une œuvre scénique qui mêlerait tous les arts, pour les mener à un point d'achèvement et d'incandescence.* »[1377]

Le tout désigne la pluralité des styles narratifs (scènes historiques, lyriques, spirituelles, bouffonnes, poétiques), par laquelle le poète cherche à transcrire les conséquences décisives d'un événement inattendu, le rayonnement du Verbe Incarné et de sa proposition d'Alliance, dans le monde, à travers l'histoire humaine. C'est pourquoi, la représentation n'est plus la reproduction d'un déjà-là, un déjà-écrit. Elle cherche au contraire à dire ce surgissement épiphanique, cette Nativité surnaturelle comme révélation et coproduction avec le Monde.

[1368] Voir D. **ALEXANDRE**, « *Introduction* », dans *OCTh2b*, p. XXXIX.

[1369] Voir Henri **QUANTIN**, *De Verbe et de chair*, *op. cit.*, p. 53 (au sujet du théâtre médiéval) : « *La scène médiévale, prolongement de l'autel, est le lieu d'une rencontre de deux moitiés du symbole : le Ciel et la Terre, Dieu et les hommes. La scène est fondée sur la cène ; elle est communion, alliance, même si ce n'est pas sacramentel. A l'origine, le spectacle, qui est plutôt cérémonie, est pour Dieu*… ».

[1370] Voir D. **ALEXANDRE**, « *Introduction* », dans *OCTh2b*, p. XXXIV.

[1371] P. **CLAUDEL**, *Le Soulier de satin*, (4ème journée), dans *OCTh2*, p. 948 (1924). Trad. : « *Œuvre à admirer* ».

[1372] J.-L. **BARRAULT**, *Réflexions sur le théâtre, op. cit.,* p. 157 : « Le Soulier de Satin *est l'œuvre la plus représentative du génie dramatique de Paul Claudel, car elle en est, pour ainsi dire, la synthèse*. »

[1373] Par commodité, nous indiquons les références dans l'édition de la *Pléiade*. Cependant, voir aussi A. **WEBER-CAFLISCH**, *Le Soulier de satin de Paul Claudel*, (coll. « *Annales littéraires de l'Université de Besançon* » ; 334-335), (coll. « *Centre de recherches Jacques Petit* » ; 45-46), BESANÇON, Presses Universitaires Franche-Comté, Les Belles Lettres, 2 vol., 1986-1987. Cette édition est établie à partir du « manuscrit **BODMER** », plus complet que celle de la *Pléiade*.

[1374] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. 417 (1918) : « *Je comprends maintenant pleinement ce qui m'est arrivé en 1900*. » Voir A. **BLANC**, *Claudel. Le point de vue de Dieu*, *op. cit.*, p. 207. J. **JULLIARD** (introd. à Paul **CLAUDEL**, *Lettres à Ysé*, p. 16) propose d'y voir l'arrivée d'un « […] *long cheminement affectif et spirituel qui conduit de la célébration amoureuse de* Partage de midi *à l'économie du salut du* Soulier de satin*.* » Il note avec raison la scène partagée de la mer et du bateau, pour proposer l'image suggestive d'« *un théâtre flottant* » (p. 17).

[1375] J.-L. **BARRAULT**, *Réflexions sur le théâtre, op. cit.,* p. 167.

[1376] Cf. *id.*, p. 161-163.

[1377] Henri **QUANTIN**, *De Verbe et de chair*, *op. cit.*, p. 67.

CLAUDEL thématisera cette recherche avec l'expression d'un théâtre « […] *à l'état naissant. Naissant sous les yeux du public.* »[1378]

L'argument principal se déroule sur un arrière-fond historique qui présente, non sans anachronismes assumés, l'expansion de la catholicité espagnole, emportée par une extraordinaire vitalité missionnaire[1379] : conquête unificatrice[1380] du monde (AMÉRIQUE, ASIE), lutte farouche contre le schisme protestant (bataille de La MONTAGNE-BLANCHE [1620], destruction de la Grande Armada [1588]), victoire contre l'Islam (LÉPANTE [1571]), renouveau spirituel (**THÉRÈSE** d'AVILA, **IGNACE** de LOYOLA) et artistique (baroque) de la Contre-réforme. Pendant plus de vingt ans, le spectateur suit la rencontre impossible de Dona **PROUHÈZE** et de Don **RODRIGUE** (**RODRIGUE** de MANACOR). Celui-ci, personnage complexe, à la fois historique, symbolique, poétique (**RODRIGUE**, prénom du Cid de **CORNEILLE**) et biographique, porte aussi certains traits très rimbaldiens[1381]. Or, Dona **PROUHÈZE** est d'abord mariée avec le barbon Don **PÉLAGE** (dont le nom est déjà un programme théologique !), puis à Don **CAMILLE**, renégat converti à l'Islam. Sa passion avec **RODRIGUE**, passion adultère et destructrice, porte en elle son impossibilité[1382] et donc la nécessité de son sacrifice ici-bas[1383]. Seules la captivité et la mort ouvriront aux deux amants le chemin de l'amour, de la liberté et de l'éternité. La dynamique fondamentale reste donc obstinément la même. La rencontre bouleversante entre deux êtres provoque en eux une ouverture du cœur (une blessure, une faille), qui permet l'entrée dans une autre dimension existentielle : la profondeur divine de la vie.

L'action du *Soulier de satin* harmonise ainsi les grands thèmes qui animent l'anthropologie claudélienne. L'Homme, corps et âme, ou plutôt ici corps enveloppé par l'esprit[1384], est une créature frontalière, située entre l'univers visible et invisible. Pascal **DETHURENS** situe justement le drame dans cet entre-deux-mondes (imaginaire, onirique, théologique). Il y voit, d'ailleurs, une influence décisive du Nô de WAKI[1385]. Porté en son essence par un désir de l'infini (quête de l'horizon), soutenu mystérieusement par la Vierge-Mère[1386], le cœur du héros expérimente par la négativité, c'est-à-dire ici l'amour adultère, cette relation blessée avec le divin. Car **PROUHÈZE** perd son soulier[1387], **RODRIGUE** perd une jambe, deux héros boiteux[1388] donc, comme **ŒDIPE** ou **JACOB** (Cf. *Gn* **32**, 26-27.32), et **RIMBAUD**. Et, pour rire, le **SCAPIN** de la dernière pièce de **CLAUDEL**[1389]. Mais,

---

[1378] Lettre de P. **CLAUDEL** à J.-L. **BARRAULT**, du 2 septembre 1950, citée dans *Notice* sur *Le Ravissement de Scapin* (Michel **LIOURE**), dans *OCTh2b*, p. 1787. Voir aussi p. 1789-1790

[1379] Cf. P. **CLAUDEL**, *Le Soulier de satin*, (4ème journée), dans *OCTh2*, p. 916 (1924).

[1380] Cf. *id*., pp. 931-932 (Don **RODRIGUE**) : « *Quand Dieu a donné l'Amérique à ce Ferdinand qui est appelé excellemment le Catholique, c'était trop grand, ce n'était pas pour lui seul, mais pour que tous ces peuples y communient*. »

[1381] Cf. P. **CLAUDEL**, *Le Soulier de satin*, (1ère journée), dans *OCTh2*, p. 668 (1924 ; le Père Jésuite).

[1382] Cf. P. **CLAUDEL**, *Le Soulier de satin*, (2ème journée), dans *OCTh2*, p. 780 (1924 ; la Lune).

[1383] Cf. *id*., pp. 778-779 (La Lune) : « *Jamais ! » crie-t-elle, « c'est là du moins lui et moi une chose que nous pouvons partager, ce n'est « jamais » qu'il a appris de ma bouche dans ce baiser tout à l'heure en qui nous avons été faits un seul !* ». Ils se croiseront sous l'hypostase de l'Ombre Double (*id*., p. 776-777).

[1384] Cf. P. **CLAUDEL**, *Le Soulier de satin*, (1ère journée), dans *OCTh2*., p. 690 (1924 ; le Roi).

[1385] Voir Pascal **DETHURENS**, *Claudel et l'avènement de la modernité : création littéraire et culture européenne dans l'œuvre théâtrale de Claudel*, (coll. « *Annales littéraires de l'Université de Besançon* » ; 601), (coll. « *Centre de recherches Jacques Petit* » ; 74), **BESANÇON-PARIS**, Presses Universitaires Franche-Comté, Les Belles-lettres, 1996, p. 269 *sq*.

[1386] Cf. P. **CLAUDEL**, *Le Soulier de satin*, (1ère journée), dans *OCTh2*, pp. 685-686 (1924 ; Dona **PROUHÈZE**).

[1387] Sur une possible référence autobiographique à l'épisode de la rencontre avec Rosalie **VETCH**, sur le bateau en route vers la CHINE, voir H. **QUANTIN**, *De verbe et de chair*, *op. cit*., p. 324.

[1388] Cf. D. **ALEXANDRE**, « Introduction », dans *OCTh2b*, p. XVIII (citant aussi **TURELURE**). Voir aussi J.-Cl. **MORIZOT**, *Claudel et Rimbaud : Etude de transformations*, *op. cit*., p. 170.

[1389] P. **CLAUDEL**, *Le Ravissement de Scapin*, dans *OCTh2b*, p. 1003 (1949). **SCAPIN** jette son soulier à **ZERBINETTE** au moment de son ascension. Le second tombera après sa disparition par la trappe. C'est un déchaux qui entre au Ciel. Voir H. **QUANTIN**, *De Verbe et de chair*, *op. cit*., p. 337-338 : « *L'ultime image théâtrale de Claudel n'est pas le soulier de satin, encore trop raffiné*

bien que maladroit et claudiquant, ou plutôt en tant qu'elle claudique[1390], l'humanité à la marche lente perçoit l'essentiel, *i.e.* un appel (thématique du nom), le don de la joie (la vie et le monde ont un sens symbolique) et la sortie de l'enfermement (libération par l'autre ; consentement à la mort). Ceci exige à renoncer à l'immédiat pour prétendre à l'éternité qui, seule, peut combler[1391]. **RODRIGUE** peut alors déclarer : « *C'est la joie seule qui est mère du sacrifice*. »[1392] Et le vivre tel qu'il ne peut manquer d'être vécu, c'est-à-dire associé avec le sentiment de l'exil. Le *Soulier de satin* serait donc la mise en scène poétique, foisonnante, drôle, polyphonique de cette étonnante mécanique salvatrice, par laquelle l'âme, séquestrée[1393] dans le fini à cause du péché, enquête sur elle-même et se dégage vers l'infini, grâce à l'amour. Par le don confiant de soi, les personnages accèdent ainsi à l'union mystique, à une expérience globale et créatrice du monde, enfin à une ouverture inespérée vers la plénitude en Dieu[1394].

et luxueux, mais le soulier de Scapin, héros du peuple et de la farce, sorte de Christ bouffon de cette ultime messe burlesque qui indique à toute la création le chemin du Ciel. »

[1390] Voir A. **BLANC**, *Claudel. Le point de vue de Dieu*, *op. cit*., p. 163 : « [Don **RODRIGUE**] *enrichi d'une blessure qui l'empêche de se laisser prendre au piège de la possession terrestre, explore, domine, exploite, sans se replier dans une maladroite et criminelle jouissance*. » Voir aussi Henri **QUANTIN**, *De Verbe et de chair*, *op. cit*., p. 30 : « *Dans le boitement, l'imperfection n'est pas un défaut mais une brèche pour laisser passer la grâce et s'ouvrir à l'autre.* » et J.-Cl. **MORIZOT**, *Claudel et Rimbaud : Etude de transformations*, *op. cit*., p. 86.

[1391] Cf. P. **CLAUDEL**, *Le Soulier de satin*, (4ème journée), dans *OCTh2*, p. 914 (1924 ; **RODRIGUE**) : « […] *ce / Besoin sans fond et sans espoir à quoi je suis / Prédestiné, pur et sans contrepartie ?* »

[1392] P. **CLAUDEL**, *Le Soulier de satin*, (1ère journée), dans *OCTh2*, p. 695 (1924 ; Don **RODRIGUE**).

[1393] Cf. P. **CLAUDEL**, *Le Soulier de satin*, (4ème journée), dans *OCTh2*, p. 948 (1924 ; Frère **LÉON**), soit la phrase finale : « *Délivrance aux âmes captives* ! » Cf. déjà *id*., p. 903 (1924 ; l'Actrice).

[1394] Cf. P. **CLAUDEL**, *Le Soulier de satin*, (3ème journée), dans *OCTh2*, p. 821-822 (1924).

Conclusion du chapitre III

Après un long travail théorique, dont *Art Poétique* porte le témoignage et définit le cadre, la métaphore s'est imposée à **CLAUDEL** comme la figure noétique correspondant à la structure « ontologique », découverte lors de l'épiphanie de 1886. Dès lors, le poète s'estime porteur, par son verbe, d'une vocation divine à explorer le monde, pour en révéler le mystère. Celui-ci est saisi, à la fois dans son intégralité et dans son impuissance. Il se présente comme une dynamique rythmique, fondée sur une différence essentielle qui traverse tous les niveaux de l'expérience, biologique, éthique, spéculative, esthétique, spirituelle. Il tend à un dépassement et une récapitulation finale en Dieu. Il est ainsi aspiré le long d'un axe perpendiculaire et ascendant, qui va de « […] *la forme au mouvement, du mouvement au* sens*, du sens à la fin et de la fin au principe*. »[1395] De plus, **CLAUDEL** a découvert que cet accès au sens n'est pas linéaire, mais obéit à une logique latérale, faite de rapports entre des niveaux différents. Cependant, il lui manque encore de penser de manière claire et distincte cette pluralité des rapports.

La poétique claudélienne peut donc être dite expérimentale, métaphorique, provisoire[1396] et équivoque. Cette équivocité, loin d'être la fin de la poésie, *i.e.* son lieu d'épuisement, permet au contraire d'éprouver la Création comme symbole d'un Autre insaisissable, bien qu'il faille le chercher, et inimaginable, bien qu'il faille le poétiser[1397]. Seule cette altérité, par le désir qu'elle fait naître, donne au monde son mouvement, son sens et sa richesse inépuisable. Car elle le précède (inspiration) et l'appelle à elle (aspiration), lui donnant ainsi sa pulsation-respiration essentielle. C'est donc bien dans la faiblesse, *i.e.* le vide maintenu, montré et assumé, que réside la force de l'Univers (Cf. *2 Co* **12**, 10). Elle lui permet de consentir à son être, lui donnant d'aimer son incomplétude comme un chemin sémiotique, *i.e.* comme le grand principe régulateur de toute œuvre esthétique. C'est pourquoi rien n'échappe dans le monde au diptyque suivant :

« *Tout ce qui existe est symbole, tout ce qui arrive est parabole* »[1398] ;
« *La nature n'est pas illusion, mais allusion*. »[1399]

La vie poétique, comme parole humaine exprimant cette dynamique, est donc inscrite dans une autre parole qui la fonde, la Parole divine, qui cherche à parler son projet d'alliance, par et en elle. Ce faisant, le poème voisine la notion reçue de prophétie, mais en des termes qui restent encore flous. Car elle tend, en fait, à s'y confondre d'une manière assez indistincte, sans encore parvenir à une articulation précise. Or, cet approfondissement apparaît bientôt vital tant l'évolution de l'œuvre dramatique, emportée dans sa dynamique ascensionnelle, semble, *in fine*, se heurter à une sorte de plafond. Arrivé, après l'écriture du *Soulier de satin*, à un point d'incandescence, **CLAUDEL** comprend être parvenu au bout d'un deuxième cycle, *i.e.* condamné à la répétition ou au silence. Comme s'il devait, une fois encore, se laisser transformer par le foyer incandescent du Verbe fait chair qui, depuis la Noël 1886, l'a saisi, l'anime et le pousse en avant.

[1395] P. **CLAUDEL**, *Le livre de Tobie*, dans *P&B1*, p. 633 (1935).
[1396] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jules ou L'homme-aux-deux-cravates*, dans *OCPr*, p. 849 (1926).
[1397] Cf. P. **CLAUDEL**, *L'Épée et le Miroir*, dans *P&B1*, p. 780 (1939) : « […] *non pas de l'inaccessible, quelque chose d'inimaginable à la fois – ah ! si nous pouvions l'imaginer il ne serait pas si désirable…* ».
[1398] P. **CLAUDEL**, *Jo2*, p. 634 (1948), qui cite John Henry **NEWMAN**, *Apologia pro vita sua,* LONDRES*,* Longman, Green, Longman, Roberts and Green, 1864, chap. III, p. 89: « *Nature was a parable: Scripture was an allegory*…».
[1399] P. **CLAUDEL**, *Jo2*, p. 412 (1942).

Chapitre IV : *Tournant biblique* (1927)

En 1927, après l'écriture du *Soulier de satin*, **CLAUDEL** pressent que son

« […] *œuvre dramatique était arrivée à sa conclusion. J'avais soixante ans, l'âge de la pleine maturité intellectuelle. De nouvelles perspectives s'offraient à moi*. »[1400]

C'est alors qu'un imprimeur lui propose de rédiger une préface pour une édition du livre de l'*Apocalypse*. Pris au jeu du commentaire, le poète commence un long texte qui deviendra *Au milieu des Vitraux de l'Apocalypse*[1401], publié de manière posthume, en 1966. Cette première grande étude biblique sera, à la fois, un élément déclencheur et le signe d'un passage irréversible.

1. L'entrée résolue dans la profondeur biblique

La prise de conscience fut radicale et immédiate. Dès juillet 1935, il note dans son *Journal* cette citation de **BOSSUET**, pensant sans doute à lui-même : « *In his* [les Écritures] *consenescere ; his immori, summa votorum est.* »[1402] Désormais, la Bible est devenue un projet de vie. Arrivé à l'âge de la retraite (1935), retiré en été à BRANGUES, puis concentré, par les aléas du temps (deuxième Guerre mondiale)[1403], les soucis de santé et les affres de la vieillesse, dans un imaginaire de plus en plus personnel[1404], il décide de consacrer le reste de son existence au commentaire biblique. Il ne dérogera à cette tâche que pour réécrire certaines de ses anciennes pièces ou rédiger des œuvres de circonstances. Désormais, c'est tout entier que le poète plonge « […] *dans le texte à livre ouvert*… »[1405]. Il réalise ainsi la troisième ouverture, celle du soir de la Noël 1886. En 1927, là où s'arrêtent souvent les études « laïques » sur **CLAUDEL**[1406], s'amorce un dernier retournement, sans lequel l'hypothèse prophétique sur **RIMBAUD** demeure incompréhensible.

1.1. La « troisième conversion »

Certes, **CLAUDEL** lit et travaille la Bible depuis longtemps. C'est pourquoi, en 1938, décrivant son attirance passionnelle pour la littérature sapientielle, il pourra dire avoir étudié l'Écriture « […] *toute* [sa] *vie avec tant d'intérêts et de dévotion*… »[1407]. Mais, le basculement de 1927 correspond au passage vital d'une lecture biblique, visant à nourrir une vie spirituelle, à une lecture se voulant exégétique au sens d'un genre contemplatif, celui de la *glossa*, c'est-à-dire d'un texte directement inspiré et au service de l'hypertexte scripturaire. Ce n'est

[1400] P. **CLAUDEL**, *Introduction à l'Apocalypse*, dans *P&B2,* p. 3 (1945).
[1401] P. **CLAUDEL**, *Au milieu des Vitraux de l'Apocalypse,* dans *P&B1*, p. 101-388 (~ 1930).
[1402] P. **CLAUDEL**, *Jo2*, p. 100 (1935), citant l'Épître dédicatoire aux *Commentaires sur les Psaumes*, du 8 juin 1690. Cf. J.-B. **BOSSUET**, *Œuvres complètes de Bossuet*, (tome 1), (éd. du cardinal Louis-François de **BAUSSET**), PARIS, Louis Vivès, 1862, p. 9. Trad. : « En elles vieillir, en elles mourir, c'est le vœu suprême. »
[1403] Cf. P. **CLAUDEL**, *Liberté, liberté chérie*, dans *OCPr*, p. 1348-1351 (1944).
[1404] Voir M. **MALICET**, *Préface*, dans P. **CLAUDEL**, *P&B1*, p. XXI et XXIV.
[1405] P. **CLAUDEL**, *Un Poète regarde la Croix*, dans *P&B1*, p. 581 (1938).
[1406] Voir H. **QUANTIN**, *De verbe et de chair*, *op. cit*., p. 332, qui note l'absence de cette période dans les *Mémoires improvisées*.
[1407] P. **CLAUDEL**, « Le festin de la Sagesse », *la Revue de Paris*, 1er juillet 1938, repris dans *OCTh*2, p. 1507.

plus le monde-texte que le poète entend décrire comme une œuvre divine, opération qui reste de son initiative et comme constituée de sa matière (de son humus, de sa lourdeur, de son péché). L'œuvre divine elle-même saisit **CLAUDEL**, sous la forme, parfois érotisée, gravide et/ou maternelle[1408], d'un texte-monde. Par cette « troisième conversion »[1409], parfois comparée à une nouvelle « *immigration* »[1410], le poète devient le serviteur de la parole d'un Autre divin, ce qu'il exprimera dès lors avec l'image de la lecture « *à genoux* »[1411].

Ce mouvement d'incorporation correspond, en retour, à une dévaluation définitive des autres modes d'expression, en particulier le théâtre et la poésie « épique ». Le trait concerne également la philosophie[1412]. De fait, la Bible s'invite dans la réécriture des drames de jeunesse[1413]. Tout doit passer au creuset de l'Écriture, revenir dans le giron, sortir de l'exil et s'ajuster. De la sorte, la Parole divine devient la matière même de l'écriture dramatique, ce que Marie **GIL** nomme, au sujet de **BERNANOS**, un « *objet palimpseste* »[1414]. Dans *L'Histoire de Tobie et de Sara*, par exemple, la pièce est organisée, non sans liberté, autour de l'histoire de **SARA** (l'âme humaine), **TOBIE** (le Père) et du principe de communion spirituelle en Christ, repris à *Mt* **18**, 19-20[1415]. La structure narrative biblique oriente également des intrigues apparemment profanes. L'argument du *Livre de Christophe Colomb* (1927) naît de la superposition de deux intertextes vétérotestamentaires faisant référence à la colombe : *Gn* **8** (la colombe de **NOÉ** qui découvre la terre) et *Ct* **2** (la femme-colombe = la Reine **ISABELLE**)[1416]. L'intrication est telle, que **CLAUDEL** transpose sur Dieu le thème de sa propre vocation littéraire. Ce dernier sera qualifié, d'une manière usuelle, de poète[1417] ou d'« auteur *dramatique* »[1418]. Parfois, il est aussi « *technicien* », « *metteur en scène* » ou « *costumier* »[1419]. La Bible devient le centre obsessionnel du travail littéraire de **CLAUDEL**, scrutateur inlassable des Écritures (Cf. *Jn* **5**, 39). Mais de quelle Bible parle-t-on ?

1.2. Claudel, la Bible et la Tradition

CLAUDEL, bibliophile averti, aime étudier la Bible entouré de nombreuses éditions. Il semble connaître la *Vetus Latina*[1420], cite la *Septante*[1421], travaille quelquefois à partir de l'hébreu, grâce à la traduction **CRAMPON**, achetée en 1934[1422]. Il tendra également à accorder toujours plus d'importance au grec dans sa lecture du *Nouveau Testament*[1423]. Il se réfère parfois à la Bible **SEGOND**, en particulier à cause de la richesse de son « […]

[1408] Cf. P. **CLAUDEL**, *L'Épée et le Miroir*, dans *P&B1*, p. 698 (1939). Voir D. **MILLET-GÉRARD**, « Paul Claudel et l'Ecriture sainte », dans *Paul Claudel, maître spirituel pour notre temps*, *op. cit*., p. 38-39 ; H. **QUANTIN**, *De Verbe et de chair*, *op. cit*., p. 335.
[1409] Voir G. **ANTOINE**, *Paul Claudel ou l'Enfer du génie*, *op. cit*., p. 336-339.
[1410] P. **CLAUDEL**, *Présentation de la Bible*, dans *P&B1*, p. 917 (1940).
[1411] Par exemple, P. **CLAUDEL**, *Sur l'Ancien Testament*, dans *P&B2*, p. 564 (1949).
[1412] Cf., par exemple, P. **CLAUDEL**, *Emmaüs*, dans *P&B2*, p. 383 (1948).
[1413] Cf., par exemple, P. **CLAUDEL**, *L'Échange*, (2ème version), dans *OCTh1*, p. 735 (1951 ; Louis **LAINE**).
[1414] Marie **GIL**, *Les Deux Écritures. Étude sur Bernanos*, Paris, Éd. du Cerf, 2008, p. 11.
[1415] Cf. P. **CLAUDEL**, *L'Histoire de Tobie et de Sara*, dans *OCTh2*, p. 1281-1282 (1953).
[1416] Voir J. **HOURIEZ** (dir.), *Christophe Colomb et la découverte de l'Amérique : mythe et histoire*, (actes du colloque international organisé à l'Université de Franche-Comté les 21, 22 et 23 mai 1992), (coll. « *Annales littéraires de l'Université de Besançon* » ; 532), (coll. « *Centre de recherches Jacques Petit* » ; 67), BESANÇON-PARIS, Presses universitaires de Franche-Comté, les Belles Lettres, 1994, p. 219-221.
[1417] P. **CLAUDEL**, *Préface* à *Paul Claudel interroge le Cantique des Cantiques*, dans *P&B2*, p. 21 (1947).
[1418] P. **CLAUDEL**, *L'Évangile d'Isaïe*, dans *P&B2*, p. 565 (1950).
[1419] P. **CLAUDEL**, *Emmaüs*, dans *P&B2*, p. 354 (1948).
[1420] Cf. P. **CLAUDEL**, *P&B1*, p. 1515 (note 8).
[1421] Cf. P. **CLAUDEL**, *Au milieu des vitraux de l'Apocalypse*, dans *P&B1*, p. 106 (~ 1930).
[1422] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo2*, p. 603 (1947) : critiques sur la traduction de *Jn* **8**, 25.
[1423] Cf. P. **CLAUDEL**, *L'Apocalypse de saint Jean*, dans *P&B1*, p. 982 (1942).

riche trésor de références… »[1424]. Il évoque avec nostalgie « […] *sa vieille bible de Royaumont*… »[1425]. En 1950, il s'offusquera contre l'édition dite « de MAREDSOUS », qui, selon lui, « […] *reproduit toutes les platitudes littéralistes consacrées.* »[1426] Avec André **CHOURAQUI**, il partagera un mépris affecté de *La Bible de Jérusalem*[1427]. Il achètera la traduction de **PIROT**-**CLAMER**, en décembre 1954, et la critique sévèrement[1428]. En fait, la Bible de **CLAUDEL** est, d'abord et avant tout, la version tridentine[1429], latine et universelle, de la *Vulgate*, en particulier dans l'édition (et les commentaires) de **FILLION**[1430]. Pour lui, l'édition de saint **JÉRÔME** est une

> « […] *transcription incomparable, sanctionnée depuis des siècles par l'autorité et par la pratique de l'Église, en qui je* [**CLAUDEL**] *vois le chef-d'œuvre, le sommet, la gloire de la langue latine*… »[1431].

« *Transcription* » et non « traduction », puisqu'elle seule laisse place, à ce point, à l'auteur véritable, permettant au poète d'entendre le souffle divin derrière la voix humaine.

Car, **CLAUDEL** considère, avec la tradition magistérielle qu'il retient[1432], que Dieu (l'Esprit-saint[1433]) est le locuteur unique de *toute* la Bible. C'est pourquoi, il aime utiliser l'expression unitaire « *l'Auteur sacré* »[1434], le « *rédacteur sacré* »[1435], le « *Poëte sacré* »[1436] ou « *l'écrivain sacré* »[1437]. Il retrouve la pluralité quand il désigne les auteurs inspirés[1438], les hagiographes. Comme si la pluralité révélait en la diffractant l'inaccessible unicité de l'autorité scripturaire (lat. « *Auctor* », d' « *agere* », d'où « autorité ») par laquelle Dieu révèle son être propre qui consiste à demeurer l'origine exclusive, absolue et souveraine de ses actions[1439]. La Bible est donc d'abord un seul livre, une seule parole, une seule voix[1440], voire une seule phrase[1441], un seul vers, à valeur pneumatique[1442]

[1424] P. **CLAUDEL**, *La Bible de Maredsous*, dans *P&B2*, p. 919 (1950).
[1425] P. **CLAUDEL**, *Du sens figuré de l'Écriture*, dans *P&B1*, p. 859 (1937) : traduction française partielle (1674) de Nicolas **FONTAINE** et Louis-Isaac **LEMAISTRE DE SACY**.
[1426] P. **CLAUDEL**, *Jo2*, p. 735 (1950). Voir aussi « La Bible de Maredsous », *Mercure de France*, 1er novembre 1950 (sur *1 Jn* **5**, 7).
[1427] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo2*, p. 829 (1953).
[1428] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo2*, p. 879-881 (1954).
[1429] Voir D. **MILLET-GÉRARD**, « Paul Claudel et l'Ecriture sainte », dans *Paul Claudel, maître spirituel pour notre temps*, *op. cit*., p. 45 ; H. **QUANTIN**, *De Verbe et de chair*, *op. cit*., p. 334.
[1430] *La sainte Bible commentée d'après la Vulgate et les textes originaux à l'usage des séminaires et du clergé*, (éd. de Louis-Claude **FILLION**), PARIS, Letouzey et Ané, 8 vol., 1888-1904. Cf. lettre de P. **CLAUDEL** à J. **RIVIÈRE**, du 25 mai 1907, dans *Corr.Rivière*, p. 51 : « *La seule édition que je connaisse est celle de Fillion, elle n'est pas fameuse, mais au moins elle est orthodoxe. Si sot et si impatientant que soit le commentaire, du moins il permet une première intelligence du texte qui, seul, s'aborderait difficilement. Malheureusement cela fait dix gros volumes*… ».
[1431] P. **CLAUDEL**, *Sur l'Ancien Testament*, dans *P&B2*, p. 563 (1949).
[1432] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo2*, p. 477 (1944) : « Auctor S[anctæ] Scripturæ est Deus, homo autem instrumentum ([saint **THOMAS** d'AQUIN, *ST*] *I, 1, 10 ; Quod. 7, art. 18). – L'Église tient les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament pour sacrés et canoniques parce qu'ayant été écrits sous l'inspiration du S*[aint]-*Esprit, ils ont D*[ieu] *pour auteur (Concile du Vatican, Session 3, cap. 2* [*Dz* **3006**]*).* » Cf. aussi *P&B2*, p. 1554 (note 2) : citation de l'encyclique *Spiritus Paraclitus* de **BENOIT XV** (15 septembre 1920 ; *Dz* **3650**). Voir D. **MILLET-GÉRARD**, « Paul Claudel et l'Ecriture sainte », dans *Paul Claudel, maître spirituel pour notre temps*, *op. cit*., p. 49.
[1433] Cf. P. **CLAUDEL**, *Commentaire sur le psaume XXVIII*, dans *P&B1*, p. 81 (1932).
[1434] P. **CLAUDEL**, *Les trois premiers jours de la Genèse*, dans *P&B1*, p. 12 (1913).
[1435] P. **CLAUDEL**, *Jo2*, p. 171 (1936).
[1436] P. **CLAUDEL**, *Le sentiment de la présence de Dieu*, dans *P&B1*, p. 408 (1932).
[1437] P. **CLAUDEL**, *Au milieu des vitraux de l'Apocalypse*, dans *P&B1*, p. 215 (~ 1930).
[1438] Cf. P. **CLAUDEL**, *Les trois premiers jours de la Genèse*, dans *P&B1*, p. 17 (1913).
[1439] Voir E. **DURAND**, *Évangile et Providence*, p. 74.
[1440] Cf. P. **CLAUDEL**, *Au milieu des vitraux de l'Apocalypse*, dans *P&B1*, p. 151 (~ 1930).
[1441] Cf. *id*., p. 107.
[1442] Cf. E. **BIANCHI**, *Écouter la Parole. Les enjeux de la* lectio divina, p. 12.

d'éternité[1443] et de vérité[1444]. Pour le poète, elle s'adresse à l'humain[1445], c'est-à-dire, personnellement, à tout l'homme et à tous les hommes, de tous les temps, prenant la forme d'une « *encyclique* »[1446]. Ce faisant, le poète ne se pense pas comme un inventeur, un interprète démiurgique, absolu et détaché, mais comme l'humble héritier d'une tradition multiséculaire de lectures autorisées : lecture prophétique juive, midrash[1447], typologie néotestamentaire et traditions chrétiennes, qu'elles soient patristiques, apologétiques, spirituelles (*lectio divina*[1448]), théologiques[1449] ou « mystiques »[1450]. Il reconsidère dès lors tous ses auteurs de prédilection dans cette nouvelle perspective : saint **AUGUSTIN**, saint **GRÉGOIRE** le Grand qu'il étudie depuis 1904[1451], saint **BERNARD** de CLAIRVAUX[1452] ou encore **BOSSUET**[1453]. Certains commentaires lui semblent même saisis par une telle intensité d'inspiration, qu'il les présente comme « *réquisitionné* [s]»[1454] par l'Esprit saint. Ce point lui semble acquis pour tous les Pères de l'Église. Sans cesse, **CLAUDEL** puisera à divers instruments et recueils de la Tradition, comme le *Bréviaire*, la *Patrologie* de **MIGNE**, l'*Enchiridion Patristicum* du Père M.-J. **ROUËT DE JOURNEL** (qu'il compare à **DENZINGER** pour les Pères)[1455], le *Spicilège de Solesmes* du cardinal **PITRA**[1456], livre qui reproduit la *Clavis* de **MÉLITON de SARDES** (II[ème] siècle), les manuels d'**EUCHER** (370-449) ou encore le *Rationale divinorum officiorum* de Guillaume **DURAND** (+ 1296). Le poète s'appuiera aussi sur les commentaires de Raban **MAUR** (+ 856)[1457], de **RUPERT** de DEUTZ (+ 1130) ou de **MENOCHIUS** (+ 1655)[1458]. Il découvrira assez tard (vers 1936), grâce à Stanislas **FUMET** et Georges **ROUZET**[1459], l'intuition moderne d'une exégèse symbolique, développée par l'abbé René **TARDIF de MOIDREY** (1828-1879), maître de Léon **BLOY**[1460]. Enfin, il accueillera avec joie la collection naissante *Sources chrétiennes*[1461].

Dans ses commentaires bibliques, le poète accordera également une place particulière à la liturgie (latine[1462]). Longtemps, il la considéra comme le lieu privilégié car reçu, dans sa répétition même, de la rencontre avec la parole vivante et la Tradition (eucharistie quotidienne, *Bréviaire*), *i.e*. avec

---

[1443] Cf. *id*., p. 164.
[1444] Cf. *id*., p. 182.
[1445] Cf. *id*., p. 121.
[1446] Cf. *id*., p. 123.
[1447] Voir D. **MILLET-GERARD**, « Le parfum de l'exégèse », dans D. **ALEXANDRE** (dir.), *L'écriture de l'exégèse dans l'œuvre de Paul Claudel : actes du colloque, les 8-9-10 mars 2001 à l'Université de Toulouse-le-Mirail*, *op. cit*., p. 194 *sq*.
[1448] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo2*, p. 194 (1937).
[1449] Cf. P. **CLAUDEL**, *Du sens figuré de l'Écriture*, dans *P&B1*, p. 873 (1937 ; note a).
[1450] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo2*, p. 585 (1947) : « *L'histoire d'Israël doit être entendue* potius mystice quam chronice [Trad. « [en matière] de mystique plutôt que de chronique »] (Durand de Mende). » **CLAUDEL** résume l'idée générale du *Rationale divinorum officiorum* [fin du XIII[e]] de Guillaume **DURAND**.
[1451] Cf. F. **VARILLON**, *Introduction*, dans P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. XII et XIV.
[1452] Surtout à partir de 1925. Voir D. **MILLET-GERARD**, *AS*, p. 227, 229, etc.
[1453] Cf. lettre de P. **CLAUDEL** à J. **RIVIÈRE**, du 25 mai 1907, dans *Corr.Rivière*, p. 50 ; P. **CLAUDEL**, *Du sens figuré de l'Écriture*, dans *P&B1*, p. 826 (1937), etc.
[1454] P. **CLAUDEL**, *Emmaüs*, dans *P&B2*, p. 399 (1948).
[1455] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo2*, p. 121 (1936). Voir Marie Joseph **ROUËT de JOURNEL**, *Enchiridion Patristicum*. *Loci SS. Patrum, Doctorum, Scriptorum ecclesiasticorum, quos in usum scholarum collegit*, Fribourg, Herder & Co, 1922.
[1456] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo2*, p. 198 (1937). Voir Jean-Baptiste **PITRA**, *Spicilegium solesmense, complectens sanctorum Patrum scriptorumque ecclesiasticorum anecdota hactenus opera*, PARIS, Didot, 4 vol., 1852-1858.
[1457] Cf. P. **CLAUDEL**, *Emmaüs*, dans *P&B2*, p. 364 (1948 ; note a) : « […] *mon maître Raban Maur*… ».
[1458] Cf. P. **CLAUDEL**, *La prophétie des oiseaux*, dans *P&B1*, p. 914 (1939).
[1459] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo2*, p. 123 (1936).
[1460] Voir R. **MARITAIN**, *Les grandes amitiés*, I, *op. cit*., p. 257-258 ; De même, H. **QUANTIN**, *De Verbe et de chair*, *op. cit*., note 56, p. 413.
[1461] Cf. P. **CLAUDEL**, *L'Apocalypse de saint Jean*, dans *P&B1*, p. 983 (1942) et 1691 (note 2). Voir D. **MILLET-GÉRARD**, « Paul Claudel et l'Ecriture sainte », dans *Paul Claudel, maître spirituel pour notre temps*, *op. cit*., p. 38. Voir É. **FOUILLOUX**, *La Collection « Sources chrétiennes ». Éditer les Pères de l'Église au XX[e] siècle*, Paris, Éd. du Cerf, 1995.
[1462] Cf. lettre de P. **CLAUDEL** à J. **RIVIÈRE**, du 7 avril 1910, dans *Corr.Rivière*, p. 148 : « *Excusez-moi de vous parler latin, comme un curé, mais ces textes sont si beaux*. »

« […] *cet énorme héritage* […] *dont la liturgie lui* [le poète parlant de lui] *a laissé sur la langue le goût ineffaçable*. »[1463]

Comme *lex orandi*, la liturgie possède, chez **CLAUDEL**, une autorité et une capacité à faire sens dans l'acte exégétique. De plus, elle maintient vive ce que l'époque moderne, selon lui, a perdu, à savoir la poésie symbolique[1464]. C'est pourquoi, le poète intègre à ses commentaires les hymnes[1465] proposées dans le *Bréviaire*, autre livre « poétique » à la mode, depuis la fin du XIX^{ème} siècle, dans les milieux d'avant-garde[1466]. Il utilisera également le *Paroissien*[1467] ou *l'Année liturgique* de Dom **GUÉRANGER**[1468]. Il retient aussi les rapprochements qu'opère le lectionnaire[1469] ou établit des liens inattendus entre les lectures du jour et le texte qu'il étudie[1470]. De plus, le poète considère l'action liturgique dans sa totalité, *i.e.* dans son déploiement spatio-temporel, en particulier dans sa dimension architecturale. Ainsi les vitraux ne cesseront de prendre de l'importance dans ses interprétations. Véritable « *tapisserie de soleil* »[1471], le vitrail claudélien réalise la synthèse entre l'architecture sacrée et les arts plastiques. Car il difracte la lumière-vérité, venue de l'extérieur, et l' « imagine » pour l'Homme en prière qui, se situant à l'intérieur de l'église, consent à sa médiation herméneutique. Il propose ainsi une véritable illumination spirituelle[1472] mettant en scène, d'une manière vivante et actuelle, ce que propose le texte biblique. De ce fait, il permet de faire l'expérience colorée (multiple) du monde édénique et de la joie pure[1473]. Á partir de 1925, **CLAUDEL** y retrouvera la structure verticale et ternaire (matérielle, poétique, anagogique) de la peinture japonaise, le kakémono[1474].

1.3. La haine du littéralisme

[1463] P. **CLAUDEL**, *J'aime la Bible*, dans *P&B2*, p. 1007 (1952).
[1464] Voir D. **MILLET-GÉRARD**, *AS*, p. 676.
[1465] Cf. P. **CLAUDEL**, *L'Apocalypse de saint Jean*, dans *P&B1*, p. 1161 (1942), citant le *Veni Creator Spiritus*.
[1466] Cf. lettre d'A. **SUARÈS** à P. **CLAUDEL**, du 21 décembre 1907, dans *Corr. Suarès*, *op. cit*., p. 121 : « *Je tiens le Bréviaire pour le plus beau des poëmes*. » Voir déjà Rémy de **GOURMONT**, *Le Latin mystique. Les poètes de l'antiphonaire et la symbolique au moyen âge*, Paris, Éd du Mercure de France, 1892.
[1467] Tout en se méfiant des traductions. Cf. lettre de P. **CLAUDEL** à C. **PÉGUY**, du 4 novembre 1911 : « *Vous avez bien raison de vous indigner contre les lamentables traductions du paroissien, reste impur des sacristies jansénistes*. », reprise dans H. de **LUBAC** & J. **BASTAIRE**, *Claudel et Péguy*, *op. cit*., p. 144.
[1468] Cf. lettre de P. **CLAUDEL** à J. **RIVIÈRE**, du 25 mai 1907, dans *Corr.Rivière*, p. 52 : « L'Année liturgique *de Guéranger, que je ne vous recommande pas autrement, contient seule les prières complètes* en latin *de la messe.* ». Voir D. **MILLET-GÉRARD**, *AS*, *op. cit*., p. 251.
[1469] Cf. P. **CLAUDEL**, *Au milieu de l'Apocalypse*, dans *P&B1*, p. 132 (~ 1930) : *Ez* **47**, 1-2 et *Jn* **19**, 34, via l'antienne pascale *Vidi aquam egredientem*. Voir D. **MILLET-GÉRARD**, « Paul Claudel et l'Ecriture sainte », dans *Paul Claudel, maître spirituel pour notre temps*, *op. cit*., p. 50-52, citant P. **CLAUDEL**, *Paul Claudel interroge le Cantique des Cantiques*, dans *P&B2*, p. 130, rapprochant *Ct* **5**, 2 et *Is* **26**, 19 (*Introït* du IV^{ème} Dimanche de l'Avent et *répons* du Bréviaire latin durant le temps de l'Avent).
[1470] Cf. P. **CLAUDEL**, *L'Apocalypse de saint Jean*, dans *P&B1*, p. 1107 (1942).
[1471] P. **CLAUDEL**, *Jo2*, p. 229 (1938).
[1472] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. 670 (1925).
[1473] Cf. *id*., p. 671.
[1474] Cf. P. **CLAUDEL**, *Le Poète et le Shamisen*, dans *OCPr*, p. 822 (1926).

Dans le domaine du commentaire biblique, comme ailleurs, le génie de **CLAUDEL** se pose en s'opposant[1475]. Le motif-repoussoir de son exégèse poétique sera le courant « littéraliste », accusé de dévitaliser, voire de torturer le texte scripturaire[1476].

Le poète est ici l'héritier du décret antimoderniste *Lamentabili* (1907) de **PIE X**[1477]. Il entend prolonger son combat et s'arrangera comme il le pourra, *i.e.* non sans une certaine mauvaise foi, avec l'encyclique *Divino afflante Spiritu* de **PIE XII** (1943)[1478], l'ignorant de fait. Quoi qu'il en soit, fort d'une interprétation selon lui ancrée dans la Tradition la plus antique[1479], le poète s'attaquera vigoureusement aux exégètes de l'école historico-critique, disciples de Richard **SIMON**[1480]. **CLAUDEL** les considère comme des adversaires d'autant plus dangereux qu'ils sont des ennemis « de l'intérieur ». En effet, il les accuse de privatiser un bien commun, de voler ce qui appartient à tous[1481] et de justifier, par la science, une insupportable usurpation[1482]. De plus, cette exégèse diachronique, dite scientifique, cumulerait les tares de l'historicisme positiviste et du modernisme, tout en réveillant, chez le poète, un fond ancien d'anarchisme anti-professoral, teinté de germanophobie[1483]. Dans ses joutes, **CLAUDEL** ne dédaignera pas les attaques *ad hominem*, visant en particulier J. **STEINMANN** (1911-1963)[1484], avant lui L.-M.-O. **DUCHESNE** (1843-1922) et M.-J. **LAGRANGE** (1855-1938), comparant les Dominicains de l'École biblique de JÉRUSALEM aux Pharisiens de l'Évangile, véritables « *sépulcres blanchis* »[1485] (*Mt* **23**, 27). Il les décrit comme obsédés par les questions d'intention du scripteur et de couches rédactionnelles[1486]. Ils ne réussissent dès lors qu'à disséquer et faire éclater les textes[1487] pour finalement dissoudre le message et détruire le mystère, réduit à de simples « difficultés »[1488]. Cette exégèse criminelle réduit les mots à des eunuques, incapables de donner la vie (Cf. *2 Co* **3**, 6)[1489].

Certes le poète utilisera quelquefois les travaux exégétiques, comme en témoigne, par exemple, l'emploi du commentaire de l'*Apocalypse*, écrit par le Père E. B. **ALLO**[1490]. Mais celle-ci n'est jamais un absolu, une fin, ou une connaissance normative et arrêtée. Elle est seulement le moyen de mieux goûter la profondeur

---

1475 Cf. P. **CLAUDEL**, *L'Apocalypse de saint Jean*, dans *P&B1*, p. 1172 (1942) : « […] *la vertu de l'Église de se poser en s'opposant*. »

1476 Voir Yves **HABERT**, « Paul Claudel, le poète devant la croix », dans *Paul Claudel. Maître spirituel pour notre temps*, *op. cit*., p. 92 ; H. **QUANTIN**, *De Verbe et de chair*, *op. cit*., p. 333-335.

1477 Cf., par exemple, P. **CLAUDEL**, *Jo2*, p. 121 (1936). Voir *Dz* **3464**.

1478 Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo2*, p. 721 (1950) : « […] *le Pape regretterait son Encyclique*… ». Cf. *Dz* **3825**-**3831**.

1479 Cf. la distinction origénienne (**ORIGÈNE**, *In Rom*, **VII**, 17), tirée de *Dn* **9**, 23 et *Rm* **9**, 20-21, entre lecteurs de désirs et lecteurs de contestation.

1480 Cf. P. **CLAUDEL**, *Du sens de l'Écriture sainte*, dans *P&B2*, p. 559 (1949) : « *quasi-hérétique* » aux « *thèses étranges* ».

1481 Voir Henri **QUANTIN**, *De Verbe et de chair*, *op. cit*., p. 16 : « *La méfiance de Claudel envers une bonne partie de l'exégèse historico-critique est sans doute de cet ordre ; il y soupçonnait toujours une étude désincarnée qui oublie que la Parole de DIEU est Parole de Vie à recevoir et à transmettre.* »

1482 P. **CLAUDEL**, *Introduction à l'Apocalypse*, dans *P&B2*, p. 4 (1945) : « *Après tout, l'Écriture n'est pas la propriété des spécialistes. C'est un jardin public où tous les chrétiens ont le droit de se promener*. »

1483 Cf. P. **CLAUDEL**, *Du sens figuré de l'Écriture*, dans *P&B1*, p. 833 (1937).

1484 Cf. P. **CLAUDEL**, *Du sens de l'Écriture sainte*, dans *P&B2*, p. 557 *sq*. (1949).

1485 P. **CLAUDEL**, *Jo2*, p. 333 (1940).

1486 Cf. P. **CLAUDEL**, *Á propos des récentes découvertes bibliques*, dans *P&B1*, p. 663 (1936).

1487 Cf. P. **CLAUDEL**, *Introduction à Isaïe dans le mot à mot*, dans *P&B2*, p. 1221 (1952 ; débat sur l'unité du livre d'Isaïe), citant *Dz* **3505**-**3509** (1908).

1488 Voir D. **MILLET-GÉRARD**, « Paul Claudel et l'Ecriture sainte », dans *Paul Claudel, maître spirituel pour notre temps*, *op. cit*., p. 53.

1489 Cf. P. **CLAUDEL**, *Le livre d'Esther*, dans *P&B1*, p. 458 (1934 ; note a).

1490 Cf. P. **CLAUDEL**, *L'Apocalypse de saint Jean*, dans *P&B1*, p. 1232 (1942) : « […] *admirable ouvrage auquel je me suis déjà tant de fois référé…* ».Voir Ernest Bernard **ALLO**, *Saint Jean, L'Apocalypse*, (2ème édition), PARIS, J. Gabalda, 1921.

que propose la parole vivante, « […] *toute pénétrée du mystère de son origine* »[1491]. Par un juste retour des choses, à part René **PAROISSIN**[1492], les études de **CLAUDEL** furent sévèrement critiquées[1493]. Si la métaphore et sa *fantasia* ne signifient rien d'autre à l'exégèse professionnelle qu'arbitraire et subjectivité illusoires, du moins créent-elles autour du poète un isolement, à la fois douloureux et avantageux[1494]. En effet, malgré le sentiment d'incompréhension, la solitude favorise la sensation de liberté, le sentiment gratifiant du combat d'avant-garde et les plaisirs de la transgression.

2. Une lecture libre et personnelle

L'originalité du travail de **CLAUDEL** consiste à développer une herméneutique scripturaire à la fois traditionnelle et inédite, puisqu'elle y intègre le réseau composite de ses grandes thématiques personnelles : notion de co-naissance, structure symbolique du monde, obsession de la mort et du mal, question théologique du destin *post-mortem*, poétique de l'amour, etc. Le poète entend ainsi articuler les niveaux historiques, sémiotiques, cosmiques et mystiques, dans un cadre biblique unifié et cohérent. Or, celui-ci est *déjà* configuré à partir de trois textes fondateurs.

2.1. Trois textes fondateurs

Le premier texte est *Prov* **8**. Cette prosopopée de la Sagesse, découverte à la Noël 1886, accompagnera **CLAUDEL** toute sa vie. La figure sapientielle s'y présente comme un personnage féminin, riche et complexe, à la fois personnel (Cf. *Pr* **8**, 22-31 ; *Si* **1**, 1-10 ; **4**, 11-19 ; **15**, 1-10 ; **24**, 1-22), bienveillant, actif, subtil, pur et universel, qui peut susciter des « *amis de Dieu* » et des prophètes (*Sg* **7**, 27). Pour le poète, la Sagesse renvoie d'abord au dynamisme divin en quête de la conversion de l'Homme perdu. Elle évoque en premier lieu l'expérience du surgissement d'un chemin de Salut, de ses conditions de possibilités[1495] et de ses attributs connexes : joie, unité, paix, créativité.

Le deuxième texte de référence est l'*Apocalypse* de saint **JEAN**. Ce récit consonne avec l'inquiétude millénariste des années de jeunesse[1496]. Le fait que le poète commençât son *Tournant biblique* par une longue étude consacrée à ce livre n'est pas indifférent. En effet, **CLAUDEL** le conçoit comme un sommet récapitulateur[1497]. Ce recueil de prophéties non encore accomplies se présente donc, à la fois, comme le sceau du temps à venir[1498] et le témoin du monde invisible[1499]. Il reflète, pour qui sait lire, toute l'histoire de la Création, considérée à partir de son foyer, le Salut offert en **JÉSUS**-Christ[1500]. Comme ultime parole biblique, il doit être

[1491] Belle expression de Raïssa **MARITAIN**, *Les grandes amitiés. Souvenirs*, tome 1, PARIS, Éditions de la Maison française, 1941, p. 22.
[1492] Voir René **PAROISSIN**, *Retour à la Bible avec Claudel. Humanisme biblique, exégèse spirituelle, théologie et poétique*, PARIS, Nouvelles Éd. Debresse, 1955 [or. 1951]. Du même, *Art et humanisme biblique. Avec Paul Claudel, S. Bernard et S. Jean de la Croix, G. Migot, Bach et Haendel, Péguy et Honegger…,* PARIS, Nouvelles Éd. Debresse, 1955.
[1493] Voir D. **MILLET-GERARD**, *Postface*, dans P. **CLAUDEL**, *P&B2*, p. 1922.
[1494] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo2*, p. 293 (1939).
[1495] Cf. P. **CLAUDEL**, *Ode jubilaire*, dans *OCPo*, p. 689 (1921).
[1496] Voir **D. MILLET-GERARD**, *AS*, *op. cit*., p. 650.
[1497] Cf. P. **CLAUDEL**, *Introduction à l'Apocalypse*, dans *P&B2*, p. 5 (1945).
[1498] Cf. P. **CLAUDEL**, *Au milieu des vitraux de l'Apocalypse*, dans *P&B1*, p. 112 (~ 1930).
[1499] *Id*., p. 114 : « *Ici des coupes foudroyantes et confuses nous sont livrées sur le mécanisme sacré de l'arrière-monde*. »
[1500] Cf. *id*, p. 146.

interprété comme la plénitude et le sommet de la révélation prophétique[1501]. En ce sens, il est le livre synthétique par excellence[1502], « *entièrement figuratif* »[1503]. Il se prête donc au plus haut point à une méthode symbolique.

Le troisième texte, enfin, est l'épisode des Pèlerins d'EMMAÜS (Cf. *Lc* **24**, 13-35). Cette péricope décrit un processus de conversion, mis en scène comme une relecture de la vie des disciples, par et dans la parole illuminatrice du Christ. Or, le Ressuscité ne fait pas qu'ouvrir « *les prophéties* »[1504]. Il indique aussi sa présence dans tout l'Ancien Testament, *i.e.* dans toute *les* Écritures qu'il unifie[1505]. Il convie ainsi chaque lecteur à entreprendre ce long travail d'identification[1506]. Cette autoprésentation en forme d'invitation à la relecture oriente irrésistiblement la lecture biblique « en avant », puisque le Seigneur, prince des Écritures, « […] *est plus loin, un tout petit peu plus loin, à la distance d'un jet de pierre (*Lc ***22****, 41).* »[1507] Dans l'existence croyante, le Christ, comme le mot dans la phrase, interdit la fixité (la lettre) et signale l'exigence vitale du mouvement herméneutique[1508], où le cœur précède l'intelligence[1509]. Á l'hospitalité des pèlerins (Cf. « *Reste avec nous* » ; *Lc* **24**, 29) répond l'hospitalité première du texte-Verbe-maison (auberge) où le lecteur, après avoir reçu la nourriture sacramentelle d'une illumination par la relecture (le chemin), fait, au seuil de la nuit, la découverte bouleversante de la présence (eucharistique) du Christ ressuscité (Cf. *Jn* **14**, 23). Et celle-ci, immédiatement, le remet en mouvement et le renvoie dans le juste sens, vers l'Église (JÉRUSALEM), *i.e.* vers le travail de la fraternité (Cf. *Lc* **24**, 33-35).

Grâce à ces trois textes, le *Tournant biblique* de 1927 subsume, dans l'espace scripturaire, les grandes articulations de la recherche claudélienne. La prosopopée de la Sagesse supporte et transpose la question obsédante de la féminité/altérité dans l'aventure spirituelle. Le récit d'EMMAÜS oriente vers une forme christocentrée et sacramentelle. Le poème biblique est ainsi perçu comme une transfiguration du monde-texte par laquelle le Verbe parle à l'Homme. Le livre de l'*Apocalypse*, enfin, propose un vaste champ de figures à déchiffrer et active le questionnement herméneutique. C'est pourquoi, le poète-lecteur, fort de l'expérience de sa poétique, peut désormais prétendre participer de plain-pied à l'actualité de la Révélation. Cette évolution décisive permet de mieux situer la place et la mécanique de l'argumentation scripturaire dans le texte de 1942.

2.2. Un dispositif poétique de lecture de la Bible

2.2.1. Une lecture figurative

Pour **CLAUDEL**, poète de la co-naissance, il est évident que la Bible, comme acte poétique de communication, ne s'adresse pas à la seule raison raisonnante. Elle porte de part en part un excès irréductible

[1501] Cf. P. **CLAUDEL**, *L'Apocalypse de saint Jean*, dans *P&B1*, p. 1143 (1942).
[1502] Cf. *id*., p. 1141-1142.
[1503] P. **CLAUDEL**, *Supplément à l'Apocalypse*, dans *P&B2*, p. 1172 (1953).
[1504] P. **CLAUDEL**, *Un Poète regarde la Croix*, dans *P&B1*, p. 511 (1938).
[1505] Voir D. **MILLET-GÉRARD**, « Paul Claudel et l'Ecriture sainte », dans *Paul Claudel, maître spirituel pour notre temps*, *op. cit*., p. 59-60.
[1506] Cf. P. **CLAUDEL**, *Du sens figuré de l'Écriture*, dans *P&B1*, p. 832 (1937), fusionnant *Lc* **24**, 29 et *Jn* **5**, 39.
[1507] P. **CLAUDEL**, *L'Épée et le Miroir*, dans *P&B1*, p. 724 (1939).
[1508] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo2*, p. 511 (1945) : « […] *Emmaüs* (il n[ous] ouvrait les Écritures [*Lc* **24**, 32])*, avait rapport à ma passion d'interprétation biblique (Transfiguration)…* ».
[1509] Voir D. **MILLET-GÉRARD**, « Paul Claudel et l'Ecriture sainte », dans *Paul Claudel, maître spirituel pour notre temps*, *op. cit*., p. 42.

et un don gratuit, *i.e.* un secret inouï à percer (Cf. *Prov* **25**, 2)[1510], un appel existentiel à entendre (Cf. la *fides ex auditu* de *Rm* **10**, 17), un chemin de conversion à parcourir :

> « Dieu […] *s'adresse sans cesse aux hommes. La Bible est une lettre adressée à chacun. Tous les livres de la Bible sont des épîtres.* »[1511]

C'est pourquoi, elle en appelle à tout l'être de l'auditeur, *i.e.* à ses facultés rationnelles, sensuelles et interprétatives (sensation, imagination *et* intelligence). En effet, pour reprendre une fulgurance de **BORGES** qui résume cette position en une phrase, l'auteur du texte (l'Esprit inspirateur) est aussi l'auteur des lecteurs (le Dieu Créateur)[1512]. C'est pourquoi cette connexion en quelque sorte essentielle se déploie au moyen non de démonstrations abstraites, secondaires, détachées de réalités physiques, mais de figures-semences, à forte densité sacramentelle et ontologique :

> « *Les choses ne sont pas le voile arbitraire de la signification qu'elles couvrent. Elles sont réellement une partie au moins de ce qu'elles signifient, ou plutôt elles ne deviennent complètes que lorsque leur signification est complète. Quand la Bible se sert des choses créées pour désigner des réalités éternelles, elle le fait non pas comme un littérateur étourdi* […] *mais en vertu d'une convenance intime et naturelle, puisque de la bouche de Dieu qui a créé chaque être en le nommant* [Cf. *Gn* **1**] *ne peut sortir rien que l'éternel. Il n'y a pas une séparation radicale entre ce monde et l'autre, dont il est dit qu'ils ont été créés en même temps (*Creavit cuncta simul [Cf. *Si* **18**, 1 ; Vulg.]), *mais des deux se fait l'unité catholique, en des sens divers, comme ce livre dont il est dit qu'il est écrit à la fois* dedans et dehors [Cf. *Ez* **2**, 10 ; *Ap* **5**, 1]. »[1513]

Le poète se place ici sous le patronage de **TERTULLIEN**[1514], saint **AUGUSTIN**[1515], Blaise **PASCAL**[1516] et d'autres[1517]. L'étude de cette notion, qui maintient la dynamique sacramentelle[1518] de la présence/absence, mériterait un long travail, sans d'ailleurs l'assurance d'une conclusion précise, tant le terme se confond parfois avec celui de « symbole ». Mais il forme l'unité fondamentale d'une grammaire, d'une syntaxe et d'un lexique scripturaires, qui s'organisent en des formes synthétiques[1519], simples et universelles, en cela éternelles et

---

[1510] Voir D. **MILLET-GÉRARD**, « Paul Claudel et l'Ecriture sainte », dans *Paul Claudel, maître spirituel pour notre temps*, *op. cit.*, p. 48, citant aussi le *Tantum ergo* et les « *abscondita Scripturarum* » de l'*Imitation de Jésus-Christ*.
[1511] H. **QUANTIN**, *De Verbe et de chair*, p. 333.
[1512] Jorge Luis **BORGES**, *Conférences*, (coll. « *folio/Essais* » ; 2), PARIS, Gallimard, 2006, p. 12-13 (Sur la « *Divine Comédie* », évoquant d'ailleurs **CLAUDEL**).
[1513] P. **CLAUDEL**, *Introduction à un poème sur Dante*, dans *OCPr*, p. 428 (1921).
[1514] Voir D. **MILLET-GERARD**, *AS*, p. 341 et 902 (note 205) pour les références.
[1515] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo2*, p. 143 (1936), se référant sans doute au *De doctrina christiana*.
[1516] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. 1010-1011 (1932), citant la liasse « *XIX. Que la loi était figurative* ». Cf. B. **PASCAL**, *Œuvres Complètes II*, *op. cit.*, p. 626-640 (*Pensées* n° 229-261 ; Laf. 245-278).
[1517] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo2*, p. 143 (1936), citant **JANSENIUS** et la Bible de ROYAUMONT. *Id.*, p. 199 (1937), citant **HUGUES de SAINT-VICTOR** (*Eruditionis didascalicæ*, **VII** ; Cf. *PL* **CLXXVI**, col. 184).
[1518] Cf. P. **CLAUDEL**, *Du sens figuré de l'Écriture*, dans *P&B1*, p. 870 (1937) : « *La figure, pour résumer toute ma pensée, c'est une sorte d'eucharistie, la substance sous l'espèce, l'aliment intérieur sous l'apparence, la puissance permanente par-dessous l'acte passager*. »
[1519] Cf. P. **CLAUDEL**, *L'art religieux*, dans *OCPr*, p. 111 et 113 (1952).

ouverte au partage[1520]. **CLAUDEL** parle alors de « *tableau typique* »[1521], d'« *événement schématique* »[1522] ou de « *paraboles* »[1523], sans que le vocabulaire soit précisément fixé[1524].

En fait, le recours au terme polysémique de « figure » cherche à laisser place, à permettre et à donner un lieu à la rencontre, non à enclore dans une définition. Il transpose et dépasse, dans l'univers biblique, l'intuition de la métaphore comme outil de connaissance. L'essentiel est donc moins la précision conceptuelle, que sa capacité à indiquer une voie et à exprimer une visée spirituelle : la Bible, comme texte, réalise la synthèse entre les recherches théoriques sur la poésie et l'intuition spirituelle de la Noël 1886. Par-delà l'allégorie (mythologique ou juive[1525]) et la métaphore, la figure biblique accomplit toutes les potentialités de la rhétorique. Elle montre la vérité du monde (*res* et *signa*), ordonnée à la cause finale[1526]. Celle-ci est une présence, une personne, en ce sens aussi une « figure » au sens du « visage » (gr. : « prósôpon »), terme emprunt de puissantes allusions christologiques. Une nouvelle fois, les fils se nouent et se « *plénifient* », non plus deux mais trois : la conversion, la vocation poétique, la dimension spirituelle. Le *Tournant biblique* signifie alors la découverte d'un langage absolu, qu'il faut apprendre à entendre et à parler pour entrer dans un dialogue de Salut avec Dieu lui-même, qui parle à l'Homme. **CLAUDEL**, lecteur de la Bible, est un poète-interprète, héritier de **MALLARMÉ** et de **RIMBAUD** :

> « *Il fallait toute la jeunesse symboliste de Claudel, son « éducation » mallarméenne et rimbaldienne, pour qu'une telle approche du texte biblique fût possible*. »[1527]

Désormais, il parcourt et lit le « champ *des figures* »[1528], ce qui tend à le rapprocher du prophète **DANIEL** (Cf. *Dn* **9**, 2). Ce faisant, **CLAUDEL** privilégiera toujours les textes figuratifs, *i.e.* ceux dont il s'agit de déchiffrer le jeu des images. C'est pourquoi son travail portera amplement sur l'*Ancien Testament*, envisagé d'abord comme texte-figure du Christ. Il contribua ainsi, après Léon **BLOY**[1529], à sa mesure, à le réhabiliter dans l'horizon catholique[1530]. De même, il lit le *Nouveau Testament* essentiellement à partir de l'*Apocalypse*, texte-figure de la fin des temps. Jamais il ne proposera de lecture systématique d'un Évangile, des *Actes* ou du corpus épistolaire paulinien.

2.2.2. Une lecture christocentrée

[1520] Voir H. **QUANTIN**, *De Verbe et de chair*, p. 334 : « […] *la Parole de Dieu est un langage compréhensible, fait d'images concrètes et non de concepts théoriques, comme la poésie véritable. C'est pourquoi on peut lire l'Évangile avec n'importe qui. C'est plus douteux pour l'œuvre de Heidegger.* »
[1521] P. **CLAUDEL**, *Emmaüs*, dans *P&B2*, p. 337 (1948).
[1522] P. **CLAUDEL**, *Jo2*, p. 573 (1946).
[1523] P. **CLAUDEL**, *Au milieu des vitraux de l'Apocalypse*, dans *P&B1*, p. 121 (~ 1930).
[1524] Cf. P. **CLAUDEL**, *L'Apocalypse de saint Jean*, dans *P&B1*, p. 1088 (1942 ; note b) : « *figures typiques* ».
[1525] Voir D. **MILLET-GÉRARD**, *AS*, *op. cit*., p. 333.
[1526] Voir *id*., p. 347, qui propose le concept de « *méta-lecture* ».
[1527] D. **MILLET-GERARD** dans P. **CLAUDEL**, *P&B1*, p. 1416 (note 1).
[1528] P. **CLAUDEL**, *Du sens figuré de l'Écriture*, dans *P&B1*, p. 831 (1937), comparé à un « champ magnétique ».
[1529] Voir Raïssa **MARITAIN**, *Les grandes amitiés. Souvenirs*, tome 1, PARIS, Éditions de la Maison française, 1941, p. 174, au sujet de sa lecture du livre *Le Salut par les Juifs* : « *Ce témoignage fut d'abord pour moi la révélation de l'union des deux Testaments. On passe de l'un à l'autre par le Christ.* »
[1530] Cf. P. **CLAUDEL**, *Sur l'Ancien Testament*, dans *P&B2*, p. 563 (1949) : « *Il faut rendre l'Ancien Testament au peuple chrétien*. » Voir Yves **HABERT**, « Paul Claudel, le poète devant la croix », dans *Paul Claudel. Maître spirituel pour notre temps*, *op. cit*., p. 86.

Ce primat de l'interprétation figurative du texte biblique implique cependant de consentir à une certaine ambiguïté[1531]. En effet, le sens divin est l'inverse de celui de la créature. Dieu procède

> « […] *de la vérité permanente à l'expression figurée tandis que nous allons tant bien que mal de la figure, dans la direction indiquée par le* sens*, au concept.* »[1532]

De plus, le sens figure-vérité est troublé depuis le péché d'origine. Il n'est désormais opératoire qu'en **JÉSUS**-Christ[1533]. Seule la Parole divine (le Christ-anonyme qui converse avec les deux pèlerins d'EMMAÜS) se révèle capable de garantir le caractère non-arbitraire du lien ontologique entre la figure et la réalité invisible qu'elle désigne et rend présente. Aux distinctions de niveaux et de genre parfois trop rigides, **CLAUDEL** préfèrera donc toujours une vaste lecture typologique, dont la clé est le **JÉSUS**-Christ:

> « *Jésus est la clef du Verbe, c'est-à-dire de toutes choses, puisqu'il n'est œuvre qui ne porte la marque de son auteur et qui soit étrangère à l'élucidation de sa personne et de son dessein.* »[1534]

En 1937, **CLAUDEL** le décrit même comme un « *texte vivant* », articulant ainsi en terme vitaliste le lien avec le « *texte écrit* »[1535], dont il est la vie, la tête (Cf. *Ep* **1**, 22 ; **4**, 15 ; *Col* **1**, 18 ; etc.) et le dynamisme, *i.e.* celui sans qui la lettre reste morte. C'est pourquoi, ayant perdu le Christ, le peuple juif[1536] et les littéralistes[1537] chrétiens ont perdu la clé et le sens de leurs propres Écritures.

L'exégèse claudélienne, comme celle des Pères de l'Église[1538], surtout depuis **ORIGÈNE**[1539], est donc résolument christocentrique, dialogique, relationnelle et spirituelle. Elle retrouve la formulation scolastique qui désigne le Dieu révélé en **JÉSUS**-Christ comme l'objet formel de la théologie[1540]. Mais **JÉSUS**-Christ n'est pas lui-même un symbole au sens langagier, ou même le symbole des symboles. Il en est toujours la source personnelle et infinie, vivante et vivifiante[1541]. En ce sens, il est bien l'origine, la règle libre de l'herméneutique et la fin sans fin, impossible à enclore (Cf. *Jn* **21**, 25[1542]), du monde-texte :

[1531] Cf. P. **CLAUDEL**, *L'Apocalypse de saint Jean*, dans *P&B1*, p. 1087 (1942).
[1532] P. **CLAUDEL**, *Au milieu des vitraux de l'Apocalypse*, dans *P&B1*, p. 247 (~ 1930). Voir *id*., p. 1483 (note 6), pour les références-sources chez saint T**HOMAS d'AQUIN** (surtout *ST*, **I**, 1, 10) et dans l'œuvre claudélienne.
[1533] Cf. P. **CLAUDEL**, *Supplément à mon livre sur l'Apocalypse*, dans *P&B2*, p. 1094 (1953), citant *Ac* **10**, 43-44, *He* **13**, 8 et *1 P* **1**, 10-12.
[1534] P. **CLAUDEL**, *Emmaüs*, dans *P&B2*, p. 367 (1948). Un intertexte possible est *Ap* **3**, 7 (via *Is* **22**, 22) : le Christ comme possesseur de la « *clé de David* ».
[1535] P. **CLAUDEL**, *L'Épée et le Miroir*, dans *P&B1*, p. 715 (1939).
[1536] Cf. P. **CLAUDEL**, *Moab,* dans *P&B1*, p. 905 (1939).
[1537] Cf. P. **CLAUDEL**, *Au milieu des vitraux de l'Apocalypse*, dans *P&B1*, p. 342 (~ 1930 ; note a).
[1538] Cf. P. **CLAUDEL**, *La Bible de Maredsous*, dans *P&B2*, p. 920 (1950) : « *Les Pères voyaient Notre-Seigneur partout dans l'Ancien Testament*. »
[1539] Cf. **ORIGÈNE**, Philocalie, 1-20, PARIS, Cerf, 1983, p. 145-148. Sur les fondements de l'herméneutique origénienne : *Principes* (Peri Archôn), livre IV. Voir Henri de **LUBAC**, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, (coll. « *Théologie* » ; 16), PARIS, Aubier-Montaigne, 1950 ; Henri **CROUZEL**, *Origène*, (coll. « *Le Sycomore* », Série « *Chrétiens aujourd'hui* » ; 15), PARIS-NAMUR, Lethielleux-Culture et Vérité, 1985 ; Sur l'enracinement paulinien (en particulier *1Co* **2**, 13) de cette méthode, voir F. **COCCHINI**, *Il Paolo di Origene*, Studium, Rome, 1992.
[1540] Voir H.U. Von **BALTHASAR**, *La Vérité est symphonique*, op. cit., p. 29.
[1541] Cf. P. **CLAUDEL**, *Au milieu des vitraux de l'Apocalypse*, dans *P&B1*, p. 301-302 (~ 1930).
[1542] Ce point sera affirmé avec force par **ORIGÈNE**.

« […] *il est dit dans l'Apoc*[alypse] *: Je suis l'Alpha et l'Oméga* [Cf. *Ap* **1**, 8 ; **21**, 6 ; **22**, 13 ; soit au début et à la fin du livre même de l'*Apocalypse* !]. *Or pour arriver de l'Alpha à l'Oméga il faut passer par toutes les autres lettres.* »[1543]

Cette insistance christologique explique que le poète tend à ce point à rapprocher l'acte de lecture de l'Écriture et le sacrement eucharistique. Pour lui, la parole de Dieu est *vraiment* une nourriture[1544]:

« *La figure* […] *c'est une sorte d'eucharistie, la substance sous l'espèce, l'aliment intérieur sous l'apparence, la puissance permanente par-dessous l'acte passager.* »[1545]

Pour que la parole devienne chair et communion, incarnation du Verbe en l'Homme, il lui faut la mâcher, la dévorer, la ruminer[1546].

Œuvre en acte du Christ vivant, la Bible apprend à lire la Bible[1547], de même que le Ressuscité explique aux deux Pèlerins d'EMMAÜS « […] *dans toutes les Écritures ce qui le concernait* » (*Lc* **24**, 27)[1548]. Il s'agit alors de développer une méthode dite par « consonance » interne. Celle-ci retrouve un célèbre précepte pascalien (« *Preuve par l'Écriture même* »[1549]), ainsi transcrit dans le système claudélien : « […] *elle* [la Bible] *est à elle-même sa propre glose, son répertoire et son illustration*. »[1550] **CLAUDEL** se transforme alors en un utilisateur virtuose de diverses concordances bibliques, en particulier le *Concordantiarum Universae Scripturae Sacrae Thesaurus* (Vulgate) des Pères **PEULTIER**, **ÉTIENNE**, **GANTOIS** et **ROUX de RAZE**[1551] et sa version abrégée[1552]. Á la sécheresse de l'exégèse critique, **CLAUDEL** oppose donc le principe qui structurait son œuvre : une articulation poétique et spirituelle du signe et du sens, de la lettre et de l'esprit. Cette surdétermination spirituelle tend alors à relativiser le primat thomasien[1553] du sens littéral[1554]. Surtout, retrouvant la distinction du pourquoi et du comment, elle permet de proposer la synthèse suivante : esprit (courant spiritualiste) = vision de la cause/lettre (courant littéral) = vision des effets. Autrement dit, sidérés par le comment, oublieux du pourquoi, les littéralistes

---

[1543] P. **CLAUDEL**, *Jo2*, p. 712 (1949).

[1544] Cf. P. **CLAUDEL**, *Du sens figuré de l'Écriture*, *P&B1*, p. 826 (1937) : « […] *une chose à manger*… ». Ce thème classique, d'origine testamentaire, en particulier dans le corpus johannique, amplement développé par les Pères (Cf., entre autres, **ORIGÈNE**, *In PS*., **147** ou saint **JÉRÔME**, *Comm. in Eccles*., **3**, 13), puis développé au Moyen-âge par les auteurs cisterciens et victorins, est réaffirmé lors du Concile VATICAN II : Cf. **SC** *48-51-56* ; **DV** *21-26* ; **AG** *6-15* ; *PO* **18** ; *PC* **6**).

[1545] *Id*., p. 870.

[1546] Cf. P. **CLAUDEL**, *La deuxième étape d'Emmaüs*, dans *P&B2*, p. 851 (1950) : « *Pour entendre les prophètes il ne suffit pas d'ouvrir les oreilles, il faut ouvrir la bouche, toute grande.* » Voir aussi D. **MILLET-GÉRARD**, « Paul Claudel et l'Ecriture sainte », dans *Paul Claudel, maître spirituel pour notre temps*, *op. cit*., p. 54-55.

[1547] Cf. P. **CLAUDEL**, *Du sens figuré de l'Écriture*, *P&B1*, p. 829 (1937). Cf. L'adage latin : « *Scriptura sui ipsius interpres*. »

[1548] Voir H. **QUANTIN**, *De Verbe et de chair*, op. cit., p. 334 : « *Les commentaires bibliques de Claudel n'ont peut-être que cela en vue : s'approcher de ce secret d'Emmaüs où le Christ révèle sa présence cachée dans tout l'Ancien Testament*. »

[1549] *Pensée* n° 257 (*Br*. 642 ; *Laf*. 274). Cf. B. **PASCAL** *Œuvres Complètes II, op. cit*., p. 637. Cf. aussi P. **CLAUDEL**, *Jo2*, p. 195 (1937), citant la *pensée* n° 235 (*Br*. 900 ; *Laf*. 251) : « *Qui veut donner le sens de l'Écriture et ne le prend point de l'Écriture est ennemi de l'Écriture* ». Cf. B. **PASCAL**, *Œuvres Complètes II, op. cit*., p. 626-627.

[1550] P. **CLAUDEL**, *Commentaire sur le psaume XXVIII*, dans *P&B1*, p. 81 (1932).

[1551] Eugène **PEULTIER**, Alois **ÉTIENNE**, Léon **GANTOIS** et Henri **ROUX de RAZE**, *Concordantiarum Universae Scripturae Sacrae Thesaurus*, (coll. « *Cursus Sacræ Scripturæ, pars tertia, textus V. Concordantiæ latinæ* »), PARIS, P. Lethielleux, 1897.

[1552] Henri **ROUX de RAZE**, Edmond de **LACHAUD** et Jean-Baptiste **FLANDIN**, *Concordantiarum SS. Scripturae manuale*, PARIS, Lecoffre-Gabalda, 1939 [or. 1868].

[1553] Cf. saint **THOMAS d'AQUIN**, *ST*, **I**, 1, 10.

[1554] Cf. P. **CLAUDEL**, *Du sens figuré de l'Écriture,* dans *P&B1*, p. 827 (1937) : « *Il faut reconnaître cependant que pour bien des pages de la Bible le sens littéral est impossible ou insuffisant et conduirait directement à l'erreur ou à l'absurdité*. »

lisent à « *contresens* »[1555], quand **CLAUDEL**, respectueux du sens, estime n'avoir qu'à se laisser porter au fil de sa plume inspirée.

2.2.3. La révolution analogique (1928)

Le *Tournant biblique* introduit donc un nouveau niveau, considéré comme fondamental : le texte biblique et sa bibliothèque de figures, garanties par le Verbe divin. Cette découverte bouleverse l'équilibre trouvé par la poétique de la co-naissance en 1905. Elle appelle à une nouvelle synthèse théorique. Or, celle-ci trouve une solution simple et rapide en activant une notion déjà envisagée, mais encore sous-estimée : l'analogie.

CLAUDEL n'invente pas ce concept. Il le trouve d'abord dans l'Écriture, en particulier chez saint **PAUL** (Cf. le développement analogique homme-femme/Christ-Église en *Ep* **5**, 21-32), dans la théologie thomasienne[1556], chez **ARISTOTE**[1557], puis au Japon, dans la littérature du Tao[1558]. Ce transfert vers le domaine poétique était déjà proposé par de grands auteurs que **CLAUDEL** admire (**BAUDELAIRE**[1559], **MALLARMÉ**[1560], etc.), sans jamais en déployer toutes les potentialités. En fait, **CLAUDEL** théorise sa solution à partir de janvier 1928, grâce à la lecture décisive d'une étude d'Étienne **GILSON** sur la philosophie de saint **BONAVENTURE**[1561]. Certes, il avait déjà lu le *Breviloquium* en 1912[1562], mais la redécouverte de 1928 est une révélation[1563]. Celle-ci tient moins en une adhésion à la théologie, mystique et platonisante, de **BONAVENTURE**, qu'en l'approfondissement d'une intuition personnelle[1564]. Car, comme souvent, le poète ne retient que ce dont il a besoin. En fait, grâce au théologien franciscain, **CLAUDEL** repense la notion de signe, définissant l'analogie comme un rapport de rapport :

> « *Ce q*[ue] *l'on nomme la proportionnalité est un rapport non entre des êtres mais entre les rapports q*[ui] *unissent deux couples d'êtres*. »[1565]

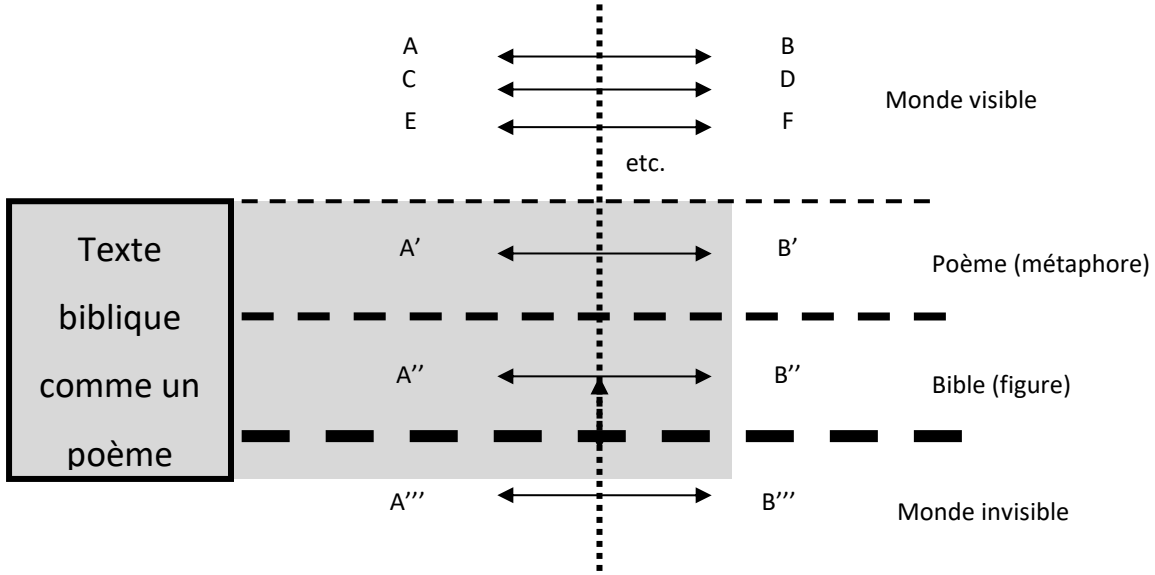
Il envisage donc le principe de l'analogie dite « de proportionnalité », déjà définie par **ARISTOTE**[1566], reprise par saint **THOMAS**[1567]. Celle-ci maintient l'option préférentielle pour la médiation horizontale, honorant à la fois la dimension de la continuité (Dieu se révèle dans le monde) et celle de la discontinuité (néant de la créature sans le Créateur). Elle permet également d'intégrer les réflexions antérieures sur la notion de rapport, constitutive, selon **CLAUDEL**, de la dimension temporelle (quand le nombre serait constitutif de la dimension

---

1555 P. **CLAUDEL**, *J'aime la Bible*, dans *P&B2*, p. 1007 (1952).
1556 Cf. saint **THOMAS d'AQUIN**, *ST*, **I**, 47, 3. Voir R. **IMBACH** et A. **OLIVA**, *La philosophie de Thomas d'Aquin, op. cit*., p. 83-84 et 98.
1557 Cf. **ARISTOTE**, *Poétique*, *op. cit*., p. 118 (1457b).
1558 Voir Gilbert **GADOFFRE**, « Les Trois sources de l'analogie claudélienne », *French Studies*, XIII/2, avril 1959, p. 135-145.
1559 Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. 909 (1930), citant C. **BAUDELAIRE**, « Richard Wagner et *Tannhäuser* à Paris », [*La Revue européenne*, 1er avril 1861, p. 460-485] : « *Les choses s'étant toujours exprimées par une analogie réciproque, depuis le jour où DIEU a proféré le monde comme une complexe et indivise* [en fait, « indivisible »] *totalité*. » (Cf. C. **BAUDELAIRE**, *OCBa*, *op. cit*., p. 852).
1560 Voir D. **MILLET-GÉRARD**, *AS*, *op. cit*., p. 378-380.
1561 É. **GILSON**, *La Philosophie de saint Bonaventure*, *op. cit*.
1562 Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. 241 (1912).
1563 Cf. P. **CLAUDEL**, *L'esprit de prophétie*, dans *P&B2*, p. 1031 (1952).
1564 Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. 802 (1928) : citation d'É. **GILSON**, *La Philosophie de saint Bonaventure*, *op. cit*., p. 162, puis : « *C'est à peu près ce q*[ue] *j'ai dit dans mon* Ode jubilaire [Cf. P. **CLAUDEL**, *Ode jubilaire pour le six-centième anniversaire de la mort de Dante*, dans *OCPo*, p. 675 (1921)] *et ailleurs*. »
1565 P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. 804 (1928), citant É. **GILSON**, *La Philosophie de saint Bonaventure*, *op. cit*., p. 199.
1566 Voir **ARISTOTE**, *Poétique*, *op. cit*., p. 118-119 (1457b).
1567 Voir Bernard **LANDRY**, « L'analogie de proportionnalité chez saint Thomas d'Aquin », *Revue néo-scolastique de philosophie* n° 96, 1922, p. 454-464.

spatiale). Il s'ensuit que l'analogie renverra préférentiellement, chez le poète, à la musicalité et à l'expérience auditive. Elle intègrera très naturellement l'appréhension de la prosodie comme mise en scène harmonique de rythmes naturels et surnaturels.

L'analogie claudélienne possède donc plusieurs dimensions. D'abord une dimension cognitive (elle donne à connaître). Mais celle-ci est intimement associée à une dimension heuristique, puisqu'elle désigne un ordre, *i.e.* un chemin suggestif et ordonné de connaissance. Enfin, l'analogie ne dit pas seulement le sens. Elle possède aussi une « *force référentielle* »[1568], en aval (le monde) et en amont (la Cause), ce qui induit une double *praxis* : l'attention/la louange. Par l'analogie, l'interprétation reconnaît une présence divine au cœur de la Création et approche la réalité divine elle-même (mais toujours en tant que rapport). Elle donne à saisir une réalité autre qui, comme cause finale, permet d'entrevoir l'avenir. Le *Tournant biblique* et sa systématisation analogique complètent ainsi le schéma poétique de la co-naissance, y intégrant le mouvement de conversion au texte biblique. Celui-ci garantit, par une autorité d'origine divine (l'inspiration scripturaire), une juste interprétation de la dimension symbolique du monde et la possibilité d'y reconnaître Dieu par la louange. Soit le schéma suivant :



(Schéma n° 12 : *Analogie et* Tournant biblique)

Cette proposition retrouve donc la proposition bonaventurienne du *Liber creaturæ*[1569], elle-même héritière d'un corpus patristique (saint **LÉON**, saint **BERNARD**, etc.) et inspiratrice d'auteurs très variés (**TELESIO**, **BÖHME**, **CAMPANELLA**[1570], etc.). Mais, elle l'intègre à l'intuition mallarméenne selon laquelle le texte poétique permet de lire l'Univers. Les métaphores poétiques sont requalifiées comme les ombres difractées des figures scripturaires. Ce faisant, **CLAUDEL** introduit en elles un « *trouble* »[1571] qui brise l'ambition d'une fin ou d'une

[1568] P. **RICŒUR**, *Du texte à l'action*. *op. cit.*, p. 245.

[1569] Cf. par exemple, saint **BONAVENTURE**, *Breviloquium. Prologue*, (avant 1257], (éd. de Jacques-Guy **BOUGEROL**), (coll. « *Bibliothèque bonaventurienne. Série Textes* »), PARIS, Éditions franciscaines, 1967, p. 109-111 (*Prol*., 4, 5). De même saint **BONAVENTURE**, *Breviloquium. Le monde créature de DIEU*, (avant 1257], (éd. de Trophime **MOUIREN**), (coll. « *Bibliothèque bonaventurienne. Série Textes* »), PARIS, Éditions franciscaines, 1967, p. 77-79 (**II**, 5, 2) et 125-127 (**II**, 12, 4).

[1570] Voir Jean **DELUMEAU**, *L'énigme Campanella*, Paris, Fayard, 2008, p. 294-298, citant un sonnet intitulé *Le Monde et le Livre* : « *Le monde est le livre où la Sagesse éternelle / a écrit ses propres pensées ; il est le temple vivant / Où il a peint ses actions et son propre exemple*… ».

[1571] Hans Urs von **BALTHASAR**, *La Gloire et la Croix*. *II, Styles : les aspects esthétiques de la révélation*, [or. *Herrlichkeit : eine theologische Ästhetik. Band II, Fächer der Stile,* FREIBURG i. Br., JOHANNES Verlag, 1962], (tome 2), *De Jean de la Croix à*

clôture des interprétations. En effet, une même figure peut recouvrir des réalités très différentes[1572], selon la nature du rapport envisagé. Elle conserve ainsi une ambiguïté essentielle, témoignage du jeu « *perturbateur* »[1573] de l'Écrivain sacré. Ceci peut d'ailleurs, dans certains cas, conduire l'interprète aux portes du désespoir[1574].

Ainsi, presqu'à son insu, l'herméneutique poétique de la Bible comprend autrement ou voit plus loin. Elle cherche, éprouve, échoue, se perd, recommence, car

> « […] *S'il arrive souvent que l'intention soit indubitable et la signification claire sous un voile transparent, plus souvent encore il ne s'agit que d'une proposition obscure, d'un trait furtif, d'un dessin inachevé, d'une allusion, d'une analogie, d'une suggestion, parfois moins que cela, d'un* mot*, comme celui que se passent les initiés, d'un reflet, d'une intonation, mais qui suffit à faire tressaillir le cœur fidèle.* »[1575]

Il convient alors de distinguer, après le pseudo-**DENYS**[1576], les paroles claires des paroles abstruses. Pour ces dernières, l'inadéquation, la disproportion, l'exagération ou le paradoxe, signifient la divinité de son énonciateur et l'indécence idolâtre des assurances professorales[1577]. On saisit alors la fureur de **CLAUDEL** devant la tentative littéraliste de circonscrire ces « difficultés » par une méthode historisante.

Le poète, né à la Noël 1886, mort en sursis en 1900, « rené » à partir de 1905, a donc (enfin) découvert « […] *le lieu et la formule* »[1578]. Le « *lieu* » poétique est la Bible[1579]. La « *formule* » est un dispositif de lecture figurative, analogique, polyphonique, par la multiplicité des correspondances internes, dynamique et finaliste. **CLAUDEL** s'érige donc comme le défenseur farouche d'une interprétation biblique, à la fois scrupuleuse[1580] et libre, ecclésiale et personnelle, totale[1581], en croissance (Cf. *Ac* **6**, 7 ; **12**, 24) et toujours incomplète. Elle sera surprenante[1582], provocatrice[1583] et évolutive[1584], tournée vers la vie[1585], soucieuse de l'actualité[1586]. Résolument biographique[1587], elle est portée par le goût exploratoire[1588] de la profondeur, marquée par l'émotion et

---

Péguy, (trad. de l'allemand par Robert **GIVORD** et Hélène **BOURBOULON**), (coll. « *Théologie* » ; 81), PARIS, Aubier, 1972, p. 356.

[1572] Cf. P. **CLAUDEL**, *L'Apocalypse de saint Jean*, dans *P&B1*, p. 1001 (1942 ; note a).

[1573] D. **MILLET-GÉRARD**, *AS*, *op. cit*., p. 396.

[1574] Cf. P. **CLAUDEL**, *L'Apocalypse de saint Jean*, dans *P&B1*, p. 1087 *sq*. (1942), au sujet d'*Ap* **20**.

[1575] P. **CLAUDEL**, *Un Poète regarde la Croix*, dans *P&B1*, p. 572 (1938), citant immédiatement après *Mt* **17**, 5.

[1576] Cf. Pseudo-**DENYS**, *Lettre* IX (*PG* **3**, col. 1105 d).

[1577] Voir D. **MILLET-GÉRARD**, *AS*, *op. cit*., pp. 390-391.

[1578] A. **RIMBAUD**, « Vagabonds », *Illuminations,* dans *OCBr*, p. 477.

[1579] Lettre de P. **CLAUDEL** à J.-L. **BARRAULT**, du 2 juillet 1953, reprise par P. **CLAUDEL**, *L'enthousiasme*, dans *OCPr*, p. 1397 : « *Mais alors un jour le poète a découvert un autre livre, encore plus intéressant. Le véritable livre, le livre de la vie, le livre de DIEU, l'Écriture, la véritable Écriture ! Vous pensez s'il va le lâcher !* »

[1580] Cf. P. **CLAUDEL**, *Commentaire sur le psaume XXVIII*, dans *P&B1*, p. 80 (1932).

[1581] Cf. P. **CLAUDEL**, *Au milieu des vitraux de l'Apocalypse*, dans *P&B1*, p. 121 (~ 1930).

[1582] Cf. P. **CLAUDEL**, *Le Poète regarde la Croix*, dans *P&B1*, p. 620 (1938) : « *Je n'hésiterai pas à stupéfier beaucoup de gens en déclarant que…* ».

[1583] Cf. P. **CLAUDEL**, *Du sens figuré de l'Écriture*, dans *P&B1*, p. 844 (1937).

[1584] Cf. P. **CLAUDEL**, *Moab*, dans *P&B1*, p. 884 (1939 ; note a).

[1585] Cf. P. **CLAUDEL**, *Au milieu des vitraux de l'Apocalypse*, dans *P&B1*, p. 290 (~ 1930).

[1586] Cf. P. **CLAUDEL**, *Supplément à mon livre sur l'Apocalypse*, dans *P&B2*, p. 1078 (1953), où **CLAUDEL** signale la mort de **STALINE** au milieu de son commentaire.

[1587] Cf. P. **CLAUDEL**, *Au milieu des vitraux de l'Apocalypse,* dans *P&B1*, p. 117 (~ 1930) : « *Cela me rappelle un certain été que nous avons passé à Gérardmer…* ».

[1588] Cf. *id*., p. 283 : « […] *remarquons combien la Bible reste un livre inexploré et combien d'espaces déserts elle comporte où les commentateurs ne se sont jamais aventurés.* Hic sunt leones. » (Trad. : « Ici sont les lions. »)

l'intuition, voire une naïveté[1589] et une cocasserie revendiquées. Sa multiplicité inépuisable dépasse les capacités de la raison humaine, car elle est en cours de réalisation[1590], c'est-à-dire engagée dans un mouvement permanent, fluide et emporté vers la fin[1591]. Souvent infidèle à la stricte théorie des quatre sens de l'Écriture (sens littéral, moral, allégorique et anagogique), **CLAUDEL** préfère parler de lecture « *polyédrique* »[1592]. Il considère alors les mots « […] *dans la plénitude de leur sens* »[1593], ce à quoi invitaient déjà, selon lui, la structure polysémique et l'absence de voyellisassions de l'hébreu[1594].

Au total, par-delà une simple exégèse poétique, le travail claudélien, par sa discipline, sa fidélité et son ascèse quotidienne tend vers la méthode traditionnelle de la *lectio divina*. En effet, si l'on retient comme cadre de réflexion la thématisation de **GUIGUES** II le CHARTREUX[1595], au XII^e^ siècle, l'expérience claudélienne articule trois niveaux bipolaires, qui sont trois tensions créatrices, ou plutôt trois rythmes complémentaires :

- le rythme entre mouvement objectif (*lectio-meditatio*) et mouvement subjectif (*oratio-contemplatio*), lui-même ouvert sur le Mystère ;
- le rythme composé par deux chemins parallèles : le chemin qui va de l'Écriture à la vie (cf. *Lc* **4**, 16-30) et sur celui qui va de la vie (et du Monde) à l'Écriture (Cf. *Lc* **24**, 13-35);
- le rythme entre la lecture solitaire (je lis un texte) et la rencontre (le texte me lit à mesure où je le laisse agir).

2.3. Une écriture scripturaire

Au nom de cette connaissance et de cette fidélité à la Cause charnelle, éthique et spirituelle du texte, dont la source est l'épiphanie cordiale du Christ-Verbe, le poète va plus loin. Il s'autorise à retisser le récit biblique. Il le recompose sous forme d'images pédagogiques, faussement candides, que certains commentateurs rapprochent de l'haggadah[1596]. Ailleurs, il le complète par l'usage de procédés rhétoriques comme la prosopopée[1597], la paraphrase[1598], la rêverie ou le monologue intérieur[1599]. Parfois même, il le réécrit[1600]. Il retrouve ainsi une tradition ancienne, qu'elle soit chrétienne (J.-J. **ROUSSEAU**[1601], J.-J. **LE FRANC de**

[1589] Cf. *id*., p. 169 : « *Nous ne sommes pas des docteurs, nous sommes de pauvres enfants rustiques qui regardent un vitrail et se communiquent naïvement leurs petites impressions*. »
[1590] Cf. *id*., p. 355 : « […] *être attentif à la coïncidence de la parole et du fait ».* Plus loin *: « C'est un texte que le temps se charge de développer*. » Cette affirmation est à mettre en lien avec le vieil adage de **GRÉGOIRE** le Grand (*In Hiez*., **I**, 7, 8) : « *Divina eloquia cum legente crescunt*. »
[1591] Ce point rejoint ainsi le concept paulinien d'*epignôsis*, ou processus (Cf. *2 Tm* **3**, 7) de connaissance parfaite du Christ, mystère de Dieu.
[1592] *Id*., p. 149.
[1593] *Id*., p. 146.
[1594] Cf. P. **CLAUDEL**, *Du sens figure de l'Écriture*, dans *P&B1*, p. 829 (1937). Cf. l'adage rabbinique : « *la Torah n'a pas un seul sens, mais des sens multiples.* ». Voir Roselyne **DUPONT-ROC** & Philippe **MERCIER**, *Les manuscrits de la Bible et la critique textuelle*, *Cahiers Evangile* n° 102, PARIS, 1998, p. 48.
[1595] Voir **GUIGUES** II le CHARTREUX, *Lettre au frère Gervais sur la vie contemplative*.
[1596] Voir D. **MILLET-GÉRARD**, dans P. **CLAUDEL**, *P&B1*, p. 1564-1565 (note 4).
[1597] Cf. P. **CLAUDEL**, *Mort de Judas,* dans *OCPr*, p. 899-909 (1933). Voir aussi D. **MILLET-GÉRARD**, « Paul Claudel et l'Ecriture sainte », dans *Paul Claudel, maître spirituel pour notre temps*, *op. cit*., p. 57.
[1598] Voir déjà, Léon **BLOY** considérant son livre *Le Salut par les Juifs* (1892) comme une « […] *paraphrase du sublime chapitre onzième du juif saint Paul aux Romains…* » (lettre de Léon **BLOY** à Raïssa **MARITAIN**, du 25 août 1905, reprise dans R. **MARITAIN**, *Les grandes amitiés*, I, *op. cit.*, p. 194).
[1599] Cf. P. **CLAUDEL**, *Le livre de Tobie*, dans *P&B1*, p. 644 (1935).
[1600] Cf. P. **CLAUDEL**, *L'Apocalypse de saint Jean*, dans *P&B1*, p. 1131 (1942), réécrivant *Jn* **15** avec une citation imaginaire, insérée entre les versets 16 et 5.
[1601] Cf. Jean-Jacques **ROUSSEAU**, *Odes sacrées*, BRUXELLES, Gilles **STRYCKWANT**, 1738.

POMPIGNAN[1602], le jeune **LAMARTINE**[1603]) ou poético-païenne (**LECONTE DE LISLE**[1604], **RIMBAUD**[1605], etc.). Mais cette lecture-écriture claudélienne reste artificielle, anecdotique et injustifiée, si elle ne rend pas compte de l'envahissement du lieu poétique par la parole d'un autre divin qui s'impose. Pour nous, l'essentiel est là. Dans sa parole même, qui est une réponse et une alliance dans la foi, **CLAUDEL** n'est plus seul. Consentant, grâce à la médiation du texte biblique, à la structure dialogique de la parole divine qui appelle une réponse de louange par l'interprétation et la prière[1606], il colloque avec et dans le Verbe divin.

Or, cette prise de parole nouvelle n'est pas fondée sur une connaissance de l'extérieur, mais sur un acte de foi, un silence matriciel et une écoute poétique (Cf. *Dt* **27**, 9), à la fois libre, créative et inspirée. Elle devient alors un service qui doit mettre le lecteur « *en éveil* »[1607], lui proposant, à son tour, une expérience de transformation intérieure. Celle-ci suppose sa participation active[1608], *i.e.* sa collaboration avec **CLAUDEL**[1609]. L'usage de l'apostrophe[1610] ou l'emploi fréquent du « *nous* »[1611], témoignent de cette volonté de permettre au lecteur-partenaire de faire cette rencontre bouleversante avec la Parole de Dieu. Pour en rendre compte, **CLAUDEL** envisagera les linéaments d'une métaphysique de la connaissance, inspirée de la théorie de la béatitude selon saint **THOMAS**[1612] et de la grande intuition de son *Art poétique*[1613] :

> « […] *nous devenons ce que nous nommons, nous devenons (momentanément) ce que nous faisons par l'imagination.* »[1614]

Quoi qu'il en soit de cette théorisation qui reste encore très intuitive, il importe surtout que la Parole de Dieu travaille par elle-même[1615]. Elle « fermente » chez son lecteur[1616]. Lentement, elle fait éclater préjugés et retenues, libérant énergie existentielle, joie spirituelle et audace herméneutique. Elle transforme de l'intérieur, en appelant à l'intelligence de son partenaire, signe d'une alliance toujours plus intime entre le Créateur et la créature, dans et par le Verbe humano-divin.

La révolution de 1927 correspond donc à d'abord l'affirmation suivante : l'acte poétique est pleinement ascendant et récapitulatif, quand il accepte de se situer dans un mouvement descendant qui le précède et le rend possible. Lieu de rencontre entre deux désirs asymétriques et en acte, l'écriture biblique claudélienne n'est

---

[1602] Cf. Jean-Jacques **LE FRANC de POMPIGNAN**, *Poésies sacrées* (1751 et 1763), dans Jean-Jacques **LE FRANC de POMPIGNAN**, *Œuvres* I, GENÈVE, **SLATKINE**, 1971 (*reprint* de l'édition de 1784).
[1603] Voir P. **BÉNICHOU**, *Le Sacre de l'écrivain, 1750-1830. Essai sur l'avènement d'un pouvoir spirituel laïque dans la France moderne*, dans *Romantismes français. I, Le Sacre de l'écrivain*. *Le Temps des prophètes, op. cit*., p. 167.
[1604] Charles **LECONTE de LISLE**, *Qaïn*, *La vigne de Naboth* et *l'Ecclésiaste*, dans Charles **LECONTE de LISLE**, *Poèmes barbares*, [or. librairie **POULET-MALASSIS**, 1862], (éd. de Claudine **GOTHOT-MERSCH**), (coll. « *Poésie* » ; 202), PARIS, **GALLIMARD**, 1985, p. 29-56.
[1605] A. **RIMBAUD**, *Proses « contre-évangéliques »*, dans *OCBr*, pp. 388-392 (titre de P. **BRUNEL**), textes seulement connus à partir de 1948 (Voir P. **BRUNEL**, *Notice*, dans *OCBr*, p. 857).
[1606] Voir D. **MILLET-GÉRARD**, « Paul Claudel et l'Ecriture sainte », dans *Paul Claudel, maître spirituel pour notre temps*, *op. cit*., p. 56.
[1607] Cf. P. **CLAUDEL**, *Un Poète regarde la Croix*, dans *P&B1*, p. 619 (1938).
[1608] Cf. P. **CLAUDEL**, *L'Apocalypse de saint Jean*, dans *P&B1*, p. 1078 (1942) : « […] *c'est au lecteur de compléter par la méditation les questions que je propose à son intelligence.* »
[1609] Cf. *id*., p. 1085.
[1610] Cf. *id*., p. 1003 : « *As-tu compris, lecteur ? Ai-je bien réussi à te mettre Pathmos sous les pieds ?* »
[1611] Cf. *id*., p. 1055 et 1717 (note 5).
[1612] Voir saint **THOMAS** d'AQUIN, *ST*, **I-II**, 1-5.
[1613] Cf. P. **CLAUDEL**, *TCM*, dans *Art poétique*, *OCPo*, p. 178-179 (1904).
[1614] P. **CLAUDEL**, *Du sens figuré de l'Écriture*, dans *P&B1*, p. 851 (1937).
[1615] Cf. *id*., p. 849 : « *Ça existe tout seul, ça agit tout seul …* ».
[1616] Cf. *id*., p. 843.

capable de lire qu'en tant qu'elle accepte à être lue, touchée, transformée[1617]. Ce changement radical de direction implique un bouleversement à 180 degrés de l'axe d'écriture[1618] et, en conséquence, la modification (conversion) du lieu de l'énonciation[1619]. **CLAUDEL** ne s'inscrit plus, dans sa vocation, comme un créateur tourné vers l'inédit, pas plus comme un exégète, technicien et savant, mais comme l'humble poète qui collabore à l'avènement de la parole inouïe d'un autre.

2.4. Parole et silence

Finalement, chez **CLAUDEL**, la poésie n'a réalisé son « essence » qu'en s'affrontant et en consentant au silence. Mais, ce renoncement est encore un acte poétique, car il y a loin entre le poète qui se tait et un poète qui parle du silence[1620]. **CLAUDEL** enracinera parfois ce thème fondamental dans le « *tacebat* » du Christ devant **PILATE** (Cf. *Mt* **26**, 63 // ; voir *Is* **53**, 7 et *Ac* **8**, 32) :

> « *Jésus se tait. Ce n'est qu'en faisant silence que nous l'entendrons. Le silence est l'enveloppe du Verbe.* »[1621]

Mais quand **RIMBAUD**[1622], **HÖLDERLIN**, **NIETZSCHE** ou **ARTAUD**, se taisent dans un mutisme assourdissant, qui retentit comme un échec et une tragédie (une folie mutique), voire comme le constat tragique d'une perte de confiance en la Parole[1623], **CLAUDEL** lui consent à un autre silence, un silence originel, habité, tourné vers l'écoute[1624]. Loin de fuir dans une solitude désespérée, il se fait le serviteur, commentateur et le répétiteur de l'autre Parole. Ce faisant, il accomplit ses anciens rêves monastiques[1625], à la fois dans l'ascèse du silence habité[1626], le goût du combat spirituel[1627] et la pratique de la *lectio divina*. Théologiquement, il se branche en plein sur la dynamique évangélique, inaugurée lors de l'épisode de la prédication à NAZARETH (*Lc* **4**, 21),

---

[1617] P. **CLAUDEL**, *Au milieu des vitraux de l'Apocalypse*, dans *P&B1*, p. 228 (~ 1930) : « *Car je n'ai jamais pu réaliser si c'était moi qui marchais ou si c'est la route au contraire qui m'entraîne.* »

[1618] Voir D. **MILLET-GÉRARD**, *Claudel. La Beauté et l'Arrière-Beauté*, *op. cit*., p. 103.

[1619] P. **CLAUDEL**, *L'Apocalypse de saint Jean*, dans *P&B1*, p. 1226 (1942).

[1620] Voir Martin **HEIDEGGER**, dans COLLECTIF., *Aujourd'hui Rimbaud… enquête de Roger Munier*, (coll. « *Archives des Lettres modernes* » ; 160), (coll. « *Archives A. Rimbaud* » ; 2), PARIS, Les Lettres Modernes, 1976, p. 16 (trad. de l'allemand par Roger **MUNIER**) : « *Ne peut toutefois vraiment se taire que celui qui a charge de dire ce qui montre la voie et l'a dit en effet, par le pouvoir de la parole qui lui a été conféré. Ce silence est autre chose que le simple mutisme. Son ne-plus-parler est un avoir-dit.* »

[1621] P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. 687 (1925).

[1622] Cf. A. **RIMBAUD**, *Une saison en enfer*, dans *OCBr*, p. 439 (*Mat*) : « Je ne sais plus parler ! » **MORIZOT** propose de resituer aussi ce silence comme « *thème d'époque* », sans distinguer cependant silence et mutisme. Voir J.-Cl. **MORIZOT**, *Claudel et Rimbaud : Étude de transformations*, *op. cit*., p. 154.

[1623] Voir Henri **QUANTIN**, *De Verbe et de chair*, *op. cit*., p. 16-17.

[1624] Cf. P. **CLAUDEL**, *Au milieu des vitraux de l'Apocalypse*, dans *P&B1*, p. 254 (~ 1930) : « […] *il se fait en nous de moins en moins de bruit, moins d'objections au silence…* ». Sur cette thématique, voir F. **VARILLON**, *Introduction*, dans *Jo1*, p. XXXVIII.

[1625] Voir A. **BLANC**, *Claudel. Le point de vue de Dieu*, *op. cit*., p. 56-57.

[1626] Voir Irina **GORAINOFF**, « Sa Vie », dans *Séraphim de Sarov*, [or. (« *Série Spiritualité orientale* » ; 11), BELLEFONTAINE, 1973), (coll. « *Théophanie* »), PARIS, Desclée de Brouwer et Abbaye de BELLEFONTAINE, 1979, p. 46 : « […] *le langage ascétique a deux termes différents pour désigner le silence : l'un veut dire simplement absence de parole, l'autre indique le vide absolu que l'homme fait en soi pour se remplir de Dieu.* »

[1627] Voir Henri **QUANTIN**, *De Verbe et de chair*, *op. cit*., p. 14, qui cite **RUPERT de DEUTZ** : « *Quod omnis qui sacræ Scripturae accintus incumbit, sensum Verbi Dei tenere contendens, instar Jacob cum Deo lucetur.* » (Trad. « *Toute personne qui se donne à l'étude des Écritures Saintes, essaie de retenir le sens du Verbe de Dieu, comme JACOB lutta avec Dieu.* »)

modèle et fondement de la tradition performative de la *lectio* dans la liturgie chrétienne, à la fois sanctification personnelle, édification ecclésiale et réalisation sacramentelle de la présence du Christ[1628].

Désormais le poète écoute le Poète[1629]. Il le laisse parler en lui, réalisant ainsi les intuitions de sa poétique au sujet de l'inspiration : « *Ce n'est pas l'intelligence qui fait, c'est l'intelligence qui nous regarde faire.* »[1630] Ce retournement, identifié à un jeûne[1631], reste fidèle à l'expérience survenue lors de la lecture des *Illuminations*. Mais, la perspective claudélienne l'approfondit en éprouvant et en intériorisant la nature archétypale du *Magnificat* entendu à la Noël 1886, et véritable tissage anamnestique de paroles vétérotestamentaires, devenues paroles personnelles et séminales[1632]. Elle réalise enfin l'exploration du Livre ouvert, au retour des vêpres illuminatrices. **RIMBAUD** a signifié un monde surnaturel que **CLAUDEL** parcourt, désormais, « directement » et « complètement », par et dans la Bible, ressentie, traversée et parlée à la manière « incarnatoire » du cantique de la Vierge. Là encore, l'interprétation de **RIMBAUD** s'enracine dans un approfondissement décisif de l'auto-compréhension de la nature de la vocation claudélienne. Celle-ci accomplit bien ce que **RIMBAUD** avait rendu possible à son niveau, mais seulement expérimenté de manière partielle et négative. Car **CLAUDEL** n'entend plus parler sur ou en référence à la parole divine, c'est-à-dire parler une parole personnelle référée. Il entre en dialogue avec la Parole de Dieu, il parle *avec* la parole de Dieu[1633], voire, il pénètre en elle la laissant pénétrer en lui, et parle cette parole elle-même. Il est clair, alors, que le poète-exégète, chair unie à la parole vivante de Dieu, approfondit d'une manière substantielle sa participation à la figure prophétique, partageant encore plus intimement un rapport au monde envisagé « […] *du point de vue de Dieu*»[1634].

3. Le roman poétique de la Bible claudélienne

Au terme de sa vie, **CLAUDEL** comprend donc sa vocation comme un appel à parler la Parole divine, par le commentaire poétique de la Bible. Pour cela, il doit la laisser s'incarner, lui permettant de traverser ce qu'il est, *i.e.* son génie, sa chair, son désir et ses obsessions. En conséquence, il était comme « naturel » qu'il présentât l'histoire du Salut comme un drame ou une « *épopée* »[1635], celui de l'amour de Dieu pour sa Création. Cette dramatique du Salut peut être présentée comme une action articulant les dimensions personnelles, historiques, ecclésiales, cosmiques et spirituelles. Les différents niveaux s'éclairent les uns les autres dans un ensemble inépuisable de correspondances. Le monde est ainsi comparé, réduit et présenté, comme une pièce de théâtre, dont l'Esprit saint est le « *Souffleur* »[1636]. Ce mouvement de théâtralisation, classique à l'époque baroque, approfondit *a posteriori* la signification de la période « typique » et justifie le jeu des différentes réécritures.

[1628] Cf. Giorgio **AGAMBEN**, *De la très haute pauvreté. Règle et forme de vie*. Homo Sacer *IV, 1*, [or. *Altissima Povertà. Regole monastiche e forme di vita*, Neri Pozza, 2011], (trad. de l'italien par Joël **GAYRAUD**), (coll. « *Petite bibliothèque* » ; 781), PARIS, Rivages poche, 2013, p. 100-101, s'appuyant sur Nicolas **CABASILAS**, *Explication de la divine liturgie*, (éd. augmentée de Sévérien **SALAVILLE**, René **BORNERT**, Jean **GROUILLARD** et Pierre **PÉRICHON**), (coll. « *Sources chrétiennes* » ; 4bis), PARIS, Cerf, 1967, p. 130.

[1629] Cf. P. **CLAUDEL**, *J'aime la Bible*, dans *P&B2*, p. 1007 (1952 ; page fondamentale).

[1630] P. **CLAUDEL**, *Sur l'inspiration poétique*, dans *OCPr*, p. 46 (1927).

[1631] Cf. P. **CLAUDEL**, *L'Évangile d'Isaïe*, dans *P&B2*, p. 706 (1950 ; via *Is* **58**, 3 *sq*.).

[1632] Voir **BENOÎT XVI**, *Dieu est amour*, PARIS, Bayard-Cerf-Fleurus-Mame, 2007, p. 75. Henri **QUANTIN**, qui cite ce texte, le définit « […] *aux forts accents claudéliens…* » (Henri **QUANTIN**, *De Verbe et de chair*, *op. cit*., p. 17).

[1633] Cf. P. **CLAUDEL**, *Le livre de Tobie*, dans *P&B1*, p. 637 (1935) : « *Oui, je parle avec Votre Verbe* ! »

[1634] P. **CLAUDEL**, *Du sens figuré de l'Écriture*, dans *P&B1*, p. 863 (1937), citant longuement *1 Co* **14**. Voir A. **BLANC**, *Claudel. Le point de vue de Dieu*, *op. cit*., p. 58, etc.

[1635] P. **CLAUDEL**, *Supplément à mon livre sur l'Apocalypse*, dans *P&B2*, p. 1110 (1953).

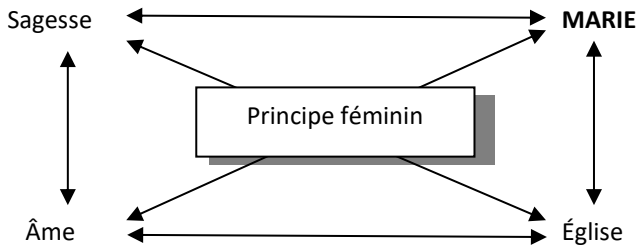
[1636] P. **CLAUDEL**, *Seigneur, apprenez-nous à prier*, dans *P&B1*, p. 944 (1942).

Cette dramatique inspira profondément H.U. von **BALTHASAR** et, à travers lui, une partie de la théologie contemporaine. Nous la résumons succinctement comme une suite en trois actes, ou plutôt en trois « *fiat* »[1637].

3.1. Le *fiat* de la *Genèse*

3.1.1. Lucifer et le principe féminin

Au principe, il y a une parole créatrice. Le *Fiat* de la *Genèse* fait surgir un monde-liturgie (une liturgie céleste et angélique) qui honore Dieu et que Dieu aime. Lucifer, chef des anges, principe de lumière, inaugure ainsi le temps et l'espace[1638]. Or, pour **CLAUDEL**, ce *fiat* primordial n'est pas d'abord un acte de puissance, mais un désir de communication amoureuse. C'est pourquoi, il centrera son étude des origines, non sur le récit de la *Genèse* seulement, mais aussi sur le *Cantique des cantiques*. Transposant alors ses grandes intuitions poético-ontologiques, en particulier sa spiritualité de l'amour, le poète affirme de plus en plus combien la Création est structurée selon un fondement ontologique d'essence féminine, *i.e.* selon un principe de disponibilité, de vide et de libre réception. Celui-ci accueille le don divin dans l'humilité et dans la possibilité d'une réponse créatrice, par l'engendrement[1639]. **CLAUDEL** présentera souvent ce principe comme une composition harmonique, où s'associeront quatre figures fondamentales : la Sagesse, **MARIE**, l'âme (*Anima*) et l'Église. Celles-ci se « combinent » en de multiples hypostases historiques. La très riche figure scripturaire du féminin claudélien s'inscrit donc dans un quadrilatère, permettant de nombreuses associations :



(Schéma n° 13 : *Le quadrilatère du principe féminin*)

Comme à son habitude, **CLAUDEL** s'amusera à explorer toutes les pistes, en particulier les six relations duales. Inutile de dresser un inventaire complet. Cependant, il convient de remarquer que cette approche va tendre à fortement érotiser le roman du Salut, **CLAUDEL** développant, parfois, certaines hypothèses[1640] (très/trop) hasardeuses. Notre propos n'est pas ici de partager le bon grain de l'ivraie, ce qui nécessiterait un long travail d'analyse. Il s'agit plus simplement de dégager l'ossature principale, avec ses grandes lignes de force, car elle permettra de mieux comprendre la situation particulière de **RIMBAUD**, telle qu'elle s'exprimera dans la préface de 1942.

3.1.2. La chute satanique comme « anti-fiat »

[1637] P. **CLAUDEL**, *L'Esprit de prophétie*, dans *P&B2*, p. 1029 (1952) : « […] *tous ces* fiat *successifs*… ».
[1638] Cf. P. **CLAUDEL**, *Au milieu des vitraux de l'Apocalypse*, dans *P&B1*, p. 125 (~ 1930).
[1639] Cf. P. **CLAUDEL**, *La Rose et le Rosaire*, dans *P&B1*, p. 1330 (~ 1946).
[1640] Voir Michel **MALICET**, *Préface*, dans *P&B1*, p. XXVI *sq*.

La belle ordonnance initiale se disloque avec la chute de Lucifer (Cf. *Ap* **9**, 1-5 ; **12**, 9). Soudain, peut-être par jalousie ou par désir adultère, Lucifer ose se comparer à Dieu[1641], ce que refusera saint **MICHEL** dont le nom, *i.e.* la raison d'être, exprime la fonction interrogatrice et le principe d'obéissance : « *Qui est comme Dieu* ? » (Cf. *Ps* **35**, 10 et *Ap* **13**, 4)[1642] Cette posture de défi et de révolte, à la fois terrible, éternelle et pourtant ridicule, puisque voué à l'échec, est la conséquence tragique de la liberté de la Création. Elle déséquilibre l'unité cosmique et brise l'harmonie de la liturgie céleste. Cette « *défenestration* »[1643] de Lucifer, devenu Diable, entraîne une partie des anges (un tiers d'après *Ap* **12**, 4 ; voir aussi *Dn* **8**, 10) selon un axe, vertical et descendant, qui sera, à rebours, celui de la Rédemption. Elle gâte l'ensemble de l'Univers, ce que **CLAUDEL** exprimera souvent, à partir d'*Ap* **8**, 10-11 (évocation de l'Absinthe amère), avec l'image de l'empoisonnement[1644]. La Création ainsi infectée se sépare du ciel et se claquemure progressivement dans l'immanence, *i.e.* dans un présent immobile, gelé[1645], mort.

Le geste satanique, orgueilleux et colérique, à la fois négateur et schismatique[1646] (au sens de l'apostasie et de la déchirure induite), inaugure le temps de la dramatique divine, placé sous le signe de la violence, de la haine de la vie et de l'homicide (Cf. *Jn* **8**, 44 ; *Rm* **5**, 12 ; etc.). Il réoriente les grandes structures directionnelles de l'histoire du monde, s'opposant au sens créationnel, le détournant, l'arrêtant[1647]. Il déplace la situation de l'Homme, devenu l'enjeu du combat mortel engagé entre Dieu et Lucifer, entre la légitimité et l'usurpateur[1648], entre celui qui aime l'Homme et celui qui l'utilise à ses fins, entre la gratuité et l'intérêt. L'humanité, dupée par le jeu duplice du serpent-diable, est ainsi amputée de l'évidence de sa vocation à la divinisation[1649]. Il erre, dès lors, dans un contre-monde qui, proprement, perd toute consistance à mesure où il se présente comme le plagiat satanique du « vrai » monde. Á l'image de Dieu tend à se substituer l'image de la Bête, au monde-allusion s'oppose un monde-illusion, à l'être se substitue l'abîme[1650]. Le livre des Créatures a perdu sa transparence. La clé herméneutique est perdue.

Cette contestation radicale déstructure la logique du désir, puisque « *Le diable est en colère contre lui-même en tant qu'œuvre de Dieu…* »[1651]. L'imagination, le langage (Cf. *Gn* **3** ; *Ap* **13**, 15) et l'art, deviennent alors, potentiellement, des lieux diaboliques[1652]. Car Lucifer n'est pas qu'un être, une idéologie ou un événement. C'est aussi un « type » qui engendre, inspirant des « *prototypes* »[1653] (Béhémoth, Léviathan, Absinthe, Moloch, Bélial, Baal, le Faux-Prophète, la Bête) ou des personnages, qu'ils soient scripturaires (Pharaon, la reine **VASTHI**, **JUDAS**, **PILATE**) ou historiques, comme **BOUDDHA**, tous les rationalistes, tous ceux qui disent « *Non ! Je ne veux pas !* »[1654]. La grande référence biblique du refus satanique est donc *Jr* **2**, 20 (Vulg. : « *Non serviam* » ; trad. : « *Je*

[1641] Cf. P. **CLAUDEL**, *Supplément à mon livre sur l'Apocalypse*, dans *P&B2*, p. 1075 (1953).
[1642] Cf. P. **CLAUDEL**, *La Rose et le Rosaire*, dans *P&B1*, p. 1276 (~ 1946).
[1643] P. **CLAUDEL**, *L'Apocalypse de saint Jean*, dans *P&B1*, p. 1085 (1942).
[1644] Cf. P. **CLAUDEL**, *Au milieu des vitraux de l'Apocalypse,* dans *P&B1*, p. 232 (~ 1930).
[1645] Cf. P. **CLAUDEL**, *Ode jubilaire pour le six-centième anniversaire de la mort de Dante*, dans *OCPo*, p. 680 (1921) : « […] *funeste Étoile gelée !* » Cf. **DANTE**, *La divine comédie. L'enfer*, [or. *Inferno*, ~ 1321], (trad. de l'italien par Jacqueline **BISSET**), (coll. « *G.F. bilingue* » ; 725), PARIS, Garnier-Flammarion, 1992 [or. 1985], p. 287 *sq*. (chants XXXII-XXXV, localisés dans le lac gelé, résidence de Satan).
[1646] Cf. P. **CLAUDEL**, *L'Apocalypse de saint Jean*, dans *P&B1*, p. 1036 (1942).
[1647] Cf. P. **CLAUDEL**, *La Rose et la Rosaire*, dans *P&B1*, p. 1293 *sq*. (~ 1946).
[1648] Cf. *id*., p. 1339.
[1649] Cf. P. **CLAUDEL**, *Au milieu des vitraux de l'Apocalypse*, dans *P&B1*, p. 184 (~ 1930).
[1650] Cf. P. **CLAUDEL**, *Supplément à mon livre sur l'Apocalypse*, dans *P&B2*, p. 1171 (1953).
[1651] *Id*., p. 1188.
[1652] Cf. *id*., p. 1071 (citant *Ep* **2**, 2 et **6**, 12).
[1653] *Id*., p. 1058.
[1654] P. **CLAUDEL**, *Emmaüs*, dans *P&B2*, p. 378-379 (1948).

ne servirai pas »), auquel répondra l'obéissance filiale, salvatrice et victorieuse, du Christ[1655] (Cf. *Mc* **10**, 45 //). Selon X. **TILLIETTE**, cette insistance sur l'inversion diabolique des valeurs, *i.e.* cette crise induite des apparences, expliquent le recours constant, chez **CLAUDEL**, à la figure rhétorique du « *travestissement* »[1656] (le mal déguisé en bien, le bien déguisé en mal) comme l'emploi fréquent d'une trame dramatique spéciale, jouant avec des retournements inattendus et spectaculaires. Faut-il voir ici la trace de la conversion qui polarisa son espace spirituel ou l'origine de certaines lectures (par exemple **BALTHASAR**) fortement dialectisées ?

3.2. Le *fiat* marial

De fait, pour **CLAUDEL**, le péché, comme jouissance des ténèbres, porte toujours une valeur *a contrario*. Quoiqu'il fasse, il demeure en lui le signe indélébile du besoin d'un sauveur. Ce faisant, il reste le lieu paradoxal de l'éclat vainqueur de la lumière divine. Le mal prend ainsi place, malgré lui, dans l'économie de la rédemption[1657]. Ce schéma optimiste ou providentialiste[1658] traverse toute l'œuvre claudélienne. Le poète citera souvent, en ce sens, deux proverbes : « Le diable porte pierre »[1659] ; ou encore « *Le mal sert* »[1660], qui renverse explicitement le « *Non serviam !* » La sexualité elle-même, pourtant gravement polluée par le péché (Cf. la notion augustinienne de concupiscence), devient le moyen du Salut. En effet, chaque génération, en particulier les générations juives depuis **ABRAHAM**, permet la naissance de la Vierge et de ses figures prolepses (**ÈVE**, **RACHEL**, la fille de **JEPHTÉ**, etc.), tous ces vases purs et vides portant la promesse d'un *germen domini*[1661] (le « *germe du Seigneur* » d'*Is* **4**, 2-6 [*Vulg*.], identifié avec le Messie [Cf. *Jr* **23**, 5 ; *Za* **3**, 8 ; etc.]). C'est pourquoi, malgré la violence de l'affrontement, le *fiat* initial est finalement reconduit par un autre *fiat*, le *fiat* de **MARIE**, nouveau chemin d'avènement du Verbe divin dans le monde.

Ce *fiat* marial est un acte (unique) de service (cf. *Lc* **1**, 38) et d'humilité pure[1662]. **MARIE** permet l'action de grâce de la Création, et sa divinisation, en rendant possible l'Incarnation. Elle inverse ainsi la logique satanique[1663]. Enfantant le Christ, soleil du monde (Cf. *Ap* **2**, 18 ; **22**, 16)[1664], elle peut revêtir, avec lui, le titre de *Stella matutina* (Trad. : « l'étoile matinale »). En ce sens, elle est le matin du Salut. Avec elle, en elle, l'argile, la chair, le sang, la finitude, le vide, le corps uni à une âme, bref toute l'expérience humaine, entrent et demeurent dans la Trinité[1665], exauçant un double désir, celui de Dieu, celui de l'Homme. **CLAUDEL** tend donc à présenter le Verbe fait chair comme un fils puîné, double lumineux du ténébreux Lucifer. Consentant à naître d'une femme, il propose de l'épouser (via la figure de l'Église) en des noces mystiques, célébrées dans une obéissance totale,

---

[1655] Cf. lettre de P. **CLAUDEL** à J. **RIVIÈRE**, du 4 août 1907, dans *Corr.Rivière*, p. 72 ; P. **CLAUDEL**, *Seigneur, apprenez-nous à prier*, dans *P&B1*, p. 972 (1942).
[1656] X. **TILLIETTE** dans P. **CLAUDEL**, *P&B1*, p. 1533-1534 (note 1), qui utilise aussi le terme technique de « métaschématisme ».
[1657] Cf. P. **CLAUDEL**, *Au milieu des vitraux de l'Apocalypse,* dans *P&B1*, p. 165 (~ 1930). Rappelons ici l'exemple de **HUYSMANS** pour qui le satanisme fut une étape décisive de sa conversion. Voir H. **QUANTIN**, *De Verbe et de chair*, *op. cit.*, p. 135-139.
[1658] Il structure par exemple la réflexion politique de Joseph de **MAISTRE**. Voir P. **VALADIER**, *Lueurs dans l'histoire. Revisiter l'idée de Providence*, (coll. « *forum* »), PARIS, Salvator, 2017, p. 118.
[1659] Par exemple, P. **CLAUDEL**, *L'Évangile d'Isaïe*, dans *P&B2*, p. 752 (1950).
[1660] Par exemple, P. **CLAUDEL**, *Fulgens Corona*, dans *P&B2*, p. 1162 (1954).
[1661] P. **CLAUDEL**, *Au milieu des vitraux de l'Apocalypse*, dans *P&B1*, p. 272 (~ 1930).
[1662] Cf. P. **CLAUDEL**, *Le sentiment de la présence de DIEU*, dans *P&B1*, p. 411 (1932).
[1663] Cf. P. **CLAUDEL**, *La Rose et le Rosaire,* dans *P&B1*, p. 1295 (~ 1946) : « *Marie est le principe de la chute de Satan et cette chute à son tour est le principe de l'ascension* [l'Assomption] *de Marie. C'est là le poids et le contrepoids qui déclenchent le jeu de toutes les roues de l'Univers.* »
[1664] Cf. *id*., p. 1327.
[1665] Cf. *id*., p. 1314.

allant jusqu'à la crucifixion (la circoncision totale)[1666]. Ce faisant, **MARIE** a réussi là où l'ange premier-né a échoué, par égoïsme : recevoir le bien le plus précieux du Père, son propre fils, pour l'offrir au monde.

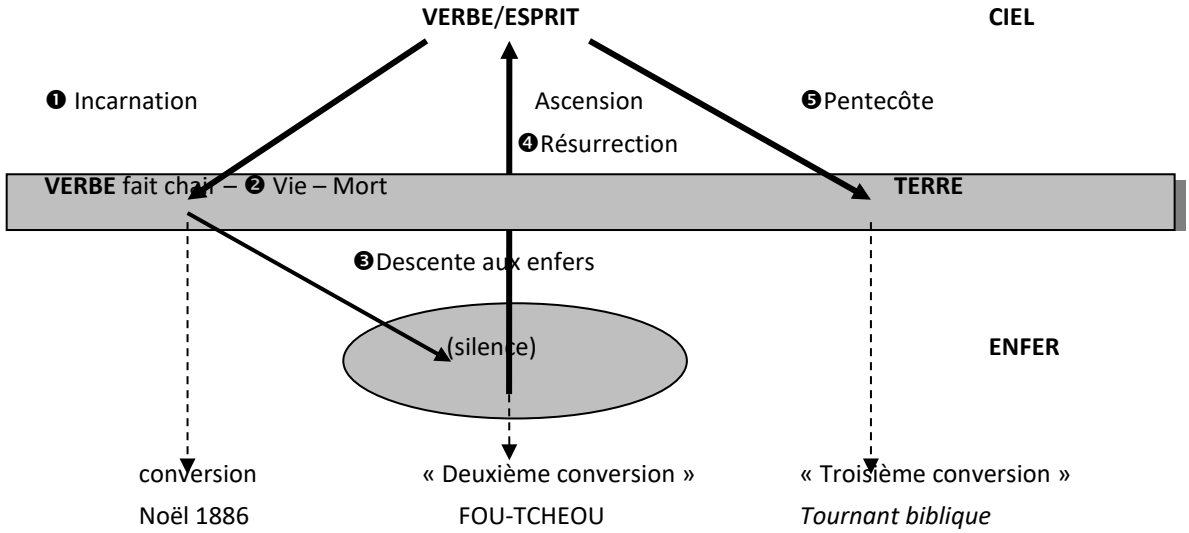
3.3. Le *fiat* du croyant

L'Annonciation déclare donc la victoire éclatante de Dieu et la chute finale de Lucifer, défaite précipitée par un autre archange, principe de la « force » divine (**GABRIEL**). Elle inaugure le salut définitif de l'humanité, l'Ascension de **JÉSUS**, l'Assomption de **MARIE**, l'avènement du temps de l'Église, le *Factum est* final d'*Ap* **21**, 6 (*Vulg*. ; Trad. : « *C'en est fait* »). Cependant cette réalisation eschatologique ne consiste pas en une fin du monde (un jugement, un dépassement de l'histoire). Au contraire, elle est la possibilité et la proposition d'une réponse amoureuse de l'humanité, un nouveau consentement[1667], l'invitation à une nouvelle Création[1668], à une nouvelle Alliance, *i.e.* la reprise de l'histoire. La venue victorieuse du Fils par **MARIE** appelle une incarnation universelle du Verbe en chaque humain[1669] et dans tout l'Univers[1670] (troisième *fiat*), *i.e.* l'engendrement d'une humanité rédimée par l'accueil du Fils (Cf. *Ap* **22**, 20)[1671].

[1666] Cf. *id*., p. 1338.
[1667] Cf. P. **CLAUDEL**, *Emmaüs*, dans *P&B2*, p. 390 (1948).
[1668] Cf. P. **CLAUDEL**, *P&B2*, p. 67, citant *Jn* **3**,4 et le thème de la renaissance.
[1669] Cf. P. **CLAUDEL**, *L'Épée et le Miroir*, dans *P&B1*, p. 797 (1939).
[1670] Cf. P. **CLAUDEL**, *L'Apocalypse de saint Jean*, dans *P&B1*, p. 1146 (1942).
[1671] Cf. P. **CLAUDEL**, *Au milieu des vitraux de l'Apocalypse,* dans *P&B1*, p. 72 (~ 1930).

Conclusion du chapitre IV

À partir de 1927, le *Tournant biblique* de l'écriture claudélienne inscrit la parole poétique comme participation, par l'interprétation, à la Parole divine. Ce faisant, elle opère une inversion décisive de son axe d'écriture. Le monde-texte des Symbolistes (**MALLARMÉ/RIMBAUD**) est devenu le texte-monde des Hagiographes (la Bible). La parole singulière du poète s'est ouverte pour servir et accueillir l'avènement et l'actualité du Verbe divin. Théologiquement, *i.e.* dans le cadre de notre proposition de typographie spirituelle, cette évolution réalise une articulation satisfaisante des trois niveaux fondamentaux (biographique, poétique et révélationnel) en y intégrant l'événement pentecostale (vie dans l'Esprit, inspiration poétique et interprétation « prophétique » de la Bible, don). Soit :



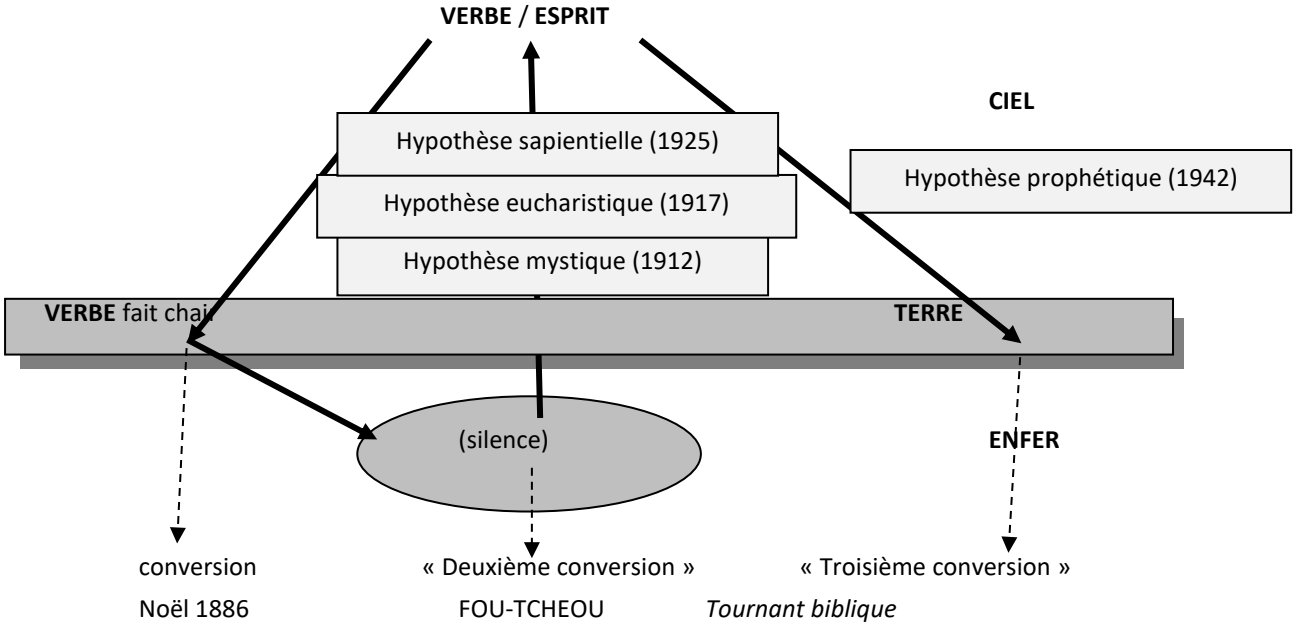
(schéma n° 14 : *Topographie spirituelle finale*)

L'évolution spirituelle du poète Paul **CLAUDEL** trouve ainsi son point d'achèvement quand elle « s'abîme » dans l'espace biblique, qui la surdétermine. Désormais, c'est bien le ciel et sa dimension scripturaire connexe, qui permettent de voir et de comprendre la terre. Á l'expérience ascendante du verbe poétique succède celle du verbe insufflé du Souffle du Ressuscité (le sens spirituel), avec sa dynamique descendante :

> « *Toutes les choses que je vous aurai dites l'Esprit-S*[aint] *vous les suggérera* [Cf. *Jn* **14**, 26, jouant sur le *suggeret* de la Vulgate]. *Comme si elles vous appartenaient, comme si elles étaient l'émanation de votre propre pensée. L'esprit, ce qui délie, ce qui met en mouvement. C'est lui qui mettra en mouvement vos pensées et vos affections pour former par vous cette parole q*[ue] *je vous ai dite dès le commencement du Temps.* »[1672]

Par et dans l'Esprit[1673], le souffle de l'inspiré se transforme en une parole poétique que l'on peut facilement identifier à une inspiration pentecostale : « *Le Père inspire, le Fils respire et l'Esprit expire. Il est mouvement vers le dehors.* »[1674] Ainsi resituée, la séquence rimbaldienne devient :

[1672] P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. 815 (1928).
[1673] *Id*., p. 837 (1928).
[1674] *Id*., p. 895 (1930).



(Schéma n° 15 : *Séquence rimbaldienne finale*)

Cette modification de la vocation claudélienne, à partir de 1927, a de nouveau profondément transformé le rapport à Rimbaud. Celui-ci, vu en 1886 par un **CLAUDEL** extérieur au christianisme, un **CLAUDEL** « entrant », était bien le porteur d'une positivité illuminatrice et initiatique. Un **RIMBAUD** vu par un **CLAUDEL** « ascendant » (après 1905) portait une capacité d'unification et de consécration, que ce soit par les notions complémentaires de désir (ligne mystique), d'incarnation poétique du Verbe (ligne eucharistique) ou d'ouverture féminine et cosmique à l'invisible (ligne sapientielle). Mais un **RIMBAUD** vu de l'intérieur de la Bible, désigné par les mots-figures de l'univers scripturaire, est désormais un **RIMBAUD** « sortant » et ambigu. Son efficacité demeure, mais d'une manière relative. Il devient alors possible d'assumer pleinement sa négativité, en la relisant comme le signe éclatant de la victoire et de la toute-puissance de Dieu. Car, à mesure où **RIMBAUD** s'écarte de l'Église, est signifié, de plus en plus de manière fantasmatique, l'éloignement « initial » de **CLAUDEL**, partant l'extravagance de l'illumination fondatrice.

Ainsi, au niveau de « l'arc catéchuménal », l'effet-**RIMBAUD** est réinterprété, d'une manière plus complexe et plus profonde. Il est désigné comme une participation involontaire, en partie diabolique, au point de vue du Salut. L'œuvre rimbaldienne est bien celle d'un grand inspiré ne voulant pas de ***Dieu***, et dont la fécondité « religieuse » et prophétique croît comme un paradoxe : « *Étrange histoire !* »[1675] Si **RIMBAUD** a permis à **CLAUDEL** de remonter de l'athéisme positiviste vers Dieu, c'est bien parce qu'il entendait parcourir le chemin inverse. Mais, pour lui, ce chemin à rebours n'était plus possible, tant il demeurait porteur d'une illumination poétique dont il affirmait la puissance à mesure où il s'en éloignait.

[1675] P. **CLAUDEL**, *Jo2*, p. 84 (1935) : « *Rimbaud, Verlaine – et tout ce q*[ui] *en est sorti pour l'Église. Étrange histoire !* »

Conclusion de la première partie

Au terme de ce parcours centré sur la question spécifique de l'énonciation, nous proposons l'hypothèse conclusive suivante. Le nerf spirituel du jeune **CLAUDEL**, en juin 1886, aurait été « excité » par l'ambiguïté spirituelle de l'œuvre-vie rimbaldienne. Cette brèche, soudain active, a rendu possible une faiblesse. Cette faiblesse a « autorisé » l'ouverture déchirante et bouleversante du cœur à la Noël, en la cathédrale Notre-Dame de PARIS. **RIMBAUD** fut donc comme l'*Alector* de l'*Apocalypse*, *i.e*. un cri et un chant en forme de réveil et d'appel à la conversion. Il fut le signal, l'initiateur, l'espérance de la sortie de la nuit, la promesse de l'évasion, le recueillement du silence, quand l'événement de Noël reste, sans cesse, du côté de la réalisation, de l'éclat du matin, de l'eucharistie, de la résurrection du monde, de l'épiphanie de la lumière et de l'expérience de la parole vive. Le poète de CHARLEVILLE ressemble ainsi au parrèsiaste de la philosophie grecque[1676]. Il a rendu possible, chez son lecteur, un processus de véridiction. Il a libéré l'espace du désir et permis la rencontre salvatrice avec la vérité.

RIMBAUD et son œuvre-miroir peuvent donc susciter des interprétations apparemment opposées et pourtant tout à fait cohérentes, puisque le mouvement est finalement *toujours le même*. La poésie rimbaldienne est une invitation à devenir soi (ipséité), par-delà les apparences des systèmes reçus, parce que sa poésie fut en elle-même le lieu d'une recherche radicale et absolue d'une vérité personnelle. Aussi, pour celui qui vit le christianisme comme une prison, **RIMBAUD** ouvre la possibilité de s'en affranchir, en éprouvant le courage d'envisager d'autres possibilités, par exemple la réalité de l'être du monde (**MUNIER**[1677]) ou l'acceptation de la condition tragique de l'existence (**BONNEFOY**[1678]). Mais, à l'inverse, pour celui qui, comme **CLAUDEL**, vivait son athéisme pratique comme un bagne, **RIMBAUD** ouvrit un chemin contraire, à savoir la possibilité d'une expérience religieuse. Considéré au niveau théologique, le poète de CHARLEVILLE serait donc comparable au maître extérieur, tel que le définit saint **AUGUSTIN**[1679] ou au « *mystagogue* » selon Karl **RAHNER**[1680]. En effet, il catalysa l'expérience spirituelle en rendant possible (et non seulement en l'accélérant) chez **CLAUDEL**, l'accueil du **CHRIST**, « maître intérieur », sous une forme poétique.

Á cause de cette structure spirituelle, complexe, permanente et corrélée, le travail « mystagogique » ne peut apparaître que lorsqu'il est mis à distance et systématisé sous la figure du double. **RIMBAUD** permet à **CLAUDEL** de se dire. La question théologique de l'interprétation prophétique de **RIMBAUD** par **CLAUDEL** révèlerait donc, en filigrane, l'auto-interprétation « prophétique » de **CLAUDEL** par **CLAUDEL**. Ce faisant, selon nous, le « lieu » principal de la proposition de 1942 serait cette capacité, revendiquée comme vocation spécifique, à interpréter le monde par et dans une inspiration « prophétique » de type poétique. Autrement dit,

---

[1676] Voir M. **FOUCAULT**, *Le gouvernement de soi et des autres : cours au Collège de France. II, 1983-1984 : Le courage de la vérité*, *op. cit*., p. 3 *sq*.

[1677] Voir Roger **MUNIER**, *L'ardente patience d'Arthur Rimbaud*, Paris, José Corti, 1993.

[1678] Voir, en particulier, Yves **BONNEFOY**, *Rimbaud par lui-même*, [or. (coll. « *Écrivains de toujours* » ; 54), 1961], repris dans *Notre besoin de Rimbaud*, (coll. « *La librairie du XXI^ème^ siècle* »), PARIS, Seuil, 2009.

[1679] Cf. Saint **AUGUSTIN**, *De magistro,* [~ 388-389], dans *Œuvres de saint Augustin. 6. 1^ère^ série : Opuscules : Dialogues philosophiques III*, (3^ème^ éd.), (éd. de Goulven **MADEC**), (coll. « *Bibliothèque augustinienne* » ; 6), PARIS, Desclée de Brouwer, 1976.

[1680] Voir Christoph **THEOBALD**, « L'expérience du « maître intérieur », *Revue d'éthique et de théologie morale*. *« Le supplément »*, n° 212, 2000, pp. 9-31, qui renvoie à Karl **RAHNER**, « Frömmigkeit früher und heute » [Trad. : « Spiritualité autrefois et aujourd'hui »], dans *Schriften zur Theologie*, Bd. VII, Einsiedeln, ZÜRICH-KÖLN, Benziger Verlag, 1966, pp. 11-31.

CLAUDEL fonde son hypothèse d'une capacité « prophétique » particulière chez **RIMBAUD** sur une prétention personnelle de même nature, *i.e.* sur une histoire prophétique. Mais, en lui, celle-ci serait à l'œuvre à un niveau plus profond, car acceptée. Cette prétention justifie l'énoncé, *i.e.* l'autorité de l'acte d'énonciation de la préface. Il ne s'agit donc pas d'un avis, d'un raisonnement ou d'une hypothèse. Il s'agit d'une évidence qui s'impose[1681] et qui cherche son concept, une évidence fondée sur une œuvre-vie, d'essence spirituelle, profondément christologique, à la fois riche, provocante et originale. Celle-ci fut inaugurée au soir de la Noël 1886 et trouvera son unité finale dans un vaste travail, un appel en fait, d'herméneutique biblique.

Or, pour le théologien, rien ne s'oppose *a priori*, d'une manière irrévocable et non subjective, à une telle prétention, enracinée dans une telle expérience. Car l'Écriture rappelle combien la prophétie fut souvent contestée, moins selon la vérité ou la pertinence du message, que selon la personnalité dite « anormale » du messager. La théologie a formalisé cette distinction par la distinction entre le « *quo* » (qui ? principe de l'énonciation) et le « *quod* » (quoi ? nature de l'énoncé). En fait, une telle argumentation négative revenait, le plus souvent, à cette formule « typique » : « Qui es-tu donc pour dire ou faire cela ? » (Cf., par exemple, *Mc* **11**, 28 ; *Jn* **1**, 21-25 ; etc.). Elle permettait aux contradicteurs de justifier leur motif principal, que l'on peut ainsi résumer : « Restons entre nous », bien sécures. C'est pourquoi, l'appréciation théologique de la proposition de 1942 doit emprunter un cours pragmatique (Cf. *Ac* **11**, 17 ou *1 Th* **5**, 19-21) si elle entend considérer la prétention claudélienne, c'est-à-dire la considérer comme digne d'étude et de critique. Nous proposons donc la méthode suivante : analyser l'hypothèse de **CLAUDEL** selon les critères de vérifications définis par le Nouveau Testament, en ce qui concerne la prétention prophétique, telle qu'elle apparaît dans l'Église.

Ces critères approfondissent une question classique en Israël (Cf. *Dt* **18**, 21-22 ; *Jr* **28**, 9 ; etc.). Ils visent moins à définir ou à enclore, qu'à préciser ce qui est ou n'est pas de l'ordre de la prophétie. Ils peuvent être ramenés à quatre points :

- Le premier, énoncé par **JÉSUS** dans les évangiles, en appelle à l'examen des fruits (Cf. *Mt* **7**, 16), situant ainsi le prophète à l'image de tous les disciples du Christ (Cf. *Mt* **12**, 33 ; *Lc* **6**, 43).
- Le deuxième lui est lié par le thème-crochet des « fruits de l'Esprit » (Cf. *Ga* **5**, 22 où « fruit » est au singulier). Il structure la grande ecclésiologie paulinienne. L'intertexte référentiel est *1 Co* **12**, 1-11 et 28-31, *i.e.* l'expérience particulière et parfois difficile (Cf. *1 Co* **1**, 10 *sq*.) de l'Église de CORINTHE. Il définit la prophétie d'abord selon son origine pneumatique. Il la présente, ensuite, selon son articulation au sein d'une structure charismatique, constituée de dons qui se complètent, se compénètrent et se contrôlent. Ce point fondamental garantit leur égalité foncière, et les invite à la fois à l'humilité comme au respect mutuel. Dans ce cadre, le charisme prophétique est caractérisé selon sa destination, *i.e*. comme un outil au service de l'édification spirituelle de chaque croyant, temple de l'Esprit, et de l'Église, corps du Christ. La prophétie est donc une capacité spéciale, raisonnée et ordonnée (Cf. *1 Co* **14**, 32.40) qui permet aux disciples de présenter à tous les desseins de Dieu(Cf. *1 Co* **14**, 22). Elle est avant tout un don d'exhortation, d'encouragement et d'édification. Elle suppose un contrôle exercé par un autre charisme, ici un « *discernement* » (gr. : « *diakrinétôsan* » ; *1 Co* **14**, 29) externe[1682]. Le travail théologique assume en partie cette capacité critique.

[1681] Cf. le « *nous* » dans le développement sur l'essence prophétique : *« Son accent est inimitable, aucune espèce de talent et d'artifice ne saurait en tenir la place,* ***nous*** *le reconnaissons aussitôt au fond de* ***notre*** *cœur, à cette espèce d'émoi panique !* » P. **CLAUDEL**, *Un dernier salut à Arthur Rimbaud*, dans *OCPr*, p. 523 (je souligne).

[1682] Voir Yves **CONGAR**, *Je crois en l'Esprit Saint,* (nouvelle édition), PARIS, Éd. du Cerf, 1995 [or. 3 vol., 1979-1980], p. 463-469.

- Le troisième critère est tiré de la *première lettre de Jean* (Cf. *1 Jn* **4**, 1-6). Il peut être dit christologique puisqu'il oppose l'Esprit authentique qui confesse le Christ (Cf. *Ap* **19**, 10) et l'esprit du monde, ou esprit de l'erreur, qui confesse l'Antichrist.
- Enfin, le quatrième est tiré de la *seconde lettre de Pierre*. Ce texte est le plus récent du corpus néotestamentaire. Il date peut-être de 120 ap. J.-C., dans un contexte d'intenses luttes idéologiques (gnose, ébionisme, paulinisme radical, peut-être pré-marcionisme[1683]). Ces mouvements qualifiés d'« *hérésies* » (gr. : « *hairéseis* » = « factions » : *2 P* **2**, 1) sont décrits avec les termes de l'apocalyptique juive, comme dans la *lettre de* ***JUDE***. Ils se caractérisent le plus souvent par une contestation de la ligne majoritaire (la « grande Église ») et une revendication d'innovation fondées sur une prétention prophétique. Il s'en suit que l'auteur de la lettre énonce une procédure de clarification visant à démasquer auprès des chrétiens ces « *faux-docteurs* » (gr. : « *pseudodidáskaloi* » ; *2 P* **2**, 1), hurluberlus ou faussaires. Le principe est double : toute prédication est fondée d'abord sur l'autorité apostolique qui tend alors à s'organiser en un canon (Cf. *2 P* **3**, 15-16), ensuite sur une prophétie inspirée par l'Esprit saint (*2 P* **1**, 20-21), *i.e.* commune et universelle, non pas « *privée* » (gr. : « *idías* » ; *2 P* **1**, 20) ou singulière.

Au total, ce système de discernement nous semble définir trois critères discriminants et connectés : l'essence christologique (ligne « johannique »), la fidélité aux autorités régulatrices (scripturaires, traditionnelles, théologiques, magistérielles[1684] ; ligne « pétrinienne ») et la fécondité ecclésiale, garante *in fine* de l'inspiration pneumatique et de son dynamisme (ligne « paulinienne »). Dans le cadre qui nous occupe, le premier critère semble honoré si l'on retient notre lecture de l'œuvre-vie claudélienne comme déploiement de la dynamique révélationnelle du Verbe fait chair dans le cadre particulier d'une vocation poétique. Ce point encourage donc à poursuivre l'étude, en examinant plus avant la structure argumentative de la préface, afin d'analyser précisément son énoncé central et de déterminer la nature de ses rapports avec les grandes autorités régulatrices de la foi.

[1683] Pour l'aspect historique, voir Bart **EHRMAN**, *Les Christianismes disparus. La bataille pour les Écritures : apocryphes, faux et censures*, (trad. de l'anglais par Jacques **BONNET**), PARIS, Bayard, 2007 [or. *Lost Christianities. The Battles for Scripture and the Faiths We Never Knew*, New-York, Oxford University Press, 2003].

[1684] Cf. 2ème CONCILE du VATICAN, Constitution dogmatique sur l'Église de ce temps *Lumen Gentium*, n° 12, dans *COV2*, *op. cit.*, p. 32-33.

Deuxième partie : Analyse d’une proposition

Introduction

Cette deuxième partie analyse l'énoncé de la proposition de 1942 en trois temps. Le premier temps considère l'archéologie de la préface de 1942. Celle-ci est composée des trois premières hypothèses de **CLAUDEL** sur **RIMBAUD**, *i.e.* par les conjectures mystiques, eucharistiques et sapientielles. Ce travail permet de définir plus avant leurs contextes, leurs visées et leurs dynamiques, afin de constater leurs insuffisances. L'hypothèse prophétique se présentera alors, à la fois comme la subsomption de leur héritage, puis comme la résolution de leurs insuffisances (chapitre V : « *Archéologie (1912-1925)* »). Nous proposons ensuite d'examiner la structure de l'hypothèse prophétique, dans le texte de la préface, selon une double approche. La première est la plus fondamentale. Elle est fondée sur un référent biblique (la figure de **SAÜL**) et son prolongement, de type historique (la figure de **JEANNE D'ARC**). Par ce chemin singulier, issu du *Tournant biblique*, le roi **SAÜL** rejoint Arthur **RIMBAUD**. Ce faisant, **CLAUDEL** interprète la réalité poétique la plus moderne en activant une proposition scripturaire traditionnelle, la prophétie involontaire (chapitre VI : « *Autorité scripturaire : la figure de Saül* »). La seconde approche s'appuie sur la première. Elle se présente comme une tentative d'explicitation fondée sur le concept scolastique de *gratia gratis data*. Ce dernier fait référence implicitement à un intertexte d'une grande richesse, le *De Prophetia* de saint **THOMAS D'AQUIN**. Cependant, le poète le modifie en partie et l'oriente d'une manière inédite (chapitre VII : « *Autorité théologique : le* De prophetia *de saint* ***THOMAS D'AQUIN*** »).

Chapitre V : Archéologie (1912-1925)

En avril 1912, **CLAUDEL** refuse à Jacques **COPEAU** un article consacré à **RIMBAUD** pour la *N.R.F.*[1685]. Cependant, le 13 juin, Paterne **BERRICHON** lui propose d'écrire une préface à son édition en plaquette de manuscrits rimbaldiens inédits, à publier elle aussi à la *N.R.F.*[1686]. En effet, il considère ou dit considérer **CLAUDEL** comme « *le plus considérable des poètes vivants…* »[1687], alors qu'il connût peu son œuvre[1688], celle-ci sortant d'un long et étroit confinement à quelques milieux littéraires[1689]. Pris de remords[1690], **CLAUDEL** envoie à **GIDE** un texte de quatre pages écrit au matin du samedi 15 juin[1691], à charge de le montrer à **BERRICHON**, à qui il précise le lendemain :

« *Je les modifierai peut-être après lecture des pages pour moi presque sacrées q*[ue] *v*[ou]*s détenez.* »[1692]

La question rebondit lors de la découverte, par **GIDE**, du projet d'André **SUARÈS** d'écrire un article sur **RIMBAUD**[1693]. **CLAUDEL**, le 22 juin, décide alors de donner ses « *4 pages* », non plus à la *N.R.F.*, mais en

---

[1685] Cf. lettre de P. **CLAUDEL** à J. **COPEAU**, du **9 avril 1912**, reproduite par *SAR 1912*, *op. cit.*, p. 77. Lettre de P. **CLAUDEL** à A. **GIDE**, du 10 juin 1912, dans *Corr. Claudel-Gide*, p. 199 et *SAR 1912*, *op. cit.*, p. 188 : « *Écrire sur Rimbaud est une idée que j'ai longtemps nourrie, mais mes essais ne m'ont jamais satisfait…* »). Lettre de P. **CLAUDEL** à A. **SUARÈS**, du 2 août 1912, dans *SAR 1912*, *op. cit.*, p. 236 : « *Il y a deux mois, Copeau me demanda d'écrire pour la NRF un article sur Rimbaud. Je refusai, le sujet me paraissant supérieur à mes forces, comme divers essais infructueux me l'avaient montré.* » Voir J.-C. **MORIZOT**, *Claudel et Rimbaud : Étude de transformations*, *op. cit.*, p. 108 pour le débat rimbaldien engagé entre *La Nouvelle Revue française* et le *Mercure de France*.

[1686] Cf. Lettre de P. **BERRICHON** à P. **CLAUDEL**, du 13 juin 1912, dans *SAR 1912*, op. cit., p. 197 : « *La Nouvelle revue française publiera ces manuscrits* [8 lettres + *Un Cœur sous la Soutane*, « *conte* » finalement retiré de la publication : Cf. lettre de P. **BERRICHON** à A. **SUARÈS**, du 6 juillet 1912, dans *SAR 1912, op. cit.,* p. 217 + note 3 ; lettre de P. **CLAUDEL** à P. **BERRICHON**, du 20 juillet 1912, dans *SAR 1912*, *op. cit.*, p. 228 + note 3] *en volume, vers octobre prochain. Consentiriez-vous à écrire une préface à ce volume ? Il vous appartiendrait de le faire. Vous recevriez les manuscrits accompagnés de mes notes ; et je pressens que de parler de tout cela sera pour vous une joie*. »

[1687] Lettre de Paterne **BERRICHON** aux *Échos*, du 28 décembre 1911, citée par *SAR 1912*, *op. cit.,* p. 20.

[1688] Cf. Lettre de P. **BERRICHON** à P. **CLAUDEL**, du 12 mars 1912, dans *SAR 1912*, *op. cit.,* p. 57 : « *Je me propose de passer une partie de l'été à la lecture ~~approfondie~~ méthodique de votre œuvre qui m'intéresse profondément et en laquelle, j'ai discerné du génie.* »

[1689] Voir H. de **LUBAC** & J. **BASTAIRE**, *Claudel et Péguy*, *op. cit.*, pp. 24-25 : « *Lui-même* [en 1910] *au reste, en dehors de petits groupes fervents, d'une élite discrète et presque ésotérique, de quelques jeunes gens tels qu'un Arthur Fontaine, un Jacques Rivière, un François Mauriac, était encore quasi inconnu en France. C'est à partir de 1911, surtout en 1912 et en 1914, avec le double succès de* l'Annonce *et de* l'Otage*, qu'il « percera » ; mais les réticences de plus d'un milieu catholique seront tenaces.* » **CLAUDEL** reçoit un prix de l'Académie française en 1913, ayant refusé de se présenter, en juin 1911, contre **PÉGUY**, pour l'obtention du Grand Prix de Littérature de l'Académie Française (et ses 10.000 francs). Voir H. de **LUBAC** & J. **BASTAIRE**, *Claudel et Péguy*, *op. cit.*, pp. 140-141.

[1690] Cf. lettre de P. **CLAUDEL** à A. **SUARÈS**, du 2 août 1912, dans *SAR 1912*, p. 236 : « *Cependant je conservais un certain remords…* ».

[1691] Cf. lettre de P. **CLAUDEL** à A. **GIDE**, du 15 juin 1912, dans *SAR 1912*, p. 201. Voir J.-C. **MORIZOT**, *Claudel et Rimbaud : Étude de transformations*, *op. cit.*, pp. 112 sq.

[1692] Lettre de P. **CLAUDEL** à P. **BERRICHON**, du 16 juin 1912, dans *SAR 1912*, p. 203. Lettre de P. **CLAUDEL** à A. **SUARÈS**, du 2 août 1912, dans *SAR 1912*, p. 236 : « *À ce moment il me vint une idée centrale* [peut-être l'hypothèse mystique]*, et j'écrivis 4 pages…*».

[1693] Voir la lettre de J. **COPEAU** à A. **GIDE**, du 29 juin et du 7 juillet 1912, dans *SAR 1912*, pp. 211 et 218 ; lettre d'A. **GIDE** à J. **COPEAU**, du 30 juin 1912, dans *SAR 1912*, p. 211 ; lettre d'A. **SUARÈS** à J. **COPEAU**, du 7 juillet 1912, dans *SAR 1912*, p. 218 ; lettre de P. **CLAUDEL** à P. **BERRICHON**, du 2 août 1912, dans *SAR 1912*, p. 235 : « *La NRF avait demandé à Suarès l'article que j'avais d'abord refusé et je ne voudrais pas froisser un ami ombrageux.* » ; lettre de P. **CLAUDEL** à A. **SUARÈS**, du 2 août 1912, dans *SAR 1912*, p. 236 : « *Mais Gide me prévient que de votre côté vous avez l'intention d'écrire une étude sur le même poëte.* » Sur la relation d'amitié entre **SUARÈS** et **CLAUDEL** depuis 1904, voir leur *Correspondance (1904-1938)*, (Préface et notes de Robert **MALLET**), PARIS, Nrf - Gallimard, 1951 (accessible en ligne) et Louis **BARJON**, *De Baudelaire à Mauriac. L'inquiétude contemporaine*, (2ème édition), PARIS, Casterman, 1964, pp. 113-121.

introduction à la plaquette de **BERRICHON** : « […] *et ce rôle modeste d'escabeau leur conviendra parfaitement.* »[1694] Cependant, le voyage à ROCHE, les 2 et 3 juillet, apporte beaucoup d'éléments nouveaux (voir *infra*)[1695] qui oblige à de substantielles modifications. **CLAUDEL** écrit donc le texte définitif[1696] à FRANCFORT[1697], et l'envoie par la poste à **BERRICHON** le 20 juillet[1698]. Il précise :

> « *je désirerais beaucoup que les pages que je vous envoie eussent l'honneur de servir d'Introduction à votre nouvelle édition des* Œuvres de Rimbaud. */ En attendant, je serais très heureux si elles paraissaient dans la N.R.F. (à l'égard de laquelle je suis lié), en même temps que le texte des 2 lettres de 71 et de 72. / De toutes façons, je désirerais revoir encore les épreuves (ou la dactylographie) de ma préface. Les explications que je donne sur la théorie du Voyant sont fort délicates. Je sais ce que je veux dire. Mais il est difficile de me faire comprendre. Dites-moi ce que vous en pensez sans aucune réticence, comme l'homme qui avec moi a le mieux pénétré la pensée de Rimbaud. Dites-moi aussi l'avis de Madame Dufour dont je me suis permis de reproduire en partie les lettres (J'espère que cela ne vous contrariera pas tous deux ?)* »[1699]

BERRICHON envisageant aussi une édition séparée de la *Saison en enfer*, **CLAUDEL** autorise d'y insérer aussi sa préface, « […] *bien que celle-ci ait un caractère beaucoup plus général et s'adresse à l'ensemble de l'œuvre.* »

Toutefois, par suite des louvoiements de **GIDE**, la question de l'article à la *N.R.F.* reste en suspens. Ce délai repose la question du doublon d'avec la proposition de **SUARÈS**[1700]. Consulté, ce dernier laisse sa place[1701] et propose de reporter la publication de son étude en décembre ou janvier[1702]. Dès lors, le projet consiste à

[1694] Lettre de P. **CLAUDEL** à A. **GIDE**, du 22 juin 1912, dans *Corr.Gide*, p. 201 et *SAR 1912*, p. 206 ; voir aussi pp. 211 et 236.

[1695] Cf. lettre de P. **CLAUDEL** à A. **SUARÈS**, du 2 août 1912, dans *SAR 1912*, p. 236 : « […] *j'écrivis 4 pages, qui devinrent 10 à la suite d'un voyage que je fis dans le pays de Rimbaud.* » Lettre de P. **CLAUDEL** à A. **GIDE**, du 3 août 1912, dans *SAR 1912*, p. 237 : « […] *j'ai ajouté quelques propos à mon article.* »

[1696] Cf. P. **CLAUDEL**, *Arthur Rimbaud,* dans *OCPr*, pp. 514-521. La préface sera reprise dans *Positions et propositions*.

[1697] Cf. Lettre de P. **CLAUDEL** à G. **FRIZEAU**, du 10 juillet 1912, dans *Corr.Jammes.Frizeau*, pp. 249-250 et *SAR 1912*, p. 206.

[1698] Cf. lettre de P. **CLAUDEL** à P. **BERRICHON**, du 20 juillet 1912, dans *SAR 1912*, p. 228 : « *J'ai eu beaucoup à faire* […], *et enfin mon étude sur Rimbaud à reprendre. Elle est finie, je vous l'envoie avec cette lettre.* » Plus loin : « *Je vais écrire sur lui* [**RIMBAUD**] *quelques pages que vous verrez prochainement*. »

[1699] *Id*. Cf. la lettre de P. **CLAUDEL** à P. **BERRICHON**, du 2 août 1912, dans *SAR 1912*, p. 235 : « *Certainement je vous serai très reconnaissant de m'envoyer vos observations et vous pouvez être sûr que j'en tiendrai le plus grand compte. – Mais alors il faudrait m'envoyer aussi le m*[anu]*s*[crit] *ou la dactylographie*. »

[1700] Lettre de P. **CLAUDEL** à A. **SUARÈS**, du 2 août 1912, dans *SAR 1912*, p. 236 : « […] *Que dois-je faire ? Je suis tout prêt à me retirer* [de publier un article à la *NRF*…]. *Dites-moi bien simplement ce qui vous est le plus agréable.* »

[1701] Cf. lettre de P. **CLAUDEL** à A. **GIDE**, du 3 août 1912, dans *SAR 1912*, p. 237 : « […] *j'ai ajouté quelques propos* [6 pages] *à mon article. Berrichon et moi le destinons toujours à la* N.R.F*., si vos arrangements avec Suarès ne s'y opposent pas...* » ; Lettre de P. **CLAUDEL** à P. **BERRICHON**, du 8 août 1912, dans *SAR 1912*, p. 239 : « *Suarès m'écrit un petit mot très aimable pour me dire qu'il me cède sa place dans les colonnes de la NRF.* » ; Lettre de P. **CLAUDEL** à A. **SUARÈS**, du 14 août 1912, dans *SAR 1912*, p. 244 : « *Je m'aperçois tout à coup avec confusion que je ne vous ai pas encore remercié de la liberté que vous me laissez aimablement pour Rimbaud. Je vous en suis fort reconnaissant, mais j'espère que nous ne serons pas privés pour cela des pages que vous vouliez consacrer à ce grand poëte.* » ; Lettre de P. **CLAUDEL** à P. **BERRICHON**, du 16 août 1912, dans *SAR 1912*, p. 249 : « *J'ai écrit à Suarès qui a fort aimablement renoncé à faire un article.* »

[1702] Cf. lettre de J. **COPEAU** à A. **SUARÈS**, du 10 août 1912, dans *SAR 1912*, p. 240 : « *J'ai reçu de Claudel un article sur Rimbaud* […] *C'est un court article, traitant du catholicisme de Rimbaud, et qui serait à paraître en novembre avec des lettres inédites de Rimbaud. La question se pose ainsi : je tiens avant tout au portrait de Rimbaud que vous m'avez promis pour décembre ou janvier. Si vous vous sentez le moins du monde contrarié par le fait que cet article de Claudel paraisse avant votre étude, je vous en prie : dites-le-moi, ce sera de vous à moi et j'écarterai l'article de Claudel sans aucun regret. Mais, à vrai dire, ces quelques pages n'entameront en rien votre sujet et il m'apparaissait souhaitable, à tous points de vue, qu'elles paraissent.* » ; Lettre d'A. **SUARÈS** à J. **COPEAU**, du 15 août 1912, dans *SAR 1912*, p. 245 : « […] *vous pouvez donner l'étude de Claudel, en novembre, tant qu'il vous plaira. Je pourrai toujours peindre l'homme Rimbaud et le rappeler à la vie, pour le premier de*

publier la préface claudélienne deux fois, dans le volume des *Éditions complètes* d'une part, dans un article à la *N.R.F.*, avec deux lettres inédites, d'autre part[1703]. **GIDE** demande donc à **BERRICHON** d'abandonner l'idée d'un volume séparé.

Le 8 août, **CLAUDEL** répond aux premières remarques [perdues] de **BERRICHON**[1704]. Le 10 août, les épreuves sont au *Mercure* et **BERRICHON** envoie l'article de **CLAUDEL** à **COPEAU**, pour la *N.R.F.*[1705]. Ce dernier s'en réjouit : « *Puisque tout est arrangé pour la NRF, tout va bien.* »[1706] Le 26 août, **CLAUDEL** renvoie, à ROCHE, les épreuves corrigées à **BERRICHON**, avec charge à ce dernier de les transmettre à **VALLETTE**. Il demande cependant à recevoir et corriger une seconde épreuve « […] *car mes corrections et ajoutis* [*sic*] *sont loin d'être clairs*. » Il souhaite toujours qu'elle soit publiée en premier à la *N.R.F.*[1707]. Le 3 septembre, **GIDE** essaie d'obtenir de **BERRICHON**, et indirectement de **CLAUDEL**, qu'il publie aussi la lettre inédite d'A. **RIMBAUD** à E. **DELAHAYE**, du 5 mars 1875[1708]. Le 5 septembre, **CLAUDEL** annonce à **GIDE** que son « étude » sur Rimbaud sera finalement publiée à la *N.R.F.*, au mois d'octobre[1709].

Finalement, le texte définitif paraît à la *N.R.F.* le 1er octobre 1912[1710], avant trois lettres inédites de **RIMBAUD**[1711]. Le même jour, **CLAUDEL** déclare : « *Mon article me paraît bien écourté et insuffisant. J'aurai à le recommencer un jour à l'autre.* »[1712] Il est aussi contrarié par une rature que négligea la *N.R.F.*[1713]

Le 7 octobre, **BERRICHON** envoie un jeu des épreuves des *Œuvres*, au *Mercure* :

« *Vous pourrez apporter des corrections à votre préface, si vous le jugez à propos, et des ajouts dans la mesure de l'espace attribué à vos pages.* »[1714]

---

l'an. » ; Lettre d'A. **GIDE** à P. **BERRICHON**, du 3 septembre 1912, dans *SAR 1912*, p. 254 : « […] *l'article de Suarès qui paraîtra en décembre ou janvier.* » Cf. lettre de J. **COPEAU** à A. **SUARÈS**, du 12 septembre 1912, dans *SAR 1912*, p. 259 : « *Je compte sur votre chronique pour le Ier janvier* ».

[1703] Cf. lettre de A. **GIDE** à P. **BERRICHON**, du 7 août 1912, dans *SAR 1912*, p. 238 : « *Pour les deux lettres de R*[imbaud] *dont vous parlez, jointes à l'article de Claudel, très volontiers la N.R.F. les publiera…* ».

[1704] Cf. lettre de P. **CLAUDEL** à P. **BERRICHON**, du 8 août 1912, dans *SAR 1912*, p. 239. Il indique : « *N'oubliez pas que j'ai absolument besoin de revoir les épreuves*. / *J'ai différentes choses importantes à ajouter.* »

[1705] Cf. lettre de P. **BERRICHON** à P. **CLAUDEL**, du 10 août 1912, dans *SAR 1912*, pp. 241-242.

[1706] Lettre de P. **CLAUDEL** à P. **BERRICHON**, du 13 août 1912, dans *SAR 1912*, p. 243.

[1707] Cf. lettre de P. **CLAUDEL** à P. **BERRICHON**, du 16 août 1912, dans *SAR 1912*, p. 249 ; Voir aussi lettre de P. **CLAUDEL** à J. **COPEAU**, du 26 août 1912, dans *SAR 1912*, p. 250.

[1708] *OCBr*, p. 515. Lettre d'A. **GIDE** à P. **BERRICHON**, du 3 septembre 1912, dans *SAR 1912*, p. 254.

[1709] Cf. lettre de P. **CLAUDEL** à A. **GIDE**, du 5 septembre 1912, dans *SAR 1912*, p. 255. Cf. aussi lettre de J. **COPEAU** à A. **SUARÈS**, du 12 septembre 1912, dans *SAR 1912*, p. 259 : « *Le « Rimbaud » de Claudel paraîtra dans le numéro d'Octobre* ».

[1710] Voir *SAR 1912*, pp. 272-280. Cf. Lettre d'Henry **SAFFREY** à P. **BERRICHON**, du 21 octobre 1912 : « […] *l'article de Paul Claudel fait une belle préface.* » dans *SAR 1912*, p. 293.

[1711] Lettre d'A. **RIMBAUD** à P. **DEMENY**, du 15 mai 1871(*OCBr*, pp. 239-250) ; d'A. **RIMBAUD** à P. **DEMENY**, du 10 juin 1871 (*OCBr*, pp. 251-256) ; d'A **RIMBAUD** à E. **DELAHAYE**, de juin 1872 (*OCBr*, pp. 355-357).

[1712] Lettre de P. **CLAUDEL** à P. **BERRICHON**, du 1er octobre 1912, dans *SAR 1912*, p. 281. Voir aussi la lettre de P. **CLAUDEL** à J. **RIVIÈRE**, du 8 octobre 1912, dans *SAR 1912*, p. 283 : « *Mon Rimbaud est bien sec et bien décharné. J'aurais beaucoup à y ajouter, surtout maintenant que, grâce à quelqu'un* [Gabriel **FERRAND** ; voir lettre de P. **CLAUDEL** à P. **BERRICHON**, du 1er octobre 1912, dans *SAR 1912*, p. 281] *qui l'a connu, je puis me représenter le Rimbaud de la Mer Rouge. Le côté « adolescent et amoral » est insuffisamment touché. De même l'animal, le poëte terrible et « entier » (pas un hongre) que fut Rimbaud à dix-sept ans. Mais j'ai dit, mal, l'essentiel de ce que je voulais dire.* »

[1713] Cf. lettre de P. **CLAUDEL** à P. **BERRICHON**, du 9 octobre 1912, dans *SAR 1912*, p. 284 ; voir aussi lettre de P. **BERRICHON** à P. **CLAUDEL**, du 7 octobre 1912, dans *SAR 1912*, p. 282.

[1714] Lettre de P. **BERRICHON** à **P. CLAUDEL**, du 7 octobre 1912, dans *SAR 1912*, p. 282.

Le 18 novembre, **CLAUDEL** les a lues[1715]. Il déclare :

« […] *je ne vois que peu de choses à vous en dire. Je regrette seulement que ma préface soit si insuffisante. Peut-être un jour, sous forme de poëme, dirai-je quelque chose de moins indigne de son sujet.* »

L'achevé d'imprimé des *Œuvres* date du 30 novembre 1912[1716]. La réception passionnée de cette préface « *insuffisante* », à l'histoire si complexe, commence.

1. Rimbaud mystique (1912)

Ce genre de commande n'était pas très original. Durant sa vie, le poète rédigera, sans grand enthousiasme[1717], plus de quatre-vingts préfaces. Cependant, la relation particulière à **RIMBAUD** lui confère un caractère singulier.

Selon nous, cette première prise de parole publique[1718] et circonstanciée au sujet du poète de CHARLEVILLE peut s'expliquer par (au moins) cinq raisons. La plus fondamentale est structurelle : le nouveau contexte spirituel claudélien qui, depuis 1905, le rend possible (voir *supra*), libérant ainsi la tension d'une sorte d'obligation morale[1719]. Les quatre autres sont le genre littéraire (une préface), l'environnement culturel (le **RIMBAUD** chrétien de **VERLAINE**), une rencontre marquante (Isabelle **RIMBAUD** et Paterne **BERRICHON**) et une lecture contingente (La *Sainte Jeanne-Chantal* de **BREMOND**). Ceux-ci déterminent la première proposition théologique de **CLAUDEL** sur **RIMBAUD** et orientent, par son ambiguïté même, le sens des évolutions à venir.

1.1. Le contexte

1.1.1. Le genre littéraire « préface »

Une préface ressort d'un genre littéraire particulier qui impose une forme[1720]. Nous retenons ici sept caractéristiques. Une préface est :

[1715] Lettre de P. **CLAUDEL** à P. **BERRICHON**, du 18 novembre 1912, dans *SAR 1912*, p. 310.

[1716] *Œuvres de Arthur Rimbaud – Vers et proses – Revues sur les manuscrits originaux et les premières éditions. Mises en ordre et annotées par Paterne Berrichon. Poèmes retrouvés. Préface de Paul Claudel*, Paris, Mercure de France, 1912, repris dans *SAR 1912*, p. 314-324.

[1717] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo2*, p. 838 (1953).

[1718] Cf. lettre de P. **CLAUDEL** à A. **GIDE**, du 15 juin 1912, dans *SAR 1912*, p. 201 : « […] *je ne puis refuser un hommage public à un homme à qui je dois tout.* » Lettre de P. **CLAUDEL** à P. **BERRICHON**, du 16 juin 1912, dans *SAR 1912*, *op. cit.,* p. 203 : « *Il me semble que je ne puis refuser un hommage public à un homme à qui je dois tant, pour ne pas dire tout…* ». Lettre de P. **CLAUDEL** à A. **SUARÈS**, du 2 août 1912, dans *SAR 1912*, p. 236 : « […] *il me semblait que je devais un hommage public au poëte qui avait eu la part prépondérante dans la formation de toutes mes idées*. » Voir aussi J.-C. **MORIZOT**, *Claudel et Rimbaud : Étude de transformations*, *op. cit*., chap. III.

[1719] « *C'est pourquoi je vous sais gré d'avoir protesté contre les journaux qui veulent faire de moi l'*élève *de Rimbaud. Ce terme est bien insuffisant pour indiquer l'étendue des obligations que j'ai envers lui.* » Lettre de P. **CLAUDEL** à P. **BERRICHON**, du 5 février 1912, dans *SAR 1912*, *op. cit.,* p. 44.

[1720] Cf. lettre de P. **CLAUDEL** à P. **BERRICHON**, du 2 août 1912, dans *SAR 1912*, *op. cit.,* p. 235 : « *N'oubliez pas que j'ai voulu écrire une* préface *plutôt qu'une* introduction*. Cela n'est pas la même chose et ne comporte pas un objet aussi précis*. » Il ajoute que sa préface a un caractère général « […] *et s'adresse à l'ensemble de l'œuvre.* » Lettre de P. **CLAUDEL** à P. **BERRICHON**, du 16 août 1912, dans *SAR 1912*, *op. cit.,* p. 249 : « *Le mot « Introduction » me semble un peu ambitieux pour mes modestes notules. N'aimeriez-vous pas mieux « Préface » ?* »

1. Un texte court. Le genre autorise les raccourcis[1721] et supporte de ne pas tout dire[1722].
2. Un texte de circonstance. Le préfacier a rarement programmé cette production. Elle lui est demandée (commandée) dans un délai court.
3. Un texte efficace qui aime les formules. Souvent, la postérité retient la première et la dernière phrase, la première destinée à « accrocher » un lecteur qui désire lire le texte de l'auteur, non pas la prose du préfacier, et la dernière pour ouvrir à la lecture. Or, la préface de 1912 est souvent réduite à sa première phrase : « *Arthur Rimbaud fut un mystique* à l'état sauvage*, une source perdue qui ressort d'un sol saturé.* »[1723] Comment expliquer ce succès ? D'une part, cette phrase a la forme apparente d'une définition, ce qui lui donne un caractère définitif. Sa citation est donc satisfaisante pour les lectures idéologiques, celles qui espèrent la confirmation de leurs préjugés et trouvent ici ce qu'elles cherchent. D'autre part, elle frappe par sa beauté ce qui, facilitant sa mémorisation, explique l'étonnant plaisir des commentateurs à la répéter (le plus souvent pour la critiquer). Ceci entretient son autosuffisance, c'est-à-dire sa capacité à vivre par elle-même, sans que l'on se soucie d'approfondir sa signification « conceptuelle ». Cette préface est ainsi peu lue *in extenso* et rarement étudiée. Elle est plus célèbre que connue, plus connue qu'analysée avec attention.
4. Un texte personnel, daté et signé comme une lettre, qui engage un « je », en sympathie avec l'auteur. La phrase finale porte ici cette dimension à un point d'incandescence, situant le mouvement entier du texte dans un rapport de foi et de confiance[1724].
5. Un pré-texte dépendant d'un autre texte et, en cela, souvent composé de nombreuses citations. Une préface ne prend sens qu'à la lecture du texte dont elle est le porche et l'invitation (le « hors-d'œuvre »).
6. Un texte de présentation qui hésite entre l'exposé didactique, ressortant de la critique littéraire[1725], et la confidence subjective[1726]. Finalement, le récit de l'expérience de lecture est plus important que l'analyse « scientifique » du contenu de l'œuvre.
7. Un texte à portée publicitaire, au sens où il obéit à une stratégie éditoriale. Le choix du préfacier, comme une sorte de parrain, n'est jamais innocent. Il trahit une pré-interprétation de l'œuvre et une logique (économique, sociale, idéologique) de diffusion. Ici, le choix du clan Berrichon entend rattacher Rimbaud au monde intellectuel, catholique et « orthodoxe ».

Le genre « préface » porte donc à une prise de parole courte, efficace, personnelle, situant son auteur à la fois face et dans le livre qu'il présente. Il oblige **CLAUDEL** à poser la question du lien qui l'unit à **RIMBAUD**, ce qui consiste pour lui à établir la relation nécessaire qui, par l'écriture poétique, unit **RIMBAUD** à Dieu, le Dieu de la Noël 1886. Le texte est donc de part en part cristallisé par une force existentielle, d'intensité particulière. Ce point explique les hésitations de **CLAUDEL** avant d'accepter une telle commande[1727], mais aussi les raisons

[1721] Cf. André **GIDE**, *Journal*, repris dans *SAR 1912*, *op. cit.,* p. 311 : « *Comme je lui* [**CLAUDEL**] *reproche d'avoir, dans son étude, escamoté le côté féroce du caractère de Rimbaud, il dit n'avoir voulu peindre que le Rimbaud de la* Saison en Enfer *; où devait* aboutir *l'auteur des* Illuminations*.* »

[1722] Cf. P. **CLAUDEL**, *Arthur Rimbaud*, dans *OCPr*, p. 519 : « *Je pose la plume, et je revois*… ».

[1723] P. **CLAUDEL**, *Arthur Rimbaud*, dans *OCPr*, p. 514.

[1724] Cf. *id*., p. 521 : « *Je suis un de ceux qui l'*[**RIMBAUD**] *ont cru sur parole, un de ceux qui ont eu confiance en lui*. »

[1725] Cf. *id*., p. 516 : « […] *il est cependant possible d'y reconnaître trois périodes*…». Cf. lettre de P. **CLAUDEL** à P. **BERRICHON**, du 8 août 1912, dans *SAR 1912*, *op. cit.,* p. 239 : « *Bien que comprenant vos raisons, je regrette un peu l'ordre chronologique, qui a l'inconvénient grave dans l'espèce de mettre sur le même plan des œuvres de valeur extrêmement inégale, mais l'avantage de montrer le développement de la pensée du poète.* »

[1726] Cf. *id*., p. 519 : « […] *je revois ce pays*… ».

[1727] Cf. lettre de P. **CLAUDEL** à J. **COPEAU**, du 9 avril 1912, citée par *SAR 1912*, *op. cit.,* p. 77 : « *Rimbaud touche pour moi à des émotions dont il est presque « profane » de parler, et l'expérience me prouve que je n'ai jamais pu les faire éprouver, ni même comprendre à d'autres*. » Lettre de P. **CLAUDEL** à A. **SUARÈS**, du 2 août 1912, dans *SAR 1912*, *op. cit.,* p. 236 : « *Il y a deux mois, Copeau me demanda d'écrire pour la NRF un article sur Rimbaud. Je refusai, le sujet me paraissant supérieur à mes forces, comme divers essais infructueux me l'avaient montré.* »

finales de son acceptation. Par le témoignage du passage de la confiance à **RIMBAUD** à la foi en Dieu, **CLAUDEL** devient, comme préfacier-herméneute, le témoin de sa propre expérience et le médiateur d'une rencontre possible entre le lecteur, Dieu et **RIMBAUD**. En ce sens, cette préface n'est pas apologétique mais catéchétique, puisqu'elle propose une expérience de Rimbaud potentiellement ouverte à une révélation divine et à une conversion, *i.e.* à un effet de lecture. La vérité de ce texte est donc moins d'enrôler **RIMBAUD** sous la bannière catholique, que de poser au lecteur la question de son rapport à la littérature, à Dieu et à sa propre existence. Sommes-nous prêts à ouvrir un livre susceptible, d'une manière ou d'une autre, de changer notre vie ? Sommes-nous (encore) prêts à accorder une telle capacité illuminatrice à la poésie ? Dans quel monde vivons-nous et que sommes-nous devenus si la réponse à ces deux questions est négative ?

1.1.2. Le « *mythe catholique* »

Malgré un aspect très personnel, le texte de la préface n'est pas une île perdue, située au milieu de nulle part. Il participe d'un archipel, qu'Étiemble qualifia de « *mythe catholique* »[1728]. Celui-ci est alors en cours d'élaboration à partir d'un socle fondateur, l'interprétation de **RIMBAUD** par Paul **VERLAINE** (1844-1896).

1.1.2.1. Le RIMBAUD de VERLAINE

La présentation du socle verlainien se heurte à une difficulté structurelle. Le mythe de **RIMBAUD** naît avec **VERLAINE** qui crée avec lui sa propre légende. Ce point exaspérait déjà André **BRETON**[1729]. Or, c'est parfois sur cette légende que la critique s'appuie pour espérer retrouver un **RIMBAUD** « démythologisé » ! Quoi que l'on fasse, **RIMBAUD** est, pour une part, l'œuvre de **VERLAINE**. Il semble donc impossible de ne pas être dupé par ce jeu de miroir, si ce n'est en essayant d'en comprendre les rouages.

L'essentiel de l'archétype verlainien se constitue dès leur première rencontre, en septembre 1871[1730]. Celle-ci prend la forme, de plus en plus fantasmatique, d'une véritable révélation[1731] amoureuse et esthétique à travers laquelle **VERLAINE** considèrera désormais **RIMBAUD** comme un être d'une nature différente. Il associe cette altérité intrigante à une précocité étonnante, à une puissance vitale et érotique, à des actes vécus comme libérateurs (du mariage, de l'ambiance bourgeoise, de la France d'après la Commune, des académismes) et d'abord à la puissance bouleversante d'une parole poétique inouïe. Les schèmes successifs d'interprétation essaient de rendre compte de cette originalité et de cette capacité étrange à modifier la vie de ses interlocuteurs. Nous la tissons selon trois fils chronologiques : diabolique, ironique et nostalgique.

1.1.2.1.1. Ligne diabolique

[1728] René **ÉTIEMBLE**, *Le mythe de Rimbaud. II, Structure du mythe*, *op. cit.*, pp. 142-171. Dans ce travail, **CLAUDEL** est rangé, non parmi les « *catholiques de bonne foi* » (**JAMMES**, **MAURIAC**), mais parmi les « *hagiographes* », c'est-à-dire « […] *ceux qui ont fait profession de mensonge* » (p. 143). La proposition « *mystique à l'état sauvage* » y est qualifiée d'« *énormité* » et de « *cliché* » (p. 168).

[1729] Cf. André **BRETON**, *Flagrant Délit. Rimbaud devant la conjuration de l'imposture et du truquage,* Paris, Thésée, 1949, p. 47, cité par M. **PLEYNET**, *Rimbaud en son temps. Situation, op. cit.,* p. 221.

[1730] Mathilde **VERLAINE** fit le récit de cet événement dans ses *Mémoires*, mais aussi à Fernand **VANDÉREM**. Cf. son article « quarante ans après », dans *Le Figaro* du 31 mai 1912, reproduit dans *SAR 1912*, *op. cit.,* pp. 181-182.

[1731] Voir J.-L. **LEFRÈRE**, *Arthur Rimbaud, op. cit.,* pp. 336-339.

La ligne diabolique se met en place dès l'événement du coup de feu de **VERLAINE** contre **RIMBAUD**, à BRUXELLES, en juillet 1873[1732]. Elle est exposée dans les cinq poèmes du sous-ensemble *Naguère*[1733], également appelés « *poèmes diaboliques* »[1734], écrits pour la plupart en juillet-août 1873[1735], publiés dans le recueil *Jadis et Naguère* en janvier 1885[1736]. Cet ensemble constitue une véritable *Saison en enfer* à l'envers[1737], contrepoint de *Délire I*[1738].

Selon **VERLAINE**, **RIMBAUD** porte le constat suivant. L'amour porte nécessairement une dimension charnelle. Or, celle-ci ne peut plus être vécue dans le monde dualiste « chrétien », si ce n'est sous la forme d'un principe de contradiction posé, à la fois, entre les êtres (contradiction sociale[1739]) et au sein de l'être (contradiction psychique : séparation corps/âme). La résolution de ce dilemme destructeur (le Salut sans l'amour, l'amour sans le Salut), *i.e.* le chemin salvifique (l'amour comme Salut), inverse la réalité reçue et passe désormais par ce que le vocabulaire chrétien appelle « damnation ». Celle-ci devient ainsi, pour le poète, un programme esthétique et un choix de vie. Elle consiste en une sacralisation de la chair, qui étouffera l'âme (ou son idée, voire son illusion) et détruira le carcan religieux, en se pensant/posant, par le poème, comme créateur de Dieu. Ce mécanisme permettra d'abolir la machinerie duplice du bien et du mal, *i.e.* de déraciner l'arbre empoisonné de la *Genèse*[1740]. Par la révolte, elle libérera les chemins perdus de la connaissance. Cet enfer provisoire consiste donc en un processus volontaire d' « infernalisation », *i.e.* en une étape « dialectique », au terme duquel le diable lui-même s'avèrera n'être que le complice misérable de Dieu. Finalement, par un tel enfer ainsi décrit et résolument traversé, le poète entrera dans un monde renouvelé où il lui sera possible de (re)trouver l'innocence, d'inventer un nouvel amour, une nouvelle langue et de vivre sa vie comme une fête. Ainsi, le cœur de la querelle et les motifs du procès « théologique » engagé entre **RIMBAUD** et le Christianisme ressortiraient d'une concurrence d'agapè, l'une fausse et mortifère, l'autre véridique, perdue et à reconstruire, grâce à la puissance alchimique de la poésie.

En 1873, **VERLAINE** présente la profondeur singulière du défi spirituel, proposé par **RIMBAUD**, comme la mise en concurrence de deux chemins de rédemption. Ce faisant, il signale sa rupture définitive avec la proposition rimbaldienne, affirmant son choix de suivre le Dieu chrétien. Cette écriture, qui est aussi une décision, prépare sa « conversion » officielle au catholicisme, à MONS, en 1874. Elle rejoint sa volonté conservatrice d'un retour à des valeurs traditionnelles, tant politiques (royalisme antirévolutionnaire et antirépublicain), morales (les devoirs, la patrie) ou poétiques. Contre **RIMBAUD**, **VERLAINE** a choisi de (re)devenir chrétien et ce choix lui permet de construire autour de lui un rempart protecteur, qu'il pense alors solide et nécessaire.

1.1.2.1.2. Ligne ironique

[1732] Pour les détails historiques, voir Bernard **BOUSMANNE**, *Reviens, reviens cher-ami. Rimbaud-Verlaine, l'Affaire de Bruxelles*, Paris-Bruxelles, Calmann-Lévy, Bibliothèque royale de Belgique, 2006.
[1733] Cf. P. **VERLAINE**, *OCPoV*, *op. cit*., pp. 377-397.
[1734] Voir Jacques **BOREL**, *Notice*, dans *OCPoV*, *op. cit*., pp. 225-229.
[1735] Cf. P. **VERLAINE**, *Mes Prisons*, 6, dans *OCPrV*, *op. cit*., p. 335 (~ 1892).
[1736] Voir Jean-Baptiste **BARONIAN**, *Verlaine*, (coll. « *Folio. Biographies* » ; 40), Paris, Gallimard, 2008, pp. 135-148.
[1737] Voir Jacques **BOREL**, *Notice*, dans *OCPoV*, *op. cit*., p. 472.
[1738] Cf. A. **RIMBAUD**, *Une saison en enfer*, dans *OCBr*, pp. 423-427.
[1739] Voir Jean-Luc **STEINMETZ**, *Les femmes de Rimbaud*, (coll. « *Grain d'orage* »), Cadeilhan, Zulma, 2000, pp. 85-93.
[1740] Cf., par exemple, A. **RIMBAUD**, *Matinée d'ivresse*, *Illuminations*, dans *OCBr*, p. 468.

Á partir de 1875, peut-être grâce à cette conversion-catharsis par laquelle il se serait comme libéré d'une possession, **VERLAINE** reconsidère la question **RIMBAUD** à un niveau trivial et ironique[1741]. Il analyse la proposition rimbaldienne, non plus comme un vaste projet métaphysique de libération universelle, mais comme un gâchis absurde, une posture teintée de suivisme, de snobisme, d'orgueil adolescent, fruit d'un immense ennui et d'une profonde tristesse[1742]. Il retrouvera ce thème, en 1891, dans un article intitulé *Le Diable*[1743]. Il entend alors montrer combien l'ennui enfante le mensonge et la solitude, qui « […] *égare le poète et l'artiste ès-sinistres labyrinthes du vain Orgueil et de l'Envie…* »[1744]. Cette ironie dissimule mal une certaine violence, exacerbée par la conscience d'un mouvement contradictoire de haine/fascination. Il est d'ailleurs remarquable que, dans ces échanges, le nom même de **RIMBAUD** devienne tabou[1745]. De plus, **VERLAINE** considère qu'il existe un devoir de l'écrivain baptisé[1746], ce qui implique la disparition de toute figure tentatrice.

1.1.2.1.3. Ligne nostalgique

La mort douloureuse de Lucien **LÉTINOIS**[1747], en 1883, provoque l'apparition d'une troisième ligne qui oublie la deuxième, retrouve la nomination et convertit la première, relue avec nostalgie.

Ce nouveau déplacement commence, en 1884, avec l'édition de la plaquette *Arthur Rimbaud*, publiée dans la série *Les poètes maudits* (la formule est de **VERLAINE**). Celle-ci révèle **RIMBAUD** à un plus large public et présente certains poèmes inédits (*Voyelles*, *Les Assis*, *Bateau ivre*, etc.)[1748]. S'y trouvent, clairement énoncés, les éléments de la nouvelle structure du **RIMBAUD** verlainien : l'apparition épiphanique d'un jeune homme de seize ans, en 1871, à Paris ; le trope de l'ange[1749] ; une puissance poétique quasi surhumaine[1750] ; le renoncement à la littérature au nom de la liberté, *i.e.* dans une optique positive. Plus tard, l'annonce prématurée de la mort d'Arthur en 1887, le second séjour en prison de **VERLAINE** (qui réactive le souvenir du premier), le retour aux conduites honnies ou encore l'épuisement spirituel, accélèrent le processus de reconfiguration mémorielle. **RIMBAUD** réapparaît dès lors sous la forme légendaire d'apothéose du héros mort. Pour preuve le recueil *Parallèlement*[1751] (juin 1889) qui contient, épars, un second « *cycle Rimbaud* »[1752]. Celui-ci raconte désormais le souvenir mélancolique d'une vie libre, onirique et aventureuse. Il exalte « […] *la nostalgie de l'expérience poétique menée au côté de Rimbaud et sur son incitation…* »[1753]. Le diablotin triste de *Crimen Amoris*[1754] est devenu un « […] *Dieu parmi les demi-dieux* ! »[1755] L'orgueil délirant du projet d'un nouvel amour, en 1873, est relu, en 1887, comme héroïsme, force et plénitude, « *haut Rite* », « *parfaite extase* », « […] *combat / Pour*

[1741] Cf. P. **VERLAINE**, *Malheureux ! Tous les dons…*, *Sagesse* IV, dans *OCPoV*, *op. cit*., pp. 245-246 (~ 1875).
[1742] Cf. P. **VERLAINE**, *Voyage en France par un Français*, dans *OCPrV*, *op. cit*., p. 1026 (1880).
[1743] P. **VERLAINE**, *Le Diable*, dans *OCPrV*, *op. cit*., pp. 305-307 (1891).
[1744] *Id*., p. 307.
[1745] Voir P. **PLEYNET**, *Rimbaud en son temps. Situation, op. cit*., p. 238.
[1746] Cf. P. **VERLAINE**, *Voyage en France par un Français*, dans *OCPrV*, *op. cit*., pp. 1028-1042 (1880).
[1747] Voir J.-B. **BARONIAN**, *Verlaine, op. cit.*, pp. 140-141. Cf. P. **VERLAINE**, « Lucien Létinois », *Amour*, dans *OCPoV*, *op. cit*., pp. 443-463 (~ 1881-1888, cycle de 25 poèmes en forme de *lamento*).
[1748] Cf. P. **VERLAINE**, *Les poètes maudits*, dans *OCPrV*, *op. cit*., pp. 643-657 (1884).
[1749] Cf. *id*., p. 644 : « *L'homme* […] *au visage parfaitement ovale d'ange en exil…* ». Cf. A. **RIMBAUD**, *Une saison en enfer*, dans *OCBr*, p. 441 (*Ad*) : « *Moi ! moi qui me suis dit mage ou ange…* ». Voir aussi, *a contrario*, « Notes d'André Suarès », dans *SAR 1912*, *op. cit.,* p. 303 : « *Il* [**RIMBAUD**] *ne semble pas plus un saint en exil et en épreuve qu'un grand pêcheur en repentance.* »
[1750] Cf. P. **VERLAINE**, *Les poètes maudits*, dans *OCPrV*, *op. cit*., p. 644.
[1751] P. **VERLAINE**, *Parallèlement*, dans *OCPoV*, pp. 483-545 (1867-1889).
[1752] J. **BOREL**, *Notice* à *Parallèlement*, dans *OCPoV*, p. 468.
[1753] *Id*., p. 478.
[1754] P. **VERLAINE**, Crimen Amoris, dans *OCPoV*, pp. 378-381 (~ 1873).
[1755] P. **VERLAINE**, Læti et errabundi, dans *OCPoV*, p. 525 (~ 1887).

l'affranchissement de la lourde nature ! »[1756] Le retrait de 1874 ressemble, dès lors, à une trahison due à la faiblesse. La biographie voisine l'hagiographie païenne. Á partir de 1891, c'est-à-dire à partir de la mort certaine de **RIMBAUD**, celui-ci, bien qu'« *étrange* »[1757], n'est plus que le « *pauvre ami disparu* »[1758].

La première ligne verlainienne utilise la figure démoniaque sous une forme quasi faustienne. Elle privilégie le contenu métaphysique, *i.e.* la querelle des deux amours. Elle exprime un lien existentiel en termes négatifs d'emprise possessive. La troisième ligne travaille explicitement à partir de figures mythologiques. Elle trouve son origine dans un fort sentiment nostalgique (l'histoire amicale et amoureuse de deux hommes, la jeunesse perdue, les découvertes de voyage, la sensation de liberté, l'expérience poétique du monde) et tend à décrire **RIMBAUD** comme un poète absolu. Si, dans les deux cas, la présentation n'est pas explicitement chrétienne, elle utilise des champs sémantiques religieux (un ailleurs, une situation inhabituelle, proprement extraordinaire) et prépare ainsi une lecture chrétienne. Cette interprétation spirituelle ou spiritualiste[1759] sera complétée par Ernest **DELAHAYE**, l'ami d'enfance[1760], et Germain **NOUVEAU**[1761], poète de la Bohême, « converti » à la vie mystique après avoir vécu avec **RIMBAUD**[1762], à LONDRES. Dès lors, une partie significative du milieu littéraire accepte l'idée paradoxale d'un rapport possible entre **RIMBAUD** et le Dieu chrétien, quand cette hypothèse n'est pas reçue par l'institution ecclésiale[1763].

Cependant, un événement conjecturel oriente, d'une manière décisive, l'adoption par **CLAUDEL** de cette interprétation disponible. Il s'agit de sa conversion partielle au « *roman familial* », mis en scène par Isabelle **RIMBAUD** et son mari, Paterne **BERRICHON**.

1.1.2.2. Isabelle et le « roman familial »

1.1.2.2.1. Les origines d'une manipulation

Revenons à l'origine de cette étrange entreprise. **RIMBAUD**, malade à HARRAR d'un cancer au fémur[1764], débarque à MARSEILLE le 20 mai 1891. Il est amputé de la jambe droite le 27 mai. Arrivé à ROCHES, la ferme familiale, le 24 juillet, il est soigné par Isabelle[1765], sa cadette de six ans, qu'il ne connaît guère[1766] et qui l'admire[1767]. La maladie empirant, il est réhospitalisé le 23 août, à MARSEILLE, toujours accompagné par sa sœur,

---

1756 P. **VERLAINE**, *Ces passions qu'eux seuls*…, dans *OCPoV*, pp. 521-522 (~ 1887).
1757 P. **VERLAINE**, *Mes prisons, 4,* dans *OCPrV*, p. 331 (1893).
1758 *Id*., p. 340.
1759 Voir M. **PLEYNET**, *Rimbaud en son temps. Situation, op. cit.,* p. 221 *sq*.
1760 Voir, par exemple, Ernest **DELAHAYE**, *Rimbaud. L'artiste et l'être moral*, (coll. « *Cerf Littérature* »), PARIS, Les Éditions du Cerf, 2007 [or. PARIS, Éditions Messein, 1923], pp. 96 *sq*.
1761 Cf. Germain **NOUVEAU**, *Œuvres complètes*, (jointes à celles de **LAUTRÉAMONT**), (édition de Pierre-Olivier **WALZER**), (coll. « *Bibliothèque de la Pléiade* » ; 218), PARIS, Gallimard, 1970. L'étude théologique de ce poète, mystique et ascète, disciple de saint Benoît **LABRE**, reste à faire.
1762 Voir Alexandre L. **AMPRIMOZ**, *À l'ombre de Rimbaud : le Germain Nouveau d'avant* La Doctrine de l'amour, (coll. « *Stanford French and Italian studies* » ; 43), SARATOGA (California), Anma Libri, STANFORD, 1986.
1763 Voir R. **ÉTIEMBLE**, *Le mythe de Rimbaud. II, Structure du mythe*, *op. cit*., p. 149.
1764 Voir J.-J. **LEFRÈRE**, *Arthur Rimbaud*, *op. cit*., p. 1104 *sq*.
1765 Voir Isabelle **RIMBAUD**, *Mon frère Arthur*, Paris, Camille Bloch, 1920, pp. 14-15 : *« Nulles mains que les miennes ne l'ont soigné, ne l'ont touché, ne l'ont habillé, ne l'ont aidé à souffrir. Jamais mère n'a pu ressentir une plus vive sollicitude envers son enfant malade...* ».
1766 Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. 229 (1912).
1767 Voir, par exemple, **MAURICE-VERNE**, « Visages et paysages. Verlaine, Rimbaud et ceux qui restent », dans *L'Intransigeant* du 24 janvier 1914, repris dans *SAR 1912*, *op. cit.,* p. 528 (c'est Isabelle qui parle) : « *Quel prestige il avait*… ».

qui sait désormais combien son état est désespéré[1768]. Quand il meurt, le 10 novembre 1891, la mission d'Isabelle vient de naître :

> « *Je l'ai aidé à mourir, et lui, avant de me quitter, il a voulu m'enseigner le vrai bonheur de la vie. Il m'a, en mourant, aidée à vivre.* »[1769]

Pour elle, son frère est mort en état de sainteté[1770]. Elle entend désormais défendre son honneur et porter son message dans le cadre (étroit) des valeurs traditionnelles de la famille **RIMBAUD**-**CUIF** : catholicité, honnêteté, respectabilité, devoir[1771].

Engagée dans ce combat solennel, Isabelle découvre un fervent admirateur de son frère qui dit partager ses idées, Paterne **BERRICHON**, alias Pierre-Eugène **DUFOUR**, poète symboliste et peintre médiocre, ami de **VERLAINE**. Après six mois d'échanges épistolaires, ils se marient le 1er juin 1897, à Paris[1772]. Dorénavant, Paterne, « *beau-frère posthume* » d'Arthur, assiste le projet d'Isabelle. Ensemble, ils organisent un contrôle draconien sur l'œuvre, sa publication et son interprétation, alors que le succès de la poésie de Rimbaud tend progressivement à le détacher du cadre élitiste de la poésie contemporaine.

Leur logique est à la fois économique, morale et, du côté d'Isabelle, dévote. Elle exalte une trajectoire biographique « officielle », présentée avec les archétypes naïfs d'une histoire édifiante. Ainsi naît ce que la critique appelle le « roman familial ». Dès 1897, fort de documents familiaux inédits, **BERRICHON** publie *La vie de Jean-Arthur Rimbaud*[1773]. Dans cette première étude biographique, il présente la vie d'Arthur dans une ligne inspirée par le témoignage de **VERLAINE**. Celle-ci reste, finalement, encore peu religieuse. Elle décrit Isabelle comme une sœur « *pieuse* »[1774], seule vraie confidente du poète. **RIMBAUD** est dépeint comme un aventurier anarchiste, proche des idées communardes, « *civilisateur* » de populations sauvages[1775]. La trame du « *roman familial* » est cependant déjà présente en filigrane, dans le récit des derniers jours d'Arthur selon Isabelle : « *C'est un saint, un martyr, un élu* […] *Par moments, il est voyant : il prophétise* […] *Il a de merveilleuses visions*… »[1776]. Le texte refuse toute allusion aux rapports homosexuels avec **VERLAINE**. *Une Saison en enfer* est interprétée comme un adieu à la littérature[1777]. La légende s'élabore donc, lentement.

BERRICHON édite une anthologie en 1898[1778], un recueil tronqué de la correspondance en 1899[1779], puis diffuse, à partir de 1910, une série d'articles. Tous ces éléments préparent l'*opus magnum* de 1912, la biographie « divinisant » **RIMBAUD** et occasion de la préface claudélienne.

[1768] Cf. lettre d'I. **RIMBAUD** à sa mère, du 22 septembre 1891, reprise dans A. **RIMBAUD**, *OCBr*, pp. 1022-1024.
[1769] I. **RIMBAUD**, *Mon frère Arthur, op. cit.*, p. 16.
[1770] Cf. *id.*, pp. 45-46.
[1771] Cf. *id.*, p. 54 : « *Nous voulions tout bonnement avoir le droit de vivre en plein soleil, dans les champs sacrés de la famille, de la dignité, du devoir*. »
[1772] Voir Claude **JEANCOLAS**, *Vitalie Rimbaud. Pour l'amour d'un fils*, (coll. « *Grandes Biographies* »), Paris, Flammarion, 2004, pp. 281-295.
[1773] Paterne **BERRICHON**, *La Vie de Jean-Arthur Rimbaud*, Paris, Société du Mercure de France, 1897.
[1774] *Id.*, p. 233.
[1775] Cf. *id.*, pp. 217-218.
[1776] *Id.*, pp. 233-235 et 252-253.
[1777] *Id.*, p. 94 : *Une Saison en enfer*, présentée comme la « *dernière illumination* ».
[1778] A. **RIMBAUD**, *Œuvres de Jean-Arthur Rimbaud*, (éd. de P. **BERRICHON** et E. **DELAHAYE**), Paris, Société du Mercure de France, 1898.
[1779] A. **RIMBAUD**, *Lettres de Jean-Arthur Rimbaud. Égypte, Arabie, Éthiopie*, (éd. de P. **BERRICHON**), Paris, Mercure de France, 1899.

1.1.2.2.2. Le Jean-Arthur **RIMBAUD** de Paterne **BERRICHON**

Le *Jean-Arthur Rimbaud* de Paterne **BERRICHON**[1780] accompagne la nouvelle édition[1781] des *Œuvres complètes*. Il en est comme le guide de lecture. Il reste un moment fondamental de la bibliographie rimbaldienne, souvent dénoncé, peu analysé.

Ce livre se présente comme une étude historique en deux parties : l'enfance (1854-octobre 1871) puis l'adolescence (1871-1873, dédicacée à Paul **CLAUDEL**[1782]). Il fixe une chronologie « officielle » qui est une fable reconstruite selon l'idéologie du couple. Elle s'organise autour de quatre points principaux :

1. Les *Illuminations* sont antérieures à *Une saison en enfer*[1783].
2. **RIMBAUD** rédige *Une saison en enfer* en deux temps (printemps/juillet-août), dans le grenier à grain de la ferme de ROCHES[1784].
3. Il décide ensuite de renoncer[1785] à la littérature.

[1780] P. **BERRICHON**, *Jean-Arthur Rimbaud. Le Poète (1854-1873)*, Paris, Mercure de France, 1912. Le livre est mis en pages en mars 1912. À ce moment, **BERRICHON** hésite sur le titre : « *Le Poète et le Visionnaire* » ou « *Le Poète et l'Illuminé* ». Il demande conseille à **CLAUDEL**. Cf. lettre de P. **BERRICHON** à P. **CLAUDEL**, du 12 mars 1912, dans *SAR 1912*, *op. cit.,* p. 57. L'achevé d'imprimer date du 20 avril 1912. Le premier du tirage sera offert à Paul **CLAUDEL**. Cf. Lettre de P. **CLAUDEL** à P. **BERRICHON**, du 6 juin 1912, dans *SAR 1912*, *op. cit.,* p. 186. Ce livre est reproduit dans *SAR 1912*, *op. cit.,* pp. 80-170. Voir aussi J.-C. **MORIZOT**, *Claudel et Rimbaud : Étude de transformations*, *op. cit*., pp. 108 *sq*.

[1781] Cf. lettre de P. **CLAUDEL** à P. **BERRICHON**, du 13 août 1912, dans *SAR 1912*, *op. cit.,* p. 243 : « *L'ancienne édition des Œuvres de R*[imbaud] *que j'ai fait venir est épouvantable au point de vue typographique. C'est une honte pour le* Mercure*. Papier ignoble, encrage insuffisant ou écrasé, lignes chahutées, intervalles inégaux entre les vers. D'ailleurs je n'ai pas été mieux traité que R*[imbaud] *pour « Connaissance de l'Est » par exemple !* » **CLAUDEL** est alors en froid avec la rédaction de la revue du *Mercure de France* : « *Je n'aurai pas voulu être imprimé par le* Mercure *(revue). Depuis qu'ils m'ont refusé un article sur ma sœur, je me suis juré qu'ils ne verraient plus la couleur de mon encre.* » Voir aussi *id*., note 2.

[1782] Cf. lettre de P. **CLAUDEL** à P. **BERRICHON**, du 5 février 1912. Voir *SAR 1912*, *op. cit.,* p. 44 : « *J'ai lu avec l'intérêt passionné que vous pouvez imaginer l'étude* […] *que vous m'avez fait l'honneur de me dédier.* »

[1783] Cf. P. **BERRICHON**, *Jean-Arthur Rimbaud. Le Poète (1854-1873)*, *op.cit.*, pp. 206 et 231 *sq*.

[1784] Cf. *id*., pp. 234 et 279.

[1785] Cf. *id*., p. 231 : « *renoncement* ».

4. Il détruit alors *Une saison en enfer*. Cet épisode inventé, repris, puis affiné à partir d'une hypothèse diffusée par R. **DARZENS**[1786], ne sera réfuté, très confidentiellement, qu'en 1913[1787], à partir de la lente diffusion du stock acheté, en 1902[1788], par Léon **LOSSEAU**[1789].

Le livre de 1912 est un outil de propagande. Il entend ériger définitivement la fable d'un **RIMBAUD** d'origine bourgeoise, voire aristocratique, à l'éducation honnête et très-correcte, de culture et de sentiment catholiques[1790], hétérosexuel comme il sied et ardent au travail. Le poète y est décrit comme un individu hypersensible et génial, être singulier et excessif, d'une radicale supériorité, quasi surnaturelle, mû par une « *force subconsciente* »[1791]. Sa nature est « *excessive* »[1792], « […] *son énergie, son endurance sont incroyables* »[1793], « *extraordinaires* »[1794]. Cette originalité explique sa tristesse et son ironie, qui sont avant tout une déception devant la médiocrité. **BERRICHON** développe ensuite l'idée d'une sainteté dans la révolte, suivie d'un processus de divinisation[1795] puis de déchéance. Ce refus du monde tel qu'il est pousse **RIMBAUD** à chercher un ailleurs ou l'inconnu, faisant de lui un exilé permanent[1796]. L'échec final de l'expérience de voyance l'engage dans un violent combat spirituel que décrit et analyse *Une saison en enfer* :

> « *C'est surtout en cela qu'il serait, depuis les cathédrales gothiques, ce livre de quarante-cinq pages, l'affirmation la plus dense, la plus substantielle du christianisme, un témoignage poignant de la réalité catholique.* »[1797]

[1786] Voir Rodolphe **DARZENS**, *Préface* à A. **RIMBAUD**, *Reliquaire*, *op. cit*., p. XI. Voir aussi la lettre de P. **BERRICHON** à L. **LOSSEAU**, du 13 février 1914, reprise dans *SAR 1912*, *op. cit.,* p. 539. Il est à noter que la lettre d'A. **RIMBAUD** à P. **DEMENY**, du 10 juin 1871 (Cf. *OCBr*, p. 255 : « *Brûlez,* je le veux*, et je crois que vous respecterez ma volonté comme celle d'un mort, brûlez* tous les vers que je fus assez sot *pour vous donner lors de mon séjour à Douai…* »), publiée pour la première fois le 1er octobre 1912, confirme indirectement cette hypothèse.

[1787] Voir la lettre d'Oscar Vanden **DAELE** à P. **BERRICHON**, du 19 janvier 1914 (reprise dans *SAR 1912*, *op. cit.,* p. 522) : « *Il y a trois ou quatre ans qu'ici nous savons tout cela à quelques-uns.* ». La première « publication » est celle de Polydore **FLANDRE** [*al*. Oscar Vanden **DAELE**], « *Préface* » à John **LITTLEBIRD**, *La Guitare enchantée. Six poèmes traduits de l'anglais par Arthur Cantillon*, Mons, 1913, repris dans *SAR 1912*, *op. cit.,* p. 460 : « [**RIMBAUD**] *n'a point détruit sa* Saison en Enfer*, bien que M. Paterne Berrichon le prétende*. » Cette brochure hors-commerce resta confidentielle. Cf. la lettre de P. **FLORE** à Jean **BERGUE**, du 21 décembre 1913, reprise dans *SAR 1912*, *op. cit.,* p. 479 et la lettre d'Oscar Vanden **DAELE** à Léon **LOSSEAU**, du 21 janvier 1914, reprise dans *SAR 1912*, *op. cit.,* p. 525. Elle fut cependant connue de P. **BERRICHON** dès 1913 (Cf. lettre à Oscar Vanden **DAELE**, du 7 décembre 1913, reprise dans *SAR 1912*, *op. cit.,* p. 461). Après une longue et tumultueuse correspondance, P. **BERRICHON** et le bibliophile Louis **BARTHOU** proposent de détruire le stock, ce que refusera **LOSSEAU** (voir lettre de L. **LOSSEAU** au colonel **GODCHEAU**, du 14 février 1938, reprise dans *SAR 1912*, *op. cit.,* p. 536, note 2). Le 13 février 1914, **BERRICHON** reconnaît son erreur : « […] *Rimbaud a détruit seulement les exemplaires qui lui avaient été remis pour le service au lancement*. » (lettre de P. **BERRICHON** à L. **LOSSEAU**, du 13 février 1914, reprise dans *SAR 1912*, *op. cit.,* p. 539).

[1788] L'avocat et homme d'affaires Léon **LOSSEAU** (1869-1949) avait retrouvé le stock de l'édition originale (425 exemplaires) en décembre 1902, dans l'atelier de l'Alliance typographique (14 rue aux Choux, à BRUXELLES). Voir *SAR 1912*, *op. cit.,* p. 500.

[1789] Voir Léon **LOSSEAU**, « La légende de la destruction par Rimbaud de l'édition princeps d'Une *saison en enfer* », *Bulletin* de la Société des Bibliophiles Belges n° 1, 7ème fascicule*,* pp. 311-323, 1919 [or. *Annuaire* 1915 de la Société des Bibliophiles et Iconophiles de Belgique, 1916].

[1790] Cf. P. **BERRICHON**, *Jean-Arthur Rimbaud. Le Poète (1854-1873)*, *op. cit*., pp. 32-33.35.41.164.218.

[1791] *Id*., pp. 118.139.143.236 (= « Rimbaud en Belgique et à Londres », *art. cit*., pp. 237 et 241).

[1792] P. **BERRICHON**, *Jean-Arthur Rimbaud. Le Poète (1854-1873)*, *op. cit*., pp. 55 et 102.

[1793] *Id*., p. 82.

[1794] *Id*., pp. 236 et 296.

[1795] Cf. *id*., p. 134 : « *Rimbaud prétendait devenir un Dieu, quelque verbe fait chair*. »

[1796] Cf. *id*., p. 237.

[1797] *Id*., p. 281.

La crise se conclut par un retour à la foi chrétienne de l'enfance. Sur ce point fondamental, **BERRICHON** a donc considérablement divergé par rapport à 1897. En 1912, *Une saison en enfer* est devenue le récit prophétique[1798] et prolepse d'une conversion à venir.

L'ensemble du livre baigne dans une phraséologie ampoulée, nourrie de thèmes christico-spiritualistes. Partout, le récit est fardé d'éléments merveilleux, de dons prodigieux et de précocité surprenante. **RIMBAUD** est défini avec les tropes du héros[1799], du mage[1800] et de l'ange[1801], image à laquelle **CLAUDEL** lui-même est mis à contribution : « *Il* [**RIMBAUD**] *est, selon l'expression de Paul Claudel, «* un esprit angélique certainement éclairé de la lumière d'en haut. »[1802]. Cette référence considère au pied de la lettre la métaphore claudélienne qui vise autre chose[1803]. **BERRICHON** développe également les thèmes du voyant[1804] et du prophète[1805], les deux se croisant parfois (Cf. notion de « *vision prophétique* »[1806]), dans une logique en partie structurée : « *Poète, prophète, visionnaire, Dieu : la progression est logique, nous allions dire naturelle* »[1807].

Le terme « *mystique* » et ses dérivés, quasi absents de la version de 1897, sont présents à différents niveaux, d'abord par l'hérédité (la mère[1808]), ensuite pour décrire **RIMBAUD** jeune[1809], enfin pour signaler la nature profonde[1810] (la cause[1811]) de son inspiration poétique[1812]. Le parallèle entre **RIMBAUD** et saint **JEAN** est explicite en conclusion du livre :

> « […] *ce saint Jean avec lequel d'ailleurs il offre tant d'affinités, ce Jean dont au baptême il a reçu le nom, ce saint Jean à qui l'hôpital de Bruxelles est dédié, ce Jean sous le nom duquel, en l'hôpital de la Conception à Marseille, il préférera mourir !* »[1813]

[1798] Cf. P. **BERRICHON**, « Á propos de la nouvelle édition des *Œuvres* de Rimbaud », *Mercure de France* n° 391, 1er octobre 1913, p. 545, repris dans *SAR 1912*, *op. cit.,* p. 406 : « […] *cette prophétie qu'est* la Saison en Enfer… » ; De même P. **BERRICHON**, « Rimbaud et Ménélick. Documents inédits. », *Mercure de France*, 16 février 1914, p. 719, repris dans *SAR 1912*, *op. cit.,* p. 541 : « […] *on trouve dans cet ouvrage son passé raconté et son avenir prédit*. » Voir aussi Georges **MAUREVERT**, « A propos d' « Une Saison en Enfer » et d'Arthur Rimbaud », dans *L'Éclaireur de Nice* du 10 octobre 1913, repris dans *SAR 1912*, *op. cit.,* p. 415 : « *Cette œuvre « prophétique »…* ».

[1799] P. **BERRICHON**, *Jean-Arthur Rimbaud. Le Poète (1854-1873)*, *op. cit*., p. 182.

[1800] Cf. *id*., p. 264.

[1801] Cf. *id*., pp. 20, 95, 96, etc.

[1802] *Id*., p. 289. Cf. P. **CLAUDEL**, *OCPr*, p. 1469, citant la lettre de P. **CLAUDEL** à P. **BERRICHON**, du 13 juin 1911, d'où ce passage est extrait. Voir Francis de MIOMANDRE (al. François-Félicien **DURAND**) « Arthur Rimbaud », dans *L'Art moderne* du 28 septembre 1913, repris dans *SAR 1912*, *op. cit.,* p. 400 ; Georges **MAUREVERT**, « A propos d' « Une Saison en Enfer » et d'Arthur Rimbaud », dans *L'Éclaireur de Nice* du 10 octobre 1913, repris dans *SAR 1912*, *op. cit.,* p. 415. Voir, *a contrario*, A. **SUARÈS**, *Notes sur la lettre d'Isabelle Rimbaud du 28 octobre 1891*, dans *SAR 1912*, *op. cit.,* p. 299 : « *Non, mon cher Claudel : Rimbaud n'est pas l'Ange que vous dites.* »

[1803] Cf. P. **CLAUDEL**, *Une promenade à travers la littérature japonaise*, dans *OCPr*, p. 1562 (1925) : « *Je n'ai jamais cru qu'un poète ou un artiste fût dans la vie un exilé et un maudit et, si vous voulez me passer une expression d'argot, une espère d'ange à la manque*. »

[1804] Cf. P. **BERRICHON**, *Jean-Arthur Rimbaud. Le Poète (1854-1873)*, *op. cit*., pp. 188, 194, 231, 236, etc.

[1805] Cf. *id*., p. 289.

[1806] *Id*., p. 200. Même croisement, *« prophetic visions* », chez Guy Emmanuel de **SAVOIE-CARIGNAN**, comte de SOISSONS, « Jean-Arthur Rimbaud », dans *The contemporary Review*, avril 1912, pp. 552-558, reproduit (avec une traduction) dans *SAR 1912*, *op. cit.,* p. 72.

[1807] P. **BERRICHON**, *Jean-Arthur Rimbaud. Le Poète (1854-1873)*, *op. cit*., p. 134.

[1808] Cf. *id*., p. 16.

[1809] Cf. *id*., p. 32 : « […] *qu'il émanait de précoce intelligence et de tendre mysticisme* ».

[1810] Cf. *id*., p. 202 : « […] *plus mystique, plus sur un autre plan que l'ordinaire humanité, plus divin* ».

[1811] Cf. *id*., pp. 124, 284 et 286.

[1812] Cf. *id*., p. 118.

[1813] *Id*., pp. 293-294.

Le terme de mystique caractérise également la relation avec **VERLAINE**[1814]. Car l'influence du poète ardennais est déterminante, au niveau religieux, pour tous ceux qu'il rencontre (**NOUVEAU**, **FORAIN**, **BOURGET**), ainsi que pour ses lecteurs (**HUYSMANS**, **CLAUDEL**, Francis **JAMMES**, Louis le **CARDONNEL**, Paterne lui-même). La « mysticité » participe donc à cette galaxie sémantique qui cherche à dire l'extraordinaire en **RIMBAUD**[1815]. Ce faisant, elle dynamise et confirme la proposition centrale de **CLAUDEL**, même si elle ne le convainque pas encore entièrement[1816].

Quoi qu'il en soit, le **RIMBAUD** de **BERRICHON**, biaisé, incomplet, pervers d'un certain point de vue, lance, à vaste ampleur, un débat qui n'a cessé depuis. D'autant qu'avec le désistement d'André **SUARÈS**, un élément de contrepoint fait retrait.

1.1.2.2.3. Le **RIMBAUD** perdu de **SUARÈS**

Lorsque **SUARÈS** reçoit les livres de **BERRICHON**, il confirme à **GIDE** qu'il travaille sur une étude consacrée à **RIMBAUD** (voir *supra*). Il se présente, dans une veine orientalisante, comme « […] *l'Ali de ce nouveau prophète*. » Il précise que la pointe de son analyse porte sur le silence et l'absence totale de pensée religieuse du poète[1817]. L'article restera inédit[1818]. Il est peu probable que **CLAUDEL** en eut connu le contenu précis. Il témoigne cependant de la possibilité alors présentes d'autres conclusions à partir d'éléments partagés et de questions communes, en premier lieu par l'activation de la figure prophétique.

La perspective de **SUARÈS** s'enracine dans le constat d'une irréductible contradiction entre la vie poétique de **RIMBAUD**, et sa vie postérieure, comme marchand et boutiquier :

> « *Tout ici est inconcevable : la première vie dément la seconde ; la seconde est la négation de tout ce que la première affirme avec une splendeur et une force telles qu'on n'en vit jamais d'égales dans un si jeune homme.* […] / *La mort ensuite est un démenti à la seconde vie et un outrage à la première. / Tout est double et triple, tout s'oppose, rien ne concorde.* »

SUARÈS évoque, en désespoir de cause, l'hypothèse, farfelue, d'une substitution ou d'un meurtre :

> « *Une si folle hypothèse ne l'est pas tant que la dissonance entre le premier Rimbaud et le second, entre cette double vie et la mort qui apure le double compte.* »[1819]

[1814] Cf. *id*., p. 199.
[1815] En dernier lieu R. **ÉTIEMBLE**, *op. cit*., p. 165, contredit en partie par J.-C. **MORIZOT**, *Claudel et Rimbaud : Étude de transformations*, *op. cit*., pp. 110 *sq*. Voir aussi André **BLANCHET**, « L'élaboration par Claudel de son article sur Rimbaud », *Revue d'Histoire Littéraire de la France*, PUF, vol. 67, n° 4 (octobre-décembre 1967), pp. 759-760.
[1816] Cf. lettre de P. **CLAUDEL** à P. **BERRICHON**, du 21 février 1912, dans *SAR 1912*, *op. cit.,* p. 50 : « *L'explication mystique de son silence ne me satisfait pas entièrement, il faut y ajouter les raisons humaines qu'explique votre travail…* ».
[1817] Cf. brouillon de lettre à A. **GIDE**, du 19 juin 1912, dans *SAR 1912*, *op. cit.* p. 205.
[1818] Des extraits seront publiés par les *Cahiers du Sud*, en juin 1955. Les notes intégrales seront éditées par Michel **DROUIN** dans André **SUARÈS**, *Portraits et références : de Benjamin Constant à Arthur Rimbaud*, Paris, Gallimard, 1991, pp. 277-299.
[1819] *Notes XI,* dans *SAR 1912*, *op. cit.,* p. 269.

En tous cas, il refuse toute idée d'une conversion finale : « *Non. Rimbaud ne s'est pas converti.* »[1820]. Il réfute le roman familial, ou « *Roman dévot* »[1821] :

> « *Dans son agonie à l'hôpital, les rêveries bigotes de sa sœur, et les conclusions si sottes qu'elle en tire n'ont pas la moindre force.* »

Copiant la copie[1822], par **CLAUDEL**, de la lettre d'Isabelle (28 octobre 1891), il envisage une supercherie :

> « *D'ailleurs, je soupçonne la sincérité de ses lettres. Je pressens qu'elles n'ont pas été écrites à la date qu'elles portent, ou du moins n'étaient-elles pas alors telles qu'on les a publiées vingt ans ensuite.* »[1823]

Sa recherche annonce également l'hypothèse de 1942 :

> « *La valeur morale de Rimbaud est immense, pour ceux qui l'ont surprise*. *Rimbaud est une force religieuse. Rimbaud est un prophète*. »[1824]

Cette insistance sur la dimension morale place de fait le Rimbaud-prophète de **SUARÈS** du côté juif. Il s'explique par ailleurs sur le sens précis du mot « religion » :

> « *Cette œuvre, pleine de génie, est aussi ennemie de toute Église que pas une autre. Elle n'est d'ailleurs pas si peu religieuse qu'on le dit. Elle est religieuse puisqu'elle est une véritable conception du monde.* »[1825]

La prophétie de **RIMBAUD** est une expression idiosyncrasique. Le thème revient, cristallisé par la figure vétéro-testamentaire du livre apocalyptique de **DANIEL** :

> « […] *je crois plutôt qu'il a eu une espèce de génie prophétique et qu'il l'a perdu / comme un homme d'où l'esprit se retire / comme une grande voix qui devint muette*. » ; « *Fin de Daniel : où et quand ? Il n'a été prophète qu'enfant.* » ; « *Daniel errant, en expiation d'étranges crimes, ou de dons divins, qui n'ont été que d'un jour. Il les a eus – et non pour lui-même. Il les a perdus. On les lui a confiés. On les lui a repris*. »[1826] ; « *Nous* [**CLAUDEL** et **SUARÈS**] *nous rencontrerons peut-être dans ce que j'appelle* « le prophète Enfant » *et qui fait environ le tiers de mon Rimbaud :* « Daniel dans la fosse aux lions. »[1827] ; « *Rimbaud au contraire, est une espèce de Daniel, forgé au feu et au désert…* »[1828].

[1820] *Notes IX*, dans *SAR 1912*, *op. cit*., p. 267.
[1821] *Notes d'André Suarès*, dans *SAR 1912*, *op. cit*., p. 302.
[1822] Cf. *SAR 1912*, *op. cit*., p. 297, note 1.
[1823] *Notes VII*, dans *SAR 1912*, p. 266. Voir aussi *id.,* pp. 297-306. Il exonère cependant **CLAUDEL** : « *Claudel n'y voit rien que ce qu'il veut y voir. Sa bonne foi égale son aveuglement en ce qui concerne les caractères.* »
[1824] Lettre de A. **SUARÈS** à P. **BERRICHON**, du 7 [?] juin 1912, dans *SAR 1912*, *op. cit*., p. 187.
[1825] « Notes d'André Suarès », dans *SAR 1912*, *op. cit.*, p. 305.
[1826] Cf. *Notes*, dans *SAR 1912*, *op. cit*., p. 192.
[1827] Voir aussi la lettre d'A. **SUARÈS** à J. **COPEAU**, du 15 août 1912, dans *SAR 1912*, *op. cit*. p. 245.
[1828] *Notes IV*, dans *SAR 1912*, *op. cit*., p. 263.

L'intuition d'un **RIMBAUD** prophète est ici très structurée. Elle s'appuie sur une référence biblique en partie modifiée. Ailleurs, elle plane dans l'air des lectures spirituelles en plein essor, le plus souvent sans beaucoup de rigueur. Par exemple, elle sera reprise par Louis **DENISE** :

> « *J'y vois une des plus merveilleuses figures de Jésus-Christ qui aient été dessinées* […] *J'avoue que je médite ce texte* [« Génie », dans *Illuminations*] *comme une prophétie et que chacun des mots dont il se compose me jette violemment aux pieds de Celui qui a* purifié les boissons et les aliments[1829]*, et qu'il me paraît impossible de les appliquer à un autre.* »[1830]

De même par Francis de **MIOMANDRE** (al. François-Félicien **DURAND**)[1831], **MAURICE-VERNE**, en 1914[1832], ou plus tard Isabelle **RIMBAUD**, citant dans *Reliques* (1921) une lettre de Léonce **LAGARDE**[1833], ancien gouverneur d'OBOCK, transmise par **CLAUDEL** :

> « *Ils* [les indigènes et chefs musulmans] *le considéraient cependant comme d'inspiration céleste, tant et si bien que des « fidèles » s'empressèrent autour de lui, suscitant les jalousies et les haines des cadis et muphtis menacés dans leurs affaires par le nouveau prophète qu'ils essayèrent, du reste, de faire tuer sur place.* »[1834]

Hypothèse somme toute évidente en première analyse, la figure prophétique participe donc à cette vaste galaxie d'hypothèses herméneutiques tous azimuts qui inondent le « marché rimbaldien » dans le milieu spiritualiste à partir de 1910. Cependant, le terme apparaît le plus souvent dans une acception vague, polysémique, voire contradictoire selon les contextes et les usages. Il ne se cristallise pas encore dans le champ claudélien, alors submergé par d'autres images, impressions et « *reliques* »[1835] à la suite de la visite-pèlerinage à ROCHE.

1.1.2.2.4. La rencontre de ROCHE

Durant son voyage en FRANCE[1836], en 1912, **CLAUDEL** est frappé par ce qu'il perçoit comme un mouvement de réveil religieux[1837]. Celui-ci tranche avec la désolation d'un précédent séjour, en 1909, *i.e.* dans

---

[1829] Citation de *Génie* et allusion à l'institution eucharistique. Voir *OCBr*, p. 505.

[1830] Lettre de Louis **DENISE** à Paterne **BERRICHON**, du 17 février 1913, dans *SAR 1912*, *op. cit*., p. 369. Voir Isabelle **RIMBAUD**, « Rimbaud mystique », dans *Mercure de France*, 16 juin 1914.

[1831] Francis de **MIOMANDRE** (*al*. François-Félicien **DURAND**), « Arthur Rimbaud », dans *L'Art moderne* du 28 septembre 1913, repris dans *SAR 1912*, *op. cit*., p. 399 : « *Il revint d'ailleurs, mystérieusement, cet esprit prophétique, aux derniers jours, aux moments de l'agonie...* »

[1832] « Visages et paysages. Verlaine, Rimbaud et ceux qui restent », dans *L'Intransigeant* du 24 janvier 1914, repris dans *SAR 1912*, *op. cit*., p. 527 : : « *À dix-huit ans, il cessait son rôle de prophète – car Paul Claudel lui-même voit en lui l'incarnation de l'esprit divin...* ».

[1833] Voir Lukian **PRIJAC**, *Lagarde l'Éthiopien. Le fondateur de Djibouti*, (coll. « *Chemins de la Mémoire* »), PARIS, L'Harmattan, 2012.

[1834] Isabelle **RIMBAUD**, *Reliques*, PARIS, Mercure de France, 1921, p. 89. Voir J.-C. **MORIZOT**, *Claudel et Rimbaud : Étude de transformations*, *op. cit*., p. 138

[1835] Sur l'importance, pour **CLAUDEL**, des objets en quête d'incarnation de **RIMBAUD**, voir J.-C. **MORIZOT**, *Claudel et Rimbaud : Étude de transformations*, *op. cit*., pp. 122-123.

[1836] Dans une lettre de P. **CLAUDEL** à G. **FRIZEAU**, du 10 juillet 1912, dans *Corr.Jammes.Frizeau*, pp. 249-250 et *SAR 1912*, *op. cit.,* p. 221, il dit être « […] *allé conduire ma petite fille à ma belle-sœur qui la mène à la mer*. »

[1837] Cf. lettre de P. **CLAUDEL** à H. **BREMOND**, du 10 juillet 1912, publiée par A. **BLANCHET**, « Claudel lecteur de Bremond », *Études*, septembre 1965, pp. 157-158. Il avait séjourné en FRANCE en automne 1909 (Cf. lettre de P. **CLAUDEL** à J. **RIVIÈRE**, du 14 septembre 1909, dans *Corr.Rivière*, p. 131), puis en juin 1911 (Cf. lettre de P. **CLAUDEL** à J. **RIVIÈRE**, du 5 juin 1911,

la queue de traîne encore virulente, voire haineuse, du mouvement combiste, anticlérical et antireligieux, exacerbé depuis la Séparation de 1905[1838]. Il interprète ce « renouveau » (*revival*) comme l'expression d'une potentialité ancienne et enfouie : « *D'une vieille terre comme la nôtre, aussi profondément imprégnée de mysticisme, des sources finissent toujours par rejaillir aux points les plus inattendus.* »[1839] À ce titre, **RIMBAUD** prend sens à la fois au niveau historique (comme témoignage) et contemporain (réveil auquel la préface prend part).

C'est dans ce contexte que **CLAUDEL** rend, pour la première fois[1840], une visite « *profondément émouvante* »[1841] à Isabelle **RIMBAUD**[1842] et Paterne **BERRICHON**, les mardi 2 et mercredi 3 juillet[1843]. Comme il l'anticipait[1844], ce voyage modifie le texte initial[1845]. C'est pourquoi, dans la préface, il insistera autant sur sa découverte du paysage ardennais : « *Je pose la plume, et je revois ce pays qui fut le sien et que je viens de parcourir…* »[1846]. Il le décrira même précisément car, pénétré par la science chinoise du Feng-shui[1847], il croit à l'influence de la géographie sur le caractère des hommes, partant sur les grandes orientations de leur création[1848]. Ainsi, selon le poète, l'ARDENNE impose à **RIMBAUD** un cadre et un plan, marqués par la violence naturelle, une rudesse paysanne, l'appel rêveur des longues perspectives et une hydrographie de sources. L'eau tient d'ailleurs une grande importance dans cette courte description (« […] *la Meuse pure et noire* », « […] *l'Aisne glauque encombrée de nénuphars* »[1849], « […] *ce funèbre canal* »)[1850], indice de l'importance de ce thème, symbole de l'omniprésence de la grâce.

---

dans *Corr.Rivière*, p. 159). Il retrouve cet élan en mai 1913 : « *Que de merveilles autour de nous en ce moment ! Comme il est intéressant de voir la grâce de Dieu, à qui la persécution coupe ses canaux naturels, intervenir directement, pour ainsi dire, à l'état sauvage, et ressourdre aux points les plus inattendus, vierges, directs*. » (Lettre de P. **CLAUDEL** à J. **RIVIÈRE**, du 22 mai 1913, dans *Corr.Rivière*, p. 177).

[1838] Voir H. de **LUBAC** & J. **BASTAIRE**, *Claudel et Péguy*, *op. cit*., p. 56-57. Il est alors frappé par la destruction d'un calvaire à FÈRE-EN-TARDENOIS.

[1839] *Id*., p. 158.

[1840] Lettre de P. **CLAUDEL** à P. **BERRICHON**, du 5 février 1912, dans *SAR 1912*, *op. cit.,* p. 44 : « *J'espère un jour ou l'autre pouvoir réaliser le désir que j'ai depuis si longtemps de voir Charleville et Roche, et de visiter les lieux qui ont été témoins de son génie et de ses souffrances*. » Lettre de P. **CLAUDEL** à P. **BERRICHON**, du 8 mars 1912, dans *SAR 1912*, *op. cit.,* p. 54 : « […] *je ne connais pas les Ardennes*… ». Lettre de P. **CLAUDEL** à A. **GIDE**, du 22 juin 1912, dans *Corr.Gide*, p. 201 et *SAR 1912*, *op. cit.,* p. 206 : « *D'ailleurs, je vais à Paris dans quelques jours et tâcherai d'aller à Roche pour voir Paterne Berrichon, et satisfaire un désir que j'ai depuis très longtemps.* »

[1841] P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. 229 (1912). Cf. lettre de P. **CLAUDEL** à Élisabeth **SAINTE-MARIE PERRIN**, du 17 juillet 1912, dans *SAR 1912*, *op. cit.,* p. 226 : « *Je suis revenu de là-bas* [les Ardennes] *fort impressionné.* » Cf. aussi lettre de P. **CLAUDEL** à P. **BERRICHON**, du 20 juillet 1912, dans *SAR 1912*, *op. cit.,* p. 228 : « *Cette visite me laisse d'ineffaçables souvenirs*… ». Lettre de P. **CLAUDEL** à A. **GIDE**, du 3 août 1912, dans *SAR 1912*, *op. cit.,* p. 237 : « *J'ai été très impressionné par mon voyage dans le pays de Rimbaud…* ». Cf. lettre de P. **CLAUDEL** à A. **GIDE**, du 5 septembre 1912, dans *SAR 1912*, *op. cit.,* p. 255 : « *Je ne sais si je vous ai parlé de mon voyage à Roche et à Charleville qui m'a profondément intéressé*. »

[1842] Lettre de P. **CLAUDEL** à G. **FRIZEAU**, du 10 juillet 1912, dans *Corr.Jammes.Frizeau*, p. 249-250 et *SAR 1912*, *op. cit.,* p. 221 : « *Isabelle Rimbaud est une femme très remarquable*. »

[1843] Lettre de P. **BERRICHON** à Louis **PIERQUIN**, du 6 juillet 1912, dans *SAR 1912*, *op. cit.,* p. 216 : « *M. Paul Claudel a pris le train de 5 h. 40 avec nous.* » Voir aussi la lettre de P. **CLAUDEL** à G. **FRIZEAU**, du 10 juillet 1912, dans *Corr.Jammes.Frizeau*, p. 249-250 et *SAR 1912*, *op. cit.,* p. 221 : « *J'ai passé deux jours du plus profond intérêt à Roche et à Charleville, dans le pays et la famille de Rimbaud*. »

[1844] Cf. lettre de P. **CLAUDEL** à A. **GIDE**, du 22 juin 1912, dans *Corr.Gide*, p. 201 et *SAR 1912*, *op. cit.,* p. 206 : « *À la suite de cette visite, j'aurai sans doute à modifier ce que j'ai écrit*. »

[1845] Cf. lettre de P. **CLAUDEL** à P. **BERRICHON**, du 20 juillet 1912, dans *SAR 1912*, *op. cit.,* p. 228 : « […] *mon étude sur Rimbaud à reprendre*. »

[1846] P. **CLAUDEL**, *Arthur Rimbaud*, dans *OCPr*, p. 519 (1912).

[1847] Cf. P. **CLAUDEL***, Les superstitions chinoises*, dans *OCPr*, p. 1076 (1910).

[1848] Voir J.-C. **MORIZOT**, *Claudel et Rimbaud : Étude de transformations*, *op. cit*., pp. 130 *sq*., parlant d'une « *rêverie du terroir* » (p. 130) par les forêts nocturnes, les sources cachées et les marches, propices aux rêves (cf. pp. 200-201),

[1849] P. **CLAUDEL**, *Arthur Rimbaud*, dans *OCPr*, p. 519.

[1850] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. 229 : « *sombre canal* ».

Par un lent travelling cinématographique, le mouvement du texte nous déplace ensuite de CHARLEVILLE à VONCQ, puis à ROCHE. Là, le drame final, reconstitué selon la mythologie d'Isabelle, se déroule en trois temps et trois lieux : rédaction d'*Une Saison en enfer* dans la chambre à grains, autodafé (adieu à l'écriture) sous le regard du crucifié (crucifix sur la cheminée), agonie dans le lit[1851]. L'accent est clairement mis sur la matérialité des faits, l'exactitude de la description et le caractère tangible du régime de la preuve[1852]. En fait, pour **CLAUDEL**, homme des signes, tous ces éléments semblent soudain se « plénifier » pour autoriser, voire imposer, une prise de parole, à la fois inédite et décisive.

1.1.3. Lecture bremondienne

Si la rencontre avec le clan **RIMBAUD** reste fondamentale, l'élément qui cristallisa le recours à l'hypothèse mystique fut plus certainement la lecture d'un ouvrage de l'abbé Henri **BREMOND**, consacré à *Sainte Chantal*[1853]. **CLAUDEL** cite ce livre deux fois dans sa préface, à titre de comparaison. La première citation est extraite d'une lettre de la sainte[1854]. L'expression-crochet est alors « *Au point du jour* », qui fait écho à l'« […] ad matutinum*, au* Christus venit… »[1855] dans *Une saison en enfer*. La seconde (« […] *les pensées ne mûrissent pas d'être dites* ») est une lecture fautive ou rêvée du livre de **BREMOND**[1856].

*1.1.3.1. **CLAUDEL** et **BREMOND***

En 1912, **CLAUDEL** connaît peu **BREMOND**. Il n'a lu de lui, ou plus vraisemblablement parcouru, qu'une étude sur **NEWMAN**[1857]. Le prêtre historien lui envoie sa *Sainte Chantal* avec une dédicace. Très vite, le poète lui répond, laissant libre cours à son enthousiaste :

> « *Je ne sais comment vous remercier pour l'envoi de votre ouvrage sur sainte Chantal. Je n'avais pas lu depuis bien longtemps un livre qui m'eût autant intéressé.* »[1858]

CLAUDEL ne soupçonne pas la future mise à l'*index* de l'ouvrage (5 mai 1913), à cause de la nouveauté de son approche hagiographique[1859]. En effet, celle-ci est fondée sur un réalisme spirituel[1860] et une méthodologie historique résolument moderne[1861], bientôt jugées, à ROME, modernistes. Quoi qu'il en soit,

---

[1851] Cf. P. **CLAUDEL** *Arthur Rimbaud*, dans *OCPr*, p. 519 : « […] *la chambre à grains où il écrivit son dernier livre, la cheminée ornée d'un grand crucifix où il brûla ses manuscrits, le lit où il a souffert*. »

[1852] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. 229 : « *Je dîne dans cette chambre où il a souffert, je couche dans son lit dans cette chambre où il a écrit « la Saison en Enfer »*. Cf. la lettre de P. **CLAUDEL** à G. **FRIZEAU**, du 10 juillet 1912, dans *Corr.Jammes.Frizeau*, pp. 249-250 et *SAR 1912*, *op. cit.,* p. 221 : « *J'ai couché dans la chambre même de Rimbaud où il a écrit la Saison en Enfer, dans son lit. J'ai prié sur sa tombe, et j'ai communié pour lui à Paris le lendemain avec une profonde émotion.* »

[1853] Henri **BREMOND**, *Sainte Chantal (1572-1641)*, (coll. « *Les Saints* »), Paris, J. Gabalda & C[ie], 1912. Voir J.-C. **MORIZOT**, *Claudel et Rimbaud : Étude de transformations*, *op. cit*., pp. 114 et 160 *sq*.

[1854] Cf. P. **CLAUDEL**, *Arthur Rimbaud*, dans *OCPr*, p. 515 (1912), repris à H. **BREMOND**, *Sainte Chantal*, *op. cit*., p. 60.

[1855] A. **RIMBAUD**, *Une saison en enfer*, dans *OCBr*, p. 434 (*DII*).

[1856] P. **CLAUDEL**, *Arthur Rimbaud*, dans *OCPr*, p. 516. Voir J.-Cl. **MORIZOT**, *Claudel et Rimbaud : Étude de transformations*, *op. cit*., p. 162 (« *rêverie* » claudélienne).

[1857] Cf. H. **BREMOND**, *Newman. Essai de biographie psychologique*, Paris, Bloud, 1906.

[1858] Lettre de P. **CLAUDEL** à A. **BREMOND**, du 25 juin 1912, citée par A. **BLANCHET**, « Claudel lecteur de Bremond », *loc. cit*., p. 156.

[1859] Voir A. **BLANCHET**, *Histoire d'une mise à l'index. La « Sainte Chantal » de l'abbé Bremond d'après des documents inédits*, (coll. « *Études bremondiennes* »), Paris, Aubier-Montaigne, 1967.

[1860] Cf., par exemple, H. **BREMOND**, *Sainte Chantal*, *op. cit*., p. 65.

[1861] Cf. *id*., p. 42.

CLAUDEL décide de lire les autres livres de **BREMOND**, en particulier *L'Inquiétude religieuse*[1862]. La préface étant datée de juillet 1912, **CLAUDEL** n'a eu le temps d'en parcourir que la première partie[1863]. Il pouvait être séduit par l'approche très apologétique de la notion de conversion[1864]. Mais le champ de l'étude (l'ANGLETERRE du mouvement d'OXFORD) demeure très différent de ses problématiques personnelles. De même, l'idée centrale (la religion est essentiellement inquiétude) tranche avec la certitude claudélienne. En tous cas, la réaction positive de **CLAUDEL** suscite à son tour l'intérêt de **BREMOND**, bientôt bouleversé par la lecture de *L'Annonciation faite à Marie*. Dans sa lettre du 29 juin 1912, mis en confiance par les témoignages de reconnaissance du poète, il présente son grand projet :

> « *La vie de sainte Chantal n'est qu'un chapitre du gros travail que je prépare depuis vingt ans sur l'histoire littéraire du mysticisme français. J'ai là, autour de moi, cent et mille Violaines, plus exquises les unes que les autres, une longue histoire tout à fait inconnue et que, faute d'érudition et de temps, je ne prends qu'à l'origine de la France moderne*. »[1865]

Ce « *travail* » deviendra les onze volumes de *L'Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de Religion jusqu'à nos jours*[1866]. Cette œuvre considérable, publiée entre 1916 et 1933, traitera de la période allant de saint François de **SALES** à **FÉNELON**.

1.1.3.2. L'influence du Sainte Chantal *sur la préface de 1912*

Nous lisons l'influence du *Sainte Chantal* sur la préface de 1912 à trois niveaux.

Au niveau *historique*, il témoigne de ce sol de chrétienté, saturé par la grâce-eau et soudain inondé, selon la logique très américaine du « réveil ».

Au niveau *existentiel* ou expérimental, le rapport Jeanne de **CHANTAL** / François de **SALES** permet à **CLAUDEL** de repenser la complexité de son rapport avec **RIMBAUD**. En effet, **BREMOND** affirme l'influence décisive des expériences mystiques de Jeanne de **CHANTAL** sur François de **SALES**[1867]. Celui-ci les a rendues possibles et les a interprétées, grâce à son accompagnement spirituel. Or, Jeanne exprima ce travail comme une libération :

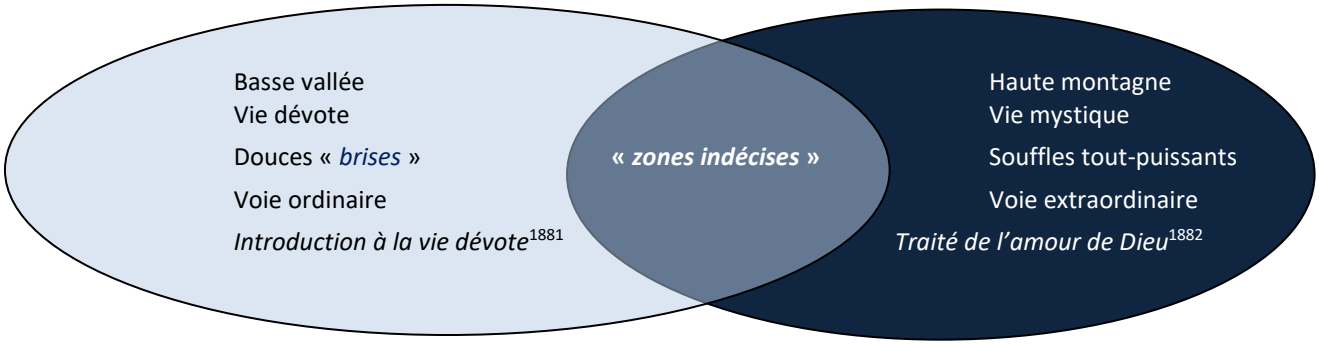
> « *Il me sembla que mon âme changeait de face et sortait de la captivité intérieure où les avis de mon premier directeur m'avaient tenue jusque là*. »[1868]

[1862] H. **BREMOND**, *L'inquiétude religieuse. Aubes et lendemains de conversion*, (5ème éd.), Paris, Librairie académique Didier Perrin et Cie, 1909 [or. 1901] et *L'inquiétude religieuse, Deuxième série*, Paris, Librairie académique Perrin et Cie, 1909 [or. 1901].
[1863] Le deuxième tome restera découpé en partie. Voir M. **BAZAUD**, *Catalogue de la bibliothèque de Paul Claudel*, *op. cit*., p. 27.
[1864] Cf. H. **BREMOND**, *L'inquiétude religieuse. Aubes et lendemains de conversion*, *op. cit*., p. VII.
[1865] Lettre d'H. **BREMOND** à P. **CLAUDEL**, du 29 juin 1912, citée par A. **BLANCHET**, « Claudel lecteur de Bremond », *loc. cit*., p. 157.
[1866] H. **BREMOND**, *L'Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de Religion jusqu'à nos jours*, Paris, Librairie Bloud & Gay, 11 tomes, 1916-1933.
[1867] Cf. H. **BREMOND**, *Sainte Chantal*, *op. cit*., pp. 34, 79 et 132.
[1868] *Id*., p. 52.

BREMOND présente dès lors François de **SALES** comme celui qui « […] *savait lire* [les lettres de Jeanne]»[1869]. Il est tentant d'établir un lien analogique entre cette « *captivité intérieure* » et le « *bagne matérialiste* » claudélien, *i.e*. à situer **CLAUDEL** comme Jeanne. Cependant, à l'inverse, c'est bien **CLAUDEL** qui, dans sa lettre à **BERRICHON** du 13 juin 1911, se situait, face à **RIMBAUD**[1870], comme François de **SALES** face à Jeanne. De fait, **BREMOND** montre combien il exista entre les deux saints une double relation de filiation[1871]. François de **SALES** révèle Jeanne à elle-même comme une âme prise par Dieu. En retour, Jeanne initie François à la possibilité mystique[1872], par l'évidence de son exemple[1873]. Au commencement, il exista une profonde asymétrie dans leur relation, *i.e.* un décalage temporel et qualitatif[1874] : abandon immédiat du côté de Jeanne, amitié progressive du côté de François. Au fil du temps, leur relation s'équilibre dans un climat de confiance mutuelle et d'amitié mystique, à laquelle François de **SALES** met fin à partir 1616, au nom d'un désir de dépouillement total. Il est possible que **CLAUDEL** transpose ce thème de la corrélation entre les deux saints. D'une part, **RIMBAUD** est pour **CLAUDEL**, comme François de **SALES** pour Jeanne **CHANTAL**, un tiers initiateur et révélateur, qui rend possible une rencontre / conversion avec le Dieu vivant. Mais, à l'inverse, l'expérience spirituelle de **CLAUDEL** révèle au monde, de manière *post-mortem*, la qualité mystique de **RIMBAUD**.

Enfin, à un troisième niveau, niveau réflexif ou *théologique*, le livre de **BREMOND** fournit au poète une théorie du mysticisme[1875]. Celui-ci serait lié intimement à l'aventure chrétienne[1876], qui est d'abord vie et expérience[1877], mais s'exprime à des degrés d'intensités différentes. En fait, la vocation mystique[1878] renvoie toujours au choix libre de Dieu et l'extase signifie une jouissance de/par la présence divine, qualifiée d' « *union* »[1879]. Nous proposons de résumer la présentation bremondienne[1880] selon un schéma en trois « zones », ordinaires (dévotes), extraordinaires (mystiques) et indécises :

[1869] *Id*., pp. 125 et 126.
[1870] Lettre de P. **CLAUDEL** à P. **BERRICHON**, du 13 juin 1911, citée dans P. **CLAUDEL**, *OCPr*, p. 1469 : « […] *la voix sans visage qui murmure des paroles inoubliables au fond des esprits capables de les comprendre*. »
[1871] Cf. H. **BREMOND**, *Sainte Chantal*, *op. cit*., p. 44 : « *Nous les étudierons* […] *l*ui, comme le fils spirituel de sainte Chantal, elle, comme la fille spirituelle de saint François de Sales. » **BREMOND** y consacre le chapitre V, pp. 121-159.
[1872] Cf. *id*., p. 139 : « *Il est incontestable* […] *que peu à peu la vie intérieure de saint François de Sales est entrée dans une phase toute nouvelle sous l'influence silencieuse de sainte Chantal.* »
[1873] Cf. *id*., p. 79.
[1874] Cf. *id*., p. 62 : « *Il y a donc, entre elle et lui, comment dirai-je ? une sorte de malentendu charmant*. »
[1875] Voir J.-C. **MORISOT**, *Claudel et Rimbaud. Étude de transformations*, *op. cit*., pp. 115 et 161-162.
[1876] Cf. H. **BREMOND**, *Sainte Chantal*, *op. cit*., p. 28.
[1877] Cf. *id*., pp. 112-113.
[1878] Cf. *id*., p. 80.
[1879] Cf. *id*., p. 120.
[1880] Cf. *id*., pp. 58 *sq*.



(Schéma n° 16 : *Les trois zones de l'interprétation bremondienne*)

Ce schéma ressemblera étonnamment à celui exposé par **CLAUDEL**, en 1925, au sujet des « *deux catégories de l'expression humaine* »[1883], ce qui tendrait alors à rapprocher la « zone ordinaire » avec la prose et la « zone extraordinaire » avec la poésie. En tous cas, l'approche bremondienne envisage d'abord la qualité et l'intensité du rapport de l'âme à Dieu comme une initiative divine, libre et souveraine. Dans le cas de Jeanne et des grands mystiques, Dieu « attaque » l'âme, non sans violence, ce qui transporte le patient dans un état de grands dérèglements[1884]. Cet état-limite, proche de la folie, traduit une expérience de la profondeur, également partagée avec les génies[1885]. Son intensité provoque une mise en crise du langage[1886], qui cherche à exprimer cet indicible. Le recours à la forme poétique devient alors une nécessité et le seul chemin de communication : « *Ce goût pour la poésie est un des liens fraternels qui rapprochent de nous les mystiques* »[1887]. Il explique la qualité littéraire des grands récits mystiques et, pour **BREMOND**, suppose sa réciproque : la qualité mystique des œuvres littéraires.

Concluons. L'étude du contexte ne rend pas compte de la condition de possibilité de la prise de parole claudélienne dans la préface de 1912. Celle-ci, selon nous, est avant tout d'ordre spirituel. Cependant, il la favorise, l'oriente et la modèle, dans le sens d'une problématique disponible, l'hypothèse « mystique ». Il lui donne de plus la force d'un combat, l'assurance d'un enracinement profond dans une tradition chrétienne, toujours actuelle, et l'évidence de la concrétude, qu'elle soit familiale ou simplement géographique.

1.2. Une proposition ambiguë et synthétique

[1881] Cf. saint François de **SALES**, *Introduction à la vie dévote*, [or. 1608], (éd. de Didier-Marie **PROTON**), (coll. « *Trésors du christianisme* »), PARIS, Éd. du Cerf, 2007.
[1882] Cf. saint François de **SALES**, *Traité de l'amour de Dieu*, [or. *Traicté de l'amour de Dieu*, 1618], (éd. de Didier-Marie **PROTON**), (coll. « *Sagesses chrétiennes* »), PARIS, Éd. du Cerf, 2011.
[1883] P. **CLAUDEL**, *Réflexions et propositions sur le vers français*, dans *OCPr*, p. 5 (1925).
[1884] Cf. H. **BREMOND**, *Sainte Chantal*, *op. cit*., p. 30 : « […] *un coup de force, brusque, silencieux et violent*. »
[1885] Cf. *id*., p. 66.
[1886] Cf. *id*., p. 34.
[1887] *Id*., p. 66.

La substance de la première prise de parole circonstanciée est le recours au terme « mystique ». Or, ce mot peut signifier plusieurs choses[1888]. Cette plurivocité constitue à la fois son intérêt et sa limite.

1.2.1. Plurivocité du mot « mystique »

« Mystique » est d'abord synonyme de « spirituel », au sens chrétien ou pas. Peut-être ce sens commun prévaut-il le plus souvent. « Mystique » et « mysticisme » signifieraient alors, dans le contexte du temps, « non-matérialistes » au sens d'une non-clôture positiviste, « non-naturalistes »[1889], « *anti-Zola* »[1890] en quelque sorte, ouverts à autre chose ou à d'autres dimensions, voire simplement pensée difficile, obscure ou absconse. Le mot demeure ainsi compossible avec « athée » et quelque fois signifie simplement « poète » au sens d'une pensée non-rationnelle[1891]. Il est souvent rapproché du terme « mysticité ».

De manière spécifiquement religieuse, « mystique » (utilisé comme substantif à partir de la fin du XVI^{ème} siècle[1892]) désigne une personne communiquant d'une manière immédiate avec la divinité (ou des forces extrahumaines invisibles). Par dérivation, le mot signifie également tout « objet » médiateur permettant cette expérience. Cette acception assume la notion expérimentale (connaissance, science, langue) de pratiques (union, extase) secrètes, mystérieuses, voire magiques, rendues possibles par une méthode et une discipline volontaire (l'ascèse), permettant la perte de soi (anéantissement) et l'expression paradoxale de l'ineffable. « Mystique » peut ainsi être synonyme de vie monastique, voire de « scripturaire ».

Enfin, par un processus de sécularisation qui fusionne les deux niveaux précédents, le mot entre en littérature au XIX^{ème} siècle. Il désigne alors ce vaste mouvement par lequel l'écrivain s'affronte à la reconnaissance moderne d'un manque essentiel, à la fois dans le monde et dans l'œuvre. Le créateur prend figure de critique du sens habitué (pauvre, idiot) et de mystagogue (prophète, mage, guide). Il pense et met en scène l'utopie, l'insatisfaction ou l'absence. Dans cette ligne, il peut porter une connotation individualiste ou signifier une solitude essentielle.

CLAUDEL semble superposer ces trois sens, chacun portant à son niveau l'affirmation, transversale et commune, selon laquelle le monde apparent « […] *n'est* pas ça*, qu'on ne peut résider* ici *ni se contenter de* cela*.* »[1893] **RIMBAUD** serait donc mystique en tant qu'il identifie un manque, refuse la clôture matérialiste du

---

[1888] Voir Dominique **POIREL**, *Mystique. Aventures et mésaventures d'un mot des origines à nos jours*, PARIS, Les Éditions du Cerf, 2024.

[1889] Voir le témoignage de Raïssa **MARITAIN**, *Les grandes amitiés. Souvenirs*, tome 1, PARIS, Éditions de la Maison française, 1941, p. 64-65 : « *Pour moi je voudrais, cette même nature, la connaître d'une autre manière – dans ses causes, dans son essence, dans sa fin. Un jour je m'enhardis à le dire au professeur Lapicque.* – « Mais c'est de la mystique ! » *s'écria-t-il indigné. Formule de scandale chère aux contempteurs de la métaphysique, et, depuis, tant de fois entendue à la Sorbonne, où elle servait à condamner toute activité de l'intelligence qui veut s'élever au-dessus de la simple constatation empirique des* « faits ». »

[1890] Cette expression d'H. **QUANTIN**, *De verbe et de chair*, *op. cit.*, p. 127, au sujet de **BAUDELAIRE**.

[1891] Cf., entre mille exemples, Remy de **GOURMONT**, *IV^{e} Lettre à l'Amazone*, dans *Mercure de France* n° 353, du 1er mars 1912, p. 126-128 (repris dans *SAR 1912*, *op. cit.*, p. 51 : « […] *deux poètes* [**VERLAINE** et **RIMBAUD**…] *égarés dans la forêt aux sensualités mystiques et formidables*… ». Voir, en dernier lieu, R. **ÉTIEMBLE**, *Le mythe de Rimbaud. II, Structure du mythe, op. cit*. p. 166.

[1892] Voir Michel de **CERTEAU**, *La fable mystique. 1, XVIe-XVIIe siècle*, (coll. « *Tel* » ; 115), Paris, Gallimard, 1987 [or. 1982], p. 104.

[1893] M. de **CERTEAU**, *La fable mystique*, *op. cit.*, p. 411. Voir aussi François **DOSSE**, *Michel de Certeau. Le marcheur blessé*, (nouvelle édition), (coll. « *La Découverte-poche. Sciences humaines et sociales* » ; 245), Paris, la Découverte, 2007 [or. Éditions La Découverte, 2002], p. 523 *sq*.

visible apparent[1894], entre dans une marche qu'il sait sans fin et considère un avenir du monde seulement possible selon un autre regard, plongeant dans une autre dimension (la profondeur)[1895]. De fait cette lecture peut trouver quelques appuis dans l'œuvre rimbaldienne, quand celle-ci envisage des tentatives de connaissance immédiate[1896], à la frontière du dicible. Cependant, cette ligne est dangereusement durcie par l'adhésion de **CLAUDEL** au « roman familial ».

1.2.2. Mystique et conversion.

Cette adhésion, en effet, tend à imposer ce qui demeurait encore à l'état de possibilité, à savoir la possibilité d'un retour d'Arthur à la foi chrétienne. Déjà, en 1911, **CLAUDEL** témoigne de l'importance qu'il accorde à cette question[1897]. L'idée d'une conversion finale de **RIMBAUD** fut cependant contestée, dès 1901, par Jean **BOURGUIGNON** et Charles **HOUIN**[1898]. Elle étonnait de nombreux témoins. Mais, fait « nouveau », elle s'appuie désormais sur un document externe qui acquiert ainsi une importance décisive : la lettre d'Isabelle à sa mère du 28 octobre 1891[1899]. Celle-ci, datée du 28 octobre 1891, relate par le menu cette fameuse conversion *in extremis*[1900]. Sa citation occupe toute la fin du texte, soit quarante-deux lignes dans l'édition de la *Pléiade* (~ 1/6ème de la *Préface*). Elle est centrée sur l'affirmation d'un prêtre anonyme, aumônier de l'hôpital de Marseille, après une visite au poète moribond : « *Votre frère a la foi, mon enfant, que nous disiez-vous donc ? Il a la foi, et je n'ai même jamais vu de foi de cette qualité !* »[1901] Cependant, à y regarder de près, Isabelle elle-même est surprise (« *que nous disiez donc* »). De plus, cette reconnaissance institutionnelle, fondée sur l'acceptation d'une confession un dimanche (sacrement de l'extrême onction), est encore insuffisante. Juste après, Isabelle précise :

> « *Il a voulu que j'approche tout près, il m'a dit :* « Tu es du même sang que moi : crois-tu, dis, crois-tu ? » J'ai répondu : *« Je crois* […] » - *Il m'a dit encore avec amertume :* « Oui, ils disent qu'ils croient, ils font semblant d'être convertis, mais c'est pour qu'on lise ce qu'ils écrivent, c'est une spéculation ! »[1902]

[1894] Cf. P. **CLAUDEL**, *Arthur Rimbaud*, dans *OCPr*, p. 516 (1912) : « […] *ces choses qui nous entourent et qu'il sait que nous ne voyons qu'en reflets et en énigmes* [Cf. *1 Co* **13**, 12 (*Vulg*.)]… ».

[1895] Cf. *id*., p. 517 : « […] *une espèce de transmutation, une décantation spirituelle des éléments de ce monde*. »

[1896] Cf. A. **RIMBAUD**, *Une saison en enfer*, dans *OCBr*, p. 414 (*MS*) : « *C'est la vision des nombres. Nous allons à l'*Esprit. »

[1897] Cf. lettre de P. **CLAUDEL** à P. **BERRICHON**, du 20 novembre 1911, citée par J.-J. **LEFRÈRE**, *Arthur Rimbaud*, *op. cit*., p. 1170 (note 44).

[1898] Voir Jean **BOURGUIGNON**, et Charles **HOUIN**, *La vie d'Arthur Rimbaud*, (éd. Michel **DOUIN**), (coll. « *Petite Bibliothèque Payot* » ; 172), Paris, Payot, 2004 [or. 1991], surtout p. 152 [or. « Rôle d'Arthur Rimbaud en Afrique. Sa mort », *Revue d'Ardenne et d'Argonne*, tome VIII, n° 9, juillet 1901].

[1899] Cf. lettre d'Isabelle à sa mère, du 28 octobre 1891, dans A. **RIMBAUD**, *OCBr*, pp. 1028-1030. Cf. P. **CLAUDEL**, *Arthur Rimbaud*, dans *OCPr*, p. 520 (1912) : « […] *cette lettre enfin d'Isabelle Rimbaud qui raconte les derniers jours de son frère en l'hôpital de la Conception, à Marseille*. » Cf. aussi la lettre de P. **CLAUDEL** à G. **FRIZEAU**, du 10 juillet 1912, dans *Corr.Jammes.Frizeau*, p. 249-250 et *SAR 1912*, *op. cit*., p. 221 : « *Elle* [Isabelle **RIMBAUD**] *a écrit une lettre sur la mort de son frère qui est de toute beauté*. » Cf. encore la lettre de P. **CLAUDEL** à Élisabeth **SAINTE-MARIE PERRIN**, du 17 juillet 1912, dans *Cahiers Paul Claudel* n° 13, Gallimard, 1990, p. 56-59 et *SAR 1912*, *op. cit*., p. 226 : « *J'ai lu une lettre de sa sœur, au moment de sa conversion, qui a précédé sa mort de 10 jours, de l'Hôpital de la Conception à Marseille. C'est aussi beau que celles de Jacqueline Pascal*. » La comparaison **RIMBAUD**/**PASCAL** est reprise par Georges **MAUREVERT**, « A propos d' « Une Saison en Enfer » et d'Arthur Rimbaud », dans *L'Éclaireur de Nice* du 10 octobre 1913, repris dans *SAR 1912*, *op. cit*., p. 414 : « *Paul Verlaine a écrit sur le miraculeux adolescent auquel, sous le rapport de la précocité géniale, on ne peut guère opposer que Pascal…* ». Voir J.-Cl. **MORIZOT**, *Claudel et Rimbaud : Étude de transformations*, *op. cit*., pp. 145 *sq*. pour le débat sur l'authenticité.

[1900] Cf. les remarques d'A. **SUARÈS** : « *On cherche donc dans l'agonie les preuves que la vie refuse. / Mais la conversion du mourant ne prouve rien pour la vie. / Le mystère de Rimbaud n'est pas celui du dernier quart d'heure, mais de toute sa vie à l'âge d'homme…* » A. **SUARÈS**, *Notes VIII*, dans *SAR 1912*, *op. cit*., p. 267.

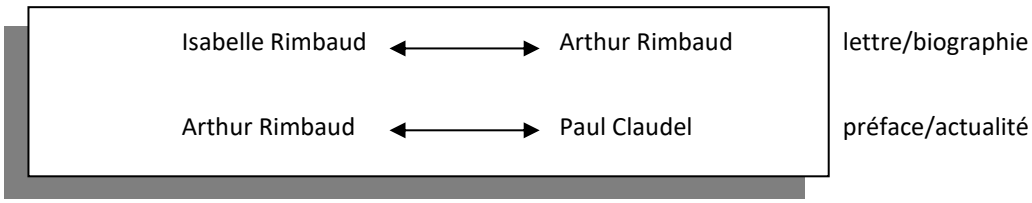
[1901] Lettre d'Isabelle à sa mère, du 28 octobre 1891, dans A. **RIMBAUD**, *OCBr*, p. 1028.

[1902] *Id*., pp. 1028-1029.

Cette réplique constitue une étonnante mise en abîme, si l'on retient l'hypothèse d'un montage datant de 1912[1903]. Quoi qu'il en soit, la suite du récit opère le retournement final :

> « Nous pouvons bien avoir la même âme, puisque nous sommes du même sang[1904]. Tu crois, alors ? » *Et j'ai répété :* « Oui, je crois, il faut croire » - *Alors il m'a dit :* « Il faut tout préparer […] je suis donc bien malade ! »[1905]

Cette dernière répartie n'est pas sans ironie. En fait, Arthur croit par le sang (l'hérédité), dans la foi d'Isabelle, *i.e.* par un autre (par une autre). La lettre situe donc au niveau de l'énoncé ce que la préface opère dans sa sphère propre (**RIMBAUD** est catholique par la foi de **CLAUDEL** qu'il a suscitée). De plus, le binôme fraternel Arthur / Isabelle rappelle, à front renversé, la relation de **RIMBAUD** / **CLAUDEL**. Ce point explique peut-être la fascination de **CLAUDEL** pour cet épisode, qu'il juge crédible (spirituellement) sous cette forme possiblement réinventée ou fantasmée (si l'on admet que **CLAUDEL** n'est pas complice d'une manipulation). Nous aurions ainsi l'articulation étrange, psychologiquement fascinante, d'une double relation de salut réciproque :



(Schéma n° 17 : *La préface de 1912 et la lettre d'Isabelle, du 28 octobre 1891*)

1.2.3. Rimbaud mystique matérialiste ?

Toutefois, l'analyse par la critique de la crédibilité historique de cette lettre nous intéresse moins ici que son utilisation comme preuve d'origine externe, au service d'un argumentaire à visée théologique. Celui-ci s'appuie dorénavant sur la réalité « historique » d'une conversion finale. Or, pour **CLAUDEL**, c'est bien l'amputation[1906], comme principe d'immobilisation, qui met fin à toute possibilité de fuite, celle-là même qui empêchait l'acte de foi. Il n'est donc pas impossible qu'il interprète cet événement comme une intervention

---

[1903] Voir Yves **REBOUL**, « Claudel devant Verlaine », dans Pierre **BRUNEL** et André **GUYAUX** (dir.), *Paul Verlaine*, (coll. « *Mémoire de la critique* »), (Série « *Colloques de la Sorbonne* »), Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2004, p. 103 (note 35). La paternité de cette hypothèse appartient peut-être à **SUARÈS** : « *D'ailleurs, je soupçonne la sincérité de ses lettres. Je pressens qu'elles n'ont pas été écrites à la date qu'elles portent, ou du moins n'étaient-elles pas alors telles qu'on les a publiées vingt ans ensuite.* […] *Tout ce que raconte la sœur de Rimbaud et qui s'accorde si bien avec ses propres idées et l'attitude prise par la famille, on en doute. Ce miraculeux accord, sans témoins, et quand le héros va disparaître, est plus suspect que toute dispute.* » *Notes VII*, dans *SAR 1912*, *op. cit*., p. 266.

[1904] Voir, par exemple, **MAURICE-VERNE**, « Visages et paysages. Verlaine, Rimbaud et ceux qui restent », dans *L'Intransigeant* du 24 janvier 1914, repris dans *SAR 1912*, *op. cit.*, p. 527 : « *Mais, jusqu'à l'obsession, je rapproche le profil encore intact de la maîtresse de maison* [ISABELLE] *du profil de l'enfant de bronze* [ARTHUR]. *On peut les confondre. Ce sont les mêmes tracés fins, le nez retroussé, le menton un peu lourd, la bouche pleine, le regard visionnaire sous les paupières en traits allongés.* »

[1905] Lettre d'Isabelle à sa mère du 28 octobre 1891, dans A. **RIMBAUD**, *OCBr*, p. 1029.

[1906] Cf. P. **CLAUDEL**, *Arthur Rimbaud*, dans *OCPr*, p. 514 : « […] *jusqu'à ce qu'enfin, réduit, la jambe tranchée, sur ce lit d'hôpital à Marseille, il sache !* »

divine, qu'il relierait avec l'épisode du combat de **JACOB** au gué du YABBOQ (Cf. *Gn* **32**, 23 *sq.*)[1907]. De plus, l'aspect *in extremis* de la conversion renforce son intensité dramatique et donc sa puissance apologétique. Il la situe parmi les discours classiques sur la « bonne mort »[1908]. Le récit travaille aussi avec des hors-textes complexes qui le déterminent, en premier lieu les angoisses infernales qui obsèdent Isabelle[1909], sans doute aussi **CLAUDEL**. Enfin, ce *deus ex machina* a pour conséquence de permettre une relecture rétrograde, la fin éclairant le sens des événements précédents qui prennent une signification nouvelle. **RIMBAUD** doit désormais être compris comme un poète à demi converti, un « rapté » ayant lutté contre l'auteur divin du rapt. Il était en fait un mystique arrêté à mi-chemin, en attente[1910], une sorte de poète crypto-chrétien, à rapprocher, dans l'imaginaire claudélien, du précédent génial de **BAUDELAIRE**. Sa poésie a donc valeur d'avertissement, d'étape préparatoire et de témoignage. Sa vérité profonde doit être décryptée selon un sens en partie caché, d'essence religieuse.

Mais **RIMBAUD** a décidé[1911] que Dieu, au sens du Catholicisme, n'a plus de lieu propre, *i.e.* qu'il n'y pas d'invisible au-delà du monde, ou qu'il n'y a pas d'invisible qui ne soit le monde. Prisonnier de l'immanence, il ne peut alors que courber la machinerie sémiotique du monde sur le monde. Il considère alors le jeu métaphorique, qui le traverse au plus haut point, comme réel. Il confond la métaphore avec l'être, le signifié avec le signifiant :

> « *Chez ce puissant imaginatif, le mot «* comme *» disparaissant, l'hallucination s'installe et les deux termes de la métaphore lui paraissent presque avoir le même degré de réalité.* »[1912]

CLAUDEL qualifie cette attitude d'« […] *espèce de mystique « matérialiste* »[1913], sans doute à partir d'une réminiscence de la lettre dite « du Voyant »[1914]. L'acte poétique ne se pense plus comme un révélateur, mais comme une participation à l'acte créateur lui-même. Le poète prétend devenir comme Dieu. Ce faisant, le monde se cabre dans une sorte de mécanique auto-symbolique, à la fois idolâtre et hallucinée. C'est pourquoi, voué à l'échec, le projet rimbaldien ne peut s'exprimer que dans un principe de contradiction : blasphème, non-sens, enfer[1915], menace, douleur, violence autodestructrice, échec.

La dynamique profonde de l'hypothèse théologique, développée dans la préface de 1912, naît donc d'une recherche d'articulation entre le fait poétique rimbaldien, sa nécessaire cause religieuse, désormais envisagée comme problématique de la foi, et la question de son refus apparent. Il est sans doute apparu à **CLAUDEL** que le concept de mystique, situé aux confins d'une double problématique (insatisfaction du monde /

[1907] Cf. A. **RIMBAUD**, *Une saison en enfer*, dans *OCBr*, p. 424 (*DI*), où cet intertexte biblique semble évident : « *Plusieurs nuits, son démon me saisissant, nous nous roulions, je luttais avec lui !* »

[1908] Voir Benjamin **FONDANE**, *Rimbaud le Voyou et l'expérience poétique*, (éd. de Michel **CARASSOU**), (coll. « *Le Regard littéraire* » ; 35), Bruxelles-Paris, Éditions Complexe, Presses Universitaires de France, 1990, [or. Denoël et Steele, 1933], p. 120.

[1909] Cf. lettre d'I. **RIMBAUD** à sa mère, du 5 octobre 1891 (reprise dans A. **RIMBAUD**, *OCBr*, p. 1025) : « […] *je ne demande qu'une chose : qu'il fasse une bonne mort*. » Cf. aussi la lettre d'I. **RIMBAUD** à sa mère, du 28 octobre 1891 (reprise dans *id.*, p. 1028) : « *Ce n'est plus un pauvre malheureux réprouvé qui va mourir près de moi : c'est un juste, un saint, un martyr, un élu !* […] *Samedi soir, toutes les religieuses firent ensemble des prières pour qu'il fasse une bonne mort.* »

[1910] Cf. P. **CLAUDEL**, *Arthur Rimbaud*, dans *OCPr*, p. 518 (note 5) : « *C'est ici que Rimbaud a voulu s'arrêter sur la route de Dieu dans une espèce d'attente suspicieuse*. »

[1911] Cf. P. **CLAUDEL**, *Arthur Rimbaud*, dans *OCPr*, p. 514 : « [La voix divine]… *qu'il ne* ***veut pas*** *reconnaître*… ». (Je souligne).

[1912] *Id.*, p. 518.

[1913] *Id.*, p. 518. Voir J.-Cl. **MORIZOT**, *Claudel et Rimbaud : Étude de transformations*, *op. cit.*, pp. 193 *sq*.

[1914] Lettre d'A. **RIMBAUD** à Paul **DEMENY**, du 15 mai 1871, reprise dans A. **RIMBAUD**, *OCBr*, p. 246 : « *Cet avenir sera matérialiste, vous le voyez*… ».

[1915] Cf. P. **CLAUDEL**, *Arthur Rimbaud*, dans *OCPr*, p. 520 (note).

rapport immédiat[1916] et violent à *Dieu*), influencé par la proposition « culturelle » de l'abbé **BREMOND** et le témoignage d'Isabelle, pouvait tenir, de manière satisfaisante, les différents fils de cet écheveau complexe.

1.2.4. Ambiguïtés

Cependant, situant **RIMBAUD** comme mystique et chrétien, **CLAUDEL** ouvre un champ sémantique très balisé. En effet, surtout depuis le XIV^{ème} siècle pour l'Occident chrétien, la tradition mystique semble trouver son énergie dans une tension provocatrice et exacerbée. Celle-ci articule deux pôles : d'une part, l'exercice de la foi, source d'une expérience de la présence du divin (inhabitation, union) et, d'autre part, une apparente absence de Dieu dans le monde. Cette dernière est alors assumée, non plus comme un néant, *i.e.* comme le constat amère d'une inexistence, mais comme un vide créateur, plus précisément un mouvement de retrait (Cf. *Lc* **24**, 51-53, comme seconde disparition du corps du Christ) par lequel Dieu se cache (Cf. *Is* **45**, 15 ; *Jb* **9**, 11 ; etc.) et invite à le chercher. Elle signifie ainsi combien le monde est appelé, par volonté divine, à toujours plus d'autonomie et demeure, malgré tout, symbolique, *parce qu*'il est insatisfaisant et autonome.

La vie mystique, ainsi entendue, essaie alors de dessiner une expérience de la foi en régime de modernité, *i.e.* de cartographier sa nouvelle géographie spirituelle, de penser sa logique, sa morale, son rapport au corps ou encore d'inventer une langue (en l'occurrence, une poétique). Elle est marquée, du côté de l'Homme, par la nostalgie amoureuse d'une présence[1917], fontaine du désir, cause du mouvement de l'âme et possibilité de l'accueil du don de l'Esprit. À ce titre, la mystique prend en charge la gestion d'une insatisfaction spirituelle (thème de la nuit), valorise une vocation à la liberté, *i.e.* à la responsabilité de chaque croyant, et affirme l'incomplétude (non pas l'inutilité !) des institutions sacramentelles de la présence (la présence sacramentelle se dessine sur un fond principiel d'absence). C'est pourquoi, elle critique leur tentation à récapituler l'intégralité de l'expérience chrétienne, au nom de l'indicible[1918]. De même, elle refuse de figer la Révélation dans un présent, synonyme d'accomplissement. Du côté de Dieu, la perspective mystique met en avant une discontinuité radicale, un monopole d'initiative et un dynamisme pédagogique (Cf. les différents modes ascétiques de « purification »). Au total, l'expérience moderne de la vie mystique semble traduire la recherche d'une nouvelle pratique de la nature épiphanique du monde qui intègrerait la revendication à l'autonomie.

Nous proposons de définir cet univers si riche, complexe et composite, selon la proposition (ou plutôt la réduction) suivante : l'expérience mystique célèbre, en forme de paradoxe, la possibilité d'une union immédiate (mais encore incomplète) à Dieu dans l'âme, en décrétant sa disparition[1919] dans un monde ouvert, *i.e.* en assumant positivement cette disparition comme un chemin d'illumination spirituelle. Or, ce schéma

---

[1916] Cf. lettre de P. **CLAUDEL** à J. **RIVIÈRE**, du 22 mai 1913, dans *Corr.Rivière*, p. 177 : « *Que de merveilles autour de nous en ce moment ! Comme il est intéressant de voir la grâce de Dieu, à qui la persécution coupe ses canaux naturels, intervenir directement, pour ainsi dire, à l'état sauvage, et resourdre aux points les plus inattendus, vierges, directs*. » La coïncidence entre la formule « *à l'état sauvage* » et le verbe rare « *resourdre* » resitue l'expérience rimbaldienne comme action directe de la grâce divine.

[1917] Voir, par exemple, saint **JEAN DE LA CROIX**, *Le Cantique spirituel*, dans *Œuvres spirituelles de saint Jean de la Croix*, (trad. de Grégoire de **SAINT-JOSEPH**), Paris, Éditions du Seuil, 1947, p. 677 : « L'ÉPOUSE - *Où vous êtes-vous caché, / O Bien-Aimé, et pourquoi m'avez-vous laissée gémissante ?/ Comme le cerf vous avez fui / Après m'avoir blessée. / Je suis sortie après vous en criant, et vous étiez parti.* »

[1918] Pour une clarification philosophique de la notion d' « indicible », voir Peter **SLOTERDIJK**, *Ni le soleil ni la mort. Jeu de piste sous forme de dialogues avec Hans-Jürgen Heinrichs*, (trad. de l'allemand par Olivier **MANNONI**), (coll. « *Pluriel* »), Paris, Hachette Littératures, 2004 [or. *Die Sonne und der Tod. Dialogische Untersuchungen*, Frankfurt a. M., Suhrkamp Verlag, 2001], p. 102-107.

[1919] Voir V. **KAUFMANN**, *La faute à Mallarmé. L'aventure de la théorie littéraire, op. cit*., p. 13 (dans un autre contexte).

directeur, qui n'abolit pas le rôle des sens, se heurte à la pratique de la poésie rimbaldienne. D'une part, l'incroyance de **RIMBAUD**, au moment où il poétise, invalide à sa racine la thèse mystique (au sens chrétien et « moderne » d'une dialectique entre la foi et la réalité), sauf à introduire un concept de foi implicite. D'autre part, la tradition mystique tend vers une expression d'une utopie spirituelle (union des cœurs, jeux spécifiques de langage), souvent fondée sur l'oxymore, qui s'oppose à la médiation symbolique telle que l'entend la poésie rimbaldienne. Car celle-ci entend, au contraire, s'incarner dans, par et pour le monde. C'est pourquoi, pour rester fidèle à **RIMBAUD**, **CLAUDEL** doit considérablement relativiser son hypothèse. Ceci explique sans doute le recours à l'expression « *mystique matérialiste* », formule proche de l'interprétation surréaliste, et que reprendra **BERRICHON** en 1914[1920]. Néanmoins, **CLAUDEL** ne peut pas plus comprendre « mystique » en un sens seulement immanent[1921], car cela provoquerait *ipso facto* la dissolution de son postulat d'une intervention divine, consubstantielle à la révélation symbolique et fondée sur la foi. « Mystique » devient alors « *mystique* à l'état sauvage », sorte de premier temps, préparatoire et implicite, d'un second temps, définitif et explicite, qui dépasse l'œuvre poétique.

1.3. Mystique, sauvagerie et « malentendu »

1.3.1. Brève histoire d'un mot

L'expression « *à l'état sauvage* », n'est pas nouvelle chez **CLAUDEL**. Nous la trouvons, par exemple, dans un texte de 1910, au sujet de la religiosité chinoise :

> « *La Chine est le conservatoire de toutes les idées de l'humanité à l'état primitif ; elle ressemble à ces jardins du Caucase ou de l'Altaï où l'on dit que l'on trouve à l'état sauvage toutes nos céréales et tous nos arbres fruitiers, tels qu'ils étaient avant que la culture ne les eût transformés, tels la vigne, le blé, le cerisier, le pommier, etc.* »[1922]

Métaphoriquement (« *elle ressemble* »), « *sauvage* » correspond ici, dans l'ordre naturel (végétal), à « *primitif* » dans l'ordre humain. Il s'oppose à « *cultivé* » au sens d'une modification. De fait le *Littré* définit positivement, au niveau moral, comme solitaire, farouche, dur, cruel.

Michel de **CERTEAU** a montré combien ce motif de la sauvagerie accompagne le phénomène mystique en Occident dès **TAULER** (+ 1361)[1923]. Elle se définit par des formes d'immédiateté, d'anonymat et d'absence d'orgueil, qui garantissent sa valeur par illumination, non par science. Elle tend ainsi vers des formes de folie[1924], asociale et solitaire (idiotie). N'étant pas associée à l'écriture et aux catégories usuelles, elle n'apparaît que si elle est recueillie par une instance-tierce, possiblement déformante. D'une certaine manière, « *mystique* à l'état

---

[1920] Voir R. **ÉTIEMBLE**, *Le mythe de Rimbaud. II, Structure du mythe*, *op. cit.*, p. 166.

[1921] Sur cette possibilité spontanée et brute dite « *médiane* », *i.e.* non-pathologique (approche « *par le bas* ») et athéologique (approche « *par le haut* »), d'états modifiés de conscience à style « mystique », analysés de manière phénoménologique, voir Michel **HULIN**, *La mystique sauvage. Aux antipodes de l'esprit*, (coll. « *Quadrige* »), PARIS, puf, 1993, en particulier pp.16-25 pour l'exposé de la méthode.

[1922] P. **CLAUDEL**, *Les superstitions chinoises*, dans *OCPr*, p. 1080 (1910). Autres références, voir J.-C. **MORIZOT**, *Claudel et Rimbaud : Étude de transformations*, *op. cit.*, pp. 205 *sq*.

[1923] Voir M. de **CERTEAU**, *La fable mystique*, *op. cit.*, pp. 280 *sq*.

[1924] Cf. les « fol en Christ » (*saloï*) de la tradition orthodoxe russe. Voir Irina **GORAINOFF**, « Sa Vie », dans *Séraphim de Sarov*, [or. « *Série Spiritualité orientale* » ; 11), Bellefontaine, 1973), (coll. « *Théophanie* »), Paris, Desclée de Brouwer et Abbaye de Bellefontaine, 1979, p. 15-16.

sauvage » ressort du pléonasme. Ainsi, l'association entre mystique et sauvagerie, loin de relativiser la proposition mystique, la renforce.

Cependant, le mot « sauvage » a pris des valeurs très différentes selon l'époque et le contexte. D'abord défini comme inculture et ignorance[1925] au sens d'une non-participation aux structures institutionnelles, médiatrices du savoir, il évolue au XVII^{ème} siècle dans un sens économico-social pour (dis-)qualifier le pauvre et le superstitieux. L'aventure colonisatrice, qui se développe au XVIII^{ème} siècle, lui donne l'acception, nouvelle et exogène (hors-chrétienté), d'indigène. Ce sens domine au XIX^{ème} siècle. Une lecture rapide d'*Une saison en enfer* montre combien ces trois figures y sont actives. L'idiot[1926] final du prologue, associé à la solitude et à la folie, produit du dérèglement de tous les sens, évoquerait, en résonance, ce thème classique de la littérature mystique[1927]. **RIMBAUD** l'enrichit avec un ensemble de figures associées, celles du réprouvé, du maudit ou de l'errant. Les thématiques sociales (pauvre *vs* riche) et culturelles (contestation des médiations institutionnelles) sont omniprésentes[1928]. Quant à la forme, moderne et coloniale, de l'« indigène », elle est assumée, à la fois au niveau interne (le Gaulois *vs* la Rome-Église[1929]) et externe (le blanc *vs* le « *nègre* »[1930]).

Au total, le terme polysémique de « sauvage » (non-cultivé, pauvre, indigène-païen) ouvre à une multiplicité de combinaisons à double niveau : ce que l'autre dit de moi comme son autre (quand je désigne l'autre comme un « sauvage »), ce que je dis de moi comme autre de l'autre (quand je me désigne comme un « sauvage »). Néanmoins, dans sa visée fondamentale, et malgré ses évolutions, il signifie toujours quatre choses : un rapport complexe à l'altérité, une logique alternative de connaissance disjointe des médiations reconnues, une forme de division au cœur de l'intime, et, enfin, une procédure implicite ou explicite de contestation, tant symbolique (spirituelle, religieuse, cultuelle) que politico-sociale. Ici, le deuxième sens reste prégnant. Il permet à **CLAUDEL** de resituer, au sein de la tradition chrétienne, la critique rimbaldienne des institutions du sens : l'école, le monde scientiste auto-pensé comme vérité et savoir, la société littéraire et l'Église elle-même. Il active une figure originale, archétypale et pré-lapsaire (pureté, surgissement, intégrité, innocence, etc.)[1931]. Il permet enfin de marquer en filigrane les traits asociaux qu'il croit partager avec **RIMBAUD**[1932].

1.3.2. Une sauvagerie … volontaire !

La visée principale de l'expression « *mystique* à l'état sauvage » serait ainsi de créer un espace bipolaire : sauvage/civilisé. Celui-ci est compris, non pas comme une essence, une donnée, mais comme une action (ou réaction), *i.e.* une décision. La question fondamentale devient donc celle de la relation entre **RIMBAUD** et l'Église. L'adjectif « *perdue* »[1933] assume cette fonction dans la seconde proposition (« *perdue* » pour qui, si ce n'est pour

[1925] Cf. P. **CLAUDEL**, « Ma conversion », dans *OCPr*, p. 1009 : « *J'avais complètement oublié la religion et j'étais à son égard d'une ignorance de sauvage*. »
[1926] Cf. A. **RIMBAUD**, *Une saison en enfer*, dans *OCBr*, p. 411 (*).
[1927] Voir M. de **CERTEAU**, *La fable mystique*, *op. cit*., pp. 48-99 : chap. 1 : « *Le monastère et la place : Folies dans la foule* ».
[1928] Voir, sur ce point, Stanislas **FUMET**, *Arthur-Rimbaud – mystique contrarié*, (coll. « *Les marches du temps* »), Paris, Édition Le Félin, 2005 [or. (coll. « *La Recherche de l'Absolu* » ; 22), Paris, Plon, 1966].
[1929] Cf. A. **RIMBAUD**, *Une saison en enfer*, dans *OCBr*, pp. 413-415 (*MS*).
[1930] Cf. *id*., pp. 417-418.
[1931] Cf. P. **CLAUDEL**, *Arthur Rimbaud*, dans *OCPr*, p. 515 : « *pureté édénique* ». Voir J.-C. **MORIZOT**, *Claudel et Rimbaud : Étude de transformations*, *op. cit*., pp. 185-186.
[1932] Voir J.-C. **MORIZOT**, *Claudel et Rimbaud : Étude de transformations*, *op. cit*., pp. 128-129.
[1933] P. **CLAUDEL**, *Arthur Rimbaud*, dans *OCPr*, p. 514 (1912).

l'Église ?). Néanmoins, l'image de la source[1934] approfondit le jeu symbolique de localisation, introduisant dans le texte une troisième dimension : en-dessous = invisible/au-dessus = visible/frontière = sol. La poésie rimbaldienne serait donc la victoire de l'humide sur le sec, *i.e.* de la grâce sur la mort[1935]. Et la ligne-frontière entre le sauvage et le non-sauvage est là encore l'acte d'énonciation, la préface de **CLAUDEL**, lieu de l'affirmation du surgissement, texte fontaine du poète sourcier. Le poète se situe alors comme **JÉSUS** face à la SAMARITAINE (Cf. *Jn* **4**, 6), ou encore comme **HAGAR**, au désert, apprenant de l'ange sa maternité devant une source, alors appelée le « *puits du Vivant qui voit* » (Cf. *Gn* **16**, 7-14). Ce motif traverse tout le judaïsme ancien[1936]. **CLAUDEL** réactive ainsi l'ancienne distinction augustinienne (être dans l'Église/être de l'Église[1937]), ce qui revient à poser la question dans les termes évangéliques, en partie polémiques et anti-pharisiens, de la visibilité et du secret (Cf. *Mt* **6**, 1-8.16-18). Illuminé par **RIMBAUD**, **CLAUDEL** illumine à présent **RIMBAUD** et révèle son être profond, qui n'est pas son spectacle de sauvagerie dans l'extase du monde, mais sa condition invisible de source profonde et jaillissante. Par lui, juste herméneute, **RIMBAUD** participe *de* l'Église. Ce faisant, la sauvagerie rimbaldienne ne serait, en fait, qu'un choix jugé nécessaire, le choix d'un « recruté » qui veut se libérer de l'espace, oppressant et matriarcale, de la maison carcérale, obstacle à l'expérience de la vision.

Il s'ensuit que la seconde proposition de la phrase initiale est intimement liée à la première. Sans doute faudrait-il toujours les citer ensemble. Or, elle recentre immédiatement la problématique sur la question de l'origine théologique. Il est alors essentiel pour nous que celle-ci se déploie sous la forme parole/écoute qui n'est *pas* thématiquement mystique. En effet, apparaît alors un mot imprévu : « malentendu » (souligné)[1938]. Pour **CLAUDEL**, ce « malentendu » fondamental n'est pas seulement situé entre la vie de **RIMBAUD** et ses interprétations (*i.e.* **RIMBAUD** en fait était chrétien). Il est d'abord entre **RIMBAUD** et Dieu. Le « malentendu » est un mal-entendu. Ce « mal » est malgré tout différent selon que **RIMBAUD** en ignore l'origine ou qu'il la refuse et la fuit, à mesure justement qu'il la reconnaît (au double sens de la co-naissance). **CLAUDEL** envisage plutôt cette possibilité, distinguant entre parole, voix et « *simple inflexion* », puis en parlant d'une volonté supérieure « […] *muette et qui a choisi de se taire* »[1939]. Retrouvant là le cœur de sa problématique « mystique », il devient possible de comprendre que l'Homme inspiré puisse ne pas distinguer entre parole divine et parole personnelle. Cependant, il n'est pas possible de ne pas en être affecté, puisque l'enfer n'est, de fait, que le fruit négatif de cette parole, un lieu très relatif, pensé et construit comme évasion et refus. Ainsi, si le don n'exige pas l'amour en retour, non plus la foi au sens de la confiance, il est marqué du sceau de l'irréversible. Par nature, il est sans raison et sans prise, il ne peut laisser indemne. Quoi qu'il fasse, le « malentendu » aura beau se débattre ou se dissimuler, il gardera toujours trace d'un « surentendu »[1940].

Ce que **CLAUDEL** scrute, vise et rate en 1912, ce serait donc l'effet bouleversant du surgissement[1941] d'un appel/don d'origine divine sur la vie de **RIMBAUD**. Il décrit son effet comme cette capacité poétique inédite,

---

[1934] L'image de la source revient chez M. **COULON**, « Le problème de Rimbaud. Son exposé », dans le *Mercure de France* du 16 novembre 1913, repris dans *SAR 1912*, *op. cit.*, p. 436 : « […] *M. Izambard a pu élargir l'orifice du pertuis et grossir le débit de la source, depuis longtemps elle se répandait au jour.* »

[1935] Voir aussi J.-Cl. **MORISOT**, *Claudel et Rimbaud. Étude de transformations*, *op. cit.,* p. 309.

[1936] Cf. André **PAUL**, *Le judaïsme ancien et la Bible*, note 56, p. 43 (midrash comme forage d'un puits en eaux abondantes).

[1937] Voir Paul **TILHON**, *Les signes du Salut*, dans B. **SESBOÜÉ** (dir.), *Histoire des dogmes*, tome III, *op. cit.,* p. 393.

[1938] P. **CLAUDEL**, *Arthur Rimbaud*, dans *OCPr*, p. 514 (1912).

[1939] *Id*., p. 515.

[1940] Voir S. **FUMET**, *Arthur-Rimbaud – mystique contrarié*, *op. cit.*, p. 178 et 183.

[1941] Cf. lettre de P. **CLAUDEL** à P. **BERRICHON**, du 8 août 1912, dans *SAR 1912*, op. cit., p. 239 : « *Apparaît »* [Cf. P. **CLAUDEL**, *Arthur Rimbaud, Préface,* dans *OCPr p. 515 : « Arthur Rimbaud apparaît en 1870, à l'un des moments les plus tristes de notre histoire* […]. *Il se lève tout à coup* […]. *Il faut lire dans le livre de Paterne Berrichon le récit tragique de cette* vocation*.* »] a un sens subit, instantané *; R*[imbaud] *ne peut donc « apparaître » au cours de 2 années. Il apparaît tout-à-coup, à un moment*

à la fois miracle de paroles et signe d'une présence qui se cache. C'est pourquoi, elle doit toujours être comprise comme une co-production en forme d'énigme. Celle-ci travaille, parfois malgré elle, à maintenir explicite l'articulation problématique des deux niveaux linguistiques du poème, celui de l'énoncé (une transfiguration du monde) et celui de l'énonciation (l'acte poétique comme parole illuminative qui se reçoit, se donne et se pense comme illumination créatrice), vestige d'un rapport « religieux » à l'œuvre dans la profondeur la plus secrète de la vie du poète. Pour cela, **CLAUDEL** privilégie une logique « mystique », centrée au niveau du récipiendaire (mouvement terre-ciel), et pas encore une logique proprement théologique, centrée au niveau de l'acte divin lui-même (mouvement ciel-terre).

Selon la perspective du public lisant la préface, devant ainsi parcourir un long chemin pour parvenir à l'endroit d'où **CLAUDEL** parle, **RIMBAUD** peut apparaître comme un mystique (un non-positiviste) à l'état sauvage. Cependant, cette extase folle et paradoxale procède en fait d'une logique précise, qu'il faut lentement découvrir comme l'histoire tragique d'un « vocationné » s'étant pro-jeté hors de l'Église visible, non par caprice, ou aléas, mais par obéissance à une sorte de motion intérieure, faite d'une nécessité vitale d'autonomie et de liberté[1942]. La nature véritable de la poésie rimbaldienne, le mystère d'une telle beauté composée malgré le refus, puis sur l'échec douloureux d'un appel en acte, ressort alors fondamentalement d'un autre ordre de réalité, à la fois invisible, dialogale et spirituel. Or, cette expérience cachée n'est pleinement identifiable que par ceux qui ont, eux aussi, entendu et reconnu cette voix divine, celle qui suscite et sollicite. Mais, ni la préface ni la lecture du texte rimbaldien ne peuvent assumer cet événement chez le lecteur, seulement en témoigner et l'exposer, peut-être, au mieux, le préparer ou le rendre possible, voire simplement non-impossible. **CLAUDEL** en appelle ainsi à une sorte de conversion du lecteur à sa parole. Ce faisant, il fonde toujours son analyse sur la structure, les effets et l'autorité de sa propre vocation, vécue dans le mystère de la foi, c'est-à-dire dans l'acceptation, à la fois rédemptrice et révélatrice, de ce que **RIMBAUD** a refusé. Si notre hypothèse d'une auto-interprétation corrélée est exacte, l'autre fonction de la préface claudélienne de 1912 est donc de se donner à voir, symétriquement, et de manière complémentaire, comme un poète-mystique à l'état civilisé, *i.e.* « ecclésialisé ».

1.3.3. Apollon vs le Christ

Cependant, malgré son succès[1943], une fois passée l'ivresse[1944] de la formule qui signifie avant tout l'intuition d'un trouble et d'une résistance, l'expression « *mystique* à l'état sauvage » reste marquée par de violentes contradictions internes. Elle se situe dans un entre-deux, à la fois formellement intrigant et conceptuellement insatisfaisant. Car, sans la foi, c'est-à-dire en accord avec la littéralité de l'œuvre, la formule

précis de 1870 que vous avez déterminé (Mémoire), quand il quitte Charleville. C'est précisément un point capital de votre livre. »

[1942] Voir aussi J.-Cl. **MORIZOT**, *Claudel et Rimbaud : Etude de transformations*, *op. cit*., p. 205 et note *ad locum* : « *c'est l'état d'une foi que n'instruit pas le dogme.* ». **MORIZOT** s'inspire très (trop) librement de Wallace **FOWLIE**, plus précis (W. **FOWLIE** *Rimbaud's Illuminations*, *a Study in angelism*, NEW-YORK, Grove Press, 1953, p. III : « *a mystic unsupported by dogma.* »)

[1943] « La Vie littéraire », dans la *Revue critique des idées et des livres*, 25 janvier 1913, repris dans *SAR 1912*, *op. cit*., p. 357 : « *Cette préface est fort belle* ». Jean-Marc **BERNARD**, dans *Le Divan*, 1er semestre 1913, p. 109, repris dans *SAR 1912*, *op. cit*., p. 378 : « *préface remarquable* ». Henri **GHÉON**, « La Poésie », dans *N.R.F.* (Revue), avril 1913, p., repris dans *SAR 1912*, *op. cit.*, p. 379 : « *admirable préface*… ». F. S. **FLINT**, « French Chronicle », dans *Poetry and Drama*, London, The Poetry Bookshop, juin 1913, repris dans *SAR 1912*, *op. cit*., p. 384: « *The true story of Rimbaud can only be told by men like Claudel. I think his Preface* […] *brings out the real Rimbaud*…». À l'inverse, la lettre de **Saint-John PERSE** à J. **RIVIÈRE**, du 13 juillet 1913, reprise dans *SAR 1912*, *op. cit.*, p. 391 : « […] *les seules choses qui n'eussent pas laissé Rimbaud mécontent envers* lui-même*, et que Claudel lui-même n'a pas su dire, car Claudel n'a pas su parler assez pauvrement de Rimbaud pour le grandir absolument.* »

[1944] Voir P. **BRUNEL**, *Préface* à S. **FUMET**, *Arthur-Rimbaud – mystique contrarié*, *op.cit*., p. 13 : « *J'admire Claudel, et j'ai, comme chacun, été séduit par cette brillante formule de « mystique à l'état sauvage* ».

tend à se vider de sa signification commune et à se présenter comme un pur paradoxe (un mystique chrétien sans foi en Dieu). L'effet-**RIMBAUD** s'évanouit, comme annulé au niveau de sa condition de possibilité. **RIMBAUD** ne peut plus alors produire ce qu'il a réalisé pour **CLAUDEL**. Avec la foi, c'est-à-dire contre la littéralité de l'œuvre, elle provoque (à juste titre) les accusations de récupération, tend à une immédiateté (pur amour, désintérêt) et perd la médiation symbolique du monde. Par voie de conséquence, l'effet-**RIMBAUD** disparaît également, cette fois au niveau de sa conséquence. **RIMBAUD** n'est plus un poète du monde comme signe. La poursuite de l'analyse montre d'ailleurs combien, derrière l'appareillage mystique, l'argumentation semble, en fait, *déjà* prophétique. D'une part, en effet, au niveau du lieu de l'énonciation, elle se fonde sur un texte-tiers qui justifie l'interprétation. D'autre part, au niveau de l'énoncé, elle articule, en aval, la reconnaissance d'un appel[1945] à une prise de parole et, en amont, un questionnement autour de l'origine de la parole rimbaldienne. Pour cela, elle introduit le thème de la voix qui sollicite et relance[1946], de l'apparition quasi épiphanique dans une époque de crise[1947], du miracle d'expression[1948] et du désir incandescent de voir, soit un archipel de termes peu compatibles avec l'univers mystique (chrétien et moderne) traditionnel.

Ce point, si important pour notre recherche, semble confirmé par l'apparition explicite du thème prophétique dans une lettre à Paterne **BERRICHON**, datée du 5 février 1912[1949], soit quelques mois avant la rédaction de la préface :

> « *Dans un moment où les soi-disant génies littéraires donnent l'exemple du vertige et de l'égarement, c'est Dieu lui-même qui a suscité cet enfant* [**RIMBAUD**]*, qui l'a inspiré directement*[1950] *(comme dit Eschyle de la prophétie de Cassandre) et qui l'a appelé à lui après lui avoir laissé épuiser la contemplation de cet univers qui pouvait seul repaître cette grande âme vraiment* catholique*. Si jamais le fait mystérieux de l'inspiration et de sa lutte avec une intelligence mortelle a été patent, c'est bien dans le cas de Rimbaud. Prophète et non pas homme de lettre.* »

Cette approche s'appuie donc sur l'épisode célèbre du délire prophétique de **CASSANDRE**, dans l'*Agamemnon* d'**ESCHYLE**, pièce traduite par **CLAUDEL** entre 1892 et 1895[1951]. Ce dernier fut particulièrement frappé[1952] par l'ambiguïté de la figure d'**APOLLON** / **APPOLYON**, à la fois Dieu des poètes, inspirateurs des prophètes (Cf. la Pythie de DELPHES), et celui dont le nom (gr. *apollumi*, au parfait : *apôlesa*) peut aussi signifier

[1945] Le motif est déjà explicite dans une lettre de P. **CLAUDEL** à P. **BERRICHON**, du 21 février 1912 (dans *SAR 1912*, op. cit., p. 50) : « […] *l'étonnant miracle que fut la vocation de cet enfant.* »
[1946] Cf. P. **CLAUDEL**, *Arthur Rimbaud*, dans *OCPr*, p. 515 (1912). **CLAUDEL** relativise ensuite son propos (parole-voix-simple inflexion), pour y revenir finalement : « […] *cette voix crucifiante au fond de lui-même*. » (p. 516)
[1947] Cf. *id*., p. 515 : « *Arthur Rimbaud apparaît en 1870, à l'un des moments les plus tristes de notre histoire* […]. *Il se lève tout à coup…* ». Cf. lettre de P. **CLAUDEL** à P. **BERRICHON**, du 13 août 1912, dans *SAR 1912*, *op. cit*., p. 243 : « *C'est un scrupule d'écriture qui m'empêche de mettre autre chose que 70. Le « moment » ne peut se répartir sur une date double ou jumelle. Mais pourrai-je ajouter après « la vocation », « au moment même où la guerre vient d'éclater* ».
[1948] Cf. *id*., p. 519.
[1949] Lettre de P. **CLAUDEL** à P. **BERRICHON**, du 5 février 1912, dans *SAR 1912*, *op. cit.*, p. 44.
[1950] Il s'agit en fait du mot *ὀρθομαντείας,* tiré de la phrase suivante « *Ὑπ' αὖ με δεινὸς ὀρθομαντείας πόνος στροβεῖ ταράσσων φροιμίοις…* ». P. **CLAUDEL**, *Agamemnon d'Eschyle*, dans *OCTh1b*, p. 516.
[1951] Cf. P. **CLAUDEL**, *Agamemnon d'Eschyle*, dans *OCTh1b*, p. 483-530, en particulier p. 512-519.
[1952] Voir note 47 sur l'*Agamemnon d'Eschyle*, dans *OCTh1b*, p. 1480. Cf. P. **CLAUDEL**, *Au milieu des vitraux de l'Apocalypse*, dans *P&B1*, p. 105 et 129 ; *Paul Claudel interroge l'Apocalypse*, dans *P&B1*, p. 1143.

« perdre » ou « causer la perte de quelqu'un »[1953]. **CLAUDEL** réutilisera ce thème pour interpréter les destins funestes de « […] *Poe, Baudelaire, Nerval, et combien encore* »[1954], mais aussi celui de sa sœur Camille.

Cette approche d'un **RIMBAUD** prophète au sens grec n'est pas originale. Elle est partagée par Paul **VALÉRY**[1955]. Elle semble recycler la conception romantique, et baudelairienne (Cf. *L'Albatros*), du génie comme coïncidence douloureuse et effrayante, voire délétère, de deux ordres disproportionnés, l'ordre « divin », source de l'inspiration, et l'ordre humain. Elle fut exposée à son *climax* par Alfred de **VIGNY**, avec sa lecture du phénomène d'enthousiasme comme « don fatal ».

Le texte claudélien voisine donc l'idée exposée par H. de **BLAZE de BURY**, selon laquelle « […] *il n'y a contre l'idéal d'autre ressource que l'idéal…* », *i.e.* une sorte de saisie irréversible. Cependant, il la déplace radicalement avec le terme de « catholicité ». En effet, il la situe désormais dans la positivité foncière de l'expérience chrétienne, se donnant ainsi la possibilité de la subsumer, non plus comme malédiction, mais comme témoignage d'un évangile (bonne nouvelle). Autrement dit, ici, **RIMBAUD** sera qualifié de « *catholique* » (en italique dans le texte original, signe de son importance, mais aussi de son ambiguïté), moins pour désigner une adhésion formelle à une confession religieuse, que pour signifier, plus profondément, l'unité recouvrée[1956], dans une poésie miraculeuse, quasi édénique[1957], du monde visible et invisible. La poésie catholique de **RIMBAUD**, réalisant les promesses entrevues par la théorie baudelairienne des correspondances[1958], devient ainsi la prolepse inespérée et l'espérance en acte d'une réconciliation universelle.

À ce point, la question est donc de comprendre pourquoi l'hypothèse prophétique, n'a pas été retenue par **CLAUDEL**. Un élément semble décisif : l'enracinement grec et non biblique de l'expérience prophétique en 1912. Il est à ce titre hautement significatif que le poète cite spontanément **ESCHYLE**, et non la Bible. Sur ce point, il est en décalage et retard sur la pensée de **SUARÈS**.

Quand **CLAUDEL** insiste à ce point sur le terme eschyléen d'*ortho/manteia*, il évoque en fait la phrase entière, qu'il avait traduit ainsi : « *De nouveau de la directe prophétie l'affreux travail / Me tord et me harasse…*

[1953] Cf. note 47 sur l'*Agamemnon d'Eschyle*, dans *OCTh1b*, p. 1480.

[1954] P. **CLAUDEL**, « Conversation sur Jean Racine », *Accompagnements*, dans *OCPr*, p. 466, citant le passage de l'*Agamemnon*. Le thème est déjà en germe dans la lettre de P. **CLAUDEL** à J. **RIVIÈRE**, du 12 octobre 1912, dans *Corr.Rivière*, p. 170 : « […] *l'artiste, s'il n'est pas en possession d'une force morale égale au poids terrible et mortel qui pèse sur lui, est condamné au désespoir et à la destruction, ou à un art de pur bibelot. Les exemples de Poe, de Baudelaire, de Rimbaud, de Verlaine, de tant d'autres au siècle dernier sont suffisants pour nous renseigner. C'est en ce sens que pour lui le vrai est la condition du beau, parce que seul il l'isole d'un milieu délétère, et lui permet l'usage de facultés que la grâce lui a accordées.* »

[1955] Paul **VALÉRY**, *Cahiers*, 1912, repris dans *SAR 1912*, *op. cit.*, p. 330. L'hypothèse enthousiaste d'une possession par un esprit poético-prophétique est aussi partagée avec Francis de **MIOMANDRE** (al. François-Félicien **DURAND**) : « […] *qu'un poète soit un personnage, quelconque, mais habité, et plus ou moins longtemps, par un esprit, c'est une vérité dont nous sommes plus ou moins persuadés, selon notre degré d'aptitude à l'intuition, mais que jamais exemple ne prouve avec plus de netteté et d'évidence que la vie de Jean-Arthur Rimbaud.* […] *J'y vois une immédiate prise de possession de la personne physique de Rimbaud par cet esprit ardent et léger, par cet ange de poésie, évidemment démesuré pour le corps qu'il avait choisi, et qu'il ne quittera guère avant la dix-neuvième année.* » Il indique plus bas : « *Il revint d'ailleurs, mystérieusement, cet esprit prophétique, aux derniers jours, aux moments de l'agonie…* ». Cf. Francis de Miomandre (al. François-Félicien **DURAND**) « Arthur Rimbaud », dans *L'Art moderne* du 28 septembre 1913, repris dans *SAR 1912*, *op. cit.*, p. 399.

[1956] C'est aussi un élément décisif de la lettre de A. **SUARÈS** à P. **BERRICHON**, du 7 [?] juin 1912, dans *SAR 1912*, op. cit., p. 187 : « *Il* [**RIMBAUD**] *avait la folie sainte de la plénitude, qui est la Sagesse même.* »

[1957] Cf., ensuite, la lettre de Jacques **RIVIÈRE** à Paterne **BERRICHON**, du 6 décembre 1913, dans *SAR 1912*, *op. cit.*, p. 458 : « […] *Rimbaud est un être exempt du péché originel, un être intact* [Cf. *MS* **1** ; *OCBR*, p. 413]*, non diminué, non mutilé. C'est pour ça que notre monde est un enfer pour lui.* »

[1958] Cette idée traverse l'article de Guy Emmanuel de **SAVOIE-CARIGNAN**, comte de **SOISSONS**, « Jean-Arthur Rimbaud », dans *The contemporary Review*, avril 1912, p. 552-558, reproduit (avec une traduction) dans *SAR 1912*, *op. cit.*, p. 69-75.

»[1959]. L'intertexte rimbaldien est évident : « *La violence du venin tord mes membres, me rend difforme, me terrasse*. »[1960] Ici, **CLAUDEL** amalgame implicitement **CASSANDRE** et **RIMBAUD**. En 1940, il utilisera une formule quasi équivalente pour décrire l'épreuve de **JOB** : « *C'est un esprit de prophétie qui s'est rué sauvagement sur lui, qui le tord et le ravage !* »[1961] Or, il sait que la figure de **JOB** est discrètement convoquée par **RIMBAUD** dans *Une Saison en enfer* : « *Je suis assis, lépreux, sur les pots cassés et les orties, au pied d'un mur rongé par le soleil.* »[1962] Le cheminement de **CASSANDRE** à **JOB** est révélateur.

À un autre niveau, le reflux de l'hypothèse prophétique consacre l'absence effective d'une pensée de l'articulation théorique d'une telle poésie « catholique ». Celle-ci ne sera possible qu'avec la découverte du concept bonaventurien d'analogie (voir *supra*).

Au total, la victoire provisoire de l'hypothèse mystique sur l'hypothèse prophétique nous apparaît comme la conséquence de la situation spirituelle de **CLAUDEL** en 1912. Celle-ci est encore marquée par une représentation du rapport humain/Dieu surdéterminé par la violence, l'immédiateté et l'oxymore, non pas sur la douceur christologique de la médiation (le Verbe fait chair ; le texte biblique) et du don spirituel de la grâce. La conséquence principale est de maintenir une pensée de la prophétie comme emprisonnée dans les rais *romantique* du Destin[1963]. Or celui-ci se donne comme aveugle, effrayant, compulsif et invincible (l'*Anankè*), voire infernal ou diabolique[1964], voire comme l'obsession destructrice d'un impossible retour (un bas) vers un Eden à jamais inaccessible (Cf. *Gn* **3**, 24). Au contraire, la Révélation biblique ouvrira à l'expérience inattendue et divinisatrice (un haut) d'une puissance de Parole libératrice, salvatrice et nuptiale. Car l'arbre de vie et son fruit sont de nouveau accessibles, plantés désormais « *au milieu* » (notation fondamentale en *Jn* **19**, 18) du monde pécheur, quand ils sont reconnus et identifiés, par la foi pascale, à la Croix (l'arbre) et au Crucifié (son fruit). Autrement dit, la clé théologique de l'hésitation entre mystique et prophétie serait, et c'est là notre hypothèse conclusive, la permanence de cette immédiateté destructrice qui, garantissant l'originalité absolue de la vision, provoque de fait la souffrance, la folie et la mort de son récipiendaire, par éclatement ou *hubris* (incompatibilité du message et du monde sans la présence du médiateur). En 1912, **APOLLON** supplante toujours le Christ, la pythie prophétise encore sur les Enfers ouverts et le poète ne s'est pas engagé sur le chemin thérapeutique d'une véritable expérience pentecostale.

Peut-être conscient des limites de la formule mystique, qu'il réutilisera cependant, mais dans d'autres contextes[1965], plus certainement emporté par le flux de sa propre évolution spirituelle, **CLAUDEL** va proposer deux nouvelles interprétations théologiques de **RIMBAUD**, la première en 1917, la seconde en 1925.

[1959] P. **CLAUDEL**, *Agamemnon d'Eschyle*, dans *OCTh1b*, p. 516.
[1960] A. **RIMBAUD**, *Une saison en enfer*, dans *OCBr*, p. 419 (*NE*).
[1961] P. **CLAUDEL**, *Un regard sur la livre de Job,* dans *P&B1*, p. 921 (1946).
[1962] A. **RIMBAUD**, *Une saison en enfer*, dans *OCBr*, p. 413-414 (*MS*).
[1963] Voir aussi Marcel **COULON**, dans *Les Marges* n° 42, août 1913, repris dans *SAR 1912*, *op. cit*., p. 393 : « […] *cet écolier de quinze ans ne prophétise-t-il pas sa destinée, ne lamente-t-il pas héroïquement son héroïque suicide ?* » ; Les Uns, « Les Lettres », dans *Gil Blas* du 16 août 1913, repris dans *SAR 1912*, *op. cit*., p. 395 : « […] Une Saison en Enfer, *l'extraordinaire roman prophétique d'Arthur Rimbaud, l'enfant sublime*. »
[1964] Cette représentation se rapproche de la dynamique de l'inspiration décrite par **KAFKA**. Voir Saul **FRIEDLÄNDER**, *Kafka. Poète de la honte*, *op. cit*., p. 223-224 et 239-240.
[1965] Cf. P. **CLAUDEL**, *Emmaüs*, dans *P&B2*, p. 320-329 (1948) et *Le Père humilié*, article repris dans *OCTh2*, p. 1456 (1946).

2. L'hypothèse eucharistique (1917)

Composé au BRÉSIL, entre mai et décembre 1917, le texte *La messe là-bas*[1966] se présente comme un commentaire poétique du rituel eucharistique, divisé en treize parties. Or, durant l'écriture, le poète, devenu ministre plénipotentiaire, apprend la mort d'Isabelle **RIMBAUD** (20 juin 1917)[1967]. Cette nouvelle ranime le souvenir de son frère, qui se mêle alors à la lassitude claudélienne d'une mission diplomatique, loin de sa famille restée en FRANCE, sentiment ravivé par l'annonce de la naissance d'une fille[1968]. C'est pourquoi, quand **CLAUDEL** évoque une photographie d'Arthur, vue à ROCHE en 1912, il la décrit ainsi : « ([…] *son portrait à demi effacé* ***là-bas*** *la face noire près de ce fleuve d'Ethiopie*). »[1969] Ce « *là-bas* » éthiopien de **RIMBAUD** renvoie au « là-bas » brésilien de **CLAUDEL**. L'exil au BRÉSIL[1970] évoque de plus le souvenir de l'exil intérieur d'avant 1886. *La messe là-bas* est donc un nouveau travail de relecture, un point d'étape.

Dans ce texte puissant, **RIMBAUD** est associé aux développements sur la consécration[1971]. **CLAUDEL** y établit un lien entre lui-même, **RIMBAUD** comme poète, l'eucharistie comme sacrement de la transsubstantiation et le mystère de l'Incarnation du Verbe. Il trouve son point d'appui dans une poétique, exposée au début du texte. Celle-ci reprend les grands thèmes développés dans *Art Poétique*. Le monde est signe, c'est-à-dire essentiellement vide. Ce vide invite au mouvement vers cet Autre qui donne l'être. Dans le même temps, il suscite l'insatisfaction de l'observateur, incapable de rendre compte du réel, ce qui peut engendrer en lui angoisse et ennui[1972]. Il s'agit donc de distinguer entre un ennui diabolique, l'ennui baudelairien (*spleen*), et un ennui symbolique, puisque ce dernier rend compte du manque, du néant de la créature et témoigne indirectement de la quête spirituelle. Taquin, **CLAUDEL** rapprochera ce dernier de l'ennui existentiel éprouvé lors de l'assistance à la messe[1973].

Le mouvement perpétuel rimbaldien a donc pour origine ce sentiment de la perte du signifié. Il est né d'un éveil divin[1974]. Il fut vécu sous la forme nostalgique d'un manque et d'une inquiétude radicale[1975]. Cette inquiétude diffère de l'inquiétude augustinienne, qui identifie et désire son *quies*. Le poète évoque alors deux passages d'*Une saison en enfer*[1976], mis en lien avec trois intertextes bibliques. D'abord la figure de **CAÏN**,

---

[1966] Cf. P. **CLAUDEL**, *La messe là-bas,* dans *OCPo*, pp. 489-521 (1917). Voir G. **ANTOINE**, *Paul Claudel ou L'enfer du génie*, *op. cit.*, p. 188-191.
[1967] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. 382 (juillet 1917).
[1968] Cf. *id.*, p. 383 (**RENÉE**) et P. **CLAUDEL**, *La messe là-bas*, dans *OCPo*, p. 498 (1917).
[1969] P. **CLAUDEL**, *La messe là-bas*, dans *OCPo*, p. 507 (1917 ; je souligne).
[1970] Cf. *id.*, pp. 505-506 et 510.
[1971] Voir Jean-François **CHIRON**, « Paul Claudel, un chrétien dans le siècle », dans Conférences de Notre-Dame de Fourvière, *Paul Claudel, maître spirituel pour notre temps*, *op.cit.*, p. 30-31. Voir aussi J.-C. **MORIZOT**, *Claudel et Rimbaud : Étude de transformations*, *op. cit.*, pp. 207-208 (avec prudence pour les attendus théologiques) et surtout le chapitre II de la Troisième partie, pour la critique.
[1972] Cf. *id.*, p. 494 (1917) : « *Si le monde ne parlait tant de Vous, mon ennui ne serait pas tel. // Si leur voix n'était si touchante, si elles ne parlaient si bien d'autre chose, / Les créatures n'auraient pas de question pour nous et nous serions en paix avec la rose.* »
[1973] Cf. *id.*, p. 502 : « *Ce n'est pas que ce soit intéressant, et ce n'est pas positivement que l'on s'ennuie, / Chacun sait simplement qu'on est là pour attendre que ce soit fini, / Et regarde vaguement le prêtre à l'autel qui trafique on ne sait pas trop quoi.* »
[1974] Cf. P. **CLAUDEL**, *La messe là-bas*, dans *OCPo*, p. 510 (1917) : « […] *en ce jour où DIEU t'éveilla sur la Meuse.* »
[1975] Cf. *id.*, p. 508 : « *Il n'y a point de repos pour lui, il n'y a pas de patrie pour lui…* ».
[1976] Cf. *ibid.* : « […] *cette clef du festin ancien qu'il a perdue, à cause de ce bonheur perdu jadis qui l'avertissait au chant du coq !* » Cf. A. **RIMBAUD**, *Une saison en enfer*, dans *OCBr*, p. 412 (*) et 434 (*DII*).

considérée sous la forme tragique[1977] du marcheur, errant et maudit (Cf. *Gn* **4**, 12), puis deux paraboles : *La drachme perdue* (*Lc* **15**, 8-10) et *La perle et le marchand* (*Mt* **13**, 45-46 //). Cette proposition, marquée par la problématique de la perte du sens, décrit la topographie existentielle de Rimbaud comme une étendue vidée et sans résistance, un espace voué à l'errance et, dans la perspective exodale, à l'épreuve de l'écoute[1978]. En cela, elle semble proche de l'hypothèse mystique de 1912. Néanmoins, le mouvement n'est plus dépassé « vers le haut » (l'union mystique), mais bien « vers le bas ». Car, retrouvant en partie l'interprétation satanique de **VERLAINE**, **RIMBAUD**, selon **CLAUDEL**, revendiquerait de trouver l'invisible, non plus par un autre divin reconnu comme une personne[1979], mais au cœur même de l'insignifiance du monde, redevenu païen[1980]. Celle–ci sera traversée de part en part[1981] comme une nuit terrible, violente et, par cette violence même, possiblement pleine de promesses[1982]. D'où l'affirmation finale, à la fois terrible et logique :

> « *Á moi le maximum de désolation dans le maximum de lumière ! / Tant que je n'ai pas trouvé le Paradis, la vraie place pour moi est ce qui ressemble le plus à l'Enfer.* »[1983]

Il s'agit donc bien d'une expérience infernale, *i.e.* de la jouissance douloureuse du néant vécue comme attente tragique. Elle est assumée pleinement, **RIMBAUD** refusant toute forme de (fausses) satisfactions (idoles, confort). Cependant, **CLAUDEL** ne peut toujours pas se résoudre à cette destinée pitoyable sans une révélation *in extremis* :

> « *Jusqu'à ce que dans ce port suprême* [MARSEILLE] *où tu demandas à ta sœur de te conduire, / Tu entendes une voix disant :* Rimbaud, pensais-tu toujours me fuir ? »[1984]

Là encore, le cancer de la jambe permet l'amputation, la stabilisation et la fin de cette évasion continue, indice d'une volonté résolue de se soustraire et peut-être fruit d'une acédie[1985] douloureuse :

> « *Piéton de toutes les routes vers le désert, le temps vient que tu ne peux plus avancer. / L'équilibre de ces deux jambes en marche, Dieu lui-même te l'a retranché.* »[1986]

CLAUDEL reprend pour lui cette propension négative à l'échappée belle, toujours sous la forme d'une question divine : « *Où sont tes pieds désormais pour me fuir et comment t'y prendras-tu ?* »[1987] Il relèvera plus

---

[1977] Voir, par exemple, C. **LECONTE DE LISLE**, « Qaïn », dans *Poèmes barbares*, *op. cit*., p. 32 (vers 110 et 112), 34 (vers 169 et 171), etc.
[1978] Cf. P. **CLAUDEL**, *La Messe là-bas*, dans *OCPo*, p. 508 (1917) : « […] *puisque ce monde est désert*… ».
[1979] Cf. *id*., p. 512 : « *Il n'y avait pas de rencontre à l'auberge* [Emmaüs ?] *arrangeable entre toi et l'éternelle Présence. / Il n'y avait pas de rapport possible entre vous que la communication de substance à substance*. »
[1980] Cf. *id.* : « *Ton siècle étant redevenu païen, tu avais à recommencer la recherche et l'attente avec ta vie / Des hommes de l'Ancien Testament qui marchaient à la rencontre du Messie* ! »
[1981] Cf. *id*., p. 508.
[1982] Cf. *id*., p. 512.
[1983] *Id*., p. 508.
[1984] *Id*., p. 512.
[1985] Voir Jean-Charles **NAULT**, *La saveur de Dieu. L'acédie dans le dynamisme de l'agir*, (coll. « *Cogitatio fidei* » ; 248), Paris, Éd. du Cerf, 2006 [or. (coll. « *Studi e ricerche (Pontificio istituto Giovanni Paolo II per studi su matrimonio e famiglia)* ; 5), Rome, Lateran university press, 2002], p. 51, 57, 62, etc.
[1986] P. **CLAUDEL**, *La Messe là-bas*, dans *OCPo*, p. 512 (1917). Cf. aussi *Jo2*, p. 677 (1949).
[1987] P. **CLAUDEL**, *La Messe là-bas*, dans *OCPo*, p. 515 (1917).

tard le même phénomène chez **GIDE**[1988]. Le combat spirituel commence toujours quand cesse la fuite[1989]. Or, pour **CLAUDEL**, la seule visibilité satisfaisante de cet invisible recherché n'est plus le désir pur, mais la présence eucharistique, par laquelle Dieu se donne à l'Homme :

> « *Ce que tu cherchais si loin, l'Éternité dès cette vie accessible à tous les sens, / Lève les yeux et tiens-les fixés devant toi, c'est là, et regarde l'Azyme dans la montrance.* »[1990]

Il s'en suit un discours articulant les pouvoirs du poète et du prêtre, à savoir leur œuvre de langage, respectivement le poème et les espèces, devenues corps et sang du Christ.

Ce thème d'un « sacerdoce » du poète n'est pas original. Lointain héritier d'une tradition antique (le poète-rhapsode), il fut repris à l'époque moderne, en particulier par les néo-catholiques (**CHATEAUBRIAND**, **BALLANCHE** puis **LAMENNAIS**) et, dans une perspective laïque, par l'école saint-simonienne[1991]. Cette dernière insiste sur le rôle politique et social de l'artiste[1992]. Citons, en particulier, É. **BARRAULT**, auteur d'un opuscule[1993] qui inspira de nombreux auteurs. Dans ce texte au large succès, le lien entre poésie et sacerdoce est opératoire à chaque époque « *organique* », *i.e.* à l'époque antique (Cf. **HOMÈRE** ; âge de la chair), chrétienne (Cf. **DANTE** ; âge de l'Esprit) et, bientôt, à l'époque positiviste qui vient (âge de la chair *et* de l'Esprit)[1994]. Il disparaît lors des époques de transitions, ou époques « *critiques* ».

Le thème n'est pas nouveau dans l'œuvre de **CLAUDEL**. La figure presbytérale, comprise comme homme eucharistique (sacrifice de louange) et marial (il prend l'hostie dans ses mains comme **MARIE** porte **JÉSUS** dans ses bras), traverse déjà la troisième *Ode*[1995]. Dans la quatrième, le poète, « *récapitulateur* » du cosmos entier, devient même l'hostie-monde : « […] *il faut me donner enfin ! et pour cela il faut me retrouver / En tout, qui de toutes choses latent suis le signe et la parcelle et l'hostie*. »[1996] Devenu vieux, le poète croit (ou feindra de croire) être né un dimanche, à l'heure de la grand-messe[1997], ce qui est historiquement faux mais, pour lui, symboliquement vrai. Déjà, dans la seconde version de *La Ville*, **CŒUVRE**, le poète, renonçait à la poésie pour devenir prêtre et ainsi honorer « […] *sa fonction d'offrande et de prière*…»[1998].

Cependant, si le poème est bien ce lieu singulier d'unification d'un réel évanescent, d'affirmation de sa nature symbolique, de questionnement sur sa signification et de mise en mouvement vers sa visée (Dieu en

---

[1988] P. **CLAUDEL**, *Jo2*, p. 292 (1939) : « *Cette manie de déplacement continuelle* […] *ne serait-ce pas pour éviter le tête-à-tête avec sa conscience…* ».
[1989] Voir Françoise **MUCKENSTURM**, « Quand commence le combat », *Christus*, vol. 54, n° 215, juillet 2007, pp. 264-267.
[1990] P. **CLAUDEL**, *La Messe là-bas*, dans *OCPo*, p. 509 (1917).
[1991] Voir P. **BÉNICHOU**, *Le Temps des prophètes. Doctrines de l'âge romantique,* dans *Romantismes français. I, Le Sacre de l'écrivain*. *Le Temps des prophètes, op. cit*., pp. 496-497, 686-689, 715-731, etc.
[1992] Voir *id*., pp. 700-701, 717-718, 719-720.
[1993] Anonyme [Émile **BARRAULT**], *Aux artistes*. *Du passé et de l'avenir des beaux-arts (Doctrine de Saint-Simon)*, Paris, Alexandre Mesnier, 1830, p. 78 : « *L'artiste seul* […] *est digne de diriger l'humanité.* » Voir P. **BÉNICHOU**, *Le Temps des prophètes. Doctrines de l'âge romantique,* dans *Romantismes français. I, Le Sacre de l'écrivain*. *Le Temps des prophètes, op. cit*., p. 718 (note 79).
[1994] Voir É. **BARRAULT**, *Aux artistes*. *Du passé et de l'avenir des beaux-arts (Doctrine de Saint-Simon)*, *op. cit*., pp. 26.28-30.50 et 84 (phrase finale) : « […] *désormais les beaux-arts sont le culte, et l'artiste est le prêtre.* »
[1995] Cf. P. **CLAUDEL**, *Cinq grandes Odes, III*. *Magnificat*, dans *OCPo*, p. 262 (1907) : « *Et me voici comme un prêtre…* ».
[1996] P. **CLAUDEL**, *Cinq grandes Odes, IV. La Muse qui est la Grâce*, dans *OCPo*, p. 274 (1907).
[1997] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo2*, p. 491 (1944). Voir D. **MILLET-GÉRARD**, *AS*, *op. cit*., p. 804 (note 55).
[1998] P.-A. **LESORT**, *Paul Claudel par lui-même, op. cit*., p. 47.

dernier lieu), seul le prêtre, par le pouvoir de sa parole, propose une « chose »[1999] (le pain, le vin), qui est la vérité (la beauté, la vie), donnée à manger. Autrement dit, si la chair devenue parole (le texte poétique) est capable de poser la question « Que signifie ce monde ? », *i.e.* de traverser la nuit, seul le Verbe devenu chair est capable de porter la réponse (la lumière du matin), réalisant la présence sacramentelle au cœur du monde. Or, celle-ci indique dans le même temps une absence, ou plutôt la présence d'une absence, qui appelle à une réponse.

CLAUDEL présente à nouveau **RIMBAUD** comme le poète de la question incandescente, de la question repliée sur elle-même, *i.e.* comme l'artiste condamné ou se condamnant à ne jamais croiser la réponse. Ce faisant, malgré lui, il est l'homme de la nuit qui a tenu ouvert et offert, par son œuvre-vie désolée, une brèche vers l'invisible[2000]. Cette affirmation se cristallise avec l'image rimbaldienne de l'aube comme éveil et appel[2001], **CLAUDEL** la reliant avec l'heure de la célébration de la messe[2002], l'orientation de l'église et celle du prêtre dans le rite tridentin[2003]. Le poète rimbaldien et le prêtre, contrairement au mystique, sont tournés vers un même horizon spirituel : une consécration du monde[2004].

Le thème initial de l'exil comme sentiment de l'absence de l'être aimé (l'enfant, la femme) ouvre, dans le texte de 1917, à une méditation profonde sur Dieu comme absent et désiré, à une présentation de la Création comme symbole (le « bon » exil, à la fois désir et amour), puis à son accrochage à la thématique rimbaldienne de la vie comme malédiction (le « mauvais » exil, à la fois refus et dissolution). Le couple **RIMBAUD** / **CLAUDEL** travaille là encore en corrélation. **RIMBAUD** est situé comme le porteur du poème-oblat qui permet l'offrande de l'Univers dans une transsubstantiation poétique. **CLAUDEL** se situe comme prêtre-consécrateur, au double sens du mot « consécration » : offrande et achèvement. Il est aussi le cérémoniaire qui rend possible, par son poème, la participation (concélébration ?) de **RIMBAUD** à une liturgie poétique, cosmique et totale. Si la problématique du désir disait une distance irréductible, elle est désormais équilibrée par celle de la symbolisation, quand celle-ci affirme combien cette distance rend possible le dynamisme sacramentel qui est aussi, pour **CLAUDEL**, celui de la poésie. Cependant, alors que l'hypothèse mystique s'éloigne encore un peu plus, la question prophétique est absente, si ce n'est par l'allusion finale à la voix de Dieu.

3. L'hypothèse sapientielle : *Animus* et *Anima* (1925)

En 1925[2005], **CLAUDEL** propose une nouvelle interprétation de l'œuvre rimbaldienne sous la forme d'une parabole parabiblique. Ce choix du genre parabolique reprend le principe scripturaire d'un récit exemplaire,

---

[1999] Cf. P. **CLAUDEL**, *La Messe là-bas*, *OCPo*, p. 509 (1917) : « *Tu ne te trompais pas quand tu dévorais les choses ainsi, poëte* [sic] *sans le pouvoir du prêtre, / «* Ceci est *», voici l'une d'elles tout à coup qui est capable de servir de voile à l'Être,* […] *Le voile des choses pour moi sur un point est devenu transparent. / J'étreins la Substance enfin au travers de l'Accident !* ».

[2000] *Id*., p. 516 : « *Avant que tu le saches* [C'est Dieu qui parle], *j'étais là, et je demeure avec cet homme que j'ai fait. / Tu cesserais d'exister si je me retirais. // Viens avec moi, où Je Suis, en toi-même, et je te donnerai les clefs de l'existence. / Là où Je Suis, c'est là éternellement qu'est le secret de ta naissance.* »

[2001] Cf. *id*., pp. 495, 498, 499 et 512.

[2002] Cf. *id*., p. 514.

[2003] *Id*., p. 507 : « […] *il y a cette face qui se tourne passionnément vers l'Aurore !* ». Dans ce passage, l'anaphore des cinq « *il y a* » semble évoquer *Enfance III*, *Illuminations* (cf. A. **RIMBAUD**, *OCBr*, p. 458-459).

[2004] Voir aussi A. **BLANC**, *Claudel. Le point de vue de* Dieu, *op. cit*., p. 155.

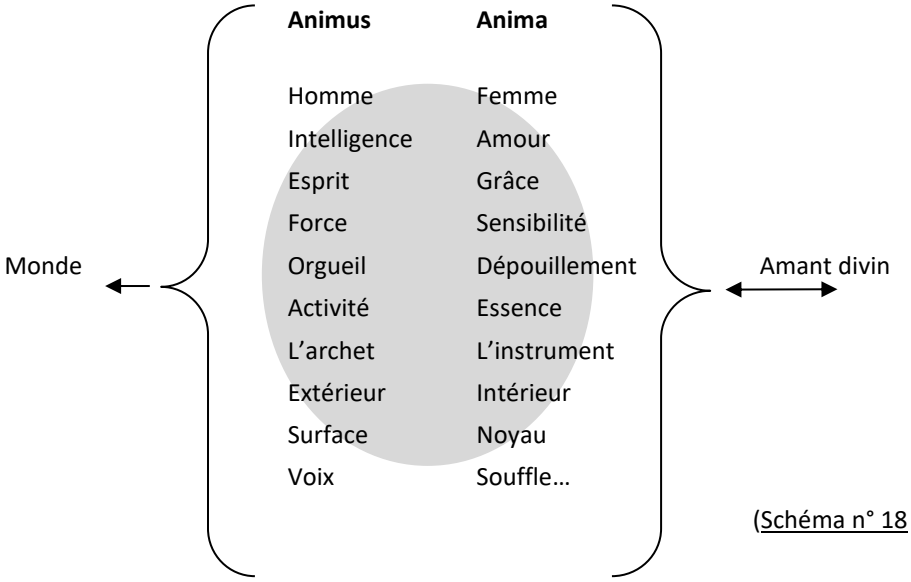
[2005] Cf. P. **CLAUDEL**, *Réflexions et propositions sur le vers français*, dans *OCPr,* p. 27-28 (1925) : *Parabole d'Animus et d'Anima : pour faire comprendre certaines poésies d'Arthur Rimbaud*, écrit à TOKYO, publié dans la *N.R.F.* (octobre et novembre 1925) et repris dans *Positions et propositions*, *I* (1928). Cf. aussi *Jo1*, p. 652-653 (décembre 1924) et *Conversations dans le Loir-et-Cher*, dans *OCPr*, p. 708 (1927 ; **FLORENCE**). Voir J.-C. **MORIZOT**, *Claudel et Rimbaud : Étude de transformations*, *op. cit*., pp. 262 *sq*. et désormais D. **MILLET-GÉRARD**, *AS*, *op. cit*.

histoire enfantine[2006], typique ou édifiante[2007], dans laquelle l'exemple d'apparence triviale évoque en fait une réalité spirituelle[2008]. Il appelle donc à un travail de lecture qui ressemble à un jeu[2009]. Il se présente comme une question posée, cherchant une réponse dans un réseau herméneutique ouvert[2010]. Le lecteur est ainsi convoqué dans un récit hospitalier où il doit trouver sa place, par l'interprétation.

En première lecture, la parabole claudélienne se propose comme le parallèle « civilisé » du couple « sauvage », formé par l'Époux infernal et la Vierge folle, dans *Une saison en enfer*[2011], parabole rimbaldienne librement inspirée de *Mt* **25**, 1-13. En effet, le poète met en scène l'hypostase du couple *Animus* (esprit/époux) et *Anima* (âme/vierge). Celui-ci apparaît pour la première fois dans le *Journal*, en 1906, sans aucun commentaire[2012]. Il est possible que **CLAUDEL** s'inspire alors de la distinction médiévale entre *ratio* et *mens*. Les influences platoniciennes[2013], augustiniennes (Trinité psychologique[2014], développements sur « l'Homme intérieur »[2015]) ou dionysiennes[2016] sont également possibles, par la distinction traditionnelle des trois éléments de l'âme : le rationnel, le concupiscible et l'irascible[2017]. Le poète découvrira seulement en 1938[2018] l'articulation (différente) entre *anima* (âme animale) et *animus* (âme spirituelle) chez Guillaume de **SAINT-THIERRY**[2019].

Ce couple de personnages, aux noms si proches, travaille de manière analogique comme description de l'activité spirituelle chez l'être humain. *Animus* est décrit comme un principe masculin, mari, tyran casanier et pédant. Pour briller sur la scène mondaine, il vole les idées d'*Anima* et claquemure sa femme, le principe féminin, en relation possiblement adultérine avec l'amant divin (le tiers). Comme *Anima* se tait quand elle sait qu'*Animus* l'épie, celui-ci se cache et feint l'occupation pour découvrir ses secrets (des chansons merveilleuses), grâce à de mystérieux « *yeux derrière la tête*. »[2020] **CLAUDEL** propose ainsi un rythme démultiplié de couples associés qui médiatisent la relation de l'homme entre le monde (visible) et le ciel (invisible) :

[2006] Sur l'hypothèse structurale du récit enfantin, voir D. **MILLET-GÉRARD**, *AS*, *op. cit*., p. 101-107.
[2007] Voir *id*., p. 310.
[2008] Voir *id*., p. 68 et 141.
[2009] Voir *id*., p. 278-279, 281, etc.
[2010] Voir *id*., p. 146-150 et 213.
[2011] Cf. A. **RIMBAUD**, *Une saison en enfer*, dans *OCBr*, pp. 423-427 (*DI*).
[2012] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. 37 (1906).
[2013] Voir **PLATON** *Phèdre*, *op. cit*., pp. 116 *sq*. (245c *sq*.) et 128-129 (253c, allégorie). Voir aussi **PLATON***, République*, *op. cit*., p. 241 *sq*. (livre VI).
[2014] Voir D. **MILLET-GÉRARD**, *AS*, *op. cit*., p. 213-214, 229, etc.
[2015] Voir *id*., pp. 229-231, analysant saint **AUGUSTIN**, *Conf*, *op. cit*., p. 202 *sq*. (livre X).
[2016] Voir D. **MILLET-GÉRARD**, *AS*, *op. cit*., p. 84-90. La démonstration est critiquable.
[2017] Voir *id*., p. 208 *sq*.
[2018] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo2*, p. 246 (1938).
[2019] Voir Guillaume de **SAINT-THIERRY**, *Epistola ad fratres de Monte Dei*, livre II, 2, 4 (*PL* 184, col. 340-341).
[2020] P. **CLAUDEL**, *Réflexions et propositions sur le vers français*, dans *OCPr*, p. 28 (1925).



(Schéma n° 18 : Animus *et* Anima)

Anima rend possible le rapport au divin comme ouverture selon un principe de réception (le vide). Elle signifie la grâce[2021] et ses motifs associés, en particulier la Vierge et la Sagesse. Cette opération suppose une défaillance provisoire du contrôle de l'esprit qui, ainsi, s'éclipse et libère le cœur, lui permettant d'exercer pleinement sa fonction d'espace-rencontre[2022]. Cette réceptivité n'est pas un quiétisme car elle requiert l'attention du sujet. Or cette attention suppose intelligence et volonté. *Animus* médiatise donc le rapport au monde comme énergie et mise en forme, *i.e.* comme principe d'émission (le plein). Avec humour, cette articulation psychologico-spirituelle entre *Anima* et *Animus* est décrite comme une vie conjugale de type bourgeois, que ce soit par sa temporalité (lune de miel, affadissement de la passion amoureuse, jalousie, hypocrisie et tromperies réciproques), ses conflits, sa pesanteur économique (dot), ses structures de domination et sa structure symbolique (la femme douce, seule dans l'espace domestique = cuisine/l'homme violent avec ses amis dans l'espace social = café). **CLAUDEL** semble ici s'amuser avec les clichés du théâtre de boulevard (vaudeville[2023], quiproquos), les insérant dans la structure anagogique du Nô[2024] qu'il vient de découvrir au Japon, avec enthousiasme.

Le lien avec **RIMBAUD** est double, à la fois interne et externe. Au niveau strictement poétique (*Anima* = Muse), la parabole permet de comprendre la structure de certains poèmes rimbaldiens. Mais, au niveau spirituel et biographique, **RIMBAUD** est aussi l'*Anima* d'un **CLAUDEL** *Animus*. Cette ligne resitue avec auto-ironie **RIMBAUD** comme un principe féminin d'ouverture à la grâce et à la liberté, face à un **CLAUDEL** bourgeois, mari ennuyé, volage et rationaliste[2025]. Mais, à l'inverse, la situation du texte place **CLAUDEL** herméneute comme *Anima* d'un **RIMBAUD** *Animus*. Car, au niveau de l'histoire du Salut, celui du scénario à trois (l'homme concret, la femme médiatrice, le Christ), **RIMBAUD** est devenu l'*Animus* d'un **CLAUDEL** *Anima*, *i.e*. converti, offert à l'amant divin. Notons enfin que ce texte a eu un grand succès critique qui tend à l'extraire de son milieu originel,

[2021] Voir D. **MILLET-GÉRARD**, *AS*, *op. cit*., pp. 265-267.
[2022] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. 629 (1924).
[2023] Voir D. **MILLET-GÉRARD**, *AS*, *op. cit*., pp. 89, 177, 223, etc.
[2024] Voir *id*., pp. 142-145.
[2025] Voir *id*., p. 66.

à savoir l'interprétation de « *certains* » poèmes de **RIMBAUD**[2026], pour le considérer comme une clé poétique à portée générale. Pourtant, bien qu'il soit présenté par D. **MILLET-GÉRARD** comme la « *pierre d'angle* »[2027] du « *système* »[2028] poético-spirituo-théologique[2029] de **CLAUDEL**, il n'en constitue selon nous que l'étape pénultième.

[2026] Cf. lettre de P. **CLAUDEL** au P. de **TONQUÉDEC**, citée dans P. de **TONQUÉDEC**, « Paul Claudel théoricien de l'art », *Études* n° 20, oct. 1926, p. 146.
[2027] D. **MILLET-GÉRARD**, *AS*, *op. cit.*, pp. 246, 249, 307-308, etc.
[2028] *Id.*, p. 554.
[2029] Voir *id.*, p. 540 : « […] *toute sa théologie* [la théologie claudélienne] *prend son assise, en dernier ressort, sur l'étymologie du mot* sapientia… ».

Conclusion du chapitre V

L'analyse des trois hypothèses proposées jusqu'à 1925 révèlent par leur hésitation, reprise, simultanéité et critique, le caractère expérimental de la démarche claudélienne. Au niveau de l'argumentation, la logique de chaque proposition a pour point commun de se fonder sur un texte extérieur, prenant valeur de récit instituant : la lettre d'**ISABELLE** (1912), le rituel eucharistique (1917), une pseudo-parabole biblique (1925). Ce point fondamental révèle et exprime, au niveau de l'énoncé, la conscience d'une impossibilité de rendre compte de la question rimbaldienne en elle-même, *i.e*. sans recourir à une autorité extérieure qui lui donne sens. Il apparaît donc en contradiction avec l'obsession de la conversion finale, puisque celle-ci implique une légitimité interne. Autrement dit, **CLAUDEL** cherche encore le concept théologique de ses intuitions. Celui-ci doit répondre à un double cahier des charges : d'une part, dire l'inspiration chrétienne de la poésie rimbaldienne sans devoir justifier la foi chrétienne de son énonciateur ; d'autre part, penser le refus comme partie prenante de l'acte rimbaldien.

Bien qu'encore insuffisante, la séquence de 1912 à 1925 est cependant marquée par une forte évolution. En effet, le primat initial d'une problématique du désir supposait une distance la plus grande possible entre la terre et le ciel. Celle-ci est dépassée dans une problématique sacramentelle qui dit une réelle révélation du sens de la Création par le verbe poétique. Le désir n'est plus à vivre pour lui-même. Il est une forme destinée à se remplir du monde et à le transformer dans une consécration. L'absence divine qui attire à soi par la seule nostalgie de sa présence (logique mystique, au sens commun du XVI^{ème} siècle) est donc assumée et dépassée par une affirmation de plus en plus positive et générale (logique eucharistique puis logique sapientielle). Celle-ci récupère la dynamique symbolique. Elle détermine en filigrane la capacité du couple **RIMBAUD**-**CLAUDEL** à illuminer le monde, à le prendre avec soi et à le connaître dans une dynamique spirituelle, libre et joyeuse. Ce faisant, la vocation poétique échappe à tout danger autoréférentiel, que ce soit au niveau poétique (danger symboliste) ou au niveau vocationnel (tentation de LIGUGÉ, vaincue par l'expérience douloureuse de FOU-TCHEOU). Le recours final à la figure sapientielle d'*Anima* et à l'écriture « cosmique » du *Soulier de Satin* témoignent du déploiement maximal de cette dynamique spirituelle ascensionnelle. Celle-ci se définit comme « catholique » au sens où elle cherche à assumer l'universalité de la Création. Pourtant elle n'est pas totale, et sait désormais ne jamais pouvoir l'être, si elle n'intègre pas en elle, à sa source, un principe qui puisse « diviniser » sa parole. Or, ce principe est devenu actif depuis 1927, rendant caduques les hypothèses précédentes et appelant à une nouvelle systématisation.

Chapitre VI : Autorité scripturaire, la figure de **SAÜL**

Selon nous, l'hypothèse prophétique de 1942, avec son argumentation scripturaire, transcrit l'évolution décisive introduite par le *Tournant biblique* dans la poétique claudélienne. Elle prend en charge le retournement de l'axe de l'écriture et rend compte de sa nouvelle dimension pentecostale. Cependant, la préface n'introduit pas le terme « *prophète* » sous la forme évidente d'un prédicat absolu, clair et définitif. Elle le définit, au contraire, comme une détermination imprévue, globale et polémique, qu'elle déconstruit immédiatement[2030]. Pour preuve, le début du texte à l'ironie féroce, la formulation négative qui sert de transition[2031] et une pointe finale très agressive[2032]. De plus, le poète reconnaît l'originalité de sa position et son danger : « […] *mais il est de ces opinions excessives et outrageuses qu'il est préférable de garder pour soi.* »[2033] La phrase révèle une certaine humilité (« *opinions* » et non « *vérités* »). Ce lancement est donc une réserve. Il oblige le lecteur à un triple déplacement : remettre en cause les anciennes propositions claudéliennes pour les estimer à l'aune de la nouvelle, travailler sur un concept particulier de prophétie (prophète non pas comme/mais comme…) et s'extraire de l'opinion reçue sur **RIMBAUD** (ce n'est pas/c'est).

1. « […] il n'est pas un homme de lettres. »

1.1. Rimbaud et la critique littéraire

La nouvelle proposition théologique commence donc par une négation. Celle-ci est à la fois une réaction et une protestation : « *Arthur Rimbaud n'est pas un poète, il n'est pas un homme de lettres.* »[2034] Dans cette formule introductive, le terme « poète » est emporté et défini par l'expression « *homme de lettres* ». Or, celle-ci porte souvent chez **CLAUDEL** une connotation négative, largement attestée[2035]. Synonyme d'intellectuel[2036], l'homme de lettres est un professionnel de l'écriture[2037], voire un publiciste, mercenaire de l'art[2038]. Emprisonné

[2030] Cf. P. **CLAUDEL**, *Un dernier salut à Arthur Rimbaud*, dans *OCPr*, p. 522-523 (1942) : « […] *non pas comme sur David, mais comme sur Saül*. » Puis : « *Je voudrais expliquer ce mot de « prophète ». Il s'agit de tout autre chose que de…* ».
[2031] Cf. *id*., p. 522 : « *Arthur Rimbaud n'est pas un poète, il n'est pas un homme de lettres. C'est un* prophète… ».
[2032] Cf. *id*., p. 527 : « *Les charognards ont le champ libre.* »
[2033] *Id*., p. 523.
[2034] *Id*., p. 522.
[2035] Cf. P. **CLAUDEL**, *Verlaine*, dans *OCPo*, p. 599 (1919) : « […] *ces horribles hommes de lettres*…». De même en *Jo1*, p. 644 (1924) : « *J'ai toujours détesté les camarades et les hommes de lettres*. » Sur l'histoire de cette expression, voir P. **BÉNICHOU**, *Le Sacre de l'écrivain*, dans *Romantismes français. I, Le Sacre de l'écrivain*. *Le Temps des prophètes, op. cit*., p. 33 *sq*. Il est à noter que le mot allemand « Literat » porte lui aussi un sens de dénigrement et de dédain.
[2036] Cf., par exemple, lettre de P. **CLAUDEL** à C. **PÉGUY**, du 10 août 1910 : « […] *ce qu'on appelle les intellectuels, de ceux qui sont en Chine les lettrés et dont on retrouve la main dans tous les troubles, de ceux que j'appellerai les « inadaptés ».* », publiée dans *Feuillets de l'Amitié Charles Péguy*, n° 165, janvier 1971, p. 28-31 et repris dans H. de **LUBAC** & J. **BASTAIRE**, *Claudel et Péguy*, *op. cit*., p. 133.
[2037] Cf. lettre de P. **CLAUDEL** à J. **RIVIÈRE**, du 2 février 1910, dans *Corr.Rivière*, p. 136-137 : *« Il n'y a pas de pire carrière que celle d'un écrivain qui veut vivre de sa plume. Vous voilà donc astreint à produire avec les yeux sur un patron, le public, et à lui donner non pas ce que vous aimez, mais ce qu'il aime, lui, et Dieu sait s'il a le goût élevé et délicat. Ah je ne sais, mais plutôt que la vie d'un X, il vaut mieux être sabotier. J'ai toujours dans la mémoire les figures tragiques d'un Villiers de l'Isle Adam, d'un Verlaine, avec des restes de talent sur eux comme les derniers poils d'une vieille fourrure mangée. Il n'est pas honorable d'essayer de vivre de son âme et de la vendre au peuple : de là mépris en partie légitime que l'on a toujours eu des acteurs et des artistes.* » Ensuite : *« Il n'y a pas de pire métier que l'art !* »
[2038] Cf. lettre de P. **CLAUDEL** à J. **RIVIÈRE**, du 17 février 1910, dans *Corr.Rivière*, p. 142 : « […] *du moment où vous voulez faire argent de votre plume, vous avez à vous préoccuper des goûts du client.* […] *vous aurez à écrire non pas ce qui vous convient, mais ce qui conviendra à ces deux maîtres que vous sous donnerez : le* patron *et le* client. »

dans un rôle social ou contraint par les piège du succès et des honneurs[2039], sa situation bride sa liberté[2040], *i.e.* l'accès à la vérité[2041] et à la vie[2042]. Elle l'enferme ainsi dans une véritable clôture spirituelle[2043]. Le contexte de la préface amplifie alors ce mouvement de détestation, et l'explicite dans l'opposition au statut de prophète, exprimé partiellement depuis 1912[2044] (voir *supra*). La prise de parole claudélienne porte donc le projet de dénoncer et de penser une falsification. Pour cela, elle utilise tous les outils de la polémique dans laquelle l'auteur excelle. De plus, cette entreprise est soutenue par l'orgueil de la précédence, voire de la propriété :

> « *Je suis comme le touriste imprudent qui aurait parlé d'un site inouï par lui découvert (sur les pas chancelants de ce chèvre-pied appelé Verlaine).*»[2045]

CLAUDEL se pense comme l'inventeur de **RIMBAUD**, situation qui le pose en concurrence d'une prétention symétrique de la part du mouvement surréaliste, et légitime ses attaques contre une incompréhension, supposée générale.

Le poète signale d'abord l'impéritie du public accusé de vulgarité[2046]. Il retrouve ainsi une argumentation déjà développée en 1911[2047]. Il s'agit ensuite de ridiculiser la *doxa* des milieux intellectuels, en particulier le petit monde des critiques, qu'il exècre[2048]. Il accuse les Symbolistes de pédanterie formelle, d'autres d'erreur d'analyse (Jacques **RIVIÈRE**[2049], Enid **STARKIE**[2050]), d'antichristianisme (les « *voltairiens* »[2051]), voire de jalousie cachée (les

---

[2039] Il est piquant de constater l'ironie de **BERNANOS** contre **CLAUDEL** pour cette même raison, en particulier au moment de son élection à l'Académie française. Voir G. **ANTOINE**, *Paul Claudel ou l'enfer du génie*, *op. cit.*, pp. 369-370. Voir H. **QUANTIN**, *De Verbe et de chair*, *op. cit*., p. 21-22 et la note 21, p. 388.

[2040] Cf. lettre de P. **CLAUDEL** à J. **RIVIÈRE**, du 17 février 1910, dans *Corr.Rivière*, p. 143 : « *Soyez employé, soyez piqueur de la Ville de Paris comme Philippe* [Charles-Louis **PHILIPPE**]*, mais ménagez-vous une indépendance qui vous mette à l'abri des négriers littéraires. Votre copie sera toujours prise plus facilement quand on saura que ce n'est pas votre gagne-pain.* »

[2041] Cf. lettre de P. **CLAUDEL** à P. **BERRICHON**, du 21 février 1912, dans *SAR 1912*, p. 50, au sujet de **VERLAINE** : « […] *ses attitudes d'homme de lettres et de romantique…* ». Cf. aussi P. **CLAUDEL**, *Réflexions et propositions sur le vers français*, dans *OCPr,* p. 21 (1925).

[2042] Voir J.-Cl. **MORIZOT**, *Claudel et Rimbaud : Etude de transformations*, *op. cit*., p. 165-166.

[2043] Cf. lettre de P. **CLAUDEL** à J. **RIVIÈRE**, du 24 octobre 1907, dans *Corr.Rivière*, p. 80-81 : « *Je savais déjà au fond de mon cœur et de mes entrailles que la grande joie divine est la seule réalité et que l'homme qui n'y croit pas sincèrement ne fera jamais œuvre d'artiste pas plus que de saint, mais simplement de pauvres devoirs prétentieux d'homme de lettres et force fleurs de papier.* »

[2044] Lettre de P. **CLAUDEL** à P. **BERRICHON**, du 5 février 1912, dans *SAR 1912*, *op. cit*., p. 44 : « *Prophète et non homme de lettres*. »

[2045] P. **CLAUDEL**, *Un dernier salut à Arthur Rimbaud*, dans *OCPr*, p. 522 (1942).

[2046] Cf. *id*., p. 521 : « *Stupeur* », « *méfiance* », « *méchanceté* », « *dégoûtante admiration* ».

[2047] Cf. lettre de P. **CLAUDEL** à P. **BERRICHON**, du 13 juin 1911, reprise dans P. **CLAUDEL**, *OCPr*, p. 1469 : « *Arthur Rimbaud n'a jamais été et ne sera jamais le héros de la foule profane.* […] *et il a payé assez cher le droit de ne pas être un homme de lettres en pierre ou non.* » Voir maintenant *Sur Arthur Rimbaud. Correspondance posthume 1901-1911*, *op. cit.*, p. 1131.

[2048] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo2*, p. 349 (1941). Voir D. **MILLET-GÉRARD**, *Claudel. La Beauté et l'Arrière-Beauté*, *op. cit*., p. 12.

[2049] Cf. P. **CLAUDEL**, *Un dernier salut à Arthur Rimbaud*, dans *OCPr*, p. 522 (1942) : « *Comme les jugements de Jacques Rivière* […] *tombent à faux !* » Voir Jacques **RIVIÈRE**, *Rimbaud*, (coll. « *XXe siècle* » ; 5), PARIS, Éd. Kra, 1930.

[2050] Cf. P. **CLAUDEL**, *Un dernier salut à Arthur Rimbaud*, dans *OCPr*, p. 527 : « […] *les divagations d'un bas-bleu anglais qui affirme sans aucune preuve qu'en Éthiopie il s'était livré au commerce d'esclaves*. » **CLAUDEL** fait ici référence à Enid **STARKIE**, auteure de *Rimbaud en Abyssinie*, [or. *Rimbaud in Abyssinia*, Clarendon Press, 1937, 158 p.], (coll. « *Documents et témoignages pour servir à l'histoire de notre temps* »), PARIS, Payot, 1938. Cette dernière prétend appuyer sa démonstration sur des documents inédits du *Foreign Office*. La rumeur est cependant attestée dès 1888 (note d'Antonio **CECCHI** au Ministère italien, en date du 22 mai 1888 ; Voir C. **JEANCOLAS**, *Rimbaud l'Africain*, *op. cit*., p. 322), reprise depuis 1912. Voir *Sur Rimbaud. Correspondance posthume 1912-1920*, p. 23 (lettre d'Ernest de **LAMINNE** à Paterne **BERRICHON**, du 24 janvier 1912). Dès les années 1960, Mario **MATUCCI** et Jean **VOELLMY** ont démontré l'inanité de ces accusations. Voir la mise au point d'A. **BORER**, *Rimbaud en Abyssinie*, (coll. « *Point Seuil* » ; 1182), PARIS, 1984 [or. (coll. « *Fiction & Cie* »), PARIS, Éd. du Seuil, 1984], chap. 11 : « *L'esclave* », pp. 271-305.

[2051] P. **CLAUDEL**, *Un dernier salut à Arthur Rimbaud*, dans *OCPr*, p. 526 (1942).

« *scribouillards de café* » qui disent « *Qui lui a donné le droit d'être un prophète ?* »[2052]). Tous, en fait, commettent la même erreur. Ils réduisent **RIMBAUD** à un simple objet littéraire qu'ils fabriquent à leur taille, que l'on range ensuite dans sa boîte[2053], que l'on visite, que l'on « *explique* » sans comprendre[2054]. Ils ont réussi (enfin !) à le saisir, à le domestiquer, l'épinglant comme un papillon. Ils recouvrent sa parole inouïe comme son silence sous une masse impudique d'études et de thèses de doctorat. Ils le cachent dans une extase muséographique, sous le motif fallacieux de le protéger, pétrifiant le marcheur insolent en une statue de pèlerinage. Car, horreur ultime, « *On lui a élevé un monument.* »[2055] Déjà, en 1910, au sujet de **VERLAINE**, **CLAUDEL** critiquait avec fougue la logique pharisienne de l'hommage monumental :

> « *J'ai d'abord refusé en disant ce que je pensais des monuments, hommage hypocrite à des gens qu'on a laissé crever de faim* [Cf. *Mt* **23**, 29]. »[2056]

Pour le poète, cette approche est tournée vers la mort. Elle étudie un homme comme on dissèque un cadavre[2057]. Dès lors, il est logique qu'elle trouve ses problématiques dans l'ordure et le déchet[2058]. Ce trait transpose les éléments obsessionnels de haine contre l'exégèse littérale. Comme elle, la critique littéraire croit pouvoir comprendre par la matière et la littéralité. Mais elle oublie l'essentiel : le sens, le signe, la visée. **CLAUDEL** se situe donc, au nom d'un devoir sacré, en défenseur de la mémoire bafouée d'un mort. Il se retrouve ainsi, d'une manière paradoxale, appeler à prendre la parole pour défendre ce « *silence farouche* »[2059] que **RIMBAUD** désirait.

1.2. La logique du sang

CLAUDEL appuie sa présentation sur un autre régime de la preuve. La pertinence de son argumentation s'appuie d'abord, non pas sur une technicité, mais sur une intimité. C'est pourquoi la famille **RIMBAUD** est partout présente dans la préface. **CLAUDEL** s'unit à **RIMBAUD** par sa sœur[2060], **ISABELLE**, par son beau-frère, Paterne **BERRICHON**[2061], par sa mère **VITALIE**, enfin[2062]. Ce lien particulier justifie une autre connaissance, non plus historienne et extérieure, mais immédiate, concrète et sensible. Il est donc normal que le « […] *plus beau*

[2052] *Id*., p. 527.
[2053] Cf. *id*., p. 521 : « *Maintenant c'est fait. Rimbaud figure dans les manuels scolaires à côté d'Eugène Manuel et de Sully Prudhomme.* »
[2054] *Id*., p. 522 : « […] *se démène un monsieur éperdument qui explique et qui explique* ! »
[2055] P. **CLAUDEL**, *Un dernier salut à Arthur Rimbaud*, dans *OCPr*, p. 521. Déjà en 1911 (lettre de Paul **CLAUDEL** à Paterne **BERRICHON**, du 13 juin 1911 ; Cf *SAR 1901*, *op. cit.*, p. 1071), **CLAUDEL** avait refusé de participer au comité, présidé par Francis **CARCO**, afin d'élever une statue de **DESPIAU**, à PARIS, au LUXEMBOURG. Voir *Sur Arthur Rimbaud, Correspondance posthume (1912-1920)*, *op. cit*., p. 20.271.295 et J.-Cl. **MORIZOT**, *Claudel et Rimbaud : Etude de transformations*, *op. cit*., p. 103, 108 et 140
[2056] Lettre de P. **CLAUDEL** à A. **GIDE**, du 17 juin 1910, dans *Corr.Gide*, *op. cit*., p. 140.
[2057] Cf. P. **CLAUDEL**, *Un dernier salut à Arthur Rimbaud*, dans *OCPr*, p. 527 (1942), convoquant une référence à la tragédie grecque, *i.e*. l'*Hécube* d'**EURIPIDE** : « […] *je crois voir* […] *Hécube* [Vitalie **RIMBAUD**] *armée d'un bâton essayant de défendre contre les vautours le cadavre de son enfant*. »
[2058] Cf. *id*., p. 527. « *Un misérable se vante d'avoir retrouvé et publié les procès-verbaux de la police de Bruxelles.*» Cf. déjà P. **CLAUDEL**, *Paul Verlaine*, dans *OCPr*, p. 501 (1935). Voir Bernard **BOUSMANNE**, *Reviens, reviens cher ami*, *op. cit.,* p. 146-147.
[2059] Cf. P. **CLAUDEL**, *Un dernier salut à Arthur Rimbaud*, dans *OCPr*, p. 521 (1942) : « *N'avais-je pas déjà commis assez de dégâts ? causé assez de tort à une mémoire sacrée en violant la double enceinte du silence farouche à quoi donnent droit l'évasion et la mort ?* » Cf. aussi P. **CLAUDEL**, *Éloge de Lyon*, dans *OCPr*, p. 1343 (1950).
[2060] Cf. P. **CLAUDEL**, *Un dernier salut à Arthur Rimbaud*, dans *OCPr*, pp. 521 et 527 (1942).
[2061] Cf., déjà, la lettre de P. **CLAUDEL** à P. **BERRICHON**, du 21 février 1912, dans *SAR 1912*, *op. cit.*, p. 50 : « […] *elle* [la « *vocation* » d'Arthur] *vous impose le devoir sacré de défendre sa mémoire contre l'abominable calomnie dont elle est aujourd'hui souillée.* »
[2062] Cf. *id*., p. 527.

livre […] *qu'on ait écrit sur Rimbaud* […soit] *celui d'Isabelle Rimbaud :* Mon frère Arthur. »[2063] Or, fait nouveau depuis 1912, **CLAUDEL** fut le légataire universel d'Isabelle en 1917[2064]. Il a hérité (virtuellement)[2065] d'Isabelle. Il a été jugé digne de l'héritage et de la mission qui l'accompagne. Par la proposition testamentaire, il est entré dans la famille. Il est devenu un être du même sang, un frère posthume, par adoption. Cette propension pour la relation génétique et le réel tactile explique également l'importance d'avoir tenu en mains la lettre d'Isabelle et, à la fin du texte, d'avoir reçu le témoignage de **BERRICHON** au sujet de la face cachée de la table, à ROCHE[2066].

Ce rapport singulier dépasse et relativise la preuve argumentative ou toute méthode intellectuelle de critique littéraire. Elle donne des droits et une autorité. **CLAUDEL** s'autorise à citer **RIMBAUD** à sa manière[2067], de mémoire souvent, le réécrivant parfois, privilégiant *Une saison en enfer*. Il déplace, ajuste, transforme (changement de mots, fluctuation de la ponctuation, disparition de locutions entières), construit des blocs en collant diverses citations, par le jeu médiateur des mots-crochet et de libres associations. Il ne prend plus vraiment souci de vérifier ses citations, tant l'imagination vivante du poète est devenue le principal lieu référentiel. En fait, il applique à **RIMBAUD** la même liberté que dans son approche biblique. Cette attitude explique pourquoi il défend encore la lettre d'Isabelle[2068], bien que celle-ci fût déjà remise en cause. Mais, en fait, la preuve fondamentale de la présentation de 1942 est, plus encore qu'en 1912, le texte même de la préface, *i.e.* l'acte d'énonciation, c'est-à-dire le fait que **CLAUDEL** soit devenu **CLAUDEL**, grâce à **RIMBAUD**.

Ce premier déplacement est donc un véritable combat, à la fois constat explicite (l'interprétation fautive de **RIMBAUD**) et exposé implicite de sa cause profonde : un positivisme (réduction de la vie au procès des apparences). Finalement, **CLAUDEL** précède **ÉTIEMBLE** à front renversé, puisque toute cette « mythologie » littéraliste cache, réduit, corrompt et menace[2069], l'aspect stupéfiant du message :

> « *On fait un sort aux divagations* […] *on passe sous silence le témoignage* […]. *On couvre d'injures* […]. *On conteste, sans aucune raison…* »[2070].

[2063] *Id*., p. 527 (note). Voir I. **RIMBAUD**, *Mon frère Arthur*, *op. cit*.

[2064] Cf. P. **CLAUDEL**, *Un dernier salut à Arthur Rimbaud*, dans *OCPr*, p. 521 (1942). Le phénomène est mis en place dès la rencontre de 1912 : « *J'ai eu réellement un sentiment d'adoption.* » (Lettre de P. **CLAUDEL** à G. **FRIZEAU**, du 10 juillet 1912, dans *Corr.Jammes.Frizeau*, p. 249-250 et *SAR 1912*, p. 221). Voir aussi J.-J. **LEFRÉRE**, *Arthur Rimbaud*, *op. cit*., pp. 1194 et 1203 (note 44). Cf. aussi lettre de P. **CLAUDEL** à P. **BERRICHON**, du 20 juillet 1912, dans *SAR 1912*, *op. cit.*, p. 228 : « […] *ce séjour de quelques heures que j'ai fait sous le toit du poëte me donne le sentiment d'une adoption.* » Voir encore le lettre de P. **CLAUDEL** à P. **BERRICHON**, du 20 juillet 1912, dans *SAR 1912*, *op. cit.*, p. 228 : « *Merci encore de la joie que vous m'avez donnée, de la fraternité que je sens entre nous par la piété commune envers un grand mort !* ». **CLAUDEL** refusa l'héritage. Voir J.-Cl. **MORIZOT**, *Claudel et Rimbaud : Étude de transformations*, *op. cit*., pp. 143 sq.

[2065] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. 382 (1917).

[2066] Cf. P. **CLAUDEL**, *Un dernier salut à Arthur Rimbaud*, dans *OCPr*, p. 527 (1942). Cf. lettre de Paterne **BERRICHON** à Paul **CLAUDEL**, du 22 novembre 1913, dans *Sur Arthur Rimbaud, Correspondance posthume (1912-1920)*, *op. cit.*, p. 449 : « *J'ai mis la main sur la table où furent écrites des illuminations et ~~une partie de~~ la Saison en Enfer. Elle est noire de dessins et d'écritures de la main de Rimbaud, avec, au centre, taillée dans le bois blanc, une croix rayonnante. Le tapis, ou tablette, est retourné, et c'est ce qui fait que jusqu'ici elle avait échappé à ma curiosité. C'est un document bien pathétique.* »

[2067] Voir *Annexe* n° 2, p. 398.

[2068] Cf. P. **CLAUDEL**, *Un dernier salut à Arthur Rimbaud*, dans *OCPr*, p. 527 (1942) : « *On conteste, sans aucune raison, la lettre sublime d'Isabelle Rimbaud, que j'ai tenue en mains, et qui raconte la mort crucifiée et la conversion finale de son frère en des termes si poignants et empreints de la sonorité même de cette voix d'outre-tombe qu'à eux seuls ils devraient entraîner la conviction.* »

[2069] Cf. *id*., p. 522 « […] *l'expansion monstrueuse des vapeurs empoisonnées*. »

[2070] *Id*., p. 527.

Ici, le pronom indéfini « *on* » est l'acteur anonyme et impersonnel de ce travail de dépersonnalisation qui crée une agitation de vaine érudition, destinée à ne pas entendre une voix vivante, spirituelle et dérangeante. D'un plan à l'autre, la différence des points de vue est telle que le dialogue est devenu impossible.

2. « C'est un prophète [… comme] Saül…»

Si **RIMBAUD** n'est pas un homme de lettres, il est autre chose : « *C'est un* prophète *sur qui l'esprit est tombé, non pas comme sur David, mais comme sur Saül.* »[2071] Cette proposition capitale, avec ses exemples associés, renvoie à une série d'intertextes bibliques, l'un central (le cycle de **SAÜL**), les autres, cités à titre d'exemples complémentaires (**BALAAM**, **CAÏPHE**). Elle constitue le cœur de la préface, le point d'arrivée d'une longue méditation, son moteur et sa véritable autorité instituante.

2.1. Lecture cursive de l'intertexte biblique

CLAUDEL définit la prophétie comme la tombée de l'esprit sur quelqu'un. Dans le *premier livre de Samuel*, texte que **CLAUDEL** a sans doute relu en avril-mai 1941[2072], la question du rapport à l'esprit divin structure l'histoire complexe des relations entre **SAÜL** et **DAVID**, du chapitre 8 (demande d'un roi) à la fin du livre (mort de **SAÜL**).

2.1.1. Le roi, les juges et le prophète

SAÜL[2073] est connu comme le premier roi d'**ISRAËL**, premier d'une longue série. En toute rigueur, il fut cependant précédé par un autocrate sanguinaire, au destin tragique, **ABIMÉLEK** (Cf. *Jg* **9**)[2074]. L'avènement de la Monarchie a une connotation négative dans l'Ancien Testament (cf. discours de **SAMUEL** en *1 S* **8**, 11-18) car elle redéfinit ISRAËL « *comme toutes les nations* » (*1 S* **8**, 5.20 ; Cf. aussi *Is* **2**, 6 *sq*.). Ce faisant, elle est une régression idolâtre, qui se présente comme un amoindrissement, voire le refus, de son élection particulière (Cf. *1 S* **10**, 19 ; **12**, 17). Celle-ci tendait à instituer un peuple libre (Cf. *Jg* **17**, 4 ; **21**, 25) de frères égaux, placés sous le règne unique du Dieu unique, *i.e.* sous le régime du don[2075] (Cf. *Jg* **8**, 22-23 ; *1 S* **8**, 7 ; **12**, 12 ; Cf., *a contrario*, *Jn* **19**, 15). La Royauté est donc un retour partiel à l'esclavage, *i.e.* une régression en Terre Promise, réorientée vers l'ÉGYPTE, la servitude (*1 S* **8**, 11-18) et la mort (Cf. *Jg* **9**, 7-20). Elle révèle une crise de confiance, alors que le Seigneur, confronté au péché réitéré et mortifère d'ISRAËL (Cf. *Jg* **2**, 11 ; **3**, 7, etc.), n'abandonna jamais son peuple. Au contraire, il le sauva grâce à des hommes[2076] et une femme (**DÉBORA**), appelés « juges » (Cf. *Jg* **2**, 16-18 ; *2 S* **7**, 11 ; *2 R* **23**, 22 ; *Rt* **1**, 1) ou « sauveurs » (Cf. *Jg* **3**, 9.15.31 ; **6**, 15 ; **10** ,1), qu'il leva *ad nutum*, envoyant sur eux son esprit (Cf. *Jg* **3**, 10 ; **6**, 34 ; **11**, 29 ; **13**, 25 ; **14**, 6.19 ; **15**, 14).

[2071] P. **CLAUDEL**, *Un dernier salut à Arthur Rimbaud*, dans *OCPr*, p. 522.
[2072] En avril 1941, dans le *Journal*, il cite *1 S* **1** (P. **CLAUDEL**, *Jo2*, p. 356) puis, en mai, *2 S* **1** (p. 361) et *2 S* **5** (p. 362).
[2073] Voir Bernard **FORTHOMME**, *La Folie du roi Saül*, PARIS, Seuil, 2002. Du même, *La jalousie*, BRUXELLES, Lessius, 2005 et « La Tragédie du roi Saül », dans *NRT* n° 133 (2011), pp. 245-265. Sur les considérations historiques, voir en premier lieu Israël **FINKELSTEIN** et Neil Asher **SILBERMAN**, *Les Rois sacrés de la Bible. À la recherche de David et Salomon*, PARIS, Bayard, 2006 et Thomas **RÖMER**, *L'invention de Dieu*, (coll. « *Les Livres du nouveau monde* »), PARIS, Seuil, 2014 (emplacements 346-347 et 2201 *sq*., édition du *kindle*).
[2074] Voir Catherine **VIALLE**, *Abimélek ou l'homme qui voulut être roi (Jg 9)*, (Coll. « *péricopes* » ; 2), Namur, Lessius, 2018.
[2075] Voir H.U. Von **BALTHASAR**, *La vérité est symphonique*, op. cit., pp. 21-22.
[2076] Douze juges : **OTNIEL**, **ÉHOUD**, **SHAMGAR**, **GÉDEON**, **ABIMELEK**, **TOLA**, **YAÏR**, **JEPHTÉ**, **IBÇAN**, **ÉLON**, **AVDON**, **SAMSON**. Voir aussi *1 S* **12**, 11, citant **YEROUBBAAL**, **BEDAN**, **JEPHTÉ** et **SAMUEL**.

Cependant, malgré le précédent atroce de la royauté d'**ABIMÉLEK**[2077] (Cf. *Jg* **9**), le contexte de la vieillesse de **SAMUEL** (Cf. *1 S* **8**, 1.4) réactive celle d'**ELI** (cf. *1 S* **4**, 15.18) et l'épisode tragique de la prise de l'Arche par les Philistins (*1 S* **4**, 3-11). Il rappelle donc combien la présence de la puissance divine (cf. *Nb* **10**, 35-36) au milieu du peuple reste mal comprise et mal maîtrisée (Cf. *2 S* **6**, 6-7). De plus, la corruption des fils de **SAMUEL** (Cf. *1 S* **8**, 3-4) ranime craintes et sollicitations, *i.e.* le sentiment de l'échec de la dynamique « *sacerdotal et théocratique* »[2078] des juges. C'est pourquoi Dieu consent *in fine* à la demande d'ISRAËL (Cf. *Jg* **8**, 22-23 ; *1 S* **8**, 5 ; **13**, 13). Si celle-ci semble apparentée à la figure du juge (Cf. *1 S* **8**, 5), elle se veut désormais permanente, personnalisée, médiatisée par des institutions et mondanisée (susceptible de diplomatie avec les royaumes étrangers). Ce faisant, Dieu dit laisser le choix du roi à son serviteur fidèle, **SAMUEL** le Voyant (Cf. *1 S* **8**, 22).

SAMUEL[2079] apparaît donc comme le protagoniste et le témoin unique d'une formidable période de transition[2080], tant politique que théologique. Il se présente ainsi selon une figure complexe et particulière, à la fois prêtre (Cf. *Ps* **99**, 6, *via* la fonction d'intercession décrite en *1 S* **12**, 19.23), juge (Cf. *1 S* **7**, 6.8.15-17 ; **8**, 1.2), nazir (Cf. *1 S* **1**, 11; voir **SAMSON** en *Jg* **13**, 5 ; voir aussi *Nb* **6**, 1-21) et prophète (Cf. *1 S* **3**, 20 ; racine sémitique *NaBa'*) associé au sanctuaire de SILO. Il est le dernier des *juges* et le premier *prophète*, au sens converti de ce terme, disparu depuis **MOÏSE** (exception faite de *Jg* **4**,4 et **6**, 8)[2081]. Mais ce dernier fut un prophète d'un genre unique. Chez lui, la fonction prophétique est incorporée avec les fonctions de grand-Prêtre, de Législateur et de Pasteur. Ses origines ambiguës, sa mort au désert, en deçà du JOURDAIN, l'absence de sépulture connue (Cf. *Dt* **34**), signale cette singularité (éloignement géographique, incertitude généalogique, absence de tombeau-sanctuaire). Ce fut d'ailleurs un autre, **JOSUÉ**, lui-même investi d'un ministère original, celui de « *serviteur du Seigneur* » (*Jos* **24**, 29 ; *Jg* **2**, 8, etc.), qui opéra la transition « physique » entre la génération exodale, née au désert (sauf **JOSUÉ** et **CALEB**), et la génération née en Terre Promise (Cf. *Jg* **2**, 10). Le ministère prophétique, tel qu'il va se développer en ISRAËL, apparaît donc avec **SAMUEL**[2082] dans une logique laborieuse de séparation des pouvoirs, *i.e.* de confusion[2083] et de violence. Il est situé en contre-point de l'institution royale, dont il dépend. D'ailleurs l'institution du roi par l'onction signifie clairement un contrôle prophétique, rappelant à la fois sa dignité messianique et son origine divine. Car, c'est bien Dieu qui désignera **SAÜL** (Cf. *1 S* **9**, 15.17 ; **15**, 1.10), puis **DAVID** (Cf. *1 S* **13**, 14 ; **15**, 28 ; **16**, 1.3.12).

Signal de l'affranchissement d'ISRAËL, de son enracinement permanent en CANAAN[2084], du surgissement définitif de sa dimension « politique » et historique, l'avènement du couple difficile royauté/prophétie ouvre, dans la narration biblique, la problématique sans précédent de la responsabilité et de l'autonomie du politique. Appeler à exercer le Bien et le Mal, le roi et son peuple doivent cohabiter avec le prophète. Cette figure « *prépondérante* »[2085], n'est pas, ou plus, une figure de la force militaire et du pouvoir

---

[2077] Voir Catherine **VIALLE**, *Abimélek ou l'homme qui voulut être roi (Juges 9)*, (coll. « *péricope* »), Bruxelles, Lessius, 2018. Cette figure noire et meurtrière est réactivée par **JOAB** lors de l'épisode du meurtre d'**OURIAS** (cf. *2S* **11**, 21).
[2078] Bernard **FORTHOMME**, « La Tragédie du roi Saül », dans *NRT.* n° 133 (2011), p. 245.
[2079] Nom théophore au sens discuté.
[2080] Voir Paul **BEAUCHAMP**, *Cinquante portraits bibliques*, PARIS, Seuil, 2000, p. 105-107.
[2081] Cf. *1 S* **3**, 1 : « *La parole du Seigneur était rare en ces jours-là, la vision n'était pas chose courante*. »
[2082] Cf. *1 S* **9**, 9 : « *le « prophète » d'aujourd'hui, on l'appelait autrefois « voyant* ».
[2083] Voir Dominique **JANTHIAL**, « La parole prophétique : du rejet à la canonisation », dans *NRT* **136** (2014), p. 12-13, parlant, avec René **GIRARD**, de « *crise d'indifférenciation* » et de « *bombe mimétique* ».
[2084] Voir P. **BEAUCHAMP**, *Cinquante portraits bibliques*, *op. cit*., p. 107: « *Désormais Israël fait plus qu'habiter la terre, il y plongera ses racines : l'arbre de Jessé* […] *sera l'un des meilleurs symboles de la royauté*. »
[2085] Voir P. **BEAUCHAMP**, *Cinquante portraits bibliques*, *op. cit*., p. 113, qui remarque que la naissance de **SAMUEL**, contrairement à celles de **SAÜL** et de **DAVID**, est présentée comme un miracle (Cf. *1 S* **2**).

politique, du moins dans la lecture synchronique[2086]. Elle est une voix qui dit la vérité selon Dieu, *i.e.* rappelle l'histoire sainte et la Loi (Cf. *1 S* **12**, 14-15.19-25 ; **15**, 10). Le prophète un don vivifiant (prophète de salut) et une voix provoquante, critique et perturbatrice (prophète de jugement)[2087], que le Seigneur fait à son peuple, afin que ce dernier s'enracine durablement, *i.e.* spirituellement, ou filialement (Cf. *2 S* **7**, 14 ; *Is* **1**, 2), dans la terre de la Promesse.

2.1.2. L'onction royale de SAÜL

SAÜL, le « *Demandé* » en hébreu (*Shaûl*), fils de **QISH**, appartient au clan de **MATRI** (Cf. *1 S* **10**, 21) et à la tribu de **BENJAMIN** (Cf. *1 S* **9**, 1.16). Cette tribu, faible et violente, vient d'être sauvée *in extremis* (Cf. *1 S* **9**, 21). Le jeune homme est décrit comme beau[2088], grand (Cf. *1 S* **9**, 2 ; **10**, 23), courageux (Cf. *1 S* **9**, 1-2 ; **14**, 48). C'est un guerrier. Il aura trois fils, dont le fameux **JONATHAN** (Cf. *1 S* **13**, 6), et deux filles (Cf. *1 S* **14**, 49-50).

L'institution de **SAÜL** est mise en scène en six (ou sept) temps et six lieux. D'abord, une onction surprise (Cf. *1 S* **9**, 21) et secrète (Cf. *1 S* **9**, 27 ; **10**, 16) comme chef du peuple (Cf. *1 S* **9**, 16 ; **10**, 1 ; **13**, 14) à la sortie de RAMA, le village de **SAMUEL** (Cf. *1 S* **10**, 1), au terme de la quête d'ânesses paternelles perdues dans la montagne[2089]. Un premier indice de l'ambiguïté de **SAÜL** est alors signalé par la figure alimentaire. En effet, **SAÜL** s'inquiète de manquer (Cf. *1 S* **9**, 7 : incrédulité), son domestique propose même l'achat (Cf. *1 S* **9**, 8 : logique magique), quand les jeunes filles au puits expliquent que la nourriture vient de Dieu et que **SAMUEL** les invite à manger, puis à dormir (Cf. *1 S* **9**, 19.24 : la nourriture et le repos viennent du prophète, *i.e.* de la Parole de Dieu). Quoi qu'il en soit de ces premières hésitations, l'onction royale, symbole de force et de guérison, modifie le cœur de **SAÜL** (Cf. *1 S* **10**, 9). Ce changement est signifié par deux « *signes* » (*1 S* **10**, 9 ; Cf. **14**, 10), qui sont deux rencontres : la rencontre de deux hommes à CELÇAH (Cf. *1 S* **10**, 2), puis une rencontre de trois hommes au chêne de TABOR (Cf. *1 S* **10**, 3-4). L'onction est ensuite confirmée par deux tombées de l'esprit à GUIVÉA (la ville de **SAÜL**), ville philistine (Cf. *1 S* **10**, 5-6.10-13), par des holocaustes et des sacrifices de paix, offerts avec **SAMUEL** et tout le peuple, à GUILGAL (Cf. *1 S* **10**, 8), et, enfin, par une victoire militaire importante contre les Ammonites (Cf. *1 S* **11**).

L'événement central pour notre propos, la tombée de l'esprit à GUIVÉA, est donc décrit deux fois. D'abord par **SAMUEL** qui l'annonce (*1 S* **10**, 5-6) :

> « *Ensuite tu arriveras à Guivéa de Dieu, où résident les préfets philistins. Là, quand tu entreras dans la ville, tu tomberas sur une bande de prophètes descendant du haut lieu, précédés de harpes, de tambourins, de flûtes et de cithares. Ils seront en proie à une transe prophétique. Alors fondra sur toi*

[2086] Voir Dominique **JANTHIAL**, « La parole prophétique : du rejet à la canonisation », *art. cit*., p. 10, distinguant, après Robert **WILSON** (*Prophecy and Society in Ancient Israel*, PHILADELPHIE, Fortress Press, 1980), entre « *prophètes du centre* » (affiliés au pouvoir politique) et « *prophètes de la périphérie* ».

[2087] Voir Dominique **JANTHIAL**, « La parole prophétique : du rejet à la canonisation », *art. cit*., p. 8. Doit-on établir un parallèle entre le couple biblique Roi / Prophète et le couple littéraire Roi / bouffon dans le théâtre de **SHAKESPEARE**, puis sa reprise dans la mythologie romantique et son agonie dans la dérision baudelairienne ? Voir Jean **STAROBINSKI**, « Baudelaire. Sur quelques répondants allégoriques du poète », dans *La beauté du monde. La littérature et les arts*, (coll. « *Quarto* »), PARIS, Gallimard, 2016, p. 368-370.

[2088] La beauté appartient traditionnellement à la propagande royale. Elle exprime un rapport privilégié avec le Créateur. Nous retrouverons ce *topos* en *1 S* **16**, 12 concernant **DAVID** (voir *infra*). Cf. aussi *Ex* **2**, 2 (**MOÏSE**).

[2089] Cf. B. **FORTHOMME**, « La Tragédie du roi Saül », *art. cit*., p. 246-247 : « […] *il croyait ne chercher que des ânesses, mais il trouve le pouvoir. Il croyait n'aller que dans la montagne sauvage – l'opposé structurel de la cité ou du mode politique d'être – et il est oint…* ». Il est curieux que l'ânesse, typique du cycle de **BALAAM**, réapparaisse ici.

l'esprit du seigneur [Vulg. : « Et insiliet in te spiritus Domini »[2090]*], tu entreras en transe et tu seras changé en un autre homme.*»

Il est ensuite raconté ensuite par le narrateur (*1 S* **10**, 10-13) :

« *Quand ils arrivèrent à Guilgal, une bande de prophètes venait à sa rencontre. Alors l'esprit de Dieu fondit sur lui* [*Vulg*. : « et insiluit super eum spiritus Domini »], *et il entra en transe avec eux. Toutes ses anciennes connaissances le virent : il faisait le prophète, avec des prophètes ! On se dit dans le peuple : «* Qu'est-il donc arrivé au fils de Qish ? Saül est-il aussi parmi les prophètes ? *» Un homme de l'endroit intervint pour dire : «* Mais qui donc est leur père ? » *Voilà pourquoi le mot est passé en proverbe* : « Saül est-il aussi parmi les prophètes ? *» Sorti de transe…* »

L'esprit tombera une seconde fois, à l'annonce d'une provocation insultante de **NAHASH** l'Ammonite contre la ville de YAVESH de GALAAD :

« *L'esprit de Dieu fondit sur Saül* [*Vulg*. : « Et insilivit spiritus Domini in Saul »] *quand il entendit ces paroles, et il entra dans une violente colère*. » (*1 S* **11**, 6)

La théorie documentaire explique ce doublon comme la fusion d'une double tradition, celle de MIÇPA (onction-possession secrète) et celle de GUILGAL (possession publique à caractère guerrier, Cf. *Jg* **3**, 10). Cette équivoque originelle (onction par le clergé/acclamation par le peuple) traversera d'ailleurs toute l'histoire de la Royauté française[2091].

La suite immédiate du texte joue sur un parallèle significatif entre les figures de **SAÜL** et du lévite anonyme en *Jg* **19**-**20** (lévite et sa concubine / benjaminites de GUIVÉA // ville de YAVESH de GALAAD / **NAHASH** l'Ammonite). En effet, nous retrouvons la même structure :

- crime : viol et meurtre de la femme (Cf. *Jg* **19**, 22-28) / viol du droit de la guerre (Cf. *1 S* **11**, 1-3).
- convocation des tribus par dépeçage de la femme violée (Cf. *Jg* **19**, 29-30[2092]) / des bœufs (Cf. *1 S* **11**, 6).
- ralliement de tous (400.000/300.000) « *comme un seul homme* » (*Jg* **20**, 1 // *1 S* **11**, 7).
- Combat – victoire (Cf. *Jg* **20**, 29-46 ; *1 S* **11**, 11) : massacre des benjaminites (Cf. *Jg* **20**, 29-48) / grâce de certains Ammonites survivants (Cf. *1 S* **11**, 13).
- sacrifice de paix : à BÉTHEL (Cf. *Jg* **21**, 4) + renouvellement de la tribu de **BENJAMIN** à partir de 600 benjaminites, réfugiés au rocher de RIMMÔN (Cf. *Jg* **20**, 47 ; **21**, 14), de 400 vierges prises à YAVESH de GALAAD (Cf. *Jg* **21**, 9-12) et des femmes raptées lors de la fête de SILO (Cf. *Jg* **21**, 19-23) / à GUILGAL + renouvellement de la royauté de **SAÜL** (Cf. *1 S* **11**, 14-15).

[2090] Nous indiquons aussi la traduction de la Vulgate, puisque **CLAUDEL** a sans doute privilégié cette version.

[2091] Voir Robert **FOLZ**, *Le Couronnement Impérial de Charlemagne (25 décembre 800)*, (coll. « *Trente journées qui ont fait la France* » ; 3), PARIS, Gallimard, 1964.

[2092] Le mot hébreu utilisé pour « couteau » est *ma'ªkèlèt* (racine '*ākal* = « manger » ; litt. « la mangeuse »), et non *mazmèrèt*, *sakkîn* ou *ta'ar*. Cet usage rare rapproche ce dépeçage de l'épisode du sacrifice d'**ABRAHAM** (Cf. *Gn* **22**, 6.10). Voir A. **WÉNIN**, *Isaac ou l'épreuve d'Abraham. Approche narrative de Genèse 22*, (coll. « *Le livre et le rouleau* » ; 8), BRUXELLES, Lessius, 1999, p. 64, note 8.

Cette construction indique à nouveau l'ambiguïté de **SAÜL**, roi guerrier, courageux et vaillant, mais issu d'une tribu de fuyards, de violeurs et de meurtriers[2093]. Le texte questionne donc l'origine cachée de ses actions et de sa violence, identifiée à des bouffées colériques (Cf. par exemple *1 S* **11**, 6 ; **20**, 7.30, etc.). Celle-ci semble reconduire un schéma ancestral, marqué par le viol du devoir sacré d'hospitalité, sous la figure dramatique de la femme du lévite (l'homme de la tribu réservée, l'homme sans terre, *i.e.* l'homme de la Terre promise [Cf. *Jos* **13**, 33], envisagée ici selon sa donation originaire, donc sans désir de possession), réplique de l'épisode de SODOME (Cf. *Gn* **19**, 4-9). Peut-être est-ce à cause de cet antécédent tragique, ce « secret de famille » encore à l'œuvre, que **SAÜL** apparaît si dépréciatif de lui-même, à la fois dépressif et autodestructeur. C'est bien cela que remarquera justement **SAMUEL** : « *Bien que tu sois peu de choses à tes propres yeux, n'es-tu pas à la tête des tribus d'Israël ?* » (*1 S* **15**, 17). Ces indices discrets humanisent son drame. Ils le situent comme la conséquence tragique d'une faiblesse native[2094], d'un mépris de soi et d'angoisses paralysantes, en partie hérités d'une histoire bouleversée et du sentiment, juste mais écrasant, de régner à la place de Dieu [2095] (voir aussi *1 S* **9**, 5.7-10.21 ; **10**, 16.22.27 ; **15**, 24 ; **17**, 11.39 ; **28**, 5.15 ; **31**, 3). La relation entre **SAMUEL** et **SAÜL** apparaît ainsi moins grossière et plus affective que ne l'affirmeront les relectures traditionnelles. Pour preuve la tristesse du prophète en *1 S* **15**, 35 (*id*. en **16**, 1) ou le fait qu'il embrassât **SAÜL** lors de son onction (Cf. *1 S* **10**, 1), ce qu'il ne fit pas pour **DAVID**.

2.1.3. Le règne noir de SAÜL

Le règne de **SAÜL** fut court, deux ans (Cf. *1 S* **13**, 1)[2096], chaotique, marqué par une rigidité excessive, de violentes crises de folie, des désobéissances et des décisions déraisonnables. Le récit biblique met en scène quatre épisodes significatifs :

- Dans un contexte militaire tendu, **SAÜL** sacrifie à la place de **SAMUEL** (Cf. *1 S* **13**, 9 ; *1 S* **13**, 13 [*Vulg*.] : « *Dixitque Samuel ad Saul : Stulte egisti* »), ce qui constitue pour le rédacteur deutéronomiste une faute irrémissible. En effet, le roi reproduit à son profit la confusion roi-prêtre, soit une usurpation régressive dans la nouvelle organisation monarchique[2097].
- **SAÜL** impose un jeûne excessif et dangereux (jeûne rituel : *1 S* **14**, 24.26-28 ; Cf. *1 S* **28**, 20-25) lors d'un combat, ce qui provoque des sacrifices illégaux (Cf. *1 S* **14**, 32-33 // *1 S* **28**, 21-25) et met en danger son fils **JONATHAN** (Cf. *1 S* **14**, 25-30.38-46 ; Comparer avec *Jg* **11**, 35-37)[2098].
- Il refuse l'anathème (le « *herem* ») contre **AMALEQ** (le pire ennemi d'ISRAËL, figure du mal absolu), conservant des brebis pour le sacrifice et sauvant le roi **AGAG** (Cf. *1 S* **15**, 3.8-9.15 : dialectique obéissance / sacrifice, reprise en *1 S* **28**, 18)[2099].
- Enfin, il pratique, déguisé, de nuit (Cf. *1 S* **28**, 8) et en terre étrangère (triple déchéance), la nécromancie, méthode divinatoire qu'il a lui-même interdite sous peine de mort (Cf. *1 S* **28**, 3.9), les trois formes légales étant l'interprétation des songes, l'*Ourim* et la parole prophétique (Cf. *1 S* **28**, 6). Il invoque alors - par l'entremise d'une femme étrangère ! - **SAMUEL**, signe d'une dépendance quasi paternelle encore active et

[2093] Cf. B. **FORTHOMME**, « La Tragédie du roi Saül », *art. cit*., p. 247-248.
[2094] Cf. l'intuition de P. **CLAUDEL**, *Emmaüs*, dans *P&B2*, p. 458 (1948).
[2095] Cf. B. **FORTHOMME**, « La Tragédie du roi Saül », *art. cit*., p. 250.
[2096] À comparer avec *Ac* **13**, 21 : quarante ans (soit une génération).
[2097] Voir aussi P. **BEAUCHAMP**, *Cinquante portraits bibliques*, *op. cit*., p. 114 : « […] *l'indétermination de sa fonction, dont il sera victime.* »
[2098] Cf. P. **CLAUDEL**, *Emmaüs*, dans *P&B2*, p. 461-463 (1948).
[2099] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo2*, p. 415 (1942). Cf. aussi P. **CLAUDEL**, *Moab*, dans *P&B1*, p. 893-894 (1939).

d'une existence figée dans le passé[2100]. Le prophète confirme alors sa destitution définitive au profit d'un autre (Cf. *1 S* **28**, 17), rappelant l'épisode d'**AMALEQ** et annonçant sa mort prochaine (Cf. *1 S* **28**, 19)[2101].

L'origine de la déchéance de **SAÜL** est donc décrite comme une démesure, conséquence de confusions, de mensonges et de maladresses, dans la gestion royale du rapport entre l'ordre humain et l'ordre divin (Cf. aussi *1 Ch* **10**, 13-14). Sa folie est en quelque sorte le pendant psychologique de la tyrannie qu'implique le chaos des ordres. Elle traduit de plus l'absence de relations concrètes, intimes, simples, joyeuses, avec Dieu, celles-ci étant toujours médiatisées et externalisées. **SAÜL**

> « […] *n'a rapport qu'à un Dieu, non seulement différent, autre, mais* de l'autre*, d'autrui. C'est une transcendance noire, celle du persécuteur.* »[2102]

2.1.4. **SAÜL** et **DAVID**

Destitué oralement par **SAMUEL** (Cf. *1 S* **15**, 10.23.26.28 ; voir aussi **16**, 1 ; **23**, 17 ; **24**, 21, etc.), **SAÜL** devient inquiet, soupçonneux et dangereux (Cf. *1 S* **16**, 2). Sur ordre du Seigneur, à BETHLÉEM, **DAVID**, le plus petit des fils de **JESSÉ**, est oint à sa place par le prophète (*1 S* **16**, 13) :

> « *Samuel prit la corne à huile*[2103] *et il lui donna l'onction au milieu de ses frères et l'esprit du Seigneur fondit sur David à partir de ce jour* [*Vulg*. : « […] et directus est spiritus Domini a die illa in David, et deinceps »].»

Cette descente de l'esprit sur **DAVID** provoque immédiatement un mouvement réciproque de retrait chez **SAÜL**. Chez ce dernier, il est remplacé par un autre esprit :

> « *L'esprit du Seigneur s'était retiré de Saül* [*Vulg*. : « Spiritus autem Domini recessit a Saul » ; Cf. *1 S* **18**, 12] *et un esprit mauvais, venu du Seigneur* [*Vulg*. : « spiritus nequam a Domino »]*, le tourmentait* [*Vulg*. : « exagitabat »]. *Les serviteurs de Saül lui dirent : « Voici qu'un esprit mauvais venu de Dieu* [*Vulg*. : « spiritus Dei malus »], *te tourmente. Que notre Seigneur parle. Tes serviteurs sont à ta disposition : ils chercheront un homme qui sache jouer de la cithare ; ainsi, quand un esprit mauvais, venu de Dieu* [*Vulg*. : « spiritus Domini malus »], *t'assaillira, il en jouera et cela te soulagera*. » (*1 S* **17**, 14-16 ; Cf. *2 R* **3**, 15)

Le texte insiste trois fois (une fois par le narrateur, deux fois par les serviteurs) pour présenter cet esprit mauvais, à la fois comme différent de l'esprit royal, mais identique par son origine (« *de Dieu* »), héritant peut-être en cela d'une théologie unitaire ancestrale[2104]. La malignité est traduite, dans la *Vulgate*, par deux adjectifs

---

[2100] Cf. B. **FORTHOMME**, « La Tragédie du roi Saül », *art. cit*., p. 249 et 261.
[2101] Cf. P. **CLAUDEL**, *Emmaüs*, dans *P&B2*, pp. 468-470 (1948).
[2102] B. **FORTHOMME**, « La Tragédie du roi Saül », *art. cit*., p. 251.
[2103] Faut-il accorder une importance au passage de la *fiole* pour **SAÜL** (Cf. *1 S* **10**, 1) à la *corne* (symbole de force animale) pour **DAVID** ?
[2104] Cf. B. **FORTHOMME**, « La Tragédie du roi Saül », *art. cit*., p. 254 : « *Un tel esprit ne se détache pas encore complètement du modèle d'inspiration ancien, ni de la « théologie » unitaire qui l'articule. En effet, suivant cet esprit unitaire, l'esprit du Seigneur comme l'esprit mauvais vient de Dieu. Non que la figure divine soit comme telle ambivalente, mais tout ce qui arrive est considéré comme venant de la souveraineté de Dieu qui est au-delà du bien et du mal, ou plutôt, comme le dit le prophète Isaïe (45, 7), qui fait le bien comme le mal, qui élève et qui abaisse, qui fait vivre et qui fait mourir*. »

différents, l'un plutôt ontologique, « *nequam* » (*litt.* : « qui ne vaut rien ») et l'autre moral, « *malus* » (antonyme de « *bonus* »). Or, l'homme à la cithare, instrument civilisé par excellence[2105], est **DAVID**, seul à apaiser les fureurs du roi :

> « *Ainsi, lorsque l'esprit de Dieu assaillait* [*Vulg*. : « […] spiritus Domini malus arripiebat »] *Saül, David prenait la cithare et il en jouait. Alors Saül se calmait, se sentait mieux et l'esprit mauvais se retirait de lui.* » (*1 S* **16**, 23)[2106]

Cette notation indique que l'esprit mauvais n'est pas permanent.

Quoi qu'il en soit, les exploits (Cf. *1 S* **18**, 30 ; **19**, 4-5.8), la beauté (Cf. *1 S* **16**, 12.18 ; **17**, 42 ; **18**, 5) et l'insolent succès du jeune **DAVID**, qui sait combattre dans la force du Seigneur (duel contre **GOLIATH**, l'homme de métal[2107] : *1 S* **17**, 45.47.50), *i.e.* nu et sans épée (Cf. *1 S* **17**, 45.47.50), sans l'armure écrasante de **SAÜL** (Cf. *1 S* **17**, 38-39), provoquent l'admiration de la cour, de l'armée (Cf. *1 S* **18**, 5.22 ; **22**, 14), du peuple (Cf. *1 S* **18**, 5.16) et des femmes (Cf. *1 S* **18**, 6). Cette rumeur admirative excite aussi la peur (Cf. *1 S* **18**, 15) et la jalousie de **SAÜL** (Cf. le refrain associé à la danse comme une ritournelle : « *Saül en a battu des mille et David des myriades* » : *1 S* **18**, 7 ; **21**, 12 ; **29**, 5). Désormais il « […] *regarda David de travers* » (*1 S* **18**, 9 ; *Vulg*. : « Non rectis ergo oculis Saul aspiciebat David… » ; Cf. *1 S* **18**, 29). Définitivement engagé dans cette relation mimétique et morbide, **SAÜL** est de nouveau saisi par l'esprit mauvais **:**

> « *Le lendemain, un esprit mauvais, venu de Dieu, fondit sur Saül* [*Vulg*. : « […] invasit spiritus Dei malus Saul… »] *et il entra en transe dans sa maison*. » (*1 S* **18**, 10 // *1 S* **19**, 9 ; *Vulg*. : « Et factus est spiritus Domini malus in Saul… »)

Il jette alors deux fois sa lance sur le rival et ses efforts curatifs, mais le jeune homme réussit à les éviter (Cf. *1 S* **18**, 11).

SAÜL essaiera encore de le tuer, mais **DAVID** sera sauvé par son ami Jonathan (Cf. *1 S* **18**, 1.3 ; **19**, 2 ; **20**, 3.17), puis par **MIKAL** (Cf. *1 S* **19**, 11-12 ; Cf. *1 S* **18**, 28), sa femme et fille de **SAÜL** (Cf. *1 S* **18**, 20). Plus tard, malgré le serment fait à **JONATHAN** (Cf. *1 S* **19**, 6), **SAÜL** verse dans le parjure, ne désespérant pas de parvenir à ses fins meurtrières (Cf. *1 S* **20**, 33). Contraint à la fuite pour survivre, **DAVID** est forcé de mentir (Cf. *1 S* **21**, 3), de manger des pains consacrés (Cf. *1 S* **21**, 7), de simuler la folie (Cf. *1 S* **21**, 14), de mener une vie marginale faite d'errance (Cf. *1 S* **23**, 13) et de brigandage (Cf. *1S* **27**, 8-12), aux frontières de la sauvagerie : grotte (Cf. *1 S* **22**, 1 ; **23**, 14.19 ; **24**, 1.4), montagne (Cf. *1 S* **24**, 26 ; **26**, 13), forêt (Cf. *1 S* **22**, 5), désert (Cf. *1 S* **23**, 14-15.24-25 ; **24**, 2 ; **25**, 1 ; **26**, 1-3). Il refuse néanmoins par deux fois (signe d'une volonté déterminée) d'éliminer le Roi (Cf. *1 S* **24** // **26**). Car il respecte son pouvoir venu de Dieu (Cf. *1 S* **24**, 7.11 ; **26**, 9.11.16.23 = « *messie* »), au risque d'apparaître comme un ennemi du royaume, ainsi que semblent l'indiquer la récupération de l'épée de **GOLIATH** (Cf. *1 S* **21**, 10 et 22, 10), la réponse de **NAVAL** (Cf. *1 S* **25**, 10-11) et la période d'un an et quatre mois au service du roi philistin **AKISH** (Cf. *1 S* **27** ; **29**, 3.6-8). De plus, il essaie à nouveau de briser la logique spéculaire et l'enfermement

[2105] Cf. B. **FORTHOMME**, « La Tragédie du roi Saül », *art. cit*., p. 256.
[2106] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo2*, p. 714 (1949), faisant le lien avec *Ap* **5**, 8.
[2107] Voir Nissim **AMZALLAG**, *La forge de Dieu. Aux origines de la Bible*, PARIS, Cerf, 2020, pp. 64-65, note 1.

comparatif de **SAÜL**, comme sa tyrannie fonctionnelle (confusion Roi-juge) et sa théologie mortifère, voire automatique, du Destin[2108].

Un épisode de cette longue chasse à l'homme (Cf. *1 S* **24**, 12.15) qui obsède le roi jaloux doit plus particulièrement retenir notre attention. Alors que **DAVID** s'est réfugié auprès de **SAMUEL**, **SAÜL** envoie des hommes pour le capturer. Une nouvelle intervention divine sauve le jeune homme :

> « *Ils aperçurent la communauté des prophètes en train de prophétiser, et Samuel debout à leur tête. L'esprit de Dieu s'empara des émissaires de Saül* [*Vulg*. « […] factus est etiam spiritus Domini in illis… »], *et ils entrèrent en transe* [*Vulg*. : « prophetare »] *eux aussi. On le rapporta à Saül qui envoya d'autres émissaires ; ils entrèrent en transe eux aussi. Saül envoya un troisième groupe d'émissaires ; ils entrèrent en transe eux aussi.* [la *Vulg*. ajoute « Et iratus iracundia Saül »] *Il partit lui-même pour Rama et parvint à la grande citerne qui se trouve à Sékou. Il demanda : "* Où sont Samuel et David ? *" On lui dit : "* Aux Nayoth de Rama ! *" Il se rendit là-bas, aux Nayoth de Rama. L'esprit de Dieu s'empara de lui aussi* [*Vulg*. : « […] factus est etiam super eum spiritus Domini… »] *et il continua à marcher en état de transe* [*Vulg*. : « prophetabat »] *jusqu'à son arrivée aux Nayoth de Rama. Lui aussi se dépouilla de ses vêtements et il fut en transe, lui aussi, devant Samuel. Puis, nu, il s'écroula et resta ainsi toute la journée et toute la nuit. Voilà pourquoi on dit : "* Saül est-il aussi parmi les prophètes ? » (*1 S* **19**, 20-24)[2109]

Cette péripétie permet au narrateur de proposer une nouvelle explication du dicton énoncé en *1 S* **10**, 12, approfondissant ainsi la question du lien problématique entre **SAÜL** et la prophétie. Celle-ci est une extase, un état de saisissement venu de Dieu qui neutralise le sujet et abolit sa conscience. Médiatisée par la présence de **SAMUEL**, elle s'exprime de manière particulière : transe et nudité. Ce faisant, elle prépare et travaille en parallèle avec l'épisode à venir de **DAVID** dansant nu devant l'arche à JÉRUSALEM (cf. *2S* **6**)[2110].

La tombée de l'esprit, dans le cas de **SAÜL** et de **DAVID**, utilise donc la même cause première (Dieu) et instrumentale (**SAMUEL**), le même sujet principal (« *spiritus domini* ») et le même verbe hébreu (traduit cependant dans la Vulgate de deux manières). Néanmoins, trois éléments divergent :

- le *patient* : un enfant (le plus petit) / un adulte, chef militaire (le plus grand).
- l'*onction* : une onction domestique, publique et dans un cadre fraternel, pour **DAVID** / une onction extérieure, frontalière, secrète et solitaire, pour **SAÜL**.
- l'*enthousiasme* : immédiat, permanent et pacifique, pour **DAVID** /différé, médiatisé par un groupe de prophètes, transitoire et violent (transe), pour **SAÜL**. Il n'est pas dit que l'enthousiasme transforme **DAVID** « […] *en un autre homme* ». Est-ce là qu'il faille chercher l'origine de la violence en **SAÜL**, sorte d'insupportable schizophrénie, prémisse métonymique de la future déchirure du Royaume d'ISRAËL ?

De fait, **SAÜL** semble de plus en plus animé par une pulsion de mort comme en témoigneront l'assassinat des prêtres de NOV (Cf. *1 S* **23**, 18 *sq*.), son suicide « assisté » au combat par son écuyer sur le mont GUILBOA (Cf. *1 S* **31**, 4, repris dans *1 Ch* **10** ≠ *2 S* **1**, 6-10 où le déserteur amalécite ment) et l'absence de descendance (exception faite d'un petit-fils infirme). Tous ces éléments le rapprochent de la figure négative d'**ABIMÉLEK**, roi

[2108] Cf. B. **FORTHOMME**, « La Tragédie du roi Saül », *art. cit*., p. 257.
[2109] Cf. P. **CLAUDEL**, *Emmaüs*, dans *P&B2*, p. 465 (1948), comparant l'épisode avec les *revivals*, **MAHOMET** et **DOSTOÏEVSKI**.
[2110] Voir Th. **RÖMER**, *L'invention de Dieu*, *op. cit*., emplacement 2338. **DAVID** y sera présenté comme prêtre (cf. *éphod*) et roi médiateur.

de SICHEM, lui aussi victime d'un esprit « *mauvais* » (*Vulg*. : « spiritum pessimum »), envoyé par Dieu (Cf. *Jg* **9**, 23), et mort « suicidé » par son écuyer (Cf. *Jg* **9**, 54).

La question de l'inspiration prophétique de **SAÜL** traverse et organise toute sa geste. Elle s'exprime sous une forme complexe. Elle révèle un personnage trouble, équivoque, sauvage et violent, marqué par une morbidité en partie héritée et une difficile insertion dans les enjeux spirituels de son époque. Victime et coupable, le premier roi d'ISRAËL porte en lui les contradictions d'une période troublée, époque de transition, à la recherche de nouveaux équilibres politiques et religieux. Enfin, ce personnage maladroit et dépassé, attachant en cela, prend vraiment sens quand il est mis en rythme avec son double magnifique, confident et rival, à la fois remède et poison, **DAVID**.

*2.2. La relecture traditionnelle du cycle de **SAÜL***

Nous l'avons vu, **CLAUDEL** lit le texte biblique de manière personnelle, tout en utilisant, quand elles lui servent, les interprétations traditionnelles. Il ne s'agit pas ici de faire l'inventaire systématique et l'étude précise des relectures du cycle de **SAÜL** jusqu'à **CLAUDEL**. Dans l'optique qui est la nôtre, nous retiendrons seulement l'interprétation théologique la plus célèbre, celle du deuxième livre de saint **AUGUSTIN** (vers 396), répondant à diverses questions de **SIMPLICIEN**[2111] (+ 404), évêque de MILAN, puisque **CLAUDEL** l'évoque en 1946[2112]. Nous évoquerons ensuite la richesse de la figure littéraire de **SAÜL** à l'époque moderne.

2.2.1. L'*Ad Simplicianum* de saint **AUGUSTIN**

Dans son livre intitulé *Ad Simplicianum*[2113], l'évêque d'HIPPONE pose la question théologique du sens de la possession de **SAÜL**. Pour cela, il distingue deux niveaux d'inspiration chez le récipiendaire, *i.e.* deux possibilités gouvernées par l'intentionnalité divine. Le premier niveau considère les images seules et le second les images associées avec l'intelligence de la vision. Dans le premier cas, celui de **SAÜL**, la révélation s'effectue à l'insu du voyant. Celui-ci est réduit à un simple instrument de la Providence. Il ne comprend pas le sens profond de ce qu'il voit ou de ce qu'il dit. **AUGUSTIN** cite alors, en appui à sa démonstration, l'exemple de **CAÏPHE** (Cf. *Jn* **11**, 49-50). Il précise comme une évidence[2114] que les exemples sont nombreux dans l'Écriture. Juste après, il reprend l'exemple de l'ânesse de **BALAAM** (*Nb* **22**, 28). Il décrit ensuite la capacité prophétique de **SAÜL** comme une capacité transitoire[2115]. Dès lors, ce qui devient significatif n'est plus le message seulement, mais aussi l'apparente contradiction entre le message et le messager, *i.e.* l'action souveraine de Dieu[2116]. Quant à l'esprit mauvais, **AUGUSTIN** le comprend en terme instrumental, *i.e.* comme l'instrument de la vengeance divine chez

---

[2111] Cf. saint **AUGUSTIN**, *Conf*., *op. cit*., pp. 156-161 (**VIII**, 1-5). Voir Serge **LANCEL**, *Saint Augustin*, PARIS, Fayard, 1999, pp. 124, 133-134, 137-138 et 269-275.
[2112] Cf. P. **CLAUDEL**, *Emmaüs*, dans *P&B2*, pp. 468-469 (1948), sur *1 S* **28** (la pythonisse d'ENDOR).
[2113] Saint **AUGUSTIN**, *Quæstiones VII ad Simplicianum*, [~ 396], dans *Œuvres de saint Augustin. 10. 1ère série : Opuscules. X. Mélanges doctrinaux*, (trad. du latin de Joseph **BOUTET**), (coll. « *Bibliothèque augustinienne* » ; 10), Paris, Desclée de Brouwer, 1952 [désormais abrégé : *Simpl*.], pp. 410-579.
[2114] Cf. saint **AUGUSTIN**, *Simpl*., *op. cit*., p. 517 (**II**, 1, 1) : « […] *et je parle de choses on ne peut mieux connues de votre sagacité*. »
[2115] Cf. saint **AUGUSTIN**, *Simpl*., *op. cit*., pp. 517-518 (**II**, 1, 2) et le double « *pour un moment* ».
[2116] Cf. saint **AUGUSTIN**, *Simpl*., *op. cit*., p. 519 : « *Cessons donc de nous étonner quand apparaît chez des hommes quelque inspiration* [lat. : « divinitus aliquid »] *qui excède leur mérite ou leur disposition d'esprit* [lat. : « *habitum* »], *puisqu'en certains cas il plaît à Dieu qu'une chose soit montrée à la faveur d'une vision.* »

un être « […] *déjà rejeté, criminel, ingrat vis à vis de David, et devenu son persécuteur*[2117]». L'esprit mauvais est la conséquence, non pas d'une inconstance capricieuse du côté divin[2118], mais d'un péché personnel du côté de **SAÜL**. Le thème de la jalousie se superpose donc à celui de la désobéissance, mais sans être réellement articulé[2119]. Cependant, puisqu'**AUGUSTIN** définit la jalousie comme un trouble de l'esprit, conséquence de l'envie[2120], son argumentation penche finalement vers l'explication morale, négligeant le riche arrière-fond politico-social et l'ambivalence spirituelle du texte biblique.

L'esprit mauvais n'agit pas de lui-même. Dieu le gouverne et lui permet de s'emparer de quelqu'un, défini comme mauvais. L'esprit mauvais participe ainsi du plan divin. **AUGUSTIN** utilisera plusieurs fois ce thème du ministère et de l'autorisation. Il lui servira également pour comprendre la possibilité de la mort du Christ. Symétriquement, il se garde du danger manichéen (Dieu comme origine du mal)[2121]. Ainsi, puisqu'il lui est évident que l'esprit prophétique, l'Esprit saint, n'est pas l'esprit mauvais et que, d'autre part, **AUGUSTIN** interprète *1 S* **19**, 20-24 comme une participation à l'esprit prophétique de **SAMUEL**, il lui faut conclure que le charisme prophétique peut être distinct de la sainteté. La prophétie ne suppose pas la charité, puisque cette dernière comporte le don de la paix et de l'unité de l'Église. **AUGUSTIN** complète ce point fondamental avec l'exemple de **BALAAM**, puis en commentant *Mt* **7**, 22-23. Cette distinction permet également de critiquer le radicalisme donatiste[2122].

Enfin, il est utile de remarquer combien cette analyse du « cas **SAÜL** » prend place dans un contexte théologique plus large. Celui-ci est la question inquiète et difficile de la grâce et du libre-arbitre. En effet, l'*Ad Simplicianum* est surtout connu pour son premier livre qui présente une analyse précise de *Rm* **7**, 7-25 et **9**, 10-29. **AUGUSTIN** y approfondit sa réflexion au sujet du primat de la grâce, sur la foi comme œuvre de Dieu et introduit le concept de *peccatum originale*[2123]. Celui-ci est illustré par les images « sombres » de la « *massa luti* » (trad. : « masse [ou bloc] de glaise [ou de boue] ») et de la « *massa peccati* » (trad. : « masse [ou bloc] de péché »)[2124]. Si la volonté humaine est suffisante pour éviter de faire le mal, elle ne l'est pas pour faire le bien, puisque celle-ci nécessite le don de la grâce. C'est pourquoi l'humain peut mériter de ne pas pécher, mais pas de commettre des bonnes actions. Le couple **SAÜL** / **DAVID** sert alors, comme le couple **ESAÜ** / **JACOB** (Cf. *Gn* **25**, 23 ; *Ml* **1**, 2-3 et *Rm* **9**, 11-13), à saisir pourquoi certains sont présentés dans la Bible comme ne pouvant pas croire (concept d'endurcissement, de malédiction, d'esprit mauvais, tous venus « de Dieu »). **AUGUSTIN** comprend cette possibilité, soit en considérant la perfection de la prescience divine[2125], ce qui revient finalement à poser un principe de prédestination[2126], soit en envisageant des appels appropriés à la nature de chacun, c'est-

---

[2117] saint **AUGUSTIN**, *Simpl*., *op. cit*., p. 521 (**II**, 1 ,4).
[2118] Cf. saint **AUGUSTIN**, *Simpl*., *op. cit*., p. 531 (**II**, 1, 6).
[2119] Cf. saint **AUGUSTIN**, *Simpl*., *op. cit*., pp. 543-545 (**II**, 1, 11).
[2120] Cf. saint **AUGUSTIN**, *Simpl*., *op. cit*., p. 553 (**II**, 2, 2) : « […] *la jalousie que nous ne concevons pas sans qu'elle soit associée à la peste de l'envie* [lat. : « *peste livoris* »]. »
[2121] Cf. saint **AUGUSTIN**, *Simpl*., *op. cit*., p. 523 (**II**, 1, 4) : « […] *un esprit mauvais a donc pu être dit l'esprit de Dieu, c'est-à-dire le serviteur de Dieu* [lat. : « minister Dei »], *selon qu'il devait exécuter en Saül ce que le Juge tout-puissant avait trouvé juste qu'il souffrît. Dès lors, cet esprit en tant que mauvais par volonté n'était pas de Dieu ; mais par nature, selon laquelle il avait été créé et le pouvoir qu'il avait reçu* […], *il était de Dieu*. »
[2122] Cf. saint **AUGUSTIN**, *Simpl*., *op. cit*., pp. 541-543 (**II**, 1, 10).
[2123] Cf. saint **AUGUSTIN**, *Simpl*., *op. cit*., p. 425 (**I**, 1, 10). Voir Vittorino **GROSSI** et Bernard **SESBOÜÉ**, *L'homme et son salut*, dans Bernard **SESBOÜÉ** (dir.), *Histoire des dogmes*, (tome II), *op. cit*., pp. 149-314, en particulier pp. 154 et 290.
[2124] Voir G. **BARDY**, *Œuvres de saint Augustin. 10. 1ère série : Opuscules. X. Mélanges doctrinaux*, *op. cit*., p. 759. Voir aussi S. **LANCEL**, *Saint Augustin*, *op. cit*., p. 272.
[2125] Ce thème sera repris dans la 2ème question du deuxième livre, lors du commentaire d'*1 S* **15**, 11 (saint **AUGUSTIN**, *Simpl*., *op. cit*., p. 557 [**II**, 2, 4]), puisque le repentir divin semble s'opposer à la prescience divine (science absolument certaine des choses à venir).
[2126] Voir Vittorino **GROSSI** et Bernard **SESBOÜÉ**, *L'homme et son salut*, dans *Histoire des dogmes*, (tome II), *op. cit*., p. 308.

à-dire en posant comme limite indépassable le mystère de la volonté divine. Ce dernier point présente donc cette question comme une aporie.

À sa mesure, le personnage de **SAÜL** participe à la question angoissante de la liberté humaine, confrontée au mystère de la grâce. Peut-on ainsi collaborer involontairement au plan de Dieu ? La réponse augustinienne, à la fois brillante et pessimiste, oriente pour longtemps les termes du débat. Elle se déploie au triple niveau de la structure de la Révélation (participation involontaire au plan du Salut), de la psychologie prophétique (prophétie distincte de la volonté) et de la théologie morale (colère). Cette ligne rejoint donc la dynamique claudélienne, issue du *Tournant biblique*, quand elle réinscrit la problématique rimbaldienne dans une vaste dramatique du Salut, qui dépasse ses acteurs. En revanche, **CLAUDEL** ne partagera jamais le pessimisme augustinien, non plus un quelconque attrait pour l'idée de prédestination. De plus, le sentiment de dépendance, quasi génétique et gémellaire, envers **RIMBAUD** lui interdira un tel jugement moral, à caractère définitif.

2.2.2. **SAÜL** : une figure littéraire riche et complexe

Á partir de la fin du Moyen Âge, le personnage de **SAÜL** dépasse le cadre scripturaire puis celui de son interprétation strictement théologique. Il se transforme en un motif libre, filant différentes lignes herméneutiques qui convergent en un ensemble mouvant et polymorphe[2127]. **SAÜL** est, par exemple, un personnage important du théâtre religieux médiéval[2128]. Il devient un sujet de tragédies à l'époque moderne, en particulier celles de Jean de **LA TAILLE**, *Saül le furieux* (1572) et de Pierre du **RYER**, *Saül* (1642), deux auteurs fascinés par l'épisode de la pythonisse d'ENDOR. La littérature médicale interroge la folie royale, suppute sur l'origine de ses colères et diagnostique un esprit mélancolique à tendance suicidaire. Fidèles au texte biblique, ces écrits insistent sur l'action thérapeutique de la musique (cithare de David). Certains protestants français associent le thème de la colère avec celui de la naissance de l'autorité monarchique. Ils considèrent dès lors **SAÜL** à partir de l'« *iratus* » de la *Vulgate* (*1 S* **18**, 8; **20**, 7.30) comme une figure du tyran[2129]. Á l'inverse, la formule de la *Vulgate* « […] *mutaberis in virum alterum* » (*1 S* **10**, 6) fut abondamment commentée par les théoriciens catholiques de la monarchie[2130]. Citons par exemple Gabriel de **SAÇONAY** (1568) ou Jean **TALPIN** (1567)[2131]. La théologie morale s'intéresse également à **SAÜL**. Elle tend à comprendre de manière traditionnelle la colère plutôt comme un effet. Dès lors, elle propose de saisir l'origine du mal soit comme la conséquence de la jalousie ou de

[2127] Voir **Bruno MÉNIEL,** « Saül et ses démons », *Cahiers de Recherches Médiévales et Humanistes, n° 13, 2006, p. 221-236.*
[2128] Voir François **LECLERCLE**, « Voix de Dieu, voix du mort, voix du diable : l'évocation de Samuel au théâtre », dans COLLECTIF, *Les Voix de Dieu. Littérature et prophétie en Angleterre et en France à l'âge baroque*, PARIS, Presses Sorbonne Nouvelle, 2008, p. 59-69.
[2129] Cf., par exemple, Andreas **HONDORFF**, *Theatrum historicum siue Promptuarium illustrium exemplorum*, [1568], (trad. du latin par Philippe **LONICER**), FRANKFORT, Johannes Bringer, 1616, p. 336 ou Étienne Junius **BRUTUS** [alias Hubert **LANGUET**], *Vindiciæ contra Tyrannos*, *sive de principis*…, EDIMBURGI, 1579, *Quæstio* I, pp. 14 *sq*., trad. française : *De la puissance légitime du prince sur le peuple et du peuple sur le prince*…, 1581, p. 239 (« *Sauli tyranno* »), désormais disponible en fac-similé : Étienne Junius **BRUTUS**, *Vindiciæ contra Tyrannos*, *traduction française de 1581*, (éd. de A. **JOUANNA**, J. **PERRIN**, M. **SOULIÉ**, A. **TOURNON** et H. **WEBER**), (coll. « *Les classiques de la pensée politique* » ; 11), GENÈVE, Droz, 1979.
[2130] Voir encore L.-C. **FILLION** dans *La sainte Bible commentée…, op. cit*., p. 251: « *L'Esprit divin viendra communiquer à Saül les qualités d'un bon roi, le transformer totalement …* ».
[2131] Voir B. **MENIEL**, *loc. cit*., § 3-4 (notes 1 et 3 pour les références).

l'envie[2132], soit comme une punition divine, c'est-à-dire une possession diabolique par autorisation divine[2133]. J. **NIDER**, par exemple, présente le roi fou comme « *lunatique* »[2134]. Il reprend alors la séquence possession-mélancolie, lien devenu classique[2135] depuis une formule attribuée à saint **JÉRÔME** : « *La mélancolie est le bain du Démon* »[2136]. Ce faisant, le passage vers les problématiques de l'inspiration poético-prophétique est ouvert, marqué par une forte négativité. Car l'envie est aussi en propre le péché diabolique (Cf. *Sg* **2**, 24) et l'acédie qu'elle induit (errance, dégoût, philomathie) révèle un désespoir peccamineux. Ce dernier point fascinera des romantiques comme **LAMARTINE** ou **SOUMET**[2137] qui verront en **SAÜL** le symbole biblique du réprouvé. Enfin, certains auteurs modernes y liront une marque prométhéenne, voire homosexuelle[2138].

Á travers de nombreuses variations, la riche chaîne « littéraire » est en place. Elle définit le roi maudit selon une désorientation du don reçu qui est capté et défiguré, soit par envie (ligne négative), soit par une juste revendication d'autonomie (ligne prométhéenne). Dans les deux cas, cependant, le produit conduit en aval à une vie acédique, dont l'expression la plus significative est la mélancolie, traduction d'une démesure dangereuse, qu'elle soit délétère ou impossible (malédiction de l'Homme face à un Dieu jaloux). **CLAUDEL** est donc aussi l'héritier de cette fascination du XIX^{ème} siècle pour le personnage de **SAÜL**.

*2.3. **BALAAM***

L'exemple annexe de **BALAAM** s'appuie sur *Nb* **22-24**.

La théorie documentaire montre que ce récit est la fusion de deux traditions, partant d'un même constat : le caractère infaillible des bénédictions/malédictions divines (Cf. *Nb* **22**, 6 : « […] *celui que tu bénis est béni, et celui que tu maudis est maudit.* ») et la compétence reconnue de **BALAAM** en matière de magie. Dans l'une, **BALAAM**, fils de **BÉOR**, est un devin araméen, disciple du Seigneur, dans l'autre un Madianite hostile à Israël, envoyé par **BALAQ** (roi de MOAB) et arrêté par Dieu (Cf. *Nb* **31**, 8.16 ; *Jos* **13**, 22 ; **24**, 9). L'intérêt du récit est double. D'une part, il introduit un événement exceptionnel : une prophétie animale. La théologie biblique, sans doute par contraste avec les mythologies païennes, refuse de faire parler les animaux, sauf ici et lors de l'épisode très particulier du serpent en Éden (Cf. *Gn* **3**). En fait, l'ânesse voit trois fois l'ange à l'épée nue et parle sous la motion du Seigneur (Cf. *Nb* **22**, 28). D'autre part, **BALAAM**, étranger soldé par l'ennemi, prophétise quatre oracles (Cf. *Nb* **23**-**24**) en parlant la parole divine (Cf. *Nb* **22**, 38 ; **23**, 3.5.12 ; Cf. également **23**, 26 et **24**, 13), *i.e.* sous l'action d'un enthousiasme (Cf. *Vulg*. : « […] *et irruente in se spiritu Dei* » ; *Nb* **24**, 2). Le prophète

---

[2132] Cf. saint **THOMAS** D'AQUIN, *ST*, II-II, 36, 4, *Sol*. 2 (envie de la grâce du frère). L'envie, accompagnée de la tristesse, se rapproche de la mélancolie (Cf. *ST*, I-II, 46, 2) en tant qu'elle empêche l'action.

[2133] Voir, par exemple, Louis Des **MASURES**, *Tragédies saintes*, [*David combattant* ; *David triomphant* ; *David fugitif*, 1565], (éd. par Michel **DASSONVILLE**), dans COLLECTIF, *Théâtre français de la Renaissance, Première série, vol. 2, La tragédie à l'époque d'Henri II et de Charles IX (1561-1566)*, FLORENCE-PARIS, PUF-Olschki, 1989, pp. 215-441.

[2134] Voir Jean **NIDER**, *Les sorciers et leurs tromperies*, (trad. Jean **CÉARD**), GRENOBLE, Éd. Jérôme Millon, 2005, p. 206 (livre V, 11, 28).

[2135] Voir, par exemple, Levin **LEMNE** [Levinus **LEMNIUS**], *Les occultes merveilles et secretz de nature*, [or. *De Miraculis occultis naturae*, 1559], PARIS, Galiot du Pré, 1574, p. 115b ou Jean **TAXIL**, *Traicté de l'epilepsie…*, TOURNON, Claude Michel, 1602, chap. XVII, pp. 149-162.

[2136] Nous n'avons pas retrouvé la référence de cette phrase attribuée à saint **JÉRÔME** .

[2137] Voir Alphonse de **LAMARTINE**, *Saül*, tragédie biblique en 5 actes (1818) dans *Œuvres Complètes publiées et inédites*, (tome III), PARIS, chez l'auteur, 1860, pp. 337 *sq*. Voir aussi Alexandre **SOUMET**, *Saül*, *tragédie en cinq actes*, (2ème éd.), PARIS, Ponthieu, 1822. Voir P. **BÉNICHOU**, *Le Sacre de l'écrivain*, dans *Romantismes français. I, Le Sacre de l'écrivain*. *Le Temps des prophètes, op. cit*., p. 276.

[2138] Voir André **GIDE**, *Saül*, *Drame en cinq actes*, (coll. « *Blanche* »), PARIS, Gallimard, 2005 [or. 1898].

involontaire, comme l'ânesse qui ne devrait pas parler (Cf. *2P* **2**, 16 : « […] *une bête de somme muette, empruntant une voix humaine*…»), ne dit donc *que* ce que Dieu lui permet. Sa parole est intégralement vraie et « divine ».

Cependant, une partie de la relecture juive ancienne (surtout la *Septante*)[2139] interprètera **BALAAM** négativement, comme un faux prophète. Fusionnant *Nb* **25**, 1-2 et *Nb* **31**, 16, l'haggadah le considère même comme l'instigateur des infidélités d'Israël[2140]. Le Nouveau Testament hérite de cette lecture (via les *Testimonia* ?) comme l'attestent *2P* **2**, 15 et *Ap* **2**, 14, puisque « se prostituer » signifie désobéir dans le vocabulaire apocalyptique, sens moins évident dans la *Vulgate*. **BALAAM** est alors associé à la magie et à la cupidité (Cf. *2 P* **2**, 15-16). D'ailleurs « **BALAAM** » est aussi le nom hébreu du démon de l'avarice (Cf. *Jude* 11). Ce thème devient ensuite un lieu commun de la littérature spirituelle. **BALAAM** y est alors souvent comparé à **SIMON** le Magicien. Dans d'autres traditions, néanmoins, il est considéré comme un vrai *nabi* (interprète des rêves-devin-prophète), l'un des sept prophètes de la gentilité avec **BÉOR** (son père), **JOB** et ses quatre amis[2141]. Il devient alors le symbole de l'ouverture de l'Église, qui sait écouter un pécheur au nom de la recherche de la vérité.

Personnalité ambigüe[2142], **BÉOR** signifie donc, au niveau théologique, la possibilité d'une prophétie extérieure, inattendue et pourtant fondamentale. En effet, la lecture figurative de son oracle de l'étoile (Cf. *Nb* **24**, 17-19) le situe comme le premier prophète messianique[2143]. De fait, **ORIGÈNE**[2144], par exemple, « sauve » **BALAAM** grâce à l'avenir, *i.e.* grâce à sa prophétie messianique et les mérites de ses descendants (les mages sensés posséder le texte des prophéties[2145]). En fait, les options théologiques de chacun déterminent la réponse à deux questions itératives qui traversent les interprétations diverses de la geste de **BALAAM**: peut-il exister une prophétie hors d'Israël ? **BALAAM** est-il sauvé ?

Reste l'autre personnage, l'ânesse. Le plus souvent, celle-ci est interprétée comme le signe de la toute-puissance de Dieu sur sa Création. Elle signale et illustre alors un élément de la pédagogie divine, fondée sur la surprise. Saint **AMBROISE** lira même, avec humour, ce curieux événement de prophétie animale comme un encouragement à théologiser : « […] *je me risque à composer ce discours ; quand Dieu l'a voulu, l'ânesse même a parlé…* »[2146]. L'animal inspirera aussi **CLAUDEL**. Pensant à l'épisode de l'entrée prophético-messianique de **JÉSUS** à JÉRUSALEM (Cf. *Mt* **21**, 1-11 [citant, légèrement modifié, *Za* **9**, 9] //), il le décrit comme « […] *compagnon trotte-menu des prophètes et la monture même du Fils de Dieu*. »[2147] Certes, retrouvant une ligne traditionnelle, il y voit parfois le symbole, négatif, de la bêtise et de l'obstination. Par exemple, dans une notation du *Journal,*

[2139] Voir Gilles **DORIVAL**, « Origène, témoin des textes de l'Ancien testament », dans Jean-Marie **AUWERS** et André **WÉNIN** (dir.), *Lectures et relectures de la Bible*, *Festschrift P.-M. Bogaert*, (coll. « *Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium* »; 144), LOUVAIN, Leuven University Press - Uitgeverij Peeters, 1999, p. 351-366.

[2140] Voir *Soncino Babylonian Talmud*, *translated into English with Notes, Glossary and Indices*, (éd. Rabbi I. **EPSTEIN**), LONDRES, The Soncino Press, vol. VII, 1961, traité du *Sanhedrin*, folio 106a, etc. Cf. P. **CLAUDEL**, *Au milieu des vitraux de l'Apocalypse*, dans *P&B1*, pp. 123 et 1435 (~ 1930 ; note 1), citant *Nb* **24**, 14 *via Ap* **2**, 14, suivant la ligne négative de **MENOCHIUS** et de **BOSSUET**.

[2141] Voir, par exemple, *Soncino Babylonian Talmud, op. cit.,* vol. XVI, 1989, Traité *Baba Bathra*, folio 15b, etc.

[2142] Cf. **ORIGÈNE**, *Homélie sur les Nombres. II*, (nouvelle édition par Louis **DOUTRELEAU**), (coll. « *Sources chrétiennes* » ; 442), PARIS, Éd. du Cerf, 1999, p. 191 (*Homélie* XV, 1) : « […] *pourquoi les Écritures en font un objet de blâme et tantôt un objet de louange…* ».

[2143] Cf. P. **CLAUDEL**, *L'Apocalypse de saint Jean*, dans *P&B1*, p. 1014 (1942).

[2144] Cf. **ORIGÈNE**, *Homélie sur les Nombres. II*, *op. cit*., pp. 361 *sq*. (*homélie* XIX).

[2145] Cf. *id*., pp. 151 et 215 (*homélie* XV).

[2146] Saint **AMBROISE**, *De Virginibus ad Marcellinam sororem suam*, I, 2, citant *Nb* **22**, 28 (*PL* 16, col. 188 A).

[2147] P. **CLAUDEL**, *Emmaüs*, dans *P&B2*, p. 435 (1948), commentant *Jg* **15**, 15-17.

datée de 1937[2148]. Mais, cette indication est contemporaine d'une autre, entendant montrer combien « […] *cet animal* […] *en sait plus long que le prophète*. »[2149] Car l'âne claudélien est aussi le symbole de l'écoute[2150], de la modestie, de la solidité[2151] et de la parole puissante[2152]. Se situant dans le cadre « cosmique » de sa poétique de la co-naissance, il indiquait même, en 1915 : « *Ce n'est pas qu'un âne parle qui est étonnant, c'est qu'il se taise.* »[2153] Le poète semble ainsi reproduire, dans sa méditation asinienne, l'ambiguïté de l'interprétation traditionnelle au sujet de la figure de **BALAAM**.

2.4. **CAÏPHE**

Le second exemple connexe, celui de **CAÏPHE**, est différent. Il s'appuie sur *Jn* **11**, 49-51 (rappelé en **18**, 14, signe de son importance). Il reprend le lien traditionnel, dans le judaïsme, entre la prophétie et la fonction presbytérale (Cf. *Lc* **1**, 11.22), en particulier pour le grand-prêtre et le Sanhédrin qui ont, seuls, compétence pour identifier la « vraie » prophétie. Le grand prêtre exerce alors une fonction prophétique, qui est celle d'Israël comme peuple sacerdotal. La question chrétienne de la prophétie de **CAÏPHE** n'est donc pas celle de la prophétie d'un païen. Cependant, elle est lue, d'**ORIGÈNE** à Joseph de **MAISTRE**[2154], comme une prophétie involontaire. **CLAUDEL** connaît et approche, parfois, cette lecture :

> « [L'Esprit Saint] *a pu prendre toute la place et procéder à une véritable dictée, dont le prophète n'a été que l'instrument docile et demi conscient, quoique volontaire (voir par exemple le cas de Caïphe)*. »[2155]

Dans cette ligne, **CAÏPHE** prophétise sans savoir que sa parole a une portée prophétique, c'est-à-dire qu'il la pense personnelle. Mais, tout en étant destinée à ses interlocuteurs (l'avantage [Cf. *Jn* **11**, 50] immédiat et partial), elle exprime involontairement le sens profond du sacrifice du Christ (l'avantage universel et l'accomplissement de la mission d'Israël). C'est pourquoi, à un second niveau, le lien entre **CAÏPHE**, le Sanhédrin et la mort de **JÉSUS**, identifie la prophétie de **CAÏPHE** comme un exemple de la prophétie dite des « méchants ». Ce terme est à entendre ici au sens théologique (refus du Christ jusqu'au meurtre) et/ou politique : celui qui préfère l'injustice au désordre. Cette interprétation nourrira l'utilisation de la figure de **CAÏPHE** dans certains commentaires anti-judaïques, voire antisémites.

2.5. La relecture de la séquence : la Catena Aurea

[2148] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo2*, p. 196 (juillet 1937), citant saint **GRÉGOIRE** le Grand, *Epistola missoria*, cap. 2, B. (*PL* 75, col. 512 ; sur le livre de *Job*).
[2149] P. **CLAUDEL**, *Philippe Berthelot*, dans *OCPr*, p. 1282 (1937).
[2150] Cf. P. **CLAUDEL**, *Autre fragment sur saint Joseph*, dans *P&B1*, p. 52 (1932), etc.
[2151] Cf. P. **CLAUDEL**, *Emmaüs*, dans *P&B2*, p. 448 (1948).
[2152] Cf. P. **CLAUDEL**, *L'Évangile d'Isaïe*, dans *P&B2*, p. 621 (1950).
[2153] P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. 343 (1915).
[2154] Cf. Joseph de **MAISTRE**, *Les soirées de Saint-Pétersbourg*, dans *Œuvres*, *op. cit.*, p. 600 (5ème entretien).
[2155] P. **CLAUDEL**, *Du sens figuré de l'Écriture*, dans *P&B1*, p. 863 (1937).

Considérons maintenant la triade **BALAAM**-**SAÜL**-**CAÏPHE**. **CLAUDEL** avait déjà associé **CAÏPHE** et **BALAAM** dans un texte sur **DANTE** en 1921[2156], une lettre de 1923[2157] ou dans son *Journal* en 1936[2158]. Il citera encore ce couple dans un texte sur la poésie en 1952[2159]. Ce trait tend à pointer l'originalité du recours à la figure de **SAÜL**. Pourtant, le triptyque **BALAAM**-**SAÜL**-**CAÏPHE** n'est pas original dans la tradition chrétienne. Nous le trouvons, par exemple, dans un ouvrage très classique, la *Catena aurea* (« chaîne d'or », ou *Glossa continua super Evangelia*, attribuée à saint **THOMAS**) :

> « *S. Jér. Ou bien encore : Prophétiser, faire des miracles, chasser les démons, n'est pas toujours l'effet des mérites de celui qui opère ces prodiges; c'est à l'invocation du nom de Jésus-Christ qu'il faut les attribuer, et Dieu les permet ou pour la condamnation de ceux qui invoquent ce nom, ou pour l'utilité de ceux qui en sont témoins, car tout en méprisant ceux qui font ces miracles, ils honorent DIEU par l'invocation duquel s'opèrent d'aussi grands prodiges. Saül (1 Rois X* [en fait *1 S* **10**]*), Balaam (*Nomb*. XXXIII.), Caïphe (*Jean XI.*), n'ont-ils pas prophétisé ? Dans les* Actes des Apôtres *ne voyons-nous pas les enfants de Sceva chasser les démons (*Actes *XIX.), et Judas lui-même n'a-t-il pas fait plusieurs miracles avec les autres apôtres, quand son âme était déjà ouverte à la trahison?* »[2160]

CLAUDEL semble connaître ces recueils patristiques du Moyen-âge. Il les évoquera, par exemple, dans le *Traité de la présence de Dieu*[2161]. S'il utilise la *Catena*, ou une source dérivée, il réfléchirait implicitement à partir de l'intertexte *Mt* **7**, 15-27 (les faux-prophètes). Il ne retiendrait pas les exemples associés de **JUDAS** et des sept fils du grand prêtre éphésien **SCEVA** qui essaient de chasser les démons, au nom de **JÉSUS**. Pourtant, nous retrouvons bien dans ce texte l'expression *spiritus nequam* (*Ac* **19**, 15), synonyme de *spiritus malus* (*Ac* **19**, 16). La séquence, choisie à partir de saint **JÉRÔME**, privilégierait donc un **RIMBAUD** prophète « […] *par l'invocation duquel s'opèrent d'aussi grands prodiges* » et « […] *pour l'utilité de ceux qui en sont témoins* », c'est-à-dire **CLAUDEL** lui-même et son lecteur, s'il consent du moins à cette proposition. Mais, **CLAUDEL** peut également s'attribuer la suite du texte, citant saint Jean **CHRYSOSTOME** :

> « […] *les uns menaient* […] *une vie pure, mais sans avoir une foi aussi grande ; pour les autres c'était le contraire. Dieu convertissait donc les premiers par les seconds et les amenait à faire profession d'une foi plus vive ; et par le don ineffable des prodiges qu'il accordait aux autres, il les appelait à devenir plus vertueux*…»[2162].

[2156] Cf. P. **CLAUDEL**, *Introduction à un poème sur Dante*, dans *OCPr*, p. 422 (1921).

[2157] Lettre de P. **CLAUDEL** à la baronne de **PIERLOT**, du 19 août 1923, citée par Stanismas **FUMET**, *Claudel*, (coll. « *La Bibliothèque idéale (Paris)* »), PARIS, Gallimard, 1958, p. 125 : « *Il est certain qu'il peut paraître assez ridicule de parler de soi-même comme un prophète, et d'ailleurs c'est un terme qui conviendrait beaucoup mieux à Bloy ou à Rimbaud qu'à moi-même. Et cependant il n'y a pas grande vanité à assumer un titre que Dieu a assez dédaigneusement abandonné à Caïphe, à Balaam et au baudet d'icelui.* » Il semble donc que, vers 1923, **CLAUDEL** n'associe pas encore **RIMBAUD** à **SAÜL**.

[2158] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo2*, p. 123 (1936) : « *Ex[emple] d'inspiration : le coup de lance du Centurion, le soldat romain q[ui] jette un tison dans le temple de Jérusalem – Caïphe – Balaam.* »

[2159] Cf. P. **CLAUDEL**, *La poésie est un art*, dans *OCPr*, p. 54 (1952) : « *Le don de prophétie étant d'ailleurs nettement distinct de la valeur morale du bénéficiaire, comme le prouve le cas de Caïphe et celui plus net encore de Balaam*. »

[2160] Saint **THOMAS D'AQUIN**, *Explication suivie des quatre Evangiles : composée d'extraits des interprètes grecs et latins… de manière à ne former qu'un seul texte… appelé… la Chaîne d'Or,* [*Catena Aurea*, ~ 1261-1267], (éd. de J.-M. **PÉRONNE**), (tome 1), PARIS, Librairie de Louis Vivès, 1868-1869, pp. 469-470 (sur *Mt* **7**, 21-23).

[2161] P. **CLAUDEL**, *Traité de la présence de DIEU*, dans *P&B1*, p. 60 (1932 ; note a), faisant le lien avec le Rosaire et la *catenam magnam* en *Ap* **20**, 1 (*Vulg*.).

[2162] Saint **THOMAS D'AQUIN**, *Explication suivie des quatre Evangiles : composée d'extraits des interprètes grecs et latins… de manière à ne former qu'un seul texte… appelé… la Chaîne d'Or, op. cit*., p. 470.

Quoi qu'il en soit, bien qu'ancrée dans une tradition établie, l'originalité rimbaldienne ouvre une perspective nouvelle. Car si la tradition réfléchit principalement sur les vrais faux-prophètes en termes d'hypocrisie ou de séduction, c'est-à-dire dans un monde de référence qui est celui de la sainteté, **RIMBAUD**, à l'inverse, apparaît plutôt comme un « faux faux-prophète ». Son hypocrisie consisterait à masquer sa vocation, afin d'apparaître comme un impie, seul salut possible pour lui. Autrement dit, le poète-prophète entend l'appel qui l'étreint, appel authentique, mais refuse, comme il peut, de le mettre en pratique. Pour cela, il mutile et moque sa propre parole poétique. Le retournement des valeurs est donc complet. Ce faisant, **RIMBAUD** révèle moins sa méchanceté ou son hostilité au Christ, que la radicalité « démoniaque » du monde moderne qui a engendré la nécessité illusoire de ce refus délétère.

3. Proposition d'interprétation

Le recours à l'épisode de **SAÜL** pour comprendre l'œuvre-vie de **RIMBAUD** peut être lu à différents niveaux. Ceux-ci se superposent, s'harmonisent et se compénètrent en partie. **CLAUDEL** écrit aussi en contrepoint. Quand il compare les deux tombées, celle de **SAÜL** et celle de **DAVID**, il peut faire référence à l'avènement de l'esprit « prophétique », à ses conséquences ambiguës pour le récipiendaire, à l'influence d'un contexte en partie mortifère, à sa perception déficiente par les spectateurs, à sa substitution après sa perte par un esprit mauvais et à sa postérité paradoxale. La simultanéité de ces six éléments amalgamés, *i.e*. proposés dans leur tension problématique, rend l'interprétation complexe.

3.1. « *Je est un autre* »

SAÜL, jeune homme supérieur (Cf. *1 S* **9**, 2 ; **10**, 23), devient, par la chute de l'esprit, un autre homme, un homme possédé par la volonté divine. Pour lui, de fait, « *Je est* [devenu] *un autre* »[2163]. Il est appelé à régner et à combattre pour Dieu, dans un enthousiasme synonyme de (sainte) colère, contre une réalité jugée insupportable. Ce point explique le lien à venir entre **JEANNE** d'Arc (colère contre la présence anglaise) et **RIMBAUD**-**CLAUDEL** (colère contre le contexte contemporain : médiocrité matérialiste, défaite militaire, piétisme familial[2164], etc.). L'injonction prophétique modifie donc violemment le rapport au monde. Elle arrache son récipiendaire aux jeux des compromissions. Elle le métamorphose en un être monstrueux et frontalier[2165]. C'est pourquoi **CLAUDEL** définit précisément la chute de l'esprit sur **RIMBAUD** avec deux termes négatifs : « *horreur* » et « *malédiction* »[2166].

« *Horreur* » est un vocable qui appartient au vocabulaire rimbaldien. On le retrouve six fois dans *Une saison en enfer* et trois fois dans les *Illuminations*. Il exprime la condition amère d'un entre-deux, *i.e.* un dégoût extrême et funeste[2167] pour la vie ordinaire (« *ici* »)[2168]. Il indique l'angoisse existentielle ressentie devant le

[2163] Lettre d'A. **RIMBAUD** à G. **IZAMBARD**, du 13 mai 1871, dans *OCBr*, p. 237. Voir aussi p. 242.
[2164] Cf. P. **CLAUDEL**, *Un dernier salut à Arthur Rimbaud*, dans *OCPr*, p. 525 (1942).
[2165] Cf. *id*., pp. 522 (« *innocent monstrueux* ») ou 527 (« […] *au milieu de qui* [les pions etc.] *le vagabond sublime a passé jadis, incompris et méprisant ?* »).
[2166] *id*., p. 522 : « *Telle a été sur lui cette horreur, cette malédiction*… ».
[2167] Cf. A. **RIMBAUD**, *Une saison en enfer*, dans *OCBr*, p. 422 (*NE*) : « *Je meurs de lassitude. C'est le tombeau, je m'en vais aux vers, horreur de l'horreur !* »
[2168] Cf. A. **RIMBAUD**, *Une saison en enfer*, dans *OCBr*, pp. 413 (*MS ;* « *J'ai horreur de tous les métiers*. ») ; 415 (*MS* ; « *Maintenant je suis maudit, j'ai horreur de la patrie*. ») ; 468 (*Illuminations*, *Matinée d'ivresse* ; « […] *horreur des figures et des objets d'ici*… ») ; 471 (*Illuminations*, *Ouvriers* : « *Le sud me rappelait les misérables incidents de mon enfance, mes désespoirs*

« *frisson sacré* »[2169] de la vie rêvée (l'idéal, la religion), quand celle-ci est reconnue comme inaccessible, chimérique et dévitalisante (« *là-bas* »)[2170]. Déjà dans *Le Bateau ivre*, l'intertexte le plus célèbre, « *horreur* » renvoyait à la fois au trouble de la convocation mystique, associée à l'illumination, et au refus du monde habitué[2171]. De même, la malédiction décrit chez **RIMBAUD** la situation sociale et spirituelle du (double) réprouvé[2172]. Dans la préface de 1942, **CLAUDEL** l'associe en note à une citation (approximative) de *Matinée d'Ivresse*[2173], qui renvoie au thème du combat spirituel. Il convoque ensuite la figure de **JONAS**, prophète rebelle et grand personnage de la littérature moderne[2174], celui qui essaye d'échapper à sa vocation « […] *par le blasphème et la fuite* »[2175]. De fait, la fuite est évoquée en *Jon* **1**, 3.10, en des termes qui évoquent la malédiction de **CAÏN** (Cf. *Gn* **4**, 16), *i.e.* comme un fratricide. Dans cette ligne, **JONAS** « tue » son frère le ninivite, refusant le message de Salut qui lui est adressé. Quant au blasphème, il semble correspondre à l'évocation de sa colère finale (Cf. *Jon* **4**). **RIMBAUD** partagerait une situation commune à tous les possédés de l'esprit divin : la révolte contre la « réalité », l'anomie, la solitude, et la violence nocive du combat intérieur.

Que faire alors : consentir, fuir ou refuser ? **CLAUDEL** décrit cette tension extrême à un double niveau. En premier lieu, il considère le niveau physique, celui de sa somatisation : « […] *toutes sortes de spasmes, de hoquets, de contorsions et de pleurs !* »[2176] Ensuite, il intègre le niveau du sens de l'œuvre :

> « […] *d'un milieu d'éructations brutales, de puérilités, d'ébauches informes, de réussites mutilées et vacillantes, se dégager peu à peu, à travers* les Illuminations *encore trébuchantes, à la fin dans la* Saison en enfer *le héros définitif et la note pure du grand Alector – désormais prêt à se taire.* »[2177]

Á ce niveau particulier, le plus important, la chronologie de l'événement prophétique chez **RIMBAUD** s'articule en trois temps.

3.2. Les trois temps d'un drame poético-prophétique

Cette chronologie se fonde dans un premier temps sur un don qualifié d'extraordinaire. Il est défini comme clarté enfantine[2178] des moyens d'expression et nouveauté radicale[2179]. Cette qualité « naturelle », attribuée à la Providence, permet une transparence inédite à la sensation. Elle favorise une capacité

---

d'été, l'horrible quantité de force et de science que le sort a toujours éloignée de moi. »), 500 (*Illuminations*, *Soir historique* ; « […] *retiré de nos horreurs économiques…* »).

[2169] Expression de P. **BRUNEL**, dans *OCBr*, p. 295 (note 4).

[2170] Cf. A. **RIMBAUD**, *Une saison en enfer*, dans *OCBr*, pp. 420 (*NE*) : « *Marie ! Sainte Vierge !... - Horreur de ma bêtise.* » *Id*., pp. 441-442 (*Ad*) : « *Dure nuit ! le sang séché fume sur ma face, et je n'ai rien derrière moi, que cet horrible arbrisseau !* »

[2171] Cf. A. **RIMBAUD**, *Le Bateau ivre*, dans OCBr, pp. 295 (vers 33-34 : « *J'ai vu le soleil bas, taché d'horreurs mystiques / illuminant de longs figements violets.* ») puis 298 (vers final : « […] *Ni nager sous les yeux horribles des pontons.* »)

[2172] Cf. A. **RIMBAUD**, *Le Forgeron*, dans *OCBr*, p. 161 (vers 81), etc.

[2173] Cf. P. **CLAUDEL**, *Un dernier salut à Arthur Rimbaud*, dans *OCPr*, p. 522 (« *Ô nous à présent si dignes de ces tortures* »), citant A. **RIMBAUD**, *Matinée d'ivresse*, *Illuminations*, dans *OCBr*, p. 468 : « *Ô maintenant nous si dignes de ces tortures* ! »

[2174] Voir Marc **BOCHET**, *Job après Job. Destinée littéraire d'une figure biblique*, (coll. « *Le livre et le rouleau* » ; 9), Bruxelles, Lessius, 2000.

[2175] P. **CLAUDEL**, *Un dernier salut à Arthur Rimbaud*, dans *OCPr*, p. 522 (1942).

[2176] P. **CLAUDEL**, *Un dernier salut à Arthur Rimbaud*, dans *OCPr*, p. 522 (1942).

[2177] *Id*., pp. 523-524.

[2178] Cf. *id*., p. 522 : « *Pour la première fois voici l'enfance au lieu d'être interprétée par le reflet dans le souvenir de gens tout faits, qui s'exprime elle-même, humide de nuit et de mystère*. »

[2179] Cf. *id*., p. 523 : « [**RIMBAUD**…] *détruisait l'ancienne prosodie et donnait à l'idiome français, à la langue d'oïl, un éclat, un timbre, un moelleux, une vibration, une ligne mélodique, qu'il n'avait jamais réalisés jusqu'à ce jour.* »

étourdissante à l'intuition poétique immédiate. En cela, elle accomplit l'ancienne nostalgie de l'expressivité adamique, édénique[2180] et pré-lapsaire. Elle peut également se rapprocher de la pureté angélique[2181].

Dans un deuxième temps, la combinaison de ce don naturel avec la chute de l'esprit prophétique, vers l'âge de seize ans, crée à la fois le miracle et la « malédiction ». Rimbaud poétise alors un contraste violent, causé par une double inadéquation. Il s'agit d'abord de l'inadéquation moderne entre le monde divin (comme projet « religieux ») et le monde humain (comme volonté matérialiste et liberté contre Dieu), autrement dit du choc entre la réalité révélée de la Chute et le désir de s'affranchir, au nom de la liberté, de toute idée de Salut. Il s'agit ensuite de l'inadéquation formelle conséquente entre la vision et la possibilité de son expression. Composée des deux plans, porteuse du projet divin et du contre-projet de la société moderne, la vision rimbaldienne voit la « vérité » par-delà les apparences mondaines, son système clos de signification, son idéologie et sa langue. Or cette contradiction ne peut pas s'exprimer sans une mise en scène de la crise du principe moderne d'énonciation. En effet, l'inspiré sait que sa vision ne vient pas de lui[2182]. Il se découvre comme poète parlant d'un lieu situé hors du monde, depuis l'« enfance ». Il constate ainsi ne pas pouvoir dire de lui-même si ce n'est par un Autre qui parle en lui, ce que lui et son monde de référence estiment justement devoir nier pour vivre. **RIMBAUD** voit, dit qu'il voit et dit qu'il ne peut pas dire ce qu'il voit sans l'Inconnu, sans l'Autre, ce qu'il ne veut pas ! Engagé, malgré lui, dans ce cercle vicieux proprement infernal, la volonté s'affronte à la vie jusqu'à la nier, jusqu'à se détruire pour s'affirmer. La puissance prophétique porte donc au plus haut point, non plus sur le contenu du message (ce qui est vu), mais sur la douleur et le prix imposés pour l'exprimer. Elle révèle avec une extrême violence les apories d'un monde claquemuré, inadapté, hostile au Verbe divin et orienté vers le néant. C'est pourquoi, après avoir frôlé la mort, le poète conclut logiquement à l'inéluctabilité d'un arrachement libérateur à la poésie et à une autodestruction de toute capacité créatrice, synonyme de souffrance[2183].

Suit le troisième temps, le silence, le suicide poétique, à la fois libératoire et toujours prophétique : « *L'Esprit a passé. L'œuvre est achevée.* »[2184]

L'itinéraire rimbaldien serait donc le témoignage du progrès inouï d'une réalisation spirituelle (un dégagement) qui s'achève en une victoire paradoxale : l'affirmation du monde du Verbe par et dans le silence assourdissant du poète. La parole finale de **LECHY** dans *L'Échange* (2ème version, 1951) transposera quasi littéralement l'analyse claudélienne de ce paradigme **RIMBAUD**. Elle reprend pour cela la thématique mystique, désormais convertie dans sa systématisation prophétique :

> « *La séquestrée attend / Que quelqu'un ouvre la porte et la pousse. / Personne n'est venu. / Et je suis sortie toute seule par les lieux sauvages et arides, / Portant / Un vase plein avec moi, par le désert de sel. / Et il s'est brisé et l'eau des larmes s'est répandue en moi, / Comme une source perdue dont le passant dit :* « Il y a de l'eau, car l'herbe est verte *», et il n'y trouve que de la boue, / Et je bois cette eau en moi-*

[2180] Cf. *id*., p. 523 : « […] *le message de la Pureté édénique…* ».
[2181] Cf. *id*. : « […] *l'ange de Charleville…*».
[2182] Cf. P. **CLAUDEL**, *Un dernier salut à Arthur Rimbaud*, dans *OCPr*, p. 524 : « *vision élusive* ». Voir D. **MILLET-GÉRARD**, *AS*, *op. cit*., pp. 430-433.
[2183] Cf. *id*., p. 526 : « […] *en quels termes pathétiques…* ».
[2184] *Id*., p. 524 : « […] *se dégager peu à peu* […] *le héros définitif et la note pure du grand Alector – désormais prêt à se taire. L'Esprit a passé. L'œuvre est achevée.* »

même et j'en suis enivrée. / Riez de moi parce que je suis ivre et que je ne peux pas marcher droit ! Je suis perdue et je ne sais où je suis ! »[2185]

La référence à *Une saison en enfer* est quasi littérale[2186], reprenant en particulier une variante de *Larme*[2187]. **CLAUDEL** retrouve le thème de la sauvagerie et l'image de la source perdue. Le couple **LECHY**/**MARTHE** (*Animus*/*Anima*) se superpose alors à celui de *Délire* I : Vierge folle/époux infernal. Quand **CLAUDEL** parle de **RIMBAUD**, là encore, il parle du débat qu'il a engagé avec lui depuis 1886. Mais il comprend désormais la nature de leur différence : **RIMBAUD** a ouvert seul la porte et s'est perdu. Á la Noël 1886, il a été donné à **CLAUDEL** que le Christ lui ouvrît la porte et le guidât, à travers le désert, vers la Terre promise, *i.e*. vers la Bible-monde-poème. Dans cet univers lumineux de figures illuminatives, **RIMBAUD** n'est plus présent que comme une ombre.

Il convient peut-être ici d'interroger « *l'Ombre* », avec majuscule, hypostasiée, évoquée dans la première phrase de la *Préface*. En amont, celle-ci fut génésique. Elle évoque l'Ombre de la nuée (Cf. *Ex* **40**, 35 ; *Nb* **9**, 18.22 ; **10**, 34), *i.e.* l'efficacité d'une présence paradoxale, susceptible de préparer, puis d'engendrer, un Verbe renouvelé et sanctifié (Cf. *Lc* **1**, 35). L'ombre est aussi contagieuse et thérapeutique (Cf. *Ac* **5**, 15). En aval, dans le monde transfiguré, quand **CLAUDEL** a dépassé **RIMBAUD** sur le chemin face au soleil-Dieu, elle s'est comme vidée de sa substance vitale, et ne demeure plus que comme trace et point de passage. Étape, héritage et mémoire du passé, elle peut alors assumer un vaste cortège littéraire, depuis l'ombre de l'âme d'**AGAMEMNON**, pour **ULYSSE**, à celles, multiples, des Enfers traversés par **DANTE**[2188].

3.3. Le danger littéraliste

De plus, il faut remarquer combien l'interprétation claudélienne polarise le couple Dieu/monde. Celle-ci reproduit l'ambiguïté des interprétations au sujet de l'inspiration du roi **SAÜL**. En effet, le sujet (*spiritus Domini*) et le verbe (*insilire*) sont les mêmes dans les trois descentes de l'esprit. *Insilire* désigne un mouvement subit et violent : « sauter sur » (*super*), « bondir dans » (*in*). La direction haut-bas distingue l'esprit divin de l'esprit des morts qui monte du bas vers le haut (Cf. *1 S* **28**, 14). Cependant, l'insistance du « sur », dans le texte de 1942, laisse penser que **CLAUDEL** privilégie le verset 10 (« *super* »). Or, celui-ci présente un enthousiasme à la fois public et problématique. Ce qui intéresse **CLAUDEL** est que la question demeure, celle-là même qui, dans le texte biblique comme la préface, sépare, d'une barrière de feu, les observateurs qui croient connaître et celui qui seul connaît en vérité, **SAMUEL**-**CLAUDEL**, l'homme de Dieu. Le changement de perspective produit alors un retournement complet. Cette conversion sera pleinement accomplie à la fin du texte, avec l'exemple analogique de la table sur laquelle aurait été écrite *Une Saison en enfer* :

« *Le plateau en avait été* ***retourné****. En le replaçant dans son ancienne position, quelle ne fut pas la surprise des témoins d'y voir une croix profondément entaillée au couteau et entourée de rayons !* »[2189]

[2185] P. **CLAUDEL**, *L'Échange*, (2ème version), dans *OCTh1*, p. 793 (1951 ; **LÉCHY**).
[2186] Cf. A. **RIMBAUD**, *Une saison en enfer*, dans *OCBr*, p. 424 (*DI*).
[2187] Cf. *id*., p. 428 (*DII*) : « *Pleurant je voyais de l'or – et ne pus boire.-* ». Cf. *id*., p. 330 (version originale, de mai 1872) : « *Dire que je n'ai pas eu souci de boire !* » Il est tentant de comparer avec **JEAN** de la CROIX, *Cántico*, strophe 1, vers 1 et 2 : « *Où es-tu caché / Aimé, et où m'as-tu laissée en larmes.* » (« *¿ A donde te escondiste / Amado y me dejaste con gemido* ? »)
[2188] Voir Pierre **BRUNEL**, « Claudel et Rimbaud. Une pratique exégétique », *art. cit*., p. 68.
[2189] P. **CLAUDEL**, *Un dernier salut à Arthur Rimbaud*, dans *OCPr*, p. 527 (je souligne).

CLAUDEL poursuit ainsi sa lutte sempiternelle contre un littéralisme positiviste et technicien qui tue le Sens[2190], retournant puis occultant la face signifiante. Mais, surtout, il résout son angoisse de la conversion finale de **RIMBAUD**, l'inscrivant désormais quasi explicitement dans son travail herméneutique, *i.e.* l'arrachant de fait au seul témoignage d'Isabelle.

Le lien entre **RIMBAUD** et le monde biblique est donc un lien réel[2191] et intime[2192]. Il s'exprime par la virulence d'une même menace essentielle. Le combat autour de l'œuvre de **RIMBAUD** est aussi, analogiquement, celui de l'interprète possédé par l'Écriture, l'hagiographe au sens du rédacteur et du commentateur. Mais le drame rimbaldien signale une autre question, plus radicale encore : le non-lieu du Verbe en régime de modernité, son utopie, le « *sanglot* »[2193] et la tristesse d'une humanité, soudain orpheline et désorientée.

3.4. L'ambiguïté créatrice

Cette ambiguïté de l'inspiration, son mystère, son insatisfaction comme son étrange cheminement à travers les êtres et l'histoire, n'est donc pas à dépasser. Elle est ce qui est à accueillir et à penser. En 1937, **CLAUDEL** parlait déjà de « […] *Saül, le velléitaire et le mal graissé, égaré au sein d'une vocation qu'il ne comprend pas…* », avant de l'opposer à **DAVID**, figure christique, puis à **SALOMON** « […] *le constructeur, le consécrateur et le poète…* »[2194]. Cette phrase trouve un écho quasi littéral dans la préface : « *Voici le phénomène de cet innocent monstrueux, chargé tout à coup d'un message auquel il ne comprend rien…* »[2195].

La négativité est donc ici plus complexe qu'un simple mal moral. En 1946, il refusera une assimilation trop rapide entre **SAÜL** et le Diable[2196]. Il préfère le présenter comme un « *mauvais artiste* »[2197], un égoïste désobéissant et idolâtre, substituant l'idole à l'idée. Cependant, il participe bien à une sorte d'« *atmosphère sourdement Luciférienne* »[2198], dominée par l'orgueil[2199], l'envie, la luxure (*libido*), le désespoir[2200], l'impuissance[2201], la cyclothymie (esprit lunatique)[2202] et la mélancolie[2203]. Il le compare alors aux Grecs, aux Latins, puis à **BYRON**, **BAUDELAIRE**, **BERLIOZ**, **POE**, **IBSEN**, toutes la musique du XIX^{ème} siècle, ce qu'il appelle les « *défaitistes* », marqués par le « *goût du malheur* » et le « *dégoût de soi* »[2204]. Car **SAÜL** typifie l'« […] *un artiste* […] *poursuivi toute sa vie, requis, par une certaine œuvre à réaliser, dont chaque tentative de sa part n'est qu'une approximation plus ou moins poussée…* »[2205].

[2190] Cf. P. **CLAUDEL**, *Au milieu des vitraux de l'Apocalypse*, dans *P&B1*, p. 152 (~ 1930), où l'épée avec laquelle **SAÜL** se suicide tue également quand « […] *on exclut l'esprit qui vivifie.* »
[2191] Cf. P. **CLAUDEL**, *Un dernier salut à Arthur Rimbaud*, dans *OCPr*, p. 523 (1942) : « […] *le sanglot le plus déchirant que l'Humanité ait entendu depuis les jours d'Ephraïm et de Juda…* ».
[2192] Cf. P. **CLAUDEL**, *Un dernier salut à Arthur Rimbaud*, dans *OCPr*, p. 526 : « *Dans ces textes irréfragables, où ce n'est plus un enfant, un littérateur individuel, mais, comme dans la Bible, l'Homme lui-même, dans les conditions que lui a faites la Chute…* ».
[2193] *Id*., p. 523.
[2194] P. **CLAUDEL**, *Du sens figuré de l'Écriture*, dans *P&B1*, p. 840 (1937).
[2195] P. **CLAUDEL**, *Un dernier salut à Arthur Rimbaud*, dans *OCPr*, p. 522 (1942).
[2196] P. **CLAUDEL**, *Emmaüs*, dans *P&B2*, p. 451 et 455 (1948).
[2197] *Id*., p. 451.
[2198] *Id*., p. 455.
[2199] Cf. *id*., p. 456.
[2200] Cf. *id*., p. 463 et 468.
[2201] Cf. *id*., p. 454.
[2202] Cf. *id*., p. 468.
[2203] Cf. *id*., p. 451, 454, 460 et 463 (son fils **JONATHAN**).
[2204] P. **CLAUDEL**, *Emmaüs*, dans *P&B2*, p. 454 (1948).
[2205] *Id*., p. 455.

De fait, l'insoutenable tension spirituelle introduite par le don de l'esprit (l'inspiration) peut conduire l'individu jusqu'à la folie et la mort. Évoquant cette possibilité, **CLAUDEL** insiste alors sur le suicide de **SAÜL**. Dès 1932, il l'appelle le « […] *suicidé et le réprouvé* »[2206], père d'une autre folle, **MICHOL**, femme de **DAVID**, principe de stérilité[2207]. Sur ce point, il est possible que le poète pense d'abord à lui. En effet, sa famille maternelle fut marquée par des morts violentes. Paul porte le prénom d'un oncle décédé en 1866, certainement suicidé[2208]. De plus, il reste profondément épouvanté[2209] par l'exemple, génial[2210] et douloureux, de sa sœur. Ce point explique sa fascination pour le tableau « *la Folle* » de **GÉRICAULT**[2211] et la sculpture intitulée *Persée*[2212], dernière œuvre de Camille avant son entrée dans « *les ténèbres définitives* »[2213]. Mais, surtout, il y voit un destin qui aurait pu être le sien : « […] *J'ai tout à fait le tempérament de ma sœur, quoiqu'un peu plus mou et rêvasseur, et sans la grâce de Dieu mon histoire aurait sans doute été la sienne ou pire encore*. »[2214] Dans le cas de Camille, il assimile folie et possession diabolique : « *Dans le fond je suis persuadé que comme la plupart des cas dits de folie, le sien est une véritable possession…* »[2215]. Cette dimension biographique explique le sentiment prégnant selon lequel la foi catholique et son réseau d'exigences l'ont efficacement protégé de l'abîme. Elle nourrit également la coïncidence chez le poète entre le destin spirituel de sa sœur, la figure obsessionnelle de l'âme séquestrée et la certitude de l'impasse de l'athéisme.

L'apparence diabolique a donc possiblement une double origine. Elle peut d'abord signifier l'apparence négative du travail de l'esprit divin à l'œuvre dans un monde nihiliste. Ensuite, elle peut témoigner du remplacement de l'esprit divin par un esprit du mal après le refus, partiel ou total, de la mission prophétique par son récipiendaire. Mais, ici encore, Dieu peut retourner cette situation à son profit[2216]. L'échec, le refus, le mal et la mort, révèlent en négatif le *fiat* du croyant comme la victoire divine. Cette affirmation finale consacre selon nous la pointe (en partie cachée) du texte. La figure de **SAÜL** ne vaut pas seule. Elle travaille comme le parèdre d'une autre, **DAVID**, l'auteur pseudépigraphique des psaumes, figure « idéale », roi, nabi[2217], poète[2218], celui qui danse et jubile, dénudé autour de l'arche[2219], tout à la joie de la présence divine. Déjà, dans un texte de 1927[2220],

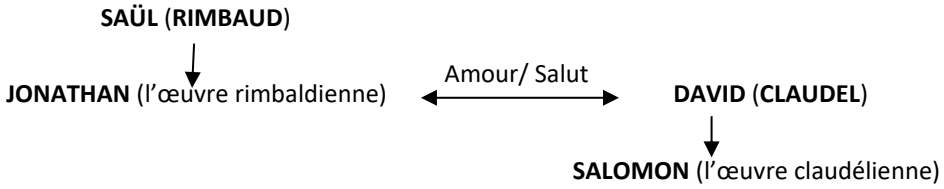
---

[2206] Cf. P. **CLAUDEL**, *Commentaire sur le psaume XXVIII*, dans *P&B1*, p. 72 (1932).
[2207] Cf. *id*. : « […] *de la naissance à la mort elle a été incapable de donner la vie à quoi que ce soit*. » **CLAUDEL** reprendra cette idée (Cf. P. **CLAUDEL**, *Emmaüs*, dans *P&B2*, p. 465 [1948]), en la présentant cette fois comme la mère « […] *d'une copieuse lignée de bien-pensants*. »
[2208] Voir G. **ANTOINE**, *Paul Claudel ou l'Enfer du génie*, *op. cit*., p. 28.
[2209] Voir A. **BLANC**, *Claudel. Le point de vue de Dieu*, *op. cit*., p. 163.
[2210] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo2*, p. 461-462 (1943).
[2211] Cf. *id*., p. 103 (1935), etc.
[2212] Cf. P. **CLAUDEL**, *Camille Claudel*, dans *OCPr*, p. 278-279 (1951).
[2213] P. **CLAUDEL**, *Jo2*, p. 461-462 (1943), p. 285.
[2214] Lettre de P. **CLAUDEL** à D. **FONTAINE**, du 26 février 1913, reprise dans P. **CLAUDEL**, Daniel-Marie **FONTAINE** et François **MAURIAC**, *Chroniques du « Journal de Clichy »*, (éd. de François **MERLOT** et Jean **TOUZOT**), (coll. « *Annales littéraires de l'Université de Besançon* » ; 206), (coll. « *Centre de recherches de littérature française 19e et 20e siècles* » ; 21), PARIS, Les Belles Lettres, 1978, p. 115. Voir Jean-François **CHIRON**, « Paul Claudel, un chrétien dans le siècle », dans Conférences de Notre-Dame de Fourvière, *Paul Claudel, maître spirituel pour notre temps*, op.cit., p. 22-23.
[2215] *Id*., p. 114.
[2216] Cf. P. **CLAUDEL**, *Emmaüs*, dans *P&B2*, p. 458 (1948), citant *Ct* **2**, 2, *Mt* **13**, 24 *sq*., puis *Rm* **5**, 13 et **7**, 7-8.
[2217] Cf. P. **CLAUDEL**, *La Dame en rouge*, dans *OCPr*, p. 442 (1942) : « […] *la lyre décacorde qui, après avoir fait la gloire du roi Prophète…* ». Cf. aussi P. **CLAUDEL**, *Commentaire sur le psaume 147*, dans *P&B1*, p. 674 (1936) et *Emmaüs*, dans *P&B2*, pp. 471-502 (1948).
[2218] Cf. P. **CLAUDEL**, *Emmaüs*, dans *P&B2*, p. 343 (1948). Cf. aussi *Chant de triomphe de David*, dans *OCPo*, pp. 1266-1268 (1953).
[2219] Cf. P. **CLAUDEL**, *Commentaire du psaume XXVIII*, dans *P&B1*, p. 71 (1932). Voir D. **MILLET-GÉRARD**, *AS*, *op. cit*., pp. 485-488.
[2220] Cf. P. **CLAUDEL**, *Nijinsky*, dans *OCPr,* p. 386 (1927). Cf. aussi *Commentaire du psaume XXVIII*, dans *P&B1*, pp. 71-72 (1932) et 1404 (note 3) : David comme le « *saint Roi* » danseur.

DAVID est comparé à **NIJINSKI**, bondissant, léger, entre ciel et terre. Le poète retrouve ainsi le lien mallarméen entre la danse et la métaphore[2221]. Le couple **SAÜL**/ **DAVID** joue alors comme une figure du rapport du croyant à Dieu(danger/attrait) : « *L'histoire des rapports de Saül et de David, que de traits communs nous y trouvons avec ceux de l'âme pécheresse et du Dieu rédempteur ou des représentants d'Icelui !* »[2222] Il est tentant d'y voir aussi une analogie psychologique qui recouvre en partie l'archétype *Animus*/*Anima*[2223]. Surtout, il permet d'établir un lien spirituel entre **CLAUDEL** et **RIMBAUD** qui soit enraciné en terre biblique.

RIMBAUD-**SAÜL** et **CLAUDEL**- **DAVID** [2224] sont unis dans cet appel commun, ce désir commun, cet esprit commun, cette prophétie commune, le second réalisant par héritage ce que le premier a inauguré et rendu possible[2225]. Ce que **RIMBAUD** a vécu du côté nocturne, **CLAUDEL**, avec lui son lecteur, le vivent du côté positif et lumineux de la préface et de l'acte de lecture. Ce faisant, Claudel nous invite à saisir l'ambiguïté fondamentale de l'inspiration[2226] rimbaldienne selon un double point de vue : l'esprit et/ou sa perception par les spectateurs-herméneutes. Le poète assume ainsi la complexité et les menaces latentes de l'événement **RIMBAUD**, à la fois en soi et pour nous, nous qui sommes engagés dans les débats contradictoires autour de son interprétation. L'intérêt de sa proposition est alors de poser les termes d'une situation complexe, mais sans chercher à la résoudre d'une manière totale et définitive, *i.e.* sans faire disparaître l'origine troublante de son intensité.

Il est enfin possible que **CLAUDEL** considère aussi le couple **JONATHAN**/**SALOMON** (fils d'un adultère !) comme un double motif filial, disant la nature respective des œuvres de chacun. En effet, il considèrera ailleurs[2227] que le drame de **SAÜL** est plus pur et émouvant chez **JONATHAN**, à la fois aimable et mélancolique (comme son père)[2228], « […] *figure de l'art et des artistes, de tous les poètes et de tous les artistes…* »[2229]. Ce choix permettrait d'honorer le décalage chronologique de l'arc catéchuménal de 1886. Nous aurions alors :



(Schéma n° 19 : *Saül et Jonathan, David et Salomon, Rimbaud et Claudel*)

Quoi qu'il en soit, l'essentiel est que la fonction du double[2230] soit encore à l'œuvre, honorant la dynamique profonde du texte biblique et la structure spirituelle de l'arc catéchuménal. La substitution prend sens. **SAÜL** a permis **DAVID** comme **RIMBAUD** a permis **CLAUDEL**, avec lui une poésie catholique, *i.e.* le projet

[2221] Voir D. **MILLET-GÉRARD**, *AS*, *op. cit*., p. 487.
[2222] P. **CLAUDEL**, *Emmaüs*, dans *P&B2*, p. 455 (1948).
[2223] Cf. *id*., pp. 465-466, jouant sur le couple **NABAL**/**ABIGAÏL** (Cf. *1 S* **25**). Voir D. **MILLET-GÉRARD**, *AS*, *op. cit*., pp. 289-290 : **NABAL** = Vierge folle (*Animus*) ; **ABIGAÏL** = Vierge sage (*Anima*), commettant un quasi-adultère; **DAVID** = Christ (l'époux divin).
[2224] Voir A. **BLANC**, *Claudel. Le point de vue de Dieu*, p. 209.
[2225] Cf. P. **CLAUDEL**, *Un Poète regarde la Croix*, dans *P&B1*, p. 613 (1938) : « *Il y a quelqu'un* [**CLAUDEL**] *obstinément pour attester devant Dieu qu'il lui* [**RIMBAUD**] *doit tout et que c'est lui qui m'a sauvé de l'Enfer et de l'Université. Il y a quelqu'un pour lui devant Dieu comme il peut qui ne cesse de demander pardon et justice.* »
[2226] Cf. P. **CLAUDEL**, *Un dernier salut à Arthur Rimbaud*, dans *OCPr*, p. 523 (1942) : « *Éruption d'ailleurs à quoi peuvent se mélanger toutes sortes d'éléments suspects qui justifient la prudence, phénomène à la fois inestimable et dangereux*. »
[2227] Cf. P. **CLAUDEL**, *Emmaüs*, dans *P&B2*, p. 460 (1948).
[2228] Cf. *id*., p. 463.
[2229] *Id*., p. 460, jouant sur l'étymologie présumée du nom Jonathan : « *le don de la colombe* ».
[2230] Voir D**. MILLET-GÉRARD**, *AS*, *op. cit*., pp. 151, 153 et la note *ad locum*.

d'une unification des mondes par et dans le Verbe récapitulateur : « *L'Esprit a passé. L'œuvre est achevée.* Elle est retrouvée ! Quoi ? L'Éternité ! »[2231] Ici, le passage à l'Esprit (avec majuscule) renvoie à la phrase conclusive de *Délires II*. Celle-ci rend compte de la fin présumée de l'aventure poétique au moment de la rédaction d'*Une saison en enfer* : « *Cela s'est passé. Je sais aujourd'hui saluer la beauté.* »[2232]

Dans sa préface, **CLAUDEL** a identifié ce « *Cela* » vague. Le salut rimbaldien est un adieu à la littérature, signe, non pas du consentement au néant du sens (ligne tragique), mais d'une reconnaissance implicite du Christ-Verbe et de l'œuvre inspiratrice de son Esprit, *i.e*. de sa croix cachée à l'envers de la table de l'écriture (ligne claudélienne). Le texte de **CLAUDEL** est donc bien un « *dernier salut* » qui en donne la valeur « dernière » ou finale. Le silence mutique de **RIMBAUD**, par son refus même, signifie d'abord ce besoin absolu, en toute poésie, de l'autre Parole, le Verbe divin. Celle-ci constitue son origine, son horizon et sa condition de possibilité, c'est-à-dire le point de vue qu'il convient toujours d'adopter pour en comprendre le sens.

4. De la Bible à aujourd'hui : une histoire « prophétique »

La notion de « prophétie », appliquée à **RIMBAUD**, s'inscrit donc d'abord dans l'espace scripturaire où elle trouve son origine, son dévoilement et sa pleine signification. Néanmoins, elle la déborde. Elle rejoint **RIMBAUD**, la préface et le lecteur, à travers l'histoire. Elle est toujours en acte. L'histoire est marquée par la trace de ce passage, et ceci à deux niveaux.

Au niveau général, **CLAUDEL** cite l'exemple des périodes anciennes (juives, chrétiennes et païennes)[2233]. Il affirme alors la présence créatrice de l'esprit de prophétie[2234] par-delà les institutions, le contrôle ecclésial et la logique reçue des limites. De ce fait, le poète articule l'expérience biblique, païenne et la théorie classique de l'inspiration artistique, tout en l'insérant dans son intuition de la création continuée. Au niveau particulier, il convoque un exemple typique, **JEANNE** d'ARC. Cette dernière participe donc, d'une manière significative, à la définition claudélienne du concept de « prophétie », telle qu'elle se déploie dans le texte de 1942.

*4.1. **JEANNE** d'ARC dans la préface*

[2231] P. **CLAUDEL**, *Un dernier salut à Arthur Rimbaud*, dans *OCPr*, p. 524 (1942).
[2232] A. **RIMBAUD**, *Une saison en enfer*, dans *OCBr*, p. 435 (*DII*).
[2233] Cf. P. **CLAUDEL**, *Un dernier salut à Arthur Rimbaud*, dans *OCPr*, p. 523 (1942) : « *L'antiquité judaïque, les premiers siècle* [sic] *du Christianisme, le paganisme lui-même, avec les pythies et les sibylles, ont connu cet « esprit de langue » qui dépassait les limites de la discipline et de l'orthodoxie, et sur lequel l'autorité autorisante n'a jamais cessé de fixer un regard à la fois attentif et anxieux…* ».
[2234] Cf. *id*., p. 523 : « *Cet esprit de prophétie, l'Inspiration, la* gratia gratis data*, n'a jamais à aucun moment cessé de souffler sur l'Humanité.* »

Comme pour **SAÜL**, l'exemple johannique n'est pas le fruit d'une intuition inédite. Il participe d'un contexte, tant politique, historique (Jules **MICHELET**), littéraire (Anatole **FRANCE**[2235], **PÉGUY**[2236], **BLOY**[2237], **BARRÈS**[2238], **SHAW**, **BRECHT**, etc.), que dramatique (Jules **BARBIER**[2239], Joseph **FABRE**[2240], Émile **MOREAU**[2241], etc.), à la fois riche et protéiforme. Il ne convient pas ici d'en retracer l'histoire complexe[2242]. Depuis longtemps fasciné par la jeune fille de DOMRÉMY, **CLAUDEL** lui a déjà consacré un court poème[2243], écrit en fait sur vingt ans, 1926 et 1945. Cependant, l'essentiel de sa vision consiste en un oratorio dramatique, *Jeanne d'Arc au bûcher*[2244], composé en décembre 1934, à l'incitation d'Arthur **HONEGGER** et d'Ida R**UBINSTEIN**[2245]. Son analyse permettra de mieux saisir le sens de cette référence dans la problématique scripturaire de la préface.

4.1.1. *Jeanne d'Arc au bûcher* (1934)

Dans *Jeanne d'Arc au bûcher*, le point de vue n'est pas tant historique (**JEANNE** comme événement), que politico-spirituel (**JEANNE** comme martyre, béatifiée en le 17 avril 1909, canonisée en 1920, figure de l'unité nationale), voire eschatologique (**JEANNE** contemporaine du **CHRIST** en Croix[2246]). L'héroïne est alors décrite selon sa participation sur le plan divin :

> « *La Jeanne d'Arc que nous contemplons dans son bûcher, ce n'est pas le jeune être héroïque dont les minutes du procès de Rouen nous ont décrit la passion.* […] *C'est la Jeanne d'Arc éternelle, celle qui au seuil des temps modernes a été constituée la patronne de notre unité nationale*. »[2247]

Plus loin :

[2235] A. **FRANCE**, *Vie de Jeanne d'Arc*, 2 volumes, 1908. Voir H. de **LUBAC** & J. **BASTAIRE**, *Claudel et Péguy*, *op. cit*., p. 46.
[2236] *Jeanne d'Arc. Drame en trois pièces*, 1897, réécrit en 1909, sous le titre Le *Mystère de la charité de Jeanne d'Arc*, paru en décembre 1909, créé le 16 janvier 1910 ; *Le Porche du mystère de la deuxième vertu*, en 1911 ; *Mystère des saints Innocents*, en 1912. Voir G. **LEROY**, *Charles Péguy*, *op. cit*., p. 55.67-68.229-233.242-244. Il faut ici considérer la remarque de Romain **ROLLAND**, dans son *Péguy*, PARIS, Albin-Michel, 1944, tome 2, p. 220-221 : « […] *il est curieux que Claudel ait repris, pour les compléter, les deux volets du polyptique que Péguy avait laissé en blanc : la marche sur Reims (dans l'*Annonce faite à Marie*) et le bûcher* », reprise par H. de **LUBAC** & J. **BASTAIRE**, *Claudel et Péguy*, *op. cit*., p. 160 et 173.
[2237] L. **BLOY**, *Jeanne d'Arc et l'Allemagne*, (coll. « *Les Proses* »), PARIS, Georges Crès et C[ie], 1915. Voir H. **QUANTIN**, *De verbe et de chair*, *op. cit*., p. 341-352 (chap. X : « *Jeanne d'Arc devant les cochons. La Pucelle vue par Bloy* »).
[2238] Voir H. de **LUBAC** & J. **BASTAIRE**, *Claudel et Péguy*, *op. cit*., p. 37.
[2239] « Jeanne d'Arc », drame en cinq actes, musique de Charles **GOUNOD**, créé au théâtre GARNIER en 1873, repris en 1890 au Théâtre de la Porte-Saint-Martin. Voir Venita **DATTA**, « *Sur les Boulevards : Les représentations de Jeanne d'Arc dans le théâtre populaire* », dans *Clio. Histoire, femmes et sociétés*, n° 24, 2006, p. 125-147 (ici).
[2240] Cf. *Jeanne d'Arc, drame historique*, musique de Benjamin **GODARD**, créé au Théâtre du Châtelet, le 27 janvier 1891. Joseph **FABRE** fut aussi l'auteur de nombreux ouvrages historiques johanniques.
[2241] « Le Procès de Jeanne d'Arc », drame historique en quatre actes, créé au Théâtre SARAH-BERNHARDT, en 1909. Voir Venita **DATTA**, *art. cit*.
[2242] Voir, par exemple, Michel **WINOCK**, « Jeanne d'Arc », dans Pierre **NORA** (dir.), *Les lieux de mémoire*. *Tome III, Les France. 3, De l'archive à l'emblème*, (coll. « *Bibliothèque illustrée des histoires* »), PARIS, Gallimard, 1992, p. 675-733. Voir aussi Julie **DERAMOND**, *Jeanne d'Arc tout contre la Vie parisienne, ou quand une Jeanne d'Arc « fin de siècle » côtoie la Belle Époque*.
[2243] P. **CLAUDEL**, *Sainte Jeanne d'Arc*, dans *OCPo*, p. 842-845 (1926-1945).
[2244] P. **CLAUDEL**, *Jeanne d'Arc au bûcher*, dans *OCTh2*, p. 1217-1242 (1934).
[2245] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo2*, p. 74. Voir H. de **LUBAC** & J. **BASTAIRE**, *Claudel et Péguy*, *op. cit*., p. 172.
[2246] De même pour Léon **BLOY**. Voir H. **QUANTIN**, *De Verbe et de chair*, *op. cit*., p. 342, qui parle de « *la Jeanne médiévale* », de « *la Jeanne contemporaine de Bloy* » et de « […] *la Jeanne transhistorique, mystérieusement contemporaine du Christ en Croix, mais aussi de Christophe Colomb et de Napoléon, et préfiguration de la fin des temps*… ».
[2247] P. **CLAUDEL**, sans titre, dans *OCTh2*, p. 1514 (sans date, avant 1948).

« […] *ce n'est pas la petite paysanne ni l'héroïne historique que j'ai essayé de représenter. C'est sainte Jeanne parvenue à l'auréole.* »[2248]

Il est intéressant que nous retrouvions ici le procédé central du texte de 1942 : « *ce n'est pas…/c'est…* ». Fort de cette perspective diachronique, **CLAUDEL** situe l'action au moment de l'agonie. Il définit ce moment paroxysmique comme le sommet signifiant, synthétique et récapitulatif, de toute la vie de la sainte :

« *Pour comprendre une vie comme pour comprendre un paysage, il faut choisir le point de vue et il n'en est pas de meilleur que le sommet* […] *Ainsi les mourants, dit-on, voient à la dernière heure se déployer tous les événements de leur vie, à qui sa conclusion imminente confère un sens définitif. Tout de suite, tout est expliqué au regard qui passe d'un horizon à l'autre et du terme au départ.* »[2249]

Il retrouve ainsi un point de vue aristotélicien. Ce point de vue consonne avec le primat absolu, chez le poète, de la cause finale. Mais, pour lui, au moment de mourir, Jeanne bénéficierait en plus d'une forme d'hyper-connaissance[2250].

La **JEANNE** de **CLAUDEL** recouvre ainsi certains traits essentiels de la mythologie qui l'entoure, depuis le milieu du XIX^{ème} siècle. Pour **BLOY** et **BERNANOS**, par exemple, sa

« […] *mort est l'agonie de la chrétienté, la fin du Moyen-Âge et le début de la Renaissance, une période (et non une époque dirait Péguy, qui se veut nouvelle naissance, mais qui n'est que «* le commencement de l'universelle porcherie*.* »[2251]

Pour **CLAUDEL**, elle est d'abord un principe de communion et de réconciliation[2252]. Ce thème est poussé à son maximum quand il sera associé à l'évocation du bûcher[2253]. De fait, **JEANNE** réapparaît dans l'œuvre claudélienne au moment des crises nationales[2254]. Elle est parfois associée à sainte **GENEVIÈVE**, autre figure « maternelle »[2255] de sainte chaste (vierge), à dimension militaire (résister à la barbarie païenne) et nationale. Elle devient ainsi un exemple de martyre virginale[2256], quasi christique :

« […] *dans les desseins de la Providence, la passion de Jeanne d'Arc avait, comme les actes des anciens martyrs, la force et la valeur d'un témoignage et d'une prédication qui s'adresse à tous les temps et à tous les cœurs.* »[2257]

[2248] P. **CLAUDEL**, *Conférence sur « Jeanne d'Arc au bûcher »*, dans *OCTh2*, p. 1527 (1940).
[2249] P. **CLAUDEL**, sans titre, dans *OCTh2*, p. 1514. Sur ce thème, voir déjà *Fragment d'un drame*, dans *OCTh1b*, p. 25 (1888).
[2250] Cf. P. **CLAUDEL**, *Conférence sur « Jeanne d'Arc au bûcher »*, dans *OCTh2*, p. 1522 (1940) : « *Et si, comme nous pouvons le penser, la Providence avait doué son regard d'une acuité surnaturelle…* ».
[2251] H. **QUANTIN**, *De Verbe et de chair*, p. 342.
[2252] Cf. *id*., p. 1519 (1940) : « *La mission de Jeanne d'Arc* […], *c'est avant tout, une mission unificatrice*. »
[2253] Cf. *id*., p. 1526 : « […] *cette flamme, cette aspiration lumineuse, triomphante de la chair et de la fumée, qui va souder ensemble toutes les parties, tous les partis de la France, et soustraire pour toujours au schisme la nation sans coutures et la République indivisible.* »
[2254] Par exemple, P. **CLAUDEL**, *Paroles au Maréchal*, dans *OCPo*, p. 579 (1940).
[2255] Cf. P. **CLAUDEL**, *Sainte Geneviève*, dans *OCPo*, p. 639 (1918) : « […] *la Mère du Peuple…* ».
[2256] Cf. P. **CLAUDEL**, *Sainte Jeanne d'Arc*, dans *OCPo*, p. 842 (1926-1945).
[2257] P. **CLAUDEL**, *Conférence sur « Jeanne d'Arc au bûcher »*, dans *OCTh2*, p. 1520 (1940).

C'est pourquoi, **CLAUDEL** développe tout un jeu de rapports entre **JÉSUS** et **JEANNE**, entre le Fils de Dieu et la « *fille de Dieu* »[2258], la Croix et le bûcher, les juges de l'un et de l'autre (le « *sinistre sanhédrin de Rouen* »[2259]), l'acte d'accusation commun pour blasphème, le sentiment d'abandon[2260], le doute (épisode du cimetière SAINT-OUEN comparé à GETHSÉMANI[2261]) et le cri final[2262]. Dans un texte de 1951, il présentera l'*oratorio* comme une sorte de messe et comparera **JEANNE** à une « *hostie* »[2263]. Cette contraction, voire cette abolition provisoire du temps révèle et détruit l'illusion moderne d'une temporalité réduite à sa seule succession historique. Positivement, elle consomme la réalité cachée de la communion des saints[2264], engagée dès ici-bas dans une alliance avec l'éternité créatrice de Dieu. **CLAUDEL** insiste également sur la jeunesse[2265], voire l'enfance de son héroïne, partant son innocence[2266]. Il aime son goût de l'action[2267], qu'il rapporte à sa vocation. Il la présente comme une voix[2268], la voix de la foi[2269]. Plus précisément, elle est l'écho d'une voix céleste, qui l'appelle et la guide[2270], la possède totalement[2271]. Cette voix à l'accent « *impératif et tendre* »[2272] parle la vérité[2273]. Ce thème vocatif, justifiant l'écriture sur un sujet aussi usé, est ainsi l'angle original de **CLAUDEL** : « *C'est la voix, ce sont les* voix *sous l'histoire et sous l'action qu'il s'agissait de faire entendre*… »[2274].

La dimension prophétique est donc partout sous-jacente. Dans une variante de la première scène, **CLAUDEL**, paraphrasant la *Genèse*, écrit :

> « *Et la France était inane et vide et les ténèbres couvraient la face du Royaume et l'Esprit de Dieu sans savoir où se poser // Planait sur le chaos des âmes et des cœurs* […] *Il y eut une fille appelée Jeanne !* »[2275]

L'allusion devient explicite quand il décrit le lien entre les voix et Jeanne au bûcher :

[2258] Par exemple, P. **CLAUDEL**, *Jeanne d'Arc au bûcher*, dans *OCTh2*, p. 1236 (1934).
[2259] P. **CLAUDEL**, *Conférence sur « Jeanne d'Arc au bûcher »*, dans *OCTh2*, p. 1522 (1940).
[2260] Cf. *id*., p. 1524.
[2261] Cf. *id*., p. 1526, avec citation latine de *Mc* **14**, 33.
[2262] De même pour Léon **BLOY**. Voir H. **QUANTIN**, *De Verbe et de chair*, p. 343 : « […] *la mort de Jeanne inaugure presque un second samedi saint, Renaissance païenne qui est la négation même de la Résurrection chrétienne.* » Voir aussi p. 349 et 351.
[2263] P. **CLAUDEL**, *Préface à « Jeanne au bûcher »*, dans *OCTh2*, p. 1530 (1951).
[2264] Voir H. **QUANTIN**, *De Verbe et de chair*, p. 349-351 : « *Les deux événements* [le martyr du **CHRIST** et de **JEANNE**] *sont mystiquement contemporains et suggèrent, en un éclair fugitif, l'abolition d'un temps vécu comme séparation ou déchirure de la communion entre les hommes et Dieu.* » (p. 349) Même idée d'une « imposture du temps » chez **DOSTOÏEVKI** (**KIRILOFF**, dans *Les Possédés*).
[2265] Cf. P. **CLAUDEL**, *Sainte Jeanne d'Arc*, dans *OCPo*, p. 842 (1926) : « […] *ma petite sœur de dix-huit ans*… ». L'idée est centrale pour Léon **BLOY** et **BERNANOS**. Voir H. **QUENTIN**, *De Verbe et de Chair*, *op. cit*., p. 78.
[2266] Cf. P. **CLAUDEL**, *Conférence sur « Jeanne d'Arc au bûcher »*, dans *OCTh2*, p. 1520 (1940).
[2267] Cf. P. **CLAUDEL**, *Sainte Jeanne d'Arc*, dans *OCPo*, p. 843 (1926-1945).
[2268] Cf. P. **CLAUDEL**, *Conférence sur « Jeanne d'Arc au bûcher »*, dans *OCTh2*, p. 1515 (1940) : « *Mais nous ne devons pas oublier que Jeanne d'Arc est, avant tout, une voix*. »
[2269] Cf. P. **CLAUDEL**, *Préface à « Jeanne au bûcher »*, dans *OCTh2*, p. 1530 (1951).
[2270] Cf. P. **CLAUDEL**, *Conférence sur « Jeanne d'Arc au bûcher »*, dans *OCTh2*, p. 1525 (1940).
[2271] Cf. *id*., p. 1526 : « [la voix] *a pris maîtrise de toutes les clefs de sa volonté, qui lui parle avec toute l'autorité de la conscience, avec la patience, l'énergie, et, si je puis dire, l'omniprésence de l'aiguillon charnel.* »
[2272] *Id*., p. 1525.
[2273] Cf. *id*., p. 1523 : « […] *elle ne peut ouvrir la bouche, comme dit Bossuet* [Cf. J.-B. **BOSSUET**, *Oraison funèbre de messire Nicolas Cornet*], *que pour dire la vérité*. »
[2274] *Id*., p. 1526-1527.
[2275] P. **CLAUDEL**, *Variantes*, dans *OCTh2*, p. 1531 (1934).

« […] *elles sont encore avec elle au plus profond de cette basse-fosse, comme jadis l'esprit de Dieu avec Jérémie au trou de la citerne* [Cf. *Jr* **38**, 6-13]. »[2276]

Cette voix est aussi associée à **JEAN** le Baptiste (déjà en 1915[2277]), à la fois dans la description du lien de possession par une parole d'en-haut et dans l'efficience de la lutte. **CLAUDEL** témoignera de cette intimité en interpellant Jeanne avec une formule qui évoque l'office liturgique de la **JEAN** le Baptiste : « *Ne crains point devant leur face*… »[2278]. Autre trace, négative cette fois. Quand, **CLAUDEL** réfute la thèse de l'hystérie et de la folie, il pense à la théorie « […] *d'une possédée de l'esprit d'en bas*. »[2279] L'erreur introduite par cet « *esprit d'en bas* » s'oppose à la vérité de l'« *inspiration d'en-haut* »[2280], distinction également opérative pour **SAÜL**. **CLAUDEL** retrouve ainsi un ressort dramatique classique, provoqué par l'ambiguïté sur la nature de l'esprit inspirateur[2281]. Certes, **JEANNE** est accusée de sorcellerie[2282] par les « autorités » (l'Université de PARIS en premier lieu[2283]) et croit être trompée par ses voix (Cf. *Jr* **20**). Mais, ultime retournement, la mort est décrite comme une libération, à la fois pour l'héroïne, la FRANCE et la vérité. En effet, le moment de la pleine conscience de la vocation permet l'extase (dialogue avec la Vierge) par l'acceptation mariale du martyre[2284]. Poétiquement, cette unité finale est réalisée par la figure de la transmutation dans le feu, exprimée avec les mots spirituels du *Cantique des créatures* de saint **FRANÇOIS** d'ASSISE[2285]. Au total, c'est bien cette dynamique ascensionnelle et prophétique qui révèle la pointe de l'analyse claudélienne. Celle-ci vise finalement autant l'appel (la descente-inspiration) que le martyre (l'ascension-aspiration), en (sur)interprétant le mouvement ascendant de la flamme sur le bûcher, à l'image d'un cierge consumé (une vie « prophétique ») qui transforme sa propre matière en une lumière illuminatrice.

4.1.2. **JEANNE** d'Arc et Jean-Arthur **RIMBAUD**

L'approfondissement considérable de la réflexion johannique de **CLAUDEL** explique sa place nouvelle dans le texte de 1942. Le poète avait déjà signalé l'exemple de **JEANNE** dans la *Préface* de 1912, mais comme en passant[2286], préférant insister sur la figure du Baptiste. Dans deux notes du *Journal*, la première datée de janvier 1926[2287] et la seconde de juin 1928[2288], il proposait une trilogie **JEAN**-Baptiste-**JEANNE** d'ARC-Jean-Arthur **RIMBAUD**, jouant alors à partir du prénom « Jean ».

[2276] P. **CLAUDEL**, *Conférence sur « Jeanne d'Arc au bûcher »*, dans *OCTh2*, p. 1525 (1940).
[2277] P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. 318 (1915) : « *totus vocalis erat*. » (Trad. : « Il était tout entier une voix »).
[2278] P. **CLAUDEL**, *Conférence sur « Jeanne d'Arc au bûcher »*, dans *OCTh2*, p. 1525 (1940). Voir la liturgie de la Vigile de la fête de Saint-**JEAN**-Baptiste, en particulier la lecture de *Lc* **1**, 12 : « *Ne timeas Zacharia* ».
[2279] P. **CLAUDEL**, *Conférence sur « Jeanne d'Arc au bûcher »*, dans *OCTh2*, p. 1522 (1940).
[2280] P. **CLAUDEL**, *Préface à « Jeanne au bûcher »*, dans *OCTh2*, p. 1530 (1951).
[2281] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jeanne d'Arc au bûcher*, dans *OCTh2*, p. 1240 (1934) : « *DEMI-CHŒUR. - Et si elle est de Dieu ou du diable… / CHŒUR. - Le feu va en décider.* »
[2282] Cf. *id*., p. 1220 (citation ironique du Chœur des accusateurs).
[2283] Cf. *id*., p. 1226 : « *Telle est la sagesse de la Sorbonne* ».
[2284] Cf. *id*., p. 1239 (1934 ; La Vierge) : « *J'accepte cette flamme pure*. »
[2285] Cf. *id*., p. 1240.
[2286] Cf. P. **CLAUDEL**, *Arthur Rimbaud*, dans *OCPr*, p. 515 (1912), reprenant A. **RIMBAUD**, *Une Saison en enfer*, dans *OCBr*, p. 417 (*MS*).
[2287] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. 621 (1926) : « Fuit homo missus a Deo cui nomen erat Joannes [Cf. *Jn* **1**, 6 ; Trad. : « Il y eut un homme, envoyé de Dieu, dont le nom était Jean »] *(Don Juan d'Autriche, - Jean Sobieski, - Jeanne d'Arc – Jean Arthur Rimbaud).* »
[2288] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. 818 (1928) : « *Est-ce q*[ue] *ces paroles* [*Jr* **1**, 4-10, lu à la Vigile de la fête de Saint-**JEAN**-Baptiste, le 23 juin] *n'auraient pas pu être adressées à Jeanne d'Arc et à Jean-Arthur Rimbaud ?* »

En 1942, c'est plutôt la notion de pureté[2289] qui semble servir de point de cristallisation. Elle renvoie, chez **CLAUDEL**, à l'Éden[2290] et à la jeunesse, innocente[2291] et insolente. De fait, la suite immédiate du texte montre l'importance centrale de la question de l'âge. Car celui-ci rapproche non seulement deux, mais trois jeunes gens de dix-huit ans[2292], tous confrontés à une parole qui enjoint et bouleverse : **JEANNE**, **ARTHUR** et, avec **ARTHUR**, caché derrière son pilier, **PAUL**. Mais, à y regarder de près, ce jeu de miroir était déjà discrètement à l'œuvre dans la scène VIII[2293] de *Jeanne au bûcher*. En effet, mettant en scène le sacre de **CHARLES** VII à REIMS, le poète situe artificiellement l'action à la veille de Noël (en fait, le sacre eut lieu le 17 juillet 1429). La grande œuvre de **JEANNE** se superpose alors avec la conversion du poète[2294]. D'autre part, la scansion sur le mois de mai, mois de Marie, mois du martyre de **JEANNE**[2295] et de l'écriture du texte, fait aussi écho à l'importance toute particulière de ce mois dans l'œuvre rimbaldienne[2296].

Ce schéma montre, lui aussi, la manière nouvelle par laquelle **CLAUDEL** traite la question de la conversion finale de **RIMBAUD**. Le poète ne renonce pas à la possibilité de ce double regard panoptique, celui de l'auteur (**CLAUDEL**) et celui, supposé par manière rétroactive, de son personnage (**JEANNE** sur le bûcher/**RIMBAUD** sur son lit de mort à MARSEILLE). Or, cette révélation divine *in extremis* (*in articulo mortis*) est une transcription littéraire du lent discernement de l'Église (condamnation [1431], procès en réhabilitation [1456], béatification [1909], canonisation [1920]). **JEANNE** découvre *a posteriori* le sens des flammes comme **RIMBAUD**, grâce à **CLAUDEL**, celui de son enfer poétique. S'ils meurent ainsi dans un même mouvement, la fin de **JEANNE** décrit d'une certaine manière la fin d'**ARTHUR** :

> « […] *c'est dans la conscience pleinement réalisée de la mission qui lui était confiée que, dans un cri qui est une flamme, elle exhale le* oui *suprême.* »[2297]

Ce « *oui* » italique est aussi une évocation du *Fiat* marial (à rapprocher du *Magnificat*). Mais il s'agit bien, dans les deux cas, d'une (re)création par une autorité « instituante », l'Église et sa capacité sanctifiante dans le cas de **JEANNE**, **CLAUDEL** et sa capacité poético-herméneutique dans le cas de **RIMBAUD**.

4.2. Une constellation d'inspirés

Dans la dynamique argumentative de la préface de 1942, **JEANNE** d'ARC serait ainsi le type le plus significatif de la prophétesse, non pas poétique mais militaire. Comme **JUDAS MACCHABÉE**, elle combat avec l'épée et l'étendard. Or, **CLAUDEL** l'identifie avec d'autres prophètes qui combattent avec la plume. Autrement

---

[2289] Cf. P. **CLAUDEL**, *Un dernier salut à Arthur Rimbaud*, dans *OCPr*, p. 523 (1942) : « *Jamais un cas aussi pur ne s'est présenté que le cas d'Arthur Rimbaud, si ce n'est celui de Jeanne d'Arc*. »
[2290] Cf. *id*., p. 523 : « […] *le message de la Pureté édénique*… ».
[2291] Cf. *id*., p. 522 : « *Un garçon de seize ans, le nez encore plein de lait*… », « […] *ce malheureux enfant* », puis le proverbe, vaguement platonicien (Cf. **PLATON**, « Le banquet », dans *Le banquet. Phèdre*, (éd. d'Émile **CHAMBRY**), (coll. « *G.-F.* » ; 4), PARIS, Flammarion, 1992 [or. 1964], p. 89 [217e]) et para-évangélique (Cf. *Mt* **11**, 25 ; **18**, 2-5 ; etc.) : « *La vérité sortira de la bouche des enfants* », etc.
[2292] Cf. *id*., p. 523 : « […] *une jeune fille de dix-huit ans* » et « […] *un gamin de dix-huit ans*… ». Cf. aussi *Sainte Jeanne d'Arc*, dans *OCPo*, p. 842 (1926-1945) : « […] *ma petite sœur de dix-huit ans* », dans un contexte de vocation imprévue et difficile : « *Et certes ce fut dur de partir (je le sais, j'étais là)…* ».
[2293] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jeanne d'Arc au bûcher*, dans *OCTh2*, pp. 1230-1235 (1934).
[2294] Cf. *id*., p. 1237, avec l'évocation de la pluie, la thématique de l'espérance, etc.
[2295] Cf. *id*., p. 1237-1239.
[2296] Voir, par exemple, A. **RIMBAUD**, *Bannières de mai*, dans OCBr, p. 343-345 (1872).
[2297] P. **CLAUDEL**, *Conférence sur « Jeanne d'Arc au bûcher »*, dans *OCTh2*, p. 1527 (1940).

dit, entre l'ancienne verge[2298] des juges-prophètes d'ISRAËL, l'épée[2299] du soldat de Dieu[2300] et la plume de l'écrivain-prophète, l'idée est toujours la même : l'aiguillon, le dard, le gourdin[2301], le coup de trompette « *au fond de nous-mêmes* »[2302], voire la Croix (comme bâton)[2303].

En effet, il s'agit à chaque fois de l'instrument de la correction, du combat (spirituel) et de l'excitation, de la poussée[2304], de l'action urgente dans un contexte violent. Pour **CLAUDEL**, sans cesse en quête de plénification, cet ensemble réalise et signifie la direction verticale[2305] d'une énergie spirituelle, d'un renouvellement inattendu et l'expression inouïe d'une clameur de vérité, le plus souvent à contre-courant[2306]. **CLAUDEL** lira en ce sens l'œuvre d'écrivains comme Joseph de **MAISTRE**[2307], **VERLAINE**[2308], **CHESTERTON**[2309], **PÉGUY** parfois[2310], etc. Il utilisera explicitement ce schéma dans le cas du publiciste Louis **VEUILLOT** :

> « *Cette épée de Judas Macchabée, il y a un autre homme qui en a hérité,* in die belli*, au plus dur de la mêlée, c'est-à-dire au XIX^e^ siècle : cet homme s'appelle Louis Veuillot*. »[2311]

Dans ce texte, nous retrouvons l'idée de la vocation comme envoi en mission[2312]. **CLAUDEL** le compare alors à un apôtre[2313] et exalte son « *espèce de fureur sacrée* »[2314]. Ainsi se définit-il également, dans une lettre adressée à sa sœur, datée de mai 1943 : « *Mais en Claudel c'est le grand poète, au souffle de prophète, qui l'a conquise…* »[2315].

Ce titre d'inspiré-prophète n'est pas réservé aux auteurs chrétiens. **CLAUDEL** l'attribue aussi à **ESCHYLE**. Il retient en ce sens deux passages de l'*Orestie* : une scène des *Choéphores*[2316] (à cause de la référence à Dieu, Père de tous les hommes) et la scène finale des *Euménides* où **ATHÈNA**, déesse de la Sagesse, est comparée à

[2298] En particulier la verge de **MOÏSE** (Cf. *Ex* **4**, 1-4 [*Vulg*.], etc.), que **CLAUDEL** rapproche souvent avec la *virga ferrea* d'*Ap* **19**, 15 (verge de fer ; voir aussi *Ps* **2**, 9 et *Ap* **2**, 27). Cf. P. **CLAUDEL**, *Au milieu des vitraux de l'Apocalypse*, dans *P&B1*, p. 258 (~ 1930), etc.

[2299] Cf. P. **CLAUDEL**, *L'Échange*, (2ème version), dans *OCTh1*, p. 782 (1951 ; Louis **LAINE**) : « *Il y a un esprit en moi, au-dedans de moi ; et il me pousse comme avec une épée tirée.* »

[2300] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jeanne d'Arc au bûcher*, dans *OCTh2*, p. 1238 (1934).

[2301] Cf. P. **CLAUDEL**, *Louis Veuillot*, dans *OCPr*, p. 484 (1937) : « […] *le gourdin même de Péguy et de Léon Bloy…* ».

[2302] P. **CLAUDEL**, *Conversations dans le Loir-et-Cher*, dans *OCPr*, p. 765 (1928 ; **FLAMINIUS**).

[2303] Cf. P. **CLAUDEL**, *Un Poète regarde la Croix*, dans *P&B1*, p. 623 (1938).

[2304] Cf. P. **CLAUDEL**, *La jeune Fille Violaine*, (2ème version), dans *OCTh1*, p. 574 (1899 ; Pierre de **CRAON**) : « *Accueillez cette parole inconnue dont je sens en moi le travail et la poussée*. »

[2305] Cf. P. **CLAUDEL**, *L'Évangile d'Isaïe*, dans *P&B2*, p. 597 (1950).

[2306] Cf. P. **CLAUDEL**, *Traité de la présence de Dieu*, dans *P&B1*, p. 60 (1932) : « […] *c'est après tout le privilège des poètes et des fous de poser le pied hardiment là où les sages craignent d'aventurer l'extrémité de leur orteil*. »

[2307] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo2*, p. 120 (1936).

[2308] Cf. P. **CLAUDEL**, *Paul Verlaine*, dans *OCPr*, p. 506 (1935) : « *un* inspiré ».

[2309] Cf. lettre de P. **CLAUDEL** à J. **RIVIÈRE**, du 28 avril 1909, dans *Corr.Rivière*, p. 130 (au sujet d'*Orthodoxy*) ; lettre de P. **CLAUDEL** à J. **RIVIÈRE**, du 23 février 1910, dans *Corr.Rivière*, p. 144. Cf. P. **CLAUDEL**, *Emmaüs*, dans *P&B2*, p. 464 (1948). Voir D. **MILLET-GÉRARD**, *AS*, *op. cit*., p. 694-700.

[2310] Cf. P. **CLAUDEL**, *Charles Péguy*, dans *OCPr*, p. 536 (1939) : « *un inspiré* ».

[2311] P. **CLAUDEL**, *Louis Veuillot*, dans *OCPr*, p. 481 (1937).

[2312] *Id*., p. 482 : « *C'est à Rome même que l'Esprit-Saint l'avait armé chevalier et lui avait dit : Va !* »

[2313] Cf. *id*., p. 483.

[2314] *id*., p. 485 (1939).

[2315] Citée par G. **ANTOINE**, *Paul Claudel ou l'Enfer du génie*, *op. cit*., p. 403.

[2316] Cf. P. **CLAUDEL**, *« L'Orestie » d'Eschyle »*, dans *OCPr*, p. 419 (1942) : « *La scène de la rencontre des deux orphelins* [**ORESTE** et **ELECTRE** ; Cf. P. **CLAUDEL**, *Les Choéphores d'Eschyle*, dans *OCTh1*, pp. 922 *sq*. (~ 1914)] *et de cet appel désespéré qu'ils adressent par-dessus leur père assassiné* [**AGAMEMNON**] *au Père commun de tous les hommes, est une des plus sublimes qui n'aient jamais inspiré le cœur et l'imagination d'un poète, qu'on appellerait plus justement un prophète*. »

l'Écriture Sainte[2317]. Dans les deux cas, **ESCHYLE** est comme éclairé d' « […] *un rayon de pure lumière* »[2318]. Il partage cet état avec d'autres grands auteurs, également tourmentés par la vérité catholique, comme **TOLSTOÏ**[2319] ou même **JOYCE**[2320]. Ainsi, **RIMBAUD**, malgré son irréductibilité et son apparence d'hapax, est un élément dans une série, un parmi d'autres. L'ensemble forme une constellation, une direction, un projet, une présence, un signe. Ce constat, historique et pratique, fonde, pour **CLAUDEL**, son principe théologique fondamental :

> « *Cet esprit de prophétie, l'Inspiration, la* gratia gratis data*, n'a jamais à aucun moment cessé de souffler sur l'Humanité*[2321]. »

Là encore le jeu des majuscules et des minuscules relativise l'esprit et exalte l'inspiration, *i.e.* l'acte de relation, le mouvement et l'acte de création. Á ce niveau particulier, **CLAUDEL** scrute donc, et estime pouvoir décrire, le phénomène réalisé d'enthousiasme (quand l'esprit divin tombe sur une âme) :

> « […] *ce feu sacré dont je parle et que j'appellerais plutôt une lumière voulante* [sic] *et violente, loin de détruire, elle tire sur nous de toutes parts, et voici de l'inconnu, voici de nouvelles forces qui se lèvent et qui accourent et qui se déploient et qui en tumulte se concertent !* […] *C'est l'inspiration des antiques prophètes…*»[2322].

Ce faisant, il l'étend à son maximum, le présentant comme permanent (expansion temporelle) et actif en toute forme de création[2323], y compris dans la négativité (expansion spatiale), car il doit être distingué de la sainteté[2324]. Ce niveau révèle une structure de l'âme humaine[2325]. Il traduit l'appel universel à la vision de l'ineffable[2326], c'est-à-dire le *capax dei* de la tradition théologique. Cette logique de généralisation, qui fait du cas-**RIMBAUD** un « type », voire l'archétype, est signifiée, dans la préface, par les récurrences du terme « *Humanité* ». Elle explique la généralisation du poète de CHARLEVILLE comme Homme total :

> « […] *ce n'est plus un enfant, un littérateur individuel, mais, comme dans la Bible, l'Homme lui-même…* »[2327].

Signe de l'extrême dilatation d'une expérience finalement très commune, **CLAUDEL** cite alors uniment l'expérience de l'aube, le « *sentiment du Ah !* » chez les mystiques japonais et un florilège disparate de fragments rimbaldiens[2328].

[2317] Cf. P. **CLAUDEL**, *Euménides,* dans *OCTh1*, p. 974 *sq*. (1916). Cf. aussi *« L'Orestie » d'Eschyle »*, dans *OCPr*, p. 419-420 (1942) : « […] *c'est ici que le génie religieux d'Eschyle atteint une espèce de vision prophétique*. »
[2318] *Id*., p. 420.
[2319] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo2*, p. 384 (1941).
[2320] Cf. *id*., p. 394-395 (1942) : « […] *ce pauvre malheureux homme, sur qui la main de DIEU s'est appesantie*. »
[2321] P. **CLAUDEL**, *Un dernier salut à Arthur Rimbaud*, dans *OCPr*, p. 523 (1942).
[2322] P. **CLAUDEL**, *L'enthousiasme*, dans *OCPr*, p. 1392-1393 (1953).
[2323] Cf. P. **CLAUDEL**, *Un dernier salut à Arthur Rimbaud*, dans *OCPr*, p. 523 (1942) : « *C'est lui qui a suscité tant d'artistes, tant de poètes, tant d'initiateurs de toutes sortes, tant de pousseurs désespérés !* »
[2324] Cf. P. **CLAUDEL**, *Introduction à un poème sur Dante*, dans *OCPr*, p. 422 (1921).
[2325] Cf. P. **CLAUDEL**, *L'enthousiasme*, dans *OCPr*, p. 1392 (1953) : « *L'âme humaine est une chose capable de prendre feu, elle n'est faite que pour ça, et quand la chose se produit, et que « l'esprit tombe sur elle », comme on dit, elle ressent une telle joie…* ».
[2326] Cf. P. **CLAUDEL**, *Un dernier salut à Arthur Rimbaud*, dans *OCPr*, p. 524 (1942).
[2327] *Id*., p. 526.
[2328] *Id*., p. 524-526.

Conclusion du chapitre VI

Le cœur de l'hypothèse théologique de 1942 présente **RIMBAUD** comme animé par un charisme de prophétie. Ce charisme trouve sa source, sa description et sa signification essentielle dans la Bible. Mais il la déborde, se reconfigurant sans cesse en de multiples figures, dont l'une serait celle du poète-prophète. Libre et imprévisible, la prophétie appartient en propre à l'initiative divine et ressort de la vie de l'Esprit. Elle peut être contestée et refusée, voire défigurée par son récipiendaire. Elle peut dans certains cas être exercée inconsciemment, comme l'atteste la séquence traditionnelle **BALAAM**-**SAÜL**-**CAÏPHE**. Celle-ci tend donc à enraciner l'événement- **RIMBAUD** dans la tradition herméneutique, riche et polymorphe, dite de la prophétie involontaire.

Cependant, **CLAUDEL** opère un choix précis en privilégiant la figure de **SAÜL**, *i.e.* en refusant de privilégier les figures connexes de **BALAAM** (un païen), **CAÏPHE** (associé à la prophétie des « méchants ») et **JONAS** (qui refuse, accepte, réalise en partie, puis boude). Ce choix a trois avantages. Le premier est le plus important. Le cycle du roi **SAÜL** est le seul intertexte disponible qui supporte la notion de couple (**SAÜL**/**DAVID**). Ce faisant, il maintient la dynamique vitale de l'« arc catéchuménal » et autorise ainsi, par la référence à **DAVID**, auteur pseudépigraphique de nombreux psaumes (73, au total ; Cf. *Ps* **3**, 1 ; **4**, 1 ; etc.), à un passage « naturel » vers le domaine poétique (Cf. *2 S* **23**, 1 ; *Si* **47**, 8 ; etc.). D'autre part, il interroge l'échec de **SAÜL**-**RIMBAUD** et évite un jugement moral hâtif. En effet, le texte biblique situe plutôt le malheur du roi comme subi et indique la prégnance d'une faiblesse héritée : héritage benjaminite, péché d'ISRAËL, incapacité psychologique (complexe d'infériorité), instabilité d'une période de transition marquée par un désir spirituel, en partie pervers (la royauté). La question de l'échec de **SAÜL** est donc aussi celle d'un monde dont il révèle les ambiguïtés. Enfin, il se clôt par un drame qui transpose aisément le récit douloureux (violence autodestructrice, acédie, colère, schizophrénie) et le suicide littéraire de **RIMBAUD**.

Fondée dans la Bible, centrée sur **JÉSUS**-Christ, attestée par l'histoire, en particulier l'histoire esthétique, la prophétie selon **CLAUDEL** est à considérer selon son intime association à la vie dans l'Esprit. Le fait prophétique est donc, ici, à la fois ancien et actuel, structurel et changeant, cosmique, biblique et ecclésial. De plus, le poète dit en avoir bénéficié et en faire l'expérience. C'est pourquoi, la prophétie n'a pas disparu à la mort de **MALACHIE**, de saint **JEAN**-Baptiste ou du dernier apôtre. Elle poursuit aujourd'hui son chemin et son combat. Elle sera à l'œuvre jusqu'à la fin des temps. La perspective claudélienne définit d'abord le poète-« prophète » comme un acteur d'une histoire sainte, dynamique et parfois violente, orientée vers la parousie, *i.e.* en progrès en ce sens précis. Celle-ci révèle la présence de l'Esprit du Christ dans le monde comme une invitation à la rencontre et un appel épiphanique à une relation d'amitié. Venu dans la chair, le Christ a institué toute la chair du monde comme le lieu de la réalisation eschatologique. En lui, *i.e.* en un Verbe humano-divin, la Création entière est appelée à accueillir librement la bonne nouvelle du Salut (Cf. le « *toutes les créatures* » de *Mc* **16**, 15). Le départ du Christ à l'Ascension, puis l'envoi de l'Esprit-Paraclet, ont institué cette économie complétive (Cf. *Jn* **16**, 12-14) de la présence du Ressuscité, à la fois spirituelle, sacramentelle et universelle. Celle-ci qualifie une vie ecclésiale, poétique, missionnaire, inspiratrice et joyeuse, emportée par une structure d'espérance[2329], encouragée par la certitude d'une victoire définitive et soutenue par un accompagnement respectueux (Cf. *Mt* **28**, 20 ; *Lc* **24**, 13-34).

[2329] Voir Hans Urs von **BALTHASAR**, *Espérer pour tous*, (trad. de l'allemand par Henri **ROCHAIS** et Jean-Louis **SCHLEGEL**), PARIS, Desclée de Brouwer, 1987 [or. *Was dürfen wir hoffen ?*, EINSIEDELN, Johannes Verlag, 1986].

Dans une mesure qu'il convient encore de définir, le poète-« prophète », selon Paul **CLAUDEL**, sert l'union nuptiale, dans l'Esprit inspirant, entre le Seigneur qui vient et le monde qui chemine vers lui, « *lentement et progressivement* »[2330]. Il atteste avec force, parfois malgré lui, voire contre lui, de cette confiance du Père en l'humanité, de sa fidélité radicale, de la bonté de la Création (Cf. *Gn* **1**), ainsi que d'un projet universel de divinisation en **JÉSUS**-Christ. De la sorte, il participe à son plan. Il affirme par son verbe, contre tous les désirs d'expropriation, que Dieu reste à l'œuvre dans *sa* Création et que celle-ci, loin de tout absurde, trouve son sens en lui. Car il a plu à Dieu[2331] de se révéler, et de se révéler de cette manière, intime et passionnée, afin d'ouvrir, pour tous les hommes, un chemin de bonheur, d'amitié et d'illumination.

[2330] CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES DE FRANCE, *Texte national pour l'orientation de la Catéchèse en France*, (coll. « *Documents d'Églises* »), PARIS, Bayard, Fleurus-Mame, 2006, p 39 : « *Entrer dans l'expérience chrétienne fait parcourir tout un itinéraire. C'est lentement et progressivement que prend chair dans une existence, le dynamisme que l'Église reçoit de Pâques.* »

[2331] Cf. Constitution dogmatique sur la Révélation divine *Dei Verbum*, n° 2, dans CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, *COV2*, *op. cit*., p. 126 : « *Placuit Deo*… ».

Chapitre VII : Autorité théologique, le *De prophetia* de saint **THOMAS** d'AQUIN

La question de la prophétie fut assez peu systématisée, sauf à l'époque scolastique, en particulier par saint **THOMAS** d'AQUIN, dans le cadre d'une réflexion plus générale sur le concept de *gratia gratis data*. Or, c'est bien à ce concept que **CLAUDEL** recourt[2332]. Conséquemment, il s'y soumet, mais à sa manière, retenant ce qui lui sert.

Dans la tradition scolastique, la *gratia gratis data*, se distingue de la *gratia gratum faciens*. Cette dernière est aussi, selon les différents points de vue envisagés, la grâce « sanctifiante », thérapeutique (*sanans*) ou encore « justifiante » (*justificanionis*)[2333]. Si la première (ressortant de la grâce « actuelle ») définit un don gratuit donné à un croyant en vue du bien commun (Cf. *1 Co* **12**, 7), *i.e.* des autres croyants, de l'Église et de sa mission évangélisatrice, la seconde (ressortant de la grâce « habituelle ») signifie le don divin de la sainteté pour son bénéficiaire[2334]. Si la *gratia gratis data* est donnée à quelqu'un pour les autres, la *gratia gratum faciens* est donné par un autre (l'Esprit saint) pour quelqu'un.

Il faut immédiatement noter que cette distinction peut devenir embarrassante si elle est trop rigidifiée. Dans ce cas, en effet, elle n'est plus comprise au sens précis des catégories aristotéliciennes, mais comme un critère de séparation entre des « choses », *i.e.* comme une frontière délimitant *des* grâces. Cette tentation brise alors le point de départ de la réflexion chrétienne, à savoir l'unité fondamentale de *la* grâce dans la Révélation, c'est-à-dire l'expérience inattendue et à visée universelle d'une « *bienveillance aimante de Dieu pour l'homme* »[2335]. Celle-ci se diffracte « ensuite » en de multiples motifs (une initiative divine absolue, dynamique, exigeante, historique, miséricordieuse, libératrice…) et selon les acteurs de la relation.

Le travail scolastique essaiera de rendre compte de cette pluralité d'approches en proposant différentes séries de couples : grâce « sanante »/« élevante », habituelle/actuelle, incréée/créée, etc. À un autre niveau, le concept de *gratia gratis data* est tout autant menacé quand il est identifié, sans précaution, avec la notion paulinienne de « charisme » (tiré du gr. « *charis* », « grâce »[2336] : dons spirituels accordés à *tous* les croyants en tant que ceux-ci participent à l'utilité commune ; Cf. *1 Co* **7**, 7[2337]). Quoi qu'il en soit, l'application du concept de *gratia gratis data* à la prophétie est devenue traditionnelle, en particulier depuis le traité *De prophetia*[2338] de la

[2332] Cf. P. **CLAUDEL**, *Un dernier salut à Arthur Rimbaud*, dans *OCPr*, p. 523 (1942).
[2333] Voir Vittorino **GROSSI** et Bernard **SESBOÜÉ**, « Grâce et justification : du témoignage de l'Écriture à la fin du Moyen Âge », dans B. **SESBOÜÉ** (dir.), *Histoire des dogmes*, tome II, *L'homme et son Salut*, *op. cit*., p. 322-324.
[2334] Cf. saint **THOMAS** d'AQUIN, *ST*, I-II, **111**, 1, *Resp*. et II-II, **172**, 4, *Resp*.
[2335] V. **GROSSI** et B. **SESBOÜÉ**, « Grâce et justification : du témoignage de l'Écriture à la fin du Moyen Âge », dans B. **SESBOÜÉ** (dir.), *Histoire des dogmes*, tome II, *L'homme et son Salut*, *op. cit*., p. 324.
[2336] Voir Y. **CONGAR**, *Je crois en l'Esprit Saint*, *op. cit*., p. 437-439, pour les citations (16) chez saint **PAUL**. Une, cependant, hors du corpus paulinien : *1 P* **4**, 10.
[2337] Voir Y. **CONGAR**, *Je crois en l'Esprit Saint*, *op. cit*., p. 438-440. Le mot a donc aussi le sens de « vocation » spécifique. Voir Constitution dogmatique sur l'Église *Lumen Gentium*, n° 12, dans CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, *COV2*, *op. cit*., p. 32.
[2338] Saint **THOMAS** d'AQUIN, *La Prophétie*, (traduction du latin et annotations par Paul **SYNAVE** et Pierre **BENOIT**), (2ème édition entièrement mise à jour par Jean-Pierre **TORRELL**), PARIS, Cerf, 2005. L'introduction de J.P. **TORRELL** sera désormais abrégée *Introd*.

Somme de Théologie de **THOMAS** d'AQUIN (*ST*, II-II, **171**-**178**). Cette proposition, à la fois synthèse de la tradition antérieure et développement original, est certainement la source principale de **CLAUDEL**[2339].

Le poète connaît bien l'œuvre de l'Aquinate. De son vivant, il fut qualifié par certains commentateurs de « thomiste »[2340]. Depuis le milieu du XIX[ème] siècle, le thomisme fut l'un des éléments unificateurs du renouveau catholique au sein des élites ecclésiastiques. Il opère alors comme une référence identitaire[2341], en partie polémique. Dès 1893, l'abbé **VILLAUME**, confesseur et maître spirituel de **CLAUDEL**, conseille au jeune intellectuel converti de lire saint **THOMAS**[2342]. Lors de son premier séjour en CHINE (1894-1899), **CLAUDEL** étudie seul la *Somme de théologie*, la *Somme contre les Gentils* et les *Questiones disputatæ*[2343]. Il dira avoir travaillé les deux *Sommes* « *d'un bout à l'autre* »[2344]. Il perdra cependant ces « *5 Volumes annotés de S. Thomas* »[2345] dans le tremblement de terre de TOKYO, en 1923. Par ailleurs, il aimera à son tour recommander cette lecture[2346].

CLAUDEL considère le grand théologien dominicain comme un maître, voire comme un auteur inspiré[2347]. Il s'imprègne de sa pensée, en particulier ses définitions de la nature divine : unité en Dieu de l'être et de l'existence[2348], Dieu comme être « *parfait et immobile* »[2349] ou comme acte pur[2350], théorie des personnes divines comme relations subsistantes[2351], notion d'« *opération* »[2352], etc. Il consulte son angélologie[2353]. Il utilisera souvent un vocabulaire d'origine thomiste, qu'il convertit dans son univers poétique. Citons, par exemple, la triade âme végétative, âme sensible et animale, âme intelligible[2354], la triade *opus creationis* / *distinctionis* / *ornatus*[2355], la dyade grâce opérante et grâce coopérante[2356], etc. Le poète restera toujours fasciné par l'ampleur, la précision, l'unité et la pureté de la pensée du Docteur Angélique, comme il se sentira porté par son optimisme et encouragé par son réalisme.

[2339] Cf. déjà P. **CLAUDEL**, *Seconde note sur les anges*, dans *P&B1*, p. 441 (~ 1933 ; note a).
[2340] Cf. lettre d'A. **SUARÈS** à P. **CLAUDEL**, du 9 juillet 1905, dans *Corr. Suarès*, *op. cit*., p. 39 : « *Je ne suis pas bon thomiste, comme vous*… ».
[2341] Cf. la formule *paulinisante* de Raïssa **MARITAIN**, concernant son mari : « *Malheur à moi si je ne thomistise pas*. » (Cf. *1 Co* **9**, 16 ; Raïssa **MARITAIN**, *Les grandes amitiés. Les aventures de la grâce*, *op. cit*., p. 268).
[2342] Cf. P. **CLAUDEL**, *Fulgens Corona*, dans *P&B2*, p. 1158 (1954). Comparer avec le témoignage de Raïssa **MARITAIN**, *Les grandes amitiés. Les aventures de la grâce*, (tome 2), *op. cit*., p. 26 *sq*., parlant, entre autres, de « *joie paradisiaque* » (p. 29). Voir aussi p. 249-254, qui date à 1913 (conférence de Jacques **MARITAIN** sur « *la Philosophie de M. Bergson et la Philosophie chrétienne* ») la sortie du thomisme « […] *du cercle des controverses ecclésiastiques*. *Pour la première fois la pensée thomiste réclamait ses droits dans l'existence profane et la culture profane, pénétrait dans le champ-clos des philosophies contemporaines, entrait en compétition avec elles sur leur propre terrain, aussi jeune et plus vivante que les doctrines du jour*. » (p. 253-254).
[2343] Voir Michel **BRESSOLETTE**, « Exégèse d'une correspondance : Paul Claudel – Jacques Maritain (1921-1945) », dans D. **ALEXANDRE** (dir.), *L'écriture de l'exégèse dans l'œuvre de Paul Claudel*, *op. cit*., p. 14.
[2344] P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. 644 (1924). Cf. aussi lettre de P. **CLAUDEL** à A. **SUARÈS**, du 5 août 1907, dans *Corr. Suarès*, *op. cit*., p. 109 : « *Saint Thomas est le seul ouvrage de longue haleine que je n'ai jamais lu*. »
[2345] P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. 606 (1923).
[2346] Cf. lettre de J. **RIVIÈRE** à P. **CLAUDEL**, du 7 avril 1907, dans *Corr.Rivière*, p. 46 : « *Je lirai saint Thomas, si je peux. Et je sais* […] *que vous le conseillez aux âmes en quête*. » ; lettre de P. **CLAUDEL** à J. **RIVIÈRE**, du 25 mai 1907, dans *Corr.Rivière* : « Saint Thomas*. À lire quand vous le pourrez, pas tout de suite. Cela vous prendra des années*. »
[2347] Cf. P. **CLAUDEL**, *Ossements*, dans *OCPr*, p. 979 (1936).
[2348] Cf. P. **CLAUDEL**, *Le Repos du septième jour*, dans *OCTh1*, p. 824 (1896).
[2349] P. **CLAUDEL**, *L'Échange,* (1[ère] version), dans *OCTh1*, p. 711 (1893), etc.
[2350] Cf. P. **CLAUDEL**, *Seconde note sur les anges*, dans *P&B1*, p. 430 (~ 1933), etc.
[2351] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. 888 (1929).
[2352] P. **CLAUDEL**, *Saint Louis*, dans *OCPo*, p. 654 (1918) : *action* de la Trinité *ad extra* [Cf. *Dz* 421], distincte, dans la théologie scolastique, de l'*activité* divine [*ad intra*], d'où le « […] *non pas de lui-même nûment*… ».
[2353] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. 259-260 (1913), alors qu'il prépare un travail sur les anges.
[2354] Cf. P. **CLAUDEL**, *La légende de Prâkriti*, dans *OCPr*, p. 968 (1932). Voir A. **BLANC**, *Claudel. Le point de vue de* Dieu, *op. cit*. p. 110.
[2355] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo2*, p. 171 (1936).
[2356] Cf. P. **CLAUDEL** *Jo2*, p. 219 (1928) et la note *ad locum*, pour les références.

Cependant, **CLAUDEL** n'hésitera pas à le critiquer[2357], voire à l'amender et le réformer[2358], quand il le juge nécessaire pour sauvegarder ses intuitions fondamentales. En cela, il est fidèle à l'encyclique de **LÉON** XIII, *Aeterni Patris*[2359]. Par exemple, il refuse une taxinomie psychologique trop cloisonnée[2360]. Il considère également de manière originale le concept de « forme » comme susceptible d'être perçu à tous ses niveaux, par les sens. En fait, le poète refuse la théorie de la connaissance purement intelligible[2361], distinguant entre sens et sensibilité[2362], *i.e.* acceptant la possibilité d'une sensibilité *post-mortem*[2363]. Il discutera aussi les développements thomasiens sur la souffrance en Dieu[2364], sur la nature de la beauté[2365] ou encore sur la peine infernale (le dam). Au total, **CLAUDEL** utilise **THOMAS**, plus largement la pensée scolastique, à la fois comme un réceptacle de la Tradition[2366] et comme une « *grammaire* »[2367], au sens défini par George **STEINER** :

> « *Par grammaire, j'entends ici l'organisation articulée de la perception, de la réflexion et de l'expérience, la structure nerveuse de la conscience lorsqu'elle communique avec elle-même et avec les autres*. »[2368]

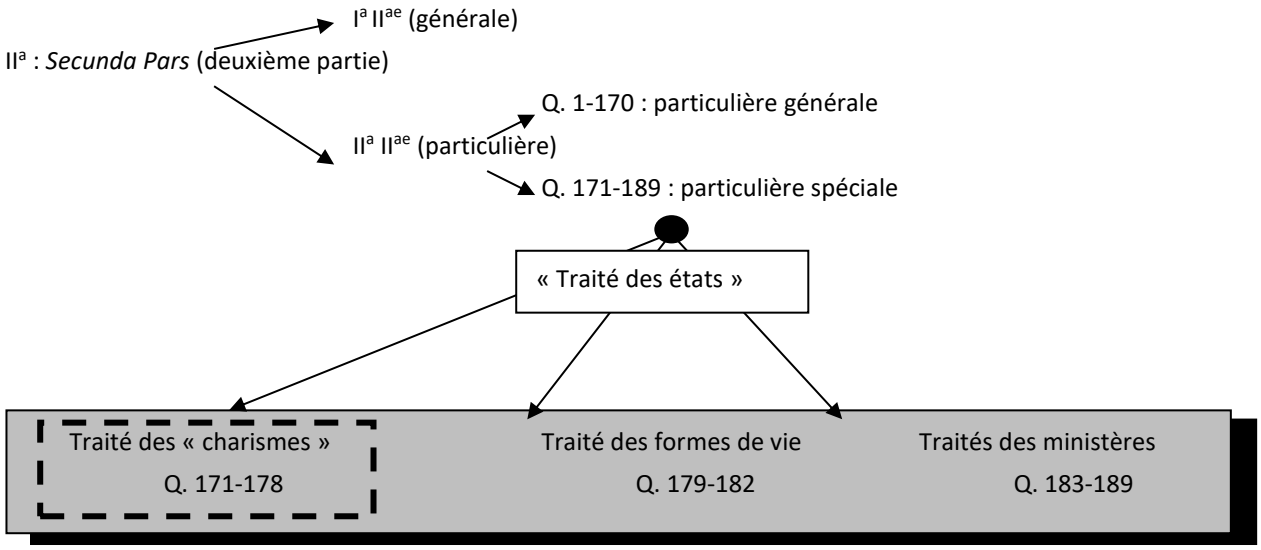
La grammaire prophétique de **CLAUDEL** est donc innervée par la proposition thomasienne[2369], qu'il convient en cela d'étudier précisément. Nous concentrons cette analyse sur le *De Prophetia*. Certes, **THOMAS** a déjà traité la question dans son *Commentaire sur Isaïe* (1251-1252)[2370] et surtout dans la question disputée n° 12, du traité *De veritate* (« Sur la vérité »)[2371]. Cependant, **CLAUDEL** cite très rarement les « *Questions disputées* ». De plus, dans la *Somme de Théologie*, l'Aquinate approfondit sa réflexion de manière importante, voire décisive. L'étude comparative et génésique, certes intéressante au niveau de l'archéologie thomiste, n'est donc pas fondamentale ici.

1. Présentation du *De Prophetia*

[2357] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. 556 (1922).
[2358] Voir D. **MILLET-GERARD**, *AS*, *op. cit*., p. 366-367.
[2359] Cf. *Dz* **3140** (1879). Voir D. **MILLET-GERARD**, *Postface*, dans P. **CLAUDEL**, *P&B2*, p. 1924 : « […] *Claudel est l'enfant miraculeux de l'encyclique* Æterni Patris *(1879)…* ».
[2360] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. 964 (1931) : « *L'erreur des scolastiques est de vouloir trop compartimenter l'âme humaine. Il n'y a pas de cloison étanche entre les diverses facultés*. »
[2361] Cf. lettre de P. **CLAUDEL** à G. **FRIZEAU**, d'octobre 1904, dans *Corr.Frizeau*, *op. cit*., p. 38 : « *La doctrine du grand saint* [**THOMAS d'AQUIN**] *sur la connaissance purement intelligible ne me satisfait pas…* ».
[2362] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo1*, p. 492-493 (1920).
[2363] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo2*, p. 566-567 (1946). Voir aussi A. **BLANC**, *Claudel. Le point de vue de Dieu*, *op. cit*., p. 131-135.
[2364] Cf. P. **CLAUDEL**, *Au milieu des vitraux de l'Apocalypse*, dans *P&B1*, p. 125 (~ 1930), relativisant *ST*, I, **20**, 1, *Ad.* 2.
[2365] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo2*, p. 308 (1940).
[2366] Cf., par exemple, P. **CLAUDEL**, *Jo2*, p. 46, citant saint **AUGUSTIN** à partir de *ST*, III, **22**, 3, *Ad.* 1.
[2367] P. **CLAUDEL**, *Mi*, p. 75 : [saint **THOMAS** d'AQUIN] « […] *a laissé une espèce de grammaire, et m'a permis d'entendre les choses qui me parlent, et m'a permis de comprendre en détail les questions qu'elles me posent et auxquelles je suis invité de répondre*. »
[2368] G. **STEINER**, *Grammaires de la création*, [or. *Grammars of creation. Originating in the Gifford Lectures for 1990*, LONDON, Faber and Faber, 2001], (trad. de l'anglais par Pierre-Emmanuel **DAUZAT**), (coll. « *NRF essais* »), PARIS, Gallimard, 2001, p. 14.
[2369] Voir A. **BLANC**, *Claudel. Le point de vue de Dieu*, *op. cit*., p. 84 : « […] *disons que Claudel s'est servi de saint Thomas comme d'une base de réflexion et d'un système de référence.* »
[2370] Saint **THOMAS** d'AQUIN, *Expositio super Isaiam ad litteram*, dans *Opera omnia*, *Iussu Leonis XIII P. M. Edita – Cura et Studio Fratrum Praedicatorum*, (Tome 28), ROME, Editori di San Tommaso, 1974, p. 47-49 (VI, 1).
[2371] Saint **THOMAS** d'AQUIN, *Questions disputées sur la vérité. Question XII : La prophétie (*De Prophetia*)*, [or. 1257-1258], (éd. de Serge-Thomas **BONINO** et Jean-Pierre **TORRELL**), (coll. « *Bibliothèque des textes philosophiques* »), PARIS, Vrin, 2006. Voir J.-P. **TORRELL**, *Introd*., dans saint **THOMAS** d'AQUIN, *La Prophétie*, *op. cit*., p. 21 *sq*.

Le *De prophetia* est une proposition extrêmement riche. Elle prend place dans un ensemble soigneusement structuré, *i.e.* un contexte qui participe à lui donner son sens.

→ Iª : *Prima Pars* (première partie)



→ IIIª : *Tertia Pars* (troisième partie)

(Schéma n° 20 : *Le* De Prophetia *dans la structure de la* Somme de Théologie)

Ce schéma invite à distinguer quatre niveaux.

1.1. Premier niveau : La Somme de Théologie et son projet

Le traité *De Prophetia* appartient à la *Somme de Théologie* (*summa theologiae* plutôt que « Somme théologique », *summa theologica*[2372]), rédigée en divers lieux, avec l'aide d'une équipe de secrétaires, entre 1266 et 1273[2373]. **THOMAS** propose aux étudiants une nouvelle formation théologique qu'il veut à la fois claire, brève et unifiée. Il est courant de présenter la *Prima Pars* (Iª) comme un *exitus* (principe d'émanation : qui est Dieu ?) et la *Secunda Pars* (IIª) comme un *reditus*[2374] (principe de retour de la créature raisonnable). Quant à la *Tertia Pars* (IIIª : Incarnation), partie restée inachevée, elle est parfois lue comme l'analyse du moyen salvifique (**JÉSUS**-Christ, chemin vers Dieu)[2375]. Quoi qu'il en soit, l'ensemble a un caractère organique, didactique et profondément rationnel. Il est centré sur la question de la connaissance de Dieu[2376], dans le cadre épistémologique de la *sacra doctrina*[2377]. Ce moment de recherche de la vérité selon la méthode dialectique est situé entre la *lectio* (commentaire biblique) et la *prædicatio*. Il appartient donc à un temps médian de l'enseignement théologique universitaire car il ressort de la *disputatio,* sous la forme fictive et quaternaire de la question disputée : énoncé de la thèse, arguments opposés, *determinatio magistralis*, réponses aux objections. Cependant, **THOMAS**, insiste

[2372] Voir A. **WALZ**, « De genuino titulo *Summa theologiae* », *Angelicum* n° 18, 1941, pp. 142-151.
[2373] Voir Jean-Charles **NAULT**, *La saveur de Dieu. L'acédie dans le dynamisme de l'agir*, *op. cit*., PARIS, Cerf, 2006, pp. 176 *sq*.
[2374] Voir G. **LAFONT**, *Structures et méthode dans la « Somme théologique » de saint Thomas d'Aquin, op. cit*., pp. 18-19.
[2375] Voir Marie-Dominique **CHENU**, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, (coll. « *Publications de l'Institut d'études médiévales* » ; 11), MONTRÉAL-PARIS, Institut d'études médiévales, Vrin, 1950, p. 266.
[2376] Voir une première allusion au traité en *ST*, I, **12**, 11, *sol*. 1 et 2.
[2377] La bibliographie est immense sur ce point : Voir Jean-Charles **NAULT**, *La saveur de Dieu. L'acédie dans le dynamisme de l'agir, op. cit.*, p. 180 (note 22).

sur le fait que la vie de foi, et l'expérience que nous en avons, précède et suit toujours la pensée (*intellectus*). Même si les développements à venir pourront sembler abstraits, cette abstraction est au service d'une saisie de ce qui est déjà et dont il faut essayer de rendre compte, avec raison et discipline (Cf. la notion *d'ordo disciplinæ*), de la manière la plus simple. Le traité rend donc compte de l'expérience prophétique dans le cadre épistémologique du projet scientifique de la théologie scolastique. C'est pourquoi son étude, dans la *Somme*, tend à renforcer les aspects théoriques et cherche souvent une conciliation entre les différentes interprétations historiques en utilisant la méthode de la distinction. Mais elle n'en épuise pas toutes les potentialités, renonce même à en exposer tout le savoir possible. Elle n'est pas dupe de son effort d'exposition et assume explicitement, par sa disposition « scolaire », le passage toujours insatisfaisant de la *res* à l'*enuntiatio*[2378]. D'une certaine manière, cette forme assume sa limite et la met en scène.

1.2. Deuxième niveau : la Secunda Pars

Le traité appartient ensuite à la *Secunda Pars*. Cette dernière traite de l'Homme comme image de Dieu, considérant le rapport à son agir. Or, pour **THOMAS**, après **ARISTOTE**, puisque l'action rationnelle doit, par nature, viser une fin connue rationnellement, l'étude générale de l'action humaine consiste à définir la fin dernière. Celle-ci ne pouvant être qu'un Bien transcendant, le Souverain Bien, c'est-à-dire Dieu[2379], la volonté vise le bonheur et la béatitude (l'acte parfait)[2380]. Celle-ci est décrite comme une *visio* (donc une connaissance) de l'essence divine, vision asymétrique puisqu'elle n'est possible que par un don divin. Apparaît ici pour la première fois cette survalorisation optique qui traversera tout le traité. Or, la vision est le sens de la complétude, par saturation dans la vérité-lumière, reçue comme un don, c'est-à-dire par une action immédiate de Dieu en direction de l'Homme. Ce trait fondamental sera donc aussi celui de la prophétie qui s'inscrit dans cette marche générale et rationnelle vers la béatitude. Ainsi le prophétisme est, en première analyse, un événement « révélationnel »[2381] d'origine divine, qui ouvre à toute l'humanité un chemin vers la vérité et le bonheur, en lui apportant une connaissance vraie de sa finalité.

1.3. Troisième niveau : la Secunda secundae

Le traité appartient ensuite à la *Secunda Secundae*[2382]. La différence entre la *Prima* et la *Secunda Secundae* est définie par le couple général/spécial (ou particulier)[2383]. Le *De Prophetia* s'inscrit ainsi dans ce contexte de réalisation concrète, sur laquelle il s'appuie et qu'il complète, à savoir l'étude, l'exposé ou le « dire » portant sur les vertus et les vices, une étude précise, pratique, exhaustive et individuelle.

[2378] Cf. saint **THOMAS** d'AQUIN, *ST*, II-II, **1**, 2, *Ad.* 2 : la foi « […] *terminatur ad rem, et non ad enuntiabile*. » (Trad. : « […] *se termine à la chose et non à l'énoncé*. »). Voir H. U. von **BALTASAR**, *La vérité est symphonique*, pp. 53-54, affirmant combien la pleine intelligibilité d'un aspect du dogme est la marque de l'hérésie.

[2379] Voir É. **GILSON**, *Le thomisme*, *op. cit.*, 3ème partie, pp. 349 *sq*.

[2380] Cf. saint **THOMAS** d'AQUIN, *ST*, I-II, **13**, 6, *Resp.*: « […] *ex necessitate beatitudinem homo vult, nec potest velle non esse beatus, aut miser*. » (Trad. : « […] l'homme veut nécessairement la béatitude et ne peut pas vouloir ne pas être heureux, c'est-à-dire malheureux. »)

[2381] Nous proposons ce néologisme pour désigner la révélation comprise à la fois par son contenu (ce qui est révélé) et son mode d'apparition (le fait que cela soit connu par et comme révélation).

[2382] Voir J.-C. **NAULT**, *La saveur de Dieu. L'acédie dans le dynamisme de l'agir, op. cit.*, pp. 183 et 250.

[2383] Cf. saint **THOMAS** d'AQUIN, *ST*, I-II, **6**, *introd*. Nous utilisons les traductions habituelles. Le latin écrit : « *primo* […] *in universali secundo* […] *in particulari* ». Le danger serait de confondre ce couple universel / particulier avec la distinction à venir entre *omnium* et *aliquos*.

1.4. Quatrième niveau : le traité De prophetia

Le traité est enfin une sous-partie de la *Secunda Secundae*. Il débute par un texte important, située avant la question 171, qui ne se définit pas explicitement comme un prologue. Nous le désignerons sous le terme d' « introduction »[2384]. Sa longueur signale l'enjeu de son contenu. Celui-ci est libéré du formalisme imposé par l'architecture des questions. C'est bien alors cette liberté même, considérée comme prise de liberté, qu'il faut interroger. Car dès la fin de ce texte, l'essentiel, au sens du plus problématique, est déjà posé, ou plutôt imposé. La suite du traité se présente dès lors, moins comme le lieu où la problématique est élaborée, que celui où elle se déploie et est justifiée. D'une certaine manière, une décision originaire précède l'écriture et son espace. Elle échappe donc au lecteur et à son jugement.

Cette introduction peut être divisée en deux parties. Elle situe d'abord la prophétie comme un sous-ensemble (Q. 171-178) d'une unité finale (Q. 171-189), appelée quelquefois « *Traité des états* ». L'introduction justifie ensuite le plan général du traité *De prophetia* en trois temps : la définition de la prophétie au terme (au prix) d'un important travail théologique, la présentation de cinq questions qui la concernent (Q. 171-174 + Q. 175 sur le *raptus*) et l'annonce du plan de la question 171. Les questions 176-177 (*locutio*) et 178 (*operatio*) ne sont pas citées.

1.4.1. De la « *diversitas* » à la « *differentia* »

L'introduction signale d'abord le principe de rupture avec ce qui précède (Cf. couple *Postquam*/*nunc*). Celle-ci est décrite comme une bascule de l'*ad omnium* vers l'*ad aliquos*. L'*omnium* a dit ce qui concerne *tout homme* et vise l'ensemble en tant qu'ensemble, c'est-à-dire comme un « sans-exception ». L'*aliquos* dit quelques-uns, isole des unités de l'ensemble, non pas contre, mais, à la fois, au sein et pour l'ensemble. Ce passage introduit donc une pluralité horizontale qui va être traitée sous l'angle de la différence entre les hommes (*differentia inter homines*). Il qualifie des catégories au sein de l'Église. Autrement dit, si les vices et vertus appartiennent (*pertinent*) à la condition (*conditiones*) et à l'état (*status*) de tout Homme (et non pas de « tous les hommes »), la prophétie concerne les hommes (pluriel : *homines*), au sens de certains hommes. Le lien est plus personnel, étant plus individuel. Est-ce cette pluralité (passage de *l'humain* à *l'Homme* comme *un parmi des hommes*) qui nécessite le recours des concepts intermédiaires (*conditio*/*status*) ? Quoi qu'il en soit, ce niveau d'analyse situe la prophétie dans un cadre ecclésiologique général, *i.e.* comme un lieu original et irremplaçable au service d'une Église emportée dans une dynamique de *reditus*. Cependant, par sa nature même, ce service porte en lui les dangers de toute distinction : séparation, isolement, violence, jeu de pouvoir. Le traité est donc constitutif d'une différence, la *differentia inter homines*, que l'introduction examine selon trois déterminations : le mode de découverte, l'angle d'appréhension, la structure.

THOMAS introduit le propos spécifique de son exposé par le verbe « *invenitur* ». Ce verbe définit un mode de découverte, celui d'un sujet impersonnel, auteur du « *dictum* ». Ce dernier s'oriente (« *in-venire* » au sens de « venir vers ») dans un travail de recherche (« *invenire* » au sens « d'apprendre en s'enquérant », « découvrir ») vers un objet qui est déjà là et se laisse saisir. Le traité est donc la mise en forme de cette rencontre (autre sens du verbe « *invenire* »). Concernant l'angle d'appréhension, la *differentia* est située sous un rapport

[2384] Pour toutes les références à cette « introduction », voir *Annexe* n° 3, p. 404.

spécifique, celui des *habitus* et des actes de l'âme raisonnable. Concernant sa structure, elle est *tripliciter*. Mais comment lire ce mot : triplicité, triple, trois ? S'agit-il de trois différences ou d'une différence triple, ce que semble indiquer le singulier ? Autrement dit, comment lire les trois « modes » de différences puisque ce terme, repris explicitement dans la première et la troisième différences, est absent de la deuxième, où il est remplacé par l'expression « *vero differentia est* ». Ce « *vero* » (Cf. *1 Co* **12**, 4.6) semble ici faire écho au « *quidem* » précédent. Cependant, la reprise du mot « *differentia* », associé à « *alia* », donne plutôt à penser qu'il s'agit d'une autre différence. Enfin si le *tertio modo* implique une suite cardinale, « […] *l'uno* [≠ *primo*] *quidem* [formule intensive] *modo* » ne l'implique pas. L'ensemble semble indiquer que **THOMAS** insiste plus sur la réalité (scripturaire) de ces différences que sur leur articulation ou leur nature (s'il s'agit de trois différences, quelle différence entre les différences ?). Elles sont d'ailleurs immédiatement associées à l'expression « *secundum diversitas* », *i.e.* à un nom au pluriel (« *gratias* », « *vitas* », « *officiorum* » et « *statuum* »), justifié par une référence biblique. Finalement, c'est bien la citation fondamentale d'*1 Co* **12**, 4-6 qui structure l'ensemble, imposant la littéralité des trois « *divisiones* » (*gratiarum*, *ministrationum* et *operationum*)[2385].

L'épître paulinienne tient donc ici une place centrale, mais ce lieu source n'est pas un commencement absolu, puisqu'il renvoie à son tour à un arrière-plan inaccessible et fondateur : l'interprétation apostolique, l'expérience ecclésiale originaire, l'Évangile paulinien, la Révélation du Christ. Or, il nous semble que le signe de cette réorganisation théologique est le passage de la « *diversitas* », qui est toujours un constat compris à l'intérieur du donné scripturaire (ce que l'apôtre constate et ce à quoi il donne une explication théologique), à la « *differentia* ». Cette dernière est une construction logique (« *tripliciter* », logique au sens d'un *dictum*), œuvre de **THOMAS**, de sa méthode (*disciplina*) et de son monde (la tradition lisant, avant **THOMAS**, le texte de **LUC** comme différence entre la vie active et la vie contemplative). Autrement dit, **THOMAS** interprète en termes de *differentia* ce que le donné scripturaire exprime en termes de *diversitas*. Ce changement de vocabulaire signale, annonce et rend possible, la profonde reconfiguration en trois temps du concept reçu de « prophétie ».

1.4.2. Les trois temps d'une nouvelle proposition théologique

Dans un premier temps, **THOMAS** travaille à partir du terme *gratia*. Celui-ci définit, en *1 Co* **12**, 4-6, la première division. Cette dernière est donc située originairement dans un contexte scripturaire complexe, à la fois pneumatologique (principe d'unité), ecclésiologique (l'Église de CORINTHE, destinataires de la lettre), puis analogiquement christologique (via le rapport au corps). Cependant, il substitue à cette notion paulinienne le concept scolastique de *gratia gratis data*. Ce déplacement initial bouleverse profondément l'horizon de sens du texte paulinien. Dans un deuxième temps, **THOMAS** établit, par leur origine spirituelle commune (= *Spiritus*), un lien entre la *gratia* (Cf. *1 Co* **12**,4), désormais relue comme *gratia gratis data*, et les dons de l'Esprit (Cf. *1 Co* **12**, 8-11). C'est pourquoi il cite le « *sermo sapientiæ* » ou le « *sermo scientiæ* », c'est-à-dire qu'il cite en fait le début de la liste des neuf dons. À ce point, il se retrouve donc avec une division triple (*gratia gratis data*/*ministrationum*/*operationum*) et neuf dons dans la première différence. Dans un troisième temps, **THOMAS** introduit deux éléments personnels. D'abord, il pose, sans justification scripturaire, une (nouvelle) géographie charismatique, fondée sur une distinction connaissance/expression/opération. « *Operatio* » devient alors un terme ambigu, puisqu'il désigne à la fois le troisième terme de la division originaire chez Paul (Cf. *1 Co* **12**, 6, repris dans le deuxième mode de différence) et le troisième terme de la division (souvent traduite par

[2385] Nous ne savons pas pourquoi Thomas inverse ensuite les divisions 2 et 3.

« miracle »). Quoi qu'il en soit, cette distinction permet la grande réorganisation finale. En effet, **THOMAS** pose un second élément personnel : le principe selon lequel la « prophétie » désigne tous (« *omnia* ») les dons relatifs à la connaissance. Cette qualification constitue l'acte théologique du traité sur la prophétie. Elle permet de proposer le nouveau contenu de la « révélation prophétique » (le passage ici de « *prophetia* » à « *revelatio prophetica* », citée trois fois, n'est pas anodin), nouveauté comprise comme une extension de la définition antérieure (« […] *se extendit non solum* […] *sed etiam* »). **THOMAS** innove par extension, proposant de fait trois nouveaux « *ad* » : « *res divinas* » (« *fidem* » = tous + « *altioria mysteria* » = quelques uns), « *spirituales substantias* » et « *ad directionem humanorum actuum* ». Il aboutit ainsi à l'organigramme suivant :

- **Connaissance** = prophétie (+ *raptus* = 6[2386] de *1Co*), foi (3), sagesse (1), discernement des esprits (7), science (2).
- **Expression** = parler en langues (8), interprétation (9)
- **Opération** = guérisons (4), miracles (5)

THOMAS articule donc trois niveaux. D'abord un donné originaire, *1 Co* **12**, 4-6 et *Ep* **4**, 7-13, profondément réinterprété. Quand il cite *Ep* **4**, 11, c'est-à-dire la liste des quatre (cinq ?) « ministères » ou « dons »[2387] du Christ à son Église, le verset 12 (« *in opus ministerii* ») permet de relier explicitement *Ep* **4**, 7-13 avec la division originaire d'*1 Co* **12**, 4-6 (peut-être aussi par le lien *Dominus*-Christ). Pourtant, **THOMAS** interprète cette division fonctionnelle avec deux autres termes : « *officiorum* » et « *statuum* ». Le deuxième niveau est celui des données traditionnelles. Ce point semble évident pour la seconde diversité (vie active/vie contemplative) qui nécessite un développement par l'interprétation. Nous lisons en ce sens le passage de « […] *l'ut dicitur* » (première et troisième différence) à « […] *l'ut habetur* », comme si l'*habetur* appelait à plusieurs interprétations, en tous cas refusait le *dicitur* de la littéralité. Le troisième niveau est proprement personnel (intuition théologique, interprétation des textes, réorganisation). Il assume le fait que le théologien trouve aussi ce qu'il cherche (« *invenire* »). C'est le tissage de ces trois éléments qui crée la chair vivante, complexe et quelquefois contradictoire, du texte final. Certes, **THOMAS** propose une nouvelle compréhension (« *comprehendi possunt* », les guillemets de la traduction signalant l'acte de nomination introduit par le « *comprehendi* »). Mais cette innovation (une définition nouvelle de la prophétie comme « […] *gratia gratis data ad cognitionem pertinent* ») reste toujours un approfondissement, par réorganisation d'un donné stable.

2. Analyse littérale du *De Prophetia*

La très grande richesse et l'extrême précision de la proposition thomasienne obligent à un travail patient qui s'interdit les synthèses (trop) rapides. Malgré l'effort qu'elle suppose au lecteur, nous avons choisi l'analyse littérale comme méthode d'exposition.

1.1. Q. 171 : la prophétie considérée selon son essence

2.1.1. Article 1 : essence de la prophétie

[2386] Les numéros désignent le numéro d'ordre de chacun des neufs dons, en *1 Co* **12**.
[2387] Le mot est absent au verset 11, mais présent au verset 7, avec l'expression « […] *data est gratia secundum mensuram donationis Christi*. »

La révolution thomasienne consiste d'abord à considérer que l'essence de la prophétie appartient (« *pertineat* ») « *premièrement* [« *primo* », *i.e.* selon la temporalité] *et principalement* [« *principaliter* », *i.e*. selon l'essence] »[2388] à la connaissance. Celle-ci est « secondairement » (« *secundario* ») un discours. **SYNAVE** traduit « *secondairement* », non pas au sens cardinal, mais qualitatif (« de moindre importance »). Ce choix n'est pas indifférent pour notre propos. Enfin, la prophétie implique le miracle par simple principe de proportionnalité : seule une action de la puissance extrahumaine peut confirmer ou prouver une révélation extrahumaine.

Le deuxième acte fondateur est de qualifier cette connaissance par son origine surnaturelle. **THOMAS** définit les « *objets* »[2389] ainsi connus avec un vocabulaire de type spatial : « *procul remota* »[2390] (les choses rejetées au loin de la connaissance humaine). Le mot « *remota* » (neutre pluriel de *remotum*) signifie ce qui est caché en tant qu'il est éloigné, en particulier du regard (Cf. l'expression *remotus ad oculis*). Dans le vocabulaire stoïcien, il est synonyme de *rejecta*, avec le sens précis des biens que l'on rejette. L'expression « *remota procul* » est donc très insistante. **THOMAS** joue ainsi avec le couple loin/proche, dans une perspective dynamique s'éloigner/s'approcher. La connaissance prophétique révèle sa nature en inversant l'ordre naturel : ce qui, par la nature humaine, se tient éloigné, désormais se rapproche. Ce mouvement paradoxal, surprenant car devenu possible, porte en lui la révélation de son lieu divin (à la fois, et indissolublement, comme origine et objet). De ce fait, il est principe de révélation, à la fois comme contenu et comme révélation de la révélation. L'objet connu est ici découvert comme « *mystérieux* » (« *in mysterio abscondita* »[2391]) et le demeure, non seulement parce qu'il était loin et qu'il est devenu proche, mais surtout parce que son mouvement était bien de toujours se tenir éloigné. Ce qui désormais s'éloigne, c'est le principe même de l'éloignement, *i.e.* le voile (« *velamen* ») d'obscurité et d'ignorance[2392] qui caractérise le rapport de la connaissance humaine aux réalités divines. On voit que le mystère des choses divines n'est pas un caprice ou une réserve du côté de Dieu, mais un défaut de la connaissance humaine encore détournée de son objet principal. Au total, la définition proposée dépasse infiniment une simple réduction à la prévision (« *praevisio* ») que Thomas intègre seulement dans un deuxième temps[2393], c'est-à-dire dans une optique secondaire en ce qui concerne la question de l'essence. Il note alors que ce sens restreint était aussi celui des *vates*[2394] dans le paganisme.

Cette connaissance suppose deux mouvements asymétriques : d'une part, du côté des choses divines, une révélation comprise comme dévoilement (éloignement du voile), c'est-à-dire comme un venir-vers, *a minima* un laisser-voir, et, d'autre part, du côté de l'Homme, une élévation de la capacité intellectuelle (« […] *intentio mentis elevetur ad percipienda divina…* » et « […] *intentio mentis elevata est ad superna*…»[2395]) sous le mouvement (« *movente* »[2396] : la motion ?) de l'Esprit Saint, élévation qualifiée d'inspiration. La citation fondamentale ici est *Jb* **32**, 8 (*Vulg*.) : « *Inspiratio Omnipotentis dat intelligentiam* ». En fait, **THOMAS** travaille avec la définition classique de la prophétie par **CASSIODORE** : « *Prophetia est inspiratio vel revelatio divina* »

[2388] Saint **THOMAS** D'AQUIN, *ST*, II-II, 171, 1, *Resp*. 3.
[2389] Comment traduire saint **THOMAS** D'AQUIN, *ST*, II-II, 171, 1, *Resp*. 1 : « […] *quia videlicet cognoscunt quaedam quae sunt…* » ? La traduction dit les « *réalités* », ce qui n'est pas plus clair.
[2390] *Ibid*.
[2391] Saint **THOMAS** D'AQUIN, *ST*, II-II, 171, 1, *Resp*. 1.
[2392] Saint **THOMAS** D'AQUIN, *ST*, II-II, 171, 1, *Sol*. 4 : « […] *per quam removetur obscuritatis et ignorantiæ velamen*… ». La traduction ne conserve pas le jeu de mot entre « *procul remota* » et « *removetur* […] *velamen* ».
[2393] *Id*., *Resp*. 2 : le discours prophétique comme édification ecclésiale.
[2394] Saint **THOMAS** D'AQUIN, *ST*, II-II, 171, 1, *Resp*. 1. La traduction propose « *devins* » et choisit ainsi de perdre l'autre sens, celui de poètes.
[2395] *Id*., *Sol*. 4.
[2396] *Ibid*.

(aussi Hugues de **SAINT-CHER**, **ALBERT** le Grand, etc.)[2397]. Le mot *inspiratio* fait référence donc à l'esprit, *in-spiratio*, et à un dévoilement, *re-velatio*. **TORRELL** dit alors très justement que la possibilité prophétique suppose que Dieu se tienne « *des deux côtés* »[2398]. L'argumentation est d'abord étymologique (**ISIDORE** de SÉVILLE)[2399]. Ce trait signale la nouveauté de l'interprétation. Il permet d'intégrer les développements scripturaires sur le prophète-voyant, *rô'eh* ou *hôzéh* (Cf. *1 S* **9**, 9).

Au total, l'essence thomasienne de la prophétie innove par son extension métaphysique, introduite par la notion de connaissance « *procul remota* ». Cette connaissance est à la fois *révélationnelle*, intellectuelle, expérimentale, libre et imparfaite. Considérée en rapport avec la vision béatifique (connaissance parfaite de l'essence divine), elle est une sorte d'anticipation eschatologique. Considérée en rapport à la connaissance par la foi (vertu théologale et principe sanctifiant d'adhésion rationnelle à des vérités extérieures invisibles), elle se situe comme contenu *révélationnel* fondamental (témoignage immédiat et attestation). La prophétie atteste ce que la foi donne à croire. Le rapport foi/prophétie est donc dialectique et inégal. La prophétie procure une connaissance d'un degré inférieur mais elle partage, avec la foi, une commune appartenance à l'ordre de la grâce[2400]. En fait, la prophétie donne à voir un signifiant en l'attestant, quand la foi donne à croire la chose signifiée. Autrement dit, « *la foi est le fruit et la fin de la prophétie*… »[2401]. Ce faisant, la révélation prophétique exclut absolument la sottise (*stultus*) et l'insanité (*insania*[2402]) au nom de cette idée haute de la connaissance, puisque celle-ci implique comme nécessaire la conscience et la liberté. **THOMAS** ne considère donc pas la possibilité critique du discours fou ou du délire, dans un contexte de révélation marqué par la négativité. Il exclut *Os* **9**,7 sans réelle argumentation[2403], peut-être à cause de la mémoire de l'expérience montaniste[2404].

2.1.2. Art. 2 : prophétie et habitus

La problématique de l'*habitus*, développée ensuite, pose la question du caractère passager ou permanent de la connaissance prophétique. La réponse utilise les ressources d'une théorie de la connaissance, fondée sur le principe d'illumination et revêtue de l'autorité paulinienne (Cf. *Ep* **5**, 13)[2405]. Dans ce cadre, toute manifestation de connaissance a pour cause une lumière proportionnée. La prophétie, comme connaissance d'objets surnaturels, suppose une intelligence illuminée par une lumière surnaturelle passagère, la lumière prophétique. Ce caractère passager, incompatible avec la définition courante d'un *habitus*, sape à sa base toute velléité de prophétie naturelle (en particulier la proposition d'**AVICENNE**).

2.1.3. Art. 3-4 : l'objet prophétique

[2397] Cf. saint **THOMAS** D'AQUIN, *ST*, II-II, 171, 6, *Sed Contra*. Voir J.-P. **TORRELL**, *Introd*., dans saint **THOMAS** D'AQUIN, *La Prophétie*, *op. cit*., pp. 35-36 pour les références.
[2398] *Id*., p. 35.
[2399] « *Pro/phanos* » = « apparition au loin ». Cette étymologie est fausse car *pró* signifie « devant », non pas « au loin » (*pórrô*), et *phêtês* dérive de *phánai* (« dire »), non de *phanós* (« apparition »). Le prophète est celui qui parle « devant », *i.e.* au « nom de ». Voir Paul **SYNAVE** et Pierre **BENOIT**, *Appendices I*, *Notes explicatives* n° 3, dans saint **THOMAS** D'AQUIN, *La Prophétie*, *op.cit*., p. 226 (désormais abrégé: *Notes*).
[2400] Voir J.-P. TORRELL, *Introd*., dans saint **THOMAS** D'AQUIN, *La Prophétie*, *op. cit*., p. 110.
[2401] *Id*., p. 38.
[2402] Cf. saint **THOMAS** D'AQUIN, *ST*, II-II, 171, 1, *Sol*. 3.
[2403] Cf. saint **THOMAS** D'AQUIN, *ST*, II-II, 171, 1, *Ad*. 3.
[2404] Voir J.-P. **TORRELL**, *Introd*., dans saint **THOMAS** D'AQUIN, *La Prophétie*, *op. cit*., p. 107.
[2405] Cf. saint **THOMAS** D'AQUIN, *ST*, II-II, 171, 2, *Resp*.

Les articles 3 et 4 approfondissent la notion de connaissance prophétique, en développant le concept novateur de *proculvisio*. Ce concept a un corolaire logique : plus les réalités sont éloignées de notre connaissance (« *procul a nostra cognitione* »[2406]), plus elles appartiennent en propre à la prophétie, car plus elles se révèlent comme illuminées par la lumière divine, son élément formel. **THOMAS** l'organise selon trois degrés (« *gradus* »[2407]) croissants: un degré minimal (= ce qui échappe à certains hommes), un degré intermédiaire (= ce qui est connaissable en soi mais qui échappe universellement, à cause de l'imperfection de la raison humaine, par exemple, le mystère de la Trinité) et un degré élevé (= ce qui est inconnaissable en soi, par exemple les événements futurs contingents). Cette distinction permet donc de « sauver » les auteurs qui réduisent la prophétie à la prévision (**CASSIODORE**, **GRÉGOIRE** le Grand et, partant, quasiment toute la tradition scolaire[2408]) en introduisant la notion de « *signification rigoureuse* » (« *propriissime* » et « *proprie* »[2409]). La prophétie consiste donc autant en son objet (ce qui est révélé défini par son utilité au Salut) qu'en son mode de connaissance (le principe de la révélation ou lumière prophétique), décrit comme illumination passagère par inspiration. Finalement, l'objet prophétique porte sur une partie de la réalité divine elle-même, comme principe de révélation, puisque, insistons sur ce point, elle révèle aussi la révélation, pas seulement quelque chose de la révélation. C'est pourquoi elle peut être qualifiée comme un degré imparfait de la révélation divine. Cette imperfection conditionne sa limitation géographique (« *ex parte* ») et temporelle (« *prophetiæ evacuabuntur* » ; Cf. *1 Co* **13**, 8-9)[2410].

2.1.4. Art. 5 : le sujet

THOMAS envisage ensuite la question existentielle du prophète sous l'angle de la distinction entre production personnelle (en particulier le songe) et inspiration divine. Pour cela il introduit une distinction inédite[2411] entre révélation expresse (« *expressam revelationem* ») et « *impulsion* » (« *quidam instinctus* »[2412]). La révélation expresse est un degré prophétique parfait. Le prophète est alors certain de la divinité, de la *materia* et du mode de révélation de sa prophétie. Cette certitude garantit le témoignage et donc, pour tous, la possibilité de la foi. Lors de l' « impulsion », degré prophétique imparfait, le prophète peut hésiter. Cette différenciation est évidemment très importante pour notre propos.

2.1.5. Art. 6 : la vérité prophétique

L'inerrance prophétique fut une question débattue dès l'Ancien Testament (Cf. *Dt* **18**, 21-22 ou *Jr* **28**, 9). Elle est devenue un lieu classique de la discussion scolastique à cause des prophéties non-réalisées (Cf. *Is* **38**, 1 ; *Jon* **3**, 10 ; *Jr* **18**, 7-8 ; etc.) qui semblent remettre en cause le principe de l'immutabilité divine. Mais ce sujet est aussi l'occasion pour **THOMAS** d'approfondir le « procédé » prophétique. Pour cela, il choisit un angle particulier : l'éducation (rapport maître/disciple pensé comme rapport engendrant/engendré). La connaissance prophétique est ainsi présentée comme « *imprimée* » (« *impressa* »[2413]) par une révélation divine dans

[2406] Saint **THOMAS** D'AQUIN, *ST*, II-II, 171, 3, *Resp*.
[2407] *Ibid*.
[2408] Voir J.-P. **TORRELL**, *Introd*., dans saint **THOMAS** D'AQUIN, *La Prophétie*, *op. cit*., pp. 41-43.
[2409] Saint **THOMAS** D'AQUIN, *ST*, II-II, 171, 3, respectivement *Resp*. et *Sol*. 1.
[2410] Saint **THOMAS** D'AQUIN, *ST*, II-II, 171, 4, *Sol*. 2.
[2411] Voir J.-P. **TORRELL**, *Introd*., dans saint **THOMAS** D'AQUIN, *La Prophétie*, *op. cit*., p. 44.
[2412] Saint **THOMAS** D'AQUIN, *ST*, II-II, 171, 5, *Resp*.
[2413] Saint **THOMAS** D'AQUIN, *ST*, II-II, 171, 6, *Resp*. Le mot a le sens d'appuyer fortement, voire violemment. La traduction par « *gravée* » introduit la connotation vague d'un outil intermédiaire.

l'intelligence (« *cognitio* ») du prophète, sous la forme (« *per modum* ») d'un enseignement (« *doctrinæ*»)[2414]. Ce développement pousse à la reconnaissance d'une fonction magistérielle à l'œuvre au cœur du phénomène prophétique. Concernant le futur, cette impression de la prescience divine concerne, soit les événements en eux-mêmes (prophétie certaine : « ceci arrivera »), soit selon leurs causes (prophétie incertaine : « si tu fais ceci alors ceci arrivera »). Dans ce dernier cas, le prophète annonce un événement, mais il ne peut savoir s'il se réalisera nécessairement. La prophétie n'abolit ni la contingence ni la liberté humaine.

2.2. Q. 172 : La cause de la prophétie

La question de la cause (naturelle, angélique, démoniaque) et de ses conditions (dispositions naturelles, moralité) interroge le thème de l'inspiration.

2.2.1. Art. 1 : l'impossibilité de la prophétie naturelle

L'hypothèse de la possibilité d'une prophétie naturelle fut âprement discutée. **THOMAS** explique la capacité naturelle de prédiction comme une simple perspicacité expérimentale de l'intelligence (une lucidité, *claritas* »[2415]) et de la puissance imaginative à déduire les conséquences, par une analyse des causes. Cette faculté reste toujours faillible. L'Aquinate se range donc contre l'opinion traditionnelle. Il assume la possibilité d'erreurs par confusion d'une prophétie au sens strict et d'une « prophétie prédictive », sorte de futurologie prospective (analyse des futurs possibles). Ce choix s'enracine dans une approche certainement marquée par *2 P* **1**, 21 (cité dans le *Sed contra*) :

> « *Ce n'est pas par une volonté d'homme qu'une prophétie n'a jamais été apportée ; mais c'est poussés par l'Esprit Saint que les saints de Dieu ont parlé*. »

Il s'appuie donc sur une distinction entre deux niveaux de futurs, définis selon leur « déductibilité ».

2.2.2. Art. 2 : le média angélique

Si la cause prophétique est Dieu, la révélation utilise l'intermédiaire angélique (« *mediantibus* »[2416] ou le ministère, « *minister* », avec un sens instrumental[2417]), argumentant sur les bases d'une ontologie hiérarchique, d'origine néo-platonicienne, héritée du Pseudo-**DENYS** et des philosophes arabes, puis rapportée à l'autorité apostolique paulinienne (Cf. *Rm* **13**, 1 dans la traduction de la Vulgate). Les anges opèrent à deux niveaux. D'une part, la lumière angélique médiatise la lumière divine (pure, universelle) et la proportionne à l'esprit humain. D'autre part, les anges forment les images (ou *species*) dans l'imagination humaine (non pas dans l'ordre de la connaissance).

2.2.3. Art. 3 : les prédispositions

[2414] *Ibid*.
[2415] Saint **THOMAS** D'AQUIN, *ST*, II-II, 172, 1, *Resp*. 2.
[2416] Saint **THOMAS** D'AQUIN, *ST*, II-II, 172, 2, *Sed Contra*.
[2417] *Id*., *Sol*. 3 : « […] *minister est sicut instrumentum*… ».

THOMAS s'oppose ensuite à une tradition bien établie puisqu'il refuse la nécessité des prédispositions à l'activité prophétique, au nom de la puissance et de la liberté de l'inspiration divine. Il pousse à bout son raisonnement, affirmant que Dieu peut « créer » entièrement le prophète, sujet, disposition et grâce ![2418]

2.2.4. Art. 4 : la bonne moralité

Le prophète doit-il être moral ? La réponse négative à cette question est la conséquence de la ligne directrice : la prophétie est une *gratia gratis data*. Sa finalité est l'utilité ecclésiale et non pas l'utilité propre du prophète. Elle est aussi un acte d'intelligence et précède tout acte de volonté[2419]. Le premier point est porté à incandescence avec l'expression de la possibilité prophétique comme instrument de l'action divine[2420]. **THOMAS** utilise la distinction entre la racine (*radix*), œuvre de la grâce sanctifiante (*gratia gratum faciens*), et l'expression (passions intérieures/actes extérieurs) pour concéder, à ce second niveau seulement, niveau mineur, que la malice morale peut être un « *obstacle* » (« *impeditur* »[2421]), par remise en cause de la capacité à l'élévation spirituelle.

2.2.5. Art. 5-6 : la prophétie démoniaque

La problématique de la prophétie démoniaque, aujourd'hui peu audible, est enracinée dans la Tradition. **THOMAS** cite *1 R* **18**, 19 dans le *Sed contra* de la question 5 (les prophètes de **BAAL** et d'ASTARTÉ au mont CARMEL). La référence traditionnelle est saint **AUGUSTIN**[2422]. L'originalité de la réponse thomasienne consiste à travailler le thème de l'origine (« *sit a dæmonibus* »). Les démons, étant de nature angélique, sont des êtres supérieurs. Ils possèdent donc une connaissance naturelle (« *secundum ordinem naturæ* »[2423]) de réalités plus éloignées (« *procul existentem* »[2424]) qu'ils peuvent révéler à des hommes. Ceux-ci sont alors appelés « faux-prophètes », « prophètes des idoles », voire « démoniaques » ou « possédés » (« *arreptitios* »[2425]). Cette manifestation n'est pas une illumination, propre de la révélation divine, mais soit le don d'une vision imaginative, soit une parole sensible (« *sensibiliter colloquendo* »[2426]), une sorte de murmure démoniaque qui voisine avec le délire paranoïaque (Cf. « entendre des voix »). On retrouve alors le mot « prophète », mais utilisé dans son sens second, c'est-à-dire naturel, structurellement inférieur et potentiellement erroné.

Cependant, la possibilité pratique d'une véracité relative est déduite d'une option philosophique (ou existentielle) résolument optimisme et providentialiste : il n'existe pas de réalité totalement privée de bien, comme il n'existe pas de connaissance totalement privée de vérité. Ce fait (une vérité minimale qui donne l'apparence de la vérité) est d'ailleurs nécessaire pour rendre le mensonge crédible. Elle est aussi induite par l'exemple biblique de **BALAAM** (Cf. *Nb* **22**, 8)[2427] et historique des Sibylles. Il faut alors admettre que les prophètes

---

[2418] Saint **THOMAS** D'AQUIN, *ST*, II-II, 172, 3, *Resp.* Une référence à *Lc* **19**, 40 est possible.
[2419] Cf. saint **THOMAS** D'AQUIN, *ST*, II-II, 172, 4, *Resp*.
[2420] *Id*., *Sol*. 1 : « *Qui sunt quasi instrumenta divinæ operationis*. »
[2421] *Id*., *Resp*. On pourrait aussi traduire par « embarras » ou « lourdeur », deux termes qui insistent sur l'élément intérieur (pesanteur) plus que sur une difficulté d'origine extérieure.
[2422] Cf. saint **AUGUSTIN**, *De divinatione dæmonum*, [~ 406-411], dans *Œuvres de saint Augustin. 10, Mélanges doctrinaux*, (éd. de Joseph **BOUTET**), (coll. « *Bibliothèque augustinienne*. *Les œuvres de saint Augustin. 1ère série : Opuscules* » ; 10), Paris, DDB, 1952, pp. 645-693.
[2423] Saint **THOMAS** D'AQUIN, *ST*, II-II, 172, 5, *Resp*.
[2424] *Ibid*.
[2425] *Ibid*.
[2426] *Id*., *Sol.* n° 2.
[2427] Saint **THOMAS** D'AQUIN, *ST*, II-II, 172, 6, *Sed contra* et *Resp*. 1.

des démons peuvent être inspirés (de manière involontaire) par une révélation divine directe ou indirecte (par communication intra-angélique). Une telle révélation a un double intérêt : la crédibilité (paradoxale mais renforcée, puisque venant de l'adversaire) et l'efficacité apologétique.

2.3. Q. 173 : Le mode de connaissance prophétique

La question 173 nous permet d'entrer dans l'atelier de mécanique du traité. **THOMAS** y utilise les ressources de la philosophie de son temps pour résoudre cette apparente contradiction: comment le prophète peut-il connaître ce qui, par définition, échappe à la connaissance naturelle ? Comment peut-il ensuite transmettre cette connaissance ? Les deux premiers articles concernent le « média »[2428] de la connaissance prophétique (essence divine, *species* ou lumière divine) et les deux suivants le sujet (extase et intelligence de l'annonce).

2.3.1. Art 1 : les prophètes et la vision de l'essence divine

Pour **THOMAS**, il est clair que la prophétie ne peut pas être une vision de l'essence divine puisqu'elle est provisoire (Cf. *1 Co* **13**, 8). Or la vision béatifique est éternelle. Le texte articule cette différence avec trois couples conceptuels : un couple local (ici-bas/*in patria*[2429]) et un couple de distanciation (loin/proche), comparé au couple « ontologique » imparfait/parfait. Nous avons donc au total :

Ici-bas	vision prophétique	de loin (*procul*)	imparfait
In patria	vision béatifique	de tout près (*ex propinquo* : Cf. *He* **11**, 13)	parfait

(Schéma n° 21 : *Vision prophétique et vision béatifique*)

2.3.2. Art. 2 : le média

Si la vision prophétique n'est pas une vision immédiate de l'essence divine, par quel média opère-t-elle ? La réponse à cette question nécessite un long développement.

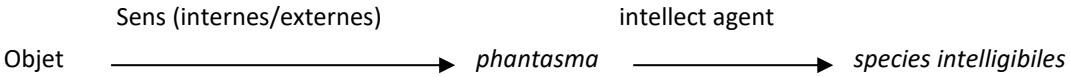
THOMAS est ici dépendant de sa théorie générale de la connaissance[2430] qu'il définit, avant tout, comme la possession de la forme d'un autre[2431]. La perfection de la connaissance est donc la connaissance d'un objet parfait. Cette possession dépend du récepteur puisqu'il adopte le principe selon lequel ce qui est reçu l'est toujours sur le mode du recevant[2432]. **THOMAS** hérite donc d'un refus principiel, celui de confondre le mode de

[2428] Voir J.-P. **TORRELL**, *Introd*., dans saint **THOMAS** D'AQUIN, *La Prophétie*, *op. cit*., p. 60, qui a choisi de traduire par le terme de « *medium* ».
[2429] Saint **THOMAS** D'AQUIN, *ST*, II-II, 173, 1, *Sed Contra*.
[2430] Sur ce point, difficile à résumer, voir R. **IMBACH** et A. **OLIVA**, *La philosophie de Thomas d'Aquin*, *op. cit*., pp. 42-50.
[2431] Cf. saint **THOMAS** D'AQUIN, *ST*, I, 75-79 et 84-87.
[2432] Voir R. **IMBACH** et A. **OLIVA**, *La philosophie de Thomas d'Aquin*, *op. cit*., p. 43.

la chose connue (*modus rei intellectæ*) avec son mode d'être (*modus essendi*). Or, l'Homme est situé en position frontalière, entre le monde matériel ou sensible (temporel/visible) et spirituel ou intelligible (éternel/invisible). C'est pourquoi toute connaissance débute par une sensation. Elle suppose une certaine discursivité, contrairement à l'« intuition » angélique[2433] qui, sans corps, connaît directement, par abstraction. **THOMAS** distinguera donc toujours entre le fait de connaître (*intelligere*) et la connaissance humaine comme cheminement discursif (*ratiocinari*).

Il distingue également, chez l'Homme, les sens externes et internes. Les cinq sens externes sont des puissances passives qui perçoivent, sous le mode opératoire de la similitude (*phantasma* = représentation sensible), les objets singuliers dont le principe est la matière. La vision est le sens le plus parfait car elle ne suppose pas de modification du corps. Elle consiste en une modification spirituelle et se définit, idéalement, comme un remplissage par son objet propre. Il existe aussi quatre sens internes (sens commun, imagination, faculté estimative/cogitative, mémoire) qui permettent le discernement (jugement sensitif) et la synthèse de la perception. L'intellect agent (*intellectus agens*) en abstrait (extrait ?) de manière intentionnelle la forme universelle (*species expressa intelligibilis*), immatérielle et nécessaire, en les illuminant (notion de *lumen* intelligible qui rend « visible » la forme). La « *species* » n'est donc pas l'objet connu (« *id quod intelligitur* ») mais ce par quoi l'objet est connu (« *quo intellectus intelligit* »[2434]) par similitude (souvent traduit par « image »). Autrement dit, le sujet ne se connaît connaissant qu'en tant qu'il connaît quelque chose qui n'est pas lui (ou lui en tant qu'objet). Ce point fondamental constitue proprement le « réalisme » aristo-thomasien. **THOMAS** distingue ainsi le mode d'acquisition, ou la représentation des réalités à connaître (*species* ou idées), et le jugement sur ces représentations (« *iudicium de rebus praesentatis* ») qui achève le processus de connaissance et dépend de la lumière qui les éclaire.

Résumonsμ. Dans cette noétique, toute connaissance suppose deux éléments proportionnés : un *lumen* et des *species* intelligibles[2435]. L'acquisition des *species* suit un processus ascendant : sens – imagination – intellect possible. Il n'existe pas de *species* intelligibles sans un substrat imaginatif, c'est-à-dire sans être dérivées des « phantasmes » (*ad phantasmata*). Elles sont transformées dans l'intellect possible (par les phantasmes éclairés par l'intellect agent) et/ou dans l'imagination, soit par l'action du corps (sommeil, folie, drogues), soit par l'action de la raison (transformation de l'ordre des phantasmes). Soit :



(Schéma n° 22 : *Chemin thomasien de la connaissance*)

Appliquée à la vision prophétique, cette théorie de la connaissance explique que l'esprit humain est surélevé quant au jugement et quant à la représentation[2436]. Mais la nouveauté prophétique est toujours due à l'influx d'une lumière intellectuelle car seule cette lumière permet le jugement (compréhension par le sujet) et donc la connaissance complète. Il ne peut donc pas exister de prophétie sans illumination. Une vision sans

[2433] Cf. saint **THOMAS** D'AQUIN*, ST*, I, 85, 1.
[2434] Cf. saint **THOMAS** D'AQUIN*, ST*, I, 85, 2.
[2435] Cf. Saint THOMAS D'AQUIN*, ST*, I, 12, 13, *Resp.*
[2436] Cf. saint THOMAS D'AQUIN*, ST*, II-II, 173, 2, *Resp*.

jugement constitue au mieux un fruit abortif (« *casus* »)[2437]. Mais, à l'inverse, il peut exister une illumination prophétique sans recours à un don surnaturel de *species* imaginatives ou sensibles (l'objet de la prophétie). Trois cas se présentent alors selon le mode d'acquisition des *species* :

- Soit la lumière infuse directement dans l'esprit (*mens*) ses propres *species* intelligibles (*lumen* + *species impressæ* = « *revelatio* » ou forme prophétique pure). Dans ce cas, le prophète a besoin, dans un deuxième temps, de ses formes phantasmatiques naturelles pour juger les *species* intelligibles, directement infuses.
- soit elle juge un donné naturel (*lumen* sans *species* ou « *inspiratio* »).
- soit le prophète construit ses propres *species* intelligibles, donc de manière indirecte, à partir d'une modification surnaturelle, d'origine extérieure (formes sensibles ; Cf. *Dn* **5**, 17) ou intérieure (formes imaginatives = « *imaginarias* »). Ce dernier cas travaille de deux manières, soit par réorganisation de formes anciennes reçues par les sens (Cf. **JÉRÉMIE** et l'épisode de la chaudière du SEPTENTRION = *Jr* **1**, 13-14), soit par création de formes nouvelles (possibilité théorique de la prophétie de l'aveugle-né).

THOMAS opère donc une distinction suggestive entre révélation (cas 1) et inspiration (cas 2), cette dernière pouvant à son tour être découpée et hiérarchisée entre inspiration de jugement sur un donné intelligible et inspiration construite sur une modification d'un donné sensible ou imaginatif. Ce passage est absolument crucial pour notre propos :

> « *Lumen autem intelligibile quandoque quidem imprimitur menti humanae divinitus ad diiudicandum ea quae ab aliis visa sunt, sicut dictum est de Ioseph; et sicut patet de apostolis, quibus dominus aperuit sensum ut intelligerent Scripturas, ut dicitur Luc. XXIV* [*Lc* **24**, 45 : « Tunc aperuit illis sensum ut intelligerent Scripturas »]*; et ad hoc pertinet interpretatio sermonum. Sive etiam ad diiudicandum secundum divinam veritatem ea quae cursu naturali homo apprehendit. Sive etiam ad diiudicandum veraciter et efficaciter ea quae agenda sunt, secundum illud Isaiae LXIII* [*Is* **63**, 14 : « Quasi animal in campo descendens, spiritus Domini ductor ejus fuit. »]*, spiritus domini ductor eius fuit*. »[2438]

Il s'en suit quatre points fondamentaux. D'abord, **THOMAS** considère bien l'interprétation des Écritures comme ressortant du charisme d'interprétation des discours (gr. « *hermêneía glôssôn* », litt. : « interprétation des langues » ; *Vulg*. : « *interpretatio sermonum* »), exposé en *1 Co* **12**, 10. En deuxième lieu, ce charisme est le frère de deux autres, l'un qui interprète la Création, l'autre qui interprète le sens de l'action. En troisième lieu, ces trois charismes, qui n'en font qu'un, ressortent de l'inspiration, *i.e.* de l'illumination pure. Enfin, bien que différents de la prophétie au sens reçu (*revelatio*), ils résultent de la prophétie en tant que charisme de la connaissance (du jugement), ayant une fonction ecclésiale. De plus, réfléchissant sur la nature de cette inspiration, **THOMAS** insiste pour montrer combien celle-ci n'agit pas au niveau de la production des formes imaginatives, mais au niveau de leur combinaison[2439].

[2437] Saint THOMAS D'AQUIN, *ST*, II-II, 173, 2, *Resp*.

[2438] Saint **THOMAS** D'AQUIN, *ST*, II-II, 173, 2, *Resp*. Trad. : « *Quant à la lumière intelligible, elle est donnée par Dieu à l'esprit humain soit pour juger ce qui a été vu par d'autres : on l'a remarqué pour Joseph, et il en est de même des Apôtres auxquels « le Seigneur ouvrit l'esprit afin qu'ils comprissent les Écritures » : c'est là l'objet de l'interprétation des discours ; soit pour juger selon la vérité divine ce que l'homme saisit avec ses facultés naturelles ; soit aussi pour juger d'une manière vraie et efficace ce qui est à faire, selon cette parole d'Isaïe : « L'esprit du seigneur a été son guide.* »

[2439] Cf. saint **THOMAS** D'AQUIN, *ST*, II-II, 173, 2, *Sol*. 3. Litt. « *ordinatæ* » (« *ordonnées* »), citant implicitement *Rm* **13**, 1 (*Vulg*.). Cf. aussi *id*., 173, 3, *Resp*.

2.3.3. Art. 3-4 : le sujet de la vision prophétique

Les articles 3 et 4 posent la question de la participation ou non du prophète à l'acte prophétique. La réponse suppose une anthropologie, une théorie de la connaissance, une théorie du langage et une théologie de la révélation. Elle détermine une logique de l'interprétation.

L'article 3 pose qu'il n'y a pas toujours abstraction (« *abstractione a sensibus* ») ou aliénation (« *alienatio* »[2440]) des sens. La sensibilité peut donc participer à la vision prophétique. Elle lui procure alors, à la fois une réalité qui s'oppose à une simple apparence, et une subjectivité qui refuse une conception de la personne du prophète comme simple canal d'un message scellé. Pour le démontrer, **THOMAS** reprend ses quatre modes de révélation. La réponse est évidente quand il s'agit de l'expression de formes sensibles (le buisson ardent à **MOÏSE**[2441] : *Ex* **3**, 1-6 ; l'écriture pour **DANIEL** : *Dn* **5**, 17 *sq*.). Quand il s'agit d'un *lumen* pur, ou de *lumen* avec *species* pures qui s'appliquent à une réalité sensible, l'abstraction n'est pas nécessaire puisque le retour aux sens permet l'achèvement du jugement de connaissance (voir *supra*). Au contraire, le don d'un *lumen* pur quant aux réalités divinement divines (« *sublimiora* »[2442]) nécessite l'abstraction. Le cas du recours à des formes imaginatives (*species* construites) est plus difficile puisque la théorie générale exige l'abstraction des sens, afin d'éviter la confusion entre les susdites formes imaginatives (intérieures) et les réalités sensitives (extérieures). Thomas distingue alors entre abstraction parfaite, ou absence de toute perception sensible, et abstraction imparfaite, ou perception sans discernement entre les objets imaginatifs et sensuels[2443]. Ce dernier cas est ambigu. En effet, il peut correspondre à un désordre de la nature (« *inordinatione naturæ* »[2444]). **THOMAS** cite l'exemple des fous et des possédés (*areptitiis vel furiosis* »[2445]). Mais, même s'il lui ressemble ou s'il l'imite artificiellement, il ne peut jamais s'agir d'une vision de type prophétique. Car dans ce cas la cause doit *toujours* être ordonnée, que ce soit de manière naturelle (sommeil), spirituelle (ravissement de **PIERRE**, en *Ac* **10**, 9-10), ou divine (Cf. *Ez* **1**, 3). La réception durant le sommeil est appelée « songe » (« *per somnum* »[2446]) et « vision » durant la veille.

La quatrième solution introduit enfin la distinction importante entre le don de la vision (premier temps) et le récit de la vision (deuxième temps) qui appartient en propre au prophète. Ici **THOMAS** s'oppose à la conception montaniste. Le prophète doit toujours parler clairement et distinctement de ce qu'il a vu, pour que sa vision-révélation soit crédible. Il s'agit bien du prophète qui parle, et non un autre directement par sa bouche (enthousiasme, possession, délire). Le discours troublé n'est donc pas un indice de vérité prophétique. Au contraire, il signifie le désordre ou la supercherie. En aucun cas, il ne peut être d'origine divine.

Le quatrième article propose un mouvement paradoxal. Le corps de l'article répond d'abord, de manière négative, à la question de savoir si les prophètes bénéficient toujours d'une connaissance complète de leur prophétie. Pour cela, **THOMAS** réintroduit sa triade connaissance-annonce-action, déclinant leur possible imperfection : méconnaissance de l'origine divine des visions, incompréhension de leurs exactes significations, inconscience du sens de certaines actions. Il synthétise cette possibilité en présentant l'esprit (*mens*) du prophète

[2440] Saint **THOMAS** D'AQUIN*, ST,* II-II, 173, 3, *Ad*. 1, 2, etc.
[2441] J.-P. **TORRELL**, *Introd*., dans saint **THOMAS** d'Aquin, *La Prophétie*, *op. cit*., p. 71, émet de justes réserves sur cet exemple.
[2442] Saint **THOMAS** D'AQUIN*, ST*, II-II, 173, 3, *Sol*. 3.
[2443] *Id*., *Resp*.
[2444] *Ibid*.
[2445] *Ibid*.
[2446] Saint **THOMAS** D'AQUIN*, ST*, II-II, 173, 3, *Resp*.

comme un instrument déficient (« *sicut instrumentum deficiens* »[2447]) mû par un agent principal (l'Esprit Saint). Le mot *instrumentum* est synonyme d'*organum* et signifie « […] *la subordination d'une cause particulière à une cause supérieure* »[2448]. Il peut donc être comparé à un instrument de musique (cause instrumentale) qui joue une partition divine (la cause principale qui le dépasse, qui s'adresse à d'autres et dont il n'est pas l'auteur) mais dans sa propre tonalité. La notion de cause instrumentale est ici distinguée de celle de cause principale. Toutes deux sont des causes secondes, créées, donc mues par une cause première. Mais quand la cause principale est toujours proportionnée à son niveau, la cause instrumentale, elle, est potentiellement disproportionnée. Quoi qu'il en soit, comme dans l'article précédent, la pointe du discours porte sur le *semper*. Ce « toujours » s'oppose tacitement à un « quelques fois » qui délimite une organisation dichotomique de l'espace prophétique : prophétie parfaite (consciente)/imparfaite (en partie inconsciente) ou prophétie véritable/instinct prophétique. Car l'acte de connaissance supposant la conscience de la connaissance, le prophète véritable connaît la révélation prophétique dont il est le sujet actif et conscient.

2.4. Q. 174 : Les divisions de la prophétie

Dans cette question, **THOMAS** se livre ensuite à un véritable travail de taxinomie théologique soucieuse d'espèces, de degrés et de hiérarchisation[2449]. L'ensemble témoigne d'une ambition systématique, éprise d'ordre et de complétude. La question s'organise en deux sections de trois articles, la première envisagée d'un point de vue théorique (selon ses objets et sa modalité de réalisation) et la seconde d'un point de vue historique (**MOÏSE**, les bienheureux, les variations historiques). Les articles 1, 5 et 6 n'apportent pas d'éléments nouveaux.

2.4.1. Art. 2 : vision intellectuelle et imaginative

Le deuxième article entend hiérarchiser la dignité respective des différentes visions prophétiques. Pour cela **THOMAS** cherche à concilier deux postulats en partie contradictoires. Il considère d'abord, de manière théorique, que la dignité la plus haute est atteinte lors d'une vision purement intellectuelle (infuse), donc sans image. Mais une telle opération est-elle possible, *i.e.* l'Homme peut-il comprendre sans image ? Cette ligne d'inspiration augustinienne (l'extase), au soubassement platonicien et néo-platonicien, cadre mal avec les orientations aristotéliciennes de la philosophie thomasienne. Le second postulat pose la dignité maximale comme corrélée à la fin poursuivie. Une vision imaginative dans une lumière intellectuelle est la plus parfaite (puisque la plus compréhensible à l'Homme). En cela les prophètes peuvent être dits supérieurs aux hagiographes, puisqu'ils accèdent par la vision imaginative à une vérité surnaturelle. « *Hagiographes* » (« *hagiographi* »[2450]) signifie ici les auteurs des livres sapientiaux (**JOB**, **DAVID**, **SALOMON**). Le mot est emprunté à saint **JÉRÔME**[2451]. Cette distinction a servi de base à la distinction postérieure entre révélation prophétique et inspiration scripturaire.

Ce développement classique est en partie excessif, négligeant la prudence thomasienne (Cf. « *la plupart* » et « *le plus souvent* » : « *plures* », « *frequentius* »[2452]). De plus, il ne rend pas compte du souci thomasien

[2447] Saint **THOMAS** D'AQUIN*, ST*, II-II, 173, 4, *Resp*.
[2448] Voir J.-P. **TORRELL**, *Introd*., dans saint **THOMAS** d'Aquin, *La Prophétie*, *op. cit*., p. 74.
[2449] Voir J.-P. **TORRELL**, *Introd*., dans saint **THOMAS** d'Aquin, *La Prophétie*, *op. cit*., p. 77.
[2450] Saint **THOMAS** D'AQUIN*, ST*, II-II, 174, 2, *Ad*. 3 et *Sol*. 3.
[2451] Voir J.-P. **TORELL**, *Introd*., dans saint **THOMAS** d'Aquin, *La Prophétie*, *op. cit*., p. 80.
[2452] Saint **THOMAS** D'AQUIN*, ST*, II-II, 174, 2, *Sol*. 3.

de ne pas enfermer l'interprétation du texte sacré dans la littéralité de l'acte d'écriture. Il est intéressant de remarquer combien **CLAUDEL** réactivera lui aussi cette « autorité » prophétique contre le littéralisme. Une simple vision intellectuelle, quant à elle, ne peut rendre compte que de vérités naturelles connaissables, de manière naturelle, avec l'aide de la lumière divine. Enfin, autre argument d'une nature différente, la connaissance prophétique, étant imparfaite par définition, comporte nécessairement obscurité et éloignement (« *remotionem* »[2453]) par rapport à la vérité intelligible. Ce thème est introduit par une citation du Pseudo-**DENYS** : « *Il n'est pas possible que le rayon divin nous éclaire sans être enveloppé dans la diversité des voiles sacrés*. »[2454] S.-Th. **BONINO** montre que **THOMAS** modifie « *voiles sacrés* » en « *voiles des images* »[2455]. Cette phrase, citée vingt-deux fois par **THOMAS** dans son œuvre, permet en fait de concilier son aristotélisme philosophique avec un platonisme théologique, hérité de la Tradition.

2.4.2. Art. 3 : les degrés de la vision imaginative

Le troisième article poursuit ce travail de classement. Il répond indirectement à l'ambiguïté de l'article précédent, puisqu'il approfondit le problème de la hiérarchie des visions imaginatives, s'inspirant quasi-mot pour mot de la proposition faite par **MAÏMONIDE**[2456]. Ceci signifie que, pour **THOMAS**, la prophétie est essentiellement une vision imaginative : « […] *ce genre* [vérité intelligible, surnaturelle et sans vision imaginative] *dépasse* […] *la notion de prophétie au sens propre*. » (« *excedit rationem prophetiæ proprie dictæ*… »)[2457] Il propose un critérium de distinction, construit avec quatre oppositions, selon la puissance de la lumière prophétique : sommeil/veille, symboles visuels/paroles, objets/personnes, hommes/anges/Dieu.

2.4.3. Art. 4 : Moïse « *excellentior omnibus* »

Après la théorie (articles 1 à 3), **THOMAS** étudie sa réalisation historique. **MOÏSE** apparaît comme « *simpliciter* […] *major* »[2458] (Cf. *Dt* **34**, 10, cité au *Sed contra* et au *Respondeo* n° 4) puisqu'il a bénéficié de la vision intellectuelle (« *in raptu* »[2459] = contemplation de l'essence divine) comme saint **PAUL** et **DAVID**, de visions imaginatives quasi à volonté (« *quasi ad nutum* »[2460]), d'une annonce archétypale (la Loi) et de miracles, devant tous. Le ravissement est une connaissance surnaturelle, particulière, par-delà la prophétie, puisque immédiate (sans figure), donc sans recours à l'imagination. Cependant, **THOMAS** a du mal à concevoir une vision complète de l'essence de Dieu qui ne soit que provisoire. Du coup, le ravissement se situe quelque part entre la prophétie et la vision béatifique. Il fera donc l'objet d'une étude particulière (Q. 175). Cependant cette prééminence ne concerne que l'Ancien Testament car tous les ministres du Nouveau lui sont supérieurs, puisqu'ils contemplent à découvert (Cf. *2 Co* **3**, 18). La nouveauté du prophétisme chrétien renvoie ainsi au couple abrupt : Ancien Testament-couvert (voilé) / Nouveau Testament-découvert (« *revelate* »[2461]).

[2453] *Ibid*.
[2454] Pseudo-**DENYS**, *La Hiérarchie céleste*, chap. 1, § 2. Voir J.-P. **TORRELL**, *Introd*., dans saint **THOMAS** D'AQUIN, *La Prophétie*, *op. cit*., pp. 118-119.
[2455] Voir S.-Th. **BONINO**, « Les voiles sacrés : à propos d'une citation de Denys », *Studi Tomistici* n° 45, 1992, pp. 158-171.
[2456] Cf. Moïse ben Maimoun, dit **MAÏMONIDE**, *Le Guide des égarés*. *Traité de théologie et de philosophie*, [~ 1204], (éd. de Salomon **MUNK**), Paris, A. Franck, 1861, pp. 333-348 (II[ème] partie, chap. 45).
[2457] Saint **THOMAS** D'AQUIN, *ST*, II-II, 174, 3, *Resp*. 3.
[2458] Saint **THOMAS** D'AQUIN, *ST*, II-II, 174, 4, *Resp*. 1
[2459] *Ibid*.
[2460] Saint **THOMAS** D'AQUIN, *ST*, II-II, 174, 4, *Resp*. 2.
[2461] Saint **THOMAS** D'AQUIN, *ST*, II-II, 174, 4, *Sol*. 3, citant *2 Co* **3**, 18.

2.5. Q. 175 : Le ravissement

Le terme « ravissement » traduit le latin *raptus*. Celui-ci signifie « enlèvement », avec une connotation soudaine, verticale et violente[2462]. Le terme a aussi une connotation sexuelle en latin classique. Notons que le mot est présenté comme synonyme d'« extase » (« *extasis sive raptus* »[2463]) et extase comme synonyme grec du latin « transport de l'esprit » (« *excessus mentis* »[2464]), certainement pour rendre compte du verset 2 du *Ps* 115 (*Vulg*. : « *Ego dixi in excessu meo* ») et son commentaire par la Glose : « *Dicitur hic extasis*. » « *Excessus* » (participe d'*excedo*) perd alors l'aspect extérieur et violent. Cependant, la solution 1 de l'article 2 définit bien le ravissement comme extase « violente » (être hors de soi-même, « *excessum a seipso* »[2465]). Une lecture sévère peut soupçonner un certain embarras thomasien devant ce phénomène qu'il doit accepter, en partie à cause d'**AUGUSTIN**, mais qui heurte sa théorie générale de la connaissance. Car celle-ci répugne à la violence, à cause de son risque d'abolir la rigueur du jugement. Quoi qu'il en soit, la question, constituée de six articles, peut être divisée en deux parties : une approche générale (art. 1-2), une autre particulière et archétypale : le ravissement de **PAUL** à partir de *2 Co* **12** (art. 3-6)[2466].

2.5.1. Art. 1 : le ravissement comme abolition des sens

Le *raptus* est une élévation (au sens d'une sortie) par-delà l'inclination de la nature humaine, soit selon le but (« *quantum ad finem inclinationis* »[2467]) soit selon les moyens d'attractions (« *quantum ad modum tendendi* »[2468]), c'est-à-dire ici la connaissance par les sens. Il implique donc une violence, c'est-à-dire une action extérieure radicale (sans participation/intention du sujet : folie, sommeil, etc.). En fait **THOMAS** insiste moins sur le but, si ce n'est de manière négative (puisque finalement la nature de l'Homme est la divinisation), que sur les moyens, à savoir l'abolition de la structure habituelle de connaissance par les sens qui, pourtant, rend possible sa transmission.

2.5.2. Art. 2 : amour et violence

Pour intégrer une partie de la tradition néo-platonicienne, **THOMAS** est obligé d'introduire une dose d'affectivité (d'amour donc de volonté), tout en sauvant son principe de la prophétie comme acte de connaissance (donc, avant tout acte de volonté). C'est pourquoi il distingue le ravissement quant à son objet (acte pur de connaissance) et quant à sa cause (amour/crainte). La pointe du développement est que l'inclination de la volonté vers le Bien infini (extase) est plus naturelle et immédiate que celle de l'entendement vers la connaissance des réalités divines (ravissement), puisque celle-ci utilise le média des réalités sensibles (images) et nécessite une violence (causée par l'amour ou la colère) pour s'en abstraire. C'est bien l'amour pousse la connaissance en avant, vers l'objet désiré.

[2462] Cf. saint **THOMAS** D'AQUIN, *ST*, II-II, 175, 1, *Ad*. 3: « […] *raptus quandam violentiam importat*.»
[2463] Saint **THOMAS** D'AQUIN, *ST*, II-II, 175, 2, *Ad*. 1.
[2464] *Id*., *Ad*. 3.
[2465] Saint **THOMAS** D'AQUIN, *ST*, II-II, 175, 2, *Sol*. 1.
[2466] Voir J.-P. **TORRELL**, *Introd*., dans saint **THOMAS** D'AQUIN, *La Prophétie*, *op. cit*., pp. 86-87.
[2467] Saint **THOMAS** D'AQUIN, *ST*, II-II, 175, 1, *Resp*.
[2468] *Ibid*.

2.5.3. Art. 3 : **PAUL** a-t-il vu l'essence de Dieu ?

L'article 3 arbitre une controverse acharnée[2469]. **THOMAS** avance avec une certaine prudence[2470] dans un débat où, de toute évidence, il peine à suivre l'opinion augustinienne. Il affirme cependant que saint **PAUL** a vu l'essence de Dieu dans une lumière particulière, la lumière de gloire (Cf. *Ps* **35**, 10 [*Vulg*.]). Bien que partageant cette même lumière, la vision paulinienne se distingue de la vision béatifique en tant qu'elle est provisoire. Elle se distingue également de la vision du Christ qui, même s'il bénéficiait d'une vision permanente, en fut l'« administrateur » (comment traduire « *dispensatio* »?) pour devenir « *viator* »[2471], et ainsi accomplir sa mission.

2.5.4. Art. 4 : ravissement paulinien et abstraction des sens

Dans l'article suivant, **THOMAS** est dépendant de sa trilogie sens-image-concept. L'Homme ne peut voir l'essence divine sur terre que par une élévation intellectuelle surnaturelle qui nécessite une concentration totale et donc l'abstraction de tous les sens (partant de toute image). De plus, l'Aquinate affirme que la structure particulière de cette connaissance explique que **PAUL** ne pouvait l'exprimer (et la penser) par des mots satisfaisants[2472] puisqu'il devait, pour cela, recourir à des images.

2.5.5. Art. 5 : ravissement paulinien et séparation âme/corps

Le débat engagé dans l'article 5 suppose, en amont, une théorie de l'union âme-corps. Or, pour **THOMAS**, le principe de cette union réside dans une définition de l'âme comme forme naturelle (*naturalis forma*) du corps[2473]. Il refuse donc absolument tout dualisme. Cette anthropologie unitive (appelée « union substantielle de l'âme et du corps ») explique sa position centrale durant tout ce développement. Si l'âme a tendance (« *naturalis habitudo* »[2474]) à comprendre par les images, le caractère particulier du ravissement (hyper-intellectualisation) ne signifie pas l'impossible séparation du corps et de l'âme.

2.5.6. Art. 6 : Y-a-t-il connaissance de cette séparation ?

La réponse à la question de la possible connaissance de cette séparation se présente comme une exégèse précise de *2 Co* **12**, 2. Pour cela, **THOMAS** interroge le couple « *ce qui est su* » (« *scire* »)/« *ce qui est ignoré* » (« *nescire* »)[2475], proposant une double interprétation particulièrement subtile. Finalement, il suit saint **AUGUSTIN** : saint **PAUL** sait que son corps n'a pas été élevé au troisième ciel (puisqu'il s'agit d'une vision de l'essence divine) et ignore le mode de séparation, *i.e.* accidentel (abstraction des opérations sensibles) ou essentiel (mort temporaire)[2476].

[2469] Voir J.-P. **TORRELL**, *Introd*., dans saint **THOMAS** D'AQUIN, *La Prophétie*, *op. cit*., pp. 88-90, pour toutes les références.
[2470] Saint **THOMAS** D'AQUIN*, ST*, II-II, 175, 3, *Resp*. : « […] *il est plus juste de dire que*… » (« […] *convenientius dicitur quod*…»).
[2471] Saint **THOMAS** D'AQUIN*, ST*, II-II, 175, 4, *Ad*. 2.
[2472] Cf. saint **THOMAS** D'AQUIN*, ST*, II-II, 175, 4, *Sol*. 3 : « […] *aut cogitare poterat, aut verbis exprimere*. »
[2473] Cf. saint THOMAS D'AQUIN*, ST*, II-II, 175, 5, *Resp*. : « […] *anima corpori unitur tamquam naturalis forma ipsius*… ». Cf. déjà *ST*, I, 76.
[2474] saint **THOMAS** D'AQUIN*, ST*, II-II, 175, 5, *Resp*.
[2475] Saint **THOMAS** D'AQUIN*, ST*, II-II, 175, 6, *Resp*.
[2476] Voir Paul **SYNAVE** et Pierre **BENOIT**, *Appendices, Notes* 69-70, dans saint **THOMAS** D'AQUIN, *La prophétie*, *op. cit*., pp. 262-263. Cette mort est temporaire et d'origine divine (non pas naturelle).

2.6. Q. 176 : le don des langues

2.6.1. Art. 1 : universalité du don

Pour **THOMAS**, à partir de la Pentecôte, les apôtres parlent toutes les langues puisque **JÉSUS** les envoie prêcher à tous les peuples (Cf. *Mt* **28**, 19) et qu'il leur donne les outils pour accomplir leur mission. Or, il ne convenait pas (« *non* […] *erat conveniens* »[2477]) qu'ils aient à apprendre de ceux qu'ils ont à instruire. Ce postulat est fondé sur une conception « intellectuelle » de l'évangélisation comme instruction, sur une vision clairement asymétrique de l'enseignement et sur une lecture négative de l'épisode de BABEL (la diversité des langues comprise comme conséquence de l'idolâtrie). Elle pose également, en arrière-plan, une nostalgie inconsciente de la langue unique, *i.e.* le rêve secret d'une sorte d' « hololalie ». Or, seule l'Église peut réaliser cette unité, et elle le réalise aujourd'hui, certes encore d'une manière encore imparfaite, en parlant *toutes* les langues. De plus, **THOMAS** signale qu'il était difficile en pratique de recourir à des interprètes. Ce don a donc pour lui une portée clairement instrumentale. Ses bénéficiaires parlent suffisamment et seulement pour prêcher l'Évangile. Le reste du discours, beauté (« *ornatum* »[2478]) et élégance (« *elegantiam locutionis* »[2479]), est donc absent.

2.6.2. Art. 2 : don des langues et grâce de la prophétie

THOMAS démontre ici ce qu'il affirme implicitement depuis le début du Traité, à savoir la supériorité de la prophétie sur le don des langues. Il bénéficie pour cela de *1 Co* **14**, 5. C'est ainsi qu'il peut décliner une triple différence : selon le mode de connaissance (intelligence/imagination), partant selon l'objet connu (la réalité elle-même/les mots se rapportant à la réalité) et selon l'utilité (pour l'Église, pour le locuteur et pour le destinataire). L'interprétation des discours est un charisme de type prophétique. Elle ressort donc de la connaissance comme don de compréhension et exposition de l'obscurité (« *quæcumque sunt in sermonibus obscura* »[2480]), théorique ou sémantique (vocabulaire, image). En fait, il semble bien qu'il regroupe ici deux types de glossolalie, le don de parler des langues étrangères (l'événement de type missionnaire à la Pentecôte) et la prière en langues (en partie incompréhensible), adressée à Dieu seul (expérience de type charismatique à CORINTHE).

2.7. Q. 177 : « De gratia quæ in sermone est »

2.7.1. Art. 1 : discours et charisme

Selon **THOMAS**, la grâce du discours prophétique est à distinguer de la grâce du discours de science ou de sagesse (art oratoire ayant pour visée l'enseignement), en tant qu'elle est un don gratuit qui a pour finalité l'utilité commune et vise à l'efficacité (« *efficaciter* »[2481]). Sur ce point précis, elle partage, avec les autres discours, la même structure tierce : instruire (*doceat* ; cible = intelligence), plaire (*delectet* ; cible = cœur), toucher

[2477] Saint **THOMAS** D'AQUIN*, ST*, II-II, 176, 1, *Resp*.
[2478] *Id*., *Sol*. 1.
[2479] *Ibid*.
[2480] Saint **THOMAS** D'AQUIN*, ST* II-II, 176, 2, *Sol*. 4.
[2481] Saint **THOMAS** D'AQUIN*, ST* II-II, 177, 1, *Resp*.

(*flectat* ; cible = attrait pour la vérité[2482]). Cette triade est en fait celle de la rhétorique classique. Mais, ici, l'Esprit Saint est à l'œuvre conjointement dans l'émetteur (le prophète), le média (la langue comme instrument) et le destinataire. **THOMAS** tend ainsi à associer discours prophétique et prédication, *i.e.* à les réduire à l'oralité (notion-cadre d'auditeurs).

2.7.2. Art. 2 : femme et discours

Cet article est très marqué par son temps. Il pose la question de la place de la femme dans l'enseignement (grâce du discours), en particulier les abbesses. Il affirme d'abord la réalité biblique de la prophétie féminine : **DÉBORAH** (Cf. *Jg* **4**,4), **HOLDA** (Cf. *2R* **22**, 14), les quatre filles de **PHILIPPE** (Cf. *Ac* **21**, 9) et expose les contradictions des prescriptions pauliniennes (Cf. *1 Co* **2**, 5 *vs 1 Co* **14**, 34 ; *1 Tm* **2**, 12). La solution est un compromis (autorisation en entretien familier/interdiction devant toute l'assemblée), fondée sur une théorie de l'enseignement (couple prélat/sujet) d'origine sociopolitique (rapport seigneur/sujet, espace public/privé) et irriguée par une certaine anthropologie de la différence sexuelle. Cependant, la question est différente quant à la prophétie, puisque celle-ci suppose l'illumination de l'esprit (*mens*) et échappe ainsi au déterminisme social.

2.8. Q. 178 : « De gratia miraculorum »

Cette ultime question du traité n'entend pas traiter du miracle en tant que tel[2483], mais bien du charisme miraculeux (« *gratia gratis data ordinetur ad miracula facienda* »[2484]), de sa possibilité et de sa finalité. **THOMAS** considère comme synonyme *miracula*, *signa*, *prodigia* et *virtutes*, ce qui lui permet de se référer à *Mt* **24**, 24[2485], à *2 Th* **2**, 9 et surtout à *1 Co* **12**, 9-10[2486]. Il conserve de cette citation la notion technique d'opération (citée douze fois). Il distingue néanmoins les « *virtutes* » comme l'action proprement dite, les « *signa* » comme le but et les « *prodigia* », ou « *portenta* », comme la monstration de quelque chose de loin (« *procul aliquid* »)[2487]. Il affirme l'équivalence entre « *prodigia* » et « *portenta* », à cause d'*He* **2**, 4, qu'il cite à l'article suivant[2488].

2.8.1. Art. 1 : la qualité charismatique des miracles

Le miracle, ici clairement apologétique, ecclésial et utilitaire (« *utilia ad salutem* »[2489]), est une production surnaturelle dont la signification fondamentale est une confirmation, afin que le discours surnaturel devienne « croyable » (« *credibilis* »[2490]). Le terme de *confirmatio*[2491] est appuyé sur *Mc* **16**, 20 (dernier verset du dernier chapitre de cet évangile) dans la Vulgate (gr. : « *Bebaioûntos* »). Il se déploie à partir d'un principe de proportionnalité : effet naturel (sensible) - connaissance naturelle (vérité intelligible)/effet surnaturel (miracle) - connaissance surnaturelle. Le sens général semble affirmer que le discours n'est pas croyable sans l'opération miraculeuse associée. Il a donc pour finalité la connaissance de Dieu par réception de la vérité divine (au double

---

[2482] *Ibid*.
[2483] Cf. saint **THOMAS** D'AQUIN, *ST*, I, 105, 6-8 et III, 43, 2.
[2484] Cf. saint **THOMAS** D'AQUIN, *ST*, II-II, 178, 1, *Ad*. 1.
[2485] Cf. saint **THOMAS** D'AQUIN, *ST*, II-II, 178, 1, *Ad*. 2.
[2486] Cf. *id*., *Sed contra*.
[2487] Cf. *id*., *Sol*. 3.
[2488] Cf. saint **THOMAS** D'AQUIN, *ST*, II-II, 178, 2, *Ad*. 3.
[2489] Saint **THOMAS** D'AQUIN, *ST*, II-II, 178, 1, *Resp*. et *Sol*. n° 2 : « […] *ad hominum utilitatem*. »
[2490] *Id*., *Resp*.
[2491] Cf. *id*. : « *confirmetur* ».

sens d'origine et de contenu) ou des « *vérités à croire* » (« *credendorum* »)[2492]. Cependant, si discours et miracle appartiennent tous deux à l'espace visible de la communication, pour **THOMAS**, le miracle est comme le prédicat du discours (et non de la vision). C'est pourquoi il le suit toujours chronologiquement (Cf. « *sequentibus* » en *Mc* **16**, 20 [*Vulg*.]), tout en semblant nécessaire.

2.8.2. Art. 2 : miracles et sainteté

Comme d'habitude, **THOMAS** distingue avec soin pour harmoniser. Il entend lever les contradictions scripturaires apparentes en les replaçant dans un contexte plus large. Une première distinction sépare les vrais miracles, objet de la puissance divine, des faux (les faits imaginaires ou les faits simplement naturels). Une seconde définit les deux buts des vrais miracles : la confirmation de la vérité prêchée (le cas étudié ici) et la démonstration de la sainteté d'un Homme[2493] (de son vivant ou par son intercession après sa mort). Dans ces deux cas, les méchants (premier cas s'ils prêchent la vraie foi et invoquent le nom du Christ, ce qu'ils peuvent faire) et les pécheurs (deuxième cas, mais indirectement) peuvent aussi les accomplir. Le jeu des figures est ici un archipel, à la fois les « mauvais », les pécheurs (Cf. *Jn* **9**, 31) et les « fils de perdition ». Ils s'opposent aux bons, aux saints et aux fils du royaume, en tant qu'ils ne possèdent pas la charité (« […] *quicumque non habet caritatem, est malus* »[2494]).

2.9. Proposition de reprise synthétique

Au terme de cette (longue) analyse, nous proposons de résumer la très riche proposition thomasienne en trois points :

La prophétie thomasienne est d'abord définie comme une vision, terme qui tend à privilégier, dans sa sphère d'influence (expression, représentation), les métaphores optiques (lumière *vs* obscurité ; illumination), la mécanique des images (imaginaire, imagination) et la catégorie synthétique de l'espace. Comme vision, la prophétie est avant tout un acte de connaissance, c'est-à-dire un rapport fondamental à la vérité et un rapport spécial à la vérité divine. Le prophète est donc en relation complexe (complément, identification, opposition) avec le savant, le philosophe, le poète et le théologien. La prophétie, en tant qu'acte rationnel, n'est pas compatible avec la folie ou le délire. La prophétie, comme acte de connaissance, n'induit pas de nécessité morale (acte de la volonté). La vision est, soit une vision intellectuelle pure (ce que **THOMAS** admet à cause d'**AUGUSTIN**) soit, et plus volontiers, une vision imaginative, composée et médiatisée par des figures. Cette vision n'est pas d'abord une *praevisio* mais une *proculvisio*. Le discours prophétique porte donc trace d'un dévoilement (potentiellement esthétique, voire érotique), non pas de l'avenir, mais du lointain (≠ proche), au sens précis de l'essentiellement éloigné (du naturellement inaccessible), du mystérieux. Il peut être confondu avec la prévision et l'hypervision (naturelle = possession angélique ou prophétie au sens faible), cette dernière pouvant n'être, en fait, qu'un dérèglement des moyens de la connaissance (folie, délire). Quoi qu'il en soit, la prophétie comme dévoilement du lointain divin est orientée vers une double fin qui la questionne et l'authentifie : la foi (questionnement spirituel) et la vision béatifique (l'éternité : questionnement eschatologique).

[2492] *Ibid*.

[2493] Pour **THOMAS**, cette démonstration est possible mais pas obligatoire.

[2494] Saint **THOMAS** d'AQUIN*, ST*, II-II, 178, 2, *Sed Contra*. Trad. : « […] *celui qui ne possède pas la charité se range parmi les méchants…*».

Ensuite, cette connaissance inclut la connaissance de son mode extraordinaire (l'illumination divine), c'est-à-dire d'une faille (questionnement, angoisse), d'une discontinuité et d'une asymétrie, quant à son origine. Dans le cas contraire, la prophétie, alors d'un niveau moindre, est une simple impulsion (« *instinctus* » ≠ « *expressam revelationem* »). La conscience de ce mode extraordinaire interdit l'idée d'une fabrication et suppose une donation par un autre. Elle n'est pas un *habitus*, un métier, une discipline, une envie. **THOMAS** n'indique pas les conséquences (spirituelles, psychologiques, sociales) pour le prophète (sentiment de dépersonnalisation, peur, schizophrénie), ou pour l'ex-prophète, quand le don a cessé. Le couple *revelatio*/*inspiratio* distingue et articule le lien fondamental entre l'origine de la vision, son objet et son mode d'exercice. La prophétie nécessite une médiation « angélique » par en haut (relation Dieu-ange = médiatisation de la lumière divine) et par en bas (relation anges-hommes = création des images). Cette médiation angélique ne doit pas être confondue avec l'hyper-connaissance naturelle des anges, pouvant être interprétée, par une nature inférieure, comme prophétie.

Enfin, la prophétie a secondairement une dimension charismatique (*gratia gratis data* = édification de l'Église) sous forme d'annonce (paroles) et d'actes (miracles confirmatifs). Ce temps est consubstantiel, mais successif. L'annonce, comme charisme du discours, porte vers la notion d'instrument (scripturaire, poétique, prédicatif), bien que **THOMAS** se refuse à l'utiliser de manière absolue (« ***sicut*** *instrumentum deficiens* »[2495]) et que pour lui le mot a un sens précis (*organon*). Par cette structure charismatique, la prophétie porte une dimension sociale et politique, *i.e.* un « monde » particulier. Par son appel à une confirmation, elle ouvre à une *praxis* proportionnée et justificatrice (dimension existentielle). Parole d'un autre, le prophète énonce une parole qui, tout en étant aussi sa parole (un « style inimitable »), est parole-pour-les-autres. Le chemin de la parole prophétique est donc principe–singularité-pluralité. Comme don, la prophétie n'est pas permanente. Elle a une temporalité propre, apparaît et disparaît au plaisir du donateur. Considéré du côté de Dieu, le fait prophétique dévoile le projet divin en signalant son engagement (structure de Révélation). Considérée du côté de l'Homme, la possibilité prophétique révèle la nature humaine et la Création comme coopératrices. Elle brise la tentation nihiliste et le sentiment de la solitude. Considéré du côté des hommes, le service prophétique éclaire la finalité de l'Église (proposition du Salut, Bonne Nouvelle), la resituant dans une aventure communautaire, orientée vers le bonheur. Considéré sous les trois aspects, l'événement prophétique prépare, anticipe, annonce et trouve son être (sa réalisation) dans une incarnation du Verbe divin.

3. Claudel, Rimbaud, saint Thomas et la prophétie

3.1. Utilité d'un concept

L'utilisation de tels éléments théologiques, empruntés à la prophétie thomasienne, permet à **CLAUDEL** d'articuler les grands principes qui structurent son intuition. En premier lieu, la poésie, en particulier la poésie rimbaldienne, est bien le fruit d'une inspiration divine. Elle doit donc être envisagée d'abord comme un acte de connaissance. En tant que *proculvisio*, cette connaissance est tournée vers l'invisible. Elle consiste en un mouvement eschatologique, orienté vers la cause finale. C'est pourquoi, dans le langage claudélien, le poète-

[2495] Saint **THOMAS** d'**AQUIN**, *ST*, II-II, 173, 4, *Resp.* (je souligne)

« prophète » est dit « voir » le sens, l'intériorité[2496] et la mélodie secrète du monde : « *Ceux qui ont le sens de ce sens* [le sens qui va du Christ au Père], *on les appelle les prophètes…* »[2497]. Le poète-« prophète » interroge la question du monde, le problème du Salut, la nature de la réponse existentielle de l'Homme et le juste usage de sa liberté. De plus, en montrant, par le poème, l'intimité de la Création avec Dieu, la poésie est provocatrice, pacificatrice, réconciliatrice, joyeuse et évangélisatrice. En deuxième lieu, l'inspiration est provisoire. Ce qui est donné peut être repris. L'Esprit est libre. Il vient, demeure, agit, inspire, et repart, là où il veut (Cf. *Jn* **3**, 8). L'Homme ne le contrôle pas. L'Église (visible) en est d'abord la bénéficiaire et non la propriétaire, ou l'unique dispensatrice. Troisième point, l'expérience « prophétique » ne pose pas en soi la question de la foi personnelle du voyant. Le « prophète » ne doit pas forcément vivre explicitement ce qu'il signifie pour son destinataire. Il peut choisir une vie immorale ou amorale[2498], celle-ci renforçant même, par contraste, l'éclat du message prophétisé. Le poète inspiré peut donc être distingué de l'homme. « *Je est un autre* ». Reste à analyser plus avant les conséquences d'une telle polarisation, possiblement destructrice. Quoi qu'il en soit, cette découverte fondamentale permet de dépasser enfin les apories introduites par l'utilisation du concept de mystique, *i.e*. de quitter le lieu d'angoisse qui obsède le « roman familial ». Enfin, la poésie est un charisme, un don de Dieu, une grâce qui parfait la nature. Cependant, ce charisme doit être compris comme une *gratia gratis data*. Il est d'abord au service de l'Église et de sa mission, où il trouve sa « raison d'être ». L'arc catéchuménal suffit à **CLAUDEL** pour démontrer ce dernier point.

Sur ces quatre aspects, le concept de « prophétie » se présente au poète comme la solution très satisfaisante aux questions posées par la séquence illuminatrice de la Noël 1886. En *feed-back*, fidèle au principe de corrélation, il permet à **CLAUDEL** de situer sa relation à **RIMBAUD** au cœur de l'espace scripturaire, de réfuter les interprétations matérialistes (littérales) et, en filigrane, de redéfinir l'auto-compréhension de sa vocation comme poète catholique, interprète des Écritures. De plus, cette problématique « prophétique » n'épuise pas mais maintient vive la question du statut et de la fonction de l'énonciation rimbaldienne (qui parle de quoi et à quel titre ?). En fait, elle l'oriente d'une manière décisive dans une approche théorique selon le *lumen*, retrouvant ainsi la thématique initiale de l'illumination. Elle interroge ainsi la réalité problématique (au niveau social, psychologique, historique, théologique) d'un « parlant » paradoxal, placé dans une autre lumière, la lumière divine, plus précisément ici la lumière « prophétique », et qui en porte trace.

3.2. Le poète comme prophète

3.2.1. La question que pose le monde

Cependant, si **RIMBAUD**, comme poète-« prophète », « voit » un *procul* (lointain), il s'agit bien d'abord du *procul* de la Création. Selon **CLAUDEL**, par don spécial, **RIMBAUD** « voit » la vérité invisible du monde selon Dieu, *i.e.* selon sa signification et sa destination spirituelle. Cette vérité s'oppose à la *doxa* matérialiste de son

[2496] Cf. P. **CLAUDEL**, *Paul Verlaine*, dans *OCPr*, p. 494 (1935) : « *En voici un qui s'écrase l'œil de la main pour se procurer le regard intérieur* », avec une citation implicite du poème *Les Poètes de sept ans* : « *Et pour des visions écrasant son œil darne…* » (A. **RIMBAUD**, *Les Poètes de sept ans*, dans *OCBr*, p. 252).

[2497] P. **CLAUDEL**, *Emmaüs*, dans *P&B2*, p. 367 (1948). Ensuite : « *Ils ont été rendus confidents de la direction. Ils sont conscients à travers ce qui existe de ce qui est en train de se faire*. »

[2498] Cf., déjà, P. **CLAUDEL**, *Francis Jammes*, dans *OCPr*, p. 551 (1939) : « […] *ces qualités morales qui, comme trop d'exemples le prouvent, ne sont pas l'indispensable support d'un don par excellence gratuit…* ». **CLAUDEL** dira la même chose dans une étrange formulation négative (*L'esprit de prophétie*, dans *P&B2*, p. 1037, note a [1952]), présentant la prophétie comme « […] *nullement inséparable de la sainteté* ». Il cite ensuite l'exemple de **BALAAM** (Cf. *Nb* **23**-**24**) et de **CAÏPHE** (Cf. *Jn* **18**, 14).

temps. Or, ce don donné *gratis* est une *cognitio* herméneutique dans une *locutio* poétique et un appel à une *actio*. Il instaure donc une relation particulière au langage, vécu comme lieu de liberté et prolégomènes à l'action. Ce point explique la vigueur de son esprit de révolte, l'aspiration dévorante à changer la vie et le désir impérieux de communication. Il s'ensuit que, pour **RIMBAUD**, le langage en soi, la poésie, est un lieu de création, de connaissance, d'action et de libération. Le poème n'est pas une ornementation d'agrément. Il porte l'espérance et les semences d'un monde autre. Il est créateur d'avenir et promesse de bonheur. L'erreur rimbaldienne ressemble donc, à son niveau, à une « antinomie » au sens de **KANT**[2499]. Elle est rendue possible par la structure particulière de l'expérience « prophétique » et en révèle la nature.

C'est pourquoi, en envisageant **RIMBAUD** « prophète », au sens du destinataire d'une inspiration illuminative, définie comme *gratia gratis data*, puis en posant immédiatement une réserve qui pose un problème (prophète comme **SAÜL**), **CLAUDEL** nous oriente vers une analyse du « problème **RIMBAUD** » au niveau de sa gestion existentielle du *gratis data*. Il y aurait chez lui une double crise, *i.e.*, en amont, une déformation de l'origine divine de l'illumination, source de la « vision », et, en aval, une dissolution de sa destination ecclésiale. Par refus du christianisme, le poète de CHARLEVILLE substitue à Dieu un concept flou de nature. Ce faisant, la visée n'est plus l'Église et le progrès du Royaume de Dieu, mais l'Homme et le mythe vague d'un progrès social. Néanmoins, ce dire paradoxal, ce « comme **SAÜL** », renforce bien la proposition divine, la révèle en creux, tout en dénonçant les forces qui s'opposent à elle. Rimbaud est ainsi « prophète » involontairement, car son refus ne peut que dévoiler, *a contrario* de son désir ou de ses procédures d'évitement, la puissance toujours plus absolue du saisissement et de son projet créateur. L'interprétation de l'œuvre de **RIMBAUD** par **CLAUDEL** invite à chercher sans cesse les traces de cette donation originaire à travers son travestissement, *i.e.* son accueil refusé. Ce faisant, **RIMBAUD** révèle implicitement la part de liberté offerte au gracié.

3.2.2. Deux types de poètes « prophètes » ?

De fait, **CLAUDEL** insistera ailleurs, par-delà l'exemple fondamental de **RIMBAUD**, sur l'activité collaboratrice, même paradoxale, du poète-« prophète » touché par la *gratia gratis data*. Retrouvant alors ses réflexions sur la nature du travail poétique, Il décrit cette collaboration comme un consentement et un engagement. Or, ce dernier suppose une « *parfaite bonne volonté* », une « *simplicité* »[2500], une « *bonne foi* » et la participation de « […] *forces naturelles exceptionnelles, contrôlées et administrées par une intelligence à la fois hardie, prudente et subtile et par une expérience consommée*. »[2501] Ce faisant, la poésie-« prophétie » claudélienne peut prendre deux grandes directions selon qu'elle est orientée en amont, du côté de Dieu (poète « transcendantal ») ou en aval, du côté du monde (poète « politique »).

Le cas de Victor **HUGO** est ici hautement significatif. Ce grand « *Inspiré* »[2502] n'est pas un grand poète-« prophète » chrétien, car il a manqué de courage et de fidélité à sa vocation. Pour préciser cette pensée, **CLAUDEL** introduit souvent une image spatiale. En 1952, il définit ainsi les quatre points cardinaux : l'Est symbolise le nouveau, l'Ouest le passé, le Sud la chair et le Nord « […] *le côté de cette foi inextinguible qui avait besoin de la nuit pour y trouver l'Étoile polaire et qui n'a jamais cessé d'aimanter le cœur et l'esprit d'un*

[2499] Voir E. **KANT**, *Critique de la Raison pure*, *op. cit*., p. 362 (Deuxième partie, Deuxième division, Livre II, chap. 1).
[2500] P. **CLAUDEL**, *Paul Verlaine*, dans *OCPr*, p. 496 (1935) : « […] *un cœur qui sans doute avait perdu son innocence, mais non pas sa simplicité*. »
[2501] P. **CLAUDEL**, *Introduction à un poème sur Dante*, dans *OCPr*, p. 422 (1921).
[2502] P. **CLAUDEL**, *Victor Hugo*, dans *OCPr,* p. 479 (1952).

Voyant. »[2503] L'axe Ouest-Est caractérise le mouvement d'une inspiration, certes consciente de l'injustice, mais seulement dans le cadre temporel, moral et politique de la Création. L'axe Sud-Nord caractérise le mouvement d'une inspiration, troublée par la question de la profondeur, qu'elle soit ontologique ou religieuse. On retrouvait déjà, dans un texte de 1935, ce même axe, traduit de manière verticale, dans une tentative de caractérisation des œuvres de **BAUDELAIRE** et de **VERLAINE** par la définition de l'origine de leurs mouvements :

> « […] *cette allure blessée entre le ciel et la terre comme d'un grand oiseau dont on a coupé les rémiges*[2504]*, ce parallèle et cette alternative, ce pied qui refuse de céder à l'aile et qui continue à chercher douloureusement son chemin dans la boue, cependant qu'au-dessus de lui le membre spirituel essaie désespérément de s'élever, cet ange qui, comme chez Baudelaire, ne relaie plus la brute assoupie*[2505] *mais qui essaie misérablement et tellement quellement* [*i.e*. tant bien que mal] *de faire ménage avec elle, le thème, le conflit de cette double note obstinée…* »[2506].

En fait, **CLAUDEL** semble étendre au domaine poétique la vision des roues d'*Ez* **1**, 15-21[2507]. Celle-ci présente la réalité spirituelle du monde comme une machine à deux rouages, l'un horizontal (le niveau « *administratif* »[2508] et spatial) et l'autre vertical (le niveau mystique et temporel). Ce schéma valorise une topique spirituelle de la perpendiculaire, notion reprise à **CHESTERTON**[2509]. **CLAUDEL** décrit alors des poètes « immanents » ou inspirés refusant leur vocation (religieuse) à interpréter l'invisible. Ces voyants infra-mondains sont fascinés par la quantité et l'apparence. Ils convertissent l'interpellation de la Muse en une lutte pâle contre l'injustice, au nom d'une idéologie historienne du progrès. Celle-ci ne réussit à produire qu'un invisible faible et technicien[2510], abstrait (la tension entre la réalité et son concept) et vaguement temporalisé (la tension entre le passé et le futur). Les vastes horizons du départ se sont, pour eux, réduits à la poésie autoréférentielle de l'hyper-connaissance, c'est-à-dire à l'errance dans l'exploration triste[2511] d'étendues indéfinies. C'est encore la situation de **MALLARMÉ**.

À l'inverse, les poètes « transcendantaux »[2512] sont les voyants de l'invisible, pris dans les rets du bouleversement de leur vocation reconnue et affrontée, en continuelle tension entre le ciel et la terre, entre la boue et le feu, possiblement « *poètes chrétiens* » ou « *poètes maudits* »[2513]. Le Christianisme n'est pas pour eux un ornement ou un sujet vague[2514] (comme pour Victor **HUGO**, **LAMARTINE** ou **MUSSET**) mais l'essence même

---

[2503] *Id*., p. 476.
[2504] Cf. C. **BAUDELAIRE**, *L'Albatros*, *Les Fleurs du mal*, dans *OCBa*, *op. cit*., p. 7.
[2505] Cf. C. **BAUDELAIRE**, *L'aube spirituelle*, *Les Fleurs du Mal,* dans *OCBa*, *op. cit*., p. 34 : « […] *Dans la brute assoupie un ange se réveille*. »
[2506] P. **CLAUDEL**, *Paul Verlaine*, dans *OCPr*, p. 488-489 (1935).
[2507] Cf. P. **CLAUDEL**, *L'Apocalypse de saint Jean*, dans *P&B1*, p. 982 (1942), etc.
[2508] *Id.*, p. 983.
[2509] Voir D. **MILLET-GERARD**, *Claudel*. *La Beauté et l'Arrière-Beauté*, *op. cit*., p. 69, citant une lettre de P. **CLAUDEL** à J. **RIVIÈRE**, du 28 avril 1909, dans *Corr. Rivière*, *op. cit*., p. 130 : « *Car l'application au domaine moral de cette théorie des «* vérités perpendiculaires *» que je crois vous avoir faite dans le temps.* »
[2510] Cf. P. **CLAUDEL**, *Francis Jammes*, dans *OCPr*, p. 554 (1943) : « […] *et le résultat est une petite souris mécanique qui ne parvient pas à fonctionner*. »
[2511] Cf. P. **CLAUDEL**, *Jo2*, p. 696 (1949, sur V. **HUGO**) « […] *non seulement étrangers à la joie mais q*[ui] *l'excluent*. »
[2512] Cf. P. **CLAUDEL**, *Paul Verlaine*, dans *OCPr*, p. 504 (1935) : **BAUDELAIRE**, **RIMBAUD**, **VERLAINE**, **KEATS**, **VILLIERS DE L'ISLE-ADAM**, Gérard de **NERVAL**, Francis **THOMPSON**, Germain **NOUVEAU**, « […] *et combien d'autres dont le souvenir même a péri* ! »
[2513] *Id*., p. 503 : « […] *ce poète chrétien qui cohabite si tristement, si douloureusement avec le poète maudit*. »
[2514] *Id*., p. 504 : « *De cantiques et de cantates, de ces pensums pieux que l'on peut honorer du titre de devoirs, des devoirs plus ou moins heureusement satisfaits, notre littérature abonde et surabonde*. »

de leur vie, l'axe unificateur qui structure la profondeur de leur vision. C'est ainsi que, pour **VERLAINE**, « *premier poète* »[2515] chrétien de la FRANCE moderne,

> « […] *le sentiment chrétien, le dogme chrétien, ne fut pas pour lui un thème occasionnel à développements et à déclamations, mais l'aliment essentiel de son âme, de son cœur et de sa pensée, non point un dessert amer ou sucré, mais le pain, l'humble pain quotidien. Entre lui et les bardes au teint fleuri qui entre deux bons dîners empoisonnent l'harmonium et le serpent, il y a la même différence* […] *qu'entre l'habitué de la messe hebdomadaire et le personnage aux yeux de Dieu que fut saint Benoît-Joseph Labre*. »[2516]

Dans ce cas, l'artiste même enragé, même blasphémateur, est toujours le frère du saint[2517]. Mieux, l'expérience de la révolte et la douleur de son échec contribuent encore à purifier la vision[2518]. Il existe donc bien chez **CLAUDEL** une hiérarchie poétique, à la fois selon la puissance de l'inspiration et selon la qualité de la réponse de l'inspiré, celle-ci dépendant de qualités naturelles innées et d'une décision morale.

3.3. Trois désorientations

Si **CLAUDEL** s'appuie en partie sur un concept théologique classique de prophétie, il l'assigne à un sujet inattendu (**RIMBAUD**, la poésie moderne) et d'une manière relative. Il l'utilise donc moins selon sa visée la plus générale, que selon une perspective (très) particulière qui désoriente la proposition thomasienne à trois niveaux.

3.3.1. Première désorientation : spécialisation herméneutique

En premier lieu, Claudel utilise le *De prophetia* de saint **THOMAS** dans un contexte nouveau. D'une part, il l'arrache à son sol nourricier qui est une systématisation cohérente, engagée dans un espace référentiel, des conflits et des enjeux particuliers. D'autre part, il dérange sa visée fondamentale qui consiste à rendre compte de l'événement prophétique en son essence, *i.e.* de sa place dans l'histoire du Salut[2519] telle qu'elle ressort de l'univers scripturaire et de son interprétation traditionnelle. Les considérations pratiques (l'activité prophétique, le jugement sur telle ou telle prétention dite « prophétique ») intéressent peu l'Aquinate. Il ne faudrait cependant pas en conclure hâtivement qu'il ne reconnaisse pas une place à la « prophétie » dans l'Église post-évangélique. Toutefois, cette distance, est aussi une chance. Car, sans contraindre la tentative claudélienne en la soumettant à une stricte lecture néothomiste (qui risquerait d'être définitivement critique), la proposition thomasienne fournit un ensemble de distinctions et d'outils conceptuels qui permettent une indispensable clarification.

[2515] *Id*., p. 502.
[2516] P. **CLAUDEL**, *Paul Verlaine*, dans *OCPr*, p. 504-505 (1935).
[2517] Cf. P. **CLAUDEL**, *Commentaire sur le psaume XXVIII*, dans *P&B1*, p. 74 (1932) : « *L'harmonie, ces deux mains, qui, jointes chez le Saint, s'entrelacent chez l'artiste…* ».
[2518] Cf. P. **CLAUDEL**, *Mallarmé*, dans *OCPr*, pp. 508-509 (1926) : « *On dirait que l'état habituel de désespoir qui formait le fond de l'âme de ces pénalisés* [Poe, Baudelaire, Mallarmé] *leur donne la clairvoyance de ceux-là qui ont touché les réalités dernières et qui, fût-ce sur un lit de mort* [**RIMBAUD**] *ou derrière les barreaux d'une prison* [**VERLAINE**], *ont été admis aux conseils de la nécessité. Chez eux, l'illusion une fois pour toutes paralysée en même temps que l'espérance, l'intelligence seule dans une spéculation désintéressée conservait une ressource d'évasion. Il fallait cet impénétrable tain derrière le cristal du regard pour que l'image se formât dans sa pureté*. »
[2519] Cf. J.-P. **TORRELL**, *Avant-propos*, dans saint **THOMAS** d'AQUIN, *La Prophétie*, *op. cit*., p. 7.

En effet, **CLAUDEL** active en fait une proposition très particulière, *i.e.* très locale, de la synthèse thomasienne : la *gratia gratis data* de type « prophétique », comme illumination sans *species* associées. Or, celle-ci a un triple champ d'extension : l'Écriture (herméneutique des textes scripturaires), une *proculvisio* du monde révélée par la poésie (herméneutique poétique de la Création, orientée vers la *locutio*), une *proculvisio* du monde, orientée vers le « miracle » (herméneutique « politique » de la Création, tournée vers l'*actio*). Les deux premiers niveaux sont associés, le deuxième trouvant sa réalisation dans le premier, redéfini depuis 1927 comme structure analogique. Retrouvant ainsi l'intuition herméneutique qui traverse toute sa poétique, le poète recycle la grande intuition mallarméenne et rimbaldienne, en la retournant. Désormais, celle-ci participe bien à la construction de l'Église et à sa mission évangélisatrice.

Or, cette *gratia gratis data* prophétique, comme illumination sans *species* associées et orientée vers la *locutio*, caractérise, dans l'école thomiste, le débat sur l'hagiographie. En ce sens, il est possible de dire que la question théologique de l'interprétation prophétique de **RIMBAUD**, par **CLAUDEL**, interroge de manière indirecte la problématique classique de l'inspiration hagiographique. Or, cette problématique est plus difficile et complexe qu'elle ne le semble au premier abord. En effet, il semble évident que l'écrivain sacré bénéficie d'une *gratia gratis data*. Il n'écrit pas pour lui (Cf. saint **LUC**, ou du moins l'auteur du troisième évangile, écrit pour **THÉOPHILE**, etc.) et son œuvre est un objet de salut pour les autres. Mais cette grâce spéciale est-elle de nature prophétique ? Si oui, en quel sens ? Car s'il s'agit bien d'un *lumen* sans *species* surnaturelles, celui-ci éclaire un donné préexistant. Celui-ci peut être des visions personnelles (Cf. *Ap* **22**, 8.18), des paroles et des actes prophétiques, des témoignages (Cf. *Lc* **1**, 1-4 ; *Ac* **1**, 1 ; *Jn* **21**, 24), d'autres textes inspirés ou pas, etc. Aussi la tradition thomiste parlera parfois d'inspiration « scripturaire », afin de ne pas remettre en cause l'élément fondamental de la prophétie au sens strict, à savoir sa définition initiale comme connaissance de réalités surnaturelles dévoilées. L'hagiographe, comme le poète claudélien, peut donc être dit « prophète » seulement quant à la forme du jugement, par là même vrai selon Dieu, mais pas quant à la matière, qui, elle, reste naturelle ou seconde, et n'implique pas de dévoilement. Il se situe donc à la marge de la prophétie au sens plein, telle qu'elle est définie par le *De Prophetia*.

Cependant, si l'hagiographe partage ainsi la forme de la grâce du poète « prophète », on comprend dès lors pourquoi celui-ci peut prétendre être un interprète autorisé de l'Écriture. De même, il est alors symptomatique que le débat sur la nature de l'inspiration hagiographique suive le même rythme que celui qui traversa la poétique occidentale depuis la Renaissance : passivité radicale (Passioniste et ligne platonisante/écriture sous la dictée de l'Esprit saint[2520]) et travail radical (travailleurs et ligne rhétorique/écriture sous le contrôle négatif de l'Esprit qui évite seulement les erreurs ou approuve en deuxième lieu[2521]). Cette discussion théologique trouva finalement sa *via media* dans une triade « psychologique », définie par le Magistère hiérarchique. Selon elle, l'inspiration hagiographique donne à l'auteur (ou aux auteurs) à la fois la certitude de ce qu'il devait écrire, la volonté de le faire avec fidélité (Cf. *2 Mac* **2**, 19 *sq*. ; *Lc* **1**, 1-4) et les moyens « techniques » de le réaliser « *avec une vérité infaillible* »[2522].

Pour décrire ces moyens, les théologiens thomistes utilisèrent, avec plus ou moins de discernement, le concept d' « instrument ». Ils cherchent alors à articuler la motion spirituelle avec la liberté de l'inspiré, grâce

[2520] Voir P. **BENOIT**, *Appendice II*. *Renseignements techniques*, dans saint **THOMAS d'AQUIN**, *La Prophétie*, *op. cit,* pp. 298-299.
[2521] Cf. la condamnation des thèses « laborieuses » par le 1er CONCILE DU VATICAN, Constitution dogmatique *Dei filius*, n° 2 (1870 ; *Dz* 3006), puis par **LÉON XIII**, encyclique *Providentissimus Deus* (1893 ; *Dz* 3293).
[2522] Voir *Dz* 3293, puis **BENOÎT XV**, encyclique *Spiritus Paraclitus* (1920 ; *Dz* 3650).

aux notions susdites d'illumination (surélévation) et de jugement. La Bible est ainsi présentée comme une œuvre humano-divine ayant un Auteur principal, un Inspirateur (Dieu), et des auteurs « instrumentaux », inspirés au sens précis de ce terme. Le recours à la comparaison entre le processus hagiographique et l'Incarnation du Verbe devient habituel[2523]. Cette approche équilibrée sera reprise par le Concile Vatican II, dans sa Constitution *Dei Verbum*, tout en évitant le terme technique d'« instrument » :

> « *En vue de composer ces livres sacrés, Dieu a choisi des hommes auxquels il eut recours dans le plein usage de leurs facultés et de leurs moyens, pour que, lui-même agissant en eux et par eux, ils missent par écrit, en vrais auteurs, tout ce qui était conforme à son désir, et cela seulement*. »[2524]

Les Pères conciliaires en déduisent la nécessité impérieuse d'un travail attentif d'interprétation, en particulier par l'exégèse, qui considère plus avant le contexte de rédaction, les genres littéraires, etc. Cependant, cette tâche implique que la « […] *Sainte Ecriture* […soit] *lue et interprétée à la lumière du même Esprit qui la fit rédiger*… »[2525], *i.e.* en regard aussi de l'ensemble du texte scripturaire, du trésor herméneutique de la Tradition et de l'analogie de la foi. Dans tous les cas, le dernier mot quant au sens (la décision essentiellement en matière de foi et de mœurs) appartient toujours en propre à l'Église[2526].

Si l'hagiographe et le poète-« prophète » semblent ainsi partager une même *gratia* herméneutique, le second doit être dit ordonné au premier qui le dépasse, à la fois au niveau de son objet, de sa finalité et de l'intensité de leur inspiration respective. Saint **LUC** n'est pas comparable à François **VILLON**. De plus, le poète-« prophète » ne bénéficie pas d'autres éléments complémentaires qui identifient de manière singulière le fait hagiographique : guide de la volonté, inerrance, catholicité, orthodoxie, qualité spéciale de la rédaction qui porte sur *toute* l'œuvre, à la fois au sens de l'étendue (tout le texte) et du contenu (tout dans le texte)[2527]. Cependant, pour **CLAUDEL**, le lien semble suffisant pour que l'on puisse considérer que la Bible est le texte poétique par excellence, *i.e*. la norme et l'accomplissement asymptotique de toute poésie. Á ce titre, elle révèle bien le principe, le sens, la règle et le fonctionnement du jeu des figures. Elle seule porte la trace optimale de cette inspiration illuminatrice, à visée scripturaire, qui caractérise aussi l'acte poétique véritable, mais à un niveau moindre. Car la Sainte Écriture conjoint, d'une manière unique et optimale, trois éléments apparemment contradictoires. D'une part, une transparence inédite au don gratuit qui lui donne naissance et donne au lecteur la saisie du lointain (lointain de Dieu qui s'adresse au lecteur pour lui proposer une parole de Salut). D'autre part, une participation pleine et entière des rédacteurs qui impriment le texte de leur style inimitable. Enfin, une disponibilité, une hospitalité et une ouverture maximale pour son destinataire (lointain subséquent du lecteur, devenu partenaire par l'interprétation de cette parole salvatrice). En cela, le lecteur de la Bible expérimente à son climax cette autre « modalité *de l'être* » [2528] que permet l'acte de lecture.

[2523] Cf. sa reprise par le CONCILE ŒCUMÉNIQUE DU VATICAN, Constitution dogmatique sur la Révélation divine *Dei Verbum*, n° 13, dans *COV2*, *op. cit*., p. 136.
[2524] *Id.,* n° 11, dans *COV2*, *op. cit*., p. 134.
[2525] Constitution dogmatique sur la Révélation divine *Dei Verbum*, n° 12, dans CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, *COV2*, *op. cit*., p. 135, reprenant **BENOÎT XV**, *Spiritus Paraclitus* (1920).
[2526] *Id.*, citant, *in fine*, le 1er CONCILE DU VATICAN, Constitution dogmatique *Dei filius*, n° 2 (*Dz* 3006).
[2527] Cf. condamnation de la conception d'une inspiration limitée à la « *res fidei et morum* » : encycliques *Providentissimus Deus* (**LÉON** XIII ; 1893 ; *Dz* 3291), puis *Spiritus Paraclitus* (Benoît XV ; 1920 ; *Dz* 3652). Voir P. **BENOIT**, *Appendice II*, dans saint **THOMAS d'AQUIN**, *La Prophétie*, *op. cit,* p. 335-336 et 341-342.
[2528] Emmanuel **LÉVINAS**, *Éthique et infini*, (coll. « *L'espace intérieur* » ; 26), PARIS, Fayard, 1982, p.16.

En dernier lieu, remarquons combien le poète-« prophète » doit partager son champ d'action avec l'exégète. Celui-ci étudie d'abord le sens littéral, quand le poète est impliqué à l'extraction des sens conséquents. Tous deux, ainsi que le théologien, le patrologue, etc., cherchent à favoriser une lecture « spirituelle » et ecclésiale (communautaire) du texte biblique. Mais la question de cette collaboration n'est pas toujours aisée et les accusations parfois convenues (Cf. littéralisme asséchant *vs* invention subjective).

Quoi qu'il en soit, si la grâce du poète-« prophète » est ainsi une forme inférieure et dérivée de l'inspiration hagiographique, l'hypothèse claudélienne opère à un double niveau. Au niveau rimbaldien, celui de **CLAUDEL** au début de son œuvre, le poète est une sorte d'herméneute spirituel de la nature. Nous proposons ici, avec prudence, l'expression d'« exégète herméneute de la Création ». Mû par une inspiration, il transcrit en texte la vérité du monde comme signe du Royaume à venir. Mais, au niveau claudélien après le *Tournant biblique*, *i.e*. après le retournement spirituel qui l'a rendu possible et quasiment nécessaire, fort de son expérience (son *habilitas*), le poète chrétien convertit sa *gratia*, pour devenir un interprète inspiré du texte biblique selon le sens spirituel, *i.e.* comme signe du Salut. Ce faisant, il tend à parfaire le service ecclésial qu'implique le don gratuit. Néanmoins, dans les deux cas, le procédé reste le même. Il s'inscrit dans la structure sémiotique de la Création, telle qu'elle fut définie par la poétique de la co-naissance. Et la distinction thomiste fondamentale (contre **PLATON**) entre la chose en-soi et la chose connue (*species*), ainsi que le caractère libre de l'expression, garantissent de fait la nature inépuisable, *i.e.* partielle, surprenante et progressive, de l'interprétation.

L'hypothèse d'une telle continuité/discontinuité peut donc enrichir un point obscur de la systématisation thomasienne, puisque saint **THOMAS** n'aborde pas explicitement la question hagiographique sous cet angle. Á son époque, la critique scripturaire ne l'exigeait pas, n'ayant pas l'idée des querelles induites par les critiques de la Réforme, du positivisme, du modernisme, etc. Les disciples ne possédant pas le génie du maître, la tradition thomiste de l'inspiration scripturaire resta souvent très théorique, voire étonnamment naïve, quand il s'agissait de décrire pratiquement le procédé hagiographique, ce qu'elle cherche pourtant à faire. En ces choses, il semble peut-être de bon conseil d'écouter les poètes, si l'on admet notre hypothèse d'une grâce en grande partie commune.

D'autre part, la proposition « prophétique » permet également de penser la théorie claudélienne implicite de l'inspiration continuée et conséquemment de proposer une approche théologique de la procédure de *lectio divina*. En effet, l'inspiration hagiographique porterait au-delà du temps strict de la rédaction, donc du sens littéral (domaine propre mais non exclusif du travail exégétique[2529]). S'appuyant *toujours* sur ce dernier, elle s'étendrait jusqu'à l'actualité de l'acte de lecture, par extraction de sens seconds (voulus par Dieu donc toujours vrais : sens allégorique, moral et anagogique), conséquents ou « accommodés » (sens possibles, synthétiques et donc discutables). L'insistance sur le primat du sens littéral reste un critère important dans la ligne strictement thomasienne pour critiquer les propositions « exégétiques » de **CLAUDEL** selon leur niveau d'extériorité et leur respect minimum de l'intention du scripteur. Car, chez lui, les frontières sont parfois floues. Mais, à l'inverse, la liberté du poète et sa lecture intégrale rappellent à l'exégèse que le sens littéral n'est pas le seul sens, que l'Écriture est un tout, qu'il doit viser à faire surgir le sens spirituel et que celui-ci est actuel. Le conflit entre **CLAUDEL** et les « littéralistes » fut donc aussi un conflit théologique entre des partenaires devenus concurrents et, selon nous, à torts largement partagés.

[2529] Cf. **PIE** XII, encyclique *Divino Afflante Spiritu* (1943 ; *Dz* 3826).

3.3.2. Deuxième désorientation : l'articulation entre *cognitio*, *locutio* et *actio*

La deuxième désorientation est la conséquence de la première. La proposition de **CLAUDEL** se situe par nature à l'intersection de deux problématiques que saint **THOMAS** juxtapose, hésitant parfois sur leurs articulations : la prophétie comme connaissance et le charisme du discours. En effet, dans le *De Prophetia*, le donné prophétique (le *procul* vu et donné gratuitement) reste en quelque sorte un « ce-qui-est-à-dire », une image à mettre en mots (Cf. le motif de l'impression comme empreinte) ou un enseignement à reproduire (chaîne analogique, d'origine scolaire, maître-étudiant / Dieu-prophète). Cette tendance semble la conséquence d'un outillage philosophique d'origine aristotélicienne, de considérations socio-symboliques (structure féodale, primat de l'enseignement, etc.), du genre littéraire de la *Somme* et d'une orientation théologique et spirituelle, dont la complétude est dirigée vers la *cognitio* et la pleine possession de la vérité[2530].

C'est pourquoi, quand l'Aquinate pose son acte théologique fondateur en déplaçant la notion traditionnelle de *gratia*, il applique le concept « nouveau » de *gratia gratis data* uniquement dans l'ordre de l'*ad cognitionem*, sans le situer explicitement au cœur de la dynamique *cognitio* / *locutio* / *operatio*, ce à quoi pourtant l'invitait sa proposition initiale. *In fine*, le discours et le « miracle » (l'action, le geste prophétique) sont finalement exclus de l'introduction, quand l'arc initial du don permettait de définir un critère de continuité, c'est-à-dire une articulation, **dans** ce *gratis data*, du lien entre la vision, le discours et l'action. Le discours et le miracle qui le justifient sont donc présentés comme des expressions *ad extra* du contenu intellectuel de la vision, c'est-à-dire comme un deuxième temps hétérogène. Ils se réfèrent seulement indirectement au *gratis data* de la *cognitio*, sans en porter trace. Or, l'insistance claudélienne sur l'importance créatrice de l'acte d'écriture dans le processus de connaissance poético-« prophétique » interroge cette décision.

3.3.3. Troisième désorientation : migration vers un contexte nouveau

En dernier lieu, nous venons de le voir, la négativité foncière de l'expérience rimbaldienne est associée, chez **CLAUDEL**, à un refus explicite de l'origine divine du don et de sa destination ecclésiale. La question n'est donc plus seulement celle de la reconnaissance ou pas de cette origine divine (couple « *révélation expresse* » et « *instinct prophétique* » dans le vocabulaire thomasien), mais aussi celle d'une impossibilité existentielle à l'accepter, autre point obscur dans les perspectives « optimistes » du Docteur angélique au XIII^{ème} siècle (qui ignore, et pour cause, le nihilisme autodestructeur de **SACHER-MASOCH**, **SADE**, **LAUTRÉAMONT**, **NERVAL**, **ARTAUD**, etc. !). Or, cette impossibilité suppose une reconnaissance. « Le mal aussi sert ». Ce refus et cet échec apparents sont devenus eux-mêmes des objets « prophétiques » en tant qu'ils révèlent une situation moderne, hostile au Verbe divin. **RIMBAUD** apparaît alors pour **CLAUDEL** comme celui qui surmonte, malgré tout, par la puissance en quelque sorte rédemptrice de l'inspiration, cette impossibilité. En lui et malgré lui, l'impossible mortifère (la présence divine dans le monde comme négation de la liberté humaine et de son bonheur) s'est retourné en un possible salvateur. Ce faisant, c'est bien l'idée obsédante de l'impossible (le « *bagne* ») qui est devenue impossible.

[2530] Voir saint **THOMAS d'AQUIN**, *ST*, II-II, 167, 1, *Resp*. 1.

Au niveau théologique, cette trajectoire peut être analysée comme une « *négativité dans la négativité* », *i.e.* comme ce qui résiste à la négativité. Ce concept fut introduit par E. **SCHILLEBEECKX**[2531] dans sa relecture critique du principe de la corrélation proposé par P. **TILLICH**. Il rend compte de la nouveauté de l'expérience spirituelle dans un monde sécularisé, où le langage sur Dieu n'a plus sa place. Il se définit comme « […] *résistance au négatif, à l'inhumain* […] *réaction au mal-être* […et] *résistance contre ce qui veut éteindre la vocation à l'humain authentique* […]. »[2532] Cette phase première (*primus* ou première illumination, celle de juin 1886), d'ordre mondain, permet le passage à la phase fondamentale (*prius* ou seconde illumination ou encore « illumination de l'illumination », en premier lieu celle de la Noël 1886) qui appartient en propre à l'ordre spirituel.

Au total, la qualification de ces trois désorientations définira l'appréciation de chacun sur la pertinence de la proposition claudélienne. Pour les uns, l'écart sera trop grand. Ils qualifieront le recours au concept scolastique inopérant, inopportun et malvenu. Pour d'autres au contraire, il honore la pertinence de l'intuition théologique thomasienne. Il révèle en elle des potentialités inattendues et des pierres d'attente qui honorent sa pertinence et son actualité. Cependant, la phase d'exportation dans un contexte si différent contraint à une indispensable conversion. Ce faisant, la pensée de l'Aquinate exerce encore son dynamisme d'entraînement et de contrôle. Les deux opinions sont recevables. Nous optons pour la seconde, mais en respectant la première.

[2531] Cf. Marc **DUMAS**, « Corrélation – Tillich et Schillebeeckx », dans Gilles **ROUTHIER** et Marcel **VIAU**, (dir.), *Précis de Théologie pratique*, (coll. *Théologies pratiques*), MONTREAL-BRUXELLES, Novalis – *Lumen Vitæ*, 2004, p. 71-83. Voir en particulier p. 83, pour la bibliographie (en néerlandais).
[2532] M. **DUMAS**, « Corrélation – Tillich et Schillebeeckx », *loc. cit*., p. 79.

Conclusion du chapitre VII

La seconde autorité que convoque **CLAUDEL** est le concept scolastique de *gratia gratis data*. Situé dans un contexte prophétique, il renvoie au traité *De Prophetia* de saint **THOMAS** d'Aquin, peut-être la plus imposante systématisation sur ce sujet dans la théologie classique (voire dans l'histoire théologique tout court). Son analyse révèle que le poète inscrit sa recherche, peut-être involontairement, sur un concept très précis : la prophétie comme illumination sans don de *species*. Celle-ci suppose un déjà-donné, le monde ou le texte biblique. L'inspiration en ce sens prolonge la question hagiographique et tend à se confondre avec une activité herméneutique inspirée. Celle-ci consiste en une double lecture. **RIMBAUD**, poète-« prophète », lit et dit le monde dans sa *gratia* propre quand **CLAUDEL**, autre poète-« prophète », complète cette lecture par et dans l'Écriture, puisque celle-ci révèle la vérité spirituelle de ses figures. Il faut cependant lui en rajouter une troisième, qui est connexe. Il s'agit du prophète « politique » qui lit le monde pour exprimer et définir le sens de l'action. Ce dernier point explique en partie l'importance accordée aux biographies des grands poètes, dont les gestes et les épisodes biographiques sont analysés parfois autant que leurs mots. Il explique également l'importance notée du lien entre poésie et action (cf. racine grecque « poien »).

Le recours à un concept de « prophétie » cherche donc à expliciter à la fois une origine, une forme et un effet. Il permet de décrire le texte rimbaldien dans un double autodépassement, en amont comme acte d'un Autre (révélation de l'origine divine du monde), en aval comme parole pour un autre (illumination du lecteur). Mais il permet aussi, à un deuxième niveau, de penser une parole paradoxale, dirigée contre Dieu. Si l'énoncé rimbaldien doit bien être interprété comme un refus radical de la vie chrétienne, l'énonciation suppose une instance donatrice qui, seule, la rend possible et que la proposition dite prophétique « supporte » (au sens informatique). **RIMBAUD** dit quelque chose contre Dieu, dit sa volonté de pas-Dieu, mais son dire dit le contraire, puisqu'il dit grâce à Dieu et, d'une certaine manière, en Dieu. Ce conflit constitue le cœur de la crise spirituelle qui le détruit et dont son œuvre contradictoire porte le témoignage et l'avertissement. C'est pourquoi, si le terme « mystique » en 1912 tendait à signifier une crise de l'absence dans une économie du désir et de la foi, *i.e.* à sauver le possible dans un impossible déjà identifié, le concept thomaso-claudélien de « prophétie » permet de dégager le contenu du message de la question de la foi personnelle.

Ce faisant, l'essentiel devient la distinction entre le lieu *apparent* de l'énonciation et son origine invisible. Celle-ci est bien le surgissement en soi d'un Autre qui illumine, alors que tout était fait pour que cela soit devenu impossible.

Conclusion de la deuxième partie

De 1912 à 1942, la réflexion de **CLAUDEL** sur la signification théologique de **RIMBAUD** a été approfondie d'une manière radicale[2533]. Si l'hypothèse mystique posait les termes du débat selon une problématique de l'effacement divin, *i.e.* une nostalgie de la foi (problématique de la disparition), l'hypothèse prophétique interroge d'abord la présence inattendue d'une parole illuminatrice dans un monde dominé par la négativité (problématique de l'apparition épiphanique). Autrement dit, si la préface de 1912 est encore tournée vers un passé chrétien (le XVII^{ème} siècle et son expérience mystique), *i.e.* vers une continuité, celle de 1942 semble tournée vers un présent désenchanté et sa vacuité (matérialisme, guerre mondiale, effondrement de la FRANCE en 1940), donc vers une discontinuité. Or, la proposition prophétique rend compte excellemment du miracle d'un tel surgissement, provoquant et salvateur, non plus par le bas (le sol saturé, l'héritage), mais par le haut (l'Inspiration), *i.e.* par une intervention divine. C'est pourquoi, en fusionnant une poétique spirituelle d'inspiration symboliste, la tradition biblique de la prophétie involontaire et une construction théologique d'origine thomasienne, reprise mais désorientée, la proposition claudélienne invite le théologien à considérer de manière originale la signification de la vie poétique. En effet, elle comprend l'espace du poème comme un champ de diffraction et de « mise en œuvre » d'une inspiration illuminative, dont la norme est la Bible et dont la fin est l'actualité inattendue de l'action divine, présente au cœur du monde. « Prophète » désigne donc ici un individu, bénéficiaire d'un don particulier de l'Esprit. Celui-ci est défini comme une capacité à lire, à interpréter, puis à exprimer, en vérité, la profondeur d'espérance et le sens spirituel de la Création. De plus, le poète-prophète selon **CLAUDEL** est inscrit *de facto* dans la structure charismatique de l'Église. Á ce titre, il contribue à son édification et trouve en elle sa plénification. En cela, il se place sous son contrôle, à la fois quant à ses propositions mais, aussi, quant à sa prétention même.

L'intuition claudélienne cherche donc bien à s'enraciner dans les autorités régulatrices de la foi chrétienne (la Bible, la tradition théologique). Cette structure argumentative est absolument nécessaire, puisqu'elle a permis de définir plus précisément le « concept » claudélien de prophétie et, ainsi, de montrer sa « plausibilité ». Mais elle reste encore insuffisante tant la nature, l'originalité et le contexte, de la préface de 1942 invitent toujours à considérer combien elle repose d'abord sur l'autorité « prophétique » de **CLAUDEL** qui, lui aussi, estime bénéficier de ce don. C'est pourquoi, notre recherche doit poursuivre son travail d'expertise en secouant l'arbre de la préface et en considérer les « *fruits* » (*Mt* **7**, 20). Ceux-ci constituent la pointe finale de ce travail, *i.e.* sa « vérité » et son « espérance ».

[2533] J.-Cl. **MORIZOT,** *Claudel et Rimbaud : Etude de transformations*, *op. cit.*, entrevoit ce point à la page 590 (voir aussi p. 601 : « *rêverie du « prophète* »).

Troisième partie : « […] *c’est à leurs fruits que vous les reconnaîtrez.* » (*Mt* **7**, 20)

Introduction

Les « fruits » de la préface de 1942 s'inscrivent dans au moins trois directions complémentaires : l'œuvre de **RIMBAUD**, la systématisation théologique et la dynamique biblique. Celles-ci invitent à lire la « prophétie », non pas comme un événement étrange, vaguement relié à une tradition scripturaire, ou encore comme une suite d'événements fortuits et sans réelle signification, mais comme une dimension structurelle et actuelle de la Révélation. Cette troisième partie espère ainsi contribuer à mieux définir les enjeux ecclésiaux de la vie prophétique, à la fois dans et pour le monde d'aujourd'hui.

La première rentabilité de la proposition claudélienne est la plus évidente et la plus immédiate. Elle consiste à proposer une relecture originale de la trajectoire poétique de **RIMBAUD** comme itinéraire paradoxal d'un écrivain inspiré. Dans cette ligne, **RIMBAUD** serait le « prophète » d'un enfer moderne. Car, partenaire, complice et victime d'une société qui dénie un lieu au Verbe fait chair, il poétiserait au nom d'un Autre dont il refuse la possibilité. Cette tension, violente et intime, provoquerait en lui un déchirement mortel. Ce faisant, il prophétise involontairement un aspect fondamental du drame spirituel de certaines sociétés postchrétiennes (chap. VIII : *Rimbaud, « prophète » en enfer*).

La deuxième rentabilité approfondit la proposition thomasienne qui la fonde théologiquement. En effet, la perspective claudélienne intègre la centralité moderne de la problématique du langage. Elle oblige alors à reconsidérer la systématisation classique en l'articulant au sein d'une nouvelle théorie de la connaissance (chap. IX : *Une nouvelle articulation entre la* cognitio *et la* locutio).

La troisième rentabilité se situe dans l'espace scripturaire. Elle cherche à y identifier l'hypothèse centrale d'une transversalité de la vie prophétique. Pour cela, nous proposons de dégager un « itinéraire » biblique à partir de la notion claudélienne d'illumination, *i.e.* à partir de la péricope néotestamentaire de la Transfiguration et de sa figure connexe de la montagne (chap. X : *Penser la prophétie avec Claudel*).

Chapitre VIII : **RIMBAUD**, « prophète » en enfer

L'analyse de l'œuvre rimbaldienne selon la perspective claudélienne ne prétend pas ici à l'exhaustivité. Celle-ci supposerait un dépouillement systématique qui est une autre thèse (voire plusieurs). Elle procèdera, plus simplement, sous forme de sondage, en quatre lieux que nous pensons nodaux : le projet de la voyance (mai 1871), l'ambiguïté et la prescience de l'échec dans le poème *Le Bateau ivre* (septembre 1871), la crise de l'inspiration telle qu'elle apparaît dans la prose *Vies I* et, enfin, l'écriture de l'échec comme salut dans *Une saison en enfer* (avril-août 1873). Nous espérons ainsi couvrir un champ suffisant pour appréhender, d'une manière suggestive, la logique de l'hypothèse prophétique.

1. **RIMBAUD** « *voyant* »

Le projet de la voyance est inscrit au cœur de la vie poétique d'Arthur **RIMBAUD**. Il est exposé dans deux lettres dites « du voyant ». La première date du 13 mai 1871[2534]. Elle est adressée par **RIMBAUD** à son professeur, George **IZAMBARD**. Elle comprend un exposé en prose, suivi d'un poème complexe et très polysémique, *Le cœur supplicié*[2535]. Dans l'attendu théorique, la dimension critique est omniprésente, que ce soit au niveau politique (combat de la Commune *vs* les Versaillais), social (valeurs bourgeoises *vs* valeurs révolutionnaires), religieux (liberté et nature *vs* la mère et le Catholicisme de l'enfance), scolaire (liberté et nature *vs* le Lycée et le monde des professeurs) ou littéraire (poésie objective *vs* poésie subjective). Le thème du poète « voyant » est donc associé à une réaction protestataire, en quête de l'inconnu et de nouveautés. Cependant, il convient de remarquer que le mot « voyant » signifie deux choses, selon qu'il est considéré comme adjectif (visibilité du poète dans la société) ou comme substantif (quelqu'un qui est l'objet de vision). Les deux sens sont compossibles.

Ce thème n'est pas original. Il est bien connu dans le Romantisme allemand, où il revêt un sens magico-religieux. Il s'inspire de considérations empruntées à l'occultisme, à des motifs bibliques et à des références, en partie mythiques, à l'Antiquité. Il fut ensuite repris en France par J. **MICHELET**[2536] et diffusé par la poésie contemporaine, en particulier le *Qaïn* de **LECONTE de LISLE**[2537]. L'originalité rimbaldienne consiste en la laïcisation de cette thématique, puis en son dépaysement dans le cadre d'une méthode résolument volontariste.

Le point important pour nous concerne la procédure autorisant la vision, car celle-ci n'est pas qu'un événement. Elle est aussi le fruit d'un travail, *i.e.* d'un consentement et d'une ascèse. Ce travail consiste en une « déprogrammation » générale du sujet qui s'affranchit de ses préjugés et s'engage dans une démarche créatrice, marquée par une forte réflexivité critique (auto-ironie). **RIMBAUD** définit ce procédé inédit en des formules devenues célèbres : « […] *je m'encrapule le plus possible*… » (néologisme pointant l'aspect moral) et le principe d'un « […] *dérèglement de* tous les sens… »[2538], le mot « *sens* » devant être compris dans une acception plurivoque, *i.e.* comme « sensation », « direction » et « signification ». Cette tâche n'est pas une décision surgie

[2534] Voir J.-J. **LEFRÈRE**, *Arthur Rimbaud, op. cit.,* pp. 245 *sq*.
[2535] Voir S. **MURPHY**, *Le premier Rimbaud ou l'apprentissage de la subversion*, *op. cit*., pp. 269 *sq*.
[2536] Cf. Jules **MICHELET**, *Introduction à l'Histoire universelle*, (2ème édition), Paris, Librairie classique de L. Hachette, 1834, pp. 18-19 : « *Les voyans* [sic], *les prophètes s'élèvent du peuple, et communiquent avec Dieu sans passer par le Temple*. »
[2537] Cf. C. **LECONTE DE LISLE**, « *Qaïn* », dans *Poèmes barbares*, *op. cit*., p. 29.
[2538] Lettre d'A. **RIMBAUD** à G. **IZAMBARD**, du 13 mai 1871, dans A. **RIMBAUD**, *OCBr*, p. 237.

ex nihilo, un *hobby*. Elle n'est rendue possible que par une disposition innée : « *il faut* […] *être né poète* »[2539]. Ce fait rend la démarche en partie involontaire quant à son origine : « *Ce n'est pas du tout ma faute*. »[2540] Il induit le sentiment conjoint d'une altérité au travail : « *On me pense. - Pardon du jeu de mots. - JE est un autre. Tant pis pour le bois qui se trouve violon*… »[2541]. **RIMBAUD** collabore à une situation particulière, dont l'origine lui échappe et qu'il attribue à la Nature. Ce faisant, il l'investit d'une destination claire : changer la vie en travaillant à une langue inouïe et universelle. Il participe de la sorte à l'avènement d'un monde dégagé de ses entraves et artifices, libéré des gangues de l'histoire et conforme à un ordre redevenu (plus) « naturel ».

La seconde lettre[2542], plus longue, date du 15 mai et fut adressée à un poète, Paul **DEMENY**. Elle contient elle aussi une petit traité de poétique, entrecoupé par trois poèmes qui illustrent et démontrent son propos : *Chant de guerre Parisien*, *Mes Petites amoureuses* et *Accroupissements*. Nous retrouvons les mêmes éléments. D'abord une critique radicale du monde qui invite à la recherche de la nouveauté, de l'éveil et de l'inconnu, par la poésie. Ce constat selon lequel la vie n'est pas conforme à sa nature, à ce qu'elle doit être, construit la légitimité et anime l'ambition du jeune poète. Toutes deux s'appuient sur une idéologie matérialiste et progressiste. Celle-ci critique la poésie bourgeoise de la sentimentalité et insiste sur la nécessaire rationalité de toute la démarche. Ensuite, **RIMBAUD** affirme sa vocation poétique, qui est aussi une responsabilité sociale et une œuvre rationnelle. Pour la mener à bien, il décrit sa méthode qu'il fonde sur une connaissance renouvelée de soi, grâce à la « déprogrammation » existentielle[2543]. Enfin, le texte est traversé par l'intuition d'une altérité à l'œuvre. Ce point est explicite dans ce passage bien connu :

> « *Car Je est un autre. Si le cuivre s'éveille clairon, il n'y a rien de sa faute. Cela m'est évident : j'assiste à l'éclosion de ma pensée : je la regarde, je l'écoute : je lance un coup d'archet : la symphonie fait son remuement dans les profondeurs, ou vient d'un bond sur la scène*. »[2544]

Ces quelques lignes croisent les éléments principaux de la synthèse claudélienne :

- un don particulier (cuivre/clairon), ayant forme d'éveil et d'évidence (sans causalité) ;
- une inspiration (« […] *Je est un autre*. ») ;
- le primat de la connaissance (« *ma pensée* »), envisagée de manière synthétique comme vision et audition ;
- la nécessité de la collaboration du poète (le « *coup d'archet* ») ;
- une présentation du poème comme mouvement et réconciliation selon une riche métaphore musicale (« *symphonie* »).

Cette symphonie finale exprime une pluralité (cuivre, archet évoquant les instruments à cordes) mise en accord dans une unité harmonieuse[2545], qui rompt avec une apparente cacophonie et donne sens à l'idiosyncrasie

[2539] *Ibid*.
[2540] *Ibid*.
[2541] *Ibid*.
[2542] Lettre d'A. **RIMBAUD** à Paul **DEMENY**, du 15 mai 1871, dans A. **RIMBAUD**, *OCBr*, p. 239-250.
[2543] Cf. Lettre d'A. **RIMBAUD** à Paul **DEMENY**, du 15 mai 1871, dans A. **RIMBAUD**, *OCBr*, p. 243 : un « […] *immense et raisonné* dérèglement de tous les sens. »
[2544] *Id*., p. 242. Voir aussi J.-C. **MORIZOT**, *Claudel et Rimbaud : Étude de transformations*, *op. cit*., p. 206.
[2545] Voir H.U. Von **BALTHASAR**, *La vérité est symphonique*, *op. cit.*, pp. 7-9, pour qui le Christ est l'artiste humano-divin qui interprète (au double sens du mot) la symphonie de Dieu et du monde.

de chacun. Cette symphonie en acte travaille sur un double lieu, mis à égalité (« *ou* », non pas « et », au sens de « ensuite ») :

- « *les profondeurs* » (au pluriel), espace dynamique du « *remuement* » ;
- « *la scène* » (au singulier), espace de l'extase et de l'apparition (venir, « *bond* »), peut-être ici le poème écrit.

Au total, ces deux textes peuvent être relus théologiquement par **CLAUDEL** comme la réduction rationaliste, « naïve » (adolescente) et critique, d'une expérience de vision « prophétique ». Il est possible, d'ailleurs, que ce thème du poète « voyant » ait inspiré la proposition claudélienne de 1942, l'orientant par « concordance » vers la figure de **SAMUEL** le Voyant et l'intertexte d'*1 S*[2546].

Quoi qu'il en soit, en mai 1871, la visée rimbaldienne se centre sur l'espérance d'une *expressio* nouvelle. Celle-ci, trouvant ou retrouvant l'intuition du réel, favoriserait une transformation de la vie, en particulier dans ses aspects sociaux et politiques. Or, dès septembre, c'est-à-dire après l'écrasement de la Commune de PARIS, l'espérance d'une réalisation immédiate dans l'immanence est profondément ébranlée. Et, de fait, *Le Bateau ivre* signale déjà, avec une acuité étonnante, le caractère inéluctable et comme nécessaire de l'échec.

2. *Le Bateau ivre* (septembre 1871)

Le Bateau ivre[2547] fut écrit en septembre 1871, avant le départ de **RIMBAUD** pour PARIS[2548]. Il fut interprété de manières innombrables et très diverses : évocation d'un souvenir d'enfance, poème politique ayant pour référence l'échec communard, jeu scolaire décrivant une crise d'adolescence, description de l'expérience de la voyance et de son échec partiel, invitation au voyage libre et erratique, quête métaphysique à caractère initiatique, récit d'une expérience mystique de type « océanique »[2549], spontanée et naturelle, etc. Ce poème est ainsi entré dans l'imaginaire de la science « rimbaldologique » comme une œuvre programmatique. Á ce titre, il expose les enjeux du drame qui se joue, qui ne peut pas ne pas être joué, et dont **RIMBAUD** cherchera à se libérer deux ans plus tard, dans *Une saison en enfer*.

2.1. Proposition de lecture

[2546] *Ad contra*, **MORIZOT** signale le peu de goût de **CLAUDEL** pour les lettres du Voyant, qu'il découvre tardivement (1912). Voir J.-C. **MORIZOT**, *Claudel et Rimbaud : Étude de transformations*, *op. cit.*, p. 104 : « *Je me doute que, s'il s'attarde en somme très peu sur la lettre du Voyant, c'est qu'il a deviné ce qu'il y entre de concessions à la mode et d'influences extérieures*. » Voir aussi p. 113.

[2547] A. **RIMBAUD**, *Le Bateau ivre*, dans *OCBr*, p. 293-298. Pour le texte, voir *Annexe* n° 5, p. 406.

[2548] Voir J.-J. **LEFRERE**, *Arthur Rimbaud, op. cit.*, p. 319-323.

[2549] Même si le troisième et dernier trait « structural « (l'apaisement lors de l'extase) défini par **HULIN** est ici contredit, n'étant pas dépassées la mélancolie et l'angoisse provoquées par la perte du fardeau et la liberté entrevue. Voir Michel **HULIN**, *La mystique sauvage. Aux antipodes de l'esprit*, *op. cit.*, pp. 9 et 266-268. Dans ce cas, l'hypothèse claudélienne comme analytique d'un échec à mi-chemin redevient pertinente.

La nouveauté formelle du poème est de réduire au minimum le jeu métaphorique. **RIMBAUD** ne dit pas que le poète est *comme* un bateau ivre[2550]. *Je* qui parle, à la fois personnage, condition et principe d'énonciation, *est* bateau. Cette provocation est affirmée par l'usage en forme d'*incipit* du « *Comme* », mais considéré avec ironie, dans un sens purement temporel. En fait, le poète a été transformé et embarqué par l'objet même de sa vision. Voyant la mer, se voyant sur la mer, il est devenu *ce* bateau. Il n'est plus un auteur qui maîtrise un énoncé et le crée par ses capacités imaginatives. Il est le lieu d'une expérience existentielle qui l'engage totalement. Ce point trouble l'origine habituée et le statut de la parole poétique. Une expérience radicale s'écrit dès lors à la surface du poème, témoignage d'une poétique qui abolit tous les « comme » anciens et décrit *ex nihilo* un monde absolu et surgi, neuf, rédimé.

Cette origine bouleversante de l'écriture est un acte de libération. Le bateau indolent de l'*incipit*, sans souffrance et sans passion (vers 1 : « *impassible* »), est délivré, malgré lui (Cf. vers 2 : « *je me sentis* »), par l'action violente de Peaux-Rouges énigmatiques. Ceux-ci sont engagés dans une lutte inexpliquée contre les haleurs, ceux qui tirent et conduisent, *i .e.* tous les maîtres des langueurs polies, académiques et bourgeoises. Ils finissent par les crucifier. L'assimilation de ces haleurs au Christ et à son monde (le Christianisme de l'enfance) est possible. Á l'inverse, ces Peaux-Rouges émancipateurs sont des « sauvages », situés en dehors de la civilisation et de son système de valeur. Le principe de liberté est ainsi extérieur à la société. Il est incompatible avec la proposition « sociale » du salut officiel.

La libération n'est pas aussitôt une désorientation totale. En effet, le navire continue de descendre vers la mer, *i.e.* là où il allait. La nouveauté la plus immédiate est plutôt une autonomie solitaire et bientôt sourde du bateau, décrite comme un affranchissement de la tâche commerciale, triste et triviale (nourrir/vêtir). Cette situation inattendue rend possible la décision de quitter le destin fluvial, puis de s'engager en pleine mer. Durant ce temps intermédiaire, période de l'estuaire, encore marquée par les marées (vers 9), le bateau subit des « *tohu-bohus* [sic] » (vers 12) violents et dangereux. Ce mot biblique désigne le chaos primitif (fusion), c'est-à-dire la « matière » brute avant l'œuvre de séparation par la nomination (Cf. *Gn* **1**, 2), soit, en grec, avant le passage du *chaos* au *cosmos* par l'action d'un *logos*. Cette entrée triomphale dans la mer est donc comparée à un retour fusionnel au premier jour de la Création, par-delà le travail divin du Septénaire et l'ordonnancement de l'Univers. Il désigne le désir d'une nature matricielle, située en-dehors et en-deçà de la Révélation biblique, de ses catégories, de son entreprise langagière (**YHWH** dit, etc.), de sa civilisation, de son monde et de sa poétique.

Je qualifie positivement cette expérience, nouvelle et inédite. Celle-ci est définie comme bénédiction et éveil (vers 13), requalifiant ainsi l'impassibilité initiale comme une malédiction et un long sommeil. Les tohu-bohu sont appelés « *triomphants* » (vers 12). Le bateau se présente alors, avec présomption, comme un bouchon dansant (vers 14), ce que la suite démentira, confirmant alors la citation vaguement hugolienne (vers 15 : « *rouleurs éternels de victimes* ») et dénonçant la prétention infantile du poète-bateau (Cf. vers 18 : une coque en sapin, bois putrescible !). De même l'entrée de l'eau, bien que perçue comme dangereuse (vers 18 : « *eau verte* »), semble invalider le projet de flottaison. Elle était pourtant déjà présentée dans son paradoxe même : « *Plus douce qu'aux enfants la chair des pommes sures* » (vers 17). Ce qui aurait dû dégoûter par manque de maturité, ce qui aurait dû être évité par risque de provoquer des diarrhées (des logorrhées ?), est au contraire accepté et désigné positivement, en particulier au nom de sa capacité supérieure à laver d'autres « *souillures* »

[2550] Comparer, par exemple, avec C. **BAUDELAIRE**, *L'albatros*, dans *Les Fleurs du Mal*, *OCBa*, *op. cit*., p. 7 : « *Le Poète est semblable au prince des nuées…* ».

(vers 19 ; celles de l'équipage ?). Quoi qu'il en soit, cette lente infusion (Cf. vers 22) provoque la dispersion des derniers outils de contrôle, le gouvernail et le grappin. Le gouvernail signifie la direction (orienter l'expérience) et le grappin la capacité à s'accrocher (cesser l'expérience ?). Le consentement à l'engloutissement progressif pousse donc à l'acceptation d'une errance au fil des éléments. Le bateau ne peut plus dire pouvoir aller « *où je voulais* » (vers 8). Il a accepté de devenir un simple objet, traversé, emporté, embarqué, soumis.

L'intrusion irréversible dans la mer provoque d'abord la confusion avec les étoiles qu'elle reflète. Cette mixtion cosmico-aquatique permet d'introduire le motif du lait (infusion de la voie lactée et donc du lait de **CYBÈLE**), liquide nourricier de la Nature-mère. Ce vers annonce déjà le poème *L'Éternité* (version *DII*) où le mélange sera total et s'exprimera en une expression radicale (« *C'est la mer mêlée/ Au soleil.* »[2551]) qui marquera tant **CLAUDEL**. Cependant, le poème de la mer, malgré sa prétendue « lactescence », engendre moins qu'il ne dévore, engloutit, fait sien. Le premier indice de cette dangereuse fusion est l'expression étrange « *azurs verts* » (vers 23). L'eau commence à tout imprégner et, lentement, à corrompre les anciennes séparations qui fondent le sens même des mots. Cet état inquiétant de flottaison catabatique est décrit avec l'adjectif « *ravie* » (vers 24). Ce mot a ici un double sens, à la fois psychologique, *i.e.* « contente », et ontologique, *i.e.* « enlevée » au sens extatique. Il est associé d'une part à une mort paradoxale, mort où la pensée demeure active (« *un noyé pensif* »), puis, d'autre part, à l'amour cosmique (vers 28). Il ouvre aussi le temps poétique des néologismes qui envahissent dès lors le poème (vers 25 : « *bleuités* » ; vers 59 : « *dérades* » ; vers 60 : « *ailés* », etc.). Ces derniers expriment la puissance inouïe d'une expérience si originale qu'elle ne trouve pas sa traduction dans la langue commune (Cf. le vers 27 : « *plus vastes que nos lyres* », rime si pauvre et, en cela, ironique, comme pour mieux fustiger l'indigence de la poésie sentimentale).

Cette expérience douloureuse de la pleine mer est dès lors décrite dans une longue séquence de strophes para-anaphoriques (strophes 8-17), au présent et au passé : « *je sais* » (vers 29 et 30), « *j'ai vu* » (vers 32, 33, 49 et 85), « *j'ai rêvé* » (vers 37)… Le vocabulaire insiste sur la connaissance et la vision. Il utilise le glossaire du sacré et du sublime (horreur, frissons). Dans le vers 32 (« *Et j'ai vu quelquefois ce que l'homme a cru voir !* »), **RIMBAUD** prétend peut-être se placer au-delà du ravissement paulinien (« *cru voir* » ; Cf. *2Co* **12**, 2-10 : « *Je connais un homme* [**PAUL** lui-même]… »). Il insiste sur la disproportion dans le temps (vers 35 : « *drames très-antiques* »), l'espace (vers 36 : « *au loin* ») et la profondeur (régression vers le principe vital, réveil de monstres mythologiques et bibliques). Cette extension extrême du champ de l'expérience se synchronise avec un quasi-solipsisme, qui condamne le bateau à une solitude effrayante. Le poète-bateau feint surtout de ne pas y voir la mort (triple apparition du/des noyés-ravis), la préférant encore aux anciennes entraves. Néanmoins, le sentiment d'échec et la conscience d'un danger vital apparaissent de plus en plus clairement. Il s'agit d'abord d'une simple lassitude, puis de l'aveu d'être perdu (vers 69 et la conjonction de coordination « *or* » qui annonce le mouvement de conversion finale du poème) et, finalement, de la confession des regrets (vers 84 : « *Je regrette l'Europe aux anciens parapets* ! »).

Le récit de la vision semble malgré tout reprendre son cours (vers 85). Mais, cette relance du mouvement permet seulement que surgisse la cause profonde du malaise, exprimée sous la forme d'une question nodale :

«- *Est-ce en ces nuits sans fonds* [sic] *que tu dors et t'exiles,*

[2551] A. **RIMBAUD**, *Une saison en enfer*, dans *OCBr*, p. 432 et 433 (*DII*).

Million d'oiseaux d'or, ô future Vigueur ? - » (vers 87-88)

Dans ces vers (magnifiques), l'auteur révèle le cœur de son projet : trouver le lieu existentiel de la « *future Vigueur* » (notez la majuscule), lieu de la force pour l'action, de la vitalité plurielle (« *million* »), tournée vers l'avenir. Il dévoile aussi en creux le manque initial : l'incapacité d'agir, la « paresse », *i.e.* l'acédie de la théologie morale. Finalement, la strophe 23 solde les désillusions, dénigrant les thèmes précédemment exaltés : aubes, lune, soleil, amour. Désormais, la perspective est la mort (vers 92 : « *Ô que ma quille éclate ! Ô que j'aille à la mer !* » ; vers 94 : « *crépuscule embaumé* »)[2552]. La strophe pénultième (24), en effet, n'indique pas une volonté claire de retour. Le seul désir possible, en Europe, est une nostalgie étroite (vers 93 et le régionalisme « *la flache* »), marquée par l'échec récent de la Commune. Le poème s'achève donc sur une impuissance totale (vers 97 : « *je ne puis plus*… »). Celle-ci est causée par une incapacité reconnue de « rentrer dans le rang ». D'où la triple référence finale. D'abord les « *porteurs de cotons* » (vers 98) qui marquent le retour au début du poème, *i.e*. à la destination sociale du bateau : le commerce et la vie bourgeoise, banale, satisfaite et ennuyeuse. Ensuite, le poète évoque la vie militaire (vers 98 « *l'orgueil des drapeaux et des flammes* ») et, enfin, les pontons (vers 100), conséquences carcérales de l'échec révolutionnaire. Parti, saisi par des forces irrépressibles et énigmatiques, isolé, incapable de revenir, que peut ce bateau devenir ?

2.2. Reprise théologique

L'hypothèse claudélienne d'un **RIMBAUD** « *prophète comme SAÜL* » propose une lecture de ce poème selon un double niveau, positif et négatif.

Positivement, **RIMBAUD** décrit l'origine de sa fuite comme le constat d'un monde en crise. Celle-ci conduit à la tristesse (vers 95) et rend caduque le sens de l'action. Le poète expose donc une situation acédique. Ce faisant, **RIMBAUD** serait « prophète » en tant qu'il décrit la vérité du monde qu'il fuit comme incapacité à espérer. Or, ce constat interroge la structure de la proposition chrétienne à lui faite, puisque celle-ci *doit* comporter une « structure d'espérance ». D'autre part, la notion de connaissance par vision du lointain structure le poème. Elle décrit un espace de liberté, de beauté et de créativité, qui échappe aux ressources communes du langage. De plus, nous l'avons vu, le poète utilise le terme « *ravie* » pour décrire l'état de flottaison d'un « *noyé pensif* » (vers 24). Le « *Poème de la Mer* » étant selon nous l'antécédent de « *où* » (vers 23), l'écriture poétique est potentiellement une noyade qui permet de descendre vers les abysses du monde. Nous aurions deux niveaux d'expérience :

- l'expérience poétique en surface (l'inspiration « prophétique ») où **RIMBAUD** demeure ;
- l'expérience dans la profondeur (le ravissement) qui travaille le poète comme une tentation, une possibilité, voire un appel.

Le gouffre (l'abysse, en grec « *abússos* », litt. « sans-fond ») est donc le lieu d'origine du désir, de l'espérance et de l'action recouvrée : « *Est-ce en ces nuits sans fonds que tu dors et t'exiles, / Million d'oiseaux d'or, ô future Vigueur ?* » (vers 87-88).

[2552] Michel **HULIN** signale un récit proche du poète anglais J.A. **SYMONDS** qu'il interprète avec les vieux outils rouillés de la psychanalyse. Voir *La mystique sauvage. Aux antipodes de l'esprit*, *op. cit*., pp. 94-97.

Cependant, *négativement*, **RIMBAUD** décrit un échec. En effet, le bateau ne peut consentir à cette katabase dans la mer-matrice, sans l'envisager pour ce qu'elle est devenue : une mort. Ce refus a une double conséquence. D'une part, le poète ne peut que revenir vers le monde ordinaire et sa structure acédique. D'autre part, il sait ne plus pouvoir bénéficier ni transmettre le fruit de ses visions (vers 57 : « *J'aurais voulu montrer aux enfants ces dorades* »). Il pressent devoir s'enfermer dans une solitude douloureuse, une incommunicabilité radicale ou une forme extrême d'hypocrisie sociale.

L'hypothèse proposée par **CLAUDEL** en 1942 entend donc rendre compte d'une manière pertinente de cette trajectoire bouleversante et tragique. L'expérience rimbaldienne serait une inspiration de type prophétique qui veut ignorer son origine (Cf. les « *Peaux-Rouges* »). Refusant sa condition de possibilité (Dieu), elle se défigure, se comprenant comme une expérience autonome et solitaire. Le projet du voyant est alors décrit comme la recherche d'une absoluité de la conscience, ayant pour finalité un acte de connaissance total, par retour à un monisme (« *tohu-bohu* »). Le concept théologique de *gratia gratis data* permet alors de saisir la cause de l'échec : une sorte d'auto-violence, *i.e.* une sortie mortifère de soi contre soi. L'expérience rimbaldienne serait devenue une entreprise de type démonique au sens proposé par Paul **TILLICH**, à avoir une « […] *irruption, contraire à la forme, du fondement créateur des choses…* »[2553]. Elle entend conquérir (au sens de construire) ce qui se reçoit d'un autre et, à cette condition, protège le récipiendaire en tant que principe créateur séparé. Comme autrefois **CAÏN** en terre de NOD, ce choix conduit à une vie solitaire et « *affolée* »[2554] dans « *le pays de l'errance* » (cf. *Gn* **4**, 12-26)

Ce qui importe alors est de comprendre le décalage surprenant entre les visions telles qu'elles sont désirées, rendues possibles, puis écrites, et l'interprétation que le narrateur en donne. Cette dernière est marquée par l'ironie, l'autodérision et le constat de l'échec. C'est donc dans cet écart que nous situons l'hypothèse claudélienne comme expression d'une résistance ou d'une négativité dans la négativité. En conséquence, l'expérience reste comprise comme nécessaire et pleinement vécue, c'est-à-dire comme l'expression d'une extériorité déroutante. Le lieu « prophétique » principal n'est donc plus la voyance et ses images, mais la clairvoyance de son impasse en régime d'autonomie radicale, puisque l'expérience poétique ne peut venir, *in fine*, que d'un autre, condition nécessaire de cette conscience créatrice de soi comme un autre. Car, si le principe de la vision est bien ici la mise en place d'un *tohu-bohu* intérieur, voire d'un Soi comme *tohu-bohu*, le narrateur entendait en fait instaurer en lui un état général de confusion, abolissant les anciennes séparations judéo-chrétiennes et rendant possibles les surgissements inouïs (les métaphores inédites). Cependant, il semble désormais évident qu'une telle confusion ne peut que provoquer la dissolution du *je*. Or, ce point est justement ce que **RIMBAUD** refuse, tant la disparition du sujet provoquerait immédiatement la disparition du processus de vision, donc son récit !

La négativité dans la négativité, *i.e.* le point de résistance à ce nihilisme, serait le principe personnel lui-même. Il rend compte du processus (*je* est à l'origine du mouvement d'autonomie), tout en le garantissant d'une tentation suicidaire de fusion-dissolution dans la Nature. Ce qui empêche la mort serait ainsi le concept d'origine théologique de personne, concept consubstantiel à la Révélation biblique. **RIMBAUD** demeure bien l'esclave de

[2553] Voir Paul **TILLICH**, « Le démonique. Un apport à l'interprétation de l'histoire », dans *La dimension religieuse de la culture. Ecrits du premier enseignement (1919-1926)*, (traduit de l'allemand par Marie **THIBAULT**), PARIS-GENÈVE-QUÉBEC, Éditions du Cerf, Éditions *Labor et Fides*, Les Presses de l'Université Laval, 1990 [or. *Das Dämonische. Ein Beitrag zur Sinndeutung der Geschichte*, Mohr, 1926], p. 129. Le *démonique* se distingue de la pure négativité du *démoniaque*.
[2554] Voir Philippe **LEFEBVRE**, *Comment tuer Jésus ? Abus, violence et emprises dans la Bible*, PARIS, cerf, 2021, p. 77.

son baptême, de sa condition d'être désirant, de sa situation existentielle d'un *je* face à un *tu*, qui l'a établi. La révolte contre Dieu reste la reconnaissance de cet autre, même absent, même moqué, qui fonde dans l'Être et institue toute parole. *Je* échoue et ce *je* indissoluble (le principe de l'énonciation) redevient le lieu d'un salut possible. Il n'est donc pas utile de christianiser **RIMBAUD**. Il n'est plus nécessaire de croire ce qu'écrit **ISABELLE** à sa mère, à la novembre 1891. **RIMBAUD** est lisible pour lui-même, la théologie interprétant comme blasphème[2555], ce que la critique littéraire comprend comme révolte. Le poète témoigne de la puissance divine qui a le dernier mot, lui permettant de dépasser malgré tout l'impossibilité de croire et d'en témoigner.

3. Crise de l'inspiration : l'exemple de la prose *Vies I*

La pointe de la lecture claudélienne de la poésie rimbaldienne serait la question de la non-reconnaissance de l'origine divine (prophétique) de son inspiration poétique, traduction analogique de la question de la non-reconnaissance de l'origine divine du monde. En refusant la première, **RIMBAUD** signale, par son œuvre et sa vie, les conséquences du refus de la seconde. Nous prendrons un exemple pour montrer la potentialité de cette ligne de lecture : la prose *Vies I* tirée du recueil *Illuminations*.

> « *Ô les énormes avenues du pays saint, les terrasses du temple ! Qu'a-t-on fait du brahmane qui m'expliqua les Proverbes ? D'alors, de là-bas, je vois encore même les vieilles ! Je me souviens des heures d'argent et de soleil vers les fleuves, la main de la campagne sur mon épaule, et de nos caresses debout dans les plaines poivrées. — Un envol de pigeons écarlates tonne autour de ma pensée. — Exilé ici j'ai eu une scène où jouer les chefs-d'œuvre dramatiques de toutes les littératures. Je vous indiquerais les richesses inouïes. J'observe l'histoire des trésors que vous trouvâtes. Je vois la suite ! Ma sagesse est aussi dédaignée que le chaos. Qu'est mon néant, auprès de la stupeur qui vous attend ?* »[2556]

Dans ce texte court, premier d'une série de trois (*Vies II* et *Vies III*), l'interjection initiale (« *Ô* ») indique d'emblée, au principe, une vision qui s'impose et surprend. Celle-ci est décrite comme grandiose (« *énorme* », *i.e*. hors-norme), sublime et menaçante, de nature religieuse (« *pays saint* », « *temple* », « *brahmane* », « *Proverbes* »). Elle porte une origine lointaine (« *là-bas* »), mythique (« *heures d'argent et de soleil* ») et reste encore active (« […] *je vois encore* »), ne serait-ce que par le souvenir. Elle a permis une connaissance par la compréhension de textes sapientiaux, traditionnels et sacrés. Elle ouvrit également à une relation nuptiale avec la nature (jeu de mot compagne/campagne). Cette anamnèse par le poème apparaît donc comme porteuse d'une intensité nostalgique, en tant qu'elle permet encore un mouvement d'élévation spirituelle (« […] *un envol de pigeons écarlates* »). Cette temporalisation ternaire vision-écriture-action traverse tout le texte et le structure. Le passé indique la précédence de l'expérience archétypale. Le présent signale un exil dans un « *ici* » qui perd ainsi son caractère absolu. Il se définit essentiellement comme un acte d'écriture, compris à l'image d'un théâtre, d'une scène, *i.e.* d'une représentation de la vision et un point d'observation (« *j'observe* », « *je vois* »). L'avenir est prévu (« *je vois la suite !* »), marqué par une responsabilité de révélations à transmettre. Celles-ci produiront

[2555] Voir la critique de cette méthode par J.-Cl. **MORIZOT**, *Claudel et Rimbaud : Etude de transformations*, *op. cit*., p. 97 : « *Que sous la révolte de l'athée perce la haine de Dieu, et que la haine de Dieu pose Dieu, c'est ce que répète après tant d'autres Michel Carrouges : à ce compte Nietzsche est un croyant, et Lautréamont. Ce même renversement, habituel au discours théologique, qui fait de la négation le corps même de l'affirmation, on le retrouvera chez Claudel.* »

[2556] A. **RIMBAUD**, *Vies I*, *Illuminations*, dans *OCBr*, p. 464. Voir P. **BRUNEL**, *Éclats de la violence. Pour une lecture comparatiste des Illuminations d'Arthur Rimbaud*, (édition critique commentée), PARIS, José Corti, 2008, p. 169-176.

une richesse nouvelle et étonnante (« *stupeur* ») qui sera, soit une nouvelle sagesse (orientale[2557] ?), soit la conscience tragique du néant. Dans tous les cas, cette vérité s'opposera à l'Évangile (« *trésor* » ; Cf. *Mt* **13**, 44) qui est renvoyé ironiquement (Cf. la formule pédante « *vous trouvâtes* ») à un passé révolu (le passé simple indique un fait passé sans conséquence dans le présent), dont le poème est une « *suite* » incomparable.

De part en part, le texte invite à « autre chose ». Sa structure participe à cet autrement et cet ailleurs. En effet, sa puissance poétique, son inspiration pour **CLAUDEL**, tient en cet équilibre quasi « miraculeux » entre une ouverture maximale (questionnement, ellipse) et la possibilité maintenue du sens que le lecteur doit trouver, lisant et relisant avec patience. En-deçà, la prose perd en « révélation », en liberté (en *gratis data*). Au-delà, elle se présente comme informe, arbitraire et pur jeu verbal (disparition du *data*). D'où également l'importance du « *vous* » qui convoque et provoque le destinataire. Cette invitation à la lenteur et à l'attention participe de cette révélation fondamentale que le monde lui-même, objet de la prose poétique de **RIMBAUD**, est complexe, ouvert, surprenant. Le texte se donne à interpréter sans cesse et sans fin, car le Monde qu'il voit autrement et dont il rend compte nous excède radicalement, d'une distance « *infiniment plus infinie* »[2558]. Ce travail herméneutique, nécessairement divers et dynamique, invite au débat, à la complémentarité, au partage, souvent à l'affrontement. Elle façonne une communauté de lecteurs, communauté herméneutique, unie et/ou désunie par une recherche en partie commune, parfois fortement concurrentielle. L'expérience de lecture, en quelque sorte asymptotique, que le texte rimbaldien impose par sa structure même, participe de l'avènement *a posteriori* d'un sens mouvant, comme à l'affirmation d'un mystère de plus en plus fascinant.

La crise d'identification de l'inspiration réelle (Dieu) et de son destinataire, partant de son dessein, semble définitivement accomplie. Car l'origine du désir est désormais identifiée avec le monde religieux hindou, non sans ambiguïtés voulues (le livre des *Proverbes* de la Bible ne serait qu'une adaptation de celui des sûtras védiques[2559]). L'illumination-source, présentée dans les termes d'une ontologie moniste (orientale ou matérialiste), affirme l'échec et le refus des religions dites dualistes, en particulier le Christianisme. La possibilité d'une telle transformation rappelle combien le « prophète »-poète n'est pas un simple passeur. Il collabore à l'énoncé, insufflant un style qui est aussi son monde, son histoire, ses angoisses, ses refus, ses passions, etc. Il peut ainsi profondément dévoyer le don initial, ce que celui-ci permet. Pourtant, c'est bien l'expérience de cette permission qui ouvrira les portes d'un salut inattendu et structure la problématique centrale d'*Une saison en enfer*. Car celle-ci, prenant conscience du drame qui menace le poète, considère désormais l'opportunité révélatrice que l'échec rend possible. Elle constitue le lieu final de l'hypothèse claudélienne et sa résolution du drame de **RIMBAUD**.

4. *Une saison en enfer* (mai-août 1873)

4.1. L'inspiration initiale

[2557] Cf. A. **RIMBAUD**, *Une saison en enfer*, dans *OCBr*, p. 437 (*Imp*).
[2558] B. **PASCAL**, pensée n° 290, in *OC*, tome 2, *op. cit*., p. 648.
[2559] Voir P. **BRUNEL**, *Éclats de la violence. Pour une lecture comparatiste des Illuminations d'Arthur Rimbaud*, *op. cit.*, p. 170.

Une saison en enfer[2560] commence par un prologue sans titre. Son aspect dédicatoire tend à montrer qu'il fut écrit en dernier. Cette prose inaugurale se présente comme une relecture de vie, temporalisée en cinq temps :

- Un temps mythique (le « *jadis* »[2561] des contes pour enfant), totalisant (« *tous* […] *tous* »[2562]), indivis, vague, douteux, révolu (l'usage de l'imparfait marque habituellement un passé sans conséquence pour le présent), peut-être regretté, utilisant un lexique parabiblique. De fait, dans la Bible, le festin est le lieu de la fête et de l'ivresse (Cf. *Gn* **21**, 8 ; **26**, 30, etc.), parfois associé aux noces eschatologiques, *i.e.* à l'espérance (Cf. *Is* **25**, 6 ; **55**, 1-2 ; *Mt* **22**, 4 // ; *Ap* **19**, 9.17).
- Un temps vespéral (une entrée dans la nuit), marqué par une crise esthétique, décrite en trois actes : d'abord un jeu vaguement érotique, ensuite un sentiment d'amertume et, enfin, une expression verbale de rejet (injure). Cette crise sera résolue à la fin de *Délires II* : « *Cela s'est passé. Je sais maintenant saluer la beauté* [sans majuscule, cette fois] »[2563].
- Un temps long de dérèglements qui va jusqu'au printemps.
- Une crise causée par un événement soudain, lié à la mort (« *dernier* couac »[2564]), proche du présent de la narration (« *tout dernièrement* »[2565]), provoquant le désir d'un retour au temps premier (reconsidéré comme époque de l'appétit) et posant la problématique de la charité.
- Enfin la situation complexe du présent de la narration, marquée par le débat avec le Diable, maître (Cf. rapport tutoiement/vouvoiement, impératif) en colère. Le futur est ici porté par la parole satanique.

Si l'on considère la chronologie de la rédaction, nous aurions donc :

1. Un temps diabolique durant lequel commence la rédaction (avril-juin 1873).
2. Un événement (Bruxelles, 10 juillet 1873)[2566] provoquant un désir de retour en-deçà du temps diabolique (le temps de l'expérience du voyant et de la folie volontaire), *i.e.* une modification conséquente du projet initial.
3. Une inspiration.
4. Une analyse globale, puis l'énoncé de l'esquisse d'une solution (août 1873).

Selon ce schéma, *Une saison en enfer* doit être lue à l'envers (tout en commençant par le prologue, écrit sans doute en dernier). C'est donc en partant de la solution qu'est redéfinie toute la problématique du livre, c'est-à-dire que le projet initial est sévèrement critiqué (Cf. *Mauvais Sang*). Car l'inspiration a créé une situation nouvelle. Elle suit un événement potentiellement mortel (le dernier « *couac* ») qui aurait pu abolir ce *Je* qui refuse de mourir. Elle apparaît ainsi comme l'action d'un esprit-tiers, qui intervient à un moment critique, proposant une solution et une possibilité de libération. Ce surgissement d'une altérité (ou d'un rêve d'altérité, ce qui, dans un premier temps, revient au même) brise une évolution morbide et se révèle efficace. Le sens de la prose initiale, partant du livre entier, tient donc dans l'interprétation de la phrase « *Cette inspiration prouve que j'ai rêvé !* »[2567] Or celle-ci peut être lue (au moins) de trois manières.

[2560] A. **RIMBAUD**, *Une saison en enfer*, dans *OCBr*, p. 411-442. Voir *Annexe* n° 6, p. 409.
[2561] *Id.*, p. 411.
[2562] *Ibid*.
[2563] A. **RIMBAUD**, *Une saison en enfer*, dans *OCBr*, p. 435.
[2564] *Id.*, p. 412.
[2565] *Ibid*.
[2566] Voir J.-L. **LEFRÈRE**, *Arthur Rimbaud*, *op. cit*., pp. 595 *sq*.
[2567] A. **RIMBAUD**, *Une saison en enfer*, dans *OCBr*, p. 412.

La première ligne, ultra-majoritaire dans la critique, adopte la thèse de l'ironie antichrétienne. L'inspiration serait relue par **RIMBAUD**, au moment final de la rédaction, comme pseudo-inspiration, soit que le contenu de l'inspiration soit faux, soit que l'idée même d'inspiration soit impossible. Et de fait, la suite du livre utilisera souvent le procédé de l'apposition, le second terme ironisant sur le premier de nature religieuse : « *ô mon abnégation, ô ma charité merveilleuse ! ici-bas, pourtant !* / De profundis domine*, suis-je bête !* »[2568]; « *Marie ! Sainte-Vierge !... – Horreur de ma bêtise*. »[2569] ; « *Sur mon lit d'hôpital, l'odeur de l'encens m'est revenue si puissante; gardien des aromates sacrés, confesseur, martyr* [...] *Je reconnais là ma sale éducation d'enfance*. »[2570] D'autre part, le point d'exclamation et la phrase précédente situent déjà l'action dans un univers onirique : « *j'ai* ***songé*** *à rechercher la clef du festin ancien…* »[2571]. Malgré la pertinence de ses arguments, cette ligne souffre de trois défauts majeurs. D'une part, elle rend compte difficilement de la colère satanique, c'est-à-dire de la réalité de l'affranchissement du narrateur. Ensuite, elle suppose comme évident que le temps mythique est le temps de la foi chrétienne. Enfin, elle n'interprète pas avec précision la cause nécessaire (« *prouve* »[2572]) de l'absurdité de l'inspiration. Seul, à notre connaissance, Jean **MOLINO**[2573] propose une lecture inverse. L'inspiration est alors reconsidérée comme l'occasion d'un réveil[2574], au moins d'une remise en cause. « […] *j'ai rêvé* »[2575] renvoie alors à l'ensemble de l'expérience infernale. Les pavots du Diable (la révolte) ont endormi le narrateur. L'enfer était un mauvais rêve, une illusion fantasmatique, un délire. De fait, le reste du livre déploiera l'idée d'une telle découverte, soudaine et bouleversante : « *Et je m'en aperçois seulement* ! »[2576], « *M'étant retrouvé deux sous de raison* »[2577], « *Mais je m'aperçois que mon esprit dort*. »[2578]

Ces deux lignes ne sont pas compossibles. Leur opposition semble irréductible, sauf à considérer comme signifiante leur contradiction même. Cette approche, la troisième, permet alors de réaliser combien les commentaires lisent la phrase « *La charité est cette clé* » comme un bloc non-problématique. Aucun n'envisage de distinguer entre la charité en elle-même et la charité *en tant que clé du festin ancien*. Autrement dit, qu'elle soit lue comme la reconnaissance de la vanité totale du point de départ (la vie rêvée, la sale éducation chrétienne, portant un concept démonisé de charité), provoquant l'évanouissement de son corrélat (l'enfer) et ouvrant à un monde-autre, ou comme un réveil par-delà l'épisode satanique, la critique tend implicitement à fusionner charité, passé mythique, christianisme réel et christianisme effectivement vécu lors de l'enfance.

Or, chez **RIMBAUD**, la crise de BRUXELLES semble avoir réactivé la proposition chrétienne comme affirmation de la charité, par le biais d'un questionnement sur l'appétit, *i.e.* sur le sens du désir. Ce déplacement de perspective modifie la qualification de son rapport au christianisme (« *Je suis esclave de mon baptême*. »[2579], etc.), jusqu'à présent lu comme malédiction. La charité est-elle capable d'ouvrir le festin ? Si oui, ce n'est pas la charité, puisque ce festin se révéla finalement la cause de l'épuisement de tous les appétits par son impossibilité !

[2568] *Id*., p. 416 (*MS*).
[2569] *Id*., p. 420 (*NE*).
[2570] *Id*., pp. 438-439 (*Ecl*).
[2571] *Id*., p. 412 (je souligne).
[2572] *Ibid*.
[2573] Voir Jean **MOLINO**, « La signification d'Une saison en enfer », dans André **GUYAUX** (dir.), *Dix études sur Une saison en enfer*, (coll. « *Langages* »), Neuchâtel, Á la Baconnière, 1994, pp. 9-30.
[2574] Voir aussi Roger **MUNIER**, *L'ardente patience d'Arthur Rimbaud*, Paris, José Corti, 1993, p. 110.
[2575] A. **RIMBAUD**, *Une saison en enfer*, dans *OCBr*, p. 412.
[2576] *Id*., p. 435 (*Imp*).
[2577] *Id*., p. 436.
[2578] *Id*., p. 437.
[2579] A. **RIMBAUD**, *Une saison en enfer*, dans *OCBr*, p. 420 (*NE*).

D'où la question suivante : si le festin ancien n'est pas le festin qu'ouvre la charité chrétienne, qu'ouvre-t-elle ? **RIMBAUD** a-t-il jamais été chrétien au sens d'un christianisme de charité ? A-t-il été plongé dans un autre christianisme, un autre baptême ? De plus, indépendamment de cette appréciation générale, s'il n'existe pour lui de vie qu'avec le Christianisme (toute autre solution étant désormais abandonnée), il ne reste alors qu'une seule solution : essayer de purifier la charité à lui accessible, la charité héritée de la tradition chrétienne, en la libérant de ses potentialités sataniques. Ce mouvement vital implique d'abord d'opérer la dissection du bloc charité-enfance-festin-Christianisme-Orient, de reconnaître le caractère mythique de ce passé et de le considérer comme la racine de l'illusion. En fait, les cœurs ne furent jamais vraiment ouverts, les vins n'ont jamais vraiment coulé, il n'y a jamais eu de festin ancien.

Selon cette hypothèse, il est possible de lire *Une Saison en enfer* comme l'analyse d'un avenir hors de la charité ensorcelée. Le livre envisage donc une autre charité, à la fois démythologisée au sens du festin ancien (d'où la légitimité relative de la ligne ironique : l'inspiration est bien un rêve au sens où la charité n'ouvre pas le festin ancien, car il n'y a pas de festin ancien) et « désatanisée » (d'où la légitimité relative de la ligne du Diable-Morphée : l'inspiration prouve que j'ai rêvé et ce rêve inclut le festin). Or, les deux mouvements sont découverts comme corrélés par une sorte de cercle vicieux de la négativité : l'idéal est la source secrète de la révolte diabolique, dont le passé mythique est une reconstruction de plus en plus fantasmatique. **RIMBAUD** ne chercherait donc plus à abolir un présent destructeur en retournant à un passé, désormais identifié comme coextensif. Il ne s'agit pas d'une conversion au sens d'un retour à la foi de l'enfance mais d'une conversion (au sens étymologique, un retournement) qui décentre l'être d'un égotisme diabolique. Celle-ci tourne le poète vers un avenir incertain et trivial, puis pose la question : où et comment vivre ? Cette charité, soudain dénudée et à réinventer, libérée des vanités d'une révolte chimérique, devient alors l'outil inespérée d'une opération cruciale. Mieux, elle se donne comme le lieu du combat spirituel, du réveil, du choix et, peut-être, de l'espérance.

Ainsi *Une Saison en enfer* n'indique pas immédiatement de solution. Le livre ne résout pas la question de la pertinence de la proposition chrétienne, peut-être même ne la pose-t-il qu'indirectement (si le passé mythique est seulement l'espérance esthétique ou la philosophie orientale). Par sa dimension existentielle, il en propose d'abord une analyse précise. Il invite ensuite à une action et pose la question de l'écriture poétique, celle-ci étant reconsidérée comme partie intégrante de l'expérience satanique. La *Saison* ouvre un chemin qui, pour son auteur, comme pour le lecteur, pourra être, au choix, un athéisme tragique (l'amour est impossible, mais il est impossible de vivre sans cette illusion) ou une reprise radicale de la proposition spirituelle, par purification du concept-clé de charité. Toute forme intermédiaire se révèle infernale.

4.2. Anatomie de l'enfer rimbaldien

La description anatomique et systémique de cet enfer poétique constitue le corps « prophétique » et un élément important de l'intérêt théologique d'*Une saison en enfer* pour **CLAUDEL**. Nous la présentons ici en huit points.

4.2.1. Un désir d'enfer

L'enfer rimbaldien articule deux niveaux. Il est d'abord une tentative thérapeutique de s'abstraire du « Christianisme » reçu lors de l'enfance et considéré comme nocif. Il est ensuite une reprise du thème du pacte

faustien. Celui-ci entend descendre en-deçà des apparences du monde, en enfer, pour (re)conquérir une puissance créatrice pure. Ce projet à la fois esthétique, intellectuel et moral, cherche à remodeler le *tohu-bohu* des origines. Il considère que l'Homme possède en lui, en tant qu'individu, des virtualités inédites qui sont empêchées par des institutions-écrans : l'État (les devoirs), l'école (la vérité), la religion (la charité), l'art académique (la beauté), etc. C'est pourquoi la charité chrétienne, selon **RIMBAUD**, est un chemin de perte et de dissolution, quand l'orgueil et la force concentrent et activent l'énergie créatrice.

4.2.2. La méthode d'un enfer expérimental

Ce régime infernal n'est pas subi, mais voulu, provoqué, raisonné, institué. Il est construit. L'enfer rimbaldien est d'abord un artifice, une simulation, une création (« *mon enfer* »[2580]), une figure, voire une fable, par lesquels le poète décide de vivre comme un damné, *i.e.* dans un état de révolte absolue. L'enfer est un travail rigoureux, une méthode ascétique et une déconstruction systématique de la personnalité. Ses étapes perverses sont rigoureusement pensées, puis décrites. Elles sont adossées à un froid procédé analytique.

Par ce travail inédit d'exposition, **RIMBAUD** propose une nouvelle topographie infernale. Celle-ci n'est plus l'exploration extérieure d'une réalité théologique, *i.e.* la vision d'une géographie spirituelle et sa transcription poétique, mais une introspection décrivant un drame existentiel, en termes « objectifs » et psychologiques. L'enfer devient un processus de transformation de l'esprit. Ce faisant, il porte une dimension culturelle. L'enfer rimbaldien s'accompagne donc d'un projet de perversion littéraire. Celui-ci est catalysé par un nouveau paradigme poétique qui tend à substituer, à l'univers unifié du symbole (qui est celui de **DANTE** et encore celui de **BAUDELAIRE**), l'univers fragmenté de l'arbitraire. La traversée n'est donc plus ordonnée selon un ordre (enfer-purgatoire-paradis), mais libérée et potentiellement redistribuée de manière aléatoire, réversible et provisoire. Cependant, puisque cet état infernal est une construction qui vise à une transformation, il a une issue, c'est-à-dire une fin, ne serait-ce que la fin de la volonté qui le rend possible. En ce sens, l'enfer rimbaldien n'est pas un désir nihiliste et radical de mourir et de faire-mourir (une pure pulsion de mort). L'expérience décrite serait plutôt une tentative morale d'anti-purgatoire expérimental qui, cherchant à créer en soi un processus rétrograde de « dé-baptisation », entend retourner vers un statut antérieur d'innocence.

Le prologue analyse cette procédure et distingue six étapes. D'abord une insurrection absolue (sans objet) contre la justice (I), vertu cardinale, qui est un travail de soi sur soi, fondé sur la violence (« *je me suis armé* »)[2581] et orienté contre toute forme de moralité. Ce point de départ signale la dimension sociale de la révolte. Celle-ci provoque une fuite (II), signifiée par le refus et l'inversion-aversion de deux valeurs sociales (III) : la richesse (signe de réussite) et l'amour (vertu théologale, ici signe de communion). Les quatrième et cinquième temps sont particulièrement spectaculaires. Ils inaugurent les œuvres sadomasochistes où *Je* est son propre bourreau. Leur lieu est l'esprit. L'espérance (seconde vertu théologale) n'est cependant pas détruite, mais évanouie, après un long et difficile travail (« *je parvins* »[2582]) qui ne laisse théoriquement aucun reliquat (« *toute l'espérance humaine* »[2583]). Cette phrase, si elle est exacte, si elle est plausible, présente **RIMBAUD** comme le type abouti, le cas cliniquement pur, de désespéré absolu, *i.e.* d'un homme refusant, en pleine conscience et

[2580] A. **RIMBAUD**, *Une saison en enfer*, dans *OCBr*, p. 439 (*Mat*).
[2581] *Id*., p. 411 (*).
[2582] A. **RIMBAUD**, *Une saison en enfer*, dans *OCBr*, p. 411 (*).
[2583] *Ibid*.

d'une manière permanente, l'espérance chrétienne[2584]. La victime collatérale est alors la joie, autre vertu cardinale, étranglée par un soi devenu bête fauve. Le monstre ainsi créé devient un être pour la mort (VI). Le résultat final permet ce constat terrible : le sujet défiguré ne peut plus s'exprimer que sous la forme contrefaite de « […] *l'affreux rire de l'idiot*. »[2585]

4.2.3. L'enfer expérimental travaille avec la mort

L'enfer rimbaldien revêt les caractéristiques extérieures de la mort : immobilisation, aphasie, séparation et incommunicabilité. **RIMBAUD** se voit mourant, se voit mourir, et se décrit comme mort-vivant, tendant vers ce que **LEVINAS** appelle le « *sans-réponse* »[2586]. Car la mort opère une redoutable séduction en tant qu'elle est reconnue, malgré l'angoisse qu'elle inspire, dans sa capacité à générer de la nouveauté. Elle reste définie comme le point de départ vers l'inconnu, *i.e.* comme une aventure radicale, un pur point d'interrogation. Par-delà l'angoisse du néant, elle est chemin de renaissance et promesse d'éternité. Dans ce premier temps, **RIMBAUD** consent donc à la mort, au non-sens, à la négativité, au mal, au nom de l'inconnu dont elle est perçue comme la condition de possibilité. Le poète se construit ainsi comme une patience pour la mort, une inquiétude maximale, certes horriblement douloureuse, mais acceptable si elle libère de l'enfermement du même (*idem*) et ouvre un chemin d'évasion[2587].

4.2.4. L'amour, l'art et le langage, en enfer

Cet enfer provisoire qui vient, ou plutôt ce processus d' « infernalisation », est décrit avec un vocabulaire très conventionnel[2588] : feu extérieur, intérieur, soif, manque d'air, douleur physique[2589], automutilation[2590]. C'est aussi un arrêt comme un figement[2591]. Cette mort générale de l'activité, par laquelle le damné croit échapper à la finitude essentielle, est masquée (auto-duperie) par une vaste entreprise de mensonge[2592], d'illusion[2593], d'insignifiance[2594], d'erreurs revendiquées comme erreurs, d'inversion des valeurs[2595], de fausse liberté[2596], qui permet un dégoût de tout, un refus du monde[2597] et donc finalement, c'est peut-être là l'essentiel, un repli absolu sur soi dans une solitude radicale. Aucune solidarité. Á chacun son enfer. L'enfer se divise infiniment, il n'est pas

---

[2584] C'est aussi le choix secret et peccamineux, heureusement non réalisé, de l'abbé **DONISSAN**, tel que le révèle l'abbé **MENOU-SEGRAIS**. Cf. G. **BERNANOS**, *Sous le soleil de Satan*, dans Œuvres romanesques Complètes, tome 1, p. 232 : « *Vous avez entretenu le désespoir en vous*. » et « *L'espérance est presque morte en vous, à jamais. Il n'en reste que cette dernière lueur sans quoi toute œuvre deviendrait impossible et tout mérite vain.* » (p. 234).

[2585] *Ibid*.

[2586] Emmanuel **LÉVINAS**, *Dieu, la mort et le temps*, (éd. de Jacques **ROLLAND**), (coll. « *Le Livre de poche*. *Biblio essais* » ; 4205), Paris, Librairie générale française, 1995 [or. (coll. « *Figures* »), PARIS, Grasset, 1993], p. 17 et 20.

[2587] Cf. A. **RIMBAUD**, *Une saison en enfer*, dans *OCBr*, p. 435 (*Imp*) : « *J'ai eu raison dans tous mes dédains : puisque je m'évade*. »

[2588] Cf. *id*., pp. 419-423 (*NE*).

[2589] Cf. A. **RIMBAUD**, *Une saison en enfer*, dans *OCBr*, p. 423 : « *Jamais délires ni tortures semblables*… » (*DI*).

[2590] Cf. *id*., p. 420 : « *Un homme qui veut se mutiler est bien damné, n'est-ce pas* ? » (*NE*)

[2591] Cf. *id*., p. 421 : « […] *l'horloge de la vie s'est arrêtée tout à l'heure*. » (*NE*)

[2592] Cf. *id*., p. 441 : « […] *je demanderai pardon pour m'être nourri de mensonge*. » (*Ad)*

[2593] Cf. *id*., p 421 : « *Les hallucinations sont innombrables*. » (*NE*)

[2594] Cf. *id*., p 423 : « […] *aussi morne, aussi insignifiante* ! » (*DI*)

[2595] Cf. *id*., p. 424 : « *Je l'écoute faisant de l'infamie une gloire, de la cruauté un charme*. » (*DI*)

[2596] Cf. *id*., p. 423 : « *Tout pourtant m'est permis…* » (*DI*, citation d'*1 Co* **6**, 12).

[2597] Cf. *id*., p. 421 : « *Je ne suis plus au monde*. » (*NE*)

communautaire, il se divise en soi[2598], il est en acte, le principe même de la division. Cette division agit à l'extérieur (hyper-individualisation), mais aussi à l'intérieur (dissolution du damné). Car incapable de nier, Satan dissout[2599], diabolise et réduit à néant toute dimension symbolique.

Une Saison en enfer décrit cette action à deux niveaux : l'amour (la relation interpersonnelle) et le langage. L' « amour » en enfer n'est plus que destruction de l'un par l'autre, rapport de violence[2600] et de domination[2601], où chacun est le démon de l'autre, la damnation de l'autre, dans un jeu sadomasochiste pervers et une totale incommunicabilité[2602]. La prétendue réinvention[2603] de l'amour se révèle en fait sa négation et sa parodie tragique : « *Je nous voyais comme deux bons enfants, libres de se promener dans le Paradis de tristesse.* »[2604] Il n'y a pas d'amour en enfer, aucune camaraderie. La dimension érotique du projet faustien s'est transformée en une mascarade masturbatoire, dont la logorrhée délirante est la transcription littéraire. **RIMBAUD** redéfinit alors l'art, enrôlé de force dans cette entreprise infernale, comme outil maléfique (la ruse du serpent). **DANTE** situait toutes les activités artistiques au Purgatoire comme un chemin (joyeux) vers la vision de Dieu (Paradis), c'est-à-dire comme une vision incomplète. Á travers la distance parcourue, de **DANTE** à **RIMBAUD**, il est possible de mesurer l'ampleur du renversement opéré dans la culture occidentale, en cinq siècles. Le projet chrétien est totalement converti, le sens des mots s'est retourné. Les quiproquos qui égarent sont opératoires. Tout semble en place pour un messianisme de l'horreur.

Mais l'enfer est aussi le lieu de la perte effrayante de la parole[2605]. L'articulation fondamentale présente cette aphasie comme la conséquence de la solitude et de l'ennui. Si l'homme égotiste ne parle plus, c'est que le langage n'existe que dans un monde qui porte un rapport minimum à l'altérité[2606]. Ce point permet de comprendre la caducité du fantasme prométhéen de la langue édénique. Celle-ci ne peut pas être un langage créateur (dans la genèse l'Adam nomme uniquement ce que Dieu lui présente ; Cf. *Gn* **2**, 19-20) sans être d'abord

---

[2598] Cf. *id*., p. 422 : « *Je devrais avoir mon enfer pour la colère, mon enfer pour la colère, - et l'enfer de la caresse ; un concert d'enfers.* » (*NE*)
[2599] Cf. *ibid.* : « *Satan, farceur, tu veux me dissoudre…* » (*NE*).
[2600] Cf. *id*., p. 424 : « *Et souvent il s'emporte contre moi…* » (*DI*).
[2601] Cf. *ibid*. : « *Je vais où il va, il le faut*. » De même, p. 425 : « *Je le suivais, il le faut !* »
[2602] Cf. *id*., p. 425 : « […] *j'étais sûre de ne jamais entrer dans son monde*. » (*DI*)
[2603] Cf. *id*., p. 424 : « *L'amour est à réinventer, on le sait*. » (*DI*)
[2604] *Id*., p. 426 (*DI*).
[2605] Cf. A. **RIMBAUD**, *Une saison en enfer*, dans *OCBr*, p. 424 : « *Je ne sais même plus parler.* » (*DI*)
[2606] Cette solitude, par-delà la cordialité d'usage et les échanges pratiques, semble aussi avoir été remarquée dans la vie africaine du poète, du moins avec la plupart des Occidentaux. Cf. Claude **JEANCOLAS**, *Rimbaud l'Africain*, *op. cit*., par exemple p. 182 : « *Et cependant il n'en dit rien, ne les* [ses émotions] *confia à personne, n'ayant personne à qui les confier, avec qui les partager.* » Voir aussi p. 303.313.316-317.318 (« *misanthropie latente…* »).332, etc. Ce point ne doit pas être absolutiser comme le montrent les indice d'échanges et d'amitiés sincères avec les frères capucins de la Mission catholique, surtout Mgr **TAURIN** (*al*. Taurin **CAHAGNE** ; voir p. 334-343 ; Cf. lettre d'A. **RIMBAUD** à sa mère, du 16 avril 1881 [*OCBr*, p. 568-569] ; du même aux siens, du 10 janvier 1889, [*OCBr*, p. 703] par laquelle il confie son testament à M^gr^ **TAURIN**), avec Armando **RONDANI** (Voir p. 196-197), Ugo **FERRANDI** (Voir p. 197-198 ; 209 ; 318-319.323) et Augusto **FRANZOJ** (Voir p. 198-201 et 203 : « […] *et c'étaient avec Rimbaud, de longues discussions littéraires. – des romantiques aux décadents.* »). De même avec Ottorino **ROSA** (Voir p. 332) Robecchi **BRICCHETTI** (voir p. 319-320 et surtout p. 332-333, citant Robecchi **BRICCHETTI**, *Nell'Harar*, p. 152 : « *Pour la France, il y avait Bidault et son ami Rimbaud. Celui-ci polyglotte, autrefois lettré en France, et qui avait abandonné les muses, ayant mis de côté la critique et jeté le stylo, était venu en Afrique à plumer ses idéaux, noyant les strophes ailées, les odes épiques et les articles esthétiques dans le prosaïque mais profitable bain d'un commerce d'import-export. Il avait de l'esprit, de la verve et une aisance à la « causerie » vraiment française.* »), Jules **BORELLI** (« *Je me suis senti aussitôt attiré vers lui* [**RIMBAUD**]. *Sa manière d'être, que les uns trouvaient grotesque, les autres d'une originalité recherchée, était simplement le résultat de son caractère indépendant et assez misanthropique*. » [lettre de J. **BORELLI** à P. **BERRICHON**, fin 1897, citée p. 202] ; voir aussi p. 323), Auguste **BRÉMOND** (Voir p. 202), le Ras **MAKONNEN** (Voir p. 297) et, jusqu'à une certaine limite, avec le lieutenant Vassili Fedorovich **MASHKOV** (Voir p. 328) ou Alfred **ILG** (Voir p. 246 ; 263-364 ; 323-324), etc.

un langage de relation (Cf. *Gn* **2**, 23). L'ambition alchimique, de nature fusionnelle, est non seulement impossible, mais aussi dangereuse, car elle dévoie la structure symbolique de la langue et la retourne contre elle-même. En fait, l'enfer poétique rimbaldien essayait d'abolir la proposition chrétienne, en renversant l'énoncé de *Jn* **1**, 14. La chair ambitionne de devenir Verbe. C'est pourquoi la poésie infernale se prétendait être la nouvelle Écriture, qui se riait de l'ancienne, la moquait et la niait, prétendant l'abroger.

4.2.5. L'enfer expérimental ne porte pas d'autre issue que la mort

Or, l'enfer expérimental ne mène pas où **RIMBAUD** désirait aller, il n'ouvre à rien, ne conduit nulle part, si ce n'est à la souffrance. La violence n'est pas un moyen d'affranchissement. En effet, depuis que **RIMBAUD** a découvert l'efficience du sacrement de baptême comme caractère et vocation (« *l'enfer ne peut attaquer les païens.* »[2607]), comme monde pour lui, il a compris que l'enfer expérimental ne possède pas d'issue vers l'extérieur, en dehors du Salut chrétien. Tout désir d'innocence native est chimérique. Autrement dit, si le croyant en régime de positivité (foi) vit avec le désir du Paradis (la vie avec Dieu) et sous la menace de l'enfer, **RIMBAUD** dans son enfer (désir de séparation) doit reconnaître la persistance de la menace du Salut. Le Paradis est et sera toujours une possibilité tragique ! Pour lui, il n'y a pas d'athéisme paisible, pas d'Orient non plus (bouddhisme, sagesse orientale, monisme, matérialisme). Le vocabulaire de la révolte reste implacablement celui de l'objet rejeté, une expression en creux. Fuir le message divin revient toujours à être déterminé par lui[2608]. **RIMBAUD** demeure prisonnier, non seulement de la temporalité chrétienne (schéma Éden-chute-promesse-espérance-fin), mais également d'un rapport spécifique à la chair, induit par le mystère eucharistique. Le monde sera toujours ce jeu de forces symboliques, à caractère polysémiques, que signifient les tropes linguistiques de l'Occident (allégorie, paraboles, analogies). Malgré tous ses efforts, **RIMBAUD** pensera toujours le réel comme icône de la vérité « divine » (une *figura veritatis*). Sa poétique de la nature, même naturaliste, reste avant tout une poétique épiphanique. Enfin, le Christ incarne la figure humaine typique, Homme-Dieu, personne, à la fois « *rayonnant et torturé* »[2609], présent et rejeté. Le poète ne cesse de se projeter dans ce modèle, transposant aux enfers le rythme Passion-Transfiguration, convertissant malgré lui le motif de la glorification (« *fils du soleil* »[2610]) et de la souffrance salvatrice, vivant son art poétique comme une mission évangélisatrice.

4.2.6. L'enfer expérimental est l'antichambre de la damnation

Cette découverte modifie radicalement l'appréciation du projet initial. Si l'enfer n'est plus un moyen pour s'échapper, loin de la prétendue malédiction judéo-chrétienne, il ne reste alors que deux possibilités : persister en enfer et mourir, ou en sortir et vivre, autant que possible. Or, **RIMBAUD** découvre qu'à mesure même où l'enfer est reconnu comme incapable de réaliser son programme (éradiquer la proposition « chrétienne »), les velléités de persistance dans la révolte (l'orgueil) deviennent alors pure jouissance du néant, en n'étant plus désir d'un quelconque élément positif. C'est bien parce que l'enfer expérimenté est impuissant à permettre un affranchissement de la proposition du Salut, qu'il devient capable d'une damnation définitive (le

[2607] Cf. A. **RIMBAUD**, *Une saison en enfer*, dans *OCBr*, p. 420 (*NE*).
[2608] Voir G. **STEINER**, *Grammaires de la création*, *op. cit*., p. 87.
[2609] G. **STEINER**, *Grammaires de la création*, *op. cit*., p. 95.
[2610] Cf. A. **RIMBAUD**, *Illuminations, Vagabonds*, dans *OCBr*, p. 477 : « *J'avais en effet, en toute sincérité d'esprit, pris l'engagement de le rendre à son état primitif de fils du soleil…* ».

dam). Il en est capable dans un second temps, puisqu'il est alors désiré, par le sujet, dans un mouvement centripète d'obstination radicale, de fermeture définitive, de refus total et nihiliste, d'autodénigrement[2611].

Une saison en enfer ne décrit donc pas l'enfer au sens strict, l'enfer définitif, mais son antichambre psychologique et « morale », sa fabrique, sa tentation. Voulant fuir Dieu et son monde, croyant pour cela abuser les démons et traverser une zone transitoire infernale, **RIMBAUD** risque de s'y trouver pris au piège. Il découvre alors la réalité de cet enfer expérimental comme un anti-purgatoire, un purgatoire pour l'enfer, une purgation pour la mort, un empoisonnement suicidaire[2612].

4.2.7. Une résistance inattendue

Contrairement à **FAUST**, **RIMBAUD** regimbe devant cet enfer définitif. Ce relèvement[2613] est d'abord un refus de la mort[2614] et du silence. Le silence est pourtant quasi absolu, *i.e.* réalisé :

> « *Moi, je ne puis pas plus m'expliquer que le mendiant avec ses continuels* Pater *et* Ave Maria*. Je ne sais plus parler* ! »[2615]

Une saison en enfer comme écriture est alors, en-soi, un chemin de salut, une parole efficace et pragmatique[2616]. Elle est le passage qu'elle signale. Mais cette écriture n'est plus la même. Elle en est même la négation.

4.2.8. Adhérer au Christ ?

Cependant, le refus suppose de suivre celui qui ouvrit les portes de l'enfer, *i.e.* celui qui suscite, ou ressuscite, la prise de parole, celui qui est l'objet final de l'« *inspiration* »[2617], réelle ou pas. Cette possibilité est donc liée à une adhésion minimale au Christ-Verbe. L'image du Christ-clé de l'Hadès est ainsi à mettre en parallèle avec l'hypothèse exposée dans le prologue : « *La charité est cette clé*. »[2618] Au sens strict, **RIMBAUD** expérimente alors la solidarité du Christ aux enfers avec l'Homme dans sa déliquescence. Cette solidarité suppose, non pas une puissance, mais, au contraire, une totale impuissance, une déréliction, un compagnonnage dans la mort (réelle, symbolique), la simple présence d'une possibilité, librement offerte. Or, dans sa réalité et sa violence, la mort du Christ est bien le signe d'une fraternité universelle qui s'engage jusqu'à l'extrême. Le Crucifié rejoint l'Homme infernal dans sa structure de patience-pour-la-Mort. Il la partage et lui offre un chemin de rédemption. Il se fait proche, au moment où le pseudo-damné risque de basculer définitivement. Il lui offre son être comme Parole.

[2611] Cf. A. **RIMBAUD**, *Une saison en enfer*, dans *OCBr*, p. 420 : « *C'est la honte, le reproche, ici : Satan qui dit que le feu est ignoble, que ma colère est affreusement sotte*. » (*NE*)
[2612] Cf. A. **RIMBAUD**, *Une saison en enfer*, dans *OCBr*, p. 419 : « *J'ai avalé une fameuse gorgée de poison*. » (*NE*)
[2613] Cf. A. **RIMBAUD**, *Une saison en enfer*, dans *OCBr*, p. 422 : « *Ah ! Remonter à la vie !* » (*NE*)
[2614] Cf. A. **RIMBAUD**, *Une saison en enfer*, dans *OCBr* : « *C'est le tombeau, je m'en vais aux vers, horreur de l'horreur* ! » (*NE*)
[2615] A. **RIMBAUD**, *Une saison en enfer*, dans *OCBr*, p. 439 (*Mat*).
[2616] Voir l'opinion de J.-Cl. **MORIZOT**, *Claudel et Rimbaud : Etude de transformations*, *op. cit*., p. 495.
[2617] A. **RIMBAUD**, *Une saison en enfer*, dans *OCBr*, p. 412 (*).
[2618] A. **RIMBAUD**, *Une saison en enfer*, dans *OCBr*. P. 412 (*).

Dans cette perspective, *Une saison en enfer* transcrit, au niveau existentiel, une traversée pascale. Après avoir relu sa vie comme un long vendredi saint (la nuit), puis décrit son sursaut comme combat spirituel du samedi (révolte contre la mort comme damnation, rencontre encore anonyme avec le Crucifié, descendu aux enfers), **RIMBAUD** aposte sa vie dans la nuit du samedi au dimanche (nuit devenue veille), c'est-à-dire dans l'attente d'un matin (un matin pascal dans l'espérance chrétienne) :

> « *Et à l'aurore, armés d'une ardente patience, nous entrerons aux splendides villes*. »[2619]

Néanmoins, - c'est ce que **CLAUDEL** a mis tant de temps à accepter -, il n'ira pas plus loin.

Dès lors, **RIMBAUD**, être logique à la détermination farouche, se donne les moyens de son choix : renoncer à son idiotie (et au projet existentiel qu'elle portait), abandonner la révolte, la misère et la haine, l'orgueil, peut-être renoncer à la littérature, pour recréer en lui une structure relationnelle, c'est-à-dire une attitude minimale d'humilité, de patience et de générosité. Il lui faut également revenir en activité, *i.e*. recouvrer la notion perdue de travail. Á la fin du livre, la réalité de cette remontée au jour est signalée par le changement de saison (automne[2620]), l'apparition du pronom personnel « *nous* », le sentiment d'éloignement[2621] et d'élévation[2622]. Cependant, elle reste imparfaite et très partielle, menacée par le regret de la fuite et la peur d'un monde découvert dans sa réalité non-idéale. Le poète se retrouve, en fait, dans la situation initiale des mages (Cf. *Mt* **2**, 1-12), c'est-à-dire comme un étranger païen ayant un long chemin à parcourir pour trouver ce lieu de la Nativité, de la joie, qui n'est plus le sien :

> « *Du même désert, à la même nuit, toujours mes yeux las se réveillent à* ***l'étoile*** *d'argent, toujours, sans que s'émeuvent les* ***Rois*** *de la vie, les trois* ***mages****, le cœur, l'âme, l'esprit. Quand irons-nous, par delà les grèves et les monts,* ***saluer la naissance*** *du travail* ***nouveau****, la sagesse* ***nouvelle****, la fuite des tyrans et des démons, la fin de la superstition,* ***adorer*** *- les premiers ! -* ***Noël sur la terre*** *!*
>
> *Le chant des cieux* [Cf. *Lc* **2**, 13]*, la marche des peuples ! Esclaves, ne maudissons pas la vie.* »[2623]

Le poète est au début d'un chemin quel qu'il soit. L'éloignement de l'enfer (par élévation) lui permet de contempler l'espace infernal, désormais rejeté vers un passé délétère, puis d'en faire le récit et la cartographie[2624]. Il comprend également qu'il a dilapidé le « *trésor* »[2625] du don à lui confier (Cf. *Lc* **2**, 11). Pour lui, il est déjà trop tard. Demeure cependant le devoir du témoignage, grâce auquel ce sera un autre, Paul **CLAUDEL**, qui, à la Noël 1886, entrera dans la maison, *i.e.* dans la joie et l'adoration (Cf. *Lc* **2**, 10-11).

4.3. Rimbaud et l'enfer « ancien *»*

RIMBAUD ne considère donc pas l'enfer au sens des mythologies classiques, grecques ou romaines. Mais de quel enfer parle-t-il précisément ? L'enfer qu'il « prophétise », il le définit ainsi : « *Pourtant, aujourd'hui,*

[2619] A. **RIMBAUD**, *Une saison en enfer*, dans *OCBr*, p. 442 (*Ad*).
[2620] Cf. *id*., p. 440 (*Ad*) : « *L'automne déjà !* »
[2621] *Ibid*. : « […] *loin des gens qui meurent sur les saisons*. »
[2622] *Ibid*. : « […] *notre barque élevée*… ».
[2623] *Id*., pp. 439-440 (*Ad*). Nous indiquons en gras les points de contact avec le texte biblique.
[2624] Cf. *id*., p. 440.
[2625] *Id*., p. 411 (*).

je crois avoir fini la relation de mon enfer. C'était bien l'enfer ; l'ancien, celui dont le fils de l'homme ouvrit les portes. »[2626] Cette phrase est un montage complexe. La référence au « *fils de l'homme* » (sans majuscule) renvoie au signe de **JONAS** (Cf. *Mt* **12**, 40 // : « […] *le Fils de l'homme sera dans le sein de la terre durant trois jours et trois nuits* » ; Cf. *Jon* **2**, 1) par lequel **JÉSUS** annonce l'épisode de sa « descente aux enfers ». Le thème de l'ouverture des portes renvoie à *Ap* **1**, 18 (c'est l'Agneau qui parle) : « *je fus mort, et voici, je suis vivant pour les siècles des siècles, et je tiens les clefs de la mort et de l'Hadès.* » Dans les deux cas, le lieu désigné par **RIMBAUD** comme « *enfer* » n'est pas l'enfer au sens chrétien, mais « les enfers », à savoir le Shéol juif tel qu'il fut pensé dans la tradition chrétienne.

En effet, dans la tradition juive classique, le Shéol désigne d'abord le séjour[2627] où se rassemblent (Cf. *Gn* **37**, 35; *Ez* **31**, 17) tous les morts, justes et impies (Cf. *Jb* **3**, 11-19)[2628], séparés des vivants et de Dieu (Cf. *Ps* **6**, 6 ; *Is* **38**, 17-19). Cette séparation n'est cependant pas symétrique, Dieu étant toujours présent d'une certaine manière (Cf. *Pr* **15**, 11 ; *Ps* **139**, 7-8 ; *Am* **9**, 1-2). Le vocabulaire vétérotestamentaire décrit le Shéol avec de nombreuses métaphores, en particulier comme un espace profond (Cf. *Jb* **11**, 8 ; **38**, 16-17 ; *Am* **9**, 2), souterrain, ténébreux (une caverne : Cf. *Jb* **10**, 21-22; **17**, 13; *Ps* **88**, 7) et silencieux (Cf. *Ps* **94**, 17), possiblement lieu de tortures (Cf. *Dt* **32**, 22 ; *Ps* **116**, 3 ; etc.) lorsque le lien fut fait entre le péché, *i.e.* la culpabilité, et la mort[2629]. Certains textes rares (Cf. *Ps* **86**, 13 ; **18**, 5-7) estiment qu'il est cependant possible d'en être extrait par une action divine spéciale, voire provisoirement par la magie (nécromancie ; Cf. *1 S* **28**). Mais, le plus souvent, il est clairement affirmé qu'il est impossible d'en sortir (Cf. *Jb* **7**, 9 ; **10**, 21 ; **14**, 12 ; *Ps* **49**, 20, etc.). Á partir du III^{ème} siècle AEC., le Shéol exodal est reconfiguré dans le cadre nouveau de l'attente eschatologique, introduite par trois sources : l'apocalyptique juive, la pensée philosophique (Cf. *Sg* **2**, 23 et le thème hellénique de l'immortalité de l'âme) et mythologique (l'Hadès, le Tartare) grecque, enfin le développement de la foi en la résurrection individuelle (Cf. *Tob* **4**, 10 ; *Dn* **12**, 2-3, puis *2 Mac* **7**, 9 et **12**, 44). La géographie infernale subit alors une forte évolution « morale », par différentiation progressive selon les mérites spirituels. Il tend ainsi à devenir un lieu intermédiaire où séjournent les morts en attente de jugement.

Le christianisme intègre cette mutation et la refonde sur un rapport personnel au Christ et à ses figures (Cf. *Mt* **25**, 31-46), confessé comme proposition universelle de Salut (Cf. *1 Tm* **2**, 4). L'enfer (au singulier) est alors compris comme un état de péché pur, c'est-à-dire comme le choix libre d'être à jamais séparé du Christ. Il manifeste donc un statut définitif. Dans la tradition johannique, il est présenté comme une seconde mort :

> « *Alors la Mort et l'Hadès furent précipités dans l'étang de feu. L'étang de feu, voilà la seconde mort ! Et quiconque ne fut pas trouvé inscrit dans le livre de vie fut précipité dans l'étang de feu.* » (*Ap* **20**,14-15)

Le Shéol-Hadès (« *les enfers* », le « *sein d'Abraham* » de *Lc* **16**, 22, ou encore les Limbes[2630]) désigne alors le lieu provisoire où le Christ est descendu (Cf. *Ac* **2**, 24 ; *Rm* **10**, 7 ; *Ph* **2**, 10 ; *Ep* **4**, 9 ; *He* **13**, 20 ; *Ap* **1**, 18) pour délivrer les justes, morts avant sa prédication (Cf. *Mt* **27**, 52-53 ; *Jn* **5**, 25 ; *1 P* **4**, 6). Cet espace devient aussi,

---

[2626] A. **RIMBAUD**, *Une saison en enfer*, dans *OCBr*, p. 439 (*Mat*).
[2627] Il est aussi parfois un état, celui de mort comme « plus-vivants », totalement impuissants. Cf. *Qo*. **9**, 5-10, *Ps* **88**, 10-13, etc.
[2628] Dans certaines traditions, il existe néanmoins une distinction selon les mérites : pour les justes, un lieu de repos (Cf. *Jb* **14**, 13), pour les impies, un lieu de tracas (Cf. *Is* **14**, 11 ; *Ez* **32**, 17-32).
[2629] Voir Henri **BOURGEOIS**, *Je crois à la résurrection du corps*, Québec, Fides [or. Paris, Desclée, 1981], p. 87 *sq*.
[2630] Le *limbus patrum*, à distinguer du *limbus puerorum*,

surtout depuis les grandes découvertes[2631], le lieu réservé à tous ceux qui n'ont pas eu accès de leur vivant à la prédication évangélique.

Le concept psychologique d'enfer « *ancien* » selon **RIMBAUD** reprend ce sens d'un espace provisoire. Le poète envisage sa situation antécédente comme celle d'un pseudo-baptisé qui n'a pas consenti au Christ, ne l'ayant peut-être jamais rencontré. Cependant, le baptême est efficace. Il a configuré sa vie à une espérance pour lui impossible. Cette situation est décrite en *Délires II* comme un désir régressif, limbique et animal, d'innocence et d'enfouissement dans la terre[2632]. Mais l'inspiration initiale (un Christianisme de charité au sens évangélique, un Christ présent aux enfers, qui se propose et ne s'impose pas) repose la question du lien à un Christianisme potentiellement renouvelé. **RIMBAUD** est devant un choix. Ayant reconnu et accepté le caractère de la structure chrétienne, il s'agit, soit de consentir à la proposition évangélique, soit de la refuser en acceptant de vivre une situation tragique (une espérance sans objet). L'acceptation reconfigurerait son analyse des souffrances endurées, celles-ci pouvant être assumées dans une thématique purgative (Shéol comme purgatoire).

Durant l'été 1873, **RIMBAUD** serait donc comme **SAÜL**, mais **SAÜL** qui prendrait conscience de son drame et entreprendrait de le disséquer avec une précision chirurgicale. Son don prophétique encore actif (lucidité, profondeur de l'analyse, qualité d'expression) lui permet d'en exposer les structures avec une exactitude inédite. Ce faisant, **RIMBAUD** nomme le mal avec clarté et, le nommant, le dépasse. Cette victoire par le verbe explique de manière satisfaisante la colère satanique. Car, comme l'écrivait P. **TILLICH** : « […] *le démon se venge d'avoir été identifié. Seul le prophète peut le nommer sans en pâtir, parce qu'il le terrasse.* »[2633] La prophétie ne s'exerce donc plus seulement au premier niveau, celui des « visions ». Elle analyse aussi les causes d'un échec personnel et entrevoit un chemin de salut. Cependant, le mutisme qui vient lentement, puis sera définitif en 1875, révèle le refus d'une conversion. Il l'avait déjà dit : « *Je ne me crois pas embarqué pour une noce avec Jésus-Christ pour beau-père.* »[2634] À lire précisément cette phrase, il se considère comme un fils bâtard, née des amours adultères de l'Église-mère et d'un père inconnu, qui n'est pas **JÉSUS**-Christ. En ce sens, il ressemble bien à Louis **LAINE**, dans *L'Échange* de **CLAUDEL**.

L'itinéraire rimbaldien peut donc être dit « prophétique », au sens de la *proculvisio*, en tant qu'il décrit les profondeurs d'une expérience spirituelle, exceptionnelle par sa radicalité. Il dit le drame d'une structure d'espérance, d'origine chrétienne, qui demeure active quand sa condition de possibilité (le Christ, Dieu) est vécue comme impossible, au nom de la liberté. Il poétise ainsi une vie infernale, *i.e.* un enfer de nature psychologique, qu'il décrit non pas, de manière abrupte, comme une « […] *solitude où ne pénètre plus la parole de l'amour* »[2635], mais comme un état plus complexe où règne toujours la nostalgie de l'*agapè*, rendant ainsi impossible l'avènement d'un « autre » amour. En ce sens, le damné rimbaldien n'est même pas capable de l'enfer dantesque, puisqu'il ne peut jamais « […] *laisser toute espérance*. »[2636]

[2631] Voir B. **SESBOÜÉ**, *Hors de l'Église pas de salut*. *Histoire d'une formule et problèmes d'interprétation*, Paris, Desclée de Brouwer, 2004, pp. 115 *sq*.

[2632] Cf. A. **RIMBAUD**, *Une saison en enfer*, dans *OCBr*, p. 429 (*DII*) : « […] *j'enviais la félicité des bêtes, - les chenilles, qui représentent l'innocence des limbes, les taupes, le sommeil de la virginité* ! »

[2633] P. **TILLICH**, *Le démonique*, *loc. cit*., p. 123.

[2634] A. **RIMBAUD**, *Une saison en enfer*, dans *OCBr*, p. 418 (*MS*).

[2635] J. **RATZINGER**, *Foi chrétienne, hier et aujourd'hui*, *op.cit.*, p. 212.

[2636] **DANTE**, *La divine comédie. L'enfer*, *op. cit*., p. 41 (chant III, vers 9) : « *Lasciate ogne speranza, voi ch'intrate.* »

Selon l'analytique précise d'*Une Saison en enfer*, cette qualification infernale serait le produit historique d'un triple dévoiement : dévoiement d'un monde qui oppose d'une manière irréductible liberté et salut ; dévoiement personnel et peccamineux d'un tempérament dévoré par l'orgueil ; dévoiement d'une proposition « chrétienne » historique qui offre un baptême efficace, puis propose un évangile dénaturé et proprement incroyable[2637]. La fusion de ces trois éléments constitue l'« enfer » très particulier que décrit le poète et qu'il porte en lui. Or, cette vie infernale n'est pas seulement un drame personnel, elle est aussi le symptôme d'une sorte de pandémie spirituelle. Celle-ci gangrène la chair du monde qui oscille, dès lors, entre acédie[2638] et hyperactivité, mépris de soi et orgueil désespéré, humiliation et exaltation.

C'est pourquoi, **RIMBAUD** peut également être appelé « prophète » au sens de la *praevisio*, car il annonce et explique la tentation d'une politique d'inspiration messianique, fondée sur une volonté de puissance de type démonique, cynique et nihiliste. Il devient alors un élément significatif pour compléter une sorte d'anthropologie infernale qui ne soit pas une simple déduction en creux de la théologie de la rédemption. Il pointe son aspect langagier et signale certains éléments d'une responsabilité ecclésiale, en particulier la persistance d'éléments contre-évangéliques dans la culture catholique de la fin du XIX^{ème} siècle. Il permet également de mieux comprendre certaines tentatives contemporaines de spiritualités laïques qui proposent un démantèlement de l'héritage chrétien, conservant, en les convertissant, la foi (croire en l'Homme, à la vie, etc.) et l'amour (hédonisme, etc.), mais rejetant, avec une grande violence, son principe d'espérance[2639].

[2637] Voir H. U. von **BALTHASAR**, *La vérité est symphonique*, p. 60-66, qui introduit les termes d' « *église empirique* » et d' « *église idéale* », puis fonde dans leur nécessaire écart la dynamique de la réforme permanente.
[2638] Voir J.-Cl. **MORIZOT**, *Claudel et Rimbaud : Etude de transformations*, *op. cit.*, pp. 654 *sq*. (peu convaincant).
[2639] Voir, par exemple, André **COMTE-SPONVILLE**, *L'esprit de l'athéisme. Introduction à une spiritualité sans Dieu*, Paris, A. Michel, 2007.

Conclusion du chapitre VIII

Le drame intérieur que vit **RIMBAUD** peut être lu, selon **CLAUDEL**, comme la révélation, en creux, d'une difficulté du monde postchrétien à dépasser la densité de la Révélation biblique, en termes de sens de la Création et de signification de la vie humaine (liberté, responsabilité, culpabilité). La nostalgie d'un régime amoral (« l'innocence »), c'est-à-dire d'une conception d'une immanence absolue, en-deçà du Bien et le Mal, n'aboutit en fait qu'à une immoralité destructrice. D'autre part, le refus de l'appel divin engage inévitablement à vivre dans une réalité infernale, qui est une crise tragique de l'espérance. Celle-ci est décrite comme un dilemme diabolique, celui d'une impossibilité d'espérer et d'une impossibilité à ne pas espérer. Sommé de choisir, incapable de choisir Dieu, **RIMBAUD** est condamné logiquement à « *ne plus être au monde* »[2640]. Il peut ainsi supprimer la question qui le détruit, en supprimant son support, sans se supprimer lui-même. Dès lors, il décide de s'enfermer dans un environnement neutre et inconsistant, ce qui se traduit par une errance sempiternelle, un chemin de dé-fraternisation et de solitude, une acédie vaguement orientalisante et une poétique du spectacle. L'enfer rimbaldien est redéfini comme un écartèlement entre deux injonctions contradictoires : l'autonomie (au sens « naïf » et peccamineux de l'insouciance égocentrique) et la structure de la Révélation chrétienne, qui suppose toujours liberté, désir, danger, relation, obéissance, reconnaissance du péché et consentement à l'humilité.

Cependant, *Une saison en enfer* porte la trace d'une réponse à ce drame existentiel, en quelque sorte typique. **RIMBAUD** est bouleversé par une sorte de présence inconnue et salvatrice. Celle-ci le rejoint au lieu même de son échec radical et de la mort apparente de toute espérance en l'espérance. Il découvre de manière encore indistincte et anonyme une solidarité vitale avec le Christ, dont la présence rejoint le malheur de l'humain, guérit ses peurs et l'autorise à (re)vivre. Dans sa déréliction extrême et son humilité, l'Esprit du Crucifié est à l'œuvre dans le monde. L'Esprit de celui qui a prêché dans « *l'enfer ancien* » s'approche d'une humanité perdue, emmurée dans ses enfers psychologiques. Le triple échec de la Croix (politique, religieux, spirituel[2641]) garantit cette rencontre de toute manipulation et de toute logique de domination. La pauvreté du Crucifié honore donc et respecte l'exigence d'autonomie de l'Homme moderne : « *J'ai dit : Dieu. Je veux la liberté dans le salut : comment la poursuivre ?* »[2642] Elle lui permet à nouveau d'espérer contre toute espérance (Cf. *Rm* **4**, 18 ; gr. : « *par' elpída ep' elpídi* »). En ce sens, **RIMBAUD** « prophétiserait » au service de l'Église, révélant la requête fondamentale du respect de la liberté du sujet au cœur de toute évangélisation en régime de postmodernité. De même, il pointe la centralité de la question de l'espérance, qui tourmentera un autre poète-prophète, Charles **PÉGUY**[2643]. Il signale, encore, combien cette tension ne trouve sa résolution que dans la figure du Christ, mort pour tous les humains, ressuscité pour tous les humains.

Enfin, au niveau de l'arc catéchuménal, la perspective rimbaldienne réactive la proposition théologique des deux livres, issue de l'école franciscaine, en particulier chez saint **BONAVENTURE**. Le Livre de l'Écriture (*Liber Scripturæ*), dont le Christ est la clé, est un don divin pour que l'humain puisse lire à nouveau le Livre des créatures

---

[2640] Cf. A. **RIMBAUD**, *Une saison en enfer*, dans *OCBr*, p. 421 (*NE*) : « *Je ne suis plus au monde.* »

[2641] Voir Wolfhart **PANNENBERG**, *Esquisse d'une christologie*, (trad. de l'allemand par A. **LIEFOOGUE**), (coll. « *Cogitatio fidei* » ; 62), PARIS, Éditions du Cerf, 1971 [or. *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh, Gerd Mohn, 1964], p. 342. Ce point modifie à l'extrême la problématique honte / orgueil qui traverse la plupart des lectures rimbaldiennes. Voir par exemple J.-Cl. **MORIZOT**, *Claudel et Rimbaud : Étude d'une transformation*, *op. cit.*, pp. 280-284.

[2642] A. **RIMBAUD**, *Une saison en enfer*, dans *OCBr*, p. 418 (*MS*).

[2643] Cf., par exemple, C. **PÉGUY**, *Le Porche du mystère de la deuxième vertu*, *op. cit*.

(*Liber creaturæ*), défiguré par le péché d'origine. De fait, **ROUSSEAU** avait repris ce schéma en le laïcisant, substituant le progrès au péché, puis son magistère philosophique, déiste et naturaliste, à celui des autorités religieuses[2644]. **RIMBAUD** semble faire de même, mais dans son ordre, celui de la poésie. L'herméneutique bonaventurienne des métaphores bibliques articule deux aspects irréductibles : le déchiffrement (ce que les métaphores signifient dans l'ordre naturel) et l'interprétation selon la foi (ce qu'elles signifient dans l'ordre du Salut). Sans la Révélation biblique et sa structure d'espérance, le monde comme signe reste indéchiffrable, insatisfaisant et douloureux, sauf à vouloir abolir la cause de la perte, *i.e.* revenir à une situation para-édénique « […] *où s'ouvraient tous les cœurs, où tous les vins coulaient*. »[2645] Or, cette solution séduisante est infernale, **RIMBAUD** nous l'apprend. En effet, elle brise toujours plus la relation entre les mots et les choses[2646], introduisant l'humanité dans une économie langagière violente, triste et mortifère. Dans celle-ci, le monde, pourtant si avidement recherché, est finalement perdu. Bientôt, l'expérience se réduit au seul cri de la révolte, contre Dieu en apparence, contre la vie en fait. De plus, l'affirmation de soi, par le blasphème, ne fait qu'attester l'objet qu'il entendait combattre et nier. Loin de soigner, il infecte toujours plus. Loin de détruire les anciennes structures, la poésie infernale les renforce, étant la servante, puis l'instrument docile et, finalement, la victime idiote, d'une lutte qui la dépasse.

Il est probable que le récit de ce combat reste, pour **RIMBAUD**, une figure métaphorique. Il lui permet de penser son être tragique, de se libérer de tentations dangereuses et d'envisager une solution en s'engageant sur les chemins d'une apparente désertion (fuite, silence, exil) pour recouvrer la concrétude triviale et salvatrice du réel. Ou se maintenir coûte que coûte dans un vagabondage célibataire et comme suspendu au lieu même de la puissance[2647], ainsi que Giorgio **AGAMBEN**[2648] comprend la posture du héros de **MELVILLE**, **BARTLEBY**. Ou encore vivre d'« *un voyage qui ne serait que partance* »[2649]. À chacun son **RIMBAUD**, dispersé aux quatre vents de l'interprétation, tel **OSIRIS** !

Mais, la nature de cette agonie est transportée à un autre niveau par **CLAUDEL**. Celui-ci l'envisage d'une manière synthétique et eschatologique, utilisant pour cela les ressources de l'apocalyptique néotestamentaire. Là, les fonctionnalités du couple travaillent à nouveau. Au « prophète » qui tombe, succède alors le « prophète » qui se relève[2650]. À **SAÜL** succède **DAVID**. À celui qui a cru pouvoir lire le monde-signe mais sans le Christ (**RIMBAUD**), succède le « prophète »-poète-herméneute, qui consent à rester là et à faire silence (**CLAUDEL**), au pire à errer de sanctuaire en sanctuaire, tel Germain **NOUVEAU** à l'imitation de saint Benoît Joseph **LABRE**[2651]. À

[2644] Cf., par exemple, le *Discours sur les sciences et les arts* (1750) dans Jean-Jacques **ROUSSEAU**, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes – Discours sur les sciences et les arts*, (éd. de Jacques **ROGER**), (coll. « *G.F.* » ; 243), PARIS, Garnier-Flammarion, 1992.

[2645] A. **RIMBAUD**, *Une Saison en enfer*, dans *OCBr*, p. 411 (*).

[2646] Voir J.-Cl. **MORIZOT**, *Claudel et Rimbaud : Étude de transformations*, *op. cit.*, troisième partie, chap. III.

[2647] Voir J.-Cl. **MORIZOT**, *Claudel et Rimbaud : Étude de transformations*, *op. cit.*, p. 429.

[2648] Giorgio **AGAMBEN**, *Bartleby ou la création*, [or. *Bartleby : La formula della creazione*, [coll. « *Quodlibet* » ; 1], Quodlibet, 1993], [trad. de l'italien par Carole **WALTER**], SAULXURES, Circé, 1995. Voir aussi Doris **VIPREY**, « *Bartleby* d'Herman Melville, La lecture de Deleuze : *Bartleby, ou la Formule* », dans *Annales littéraires de l'Université de Franche-Comté* n° 15, 2012, pp. 125-138 (surtout la conclusion) et Gilles **DELEUZE**, « Postface. Bartleby ou la formule », dans Herman **MELVILLE**, *Bartleby*, PARIS, Flammarion, 1989. La figure du célibataire est empruntée à **KAFKA**.

[2649] J.-Cl. **MORIZOT**, *Claudel et Rimbaud : Étude d'une transformation*, *op. cit.*, p. 280 et note *ad locum*, citant une étude de Julien **GRACQ** sur **BAUDELAIRE**.

[2650] Voir J.-Cl. **MORIZOT**, *Claudel et Rimbaud : Étude d'une transformation*, *op. cit.*, p. 280 : « *Cet aveu, sur le ton de l'humilité, n'empêchait pas que Claudel crût avoir accompli Rimbaud, et l'avoir dépassé.* »

[2651] Cf. par exemple, Albert **LOPEZ**, *La Vie étrange d'Humilis (Germain Nouveau)*, BRUGES, éd. Ch. BEYAERT, s. d., p. 116 : « *Aller par les chemins, visiter les grands pèlerinages, tous les sanctuaires de Marie, honorer Jésus dans ses tabernacles en France, en Espagne, en Italie, en Suisse ? Vivre en mendiant, humble, détaché des biens du monde… Pourquoi pas ? Ah ! Saint-*

l'échec apparent succède une victoire paradoxale qui symphonise la poésie et le réel redevenu Création. Dans la foi et l'illumination biblique, **CLAUDEL**, fils cadet, le « *parvenu* »[2652], rouvre et parcourt patiemment les chemins de cet univers transfiguré par la Voix dont le premier, l'Aîné, l' « *invité récalcitrant* »[2653], poétisa la gloire et ouvrit l'accès, à mesure même où il essayait de la fuir[2654].

Labre ! Prodigieux vagabond ! Est-ce vous qui inspirez le pauvre Poète ? Vocation lumineuse et pure, enflammée de l'amour du Christ. Existence splendide, libre et magnifique !... Voilà, certes, la nouvelle aurore, l'aurore de la vraie vie. » Voir aussi J.-C. **MORIZOT**, *Claudel et Rimbaud : Étude de transformations*, *op. cit*., pp. 172-173.

[2652] J.-Cl. **MORIZOT**, *Claudel et Rimbaud : Étude d'une transformation*, *op. cit*., p. 286. Ce passage mérite une grande attention.

[2653] Note sur l'exemplaire du *Rimbaud* de J. **RIVIÈRE**, citée par J.-Cl. **MORIZOT**, *Claudel et Rimbaud : Étude de transformations*, *op. cit*., p. 194.

[2654] Voir aussi J.-Cl. **MORIZOT**, *Claudel et Rimbaud : Etude de transformations*, *op. cit*., pp. 168-170.

Chapitre IX : Une nouvelle articulation entre la *cognitio* et la *locutio*

Selon **CLAUDEL**, la création poétique du poète-« prophète » participe au processus de connaissance. Elle n'est pas une transcription charmante, un art décoratif ou le supplément d'âme d'une pensée théorique. Elle n'est pas plus un moyen efficace de convaincre et de plaire, ou encore l'outil de la singularité. Par sa forme et ses jeux de langage, elle participe d'une pensée irréductible et absolument originale. En ce sens, elle est objective, c'est-à-dire *qu'elle est ce qu'il y a à accueillir*, en étant ce qui est révélé et qu'elle seule peut révéler ainsi. Le poème ou le texte poétique participe très intimement à la *cognitio*. L'acte de langage (l'énonciation) informe ce qu'il y a à connaître et qui ne peut donc être connu que grâce à lui. On pourrait facilement suivre le même raisonnement en ce qui concerne le geste prophétique, *i.e.* en considérant son inscription irréfragable dans le champ politique du corps et de l'espace. En conséquence, dans les deux cas, l'expression *est* la « révélation prophétique »[2655]. Mais, est-il possible sans danger de considérer cette dernière en y intégrant le fait qu'il faille une participation active de la production expressive (parole ou texte/geste ou miracle) ? La structure de la *cognitio* prophétique peut-elle rester pure, en comportant des éléments subjectifs qui déterminent la forme et la nature de son expression ? Enfin, si la capacité « prophétique » supposée de la poésie est explicable en partie ou en totalité par une éventuelle structure communicationnelle, comment celui-ci garde-t-il une mémoire de son origine ?

La réponse à ces différentes questions appelle à considérer la synthèse thomasienne sous un angle différent. Nous proposons donc la méthode suivante : analyser le concept-source de *gratia gratis data* afin de définir les conséquences d'une telle extension de son effectivité. Celui-ci n'est plus alors à considérer *seulement* selon sa destination, *i.e*. comme un don donné gratuitement pour un autre, les croyants et l'Église. Il doit *aussi* être envisagé selon les conséquences d'un processus de donation qu'il désigne en amont de l'acte de *cognitio*. Cette étude pose ainsi les deux interrogations suivantes : comment le caractère gratuit du don qualifie-t-il l'objet donné ? Cette qualification, partagée par tous les charismes, rend-elle compte de la possibilité et des caractéristiques principales d'une « prophétie » poétique au sens claudélien ?

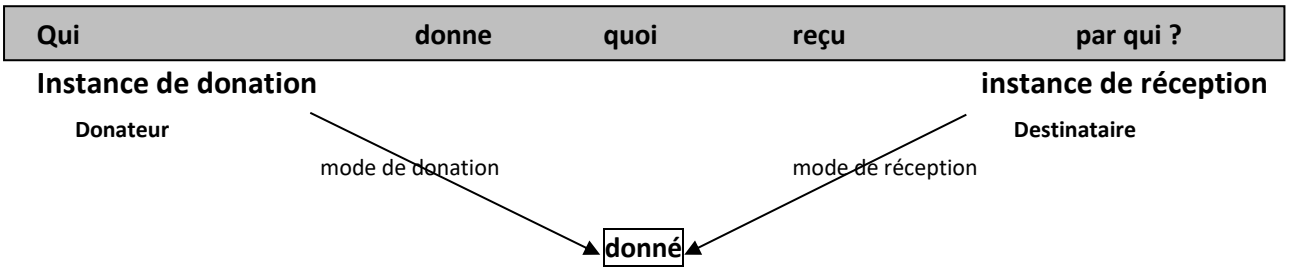
1. Analyse du concept de *gratia gratis data*

1.1. Data

L'analyse de la structure du don gratuit doit commencer par l'examen de la notion plus générale de don. Celle-ci peut être décrite selon la phrase suivante : « Qui donne quoi reçu par qui ? »[2656] Cette proposition postule trois pôles (le donateur qui institue, le donné, le destinataire qui est institué) et deux relations : un mode de donation (relation donateur-donné) et un mode de réception (relation donné-destinataire). Soit le schéma suivant :

[2655] Voir J.-P. **TORRELL**, *Introduction*, dans saint **THOMAS** d'AQUIN, *La Prophétie*, *op. cit*., p. 12, pour la distinction entre ces deux « *révélations prophétiques* ».

[2656] Nous adaptons ici des éléments d'une analyse phénoménologique, empruntée en partie à Gildas **RICHARD**, *Nature et formes du don*, (coll. « *Ouverture philosophique* »), PARIS, L'Harmattan, 2000.



(Schéma n° 23 : *La notion de don*)

Par définition, le don au sens strict écarte les catégories économiques de l'échange (droit /devoir, usure), de l'intéressement, de l'utilité, du devoir ou de la nécessité. Le destinataire comme destinataire est construit selon un acte qui ne ressort pas du commerce. La *data* est aussi un événement qui échappe à la fabrication, à la planification et à la reproduction (Cf. les faux-prophètes, les faux-apôtres, les faux-docteurs, etc.). Le don refuse donc les notions du mérite et de la dette. Il les considère même comme des tentations destructrices de son essence. Il qualifie la réciprocité (séquence don/contre-don) comme éventuelle, mais non obligatoire. Il caractérise ensuite la relation entre le donateur et le destinataire comme asymétrique, puisque l'un donne (ce qu'il a) et l'autre reçoit (ce qu'il n'a pas), l'un institue et l'autre est institué. Le don pose également comme possible l'anonymat du donateur. Il assume le risque de sa mise en procès (refus, ingratitude, oubli) par le destinataire qui, paradoxalement, s'il le nie, révèle indirectement le caractère absolu du don. Enfin, la relation engage les deux instances dans un double jeu de liberté : liberté du donateur qui donne par pur plaisir et selon sa volonté ; libération du destinataire, affranchi des conditions d'œuvre. Cet affranchissement est l'œuvre du donateur qui refuse la jouissance d'un pouvoir exercé sur un dépendant redevable.

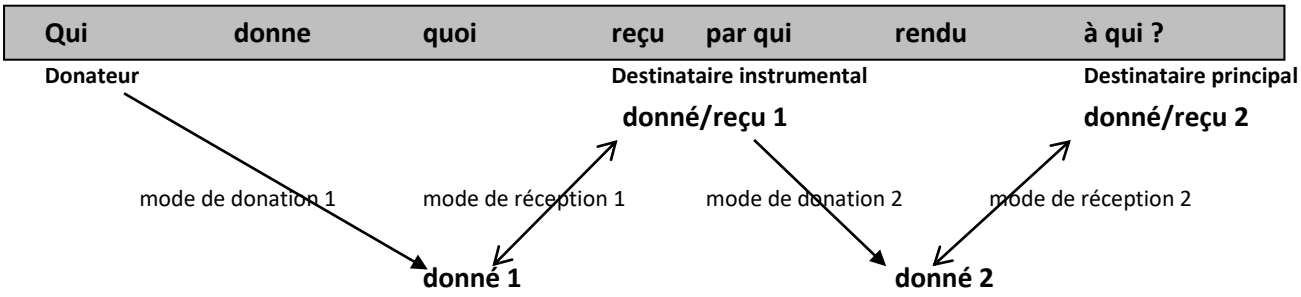
1.2. Gratis data

La *gratis data* hérite de tous ces points. Cependant, elle insiste sur un mode supposé particulier de donation : la gratuité (*gratis*). Or, ce *gratis* ne peut concerner la donation seulement, puisque celle-ci est sous-entendue. Un don non-gratuit n'est plus un don mais un prêt, un investissement, etc. La formule « don gratuit » relève donc du pléonasme, si elle ne qualifie pas aussi le don en aval, *i.e.* la gestion du donné et donc le mode de réception de celui-ci. L'usage du donné par le destinataire doit alors prolonger cette gratuité pour ne pas en altérer la nature. Reçu *gratis*, le donné est diffusé *gratis* (Cf. *Mt* **10**, 8 au sujet de l'activité apostolique). Il se refuse absolument à toute forme de thésaurisation, même partielle. Ce point précis est développé plusieurs fois dans les écrits néotestamentaires. En *Mt* **5**, 43-48 (// *Lc* **6**, 27-35), par exemple, l'absence de relation entre le don divin (soleil/pluie) et la condition des bénéficiaires (méchants/bons ; justes/injustes) sont associées avec la perfection du Père céleste et le commandement, adressé aux disciples, de l'amour-*agapè*. Celui-ci est ainsi défini, par contraste avec l'amour réciproque (« *aimez ceux qui vous aiment* »), comme une absence d'exigence de retour. Il est figuré au plus haut point par l'amour des ennemis, *i.e.* ceux dont il est certain qu'ils ne nous aiment pas. Ce faisant, malgré lui, l'ennemi donne au donateur « *le don du don* »[2657].

Ce faisant, la *gratis data* ne s'arrête pas à son bénéficiaire. Elle circule et transite intégralement. Elle est reçue pour être rendue à un destinataire final sous-entendu, donc en partie absent et espéré, qui reste à venir ou à construire : l'Église, le monde, tous les hommes. Elle instaure un cycle fondamental « donner-recevoir-

[2657] Sur ce point, voir Jean-Luc **MARION**, *La rigueur des choses. Entretiens avec Dan Arbid*, PARIS, Flammarion, 2012, p. 134.

rendre » qui porte en lui un principe public de gratitude. Soit la phrase suivante qui complète notre premier schéma :



(Schéma n° 24 : *La notion de don* gratis)

Ces différents éléments valent pour tous les dons de l'Esprit énoncés en *1 Co* **12**, 7-11. Si ceux-ci se distinguent par leur objet, leur unité d'origine et de destination qualifient leur égalité (refus de la concurrence et de la domination de l'un sur l'autre), leur complémentarité (refus de l'isolement, devoir de faire réussir l'autre) et leur humilité (contrôle réciproque). La visée fondamentale du concept de *gratis data* situe ainsi tous ces objets, non pas comme un *pour soi*, mais comme un *pour l'autre* et un *à-travers-soi*. Car le « gracié » (l'apôtre, le prophète, le didascale, etc.) devient à son tour un donné à recevoir comme témoin de cette *gratis data* (Cf. la problématique paulinienne de la réception de l'apôtre comme porteur de l'Évangile en *1 Th* **2**, 13 ; *1 Co* **2**, 1-5, etc.). Cette situation met en exergue une nécessaire confrontation et donc l'exercice de la vertu de courage. Le message prophétique est aussi le fait de surgir de manière inattendue et de se présenter comme un envoyé, le porteur du désir d'un autre possiblement en situation de rupture (Cf. les formulations du genre « *Eh bien ! moi je vous dis…* »[2658]). Certes, le prophète peut sembler ignorer son destinataire, voire le refuser ou encore le mépriser (Cf. **JONAS**). Mais, comme destinataire instrumental, ouvrier de l'Esprit, il sait devoir renoncer à porter en lui son principe et sa fin. Le « gracié » doit ainsi se reconsidérer avant tout comme l'instrument « thérapeutique » d'une rencontre désirée par le donateur avec un destinataire, situé au-delà de lui. En ce sens, il ne peut pas se prolonger de lui-même, se pétrifiant en un système, une loi de l'histoire ou un savoir absolu. Il n'existe que par un autre et pour des autres. La grâce comme *gratis data* apparaît donc pour fructifier en l'autre, et non pour se perdre en se fossilisant dans une « culture du moi »[2659].

Ce point induit aussi une sorte de rigueur non-institutionnelle, sans qu'il faille voir là une connotation agressive, anarchisante ou immédiatement critique. Car, il est évident que le « grâcié » ne peut apparaître que dans un ou plusieurs champs institutionnels. Ceux-ci constituent sa condition d'apparition (son horizon extatique), garantissent sa parole ou son action, et légitiment *in fine* sa véracité. Dans le cas particulier de l'expérience prophétique, ce paradoxe n'est pas seulement un discours, une option ou une posture. Il est aussi un fait et une condition, en particulier une condition historique. Il faut alors penser cette situation comme consubstantielle à l'événement « prophétique » lui-même. De fait, par-delà la notion de disciples, celui-ci refusa de manière radicale les différentes tentatives de professionnalisation, d'hérédité ou de pérennité institutionnelle par constitution d'un « corps » prophétique. Saint **THOMAS** transposera à sa manière cette donnée en

[2658] Voir H.U. Von **BALTHASAR**, *La vérité est symphonique*, p. 24.
[2659] Voir H. de **LUBAC** & J. **BASTAIRE**, *Claudel et Péguy*, *op. cit*., p. 172 : « *Il est un « je » intempérant qui prétend prendre la place de DIEU. Il en est un autre qui ne s'exalte que parce qu'il est porté par Dieu.* »

s'interrogeant sur l'*habitus*. Ce refus crée une distance, un « écart »[2660] et donc une « *tension* »[2661] créatrice. La prophétie cherche et interroge sans cesse son articulation avec l'institution, définie indirectement comme le lieu qui conserve et organise les dons de l'Esprit, ceux-là mêmes qui parachèvent l'Église. Or, pour cela, la figure institutionnelle doit constituer de nécessaires « fonds propres » (les Écritures et son interprétation, la Tradition, les développements dogmatiques, les trésors spirituels, la recherche théologique et les richesses liturgiques, la vie et le témoignage des saints, le service des pauvres, l'histoire de l'Église, les arts sacrés, etc.) avec la responsabilité d'en perpétuer l'héritage (dépôt de la foi) et d'en manifester à tous la nature la plus exacte possible. Cependant, ces fonds propres peuvent devenir négatifs, et même meurtriers, quand leurs bénéficiaires s'opposent à la critique et au rappel à la fois de leur relativité et de leur stricte fonctionnalité (Cf. *Mt* **21**, 33 *sq*., etc.).

Enfin la « prophétie » s'inscrit dans une autre dynamique que l'expérience mystique quand celle-ci est entendue comme intimité pure, choc du désir du Dieu-Autre dans une âme. Car s'il est possible de faire le récit de telles expériences, celui-ci portera toujours la marque indélébile d'une individualité radicale et d'un bénéfice personnel (l'union mystique immédiate, le sentiment de plénitude, la joie extatique, l'offrande d'une hyper-connaissance, etc.).

1.3. Une double altérité

Dans le schéma de la *gratis data*, il importe donc que l'ouverture vers l'autre soit située à la fois en amont et en aval. Le don permettrait ainsi chez le « gracié » la rencontre, le contact, voire le choc, entre une double altérité. La première altérité, ou *altérité intérieure et intime*, est portée par un donné qui révèle un monde-source libérateur et généreux, celui du donateur. La seconde altérité, ou *altérité extérieure et sociale*, implique la nécessité d'une *praxis* (parole et/ou geste), portée par une espérance, celle d'un monde renouvelé, guéri et enrichi, par celui du donateur (l'avènement du Royaume de Dieu*, a minima* l'obéissance à la Loi ; *a contrario*, le refus de cette possibilité comme lors de la fuite de **JONAS**). En ce sens, il y a une similitude entre le « gracié » et l'ange (messager), intercesseur et médiateur de la lumière divine dans la théologie classique. Et, de même que celui-ci peut devenir un intermédiaire idolâtrique et capter pour lui les termes de l'échange (Lucifer), de même le destinataire peut s'instituer à son tour comme une instance donatrice.

La dynamique du don gratuit tend donc à établir une corrélation étroite entre, d'une part, les deux donations (*cognitio*/*locutio* et *actio*) et, d'autre part, les deux modes de réception (*lumen* divin, illumination/*lumen* de la foi, conversion). Elle construit ainsi un horizon interpersonnel qui est doublement ouvert, d'abord sur le monde de l'Autre divin, puis sur le monde de l'autre (le frère), déjà-là et constitué en attente, en tous cas reconnu comme digne de l'adresse divine. Bien que parfois isolé, le prophète n'est jamais solitaire. S'il apparaît seul, sa parole n'est jamais individualiste, mais toujours « sociale ». Écarté, rejeté, soumis au silence, il reste relié par essence. Ce croisement d'horizons définit un ensemble de relations engagées dans l'histoire d'une communauté humaine, une dramatique du Salut et une épreuve de vérité. Le prophète porte donc la responsabilité, l'urgence et l'obligation d'un don particulier (un contenu identifié *et* une expérience de Révélation) à connotation interpersonnelle. S'il veut être fidèle à la donation, il ne peut pas ne pas dire (Cf. *Jr* **20**, 9, etc.), il ne peut pas ne pas faire. Cette forme immédiate, sans discussion ou doute permis, explique l'aspect

[2660] Voir Henri **BOURGEOIS**, *Je crois à la résurrection du corps*, *op. cit*., p. 131, dans une lecture du rapport entre les sadducéens (institution conservatrice) et les pharisiens (prophétisme innovant), au sujet de la doctrine juive de la résurrection.
[2661] Y. **CONGAR**, *Je crois en l'Esprit saint*, *op. cit*., p. 427.

diligent, obligatoire, irréversible (Cf. *Lc* **19**, 40), ironique[2662], voire véhément, de certaines annonces, puis de leur transcription scripturaire[2663].

La prophétie au sens large serait donc une des réponses de Dieu à la question que le monde lui pose (Cf. le thème de la colère divine ou des prophéties de bonheur/malheur) et donc un élément fondamental du ministère de l'Église. En ce sens, il n'y aurait pas de prophétie sans une *situation prophétique*. Celle-ci naît d'un intervalle (parfois radical et violent) entre le monde des destinataires (principaux) et le projet créateur du donateur, caractérisé par sa gratuité, son désir de bonheur et son dynamisme de communication. Ce faisant, à tous ces niveaux, la prophétie porte en son cœur une structure d'espérance, *a minima* une interrogation sur le présent tourné vers l'avenir. Celle-ci pose la question du *procul*, *i.e*. de la réalité d'un monde libre, confronté à la vérité selon Dieu et à son projet eschatologique. Sa logique discursive traduit donc une orientation révélationnelle qui la dépasse en lui donnant sens et intérêt.

2. Reprise thomasienne

Si nous retenons ce schéma pour analyser l'intuition théologique proposée par saint **THOMAS**, le mode de donation 1 (les *species* divines) suppose le mode réception 1, *i.e.* une *inspiratio* divine (*lumen*) qui précède la donation, rendant possible la connaissance. Ces deux moments logiques construisent ensemble l'acte de *cognitio* (comme matière et jugement). Ils constituent le donné 1 comme *revelatio prophetica*. Cette collaboration implique que le processus produisant le donné/reçu 1, ne doit pas, *stricto sensu*, être qualifié de *revelatio*, au sens d'une pure passivité. Nous proposons de le qualifier de « dévoilement ». Ce terme imprime une forme « érotique » à la connaissance prophétique, *i.e.* au moins une relation d'intense intimité et de privilège électif, puisque le prophète connaît des secrets inconnus à tout autre. La séquence en aval est donc dans cet ordre (ou simultanément) : intention donatrice (initiative absolue du donataire), don d'une illumination (condition de possibilité de la connaissance), donation du donné à recevoir (dévoilement du lointain devenu proche par privilège), réception (jugement) du donné à recevoir comme donné prophétique (connaissance et vision imaginative).

Cette vision prophétique complète est indubitable et évidente, qu'elle soit ou pas reconnue d'origine divine (Cf. la notion d'« *instinct prophétique* »). Cette reconnaissance qui s'impose travaille toujours à un double niveau, celui de l'objet de la donation (des *species* surnaturelles, crues naturelles) ou celui du mode de réception (une illumination surnaturelle, crue naturelle). Saint Thomas, fidèle à sa conception seconde du langage comme mise en signe d'une vision imaginative, considère même cette certitude, et l'assurance conséquente, comme la condition de l'efficacité de son expression[2664]. Le donné/reçu « prophétique » porte ainsi une double extériorité à l'intérieur même de l'acte de connaissance. D'abord une extériorité de l'objet connu (sa divinité, son aspect « anormalement » dévoilé). Mais celle-ci n'est rendue possible que par une extériorité de la cause de la connaissance (non pas de l'acte de connaissance lui-même), l'inspiration, *i.e.* une motion externe[2665], d'où l'aspect possiblement passager.

[2662] Voir Dominique **JANTHIAL**, « La parole prophétique : du rejet à la canonisation », *art. cit*., p. 21.
[2663] Voir Dominique **JANTHIAL**, « La parole prophétique : du rejet à la canonisation », *art. cit*., pp. 16-17.
[2664] Voir J.-P. **TORRELL**, *Introduction*, dans saint THOMAS D'AQUIN, *La Prophétie*, *op. cit*., p. 45.
[2665] Cf. saint **THOMAS** d'AQUIN, *ST*, I-II, **68**, 1.

Arrivé à ce point, l'acte prophétique thomasien au sens strict est clos mais pas fini. Son caractère *gratis data* lui impose une expression[2666]. Celle-ci implique une seconde donation, celle du donné/reçu 1 qui est, en son essence, un donné-*gratis*, *i.e*. un « donné-pour-un-autre » ou un « donné-pour-être-rendu ». La donation 2 (*locutio*/*actio*) permet alors cette nécessaire mise à distance qui, pour Thomas, empêche d'écraser le donné/reçu 1 sur le donné 2, *i.e*. sur l'objet produit par la *locutio* (la parole parlée, le texte écrit) ou l'objet produit par l'*actio*. En effet, ce double jeu a deux conséquences :

- La première conséquence est fondamentale. Par l'initiative (procréatrice) laissée au destinataire intermédiaire, il évite de consacrer un littéralisme absolu[2667] (le révélé est la littéralité exacte du texte, sa « vérité » définitive) ou un millénarisme dangereux (le geste accomplit la plénitude du révélé et achève la réalisation du Royaume de DIEU). Il consacre ainsi indirectement la forme, imparfaite et limitée, de la connaissance prophétique, qui ne donne qu'à voir (contrairement à la foi), et à voir une vérité divine non (encore) intégrale et non (encore) définitive (Cf. *Jn* **16**, 13-15).
- La deuxième conséquence est de laisser place à la liberté et à l'engagement interprétatif du destinataire principal (Cf. théorie des différents sens de l'Écriture), condition indispensable à la réception du donné 2 comme grâce, puisque, pour le destinataire principal, le donné/reçu 2 est possiblement objet de *gratia gratum faciens*. Ceci suppose une nouvelle intervention divine.

Il faut cependant bien noter que cette mise-à-distance est en fait la *seconde*. La première est induite par le processus de connaissance, puisqu'il s'agit bien du prophète qui produit le jugement. Or, l'épistémologie thomasienne, d'origine aristotélicienne, comprend cette opération comme un remplissage (Cf. le verbe « *impleat* »[2668]), voire un envahissement de l'esprit et de l'imagination. Ce faisant, elle ne permet plus d'y fonder cette distance salvatrice. C'est pourquoi, afin d'éviter les dangers inhérents à la crase des deux objets donnés, la proposition thomiste tend à briser l'unité du mouvement, sauvegardant ainsi une indispensable souplesse. Il lui faut alors introduire une nouvelle série d'interventions divines. D'abord de nouvelles *gratiæ* connexes, mais inférieures : le don des langues (*gratia linguarum* : universalité, *i.e.* extension), le charisme des discours (*sermone* : efficacité, *i.e*. intensité) ou celui d'interprétation des discours (sagesse ou science). L'extériorité de l'expression implique ensuite un acte de puissance. La notion si riche et si diverse de geste prophétique (non pas seulement le miracle mais aussi le geste produit, le « miracle » au sens large de l'événement social ou individuel, imprévu ou considéré comme impossible) est dès lors réduite à celle de miracle justificateur.

Or, le donné de la donation reste un bien très particulier, une grâce. La nature de la donation (*gratis*) participe de son objet. La grâce est d'abord une communication et la volonté d'une mise en communication, *i.e.* un projet créateur ou recréateur, un appel divin dans l'amour à un Salut universel et dynamique, la révélation du mal et du péché, un acte de guérison, une exigence de conversion, etc. La phase d'*expressio* n'est donc pas seulement un acte second (une décision de parole). Elle achève l'acte de connaissance prophétique sans lequel il resterait partiel, voire inexistant en tant que tel, n'étant plus porteur d'aucune potentialité de gratuité et d'aucune intentionnalité du donataire. Car, s'il y a des prophéties non accomplies, peut-on admettre l'existence de prophéties connues mais non dites, ou de gestes prophétiques non accomplis ? Une prophétie connue mais non dite n'est qu'une connaissance et une vision privées. Même au désert, le prophète parle à l'absent, au passé (le désert comme lieu nostalgique de la marche exodale) et le lecteur demeure le témoin ultime de ses actes.

[2666] Cf. saint **THOMAS** d'AQUIN, *ST*, II-II, 177, 1, *Resp*.
[2667] Cf., sur ce point, Constitution dogmatique sur la révélation divine *Dei Verbum*, n° 12, dans CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, *COV2*, *op. cit*., pp. 134-135.
[2668] Saint **THOMAS** d'AQUIN, *ST*, II-II, 176, 2, *Sol*. 1. (*impleo* = emplir/remplir).

Pour le prophète, retenir la parole, c'est tuer le donné comme *datis data* et disparaître comme destinataire instrumental. Le mutisme (voir mais ne rien dire) et l'acédie (voir mais ne rien faire) abolissent la vision en tant que telle. Selon **CLAUDEL**, **RIMBAUD** l'expérimentera d'ailleurs comme solution à son drame poétique.

Le risque principal d'une partition excessive serait donc de perdre le dynamisme révélationnel et de réduire le donné à un simple contenu (*datum*), sans une mémoire suffisante de la procédure de donation (*datio*), elle aussi messagère de grâce. Le donné/reçu 1 ne porterait plus alors la trace du double excès qui le constitue en son essence. Pour le dire en terme phénoménologique, c'est bien ce surcroît originaire qui le qualifie comme un concept « saturé »[2669], *i.e*. comme un mode de donation dont l'intuition et l'intention excèdent le concept. Plus précisément, si la prophétie au sens plénier (*species* et illumination) ressort plutôt du phénomène saturé selon la quantité (un « *événement* »), la « prophétie » au sens herméneutique (illumination seule) ressortirait du phénomène saturé selon la modalité (forme icônale). Quoi qu'il en soit, dans tous les cas, l'origine divine et infinie du donataire garantit le caractère inépuisable de l'interprétation. La réification potentielle tend donc à restreindre l'acte prophétique à un simple énoncé didactique ou professoral, une vision imaginative d'origine intellectuelle, mise en signe par une activité spéculaire. Celle-ci se présente alors comme une chose-à-croire, fondée *in fine* sur un argument d'autorité, *i.e.*, pour le récepteur, sur une obéissance.

Admettre l'hypothèse d'une « prophétie » poétique met ainsi au jour la nécessité de chercher une *via media* entre deux dangers. Le premier est signalé par saint **THOMAS** : une intériorité radicale (le donné 1 *est* le donné 2). Le second est signalé indirectement par **CLAUDEL** : une extériorité radicale (le donné 2 est une simple image didactique du donné/reçu 1). Certes, le donné/reçu 1 (intérieur) est transformé par le mode de donation 2 pour devenir le donné 2 (extérieur), mais cette transformation doit maintenir en lui la trace du mode de donation. Cette trace impose une forme qui n'est pas un simple artifice. Elle discrimine les éventuelles grâces connexes, dites grâces du discours ou de l'action. Elle doit en particulier pouvoir rendre compte du caractère « prophétique » de la donation, sous ses deux aspects fondamentaux : un donné surnaturel (comme *species* et/ou *lumen*) *et* un donné pour un autre, au minimum ne pas rendre impossible cette expression. Cette adéquation suffisante du signe de l'*expressio* (le donné 2) et de la chose prophétique (le donné 1) est paradoxale, puisqu'elle entend exprimer un dépassement et une disproportion première. En cela, elle constitue aussi un lieu de révélation qui renvoie, en amont, à l'ordre originaire et à sa dynamique donatrice, *i.e.* à l'acte de Révélation lui-même, et, en aval, à une finalité (un Salut comme une *relation* transformante et salvatrice). La *locutio* est ainsi un acte de langage au « cahier des charges » particulier, un style original, le style « prophétique ». Elle est aussi un lieu de plaisir (où l'on retrouve le « *delectet* »[2670] de saint **THOMAS**, mais à un autre niveau) et d'amitié entre les différents partenaires, quand l'acte parvient à sa pleine réalisation, c'est-à-dire à une pleine mise en communication (non pas seulement la pleine communication d'un énoncé). C'est à ces conditions que le donné 2 se présente possiblement comme un objet de *gratia gratum faciens*. Cependant, celui-ci suppose bien l'usage d'un nouveau mode de réception. Ce point rend compte de manière satisfaisante de la « prophétie » involontaire, puisque le mode de réception 2 échappe toujours au destinataire instrumental et que la donation 1 porte en elle la nécessité impérieuse d'une expression. Il explique aussi la diversité des effets produits, ce que nous avons proposé de systématiser avec la catégorie spirituelle de « maître extérieur » ou de mystagogue. Il construit également un pont avec la catégorie théologique de la « réception ».

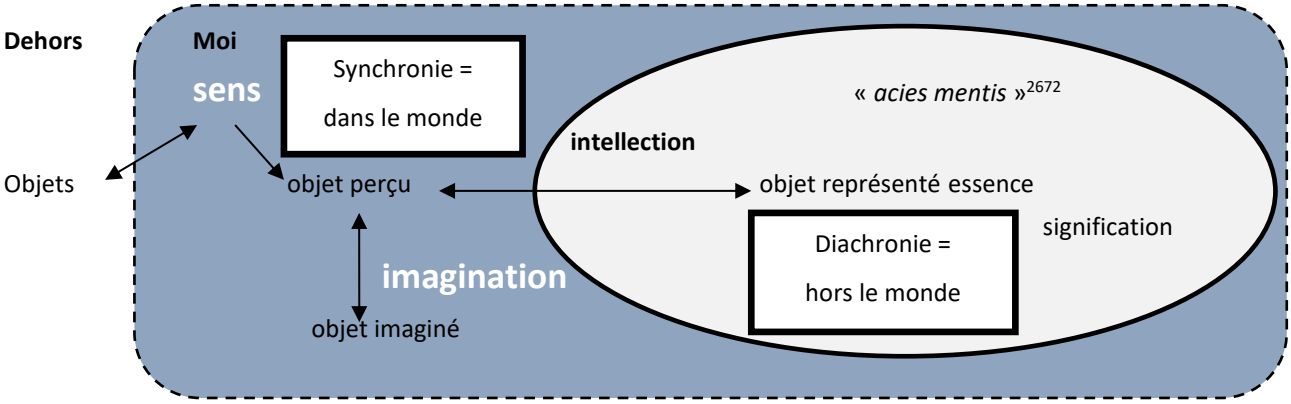
[2669] Voir Jean-Luc **MARION**, *De surcroît* : *études sur les phénomènes saturés*, (coll. « *Quadrige. Essais, débats* »), PARIS, Presses Universitaires de France, 2010 [or. (coll. « *Perspectives critiques* »), PARIS, Presses Universitaires de France, 2001].
[2670] Cf. Saint **THOMAS** D'AQUIN*, ST*, II-II, 177, 1, *Resp*

3. Prophétie et représentation

Si la systématisation thomasienne reste extraordinairement puissante et actuelle dans ses intuitions théologiques fondamentales (notion de *gratia gratis data*, triade *cognitio*/*locutio*/*actio*, etc.), elle semble avoir choisi d'enclore l'acte prophétique à la seule *cognitio*, afin d'éviter une crase potentielle du donné prophétique sur le donné exprimé. Or, cette possibilité nous apparaît comme la conséquence d'une philosophie de la connaissance où l'objet, tel qu'il est connu dans le *lumen* divin, envahit le sujet et s'impose. La proposition claudélienne, en affirmant l'importance de la phase d'*expressio*, inviterait donc à repenser le *De Prophetia* dans le cadre d'une autre philosophie de la connaissance. Cette dernière doit pouvoir décrire une vision prophétique qui soit un acte de connaissance et *aussi* une expression (un acte de langage et/ou une action). En celle-ci demeurerait la trace de la donation originaire et une invitation adressée à son bénéficiaire d'une participation active (une conversion). À titre d'hypothèse, nous proposons de recourir à la philosophie de la représentation de Pierre **GUENANCIA**[2671]. En effet, celle-ci nous semble honorer cette *via media*, entre l'idéalisme (platonicien) et un empirisme naïf, que recherchait déjà saint **THOMAS**.

*3.1. La philosophie de la représentation de P. **GUENANCIA***

P. **GUENANCIA**, philosophe d'inspiration postcartésienne, propose de définir la représentation, non pas comme un contenu (une image imitée de la réalité), mais comme un acte, l'acte fondamental de la pensée qui pense. La représentation, entendue ici au sens de l'acte de se représenter ce qui est *présent* ou *absent* (souvenir) à l'extérieur, est le pouvoir (« noèse ») de saisie d'un objet par l'intelligence, qui suspend le cours du temps et retient ce qui passe. Soit le schéma suivant :



(Schéma n° 25 : *La représentation d'après P. Guenancia*)

La représentation se distingue de la conscience directe (« noème ») et organique d'une réalité extérieure qui est toujours conscience, par un sujet, d'être immergé dans un monde, avec ses exigences (connaître, juger, désirer, vouloir) et sa temporalité. Comme dans les photographies anciennes, seule la pause

[2671] Pierre **GUENANCIA**, *Le regard de la pensée. Philosophie de la représentation*, (coll. « *Fondements de la politique* »), PARIS, Presses Universitaires de France, 2009.
[2672] Trad. : « *le regard* [litt. : la « *pointe acérée* »] *de l'esprit* ». Voir H. **GOUHIER**, *La Pensée métaphysique de Descartes*, (4ème éd. augmentée), (coll. « *Bibliothèque d'histoire de la Philosophie* »), PARIS, Vrin, 1987, p. 130, en particulier note 57, pour les références chez **CICÉRON**, saint **AUGUSTIN** et **DESCARTES**.

(également au sens homonyme du « temps de pose ») permet l'apparition de l'objet représenté, quand le reste de l'expérience de la perception, emporté par le mouvement, reste flou. La représentation permet ainsi la révélation d'un monde autre, un monde pour la réflexion, qui est regardé par un sujet positionné comme devant un « spectacle ». Elle est une puissance commune de l'esprit, une intellection, qui rend possible la présence modifiée de l'objet, désormais perdu en tant qu'objet originaire. Cette nouvelle présence le désigne comme une idée, c'est-à-dire comme un objet pour l'entendement. Elle se définit donc, avant tout, comme un processus de mise à distance. Elle peut aussi être entendue comme un détachement qui met face à face, *i.e.* comme une « désimagination »[2673], voire une « *inspiration* »[2674]. Au flux des synthèses imaginatives successives, à l'immanence, elle oppose la permanence et l'immobilité[2675] d'une représentation ayant « […] *le caractère ontologique d'une chose transcendantale irréelle*… »[2676].

La représentation ne reproduit pas la chose connue (copie ou *mimesis* comme imitation), elle ne la remplace pas (processus de substitution), elle n'en est pas le reliquat ou l'*analogon*. Á l'inverse, elle ne la crée pas. Elle la représente, c'est-à-dire qu'elle la maintient présente et la considère *en tant qu'elle est pensée* : « *Représenter c'est, selon le cas, rendre visible ou intelligible*. »[2677] Cette représentation est une « transfiguration » de l'objet réel, dont le paradigme est le tableau peint et la représentation théâtrale. L'acte de représentation échappe donc à la « […] *dichotomie de l'activité et de la passivité* »[2678], de l'acte pur de l'entendement (intelligible) et du réalisme naïf (sensible). Elle n'est pas un acte immédiatement tourné vers la vérité de l'objet (un acte cognitif, *i.e.* un acte de désir) mais une mise en scène, profondément unificatrice, synthétique et expressive. Elle donne à faire l'expérience de l'inaperçu, de l'invisible, en se détournant du cours synchronique du « voir ».

Car l'acte représentationnel permet à l'esprit de « jouer » indéfiniment avec la chose représentée qui lui semble, alors, toujours nouvelle. Il s'en saisit pour l'envisager autrement[2679], sous des angles divers, à différents niveaux, en de multiples relations avec les autres objets et avec elle-même. Il peut ainsi la modifier et, finalement, entrer en dialogue avec elle. La représentation porte donc l'idée de « *possible* »[2680]. C'est pourquoi, en tant que modalité du rapport entre le sujet et l'objet, elle a deux implications fondamentales.

D'une part, elle constitue simultanément l'expérience d'un Soi en tant que sujet de l'action représentationnelle. Comme réflexion de l'objet dans la pensée, elle est donc aussi un moment irréductible où se manifeste la « *présence d'un sujet* »[2681]. Ce dernier prend ainsi conscience de sa « […] *non-appartenance au monde* »[2682] et de sa liberté, par la singularité de son pouvoir d'aperception, qui est aussi un plaisir intellectuel. L'intimité réflexive est alors définie comme « […] *pouvoir de se mettre* […] *à l'extérieur de l'extérieur*… »[2683]. Cette découverte du Soi, inhérente à l'activité représentationnelle, rend possible mais se distingue du cas particulier de la représentation du moi. En effet, celle-ci, en obéissant aux règles de la représentation, c'est-à-dire de la distance réflexive, introduit un rapport d'altérité qui, par la multiplicité des angles, unifie son objet.

[2673] Pierre **GUENANCIA**, *Le regard de la pensée. Philosophie de la représentation*, *op. cit.*, p. 129.
[2674] *Id.*, p. 115.
[2675] Cf. *id.*, p. 147.
[2676] *Id.*, p. 180.
[2677] Pierre **GUENANCIA**, *Le regard de la pensée. Philosophie de la représentation*, *op. cit.*, p. 15.
[2678] *Id.*, p. 87.
[2679] Cf. *id.*, pp. 27, 32, 55, 56, 154, 169, 184, 188, etc. Ce mot est sans doute le plus important de la démonstration.
[2680] *Id.*, p. 155.
[2681] *Id.*, p. 41.
[2682] *Id.*, p. 50.
[2683] *Id.*, pp. 65 et 148.

Elle permet alors d'envisager formellement ses modalités et d'imaginer ses transformations, selon tel ou tel choix. Elle doit également être distinguée de la connaissance des « qualités » du moi, qui dépend toujours d'une présence sensible (et donc d'une intuition) et ressort de la *« connaissance par corps* »[2684]. Mais, d'autre part, elle révèle la disponibilité mystérieuse des objets au processus de « *figuration* »[2685] : « *Les formes et les figures sont là, déjà prêtes à leur emploi, et même* […] *induisant l'emploi qui peut en être fait. Parce qu'elles offrent la possibilité matérielle de se les représenter.* »[2686] Il n'en demeure pas moins que cette transfiguration est la disparition de l'objet en tant qu'objet pour la vue, son « meurtre » (Cf. **HEGEL**), et l'expérience inédite du monde comme étrangeté.

La représentation travaille donc le plus souvent à partir de figures. Cette notion est ici explicitement empruntée à l'herméneutique biblique de Blaise **PASCAL**. **GUENANCIA** se distingue ensuite de l'herméneutique pascalienne (et claudélienne) sur deux points fondamentaux : d'une part la figure ne renvoie pas *a priori* à un monde autre dont il serait le « *chiffre* »[2687] et, d'autre part, point lié, la réalité n'est pas un texte à lire (à déchiffrer). Mais il maintient fermement le rapport analogique :

« *La représentation de la réalité* […] *opère dans son ordre une conversion du regard équivalente à celle qui substitue dans la lecture d'un texte l'esprit à la lettre.* […] *Cette possibilité relève, nous semble-t-il, plus du pouvoir de se représenter que de celui de connaître, au sens strict*. »[2688]

En fait, il tient la distinction entre l'image, qui est comme une chose (comme une substance) en étant « *toute faite* »[2689], et la figure qui est quelque chose de fondamentalement incomplet et donc à construire comme « *intention de signification* »[2690].

La figure, dont la science idéale est la géométrie, est donc bien une médiation qui permet des variations infinies et des mises en ordre. Elle constitue les souvenirs et élève possiblement l'objet représenté au mode de la généralité, au sens d'une signification universelle. Cette mise en ordre est inséparablement une recréation et une expression, ce qui explique sa communicabilité (à soi et aux autres). Le jeu représentationnel travaille sur ces figures, en particulier par les figures de style (les tropes, en premier lieu les métaphores). Il pose alors la question du sens et de la signification. De fait, en articulant la différence des plans (le littéral et le figuré), en tenant le décalage et en découvrant des relations, la figure rhétorique rend visible l'invisible, grâce à une procédure corrélée de spatialisation.

3.2. Concept et métaphore

À notre sens, une telle philosophie de la représentation peut éclairer de manière fructueuse notre enquête. En effet, elle approfondit la notion centrale de connaissance, révélant sa matrice représentationnelle. Cette distinction généalogique permet de mieux articuler des éléments parfois confondus. Elle favorise

[2684] *Id*., p. 215, citant Pierre **BOURDIEU**, *Méditations pascaliennes*, (coll. « *Liber* »), PARIS, Seuil, 1997, p. 163.
[2685] Pierre **GUENANCIA**, *Le regard de la pensée. Philosophie de la représentation*, *op. cit*., p. 44.
[2686] *Id*., p. 45.
[2687] *Id*., p. 100.
[2688] *Id*., p. 65.
[2689] *Id*., p. 96.
[2690] *Id*., p. 102.

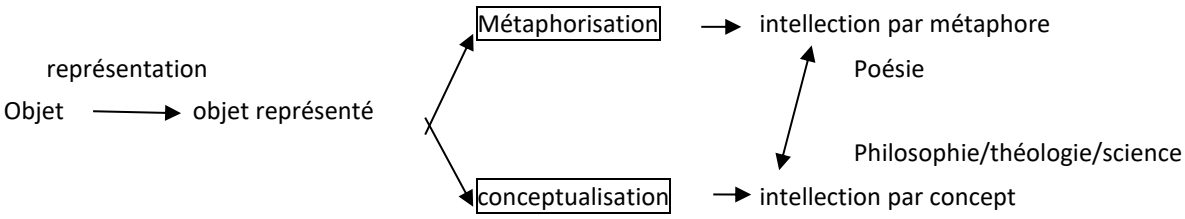
également la compréhension de leurs origines communes. D'une part, elle établit un lien fondamental entre représentation, signe et spatialisation :

> « […] *représenter comme spatialiser reviennent à constituer des tableaux (idéels ou matériels), de toutes sortes (peintures, mais aussi classifications), sur lesquels sont disposés et liés ensemble des signes, marques et notations qui représentent des choses et, les représentant,* i.e*. les disposant de façon multiplement ordonnée, les rendent intelligibles.* »[2691]

Ce faisant, il devient possible d'intégrer la dimension herméneutique, si fondamentale dans la problématique claudélienne, d'inspiration symboliste. D'autre part, la philosophie de la représentation reconsidère le lien, parfois conflictuel (mépris réciproque), entre poésie (métaphore/*mythos*) et philosophie/théologie (concept/*logos*) :

> « *Une métaphore n'est pas nécessairement l'opposé d'un concept, un concept n'est pas nécessairement dénué de force d'expression. Le problème ici* […] *est un problème d'usage, et non de catégories ou de facultés. La différence fondamentale est celle de la représentation - imagination et de la représentation - intellection, celle entre le concept et la métaphore étant seulement subséquente à la variation du rapport de conscience à l'objet.* »[2692]

Cette « *variation* » est ensuite définie comme une « […] *différence d'intention de signification ou* […] *de position du sujet ou de la conscience vis-à-vis de l'objet visé.* »[2693] La théologie, en tant qu'elle utilise des concepts, n'est donc pas un discours surplombant la poésie, puisque le concept est le frère de la métaphore :



(Schéma n° 26 : *Métaphore et concept*)

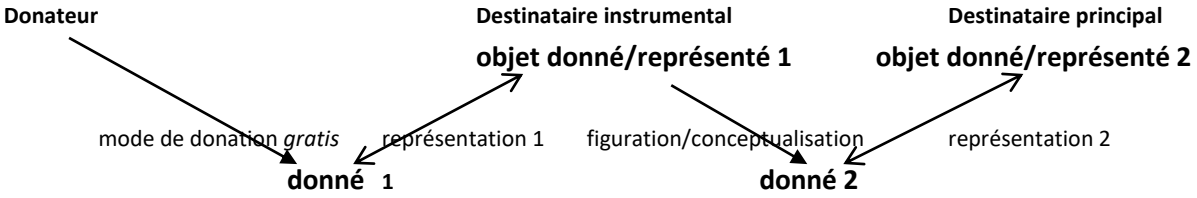
Non seulement ces deux mouvements d'intellection ne sont pas séparés, mais ils ont besoin l'un de l'autre et se protège l'un l'autre. En effet, il n'est pas possible pour la connaissance métaphorique, comme pour la connaissance conceptuelle, de penser son origine sans l'autre. Dans les deux cas, l'outil ne peut régresser jusqu'à l'acte originaire qui le rend possible (la représentation) et ainsi reconnaître son fondement caché. C'est pourquoi le poète métaphorise le concept pour rendre visible son origine (**CLAUDEL** utilise la grammaire thomasienne pour penser la représentation originaire par-delà la métaphore-écran), comme le philosophe pense la poésie pour produire le même résultat (Cf. **HEIDEGGER**). Il y a toujours un peu de métaphore dans le concept, comme il y a du concept dans la métaphore. Ou encore, pour parler avec **DERRIDA**, il n'y a pas de concept de métaphore qui ne soit métaphorique[2694]. Loin de s'opposer, ces deux intellections se complètent d'une manière

[2691] *Id*., p. 191.
[2692] *Id*., pp. 107-108.
[2693] *Id*., p. 108.
[2694] Voir Marc **GOLDSCHMIT**, *Jacques Derrida, une introduction*, (coll. « *Agora* »; 246), PARIS, Pocket, 2003, p. 104 *sq*.

complexe, qu'il faudrait étudier plus précisément. Cette étude permettrait de définir les caractéristiques et les écueils de cette complémentarité, puis les règles de l'usage qu'il conviendrait d'en déduire pour éviter le fratricide. Ici, nous poserons seulement que, si le concept permet de représenter mieux, la métaphore permet de représenter plus (voir *supra*). C'est pourquoi, la représentation du donné 1 est possiblement à la fois pensée (donc connue) *et* métaphorisée (donc exprimable). Mais seule la représentation rend possible le jugement prédicatif (la « connaissance » au sens commun), en le précédant. Que deviennent alors la proposition thomasienne et la poésie rimbaldienne quand elles sont placées dans ce nouveau cadre noétique (ou pré-noétique) ?

3.3. Application à la prophétie thomasienne

Si nous conservons le cadre théologique défini par saint **THOMAS** et que nous l'intégrons dans une noétique de la représentation, nous obtenons le schéma suivant :

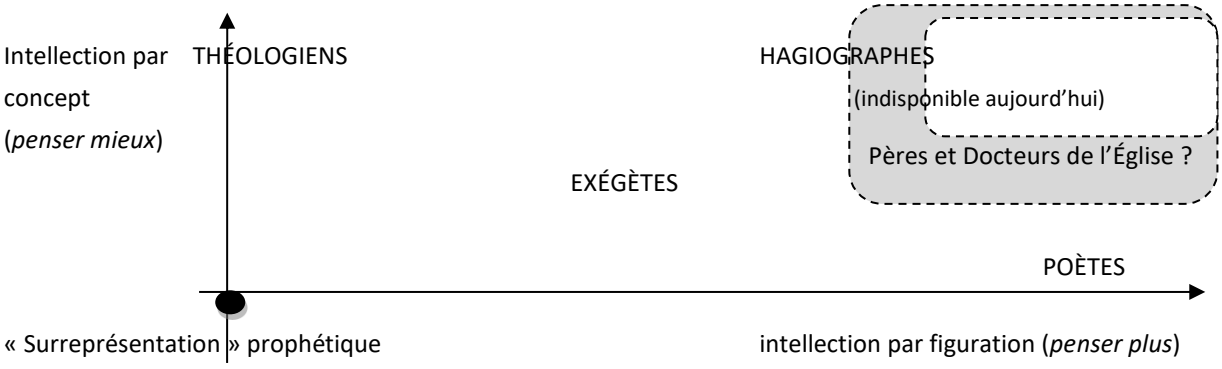


(Schéma n° 27 : Gratia gratis data *et représentation*)

Les diverses distinctions scolastiques sont alors facilement transposables. L'intervention divine et illuminatrice travaille sur l'acte de représentation. Ce dernier est une « surreprésentation ». Il peut ou pas comporter le don d'un objet spécifique. La différence avec la théorie thomasienne consiste, en fait, en la *simultanéité*, chez le prophète, du processus de conceptualisation et de figuration. Ce point n'empêche pas le recours subséquent à d'autres grâces du discours, mais celles-ci sont ordonnées aux figures de la représentation. Le spectre des différentes formes de prophéties consiste ainsi en un espace à trois dimensions, orienté vers une intensité maximale :

- Profondeur : qualité maximale de dévoilement (de lointain) de l'objet donné.
- abscisse : figuration maximale (transparence maximale).
- ordonnée : concept maximal (pleine vérité du contenu de Salut de l'objet).

La forme de prophétie est dite propre, chez **THOMAS**, quand les trois dimensions sont actives. Cet espace est réduit à un plan lorsque la profondeur est nulle, *i.e.* s'il n'y a pas don d'un objet surnaturel. Cette possibilité est celle de la « prophétie » herméneutique, ce qui explique sa possible assimilation à un charisme de vérité du discours. Car, dans ce cas, l'intellection, à la fois comme concept et comme figure, travaille en corrélation. En conséquence, le concept peut critiquer une figuration fausse. Elle discrimine ce qui est en propre de la figure de l'objet surreprésenté et en propre de l'imagination personnelle du poète. Ceci pourrait définir une part du travail régulateur de l'exégète et du théologien. Quoi qu'il en soit, il est séduisant de décrire la *gratia gratis data* « prophétique », au sens herméneutique, comme une constellation harmonique de « charismes », disposés sur un espace à deux dimensions :



(Schéma n° 28 : *La « sur-représentation » prophétique*)

La tentation théologique de lire la prophétie essentiellement comme un acte de connaissance, puis de réduire l'acte poétique à un vague discours de sagesse, serait dès lors, en quelque sorte, la conséquence structurelle de la surdétermination conceptuelle (sapientielle ?) de sa représentation. Reconsidéré dans le cadre représentationnel, le couple *lumen*/*species* devient le couple *repræsentatio/repræsentatum*[2695]. Le *lumen-repræsentatio* désigne le point de vue ou l'éclairage de l'esprit, quand celui-ci considère l'objet et le représente. La conscience de son efficience permet de résister à la réification de tout acte de représentation, lorsque celui-ci tend à confondre le *representatum* avec une intuition de la chose, en tant que présente (par sensation ou imagination) comme chose-du-monde. Car il y aurait, dès lors, une abolition de la conscience du sujet comme spectateur, *i.e.,* dans le cas « prophétique », comme destinataire d'une inspiration. La *species-repræsentatum* prophétique est bien l'objet-signe perçu *autrement*, *i.e.* dans un signifié invisible, qu'il soit jugé comme connaissable (donc susceptible d'être interprété comme hyper-connaissance = prophétie « naturelle ») ou non-connaissable (prophétie au sens propre, selon saint **THOMAS**). Dans l'expérience commune, l'Homme se représente le monde comme signe soumis à son interprétation. Mais, dans le cadre de la connaissance prophétique, Dieu représente au prophète un signifié divin du signifiant (la juste interprétation du signe selon l'invisible, sa « raison d'être » ou, au minimum, sa nature symbolique). Cette connaissance est totale si le prophète reconnaît (juge chez Thomas) le signifié du signifiant en tant qu'il est donné par Dieu, c'est-à-dire comme *repræsentatum* particulier, dans une *repræsentatio* d'origine divine.

Ce faisant, la représentation intègre facilement les différentes problématiques centrées sur la question du langage : sens littéral/sens figuré, signifié/signifiant, énonciation/énoncé, etc. Il est clair alors que le couple sémiotique, quel qu'il soit, tend progressivement à se substituer au principe scolastique de la médiation angélique. Elle tend à convertir l'angélologie classique en une théorie du langage, du langage comme média, *i.e.* en une problématique de la communication. Il devient ainsi possible de réinterpréter la convenance entre le motif de l'ange, de la Muse et celle de l'inspiration. Là où il y a un ange dans l'iconographie et la théologie classiques, ou appel à la notion de Muses dans la littérature, c'est-à-dire appel à une médiation, il y a travail sur la figure et indication d'un statut particulier d'objets, qui invitent au passage d'un signifiant à un signifié invisible. L'ange permet donc de penser *en l'homme* sa capacité noétique frontalière (sa part angélique) à passer du monde visible (vision/temporel) au monde de l'invisible (regard/éternel)[2696]. Il met en scène le thème iconographique

[2695] Formulation construite à partir de la distinction cartésienne *cogitatio* /*cogitatum* : toute pensée est pensée de quelque chose. Cette distinction est aussi proposée par **HUSSERL**. Voir P. **GUENANCIA**, *Le regard de la pensée. Philosophie de la représentation*, *op. cit*., p. 168.

[2696] Voir, par exemple, l'analyse de l'œuvre du peintre italien **MORANDI**, par Philippe **JACCOTTET**, *Le Bol du pèlerin*, dans *OCJac*, *op. cit*., p. 1127-1162, en particulier p. 1156-1158, qui cite **DANTE**, *La Divine Comédie*, *Le Purgatoire*, chant II (l'ange

classique de la double vision. Citons, par exemple, la scène des femmes au tombeau vide (Cf. *Mc* **16**, 5-7) par Fra **ANGELICO** (Couvent San Marco) dans laquelle les deux index angéliques spatialisent cette fonction herméneutique de médiation symbolique.

La « connaissance » prophétique peut alors être comprise comme une représentation connexe qui porte *encore* plus loin, en visant l'invisible de l'invisible. Á l'inverse, le motif biblique de la chute de l'ange (Lucifer) serait la mise en récit d'un processus démoniaque : la négation de toute interprétation symbolique de la Création, la clôture du monde sur lui-même, l'enfermement dans le « *bagne matérialiste* » de **CLAUDEL**.

La philosophie de la représentation renonce ainsi à qualifier l'acte de connaissance avec la notion de vision (vision comme saturation du sujet connaissant par l'objet tel qu'il est connu). Elle lui substitue le concept de *regard*. Celui-ci suppose un angle de vue, *i.e.* une procédure minimale de figuration et de mise-à-distance. La *proculvisio* devient alors ce que l'on pourrait appeler un *procul-aspectus*, ou plutôt un *procul-conspectus*, si l'on retient que le terme *conspectus* indique plus explicitement l'idée d'une présence comme mise-en-présence. Nous proposons de décrire ce *regard prophétique* comme « vision avec », *i.e.* comme partage provisoire et asymétrique d'un point de vue divin (i.e. en Christ ; voir *infra*). Quoi qu'il en soit, une telle théorie cherche à intégrer la dimension herméneutique. En effet, elle hérite de la découverte cartésienne selon laquelle la représentation est déjà un acte de l'esprit. Ce faisant, elle est aussi un engagement libre, personnel et un « style ». La représentation n'est pas une simple procédure logique, mais un acte, une forme d'interprétation, un travail sur la fonction-signe du monde, une affirmation *et* une pré-expression. Par sa forme, la représentation prophétique provoque aussi une intensification du moi (« orgueil » créateur du prophète) et implique une discursivité de l'acte de connaissance.

Dans le cadre de l'hypothèse de P. **GUENANCIA**, il semble également possible de repenser autrement l'articulation (difficile) chez saint **THOMAS** entre prophétie (qui, fidèle à la noétique aristotélicienne, suppose une « image ») et *raptus* (qui, fidèle à la tradition théologique augustinienne, d'inspiration néo-platonicienne, pose la possibilité d'une vision purement intelligible). En effet, le « prophète qui prophétise » (avec image) reste dans l'expérience de la représentation, *i.e.* dans la médiation du monde-signe (et donc dans un corps). Il est situé *immédiatement* dans une signification « théologale », mais *sans* qu'il y ait abolition de la structure fondamentale signifié/signifiant. Il se situe au-delà, sans être en dehors (illumination). Dans une ligne théologique, nous proposons de penser ce signifié/signifiant divin comme étant le Christ, l'unique Médiateur, le Signe, le Chemin, la visibilisation de l'invisible. Le prophète qui prophétise « voit » donc en Christ, c'est-à-dire tel que Dieu-Père crée et se représente le monde. Dans une telle présentation, le caractère prophétique de l'Église serait déduit de son essence christologique. Le « prophète rapté », quant à lui, évolue au-delà de toute représentation. Il « voit » (comment dire ?) sans ange, sans corps, directement, en dehors de la structure signifié/signifiant, et sans doute en-dehors de toute capacité du langage. Il « voit » ce que l'on peut au mieux désigner comme un signifié pur sans signifiant. Est-ce là une manière possible d'envisager le phénomène mystique et de rendre compte de son recours itératif à la figure rhétorique de l'oxymore ? Quoiqu'il en soit, cette expérience paradoxale peut seulement être montrée, puisqu'elle échappe à toute distance, partant à toute description (à toute représentation). Il y a donc bien une distinction à tenir entre une « prophétie » qui travaille comme révélation

---

nocher), et croise alors la notion platonicienne, mais aussi très claudélienne, d'assomption : « *N'empêche : cette impression de montée, indéniable quand on observe l'évolution de l'œuvre, si elle ne nous leurre pas, comment la comprendre ? Et n'assiste-t-on pas tout de même, à partir de ce choses presque insignifiantes, de ces sempiternels vases, brocs et bouteilles, à une espèce d'ascension, voire d'assomption qui ne sembleraient vraie et ne nous parlerait que, justement, parce que ce ne sont plus d'ailes d'ange, ni la danse et le rire d'aucune Mathilde qui l'annoncent et la préparent ?* » (p. 1158).

du sens de la Création (un monde d'objets porteurs de signification) et celle qui prétend à une révélation de la nature divine en elle-même, prétention qui semble abolir sa définition initiale. En effet, que reste-t-il de la vision dans une activité sans corps ? Que reste-t-il de la notion de distance qui, seule, rend possible l'idée même de *procul* ? Autrement dit, la « prophétie », au sens d'une *gratia gratis data*, par sa logique intrinsèque d'expression et de disposition pour l'autre, n'existerait que dans le cas du « prophète prophétisant », donc par et dans l'activation, même minimale, du jeu symbolique (langagier).

Conclusion du chapitre IX

Si l'approche par **CLAUDEL** donne une profondeur prophétique, *i.e.* « religieuse » et théologique à la poésie, elle oblige en retour à enrichir le concept théologique de prophétie. Dans le cadre cette étude, ceci consiste à essayer de compléter la proposition thomasienne afin de pouvoir en rendre compte. L'esquisse de ce travail, menée à partir d'une analyse d'inspiration phénoménologique et les travaux de Pierre **GUENANCIA**, a permis de proposer différentes hypothèses : une nouvelle articulation entre concept (philosophie) et métaphore (poésie), ce qui oblige à resituer le charisme de théologien et d'exégète ; une réinterprétation de l'angélologie dans une problématique de la communication et de l'inspiration ; une relecture « représentationnelle » du processus prophétique. Il est remarquable de constater combien, à notre opinion, l'approche contemporaine du langage s'intègre aisément dans le schéma thomasien, donnant une modernité et une pertinence surprenantes à son approche théologique, non pas figée, corsetée ou purement spéculative, mais résolument historique, ouverte, dynamique et spirituelle.

Cette approche reste à approfondir, à amender, voire à reprendre par d'autres chemins. Par-delà cette première tentative, l'intérêt théologique de la provocation claudélienne serait d'abord de montrer combien la prophétie n'est pas réductible à un acte de connaissance pure, une vision froide et détachée, potentiellement extatique, close et irrationnelle, à laquelle il convient d'obéir. Elle porte plus, car elle signifie surtout un don et un dynamisme historique de communication, *i.e.* un événement de rencontre (Cf. *Is* **6** construit comme un dialogue ; *Jr* **1** dont le mot central est « *parole* » ; *Ez* **2** ; *Os* **1**, 1-2 ; *Jl* **1**, 1 etc.). Autrement dit, en son essence, l'acte prophétique porte, certes, une intuition (un révélé *sur* Dieu), mais celle-ci est *aussi* une intention, à savoir le fait et la manière significative qu'à Dieu de se révéler, *i.e.* une offre inattendue, gratuite, en excès, efficace et actuelle de Salut. Or ce maillage bienveillant de l'intention et de l'intuition ne peut pas être explicité par une intellection conceptuelle seule. Il a besoin d'une forme, d'une expression particulière, d'une figuration, qui ne soit pas une production seconde de l'imagination au sens d'une simple mise en image d'un concept-modèle. C'est pourquoi la prophétie comme révélation de l'être divin en quête de l'humain tend vers cette forme poétique qui participe le plus intensément à l'apparition de son contenu. Car c'est bien ce « style » qui, par sa structure, *i.e.* son hospitalité, son désintérêt, sa force par-delà les refus, sa trajectoire centrifuge et profuse, rend possible le jeu herméneutique final, condition de son accueil comme *gratia gratum faciens*. Ce faisant, la prophétie peut révéler un peu plus l'être intime de Dieu, *i.e.* combien celui-ci est, en lui-même, dialogue, richesse, abondance, respect, patience, révélation et communication, c'est-à-dire amour.

Pour **CLAUDEL** en 1942, il semble que la poésie, en premier lieu la poésie lyrique, constitue la forme langagière qui révèle et exprime une donation de type prophétique, puisque celle-ci est irréductiblement *datum* et *datio*, *proculvisio* et invitation à la conversation/conversion. Il s'ensuit que la poésie au sens défini dans la poétique de la co-naissance (voir chap. III) est « prophétique » dans l'acception convertie que nous avons essayé de dégager. La poésie véritable, la poésie de la profondeur et du *procul* thomasien, se définirait en cela, ce qui discrimine *a contrario* les imitations, les succédanés ou les vaines prétentions. Certains individus (les poètes) exercent cette *gratia* avec une intensité maximale à cause de la structure particulière de leur activité représentationnelle (le génie poétique), qu'ils le veuillent ou pas. Cette activité, de nature essentiellement spirituelle, est d'abord une vocation et un ministère. Elle permet à l'Homme de s'ouvrir à la profondeur de l'Alliance. Elle ne trouve son sens et sa complétude que dans le partage, l'échange qui construit l'Église et le service universel d'une proposition divine de Salut. L'œuvre poétique est toujours une coproduction avec l'Esprit

saint. Néanmoins, le poète-modèle reste l'hagiographe dont le poème souverain, l'archè-poème, demeure la Bible.

Chapitre X : Penser la prophétie avec **CLAUDEL**

La prophétie fut sans cesse attestée et respectée dans l'histoire de l'Église. Quand elle ne fut plus exercée ou revendiquée en tant que telle, elle resta présente comme possibilité. Elle fut alors assumée ou récupérée par d'autres charismes, en particulier par l'épiscopat, à cause de sa responsabilité d'enseignement, ou encore par les moines ou moniales, à cause de leur projet de vivre une existence radicale selon l'Esprit[2697]. Cependant, au terme de sa proposition provocante, **CLAUDEL** invite le théologien à actualiser, interroger et approfondir encore la question théorique de la nature et de l'exercice concret de la prophétie post-évangélique. Ce faisant, une telle recherche repose une question fondamentale : que devient la prophétie, entendue au sens classique, dans le cadre de la nouvelle économie du Salut ? En quoi la notion reçue de prophétie, dans la première Alliance, est-elle affectée quand la Révélation est pleinement assumée en Jésus-Christ, « […] *à la fois le Médiateur et la plénitude de toute la Révélation* »[2698] ? Où sont les continuités, où sont les discontinuités ? L'Écriture rend-elle compte de cette évolution ? Autrement dit, comment vivre, aujourd'hui, en Église, dans le souffle de l'Esprit, non pas seulement *de* la prophétie, mais bien une vie pleinement prophétique ?

1. La prophétie avant et après la glorification du Christ

En **JÉSUS**-Christ, la *revelatio prophetica* a changé de sens, trouvant son accomplissement (Cf. *Hb* **1**, 1-4 ; *Lc* **10**, 24, etc.). Un des signes néotestamentaires signalant cette transformation est l'évocation, par les Synoptiques, du voile du Temple. En effet, au moment de la mort de **JÉSUS**, ce voile[2699] (Cf. *Ex* **26**, 33.36-37 ; Cf. *He* **6**, 19-20 ; **9**, 2-3 ; **10**, 19-20) s'est déchiré en tous sens, du haut en bas (*Mt* **27**, 51 et *Mc* **15**, 38 ; première notation après la remise de l'esprit-*pneuma*) ou par le milieu (*Lc* **23**, 45 ; antépénultième notation avant la mort). Dans les deux cas, le mouvement est irréparable et définitif. Mais il apparaît aussi comme illogique, car on déchire habituellement un tissu du bas vers le haut. L'acte est donc décrit comme miraculeux, pure action de Dieu (Cf. verbe au passif) et, ainsi, porteur d'une forte connotation apocalyptique (déchirure eschatologique, colère divine ?). Dans l'évangile de **JEAN**, le parallèle se retrouve sans doute dans l'épisode « déchirant » du coup de lance (Cf. *Jn* **19**, 34 ; après la mort). Celui-ci relit le fait synoptique avec le thème du corps comme nouveau Temple (Cf. *Ez* **47**, 1-12), *i.e.* en réduisant à son minimum la chaîne métaphorique (séquence voile-sanctuaire-Christ-corps). Le Christ détruit ainsi le sanctuaire de pierre (Cf., par exemple, *Mt* **23**, 37-**24**, 3 // ; *Ac* **7**, 48-49, dans la perspective « historique » et pro-judaïque propre à **LUC**) et en bâtit un nouveau[2700], de nature spirituelle (Cf. *Jn* **2**, 19 ; voir aussi *1 Jn* **5**, 6-8 ; *Mc* **14**, 58, etc.). Pour cela, il institue la nouveauté sacramentelle (baptême, eucharistie) en son corps crucifié (mort comme l'atteste l'histoire, ressuscité selon la foi).

[2697] Voir Y. **CONGAR**, *Je crois en l'Esprit Saint*, *op. cit*., pp. 95 *sq*.

[2698] Constitution dogmatique sur la Révélation divine *Dei Verbum*, n° 2, dans CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, *COV2*, *op. cit*., p. 126.

[2699] Pour les aspects exégétiques, voir Raymond Edward **BROWN**, *La mort du Messie. Encyclopédie de la Passion du Christ, de Gethsémani au tombeau. Un commentaire des récits de la Passion dans les quatre évangiles*, (traduit de l'anglais par Jacques **MIGNON**), Paris, Bayard [or. *The Death of the Messiah. From Gethsemane to the Grave: A commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels*, New-York, The Associated Sulpicians of the U.S., 1994], 2005, pp. 1207-1230. Avec sagesse, **BROWN** considère qu'une enquête seulement historique, voire archéologique, sur le voile, ou plutôt sur les voiles, *a minima* un voile « extérieur » (séparant la cour extérieure du Saint [Hb : « *Hekal* »]) et un voile « intérieur » (à l'entrée du Saint des Saints [Hb : « *Debir* » ; gr. : « *katapetasma* » ?]), n'est qu'une « *complication supplémentaire* » (note 26, p. 1221).

[2700] Voir R. E. **BROWN**, *La mort du Messie*, *op. cit*., pp. 501-505.

La nouveauté signalée par la déchirure du voile implique, en **JÉSUS**-Christ, une ouverture radicale et inédite de la relation au Dieu d'ISRAËL. Ainsi, chez **MATTHIEU** et **MARC**, l'épisode est immédiatement suivi par une parole « païenne » de reconnaissance, celle du Centurion. Cette première prise de parole après la mort de **JÉSUS** peut être dite éminemment « prophétique ». En effet, elle dit la vérité la plus haute, confessant l'identité messianique et divine du Crucifié. La question essentielle n'est donc plus le rapport à la Loi ou au Temple. Désormais, elle est devenue celle du rapport de chaque Homme à **JÉSUS**, reconnu ou pas, au pied de la Croix, comme étant vraiment le Fils de Dieu (Cf. *Mt* **27**, 54 et *Mc* **15**, 39). **LUC** disposera de tout le livre des Actes des Apôtres pour rendre compte de la centralité de cet acte de foi, désormais possible pour les païens (Cf. *Ac* **10** et la rencontre de **PIERRE** avec le centurion **CORNEILLE**, d'où sans doute la structure différente, *i.e.* indirecte et anonyme, de *Lc* **7**, 1-10 [à comparer avec *Mt* **8**, 5-13 ou *Jn* **4**, 46-54]). C'est pourquoi, chez lui, le jugement du soldat est moins théologique que sapientiel (« *juste* » ; *Lc* **23**, 47), *i.e.* en attente. Quant à l'auteur du quatrième évangile, il se met en scène à ce moment précis (Cf. *Jn* **19**, 35-37). Ce faisant, son évangile devient le média permettant aux lecteurs (au pluriel) d'être au pied de la Croix et à la place du Centurion (Cf. *Jn* **19**, 35 : « […] *afin que vous aussi vous croyiez*. »).

Après sa résurrection, le Christ continue à enseigner ses disciples. Á la Pentecôte, il inaugure un nouveau mode de présence en son Esprit. Il est d'usage de considérer que la Révélation publique, entendue comme paroles et gestes directs du Christ, sera achevée « historiquement » avec le dernier livre du Nouveau Testament (*2 P*). Cette clôture selon la définition du Canon est un acte ecclésial, lui-même inspiré. Elle institue l'Église comme autorité instituante. Cette coïncidence des deux institutions permet, d'ailleurs, de réconcilier les positions d'**HARNACK** (substitution du charisme prophétique par les Écritures) et de **CONGAR** (dissolution du charisme prophétique, capté par l'épiscopat[2701]). En tous cas, cette bascule fondamentale, plus progressive, riche et complexe qu'il n'y apparaît au premier abord, signale et inaugure un temps nouveau, en particulier un nouvel âge de la prophétie. En effet, elle témoigne et met en scène la nature même du Christ, puisque celui-ci n'a rien écrit, *i.e.* n'a rien figé dans la permanence et la répétition[2702], faisant confiance. Il laisse d'autres écrire et dire son essence en des termes pluriels, laissant ainsi l'Église se découvrir en exerçant cette potentialité qui est aussi une responsabilité et un encouragement. Par sa vie et la logique communicationnelle de sa prédication (miracles comme signes, forme parabolique, etc.), le Christ se révèle donc selon ce que C. **THEOBALD** appelle sa « *sainteté hospitalière* »[2703]. *In fine*, celle-ci serait donc le fondement de la puissance scripturaire, par nature ouverte à une interprétation, à la fois intime et constitutive d'une dynamique ecclésiale.

Quoi qu'il en soit, le fait essentiel pour nous semble le suivant : dorénavant, le donné dévoilé demeure stable et ouvert, d'une manière permanente, dans la célébration communautaire et la prédication d'un kérygme d'essence christologique. Il est accessible dans les Écritures et garanti par une institution d'origine apostolique. Historique et interpersonnelle, enracinée dans une histoire, proposée à tous les hommes comme un appel à la conversion, un avenir de Salut et une victoire sur la mort, la Révélation en **JÉSUS**-Christ est pleinement advenue, tout en restant encore pleinement à venir. Elle est à la fois définitivement fondée, dynamique et toujours en croissance (Cf. *Jn* **14**, 26). Aujourd'hui close, elle se déploie et s'intensifie à de multiples niveaux : dans la prière ; dans les progrès de l'auto-compréhension et de la réalisation de l'Église comme Peuple de Dieu et Corps du Christ (évangélisation) ; dans l'approfondissement de la vie sacramentelle et liturgique ; par le respect des

[2701] Voir Y. **CONGAR**, *Je crois en l'Esprit Saint*, *op. cit.*, pp. 95 *sq*.
[2702] C. **THEOBALD**, « Le christianisme comme style ». Entrer dans une manière d'habiter le monde », *Revue d'éthique et de théologie morale*, HS n° 251, 2008, p. 243 (reprenant **SCHLEIERMACHER**).
[2703] *Id.*, pp. 239 *sq*.

commandements, en premier lieu le commandement de charité, en particulier dans sa mission de transformation politico-sociale du monde ; dans l'invention d'engagements radicaux de vie selon l'Évangile ; dans sa capacité à lire et interpréter le monde, etc. Ces différents éléments, ordonnés intimement les uns aux autres, disent à tous les hommes, d'une manière pleine et véritable, qui est le Christ (Évangile comme « Bonne Nouvelle »). Ils permettent d'entrer en relation d'amitié et de dialogue avec lui (Évangile comme « Bonne Annonce », comme événement), puis, par lui, dans son Esprit, d'aller jusqu'au Père (Cf. *Jn* **14**, 9, etc.). Cela dit, il est possible de s'interroger sur l'utilité ecclésiologique de la systématisation thomasienne quand elle pose comme forme typique un exercice désormais marginal (*species* surnaturelles) et oblige, dès lors, à considérer comme atypique, ce qui constitue l'actualité prophétique, en quelque sorte « ordinaire », dans la vie de l'Église.

En effet, en dehors du cas très particulier, et peut-être unique[2704], du *raptus* paulinien (prophétie de la parousie ?), il est clair que la « prophétie »[2705] ne signifie plus la nouveauté, entendue ici comme révélation absolue. Certes, il peut encore exister des nouveautés « relatives », que ce soit par approfondissement analytique, herméneutique ou par redécouverte. Mais ce qu'il importe ici est bien que la « prophétie », quelle qu'elle soit, ne sera plus une vision d'un jamais-vu, une révélation de « […] *choses cachées depuis la fondation du monde* » (*Mt* **13**, 35 ; Cf. *Ps* **78**, 2) ou de « *secrets de Dieu* »[2706]. Elle sera toujours un déploiement auxiliaire et facultatif qui fortifie la foi du croyant. Elle assiste l'acte théologal de croire. Celui-ci pointe une *réalité* divine, dont la « prophétie » désigne et explicite le *signe*, par l'acte cognitif de voir. Elle interprète un « déjà-là » dans la vérité selon Dieu. C'est pourquoi, l'acte « prophétique » anticipe, stimule et suscite, le désir d'une pleine Révélation, à la fois au niveau du salut cosmique comme parousie (la venue en gloire du Christ-Roi, comme Fils de l'Homme : Cf. *Mt* **25**, 31 ; *1 Tm* **6**, 14-15 ; *Ti* **2**, 13) et au niveau du salut personnel, comme vision béatifique.

Il faut donc bien tenir que la problématique claudélienne ne se situe pas au même niveau que celle des prophètes au sens de l'Ancien Testament[2707]. Ceux-ci ont disparu (Cf. *1 M* **9**, 27), soit avec **ZACHARIE** (Cf. *Lc* **11**, 51) ou **MALACHIE**, soit avec **JEAN**-Baptiste (Cf. *Lc* **7**, 27, citant *Ml* **3**, 1), sa désignation de l'Agneau de Dieu (*Jn* **1**, 29), puis la nouvelle économie spirituelle inaugurée par la glorification du Christ (Cf. *Jn* **7**,39)[2708]. Celle-ci est caractérisée par le don des prémices (Cf. *Rm* **8**, 23), l'acompte (Cf. *Ep* **1**, 13) ou encore les arrhes de l'Esprit lui-même (Cf. *2 Co* **1**, 22 ; **5**, 5 ; voir aussi *1 Jn* **3**, 1-2), non plus seulement des dons de l'Esprit. Dorénavant, Dieu est présent avec son Église et dans le croyant-Temple (Cf. *1 Co* **3**, 16-17 ; *Ep* **2**, 22 et les thèmes de l'inhabitation, de la relation déifiante ou de la filiation par adoption). Cette présence dynamique travaille en l'Homme. Elle exige, espère, gémit (Cf. *Rm* **8**, 23) en lui sa pleine réalisation.

CLAUDEL ne s'oppose donc pas frontalement à la tradition qui affirme que la prophétie biblique, au sens des visions, révélations et des paroles divines directes, a cessé avec la mort de **JEAN**-Baptiste (Cf. *Mt* **14**, 10-12

[2704] La tradition orthodoxe russe évoque avec prudence le cas de **SÉRAPHIM** de SAROV. Voir Irina **GORAINOFF**, « Sa Vie », dans *Séraphim de Sarov*, [or. « *Série Spiritualité orientale* » ; 11), Bellefontaine, 1973), (coll. « *Théophanie* »), Paris, Desclée de Brouwer et Abbaye de Bellefontaine, 1979, p. 50.

[2705] Nous indiquerons désormais prophétie entre guillemets pour désigner la prophétie post-évangélique, telle que nous l'envisageons ici.

[2706] Cf. Constitution dogmatique sur la Révélation divine *Dei Verbum*, n° 4 (les « *intima Dei* », faisant référence à *Jn* **1**, 1-18), dans CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, *COV2*, *op. cit*., p. 127. Plus loin : « […] *aucune nouvelle révélation publique n'est dès lors à attendre avant la manifestation glorieuse de notre Seigneur Jésus-Christ*. » (*id*., p. 128) Voir aussi l'intervention de Joseph Ratzinger, au sujet du troisième secret de Fatima : Joseph **RATZINGER**, *Commentaire théologique*, texte accessible sur internet (visité le 11 juin 2012).

[2707] Cf. P. **CLAUDEL**, *La prophétie des oiseaux*, dans *P&B1*, p. 911 (1939) : « *D'abord je ne suis pas un prophète, je veux dire que je ne produis pas de prophéties…* ».

[2708] Voir Y. **CONGAR**, *Je crois en l'Esprit Saint*, *op. cit*., pp. 329-331 (nombreuses références en notes).

//). Saint **JEAN** de la Croix[2709], par exemple, interdit avec force le principe d'une « prophétie » comprise en ce sens. Cet avertissement, très solennel, sera repris dans le *Catéchisme de l'Église catholique*[2710]. En effet, toute « prophétie » serait une parole nouvelle qui s'ajouterait à celle du Christ. Elle constituerait ainsi une folie, un danger potentiellement démoniaque et une injure faite à Dieu. Dans cette ligne, l'expérience prophétique de Saül, en tant que telle, ne renvoie plus désormais qu'à elle-même, *i.e.* à sa caducité. En fait, **CLAUDEL** interroge le texte biblique ailleurs. Son « comme **SAÜL** » vise un échec. Il assume donc une négativité rétrograde (rapport analogique entre l'en deçà de l'onction pour **SAÜL** / l'en deçà du christianisme pour **RIMBAUD**) dans les termes indiqués par saint **JEAN** de la Croix (folie, injure) puisque, selon lui, elle fut vécue par **RIMBAUD**, et en partie voulue, de cette manière. **CLAUDEL** ne se compare pas non plus avec les prophètes apostoliques du Nouveau Testament, comme **AGABUS** (Cf. *Ac* **11**, 28 ; **21**, 10) ou les quatre filles de **PHILIPPE** (Cf. *Ac* **21**, 9 ; *1 Co* **11**, 5 ; *a contrario*, *1 Co* **14**, 33-35). Le poète chrétien poétise après la période apostolique et hagiographique, après la clôture du canon de l'Écriture, en un temps qui est aussi le nôtre.

Il s'en suit le point suivant, qui constitue l'hypothèse finale de ce développement : après la glorification du Christ lors de sa Pâque (séquence Croix-Résurrection-Ascension-Pentecôte), puis l'acte ecclésial de rédaction puis de clôture des Écritures, la « prophétie » s'est déplacée d'une logique du *dévoilement* vers une logique de l'*interprétation*. La logique stricte du dévoilement n'est plus assumée que par le *raptus*. Le phénomène « prophétique » consiste alors en un rapport spécifique, de type spirituel, avec le monde, comme traversé par une éclaircie pneumatologique, et soudain ouvert sur le lointain de la parousie du Christ qui lui donne sens. C'est pourquoi, la « prophétie » oriente, révèle et intensifie, la réalisation des promesses du Seigneur, garantis par l'Écriture. Elle participe ainsi à l'avènement du Royaume de Dieu, rendant possible, en chaque chrétien, en chaque inspiré, une dynamique de conversion corrélée à une mission de témoignage (Cf. *Ap* **19**, 10 ; gr. : « *marturía* ») dans le Christ[2711]. Ce faisant, elle engage le croyant ou l'inspiré dans l'épreuve de la vérité. La « prophétie » est donc au service du perfectionnement personnel de la foi et de l'engagement missionnaire de toute l'Église. *In fine*, elle est engagée dans l'espérance paradoxale de sa disparition, par son plein accomplissement. Ce moment asymptotique signifiera alors l'entrée définitive dans la vérité tout entière (Cf. *Jn* **16**, 13) et la disparition de cette herméneutique. En attendant cette fin du monde par la totale assomption de sa fonction-signe (Cf. *Ap* **21**-**22**), la « prophétie » sera néanmoins encore menacée par les mêmes erreurs ou tentations qu'auparavant. En effet, le destinataire du don d'illumination peut toujours être tenté de croire, ou de faire croire, être devenu une instance donatrice, propension renforcée, d'ailleurs, puisque le donné est déjà-là, toujours disponible. Cette usurpation est un vol dangereux, surtout quand elle conduit à la manipulation de la foi (Cf. *Ap* **22**, 18-19).

Cette « prophétie » herméneutique est biblique, mais en seconde ligne. Elle redéfinit donc la notion d'inspiration, en l'actualisant sous une autre forme, par-delà la fermeture du Canon. L'inspiration ne se limite plus à l'élaboration du corpus scripturaire par les hagiographes, condition, néanmoins, absolument nécessaire pour que le poète prétende exercer un véritable *ministère* de poète-lecteur, interprète de la Bible :

[2709] Cf. saint **JEAN** de la Croix, *La Montée du Carmel*, dans *Œuvres spirituelles de saint Jean de la Croix*, *op. cit*., pp 231-233 (livre II, chapitre XX), faisant référence à *He* **1**, 1-2.
[2710] Cf. *Catéchisme de l'Église catholique*, Paris, Mame-Plon, 1992, p. 29, n° 65.
[2711] Cf. Décret sur le ministère et la vie des prêtres *Presbyterorum ordinis*, n° 2, dans CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, *COV2*, *op. cit*., p. 396, citant *Ap* **19**, 10.

> « *Et, comme en réalité toute la Lettre a passé, il faut bien admettre, si quelque chose subsiste, que ce quelque chose est le sens spirituel subjacent et inhérent jusqu'aux moindres détails du texte premier*. »[2712]

En effet, le texte n'est pas mort, ayant perdu la vie en perdant sa source, l'Esprit saint, l'Esprit du Verbe ressuscité, reçu par les disciples. L'inspiration se poursuit avec les commentateurs. La Parole reste vive : « *La plume continue à marcher*. *L'ouvrage n'est pas achevé*. »[2713] **CLAUDEL** invite donc à considérer la clôture biblique comme une limitation du champ des livres inspirés, mais pas de l'actualité de leur activité de communication. Le lecteur-herméneute prend le relais de l'hagiographe. Il poursuit à un niveau connexe le travail d'écriture du scripteur sacré :

> « *Toutes ces paroles incorruptibles sur lesquelles leur foi* [celle des Juifs] *s'était refermée, c'est moi aujourd'hui qu'elles ont choisi pour éclater dans une explosion de possibilités* ! Ils sauront que Je [Dieu] t'ai aimée [*Ap* **3**, 9]*, et c'est moi qui suis chargé de le leur expliquer.* »[2714]

D'une certaine manière, le texte biblique reste en cours de transcription jusqu'à la fin des temps. Il s'enrichit de sa confrontation incessante avec l'histoire du monde. Il poursuit la construction du Corps total du Christ-Verbe (Cf. *Col* **1**, 24-29). Le ministère du poète catholique rappelle ainsi, à chaque croyant, l'histoire et l'actualité de la Révélation. De même, il dit à l'Église combien elle demeure en situation de Pentecôte. Ce faisant, il redéfinit la Bible comme un texte poétique ouvert à une interprétation permanente, elle-même potentiellement inspirée.

2. « *Prophétie* » et « *signes des temps* »

La « prophétie » post-évangélique n'aurait donc de sens que si elle anime, confirme, rectifie parfois, et aide toujours à orienter la marche pèlerine de l'Église. Elle trouve alors un lieu théologique dans la célèbre proposition du concile Vatican II, à savoir l'engagement à scruter les « *signes des temps* » (*Mt* **16**, 3 ; gr. : « *sêmeîa tôn kairôn* » ; Voir aussi *Mc* **8**, 11 // avec le lien entre « *signe* », Passion-mort-résurrection du Fils de l'homme et jugement final) et à « […] *les interpréter à la lumière de l'Évangile…* »[2715]. Trois remarques s'imposent :

1. Ces « *signes* »[2716] supposent une forme identifiable, *i.e.* leur possible identification comme signe, donc une extension, une objectivité et une certaine stabilité formelle. Mais, comme « signes *des temps* », ils induisent, à l'inverse, une forme de particularité et d'originalité (d'où le pluriel).
2. Comme « signes pour l'Église », ils possèdent une potentialité spirituelle inscrite dans une dynamique ou un *habitus* d'espérance (désir, ouverture aux questions existentielles, attention, aspiration au silence et à l'écoute), de rencontre et d'obéissance, *i.e.* de conversion. À ce titre, ils sont à la fois un lieu d'ascèse

[2712] P. **CLAUDEL**, *Du sens figuré de l'Écriture*, dans *P&B1*, p. 858 (1937).
[2713] P. **CLAUDEL**, *Jérémie*, dans *P&B2*, p. 931 (1950).
[2714] P. **CLAUDEL**, *L'Apocalypse de saint Jean*, dans *P&B1*, p. 1197 (1942).
[2715] Constitution pastorale sur l'Église dans le monde *Gaudium et Spes*, n° 4, dans CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, *COV2*, *op. cit*., p. 212.
[2716] Voir P. **VALADIER**, *Lueurs dans l'histoire. Revisiter l'idée de Providence*, (coll. « *forum* »), PARIS, Salvator, 2017, pp. 165 *sq*.

(Dieu ne se révèle dans notre histoire que par signes à interpréter[2717] et il faut renoncer à chercher des signes à tout prix[2718]), de gratitude et de vérification d'une vitalité ecclésiale.

3. Enfin, le texte du Concile construit un lien intime entre les « *signes* » et une instance herméneutique illuminative qui est l'Évangile (au sens large). La forme parabolique, employée souvent par **JÉSUS**, invitait déjà à ce travail. Á ce titre, les procédures de relecture, qu'il opère quelquefois avec ses disciples (voir en particulier *Mc* **4**, 1-20 //), peuvent constituer une invitation, une norme et une méthode très fructueuses, au-delà du cercle religieux (Cf. *Lc* **10**, 29-37 = la parabole du bon Samaritain).

Or, cet engagement concerne bien *tous* les membres de l'Église, engagé dans un dialogue fraternel, entre eux (Cf. *Ep* **4**, 1-6) et avec le monde. Il sera d'ailleurs qualifié de « *devoir* »[2719] par le Concile, puis de nécessaire « *attention* »[2720] par le pape **PAUL** VI. Celui-ci reprenait ainsi un mot si claudélien qui caractérisera, dans *Dei Verbum*, la juste attitude demandée à l'interprète de l'Écriture[2721]. Cette affirmation d'une instance commune d'interprétation ne signifie pas la remise en cause d'une autorité régulatrice de type magistériel, qui arbitrerait, d'une manière définitive, entre les différentes propositions, après avoir consulté les différents charismes de discernements. Au contraire, l'autorité régulatrice protège le don commun d'interprétation des signes. Mais celui-ci s'exerce de différentes manières, à des niveaux d'intensité différents et selon des grâces diverses qu'il convient d'identifier, d'encourager et de respecter, avec bienveillance. Ainsi situé au service de cette mission de tous, le « prophète » herméneute, bénéficiaire d'une *gratia gratis data*, peut alors être défini comme recevant une quadruple mission :

- D'abord, expliciter « *à temps et à contretemps* » (*2 Tm* **4**, 2) des interprétations, originales et fortes, qui font voir plus loin, *i.e.* par-delà les habitudes, les lassitudes, les anciennes définitions, utiles en leur temps, mais devenues caduques, les prétendues impossibilités, les réductions indues et les fausses évidences.
- Ensuite, rappeler l'exigence pour *tout* fidèle de participer à ce travail permanent de discernement des signes. Nous proposons donc de comprendre cette *gratia gratis data* comme essentiellement ordonnée à cette grâce permanente (un « charisme » au sens exact), qui est aussi la fonction « prophétique » de chaque baptisé et de toute l'Église.
- Rappeler et vivre l'aspect risqué, partiel et en chemin de toute interprétation (modestie herméneutique).
- Enfin, indiquer la forme évangélique, profondément spirituelle et ecclésiale (procédure communautaire et ordonnée de discernement par contrôle réciproque), de ces « *signes* ».

D'une certaine manière, **CLAUDEL**, mort en 1955, annonçait une des grandes affirmations d'un concile qu'il aurait détesté à bien des égards. Analogiquement, il se situe face à Vatican II comme **RIMBAUD** face à lui, *i.e.* comme un « prophète » involontaire ! Ce point cependant reste flou tant que nous ne disposerons pas d'une étude au sujet de son influence réelle sur les principaux acteurs conciliaires (en particulier les théologiens, en

---

[2717] Voir P. **VALADIER**, *Lueurs dans l'histoire. Revisiter l'idée de Providence*, *op. cit.*, p. 168, soit *a contrario* : « […] *il* [Dieu] *ne se signifie pas par des décrets souverains et immuables, non par des lois données une fois pour toutes et censées encadrer la vie sociale et politique, non par des institutions (monarchie ou démocratie) ou des groupes humains (pauvres ou « élus prédestinés).* »

[2718] Voir P. **VALADIER**, *Lueurs dans l'histoire. Revisiter l'idée de Providence*, *op. cit.*, p. 185.

[2719] Constitution pastorale sur l'Église dans le monde *Gaudium et Spes*, n° 4, dans CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, *COV2*, *op. cit.*, p. 212.

[2720] Cf. **PAUL** VI, encyclique *Ecclesiam suam*, *op. cit.*, n° 52, p. 102.

[2721] Cf. Constitution dogmatique sur la Révélation divine *Dei Verbum*, n° 12, dans CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, *COV2*, *op. cit.*, p. 134 (« *attente* »).

premier lieu les Pères jésuites français et allemands)[2722]. Quoi qu'il en soit, si, dans la nouvelle économie, la « prophétie » comme *gratia gratis data* ne porte plus de « surprise » radicale, si elle complète un charisme ecclésial, elle ne doit cependant pas être réduite à une simple connaissance naturelle ou à l'exercice d'un talent, demeurant une illumination divine. Quand elle aide à comprendre l'Écriture, elle contribue, à son niveau, à enrichir la « *sainte Tradition* »[2723], étant sauf le principe d'un contrôle final par « […] *le seul magistère vivant de l'Église* »[2724]. De plus, elle maintient vive une structure d'espérance, où l'attente de l'avènement du Royaume s'est substituée à l'attente de l'avènement du Messie. Elle rappelle ainsi l'avertissement évangélique itératif à veiller (Cf. *Mt* **24**, 42, etc.). Le « prophète » de l'Alliance nouvelle évite à l'Église de s'assoupir dans une fausse sécurité (Cf. épisode de GETHSÉMANI : *Mt* **26**, 36 *sq*. //), dans un confort dangereux ou une complétude replète. Participant des temps messianiques, il est désormais le héraut asymptotique des temps eschatologiques. Sa parole surgit alors comme un appel à poursuivre sans cesse le chemin et à transformer le monde dans le sens des valeurs évangéliques (justice, joie, paix, charité, courage, douceur, tendresse, liberté, etc.).

Dans ce schéma, la poétique claudélienne de la co-naissance peut être considérée comme une tentative, en quelque sorte expérimentale et en partie inconsciente, pour formuler une anthropologie spirituelle de la création poétique, comme exercice de la « prophétie » post-évangélique. En effet, nous l'avons vu, elle décrit la création poétique comme une activité particulière. Celle-ci rend perceptible le processus de questionnement qui l'origine (la structure symbolique du monde, appelée à être interprétée). Or, cette *locutio exterior* (l'écriture poétique comme travail ou expiration) essaie bien de transcrire une *locutio interior* (parole spirituelle ou inspiration), *i.e*. la profondeur mondaine, désormais vue dans une illumination spirituelle. Si la première ressort de l'art (de l'*habilitas* dans le langage thomiste), la seconde ressort en propre du don (= l'inspiration, y compris au sens laïc) et donc participe à la fois de son donataire et de son mode de donation. Car dans le *lumen* intérieur de la nouvelle économie spirituelle, toute chose est donnée comme une parole vraie, qui guérit et qui sauve, *i.e.* en Christ (Cf. *1 Co* **8**, 6 ; *Col* **1**, 15-20, etc.), Parole du Père, Verbe (Cf. *Jn* **1**) du Donateur éternel et sans origine, puis à son tour donateur de l'Esprit, lui-même Don de Dieu. La structure pulsée de la Création rend ainsi compte de l'acte créateur comme don gratuit et donation gratuite, puis comme kénose du Verbe (Cf. *Ph* **2**, 6-8) ou « désintérêt », au sens d'une perte de soi pour l'autre. Elle témoigne enfin d'un dynamisme de divinisation à l'œuvre et de sa promesse d'une vie en abondance (Cf. *Jn* **4**, 14). Elle atteste ainsi de l'invitation à comprendre le monde comme chemin de Révélation d'un Dieu trinitaire, à la fois principe, victoire et force.

[2722] Voir J. **BASTAIRE**, « Henri de Lubac disciple de Péguy », dans *L'Amitié Charles Péguy* n° 56, octobre-décembre 1991, repris dans H. de **LUBAC** & J. **BASTAIRE**, *Claudel et Péguy*, *op. cit*., pp. 193-200.
[2723] Cf. Constitution dogmatique sur la Révélation divine *Dei Verbum*, n° 8, dans CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, *COV2*, *op. cit*., p. 131 : « *C'est cette même Tradition, qui fait connaître à l'Église la liste intégrale des Livres Saints ; c'est elle aussi qui, dans l'Église, fait comprendre cette Écriture Sainte et la rend continuellement opérante*. »
[2724] *Id*., n° 10, dans CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, *COV2*, *op. cit*., p. 132.

3. La « prophétie » post-évangélique comme transfiguration

Nous l'avons vu, l'intérêt de la proposition de **CLAUDEL** consiste à orienter la réflexion vers une dynamique poético-prophétique, centrée sur l'illumination. Ce faisant, elle évoque et active la péricope néotestamentaire de la Transfiguration ou de la « métamorphose » (Cf. *Mt* **17**, 2 et *Mc* **9**, 2). Certes, **LUC** n'emploie pas ce dernier terme. Il lui préfère une périphrase moins « païenne », *i.e.* moins susceptible de fausse interprétation par son auditoire : « […] *l'aspect de son visage changea…* » (*Lc* **9**, 29 ; gr. « *tò eīdos toū prosôpou autoū héteron* »). Néanmoins, dans tous les cas, l'épisode révèle l'efficience, en **JÉSUS**-Christ, du passage total de la figure prophétique (**MOÏSE**/**ÉLIE**) à la vérité, par et dans une lumière autre. Il relate également comment les apôtres, et avec eux l'Église apostolique, sont invités à entrer sans mourir dans cet autre *lumen*, *i.e.* dans la nuée divine. Or, cette épiphanie christologique, prolepse de la Résurrection, est fêtée dans le catholicisme le 6 août, jour de naissance de Paul **CLAUDEL** ! Á la fin de sa vie, le poète tendra de plus en plus à y voir le signe, éclatant et confirmatif, du sens de sa *gratia gratis data*. Cette péricope peut donc être envisagée, à titre d'hypothèse, comme le lieu biblique, en quelque sorte synthétique (au sens spéculatif et biographique), de la « prophétie » poétique, envisagée selon la proposition claudélienne. Mais, une telle lecture est-elle possible ? Si oui, quelles perspectives ouvrent-t-elle ?

Nous avons choisi de conduire cette étude en centrant l'analyse sur la version lucanienne, *i.e.* *Lc* **9**, 28-36 (// *Mt* **17**, 1-9[2725] ; *Mc* **9**, 1-11 ; peut-être *Jn* **12**). Ce choix est motivé par un souci de cohérence, puisque nous examinerons ensuite *Ac* **2**. Il est à noter que l'épisode est aussi rapporté dans la deuxième lettre (pseudépigraphique) de Pierre (*2 P* **1**, 16-19), *i.e.* dans un texte traitant expressément de la question de l'avenir de la « prophétie » post-évangélique.

3.1. D'une montagne l'autre[2726]

La tradition chrétienne situe l'événement de la Transfiguration sur le mont THABOR. Mais la montagne est anonyme dans les Synoptiques, et donc non-localisable. De ce fait, elle s'universalise. Peut-être réalise-t-elle ainsi la figure de la montagne eschatologique d'**ISAÏE** (Cf. *Is* **2**, 2-3) ou de **DANIEL** (Cf. *Dn* **9**, 16). En tous cas, selon nous, ce cadre montagneux n'est pas indifférent. Mieux, il nous semble fondamental. Il indique une élévation spirituelle et un changement radical de niveau. Il fait crochet avec d'autres montagnes qui forment ainsi une véritable « chaîne » de signification. Nous entendons cette dernière, non pas comme un panorama fixe ou un paysage, mais comme une dynamique théologique transposant l'histoire de l'Alliance (Cf. *Mi* **6**, 1-2) et proposant un itinéraire pédagogique de révélation. De sommets en sommets, le parcours des hauteurs ouvre au lecteur la grande perspective du lointain. La séquence figurative et évolutive de la « montagne » guidera donc notre recherche.

3.1.1. Les montagnes précédentes dans l'Évangile de **LUC**

[2725] Voir Béatrice **OIRY**, « La transfiguration entre baptême et résurrection », dans *Communio* n° XXXIII/1, janvier-février 2008, pp. 13-23.
[2726] Ce titre est emprunté à celui d'un livre de P. **BEAUCHAMP**, *La loi de Dieu. D'une montagne à l'autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1999.

La montagne de la métamorphose n'est pas la première montagne de l'Évangile de **LUC**. Trois (voire quatre) la précèdent. En effet, l'évangéliste relate d'abord la rencontre *in utero* de **JÉSUS** (en **MARIE**, jeune fille trop jeune) et de **JEAN**-BAPTISTE (en **ÉLISABETH**, femme trop vieille) dans la maison de **ZACHARIE**, située dans une région montagneuse de **JUDÉE** (Cf. *Lc* **1**, 39.65 ; gr. : « *oreinên* » ; Vulg. : « *in montana* » ; Cf. **21**, 21). En deuxième lieu, la séquence satanique des tentations (Cf. **4**, 1-13), située dans le désert, est mise en scène dans une dynamique clairement ascendante : sol - plus haut (Cf. **4**, 5 ; gr. : « *anagagôn* » ; Vulg. « *sustullit* », de « sustollo » = soulever) - pinacle du Temple (Cf. **4**, 9 ; gr. : « *pterúgion tou hieroũ* »). La montagne est ici donc implicite (fantasmatique), sauf en **MATTHIEU**. Ce dernier intervertit la deuxième et la troisième tentation, puis place cette dernière « […] *sur une très haute montagne* » (*Mt* **4**, 8 ; gr. : « *eis óros hupsêlòn lían* » ; Vulg. : « *in montem excelsum* »). Le conflit à NAZARETH suit immédiatement cet épisode. Il introduit, lui aussi, une menace verticale où NAZARETH est dite construite sur un escarpement de « *montagne* » (*Lc* **4**, 29 ; gr. : « *órous* »[2727]). Le village de l'enfance forme donc un rythme avec CAPHARNAÜM, la ville de la plaine (Cf. **4**, 31). Le caractère démoniaque de la montagne reviendra également en **8**, 32-33, avec l'épisode des démons-porcs du pays des Gergéséniens, qui se jettent et chutent dans la mer. Enfin, **JÉSUS** appelle et institue les Douze comme apôtres (Cf. **6**, 12) après une journée et une nuit de prière sur une montagne, elle aussi anonyme.

3.1.2. Une montagne qui rappelle l'expérience du SINAÏ

La montagne de la Transfiguration ne trouve pourtant pas son sens référentiel principal dans l'évangile. En fait, la péricope travaille explicitement avec l'intertexte vétérotestamentaire du SINAÏ. Car, pour les trois apôtres, comme pour le lecteur, gravir la montagne (la « *montagne élevée* » chez **MATTHIEU** et **MARC**, gr. : « *Eis óros hupsêlòn* » : *Mt* **17**, 1 ; *Mc* **9**, 2) avec le texte leur permet de découvrir différents indices, qui caractérisent aussi l'événement du don de la Loi :

- L'initiative divine : **JÉSUS** « *prend avec lui* » (gr. : « *paralabôn* » ; *Lc* **9**, 28). Ce point est plus marqué chez **MARC** et **MATTHIEU**, où **JÉSUS** « *fait monter* » (gr. : « *anaphérei autoùs* » ; *Mt* **17**, 1 ; *Mc* **9**, 2 ~ « il appelle » dans le récit de l'Exode) ce qui le situe à l'égal de Dieu dans le récit de l'*Exode*. Cet acte n'a aucune justification de mérite ou de demande[2728].
- Chez **MARC** et **MATTHIEU**, l'écart (double allusion en *Mt* **17**, 1; gr. : « *paralambánei* » et « *kat'idían* ») et la solitude (Cf. *Mc* **9**, 2 ; gr. : « *mónous* ») reprennent la tradition de la séparation lors des théophanies. C'est **JÉSUS** qui est seul à la fin du texte (Cf. *Mt* **17**, 8 ; *Mc* **9**, 8 ; idem *Lc* **9**, 36), même si les disciples sont avec lui.
- **LUC** seul décrit le départ annoncé de **JÉSUS** comme *éksodos* (*Lc* **9**, 31)[2729].
- La crainte extrême des spectateurs (gr. : *ékphobos*, terme fort : « saisis de peur panique »). **LUC** insiste sur le moment du surgissement de la peur : l'entrée dans la nuée (Cf. **9**, 34 ; De même **2**, 9 [épiphanie angélique auprès des bergers]).
- La reprise de la mécanique de la tente (Cf. *Mt* **17**, 4).
- La nuée (Cf. *Lc* **9**, 34.35) et la voix (Cf. **9**, 35.36).

[2727] La *TOB* traduit « *escarpement de la colline* », au nom, semble-t-il, d'un argumentaire géographique (Cf. note *ad locum*). La Vulgate dit « *supercilium montis* ».

[2728] Voir Hans **URS von BALTHASAR**, « De quel genre de témoins avons-nous besoin ? », dans *Communio* n° XXXIII/1, janvier-février 2008, p. 35.

[2729] Voir Adalbert **REBIC**, « Jésus, la loi et les prophètes », dans *Communio* n° XXXIII/1, janvier-février 2008, p. 32.

- L'évocation de la lumière éclatante qui renvoie à **MOÏSE**, redescendant du SINAÏ (Cf. *Ex* **29**, 35 [« *qâran* »] // *Lc* **9**, 29), auquel il faut rajouter le vêtement de **JÉSUS** (seul lieu du rayonnement dans **MARC** et allusion possible à *Ps* **104**, 2).

Le colloque central de **JÉSUS** avec **MOÏSE** et **ÉLIE**[2730], direct et sans protection[2731], peut être lu à différents niveaux. Dans une ligne traditionnelle, il présente **JÉSUS** comme celui qui accomplit l'Écriture, Loi et prophètes (Cf. *Lc* **24**, 44), ce qu'authentifie la présence autorisée de ces deux témoins (même structure en *Ac* **1**, 10). En effet, ceux-ci entretiennent un lien original avec l'œuvre de Dieu (Cf. *2 Co* **3**, 7-11). Ils sont tous deux serviteurs, persécutés et demeurent fidèles. **ÉLIE**, en particulier, fut le dernier prophète, avec son disciple-double, **ÉLISEE**, à « ressusciter » des morts avant **JÉSUS** (Cf. *1 R* **17**, 17-24 ; *2 R* **4**, 31-37 ; **13**, 21)[2732]. Cette proximité intime révèle donc la place très particulière de **JÉSUS** dans l'économie de la Révélation (Cf. *Mc* **6**, 14-16 ; **8**, 27-29 ; **9**, 11-13 // *Ml* **3**, 23-24). Or, **ÉLIE** et **MOÏSE** furent aussi les deux grandes figures scripturaires (exception faite de la prétention rétrospective de **JACOB-ISRAËL** ; Cf. *Gn* **33**, 31) qui virent Dieu sans mourir (Cf. *Ex* **33**, 20). De ce fait même, leur fin fut particulière. **ÉLIE** (comme **HENOCH** [Cf. *Gn* **5**, 24], seul autre exemple biblique) fut enlevé au ciel (Cf. *2 R* **2**, 11), donc « disponible » pour un retour (Cf. *Ml* **3**, 23-24 ; *Lc* **9**, 8 ; etc.), tandis que **MOÏSE** fut enterré secrètement par Dieu lui-même (Cf. *Dt* **34**, 6). Personne ne connaît le lieu de sa sépulture. **MOÏSE** est un patriarche sans tombeau, *i.e.* sans terre et culte rattachés. Cette absence a suscité de nombreux récits et légendes, en particulier au temps de la rédaction des évangiles[2733]. Par-delà la question de l'autorité prophétique, le texte pose donc la question fondamentale de l'identité de **JÉSUS** et de sa revendication à un statut très particulier, voire unique, dans le plan divin du Salut. Pour cela, l'épisode oriente le lecteur vers un questionnement sur la nature et le sens de sa mort comme négation surprenante de son exercice habituel, à cause d'une relation inédite avec Dieu (Cf. la reprise du verbe épiphanique « *se tenir* » [Cf. *Lc* **9**, 32] lors de l'apparition de **JÉSUS** aux Onze [Cf. **24**, 36 ; voir aussi *Ac* **10**, 30]).

3.1.3. Une nouveauté : la présence apostolique

Cependant, l'épisode n'est pas une simple reprise du SINAÏ. Sa nouveauté consiste en la présence des trois apôtres, **PIERRE**, **JACQUES** (le Majeur) et **JEAN** (Cf. *Lc* **8**, 51). Ceci permet quatre choses :

- un jeu discret sur les chiffres. En effet, il pose le rapport 6+1, *i.e.* présente la voix dans la nuée comme le septième personnage, celui qui débloque une situation apparemment achevée et humainement satisfaisante. Il la rend parfaite (sabbatique) par sa seule advenue.
- De plus, la péricope de la Transfiguration complète la révélation, de nature strictement privée, reçue lors du baptême de **JÉSUS** (Cf. *Lc* **3**, 22, reprenant *Ps* **2**, 7 ; Cf. aussi *2 P* **1**, 16-18). Car, cette dernière se déploie en absence d'autre témoin que le narrateur (et le lecteur), donc comme strictement interpersonnelle (Cf. *Lc* **3**, 22 : « *Tu es…* » ; d'où le passage du « tu » au « il »[2734]). Ce faisant, la

[2730] Voir Adalbert **REBIC**, « Jésus, la loi et les prophètes », dans *Communio* n° XXXIII/1, janvier-février 2008, p. 25-33. L'ordre d'apparition est **ÉLIE** et **MOÏSE** pour *Mc*.
[2731] Voir Jean-Pierre **BATUT**, « La Transfiguration ou la conclusion de l'histoire remise à la liberté », dans *Communio* n° XXXIII/1, janvier-février 2008, p. 51.
[2732] Voir H. **BOURGEOIS**, *Je crois à la résurrection du corps*, *op. cit.*, pp. 102-103 et 135, qui montre que **JÉSUS** dépasse les actes du prophète **ÉLIE**, qui ne « ressuscita » qu'un jeune garçon et, de plus, en terre étrangère.
[2733] Voir Adalbert **REBIC**, « Jésus, la loi et les prophètes », dans *Communio* n° XXXIII/1, janvier-février 2008, p. 30.
[2734] Contrairement au récit matthéen. Voir Béatrice **OIRY**, « La transfiguration entre baptême et résurrection », dans *Communio* n° XXXIII/1, janvier-février 2008, pp. 15-17.

Transfiguration peut être aussi comprise comme un approfondissement de l'épisode baptismal, *i.e.* comme une orientation décisive, dans l'obéissance libre au Père, présent par sa seule parole[2735], vers la gloire de la Passion, nouveau baptême (Cf. *Lc* **12**, 49 ; **22**, 53 ; *Mc* **10**, 38 ; *2 P* **1**, 17-18)[2736].

- Il permet également d'équilibrer les rapports acteurs/spectateurs : trois « humains », trois « prophètes » (**MOÏSE**, **ÉLIE**, **JÉSUS**). Les deux plans sont, à la fois, fortement marqués et comme égalisés.
- Enfin, plaçant les trois apôtres sur la montagne, *i.e.* comme témoins de la métamorphose et de la gloire divine sans mourir, le texte situe la fonction apostolique, figure de l'Église, comme participante au plus haut niveau prophétique[2737].

LUC reprendra cette structure en la modifiant, pour mettre en scène la visite des femmes au tombeau (trois citées, les autres sous-entendues ; Cf. *Lc* **24**, 10). Celles-ci sont face à deux témoins masculins qui colloquent, comme **MOÏSE** et **ÉLIE**, du « départ » de **JÉSUS** (Cf. *Lc* **9**, 31). Le lien est encore plus explicite avec la notation du caractère éblouissant de leurs vêtements (Cf. *Lc* **24**, 4 [// **2**, 9]), de la peur et de l'attitude d'aveuglement volontaire des femmes (Cf. *Lc* **24**, 5). Manque seulement **JÉSUS**, qui est annoncé absent, car ressuscité. Il s'en suit que **PIERRE** incrédule (Cf. *Lc* **24**, 12) prend, en fin de récit, la place du Père. Il est ainsi présenté, analogiquement, comme celui qui peut nommer **JÉSUS** comme le Fils bien-aimé du Père, ce qu'il ne réalise pas encore, mais en *Ac* **2**, grâce à l'effusion spirituelle (Cf. *1 Co* **2**, 11-14 ; etc.) et dans un contexte très particulier : universalisme, apostolicité totale (reconstitution du groupe des Douze, présence masculine et féminine), enracinement biblique, fête liturgique, etc.

Ce faisant, le narrateur (et le lecteur en dernier lieu) est situé dans le récit de la Transfiguration comme le bénéficiaire de la vision. Celle-ci est rendue possible par son appartenance à l'héritage des trois apôtres (Cf. *1 P* **5**, 1 ; *2 P* **1**, 16-18), qui est le texte lui-même, témoin de l'intervention décisive de l'Esprit du Ressuscité. Il voit l'événement par le récit, *i.e.* dans la capacité de l'Église apostolique à rester unie par la prière, après la mort du Christ, dans l'événement lumineux de l'annonce de la résurrection (Cf. *Mt* **27**, 3 ; *Lc* **24**, 5), puis dans son attente confiante d'un don spirituel, venant du ressuscité (Cf. *Lc* **24**, 49). La Transfiguration du Christ a permis de traverser malgré tout, malgré le remord de la trahison commune[2738], l'épreuve de sa défiguration, et d'entrer dans l'économie inédite du don pentecostale. Transfiguré comme défiguré, **JÉSUS** demeure à hauteur de fraternité.

Notons enfin que le texte lucanien insiste, en propre, sur la prière de Jésus comme contexte de la métamorphose. De fait, **LUC** aime montrer **JÉSUS** en prière (voir aussi **5**, 16; **6**, 12 ; **9**, 18 ; **11**, 1, etc.). Quelquefois, ce trait qualifie l'intimité de la relation entre **JÉSUS** et son Père : **3**, 21 (baptême) ; **6**, 12 (appel des Douze); **22**, 42 ; **23**, 46 (Cf. *Ps* **31**, 6)[2739]. L'insistance sur ce motif, sans indication de contenu, ainsi que sur le sommeil des disciples (Cf. *Lc* **9**, 32), fera crochet avec l'épisode de GETHSÉMANI.

[2735] Voir Damian **DOMBROWSKI**, « Le divin et l'humain dans « La transfiguration » de Raphaël », dans *Communio* n° XXXIII/1, janvier-février 2008, p. 67.

[2736] Voir Jean-Pierre **BATUT**, « La Transfiguration ou la conclusion de l'histoire remise à la liberté », dans *Communio* n° XXXIII/1, janvier-février 2008, p. 49.

[2737] Voir Hans **URS Von BALTHASAR**, « De quel genre de témoins avons-nous besoin ? », dans *Communio* n° XXXIII/1, janvier-février 2008, pp. 36-40.

[2738] Voir Jean-Pierre **BATUT**, « La Transfiguration ou la conclusion de l'histoire remise à la liberté », dans *Communio* n° XXXIII/1, janvier-février 2008, p. 47.

[2739] Voir Jean-Pierre **BATUT**, « La Transfiguration ou la conclusion de l'histoire remise à la liberté », dans *Communio* n° XXXIII/1, janvier-février 2008, p. 48.

3.2. Le massif vétérotestamentaire : l'HOREB-SINAÏ

L'insistance sur la présence d'**ÉLIE** et de **MOÏSE** renvoie le lecteur vers trois récits vétérotestamentaires qu'il convient d'étudier : *Ex* **3**, *Ex* **19**-**40** et *1 R* **19**.

3.2.1. Première montagne : l' HOREB mosaïque en *Ex* **3**, 14

L'épiphanie ontologique, décrite en *Ex* **3**, 1-**4**, 17, est rendue possible par Dieu lui-même qui l'autorise. Elle s'oppose ainsi à la tentative contraire, lors de la construction de la tour de BABEL (Cf. *Gn* **11**), une sorte de « para-montagne » artificielle, dangereuse et potentiellement totalitaire. La théophanie ici est strictement personnelle. Elle fait suite à une triple déroute de **MOÏSE** : exil loin de l'Égypte, dépassement du désert (Cf. *Ex* **3**, 1), détour étonné pour voir le buisson qui brûle sans se consumer (Cf. **3**, 3). Elle se déroule alors qu'il est émigré (Cf. **2**, 21), et répond ainsi à la question ambigüe de son identité (Égyptien ou fils d'Hébreux ? Cf. **2**, 19). De fait, il vient de se marier avec **CIPPORA**, la fille de **JÉTHRO**, un prêtre non-juif[2740], et n'a pas circoncis son fils aîné, **GUERSHÔM** (Cf. **4**, 24-26). Or l'événement se déploie d'abord comme la révélation d'une histoire en grande partie perdue[2741] et d'un héritage (Cf. **3**, 6 : « *Je suis le Dieu de ton père, Dieu d'Abraham…* »). Il est ensuite tourné vers l'avenir, puisqu'il implique un envoi en mission : la libération des Hébreux (Cf. **3**, 10). Celle-ci est accompagnée des moyens de sa réussite, qui sont de trois sortes :

- D'abord, la révélation inédite du ou plutôt des noms divins, YHWH puis ÉHIÉH (Cf. **3**, 14), ainsi que la reprise de la promesse faite par **JOSEPH** aux Anciens d'Israël (thème de la « visite » [racine hébreu *PQD*] : Cf. *Gn* **50**, 24 // *Ex* **3**, 16-17 et *Lc* **1**, 68.78 [visite] ; **2**, 36-38 [**ANNE** de la tribu d'**ASHER**]).
- Ensuite, trois « signes » qui sont trois transformations réversibles (Cf. *Ex* **4**, 1-9 : bâton-serpent, main normale-lépreuse, eau-sang). Ils disent, non sans menace, combien la puissance divine surpasse la magie égyptienne.
- Enfin, le don de la parole qui est aussi la révélation d'un frère, **AARON** (Cf. **4**, 14-17 ; Cf. **4**, 27-28), *i.e.* ne pouvant être vécu que dans une fraternité. La fonction prophétique est donc assumée par un couple : **MOÏSE**, bègue, étant du côté de la réception ; **AARON** du côté connexe (dérivé) de l'émission.

En dernier lieu, il convient de remarquer que la révélation de l'HOREB reconfigure l'espace mosaïque selon une topographie nouvelle : l'ÉGYPTE comme lieu d'oppression, de misère et de souffrances (Cf. **3**, 7.17), le désert comme lieu à venir du rendez-vous, placé sous le signe du « service » (Cf. **3**, 12.18), la Terre promise comme terre des patriarches (Cf. **3**, 6.15.16 ; **4**, 5), déjà habitée par six peuples (**3**, 8), *i.e.* en attente du septième qui l'accomplit en la dérangeant, ISRAËL.

3.2.2. Deuxième montagne : le SINAÏ exodal en *Ex* **19**-**40**.

Cette première théophanie en appelle donc une seconde, la théophanie du SINAÏ (Cf. **19**, 1.2). Le SINAÏ représente l'HOREB (Cf. **3**, 1) envisagé sous un autre rapport, dans le projet exodal dans sa difficile réalisation. Ici, l'épiphanie est « sociale ». Elle constitue un peuple sacerdotal (Cf. **19**, 6), lui donnant une Loi qui prépare et

---

[2740] **JÉTHRO** se « convertit » en *Ex* **18**.

[2741] Voir Jean-Pierre **BATUT**, « La Transfiguration ou la conclusion de l'histoire remise à la liberté », dans *Communio* n° XXXIII/1, janvier-février 2008, p. 51, qui parle d' « […] *atmosphère à la lettre a-thée…* », citant *Ac* **7**, 22 (« *toute la sagesse des Egyptiens* ») et l'homicide décrit en *Ex* **2**, 12.

rend possible son entrée dans la Terre promise. Mais la séquence s'avère très complexe. En effet, **MOÏSE** monte sur la montagne au total six fois :

- Première montée : **19**, 3-6 (Jour 1/seul).
- Deuxième montée : **19**, 8-13 (Jour 1/seul).
- Troisième montée : **19**, 21-24 (jour 3/seul).
- Quatrième montée : **24**, 1.9-**32**, 15 (jours 3-50/ **MOÏSE** + **AARON**[2742], **NADAV**, **AVIHOU** + 70 Anciens [dont **HOUR** et **JOSUÉ** ?] / Puis **JOSUÉ + MOÏSE** [jour 3+6] / **MOÏSE** seul [jour 3+7 - 3+7+ 40 = 50] = *Ex* **25**-**32**).
- Cinquième montée : **32**, 30 - **34**, 3 (jour 51/ **MOÏSE** seul).
- Sixième montée : **34**, 4-29 (Jour 52–52 + 40 = 92 / **MOÏSE** seul absolument [**34**, 3]).

Durant cette séquence compliquée, la dynamique de la montagne revêt quatre caractéristiques. D'abord, elle est fortement médiatisée. En deuxième lieu, elle se présente comme éminemment spectaculaire, à la fois selon l'ouïe et la vue[2743]. Malgré cela, elle reste menacée par des tentations idolâtres (Cf. **32**, 1-6) et polythéistes (Cf. **32**, 1.3.8.23.31[2744]), qui s'avèrent pourtant peu satisfaisantes (un veau d'or, même pas un taureau). Notons que cette régression est décrite comme la perte des richesses, conquises lors de l'évènement de libération. Elle rend compte d'une crise de l'écoute (disparition des boucles d'oreilles : **32**, 2) et de la nuptialité d'ISRAËL (Cf. *Ez* **16**, 12). Enfin, dernier point, la théophanie sur la montagne est transitoire. La montagne, forcément fixe, s'efface devant une autre structure de révélation, la tente (Cf. *Ex* **40**, 34-38 ; voir aussi *Lc* **1**, 35 [**MARIE**, nouveau Temple ?]), préfiguration fragile et légère du Temple (Cf. *1 R* **8**, 10-13 ; etc.). Celle-ci est itinérante. Elle permet à ISRAËL de poursuivre la route, tout en étant précédé par le Seigneur.

3.2.3. Troisième montagne : l'HOREB d'**ÉLIE** (*1 R* 19)

Ce schéma s'avère néanmoins insatisfaisant. En effet, une fois dans la Terre, l'idolâtrie détruit l'œuvre exodale. Elle empoisonne l'essence (la vie) d'ISRAËL comme peuple n'existant que par son obéissance à la loi divine (Cf. *Dt* **27**, 9 et *1 R* **18**, 18). Figure de la résistance durant cette décadence spirituelle, symbolisée par l'ambivalence royale (**AKHAB** / **JÉZABEL**), le prophète **ÉLIE**, « *homme de Dieu* » (*1 R* **17**, 24), est convoqué sur deux montagnes situées en dehors de la Terre promise, le mont CARMEL et l'HOREB.

L'épisode ordalique[2745] du mont CARMEL propose quatre personnages : **ÉLIE** (seul prophète du Seigneur, les autres étant cachés, comme en réserve), le roi **AKHAB**, tout ISRAËL, les prophètes païens (850 = 450 pour **BAAL** et 400 pour **ASHÉRA**). Le roi agit à la suite de l'ordre du prophète, exerçant sa fonction de rassemblement (Cf. *1 R* **18**, 19.20). Quant à **ÉLIE**, il opère un triple rapprochement : d'abord au matin vers le peuple (Cf. **18**, 21 : proposition de l'ordalie pour choisir entre Dieu et le **BAAL**) ; le soir avec un mouvement-réponse du peuple (Cf. **18**, 30), à la suite de l'échec des pratiques baalistes, puisque l'efficacité ne dépend pas du nombre et de la frénésie ; puis à l'heure de l'offrande du soir, vers l'autel (douze pierres, fossé, bois, taurillon mort, quatre jarres d'eau) qu'il vient de reconstruire (Cf. **18**, 36). La venue du feu divin provoque la conversion d' ISRAËL (Cf. **18**, 37-

[2742] **AARON** redescend, puisqu'il organise le culte du veau d'or en *Ex* **32**, 2-6.
[2743] Sur l'hypothèse suggestive de la théophanie sinaïtique comme expérience volcanique et métallurgique, voir Nissim **AMZALLAG**, *La forge de Dieu. Aux origines de la Bible*, *op. cit*., pp.162-165.
[2744] Voir Henri **ATLAN**, *Pour un athéisme éclairé. Des Lumières au monde hébraïque. L'hypothèse inutile*, PARIS, Odile Jacob, 2025, pp. 144-145 et note 212 (citant **RACHI**).
[2745] Voir Jean-Pierre **BATUT**, « La Transfiguration ou la conclusion de l'histoire remise à la liberté », dans *Communio* n° XXXIII/1, janvier-février 2008, p. 52.

38), la mise à mort des prophètes étrangers, égorgés par **ÉLIE** dans le ravin du QISHON, le repas d' **AKHAB**, le don de la pluie après l'intense prière du prophète et la fureur vengeresse de **JÉZABEL**. Celle-ci oblige **ÉLIE** à s'enfuir au désert et, indirectement, à rejoindre l'Horeb, ainsi que **MOÏSE**.

La montagne de l'HOREB superpose le cycle éliséen au cycle exodal, qui devient alors un instrument d'interprétation (Cf. *1 R* **19**, 4.8 [les quarante jours].9 [la caverne // *Ex* **33**, 21-23].13 [puisqu' **ÉLIE** est censé connaître *Ex* **33**]). Désormais, pour qui a connu le péché (la sécheresse) en Terre promise, la montagne de Moïse (SINAÏ : théophanie spectaculaire) n'a de sens que couplée avec celle d' **ÉLIE** (l'HOREB : théophanie intime). Il importe de voir ici un approfondissement décisif de la relation d'ISRAËL au Dieu vivant. Celui-ci ne se révèle pas dans le vent violent, le tremblement de terre ou le feu (Cf. *1 R* **18**, 38) mais dans le « *bruit d'un fin silence* » (**19**, 12). Cette expérience du retrait ne modifie pas le discours d'**ÉLIE** (comparer **19**, 9-10 et 13-14), mais le libère du circuit de la violence/spectacle (une montagne épiphanique sans sacrifice) et ouvre des perspectives, exprimées par une triple onction : l'onction prophétique (unique dans la Bible) d'**ÉLISÉE** (Cf. **19**, 19-21) ; une double onction royale, intérieure (**JÉHU**, roi d'ISRAËL) et extérieure (**HAZAËL**, roi d'ARAM). Dieu fait également la promesse d'un reste de sept mille justes. Il y a donc poursuite de la présence prophétique et restauration d'autorités politiques justes. Dieu, révélant sa miséricorde, redonne à son peuple les moyens de suivre ses commandements, et ainsi d'exister.

L'itinéraire vétérotestamentaire du SINAÏ-HOREB se présente donc comme un itinéraire très finement construit. En *Ex* **3**, **MOÏSE** se situe à l'extérieur de l'ÉGYPTE. La théophanie se révèle alors sous une forme ontologique et comme un envoi en mission de libération. En *Ex* **19**-**40**, la théophanie « sociale » constitue un peuple, en créant une structure de type prophétique, définie spatialement (montagne/plaine) selon sa distance à l'événement révélationnel. Elle est par nature dynamique, puisqu'elle institue une loi permettant la vie à venir en Terre promise, c'est-à-dire loin du SINAÏ. La révélation divine à **ÉLIE**, en *1 R* **19**, s'exprime comme la conséquence du péché en Terre promise. Elle ouvre à une connaissance inédite de Dieu, tournée vers la douceur et l'espérance d'un reste à la fois social, une partie du peuple, et psychologique (la partie de soi, morte à sa volonté propre, née à la volonté divine ; Cf. *Rm* **6**, 12[2746]). En se révélant sur la montagne de la Transfiguration, **MOÏSE** et **ÉLIE** désignent l'avènement de **JÉSUS**-Christ comme un moment absolument décisif de l'histoire du Salut. Ils le situent comme prophète par excellence, obéissance, loi, pardon, promesse. Ils annoncent une révélation totale, à la fois intime et sociale, discrète et violente, secrète et spectaculaire.

3.3. Le massif néotestamentaire

Comme l'HOREB annonçait le SINAÏ qui l'accomplit, la montagne de la Transfiguration annonce dans l'économie lucanienne deux autres montagnes, GETHSÉMANI et la maison de JÉRUSALEM.

3.3.1. La montagne des Oliviers (*Lc* **22**, 39-53)

Le parallèle entre la montagne de la Transfiguration et celle de GETHSÉMANI (gr. : « *Oros tôn Elaiôn* »[2747] ; Cf. déjà *Lc* **19**, 29.37 ; **21**, 37 ; voir aussi *Ac* **1**, 12) est justifié par les éléments suivants :

[2746] Voir Jean-Pierre **BATUT**, « La Transfiguration ou la conclusion de l'histoire remise à la liberté », dans *Communio* n° XXXIII/1, janvier-février 2008, p. 52.
[2747] Simple « *domaine* » chez **MATTHIEU** et **MARC** (Cf. *Mt* **26**, 36 ; *Mc* **14**, 32 : gr. : « *chôríon* » = lat. : « *praedium* »).

- La notion d'écart de la foule qui participe du plan de **JUDAS** (Cf. **22**, 6, d'où **22**, 53).
- la présence des disciples (tous chez **LUC**, les trois de la « Transfiguration » en *Mt* **26**, 37 et *Mc* **14**, 33).
- l'importance de la prière du Christ (Cf. *Lc* **22**, 40.41.44.45.46).
- l'apparition d'un élément céleste (un ange), qui rappelle le cycle élyséen (Cf. *1 R* **19**, 4-8), précisément l'événement qui précède et rend possible l'épiphanie de l'HOREB. Ce point resitue la crucifixion comme épiphanie orientée vers la faiblesse, le silence et le pardon. Le renoncement à la violence caractérise la fin du texte (Cf. *Lc* **22**, 49-51, où l'on retrouve une problématique de l'oreille).
- Le sommeil des disciples (Cf. *Lc* **22**, 45.46).
- La solitude finale de **JÉSUS** (explicite en *Mt* **26**, 56 et *Mc* **14**, 50).

Relu dans cette perspective, le texte serait donc traversé par une inversion bouleversante. Á la résolution salvatrice par la nomination du Père dans la nuée (Cf. *Lc* **9**, 35 : « *mon Fils l'élu* »), répond désormais deux événements. D'une part, le silence assourdissant du Père que **JÉSUS** appelle et, d'autre part, la désignation félonne de **JÉSUS** par le baiser de **JUDAS** dans la troupe-nuée, signal d'une entrée irréversible dans les ténèbres[2748]. **JÉSUS** se qualifie alors comme le « *Fils de l'Homme* » (**22**, 48). De fait, il accepte alors d'être soumis aux hommes, et ainsi à la mort humaine, nue, crue, « néante » (Cf. *Is* **6**, 5), la mort du rejeté, loin, voire sans le Père.

Remarquons, ensuite, que la parole de **JÉSUS**, en chemin vers le CALVAIRE, cite *Os* **10**, 8b : « […] *on se mettra à dire aux montagnes : « Tombez sur nous » et aux collines « Cachez-nous* » (voir aussi *Is* **2**, 10.19.21, dans un contexte d'idolâtrie et de jugement divin). Cette dernière catéchèse, propre à **LUC**[2749] et adressée aux femmes, renvoie au thème *historique* de la destruction de JÉRUSALEM (Cf. *Lc* **19**, 41-44 ; **21**, 20-24). Selon notre hypothèse de lecture, il porterait *aussi* une forte dimension spirituelle. Celle-ci consisterait en la destruction du principe d'élévation, ou plutôt en son inversion. En effet, la montagne de la rencontre, celle qui révèle au monde le sens lumineux de la vie selon Dieu, pouvant même, le cas échéant, servir d'asile (Cf. **21**, 21), devient la montagne-tombeau, celle qui « cache » le peuple-voyant au monde et Dieu, en l'enfouissant dans l'obscurité et la mort. Soudain conscient de son péché (Cf. *Gn* **3**, 8-10 !) par la mise à mort de la victime innocente, le Messie bouc-émissaire, ISRAËL veut disparaître sous les décombres de sa vocation trahie. Il essaie ainsi d'échapper à l'inéluctable du Jugement, *i.e.* les douleurs de l'histoire, la honte de l'endurcissement et de l'échec, la culpabilité devant Dieu et le Christ (Cf. *Ap* **6**, 16). Pourtant, cette attitude est vouée à l'échec (Cf. *Lc* **8**, 16-18 ; **11**, 49-50, etc.) si elle ne correspond à une nouvelle relation avec Dieu (anti-idolâtrie) et à un nouveau pacte social (fraternité et respect de l'innocent), *i.e.* à une nouvelle Alliance.

Dans cette ligne, la destruction physique de JÉRUSALEM est d'abord une autodestruction spirituelle, consommée par la mise à mort du Messie. Le fait est un symptôme. Toutefois, sa négativité rend possible une positivité inattendue, le surgissement d'une autre montagne, à la fois spirituelle, universelle, eschatologique et définitive. Notons enfin que, traditionnellement, JÉRUSALEM et le Temple sont situés sur une montagne, la montagne de SION (Cf. *Ps* **2**, 8, etc.), parfois identifiée avec la montagne de MORIAH (Cf. *Gn* **22**, 2), située sur la terre de la vision (« *terram visionis* ») dans la *Vulgate*. Cette identification permet de faire jouer le couple

[2748] Voir aussi Hans **URS Von BALTHASAR**, « De quel genre de témoins avons-nous besoin ? », dans *Communio* n° XXXIII/1, janvier-février 2008, p. 35 : « […] *et ce sont les trois mêmes qu'il prendra plus tard avec lui au Mont des Oliviers, quand il entrera dans le temps des ténèbres.* » et 36 : « […] *la hauteur de la transfiguration, comme la profondeur de la nuit au Mont des Oliviers…* ».

[2749] Voir R.E. **BROWN**, *La mort du Messie. Encyclopédie de la Passion du Christ, de Gethsémani au tombeau. Un commentaire des récits de la Passion dans les quatre évangiles*, *op. cit.*, pp. 1010-1020.

MORIAH / sacrifice d'**ISAAC** et GOLGOTHA / sacrifice de **JÉSUS**, nouvel **ISAAC**. Certaines lectures[2750] considèrent également le CALVAIRE comme une petite montagne, bien que rien dans le texte n'y fasse explicitement référence (Cf. *Lc* **23**, 33 : gr. : « *tòn tópon tòn kaloúmenon Kraníon* »). Il y aurait alors un parallélisme inversé Transfiguration-deux témoins et Crucifixion-deux malfaiteurs (Cf. **23**, 33), avec la reprise du thème de l'élection, dans une citation ironique (Cf. **23**, 35 // **9**, 35).

3.3.2. La maison-montagne : première Pentecôte (*Ac* **2**)

Le lien nodal entre le récit de la Transfiguration et *Ac* **2** est assuré par la référence à la fête de la Pentecôte, fête juive du don de la Loi, au SINAÏ (officiellement à partir du 4e s.). Celle-ci est aussi appelée « fête des Tentes », ou, dans la tradition rabbinique, « Conclusion », puisqu'elle clôt une séquence de sept semaines, se situant donc le jour qui suit la semaine de semaines (7 X 7 + 1 = 49 + 1 = 50), donc dans un temps paradoxal, comme au-delà de la perfection[2751].

Cet enracinement explique de nombreux éléments du texte. Nous en retenons trois. En premier lieu, le vocabulaire reprend des éléments bien connus des épiphanies sinaïtiques : bruit, vent, langues de feu. Ceux-ci sont exprimés dans une rhétorique du flou et de la réserve (Cf. *Ac* **2**, 2.3 : « *comme* » ; gr. : « *hôsper* » puis « *hôsei* »). Celle-ci indique combien l'avènement de l'Esprit apparaît comme nouveau, inédit, stupéfiant. Il peine à trouver sa transcription exacte. Il cherche sa langue et ses images. Ensuite, il est possible que le chiffre de trois mille baptisés (Cf. *Ac* **2**, 41 ; **4**, 4 ; **5**, 14, etc.), premier accroissement spectaculaire et, en quelque sorte, typique de l'Église apostolique, renvoie *ad contra* aux trois mille morts qui concluent l'épisode idolâtre du veau d'or (Cf. *Ex* **32**, 28)[2752]. Enfin, le récit indique que les langues de feu provoquent une épiphanie de la parole où **PIERRE** tient désormais une place centrale. Or, les témoins de cet événement deviennent, à leur tour, vus de l'extérieur, incapables de propos cohérents. Cette « glossolalie » est alors assimilée à l'ivresse, dans une perspective négative d'excès et de déraison (Cf. *Jr* **13**, 13 et **51**, 38 ; *Lm* **4**, 21), tandis que, vu de l'intérieur, le feu prophétique de l'Esprit est un vin de joie et de fête, symbole positif de l'avènement des noces messianiques.

Au commencement de cet événement matinal (Cf. *Ac* **2**, 15), inaugural, il y a donc un acte de vision qui rend visible une présence spirituelle. Le texte décrit des « *langues* » (**2**, 3 ; gr. : « *glôssai* ») « *comme* » de feu, qui se partagent et se posent sur chaque pensionnaire de la maison. Mais qui est concerné ? Il peut s'agir du groupe des Douze reconstitué ou des Cent vingt, cités en **1**, 15. La tradition catholique, par piété mariale, retient un ensemble encore plus large, constitué les Douze, parfois des Cent vingt et surtout « *des femmes, avec Marie, la mère de Jésus, et avec ses frères* » (**1**, 14). Cette équivoque autorise des interprétations ecclésiologiques divergentes. Il ne convient pas de les étudier ici, sauf à remarquer combien cette compossibilité oblige le lecteur (et le traducteur) à décider. Ce faisant, cette décision travaille le lecteur-herméneute, l'interrogeant sur les raisons et les limites de son choix. Cette pluralité peut être lue dans une ligne œcuménique. Elle renvoie alors moins à une ambiguïté dommageable, un déficit du sens ou un motif de divisions, qu'à la mise en scène d'une tension entre différentes approches possibles et une invitation à l'humilité.

[2750] Voir R.E. **BROWN**, *La mort du Messie. Encyclopédie de la Passion du Christ, de Gethsémani au tombeau. Un commentaire des récits de la Passion dans les quatre évangiles*, *op. cit.*, pp. 1029-1034.

[2751] Cf. *Lv* **23**, 15-16. Voir Matthieu **COLLIN** et Pierre **LENHARDT**, *Évangile et Tradition d'Israël*, Paris, *Cahiers Evangile* n° 73, 1990, p. 57.

[2752] Cf. aussi *Jg* **16**, 27 et les trois mille Philistins que **SAMSON** tue dans le temple de **BAAL**, à DAGÔN.

En tous cas, quels qu'ils soient, les bénéficiaires de l'événement sont initialement « *assis* » (**2**, 2, racine gr. : « *káthêmai* »[2753] ; Vulg. : « *erant sedentes* »), ce qui implique ici moins une situation d'enseignement, ou de présidence, qu'une certaine passivité. Cette station renforce, par contraste, le « *s'étant mis debout* » (**2**, 14 ; gr. : « *Statheìs* » ; Cf. *Ez* **2**, 1 ?) à venir de **PIERRE** (et peut-être des Onze avec lui[2754]). Le premier grand enseignement pascal du groupe apostolique adopte donc la posture résurrectionnelle (se lever, être debout), qui n'est justement plus la position traditionnelle du maître en situation d'enseignement (Cf. *Mt* **5**, 1 ; etc.). Enfin, il faut noter que le partage des langues ne suppose pas leur origine unique. En effet, le texte se refuse à décrire *une* langue qui se partage. Ce trait tend à limiter l'interprétation, qui doit consentir à l'impossibilité de percevoir le don spirituel en deçà de l'acte du partage, *i.e.* de son « ecclésialité », disons son inter/diction. La vie dans l'Esprit reste, par essence, irréductible à la pluralité et à la fraction. Cependant, il semble qu'une seule langue (Cf. *Ac* **2**, 3 ; gr. : « *ekáthinen* », soit un singulier) se pose sur chacun.

Ce surgissement complexe des langues est immédiatement suivi par un remplissage (racine gr. : « *pímplêmi* » ; Cf. *Lc* **1**, 15) spirituel et une action : parler en « *d'autres langues* » (**2**, 3 ; gr. « *hetérais glôssais* ») selon le don particulier du Saint-Esprit. Il ne s'agit donc pas de l'avènement d'une langue humaine commune, la langue univoque de l'Église[2755]. Ce point critique une conception de la multiplicité des langues comme malédiction et, donc, la relecture de la Pentecôte comme anti-BABEL[2756]. Au contraire, le tumulte joyeux de cette sorte de « pluralité commune », de diversité bienheureuse, pleine d'un projet d'avenir dialogique et pacifié, attire à son tour une foule à la fois juive, universelle et disparate (Cf. *Ac* **2**, 9-11). Accomplissant ainsi la promesse faite aux Patriarches, cette « *communauté de peuples* » (*Gn* **28**, 3 ; **48**, 4 ; etc.) se découvre unie, non par une puissance politique, mais par un événement spirituel catabatique, une épiphanie doublement surprenante. Cet étonnement consiste d'abord en ceci : chacun entend la parole dans son « *propre dialecte* » de naissance (**2**, 6.8 [le texte insiste] ; gr. : « *têi idía dialéktôi* »).

Or ce « *nos dialectes* » devient, après l'auto-énumération par les destinataires, *i.e.* après la reconnaissance de la diversité de fait dans l'unité de l'avènement, un « *nôtres langues* » (**2**, 11 ; gr. « *taîs hemetérais glôssais* »). Cette transformation est comme une renaissance, non plus selon le monde, mais selon les « *merveilles de Dieu* » (le motif sera repris en **10**, 46, lors de la pentecôte chez **CORNEILLE**). Le « dialecte », qui par nature sépare, renvoyant obstinément à l'origine idiosyncrasique (gr. « *idía* » !), est soudain devenu *glossa*, *i.e.* une procédure langagière quasi miraculeuse. Celle-ci relie chacun, dans sa particularité, à un événement pneumatique inespéré qui l'unit aux autres hommes (Cf. gr. : « *heméteros* »). La *glossa* que pointe le texte est donc dialecte en tant qu'il est désormais parlé et « transmuté » par le don pentecostal, à la fois respect, unité et puissance de pacification.

Cet événement redéfinit alors l'Église comme une communauté spirituelle convoquée et produite par Dieu lui-même, dans une dynamique trinitaire. À un niveau fonctionnel, cet événement implique une articulation entre parlants et écoutants. Cette Église parle doublement et irréductiblement la langue de l'autre, *i.e.* à la fois comme une *glossa* divine, d'origine spirituelle, pure initiative divine, et la *glossa* dialectale du frère universel, destinataire solidaire et irremplaçable de l'annonce kérygmatique. Parlant à tous, elle les réunit dans une même

---

[2753] La *TOB* traduit par « […] *où ils se tenaient* ».
[2754] Choix de *La Bible de Jérusalem*.
[2755] Voir H. U. von **BALTHASAR**, *La vérité est symphonique*, p. 48 : « *Dieu n'est donc lié ni à l'hébreu, ni au grec, ni au latin. La langue de Dieu est d'abord la sienne propre : l'événement de sa Parole incarnée.* »
[2756] Cf. *Gn* **11**, 1 où l'unicité prométhéenne est dangereuse, voire totalitaire, et **11**, 8-9 où la diversité très horizontale rend à nouveau possible la vie de l'Homme dans le projet de Dieu (Cf. *Gn* **1**, 18).

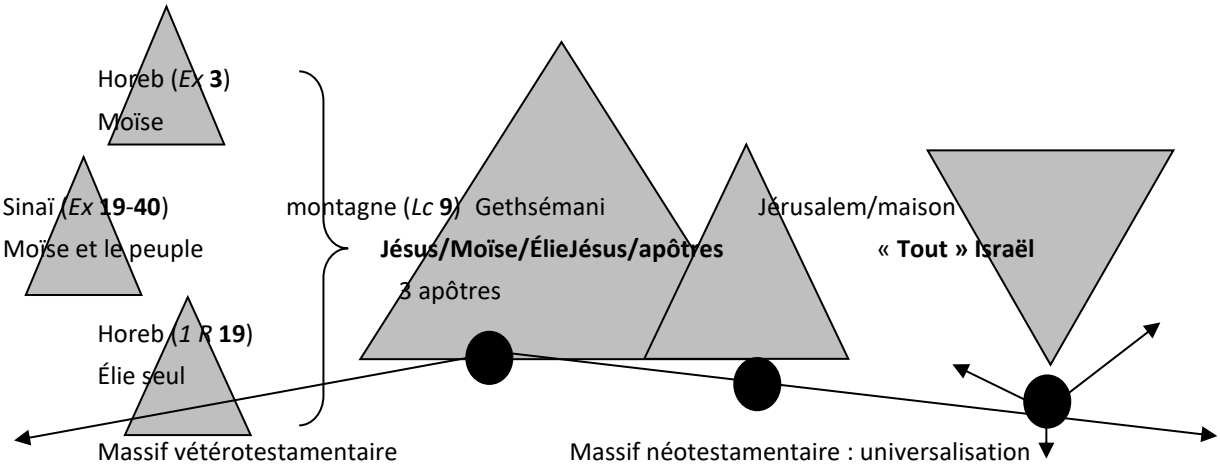
prédication qui les unifie, comme destinataires d'un (seul) message-événement de Salut où **JÉSUS**, crucifié pour nous, est devenu notre Seigneur (*Ac* **2**, 36)[2757]. Cette première prédication présuppose donc un auditoire symbolique, potentiellement universel. De plus, sa double ouverture, en amont et en aval, reprend la logique de la *gratia gratis data*. Suit alors le grand discours apostolique de **PIERRE** avec les Onze (Cf. **2**, 14) qui cite **JOËL** (Cf. *Jl* **3**, 1-5) dans un contexte très prophétique (Cf. *Ac* **2**, 25-28 et 34-35, reprenant respectivement *Ps* **16**, 8-11 [gr.] et *Ps* **110**, 1). **PIERRE** annonce la mort et la résurrection du Christ en interprétant les Écritures, mission reçue du Ressuscité (Cf. *Lc* **24**, 45-49). Il ne s'agit donc pas seulement de dire que **JÉSUS** accomplit les prophéties. Il s'agit *aussi* de signifier combien cette reconnaissance est un acte prophétique, à la fois ancien et nouveau. Celui-ci est clairement apostolique, mais il s'enracine dans une expérience précédente, de nature spirituelle et commune à toute l'Église.

C'est pourquoi, nous proposons l'hypothèse conclusive suivante : lors de la Pentecôte décrite en *Ac* **2**, ce n'est plus l'Homme qui monte sur la montagne, c'est bien l'Esprit qui descend dans la maison-montagne. Plus précisément, il surgit dans la « *chambre haute* » (**1**, 13 ; gr. : « *huperôon* » ; Cf. **9**, 37 ; **20**, 8). Celle-ci serait ainsi, peut-être, la forme victorieuse, à la fois postpascale et ecclésiale (Cf. **2**, 1 : « *tous ensemble dans le même lieu* »), de la « salle commune » (gr. : « *kataluma* »), espace-figure qui tendait, dans l'évangile lucanien, un fil discret entre la Nativité et le sacrement eucharistique, dans une logique négative du rejet (Cf. *Lc* **2**, 7 ; **22**, 11). Quoi qu'il en soit, cette venue soudaine de l'Esprit provoque une explosion de paroles missionnaires. *Ac* **2** réalise donc la prophétie d'*Is* **40**, 4, proclamée par **JEAN** Baptiste (Cf. *Lc* **3**, 5 : « *pân óros kaì bounòs* » ; Vulg. : « *omnis mons et collis* »). Cependant, **LUC** cite ici selon le grec, *i.e.* dans une optique d'universalité du Salut (Cf. *Ac* **28**, 28), qui réoriente en partie la problématique strictement prophétique de la version hébreu (question de la réception par le peuple de la parole du prophète comme parole divine).

Or, cette Pentecôte n'est pas unique dans les *Actes*. Elle sera suivie par deux autres (**8**, 14-17 ; **10**, 44-45), puis encore une autre, d'une nature particulière (**19**, 6 : pentecôte des disciples du Baptiste, avec présence de **PAUL**). Au total, les trois premières semblent obéir à une logique clairement centrifuge : accroissement de l'arc des bénéficiaires (Juifs - Samaritains – païens) / diminution de la présence apostolique (Douze reconstitué - **PIERRE** et **JEAN** [+ le diacre **PHILIPPE**] - **PIERRE** [avec des croyants circoncis anonymes ; Cf. **10**, 45]). Cette présence transversale de **PIERRE** (dépassé par les événements en *Ac* **10** ; Cf. **10**, 44, où l'Esprit lui coupe la parole !), peut aider à compléter une théologie du ministère pontifical, comme principe de la mission universelle de l'Église. De plus, il n'est pas impossible que cette montagne-maison, ecclésiale, missionnaire et dynamique, tienne, chez **LUC**, le même rôle que la montagne en GALILÉE chez **MATTHIEU** et **MARC**, où **JÉSUS** donne rendez-vous à ses disciples, après la résurrection (Cf. *Mt* **28**, 16 // **26**, 32 ; **28**, 7.10 ; *Mc* **16**, 7 ; voir aussi Dieu donnant rendez-vous sur l'HOREB, à **MOÏSE**, après que celui-ci eut libéré le peuple des Hébreux). Le lieu du rendez-vous serait donc la mission elle-même, à la fois célébration, annonce et communion. De même, lors de la rencontre avec la Samaritaine (Cf. *Jn* **4**), la question polémique du lieu où adorer (Cf. *Jn* **4**, 20) est transformée radicalement par **JÉSUS**, puisqu'il substitue aux montagnes physiques (« *cette montagne* » ; JÉRUSALEM) un principe nouveau, à la fois intérieur, universel et profondément pacificateur : une adoration « *en esprit et en vérité* » (Cf. *Jn* **4**, 23-24). Enfin, il est à noter que **CLAUDEL** eut comme l'intuition de cette logique de retournement. En effet, citant *Is* **2**, 2-3, il évoque dans un contexte explicitement pentecostal (réconciliation, joie, effusion spirituelle) « […] *cette montagne à l'envers dont la cime va jusqu'au cœur de Dieu*. »[2758]

[2757] Voir H. U. von **BALTHASAR**, *La vérité est symphonique*, p. 50.
[2758] P. **CLAUDEL**, *L'Évangile d'Isaïe*, dans *P&B2*, p. 778 (1950).

Ainsi, après ce long parcours en altitude, il semble possible de retenir les points suivants. La montagne centrale de la Torah, le SINAÏ, n'a de sens qu'encadrée par deux autres montagnes. Celles-ci sont à la fois la même et une autre (l'HOREB). Cette triple montagne SINAÏ/HOREB est assumée par le Nouveau Testament. Elle se déploie alors selon un nouvel itinéraire en trois étapes : Transfiguration (expérience crochet), GETHSÉMANI, Pentecôte, cette dernière proposant un retournement saisissant. Au total, nous proposons donc de lire le récit de la métamorphose comme un point central et un sommet, un « point de vue » synoptique, qui orientent le lecteur de l'évangile selon deux directions :



(Schéma n° 29 : *Le chemin des hauteurs*)

L'épisode de la Transfiguration témoignerait ainsi du passage en **JÉSUS**-Christ de la figure à la vérité. Sur la montagne, **JÉSUS** se présente au lecteur comme la réalisation des promesses et des prophéties faites à ISRAËL, présence de Dieu au milieu de son peuple, accomplissement de la Loi et Miséricorde du Père. Ouvrant le principe de la « *marche du regard* »[2759], *i.e.* transfigurant le cœur du disciple en instillant en lui une sorte d'habitus illuminatif de la profondeur, cette révélation sera pleinement réalisée, rendue visible et perçue en partie lors de la séquence de la glorification du Christ : Passion-mort-Descente aux enfers-Résurrection-Ascension. Son plein exercice sera finalement diffusé par l'événement pentecostale, dont le triple déploiement dans les *Actes des Apôtres* signale le caractère universel et historique, donc progressif[2760].

Le mot « prophète » a donc bien été « converti » depuis la Pentecôte. Il signifie dorénavant (au moins) deux choses. D'une part, un contenu qui accomplit définitivement l'espérance d'**ISRAËL** : **JÉSUS**-Christ est le Messie, le Fils de Dieu, le Sauveur, la « *Lumière des Nations* », le premier-né d'entre les morts. En lui, l'eschatologie est présente, réalisée, accessible. D'autre part, il signale l'avènement d'une capacité autrefois réservée : la possibilité, par l'effusion de l'Esprit de **JÉSUS**-Christ, non seulement de contempler Dieu face à face, mais aussi de l'accueillir en soi. Ce faisant, le croyant devient « prophète », étant illuminé par la lumière divine, une lumière désormais *intérieure*. Il peut ainsi en témoigner pour tous, étant en lui-même le messager et le message. Se greffant sur cette réalisation pèlerine, intime et bouleversante, le poète « prophète », illuminé et agent d'une possible illumination par le poème, serait ainsi le bénéficiaire d'une *gratia gratis data* spécifique,

[2759] Voir l'encyclique *Lumen fidei*, signée du pape **FRANÇOIS** (co-écrite avec **BENOÎT** XVI), § **30** : « […] *la foi apparaît comme une marche du regard, dans lequel les yeux s'habituent à voir en profondeur*. »
[2760] Cf. *Lumen fidei*, **35** : « *L'étoile* [suivie par les mages ; Cf. *Mt* **2**, 1-12] *évoque ainsi de la patience de DIEU envers nos yeux, qui doivent s'habituer à sa splendeur.* »

rappel et déclaration dans son ordre spécifique (voir *supra*) de cette capacité prophétique de l'Église apostolique, *i.e.* de tout disciple du Christ. Or, cette situation nouvelle suppose une condition : que soit assumée l'ancienne logique protectrice du voile, celle-là même dont **RIMBAUD** crut pouvoir s'affranchir impunément.

4.4. Le Christ, nouveau voile

Pour mieux appréhender ce point fondamental, revenons au texte de la Transfiguration. L'apparition et la conversation avec **JÉSUS**, **ÉLIE** et **MOÏSE**[2761], disent à la fois une étonnante familiarité et une surprenante contemporanéité. Elles éclairent le sens de cette métamorphose, l'orientant vers une interrogation sur la possibilité épiphanique, pour les disciples de **JÉSUS**-Christ, de voir Dieu face à face, *i.e.* d'être en contact immédiat avec la présence divine (*kābôd*, la gloire) sans mourir (Cf. *Ex* **33**, 20). De fait, cette péricope suit immédiatement la trouble confession de CÉSARÉE. Celle-ci met en lumière une nécessaire transformation existentielle de tous ceux qui confessent **JÉSUS**, Christ de Dieu (Cf. *Lc* **9**, 20),, Christ (Cf. *Mc* **8**, 29) ou Fils du Dieu vivant (Cf. *Mt* **16**, 16). Il n'est alors pas indifférent que l'épisode débute[2762] par cette affirmation sur la vision :

> « *En vérité je vous le déclare, parmi ceux qui sont ici* [la foule et les disciples]*, certains ne* ***mourront*** *pas avant de* ***voir*** *le Règne de DIEU venu avec puissance* » (*Mc* **9**, 1 // [je souligne]).

Dans ce contexte général qui tend à identifier **JÉSUS** au Messie, puis à Dieu lui-même, la proposition faite par **PIERRE**, sur la montagne, d'installer trois tentes n'est pas absurde, au contraire. Elle essaie de réintroduire une communication en instaurant une médiation salvatrice, *i.e.* une nouvelle séparation de toile, afin de survivre à la menace d'une apparition divine, reconnue comme « monstrueuse » et insoutenable, qu'implique la confession de CÉSARÉE. Elle signale que **PIERRE** comprend cette apparition comme l'accomplissement des espérances de l'*Exode* (trois nouvelles tentes[2763] de la rencontre ou cabanes de branchages), *i.e.* au sens liturgique de la fête des Tabernacles (*Souccot*), autrement dit comme la célébration de la fertilité (agricole) et du cheminement des Pères au désert, en route vers la Terre Promise[2764].

Cependant la multiplication est ridicule[2765] ; il n'y a qu'une seule tente de la rencontre (Cf. *2 Sm* **7**, 6-7 ; *Ps* **78**, 14 ; *1 Co* **10**, 1), parce qu'il n'y a qu'un seul Dieu, ce qui implique qu'**ÉLIE** et **MOÏSE** ne peuvent être placés sur le même plan que **JÉSUS**[2766]. De fait, l'apôtre ne bénéficie pas encore de l'expérience pascale et pentecostale. Il ne perçoit pas combien l'accomplissement est radical. Ce faisant, il ne peut saisir comment l'unicité du rapport personnel au Christ transfiguré, chemin lumineux vers le Père, et la communion (ecclésiale), peuvent seulement s'articuler dans l'Esprit (Cf. *Jn* **14**, 26 ; **20**, 9), *i.e.* dans le départ et la disparition acceptée du Christ (Cf. *Jn* **14**, 28 ;

[2761] L'ordre est inversé chez *Lc* et *Mt*. Il reprend celui de la première réponse des « *humains* » à la question de l'identité de **JÉSUS** : « Jean le Baptiste ; pour d'autres Élie ; pour d'autres, l'un des prophètes. » (*Mc* **8**, 28 ; Cf. *Mt* **16**, 14)

[2762] Le texte évangélique encourage à lire la Transfiguration, soit comme le septième jour (Cf. *Mc* **9**, 1 et *Mt* **17**, 1 : « *et après six jours* ») de la semaine commencée à CÉSARÉE soit, chez **LUC** (*Lc* **9**, 28), comme le huitième (prolepse de la Résurrection) et dans une autre localisation. Voir Jean-Pierre **BATUT**, « La Transfiguration ou la conclusion de l'histoire remise à la liberté », dans *Communio* n° XXXIII/1, janvier-février 2008, p. 54.

[2763] Ces tentes sont devenues des nuées lumineuses dans le Talmud.

[2764] Voir Adalbert **REBIC**, « Jésus, la loi et les prophètes », dans *Communio* n° XXXIII/1, janvier-février 2008, p. 27.

[2765] Voir aussi H.U. von **BALTHASAR**, « De quel genre de témoins avons-nous besoin ? », dans *Communio* n° XXXIII/1, janvier-février 2008, p. 36, qui parle de « *divagation* ».

[2766] Voir Jean-Pierre **BATUT**, « La Transfiguration ou la conclusion de l'histoire remise à la liberté », dans *Communio* n° XXXIII/1, janvier-février 2008, p. 55.

16, 7.28, etc.)[2767], nouvel exode, ou plutôt véritable accomplissement de l'exode (fertilité du monde et entrée dans la Terre céleste).

L'épisode de la transfiguration comporte donc une *pars destruens*. Elle révèle la caducité par dépassement spirituel de la grande économie prophétique instituée au désert, et son prolongement dans la topographie cultuelle du Temple à JÉRUSALEM (Saint des Saints, propitiatoire, arche). En effet, le rayonnement ne vient pas seulement du visage du Christ [2768] (Cf. *Mt* **17**, 2 [comp. avec *Mt* **13**, 43] : « *son visage* [gr. « *prósôpon* »] *resplendit comme le soleil* », soit la plus grande intensité possible en ce monde), comme **MOÏSE** (Cf. *Ex* **34**, 29-35, par reflet et sans en avoir conscience), mais le resplendissement lumineux (Cf. *Mt* **17**, 2) concerne surtout son « *vêtement* » (Cf. *Lc* **9**, 29 ; gr. : « *ho himatismòs autoù* » ; Cf. *Mt* **17**, 2 et *Mc* **9**, 3 [au pluriel])[2769]. Or, le vêtement protège la vision du corps nu, dont ce rayonnement révèle la transformation interne[2770]. D'autre part, la figure du vêtement resplendissant, d'une blancheur impossible, donc venue d'un monde autre (Cf. *Mc* **9**, 3), signale, dans la littérature apocalyptique, la gloire des anges (Cf. *Mt* **28**, 3 ; *Ac* **1**, 10, etc.) et des élus (Cf. *Ap* **3**, 4 ; **4**, 4, etc.). De plus, l'équivalence posée entre la présence corporelle et la lumière, *i.e.* la créature initiale (Cf. *Gn* **1**, 3-5), nous reconduit au premier jour de la *Genèse*. Le couple illumination/nuée semble alors reproduire le couple temporel nuit/jour, qui est à la fois affirmation de l'identité lumière/temps et de l'opposition lumière (vivant) / ténèbre (mort). Mais, ici (Cf. *Gn* **1**, 3), le Verbe précède et dépasse ce couple créé, annonçant ainsi la double victoire résurrectionnelle du Christ, à la fois victoire du Verbe du Père (donc par-delà le couple créé lumière/ténèbre ; vivant/mort) et lumière du monde (victoire mondaine de la lumière ecclésiale dans les ténèbres du monde, quand elle est au service de l'Évangile).

Cependant, dans ce contexte très large et très impressionnant, il nous semble que le trait prend *aussi* une autre signification. En effet, c'est bien le voile de tissu qui, auparavant, occultait le rayonnement dangereux, qui rayonne maintenant de la gloire divine. Ce qui protégeait ISRAËL illumine ! D'une certaine manière, rien ne peut plus, dès lors, protéger l'Homme, simplement *Dieu* lui-même en tant qu'il désire être vu avec le maximum d'intensité sans vouloir la mort de l'Homme. C'est pourquoi, nous proposons l'hypothèse suivante : le seul voile possible est désormais le mouvement permanent[2771] de l'incarnation lui-même (Cf. *He* **10**, 20), *i.e.* la réserve et la continence du Verbe fait chair. Par amour ou, pour reprendre un terme patristique, par « condescendance », il consent à la faiblesse, s'autolimite et accepte de mourir dans l'abandon du Père(Cf. *Mc* **15**, 34 ; comp. avec *Jn* **16**, 31 *sq*.) Le lieu-gardien serait donc la kénose du Christ, son abaissement et son « devenir-esclave », par obéissance (Cf. *Jn* **13**, 2-15). Ce mouvement miraculeux sera développé dans l'hymne de *Ph* **2** (Cf. **2**, 7-8). Lui seul permet à l'Homme de demeurer face à la nuée de la métamorphose. Mais le mystère du Verbe incarné relève d'abord du mystère de l'union hypostatique, par laquelle la nature humaine n'est pas absorbée par la nature divine. Il permet ainsi au croyant d'être « *caché* » dans le Seigneur, d'être en lui, le Vivant, ce qu'il devrait être, « *mort* » (*Col* **3**, 3).

[2767] Voir H.U. von **BALTHASAR**, La *vérité est symphonique*, pp. 102-103.

[2768] *Lc* **9**, 29 indique seulement un changement. *Mc* ne parle pas du visage.

[2769] Cf. *Ps* **104** (103), 2 : « *enveloppé de lumière comme d'un vêtement, tu* [Dieu] *déploies les cieux comme une tenture* ». Peut-être aussi une référence à *Is* **1**, 18.

[2770] Voir Jean-Pierre **BATUT**, « La Transfiguration ou la conclusion de l'histoire remise à la liberté », dans *Communio* n° XXXIII/1, janvier-février 2008, p. 43 et 45-46 (citant **BENOÎT XVI**, *Jésus de Nazareth*, Paris, Flammarion, 2007, tome I, p. 338).

[2771] Contre l'hérésie monophysite. Voir Jean-Pierre **BATUT**, « La Transfiguration ou la conclusion de l'histoire remise à la liberté », dans *Communio* n° XXXIII/1, janvier-février 2008, p. 44.

Le disciple de la nouvelle Alliance devient ainsi « prophète » par une incorporation intime au Christ, serviteur du Père et serviteur des hommes. Le Verbe est la Parole obéissante et fidèle, la miséricorde et la tendresse, celui en qui se révèle le Dieu invisible. Il s'offre dans l'humilité et l'amitié comme le signe-chemin et la vérité (Cf. *Jn* **14**, 6). Désormais, la vision prophétique *ad nutum* avec le Dieu vivant sera disponible dans cette contemplation illuminative du Corps du Christ. Cette réalisation pudique se médiatise en de multiples figures, spirituelles et protectrices : la Parole de Dieu, le peuple des baptisés (l'Église), les sacrements, en particulier l'Eucharistie, le pauvre, l'étranger, la prière illuminative, etc. (Cf. *Mt* **25**, 31-46). Ce point implique trois conséquences principales.

D'abord, l'ancien voile n'est plus nécessaire, et de fait, il se déchire à la mort de **JÉSUS** sur la croix (Cf. *Mc* **15**, 38 //), affirmant la fin de l'ancienne dialectique profane/sacré tant la « profanéité » du monde est pleinement assumée et « sauvée ». Cette transformation trace la frontière entre la littérature inspirée allégorique (en figure), pour faire simple l'Ancien Testament, et la littérature inspirée explicite (en réalité), le Nouveau Testament. Cet épisode, nous l'avons vu, est suivi par une parole « prophétique » d'un genre nouveau proférée par un « païen » (le Centurion), au passé. Le mot grec ici utilisé pour désigner la déchirure (gr. : « *eschísthê* ») appartient à la racine du « schisme ». Il renvoie dans l'évangile de **MARC** à trois autres épisodes qui forment un véritable itinéraire de la déchirure. D'abord la déchirure du ciel lors du baptême de **JÉSUS** (Cf. *Mc* **1**, 10 ; gr. : « *schidzoménous* »[2772]), soit au moment de la coïncidence en un même lieu du Baptiste (le dernier prophète de l'ancienne économie) et de **JÉSUS** (le prophète absolu, au sens de la vérité « vue » par toutes les prophéties). Ensuite la parabole de l'ancien et du nouveau (Cf. *Mc* **2**, 21 ; gr. : « *schísma* »), clé herméneutique de tout l'itinéraire. Enfin, à un autre titre, car le mot utilisé est le terme technique *diarrêksas*, à la déchirure du manteau (litt. : « *toùs chitônas* », les tuniques) du grand prêtre, au moment où **JÉSUS** reconnaît publiquement sa divinité et rompt le secret messianique (Cf. *Mc* **14**, 63). Il faut remarquer d'ailleurs que ce texte est immédiatement précédé par une affirmation solennelle de Jésus concernant la vision : *« vous verrez le Fils de l'homme siégeant à la droite du Tout puissant et venant avec les nuées du ciel.* » (Citation de *Ps* **110**, 1 et de *Dn* **7**, 13) Celle-ci est très proche de *Mc* **9**, 1, ce qui situe la Passion, la mort et la résurrection, comme une nouvelle Transfiguration (ou plutôt comme le principe de la Transfiguration et cette dernière comme son anticipation). Le texte évangélique tout entier participe donc de cette déchirure totale (cosmique, religieuse, politique, personnelle, langagière, etc.), provoquée par le mouvement de dévoilement divin en **JÉSUS**-Christ.

La deuxième conséquence est que l'économie mosaïque se décale d'un cran. Le nouvel ISRAËL (l'Église comme peuple de ceux qui confessent la messianité de **JÉSUS**) est devenu un peuple de prophètes *en Christ*, celui par et en qui le face-à-face devient une relation d'amitié. De ce fait, les nations (et l'ISRAËL historique) prennent la place d'ISRAËL au désert. Elles sont en marche vers le Dieu vivant. La logique centrifuge et sa logique missionnaire universelle de monstration remplacent la logique centripète et sa logique d'occultation (la pureté comme travail de séparation, le cœur du Temple comme Saint des saints, séparé par un voile à cause de la présence de l'Arche, *i.e.* de la Parole-Loi, venue de la montagne, etc.). Cette nouveauté introduite par le Christ peut expliquer la place particulière prise par le ravissement paulinien. Celle-ci situe l'apôtre des Gentils comme un nouveau **MOÏSE**. D'une certaine manière, ce *raptus* réintroduit une *species* cachée, un inédit disponible, un lointain, qui ne peut plus être que l'essence divine elle-même. Celle-ci est vue, mais à titre provisoire, sans similitudes ou miroir. Mais si cet événement-limite reste possible, il ne semble plus nécessaire comme le fut la prophétie, au sens ancien, dans la première Alliance.

[2772] Notez la traduction de la Vulgate : « […] *vidit apertos caelos*… ».

Enfin, cette insistance sur l'incarnation comme voile révèle le rôle particulier de **MARIE** dans cette nouvelle économie prophétique. L'iconographie inspirée de la spiritualité dite des « vierges au buisson »[2773] met en scène avec acuité ce point particulier. Voici l'exemple d'une sculpture sur ce thème, conservée en la Cathédrale de LANGRES :

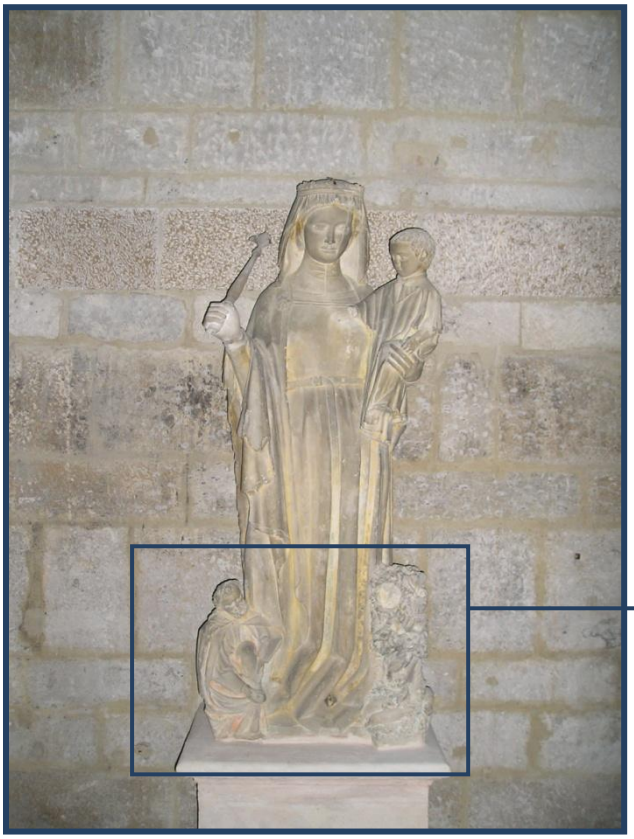


Fig. 1 : Vierge au buisson.
Statue en pierre (h = 1,50 m)
Salle du Chapitre, Cathédrale de LANGRES, XIV^{ème} siècle



Fig. 2 : Détail de la partie inférieure
© Auteur

Si la représentation basse évoque la relation particulière entre **MOÏSE** et Dieu (Cf. *Ex* **3**, 1-6), la représentation principale (haute) construit sa transcription analogique, placé en dispositif de face à face, *i.e.* envahissant l'espace du spectateur pour le rejoindre. Celui-ci est donc situé comme **MOÏSE**. Pour lui, le buisson épiphanique, entouré de brebis, est le Verbe fait chair, l'enfant pudique (habillé), le Nom de Dieu, porté et montré par la Vierge, qui tient le sceptre (celui d'**ESTHER** ?). Cette structure tend donc à mettre en scène la Vierge **MARIE** comme la partenaire unique de ce principe voilant (*i.e.* le buisson), induit par le processus de l'Incarnation. De plus, elle s'oriente vers une interprétation de la sainteté du lieu de la vision mosaïque comme absence de péché (virginité spirituelle de la Vierge, symbolisée par les épines du buisson), c'est-à-dire comme mise en relation croyante (par le regard, par la prière, *i.e.* par la reconnaissance de la présence) en celui qui libère l'Homme du péché. Cette ligne fut développée en particulier par Saint **BERNARD**, dans son sermon des douze étoiles :

[2773] Aussi appelées « *Vierge de l'Épine* » ou « *Notre-Dame de la Ronce* ». Ce thème renvoie à un célèbre miracle diffusé par l'abbaye de Saint-Victor de PARIS, au 13ème siècle. Voir Émile **VAUTHIER**, *VIERGE AU BUISSON ARDENT de la cathédrale de Langres dans la salle du Chapitre devenue CHAPELLE DE LA TRANSFIGURATION*, LANGRES, Dominique Guéniot, s.d., pp. 8-9. Cette brochure est tirée d'un article publié dans le Bull. de la *S.H.A.L.*, n° 319, 1995.

« *Merveilleuse vision que celle d'un buisson embrasé, qui ne se consume ! Merveilleux prodige d'une femme revêtue du soleil, qui demeure intacte !* »[2774].

Regardant la Vierge christophore qui regarde humblement vers lui, le spectateur est invité, comme **MOÏSE**, à la conversion (à se « déchausser » le pied gauche). Il se met ainsi en situation d'entendre la mission prophétique que Dieu lui confie. Il se prépare à rayonner lui aussi la gloire divine, non plus seulement sur ISRAËL, en attente en bas de la montagne, mais par le monde entier, sanctifié par l'Incarnation, porté par le don eucharistique[2775]. Touchant le sol sans écran, l'apôtre de l'Évangile est un missionnaire aux pieds nus (Cf. *Mt* **10**, 10 et *Lc* **10**, 4 ; comparer cependant avec *Mc* **6**, 9). Aurore d'une « *terre nouvelle et des cieux nouveaux* », porteur de la Bonne Nouvelle, il marche sur un chemin qui se révèle une nouvelle Terre sainte.

Saint **PAUL** a développé ce point fondamental dans sa *deuxième lettre aux Corinthiens*. Celle-ci répond à une polémique engagée contre les Juifs, qui refusent de reconnaître **JÉSUS** comme Christ. Le texte déploie alors une série d'oppositions : Alliance nouvelle / Alliance ancienne, Esprit / lettre, vie / mort, chair / pierre, ministère de la condamnation / ministère de la justice, ce qui passe/ce qui demeure (Cf. *2 Co* **3**, 1-11). L'apôtre conclut son argumentation en évoquant le voile sur le visage de **MOÏSE**. Il affirme que ce voile non levé disparaît en Christ, par la conversion (gr. : « *epistrépsêi* » = « *on se tourne* » : **3**, 16). Il est à noter que **PAUL** n'entend pas ce voile mosaïque comme une protection au sens du livre de l'*Exode*, mais au sens rabbinique, comme un moyen de masquer l'aspect éphémère et insatisfaisant du rayonnement (Cf. *2 Co* **3**, 13). Puis il conclut :

« *Et nous tous qui, le visage dévoilé, reflétons* [gr. : « *katoptridzómenoi* » : litt. « reflétant comme un miroir », verbe à la voix moyenne, impliquant une participation du sujet] *la gloire du Seigneur, nous sommes transfigurés* [gr. : « *metamorphoúmetha* »] *en cette même image* [gr. : « *eikóna* »]*, avec une gloire toujours plus grande* [*litt*. « *de gloire en gloire* »]*, par le Seigneur, qui est Esprit*. » (*2 Co* **3**, 18).

Ce texte difficile a été lu de manière différente. Mais l'essentiel pour nous est bien cette participation au sans-voile (voile ici au sens mosaïque), associée à une vie libre dans l'Esprit. Ce témoignage, enraciné dans la conversion, *i.e.* la libération du mal et de la Loi, par et dans l'amour (la loi du Christ de *Ga* **6**, 2), est un signe pour tous.

Dans cette ligne, la chair du Christ-Verbe serait donc le voile protecteur. Tous les chrétiens sont des « prophètes » puisqu'ils sont situés dans une capacité à vivre sans mourir dans ce *lumen* divin. Celui-ci demeure cependant toujours médiatisé par l'unique Médiateur, *i.e.* reçu en régime pentecostale, par et dans la foi, œuvre de l'Esprit. Il est alors possible de comprendre son nom, Paraclet (Défenseur), aussi en ce sens, *i.e.* comme celui qui défend des dangers de la vision directe et la rend délectable, onctueuse (Cf. *2 Co* **1**, 21-22, associant les thèmes de l'onction messianique et du sceau). Car si la *revelatio* a disparu sous la forme ancienne, l'*inspiratio*, elle aussi, a changé de motif, étant située non plus à l'extérieur, mais à l'intérieur (Cf. *Ga* **4**, 6 ou la méditation cordiale en présence du Christ : *Lc* **2**, 19 [*in utero* !].51). En fait, elle est désormais personnelle (filiale), christologique, ecclésiologique et permanente. Mais surtout, elle est *spirituelle* et nécessite donc, pour être *pleinement* exercée, de bénéficier d'une initiation totale. Si cette hypothèse est exacte, la dimension « prophétique » au sens commun est profondément intégrée aux sacrements d'initiation, *i.e.* à l'onction post-

[2774] Voir aussi la 2ème homélie sur Les *Louanges de la Vierge*.
[2775] Voir H. U. von **BALTHASAR**, *La vérité est symphonique*, *op. cit.*, pp. 78-79.

baptismale, ensuite à sa pleine effectivité lors de la confirmation, puis à la participation au repas eucharistique. C'est peut-être là qu'il faut situer théologiquement le sens le plus profond de ce rapprochement devenu banal entre le prêtre et le poète. Il indiquerait le moment sommital de l'initiation du chrétien à sa fonction prophétique, *i.e.* à sa capacité à vivre et à « réaliser » le passage salvateur et missionnaire des signes (le texte proclamé // le pain / le vin) à la vérité (le Verbe comme nourriture // le Corps ecclésial du Christ / le sang rédempteur du Christ). Resituant la place et le rôle du sacrement de confirmation comme sacrement à forte densité « prophétique », l'onction est ainsi un préalable permettant une pleine initiation eucharistique et une participation active (en particulier par l'épiclèse).

Conclusion du chapitre X

Le poète « prophète » chrétien claudélien signifie et sert, par une *gratia* propre, une nouvelle économie de la parole et de la vision, inaugurée en Christ. Selon nous, la figure scripturaire de la montagne peut être lue selon cette dynamique. De l'HOREB mosaïque à la maison-montagne de la Pentecôte, le chemin des hauteurs invite le lecteur à contempler le projet de divinisation et l'œuvre de la pédagogie divine. Dieu guide l'Homme, avec douceur. Il lui permet ainsi d'entrer, libre, dans une pleine intimité avec lui. Celle-ci se réalise d'une manière espérée et, pourtant, inattendue. Elle devient définitive en **JÉSUS**-Christ, Verbe fait chair, voile protecteur, mort pour tous les hommes, ressuscité pour tous les hommes, puis par le don illuminatif de son Esprit. Cet Esprit est à la fois personnel, communautaire (ecclésial) et universel, salvateur, missionnaire (dynamique) et créateur. Il permet aux croyants, et donc à l'Église, de voir selon l'autre lumière, la lumière divine, *i.e.* selon Dieu, dans la profondeur et le lointain. Dans cette lumière, les chrétiens peuvent interpréter les événements, les resituant comme signes (positifs ou négatifs). Ce faisant, ils témoignent dans le monde de leur espérance. La « prophétie » post-évangélique serait donc cette activité et cette légitimité herméneutiques, d'origine baptismale, *i.e.* centrales, simples, existentielles et quotidiennes, au service du monde et du dessein divin d'une alliance universelle.

Dans ce cadre général, certains seraient appelés à être poètes et à bénéficier d'une *gratia gratis data* particulière, pour signifier à tous combien le peuple chrétien est d'essence prophétique. Cette essence est donc d'abord à comprendre au sens d'une connaissance « prophétique » selon l'acception convertie et définie ci-dessus. Ce ministère particulier propose un chemin spirituel d'illumination qui va, en Christ, de la figure à la vérité. Il travaille à un double niveau missionnaire : signifier que le monde est figure (Cf. **RIMBAUD**), déchiffrer les figures bibliques (Cf. **CLAUDEL**). Il transpose dans le domaine textuel la tradition spirituelle bien attestée[2776] de l'illumination du corps inhabité par l'Esprit. Rempli d'un sens spirituel, le texte-monde s'illumine. Il devient lumière, vitrail, liberté. Il conduit alors plus loin et désigne à un lointain qui se donne à voir. Il ouvre les portes de la conversion. Il s'en suit que le poète chrétien n'a de sens pleinement « prophétique » que s'il situe son lieu poétique dans le texte biblique. Mais ce travail herméneutique, s'il prétend à l'inspiration, doit se confronter au discernement des autres « grâciés » (le théologien, l'exégète) et au jugement de l'Église. Pour cela, il doit s'évangéliser, *i.e.* renoncer à des formes d'immédiatetés spectaculaires, d'illuminismes, ou encore d'extériorités faussement objectives.

[2776] Cf. Y. **CONGAR**, *Je crois en l'Esprit Saint*, *op. cit*., pp. 326-328 et 342.

Conclusion de la troisième partie

À sa mesure, la proposition claudélienne provoque et enrichit la recherche théologique en quête d'un concept de prophétie post-évangélique, par nature mobile et imprévisible.

Considérée du point de vue de l'œuvre rimbaldienne, qui en est l'occasion, la proposition de 1942 favorise une relecture riche et pertinente. Celle-ci dévoile l'itinéraire tragique d'un poète inspiré, emporté par la force de ses « visions » et la puissance de ses capacités expressives, mais brisé par un empêchement spirituel. Ce dernier était d'abord motivé par la nécessité, vécue comme irréfragable, d'une opposition entre la foi chrétienne, la proposition du Salut et l'exigence moderne de liberté, comprise comme une autonomie radicale. La description que le poète laisse de cet enfer, dans *Une saison en enfer*, reste l'un des témoignages les plus précis et les plus émouvants de cette menace spirituelle très particulière, telle qu'elle fut à l'œuvre dans la culture occidentale, à la fin du XIX^{ème} siècle. **RIMBAUD**, cependant, est sauvé *in extremis* de la mort, grâce à une nouvelle « *inspiration* ». Nous lisons celle-ci selon la tradition de la « descente aux enfers ». En effet, comme le Christ est descendu aux enfers, après sa mort, pour ouvrir la porte du Shéol, de même l'Esprit du Ressuscité descend dans les enfers psychologiques de l'Homme perdu, pour lui ouvrir les portes de ses prisons et de ses enfermements. Par sa nudité et son consentement à l'impuissance, il se présente comme un frère. Il libère alors le réprouvé de son impossibilité de croire, conséquence d'une évangélisation devenue, pour lui, incroyable. Cette action ne présume pas de son choix final. Et de fait, **RIMBAUD** semble rester en deçà de la proposition chrétienne. Cependant, son itinéraire témoigne du caractère impérissable de son baptême, de la fidélité du Créateur envers sa créature et du respect de sa liberté. Il interpelle ainsi la responsabilité de l'Église qui doit sans cesse s'interroger sur les exigences et la pertinence de ses pratiques « post-pédo-baptismales ».

Considérée d'un point de vue théorique, la proposition de 1942 encourage une articulation de la triade thomasienne *cognitio-locutio-operatio* qui intègrerait, à chaque niveau, le concept de *gratia gratis data*. Celui-ci définit un acte de donation spécifique, dont l'étude se révèle d'une grande richesse. Il intègre de manière satisfaisante les développements théoriques de la poétique de la co-naissance, révélant, là encore, la profonde unité de l'évolution spirituelle de Paul **CLAUDEL**. Il semble alors possible d'honorer, d'une manière plus organique, l'exigence thomasienne de rendre compte, avec raison, de l'acte prophétique comme vision, au double sens de connaissance et d'expression. Nous avons essayé d'initier ce travail d'anthropologie spirituelle en recourant à la philosophie de la représentation, proposée par Pierre **GUENANCIA**. Celle-ci nous semble permettre de mieux saisir l'acte prophétique comme un « style » herméneutique et un genre littéraire.

Enfin, considérée du point de vue le plus général, la ligne claudélienne définit l'expérience « prophétique » comme un travail progressif d'illumination, inscrit au cœur de la Révélation. Sa structure et son articulation fondamentale peuvent être envisagées à partir de la péricope de la Transfiguration. En effet, ce texte regarde en amont et en aval, opérant le crochet entre l'itinéraire exodal et l'événement de la Passion, de la mort, de la Résurrection puis le don de l'Esprit. Il signale la nouveauté radicale d'une Église dont chaque membre reçoit, d'abord par les sacrements d'initiation, la dignité de pouvoir contempler, face à face, le Dieu vivant dans le Christ-voile, puis de vivre dans cette lumière. Ce point final nous paraît constituer la pointe théologique, ouverte par l'hypothèse de 1942. Le « prophète »-poète, au sens claudélien, est alors celui qui exprime cette dignité. Il contribue ainsi à la développer, en lien avec les autres *gratiæ*.

Serviteur du corps du texte biblique, chiffre de toute parole humaine, qu'il interprète dans la liberté et l'audace de son inspiration herméneutique, le prophète-« poète » favorise la croissance du corps ecclésial. Il désigne le sens nuptial de l'histoire, noces effectives depuis l'Incarnation. Cette histoire, emportée dans le souffle de l'Esprit, est une marche lente, patiente et difficile, vers la pleine vision de la vérité. Elle n'est donc pas, d'abord, une confrontation avec un corps d'énoncés à croire, mais une rencontre bouleversante, illuminative et dynamique, avec un Dieu personnel, intime et pudique, qui parle, donne de parler et ouvre, au cœur du monde, *i.e.* au lieu le plus quotidien, à la dimension divine du lointain.

Conclusion générale

« *Je vous prie pour Arthur Rimbaud, sans qui mes yeux ne se seraient pas ouverts à Votre visage*. »
(P. **CLAUDEL**, *Un poète regarde la Croix*, dans *P&B1*, p. 613).

Au terme de ce travail, nous proposons de conclure en deux temps. Le premier présente la perspective proprement claudélienne. Le second considère ses conséquences systématiques.

En 1886, faisant éprouver le poème comme le signe illuminateur d'un « extérieur » encore flou (le « *surnaturel* »), **RIMBAUD** a ouvert le chemin inédit de l'intériorité. Il serait donc le premier et le seul qui, par son *Alchimie du Verbe*, a permis une réconciliation intérieure, ouvrant au jeune **CLAUDEL** les portes de l'invisible. Il réalise ainsi ce que d'autres avaient raté, puisque **BAUDELAIRE**, porteur de l'intuition symbolique par le principe de la correspondance, et **MALLARMÉ**, héraut de la méthode herméneutique, avaient trahi la logique profonde de leur intuition, soit dans un dandysme (la femme comme idole), soit dans un esthétisme (la beauté comme idole). Or, sans cette orientation décisive et déchirante au-delà des apparences, la poésie se retourne sur elle-même, se nie et détruit son essence véritable. De fait, elle se désagrège et se réduit à n'être que la réponse triviale aux questions existentielles qu'elle est censée poser, c'est-à-dire maintenir posées. L'instrument de visée devient la cible. **CLAUDEL** citera souvent, en ce sens, l'exemple de **PROUST** :

> « *La langue, c'est l'organe à la fois de la gustation et de la parole. Se mâcher la langue, c'est essayer de communier avec sa propre saveur, c'est consacrer à soi-même la force d'expression. Ainsi le malheureux Proust* […]. *C'est tout notre être au lieu de se tourner avec simplicité vers Dieu et vers les œuvres de Dieu, qui se retourne sur lui-même et fait servir cet être* […] *à une espèce de culte à la fois blasphématoire et douloureux…* »[2777].

Dès lors, la poésie se perd dans un jeu stérile de reflets infinis ou de puretés formelles. Ne signifiant plus rien, elle devient insignifiante ou labyrinthique[2778]. Grâce à **RIMBAUD**, néanmoins, elle redevient capable de proposer une échappatoire salvatrice au mythe mortifère et désespéré du paradis perdu qui, selon **CLAUDEL**, domine et oriente la culture du XIX^{ème} siècle[2779]. Devenant signe et chemin effectif d'un monde autre, redevenant un texte qui ouvre à un contexte qui lui donne vie, la poésie rimbaldienne permet une marche en avant, ouvrant en grand l'espace existentiel du désir. Par elle, le monde et la vie ont (encore) un sens.

Mais il convient d'être plus précis sur cet « ailleurs ». En effet, il ne peut pas s'agir d'une simple transposition. Dans ce cas, le poète désignerait un autre monde, illusoire et inaccessible, coupé de son signe, un nouvel « arrière-monde », tel que le décrivait **NIETZSCHE** pour en dénoncer le danger. Ce problème est clairement exposé dans une lettre de 1941, reprenant l'épisode de la Noël 1886 :

[2777] P. **CLAUDEL**, *Introduction à l'Apocalypse*, dans *P&B2*, p. 18 (1945). voir J.-Cl. **MORIZOT**, *Claudel et Rimbaud : Étude d'une transformation*, *op. cit*., p. 530.
[2778] Voir Olivier **PY**, *Épître aux jeunes acteurs pour que soit rendue la Parole à la Parole*, (coll. « *Actes Sud-Papiers* »), Arles, Actes Sud, 2018, p. 23.
[2779] Cf. P. **CLAUDEL**, *Richard Wagner*, dans *OCPr*, p. 865 (1926), etc.

« […] *comment concilier ces deux ordres de vérités superposés, et en apparence du moins étrangers l'un à l'autre, sinon contradictoires ? D'une part le monde de la réalité sensible qui était pour ma jeune vocation poétique le monde de la beauté et de la joie, celui aussi des désirs et des passions, et cet autre hors de lui, si puissant, si poignant, mais en même temps si redoutable qui venait de se présenter à mon âme avec une autorité invincible.* »[2780]

Chez **CLAUDEL**, ce difficile effort d'articulation se nourrit constamment d'une intuition anti-dualiste, initiée par ses lectures rimbaldiennes. Grâce à **RIMBAUD**, il devient possible d'opérer la réconciliation, puis la pacification, de la chair et de l'esprit, du corps et de l'âme, d'*Animus* et d'*Anima*, de **MARA** et de **VIOLAINE**[2781], de l'être au monde et de la pensée comme chemin de liberté, de la Création et du Salut, de la justice et de la miséricorde (Cf. *Ps* **85**, 11). Ce faisant, analogiquement, le poète est un *sacerdos* et un hagiographe, étant un contemplateur (du monde), un sacrificateur dans l'action de grâce, un maître herméneute des signes et un amant (de la femme, comme figure spirituelle du désir). Le poème, ainsi entendu, porte en lui un itinéraire efficace de révélation (fonction kérygmatique), de sanctification (fonction salvatrice), de célébration (fonction liturgique) et de réconciliation (fonction thérapeutique, personnelle, interpersonnelle et cosmique). En ce sens, il possède une puissante dimension ecclésiale.

En 1886, les *Illuminations* se présentèrent donc sous la forme inattendue d'un chemin pascal entre un monisme matérialiste et un dualisme pervers[2782]. Or, ce passage épiphanique suppose l'intervention divine, ce dont beaucoup ne veulent pas, ou ne peuvent plus vouloir. C'est pourquoi, dès le milieu du XIX^{ème} siècle, le dualisme postchrétien a conduit une partie de la culture d'avant-garde devant la tentation terrible du « gouffre ». Cependant, à partir de la Noël 1886, **CLAUDEL** échappe à cet abîme qui le menace. Il peut à nouveau penser la notion de différence, grâce à l'affirmation de la structure symbolique de la Création. Cette « métaphysique » de l'équilibre, en tension entre le Deux et l'Un, est donc au service d'une espérance, rendue possible par l'expérience poétique du monde-signe :

« ANNE VERCORS. *– ce monde-ci, dis-tu, ou y en a-t-il un autre ?*
VIOLAINE. *– il y en a deux et je dis qu'il n'y en a qu'un, et que c'est assez, et que la miséricorde de Dieu est immense !* »[2783]

Dans ce court dialogue, il y a bien deux mondes (donnée de fait). Son unité (« *il n'y en a qu'un* ») est une réduction que **VIOLAINE** (la vierge, médiatrice du miracle, qui redonne la vie à l'enfant de **MARA**) opère par sa seule parole (« *je dis* »), *i.e.* son verbe créateur. Le verbe poétique permet ainsi d'assumer la responsabilité que la vocation poétique impose : interroger le monde en se demandant non pas « *Qu'est-ce que c'est ?* » mais, avec **MALLARMÉ**, « *Qu'est-ce que cela veut dire* ? » Ce déplacement revient à lire le monde comme un texte et, avec saint **BONAVENTURE**, la Création comme un livre écrit par quelqu'un (Dieu) pour quelqu'un (l'Homme). Ce faisant, malgré son apparente intransigeance, **CLAUDEL** restera rétif à toute formulation dogmatique, si celle-ci

[2780] Lettre de P. **CLAUDEL** à Louis **GILLET**, du 10 novembre 1941, reprise dans *P&B1*, pp 1807-1808.
[2781] Cf. P. **CLAUDEL**, *L'Annonce faite à Marie,* (version pour la scène), dans *OCTh2*, p. 213 (1948 ; **ANNE**) : « *Mara, Violaine ! Ô mes deux petites filles ! ô mes deux petits enfants dans mes bras ! Toutes les deux, je vous aimais et vos cœurs ensemble ne faisaient qu'un avec le mien*. »
[2782] Cf. P. **CLAUDEL**, *L'Annonce faite à Marie*, (1ère version, variante), dans *OCTh2*, p. 125 (1912; **MARA**) : « *Et fallait-il que mon enfant qui est à moi fût coupé en deux et qu'il eût deux mères ? L'une pour le corps* [**MARA**] *et l'autre pour son âme* [**VIOLAINE**] ? ».
[2783] P. **CLAUDEL**, *L'Annonce faite à Marie*, (1ère version, variante), dans *OCTh2*, p. 127 (1912).

se présente comme une tentative « […] *pour mettre un point final à l'herméneutique*… »[2784]. Car la différence des discours ouvre à la vérité par leur complémentarité, ce que tue le dogmatisme du discours unique, engagé dans une logique d'opposition irréductible contre la possibilité d'une expression autre.

Reprenant souvent à son compte l'affirmation de saint **PAUL**, « […] *les choses sont soumises à la vanité ne le voulant pas* » (Cf. *Rm* **8**, 20 ; *Vulg*.)[2785], le poète selon **CLAUDEL** libère les choses de la vanité qui les trahit. Il leur permet, non plus de désigner, mais d'exprimer ce qu'elles signifient, mais ne peuvent exprimer seules. Il permet donc à l'Univers de parvenir à une réalisation plus entière, et à l'humain de parler enfin une parole qui ne soit plus le meurtre de la chose, *i.e.* une parole véridique, édénique, nuptiale. Celle-ci est une compréhension par et dans un Autre divin qui a parlé en premier, parlera en dernier, par un jugement, et donne de parler, par grâce. Cette *gratia gratis data* est un authentique ministère à dimension magistérielle. Toute poésie « vraie » suppose ainsi une dimension religieuse assumée (**CLAUDEL**) ou niée (**RIMBAUD**), le refus portant toujours la trace de ce qu'il refuse. Ces traits enracinent la poétique claudélienne dans une médiation dynamique, celle du langage et des différentes institutions médiatrices (l'Église, la liturgie, les sacrements, la Vierge, L'Écriture, la chair, le monde comme spectacle à contempler, etc.). Ils l'éloignent de la vocation à la prière nue, à l'appel des spiritualités de l'immédiateté et de la statique extatique, menacées de perdre le créé. Certes, lors du débat sur la poésie pure[2786], **CLAUDEL** refusera de considérer la poésie au même niveau que la prière, car celle-ci, voie « *directe* »[2787] vers Dieu, lui est supérieure[2788]. La poésie est toujours une voie indirecte (par les choses). La menace pour le poète est de perdre la juste articulation de ce détour, *i.e.* de considérer les mots, soit en tant qu'ils désignent (les choses = dualisme) et non en tant qu'ils signifient (Dieu créateur des choses par son Verbe), soit de poser leur signification comme dévoilement de l'insignifiance de l'Univers en-dehors de lui-même (monisme). Dans le premier cas, le signifié annihile le signifiant. Dans le second, le signifiant annihile le signifié. Or, comme l'expérience-limite que constitue la poésie n'est jamais pensée, chez **CLAUDEL**, comme propédeutique à un dépassement du monde (un hors-monde, une désincarnation), il n'y a pas de fin à la fonction-signe, comme il n'y a pas un au-delà du Verbe qui ne soit sans lui. L'acte poétique pose ainsi le principe de toute connaissance, non pas seulement à partir de l'expérience mondaine, mais avec elle, par elle et en elle. Ce faisant, il travaille comme une expérience de transfiguration du monde, c'est-à-dire comme une articulation réconciliatrice de deux niveaux conjoints de la même réalité, dans une dynamique non destructrice.

Chez **CLAUDEL** comme chez **RIMBAUD**, chez **CLAUDEL** parce que chez **RIMBAUD**, ce qui reste problématique, en tant que condition absolue, est donc l'évidence mystérieuse de la présence, non pas sa nostalgie. Leurs poésies interrogent l'excès au cœur du donné, non pas un manque entendu comme une insignifiance, ou une critique radicale du principe même de la signification. Il ne peut y avoir expression d'un extérieur (un dépassement, un avenir, un ailleurs, un lieu où fuir) sans la présence de l'objet qui appelle, *i.e.* sans une médiation charnelle qui suscite et demeure. En ce sens, pour les deux poètes, il s'agit d'une expérience « ascendante » et transgressive du dépassement, celle-là même qui semble profondément menacée par la logique mallarméenne de la clôture. Cependant, cette ascension passe par la profondeur, c'est-à-dire par la

---

[2784] G. **STEINER**, *Réelles Présences. Les arts du sens*, *op. cit*., p. 67 (dans un autre contexte). **CLAUDEL** retrouve ainsi l'intuition fondamentale et la méthode du *Talmud*, comme la définition flaubertienne de la bêtise comme volonté de conclure.

[2785] Cf. P. **CLAUDEL**, *Cinq grandes Odes, III*. *Magnificat*, dans *OCPo*, p. 255 (1907) : « *Je suis las de la vanité ! Vous* [Dieu] *voyez que je suis soumis à la vanité, ne le voulant pas !* », etc.

[2786] Cf. H. **BREMOND**, *La poésie pure. Avec un débat sur la poésie par Robert de Souza*, PARIS, Bernard Grasset, 1926, et *id*., *Prière et poésie*, Paris, Bernard Grasset, 1926.

[2787] P. **CLAUDEL**, *Lettre à l'abbé Bremond sur l'inspiration poétique*, dans *OCPr*, p. 49 (1927) : « […] *s'il est excellent d'aller à Dieu par toutes les voies, cependant la meilleure est la plus directe.* »

[2788] Voir A. **BLANC**, *Claudel. Le point de vue de Dieu*, *op. cit*., pp. 62 *sq*.

découverte du lieu natif où sera possible une plus haute proximité avec le jaillissement initial (la « *co-naissance* » / l' « *aube* »). Celui-ci est un lieu où la chose est encore porteuse de l'intention qui la suscite vers l'Être. Il se situe là où l'objet révèle l'acte d'engendrement qui lui donne forme, signification et devoir. Engagée dans ce mouvement aux frontières de la nativité, la poésie devient alors une expérience fondamentale de langage (Cf. l'*Urwort* de **RAHNER**), qui signifie ce monde-autre, au moyen de ses ressources propres. Sa seule arme est le jeu métaphorique. Ce faisant, l'expression très particulière de cet « au-delà du dicible » restera toujours assumé dans et par le dicible.

Une telle structure herméneutique de nature théologale, fondée sur une poétique ascendante du signe, n'est pas nouvelle. Elle n'y prétend pas d'ailleurs, se présentant expressément comme l'héritière d'une riche tradition spirituelle, théologique, littéraire et philosophique. Cependant, elle prend forme dans un contexte absolument nouveau qui, pour la première fois à ce niveau d'intensité, tend à en contester la possibilité. Elle ne se présente donc pas comme la simple réactivation d'un élément traditionnel, oublié ou négligé. Elle se donne comme un outil efficace, permettant la réfutation d'une autre herméneutique. Celle-ci pose, *in fine*, le principe d'une « *brisure* »[2789] radicale entre le mot et le monde. Selon **STEINER**, cette rupture fondamentale fut historiquement opérée par **RIMBAUD** et **MALLARMÉ** :

> « […] *c'est la rigueur des propos de Rimbaud et de Mallarmé, qui propagea le séisme, le dérèglement du sens que nous subissons maintenant. C'est en leur sillon que le langage est entré à son tour dans une galerie des glaces, lieu symbolique de la signature de traités irréels.* »[2790]

Il explique ainsi pourquoi, la « *bataille du Sens* »[2791] fut essentiellement française : **CHAR**, **BARTHES**, **FOUCAULT**, **LACAN**, **DERRIDA** (déjà **MONTAIGNE**). Nous ne partageons pas le jugement de **STEINER** sur **RIMBAUD**. Pour nous, celui-ci reste un poète hybride et paradoxal. Nous ne partageons pas plus sa détestation *intégrale* du mouvement déconstructiviste[2792]. Mais, il est un fait que la poétique claudélienne se pense, dans sa genèse, comme une réaction d'essence catholique à l'affirmation mortifère de l'impossibilité du sens, ou, du moins, de son caractère infini, compris comme indéfini ou « mauvais » infini.

Ce point rend compte d'une manière satisfaisante de l'*Etiam peccata*. De plus, il ancre résolument **CLAUDEL** dans les enjeux cruciaux de la (post-) modernité. Il interdit, en tous cas, de définir sa pensée comme réactionnaire, conservatrice ou rétrograde. Elle participe bien plus du courant « antimoderne », tel que le définit Antoine **COMPAGNON**[2793], à savoir une pensée libre qui pense (pour diverses raisons et selon des modalités diverses), de manière moderne, contre une certaine modernité. **CLAUDEL** peut ainsi être dit « *antimoderne* », non pas au sens nostalgique de Roland **BARTHES**[2794], mais au sens d'une affirmation du possible maintien de la fonction illuminatrice du langage, tout en y intégrant les questionnements contemporains. Il participe donc, à sa

---

[2789] G. **STEINER**, *Réelles présences. Les arts du sens*, *op. cit*., p. 12.
[2790] *Id.* p. 14.
[2791] *Id.* p. 16.
[2792] Cf. *id.* p. 15 : « […] *le nihilisme mandarinal des déconstructeurs*… ».
[2793] Voir Antoine **COMPAGNON**, *Les antimodernes. De Joseph de Maistre à Roland Barthes*, (coll. « *Bibliothèque des Idées* »), Paris, *N.R.F.*, Gallimard, 2005. L'auteur n'y étudie pas **CLAUDEL**, bien qu'il le classe explicitement dans cette catégorie : « […] *d'autres antimodernes auraient pu être examinés, comme les Goncourt, André Suarès, Claudel…* » (p. 441). Voir aussi D. **MILLET-GÉRARD**, *AS*, *op. cit*., p. 691.
[2794] A. **COMPAGNON**, *Les antimodernes. De Joseph de Maistre à Roland Barthes, op. cit*., p. 13, notant que **BARTHES** se définit comme « […] *à l'arrière-garde de l'avant-garde* », car « […] *être d'avant-garde, c'est savoir ce qui est mort ; être d'arrière-garde, c'est l'aimer encore*. »

manière, à ce retour, au XX^{ème} siècle, vers une christologie radicale (aucune connaissance de Dieu et du monde n'est possible sans le Verbe, *i.e*. hors du Verbe). Celle-ci est aussi une réponse apologétique à un nouvel horizon de la pensée « laïque », quand celle-ci affirme les limites langagières de toute expérience humaine de connaissance.

La poésie (la « vraie » poésie, celle qu'il nous faut toujours distinguer de la simple procédure de versification[2795]) réussit à montrer la nature signifiante de l'objet (son projet, sa finalité) par le fait même qu'elle dit, et, dans le même temps, dit ne pas pouvoir tout dire. Cette expression, à la fois extrême et médiane, est une assomption. Elle agit comme un renoncement, une passivité et un désintérêt qui ouvrent un champ de virtualités. Elle révèle une extraordinaire ambition (une patience) par laquelle le poète s'aposte au seuil du silence (la Nuit), à la frontière de l'impossible[2796]. Ce faisant, il devient possible de repousser le lieu extrême de la parole du poète, non plus là où il ne peut plus dire, *i.e*. là où il faut se taire, mais bien là où il ne peut plus dire sans l'Autre[2797], où le dire pose le devoir d'une écoute. Cet Autre qui sauve la parole ne peut plus être qu'une parole « divine », à la fois originaire, actuelle et finale. Celle-ci vient, libre et désintéressée, par amour. Elle se donne sans cesse à sa Création, comme nouveauté et vie. Elle ouvre un avenir rédimé. Ce thème peut se traduire aisément en termes phénoménologiques : la lumière du monde (le visible, le donné extatique) aveugle la lumière du don (l'invisible) qui, seul, renvoie au donateur (Dieu). D'où le motif claudélien, symétrique et obsessionnel, de l'aveugle qui perçoit en vérité, car il « voit » autrement, *i.e.* dans le *lumen* de l'âme[2798]. L'aveuglement devient ainsi un mode transitoire de l'illumination divine et une figure de la conversion (Cf. *Ac* **22**, 9-13).

C'est donc encore le récit de conversion de la Noël 1886-1890, sans cesse réécrit, qui, par son site propre, permet d'établir et de maintenir un lien entre l'écriture poétique, l'action liturgique (paroles et gestes) et l'Écriture sainte (*Magnificat*), *i.e*. entre la poésie comme écriture symbolique qui tend asymptotiquement au silence, la liturgie comme déploiement sacramentel et la Bible comme parole incarnée, joyeuse et vivante, d'un Autre qui parle. La poésie devient liturgique, étant porteuse de ce silence priant qui permet l'écoute et la réceptivité. De plus, elle devient capable de célébrer la Création et d'agir, transfigurant le monde par la bénédiction ou transformant les cœurs, dans une communion de type ecclésial. Cependant, là où **CLAUDEL** vit ce dire du non-dicible comme l'appel joyeux à accueillir cet Autre qui vient, **RIMBAUD** l'envisage comme une limite, à la fois nécessaire, indépassable et potentiellement libératrice, mais dangereuse (folie), voire mortelle (défragmentation du moi, anomie). Cet abîme s'exprime, au plus haut point, dans la tension entre le « *je suis celui qui suis* [1ère personne] » divin (*Ex* **3**, 14 ; *Vulg*.) et le « *je est* [3ème personne] *un autre* » rimbaldien. Dieu, seul, réalise cette expression impossible, au mépris, ou plutôt au-delà, de la grammaire. Par sa capacité créatrice, par son Être qui est vie, il devient autre en restant soi, se révélant comme ce soi qui parle, *i.e.* comme Verbe et

---

[2795] Voir J.-Cl. **MORIZOT**, *Claudel et Rimbaud : Étude d'une transformation*, *op. cit*., p. 290 : « *Claudel n'avait que mépris pour cette sorte de poésie, divertissement, ornement, calcul ou jeu, qui ne s'efforce pas tant d'échapper au déclin de la parole qu'elle ne se plaît à le confirmer : bibelot dans un monde de fabriques.* »

[2796] Cf. P. **CLAUDEL**, *La vocation de Saint Louis*, dans *OCPo*, p. 804 (1943).

[2797] Cf. P. **CLAUDEL**, *La mort du lion*, dans *OCPo*, p. 876 (1936) : « *Si c'est moi qui finis, c'est l'autre qui commence !* »

[2798] Cf. P. **CLAUDEL**, *La Lune à la recherche d'elle-même*, dans *OCTh2*, p. 1331 (1947 ; Le Poëte) : « *Moi, quand je veux voir quelque chose, je ferme les yeux*. » Ce thème réactive la figure platonicienne des yeux de l'âme, la figure corrélée du poète-aveugle (**HOMÈRE**) ou le topos mythologique de l'aveuglement comme découverte de la vérité intérieure (**ŒDIPE**). Il est récurrent dans la littérature « prophétique », par exemple chez Léon **BLOY**. Voir, entre autres, *Dans les Ténèbres*, *op. cit*., 2014, p. 57 : « *Non seulement tout le monde dort, mais à force de dormir, tout le monde est aveugle, même dans les songes, en sorte qu'on ne pourrait plus se réveiller qu'à tâtons avec une peur horrible. Ce qui fait si remarquable cette universelle cécité, c'est que les plus aveugles sont précisément les clairvoyants, ceux qui passent pour voir plus loin que les autres, pour voir avant tous les autres.* » Voir aussi pp. 37-38 et le chapitre XXI (pp. 131-146) = lecture de *Jn* **9** (péricope dite de *L'aveugle-né*).

auto-communication, ce que l'Homme ne peut imiter, en fait travestir, que dans une logique destructrice (consentement au néant, déstructuration).

CLAUDEL introduit ainsi le thème prophétique quand il lit **RIMBAUD**, non plus au sens d'un écrivain-prophète selon l'économie romantique, mais comme le témoin d'une rupture radicale au cœur du régime de la modernité. **RIMBAUD** n'est pas un messager substitutif en période de contestation ou de décadence de l'institution ecclésiale. Il est le révélateur d'une crise du langage symbolique, désormais exilé dans un « *bagne matérialiste* ». L'évolution de la problématique claudélienne interrogerait donc ce constat terrible, porté à son incandescence. La question fondamentale serait, alors, celle du destin de la grande proposition chrétienne, quand celle-ci ambitionnait d'unifier Dieu et l'Univers, par le Verbe, dans une logique spirituelle et sacramentelle, *i.e.* dans une économie haute du langage. Ce faisant, elle posait implicitement un acte de confiance[2799] dans le mot, foi partagée avec la grande tradition philosophique attique du *Logos*.

Or, depuis le XVI^{ème} siècle, cette unité n'est plus clairement identifiée, en partie à cause du développement des sciences, qui décrivent un champ du réel accessible à la seule logique mathématique. La « *fable mystique* », la Réforme, les philosophies de la « mort de Dieu », la poésie mallarméenne de l'absence réelle, rendent compte, à leur niveau, de cette « méfiance » envers la capacité sacramentelle du mot et son efficacité à dire l'invisible. Où et comment récupérer ce qui échappe à l'expérience langagière, désormais limitée (ce réel qui ne peut être dit) et qui manque (nostalgie) ? Comment vivre l' « *épilogue* »[2800] (le monde de l'Après-Mot) ? Certains contemporains de **CLAUDEL** répondent la Science, et s'y enferment (**BERTHELOT**, **COMTE**). D'autres se réfugient dans la Musique, suivant une lointaine tradition pythagoricienne (**WAGNER**, **RILKE**, **NIETZSCHE**, **ROLLAND**, **VERLAINE** d'une certaine manière). D'autres encore se jettent dans l'Art (**MALLARMÉ**, Anatole **FRANCE**) ou le Surréel (**BRETON**). En juin 1886, **CLAUDEL**, à la suite de **RIMBAUD**, répond par la poésie illuminatrice. Pourtant l'échec semble patent. L'épisode de Noël apporte alors une solution inespérée. La poésie devient illuminatrice et symbolique quand elle est illuminée par la présence spirituelle du Verbe divin. En lui seul, il y a passage de la figure à la vérité. Ce chemin ouvert, résurrection du verbe catholique et de sa prétention sacramentelle totale, permet ainsi de réveiller la « […] *culture chrétienne épuisée et dévoyée…* »[2801]. Le poète exprimera souvent cette ambition en reprenant l'épisode de la revivification de **LAZARE** qui, à l'image de la culture moderne, « *déjà pue* » (*Jn* **11**, 39 ; *Vulg*.).

CLAUDEL retrouve ainsi l'intuition symbolique de **HUYSMANS**[2802] et, surtout, la grande inspiration poétique de **DANTE** : la lumière divine est cet au-delà du langage qui ouvre à l'altérité, à l'amour et à la vie. Cette proposition est une inversion de la logique de l'*Aufklärung*, désormais (re)qualifiée de « *lumière* aveuglante »[2803]. Dans ce cas, l'altérité symbolisée par la femme (**MARIE**-Sagesse-Anima) ne serait pas la clé de la poétique claudélienne, mais bien son moyen[2804], *i.e.* une provocation violente pour le délivrer de soi et atteindre cette expérience renouvelée du monde, éclairé et baigné par l'autre lumière. Cette possibilité impossible, initiée par **RIMBAUD**, devient possible à la Noël 1886. L'épiphanie divine rend, alors, impossible l'idée même de l'impossible (le « *bagne* »). La porte s'ouvre, définitivement. Le jour se lève. L'autre lumière entre. Elle naît au cœur du jeune poète. Elle se déploie ensuite tout au long de l'œuvre-vie du converti **CLAUDEL**, qui serait ainsi un long chemin

[2799] G. **STEINER**, *Réelles présences. Les arts du sens*, *op. cit*., p. 117.
[2800] *Id*., p. 122.
[2801] D. **MILLET-GÉRARD**, *AS*, *op. cit*., p. 583. Voir aussi pp. 611 et 618 *sq*.
[2802] Voir D. **MILLET-GÉRARD**, *AS*, *op. cit*., p. 618.
[2803] P. **CLAUDEL**, *Supplément à mon livre sur l'Apocalypse*, dans *P&B2*, p. 1066 (1953).
[2804] Voir D. **MILLET-GÉRARD**, *AS*, *op. cit*., p. 525 : « […] *au seuil de l'apparition du Verbe…* ».

d'illumination, ce qu'assume en dernier lieu, et d'une manière explicite, la « mécanique » prophétique. Car cette réponse finale rend compte, avec cohérence, d'une prise en charge, par la poésie, d'éléments externes aux ressources propres du langage humain, *i.e*. d'un processus de sur-connaissance. Mais, quand **RIMBAUD** ne semblait encore voir que des reflets diaprés sur le sol[2805], créant pour cela une poétique des « *mots-images* »[2806], l'ascension progressive du lieu poétique claudélien lui permet de s'élever, dans l'Esprit, vers les fenêtres hautes de ce monde illuminé devenu cathédrale. Le mouvement est achevé lors du *Tournant biblique*, c'est-à-dire quand l'espace scripturaire est contemplé comme une immense verrière, racontant en couleur l'histoire du Salut (énoncé) et décrivant le processus d'illumination en acte (énonciation). La Bible, texte-limite, texte-frontière, est devenue vitrail, puits de lumière, « *visible parlare* »[2807]. Et son poète-herméneute se découvre dégagé[2808] et voyant, réalisant ce que **RIMBAUD** a raté, rendu possible et annoncé[2809].

Poète « absolu », **RIMBAUD** aurait donc exprimé malgré lui, de manière unique, par la pureté de sa langue et la puissance de son inspiration, une vérité essentielle de l'Homme comme liberté créée, engagée dans l'histoire (le drame) du Salut. Par l'exigence de sa démarche, il s'est offert, au regard (à la lecture) de tous, comme expression du combat eschatologique entre la vie (l'appel) et le mal (l'autonomie), la bénédiction et la malédiction, la foi et le désespoir, la joie et la tristesse. **RIMBAUD**, figure par essence équivoque, dit l'essentiel en indiquant la réalité surnaturelle, non pas de Dieu, mais du combat spirituel qui le détruit[2810]. Cette route barrée, le gué impossible à traverser, le pas qui se dérobe[2811], ce combat perdu, prennent alors sens d'illumination pour d'autres, enfermés dans leur bagne matérialiste, *i.e.* prétendument dégagés du trouble et de la menace chrétienne[2812]. Cependant, la réponse à la question existentielle, posée en ces termes, demeure la décision de chaque lecteur. **RIMBAUD** devient ainsi le témoin « prophétique » d'une expérience refusée de transfiguration du monde, au nom d'une idée moderne et absolue, moderne car absolue, de liberté[2813]. Ce faisant, il demeure, derrière l'« *Ombre du grand vagabond* »[2814], trace d'une ombre plus essentielle (Cf. *Lc* **1**, 35), dont l'infini respect de la liberté humaine, comme l'invitation à une alliance nuptiale, est une Bonne Nouvelle bouleversante.

Or, depuis **RIMBAUD** et **MALLARMÉ**, la question s'est encore déplacée. Aujourd'hui, elle se situe, pour l'essentiel, dans une forme d'indifférence à la pensée tragique (au sens grec) et religieuse (au sens judéo-chrétien) qui ne pourra pas bénéficier de la réactivité, en quelque sorte spectrale, rendue possible par l'efficience

---

[2805] Voir Arthur **MUGNIER**, *Journal* de l'abbé Mugnier (1879-1939), (éd. de Marcel **BILLOT** et Jean d'**HENDECOURT**), (coll. « *Le Temps retrouvé* » ; 43), PARIS, *Mercure de France*, 1985, p. 279 : « *Rimbaud a eu le sens physique des réalités surnaturelles*. »
[2806] Expression reprise à D. **MILLET-GÉRARD**, *AS*, *op. cit*., p. 542, dans un autre contexte. Voir aussi p. 566.
[2807] **DANTE**, *La divine comédie. Le Purgatoire*, [or. *Purgatorio*, ~ 1321], (trad. de l'italien par Jacqueline **BISSET**), (coll. « *G.F. bilingue* » ; 724), PARIS, Garnier-Flammarion, 1992 [or. 1988], p. 97 (X, 95). Traduction possible : « le langage visible ». Cf. P. **CLAUDEL**, *Réflexions et propositions sur le vers français*, dans *OCPr*, p. 29 (1925).
[2808] Cf. A. **RIMBAUD**, *Une saison en enfer*, dans *OCBr*, p. 432 (*DII*) : « *Donc tu te dégages / Des humains suffrages, / Des communs élans ! / Tu voles selon…* ». Sur ce thème central chez **RIMBAUD**, voir J.-P. **RICHARD**, *Poésie et profondeur*, *op. cit*., p. 190 : « […] *ce* dégagement *des sens et des objets vers lequel tend toute l'ascèse rimbaldienne*. »
[2809] Cf. lettre d'A. **RIMBAUD** à Paul **DEMENY**, du 15 mai 1871, dans *OCBr*, p. 243 : « […] *ils commenceront par les horizons où l'autre s'est affaissé !* »
[2810] Voir S. **FUMET**, *Arthur Rimbaud, mystique contrarié*, *op. cit*., p. 173.
[2811] *Id*., p. 125 : « *Mais Rimbaud* […] *ne voit que le pas qui lui est demandé à lui, au lieu de voir le pas infini de Dieu vers lui, dans le chemin déchirant de notre péché et de notre orgueil*. »
[2812] Voir J. **RATZINGER**, *Foi chrétienne. Hier et aujourd'hui*, (trad. de l'allemand par Eugène **GINDER** et Pierre **SCHOUVER**), (4e éd.), TOURS, Mame, 1969 [or. *Einführung in Das Christentum*, MÜNCHEN, Kösel-Verlag, 1968], p. 11 : « […] *l'incroyant sera toujours menacé par la foi et la tentation au sujet de son monde sensible qu'il croit définitivement clos*. »
[2813] Cf. A. **RIMBAUD**, *Une saison en enfer*, dans *OCBr*, p. 418 (*MS*) : « *Je ne suis pas prisonnier de ma raison. J'ai dit : Dieu. Je veux la liberté dans le salut : comment la poursuivre ?* »
[2814] P. **CLAUDEL**, *Un dernier salut à Arthur Rimbaud*, dans *OCBr*, p. 521.

d'une culture classique ou baptismale. Certains poètes contemporains (**BONNEFOY**, **DEGUY**, **CELAN**) témoignent de cette ascèse, ou de cette dégradation du langage, dans laquelle la question de l'invisible est définitivement perdue et rejetée[2815]. Cette poésie semble prédire, désirer et jouir de la perte de toute logique référentielle ou de métarécits extérieurs au monde tel qu'il apparaît, *i.e.* de manière immédiate, concrète, situé et triviale. C'est pourquoi, elle travaille à se dégager des images-écrans[2816], indice d'un dépassement indu, d'une prétention illusoire et d'une subordination au néant. *A contrario*, elle glorifie une immanence souveraine et attentive, réduite à l'élémentaire, aux chatoiements de la surface et à la rudesse de l'« *aspect* »[2817]. Le poème devient dès lors une voix qui s'efface, un « *discours sans recours* »[2818], là pour dire la réalité simple et sans reflet, c'est-à-dire une présence humble, passagère, multiple et pourtant absolue. Ainsi resituée, l'ombre n'est plus créatrice, la métaphore n'est plus vive. Le prophète ou le poète tragique ne peut plus rien dire et le mot « Dieu », ou le même le mot « Destin » (*Anankê*), n'a simplement plus de sens. L'effet-**RIMBAUD** qui a emporté **CLAUDEL** est désormais impossible[2819].

En Europe occidentale, cette crise du verbe invite donc le missionnaire chrétien à évangéliser et à théologiser, non seulement la raison, mais aussi l'imagination et le langage. Il s'agirait de susciter, d'éduquer ou de maintenir, dans la culture contemporaine, un lieu où le Verbe divin puisse encore parler. Autrement, comment pourrait-il être entendu ? Comment pourra-t-il déployer sa proposition d'une réalité, non plus réduite à elle-même, mais ouverte sur l'espérance ? Et comment l'Homme y trouvera-t-il ce qu'il cherche, même confusément ? Dans ce cadre, la dimension prophétique de la poésie au sens claudélien, *i.e.* comme expérience et expression d'un dépassement « positif » (sans négation) du monde concret vers la vie et la joie, est, selon nous, un appel pressant et un point d'appui pertinent. Cette prise de conscience invite la théologie à un travail systématique. En particulier, elle appelle à définir plus précisément un concept de prophétie post-évangélique. Celui-ci doit être à la fois actuel, dynamique et ecclésial. Il doit aussi être débarrassé de ses scories inquiétantes, millénaristes, irrationnelles ou faussement spectaculaires. Pour cela, il semble utile de distinguer deux niveaux : un niveau spécifique et un niveau commun.

En ce qui concerne la notion « spécifique » de prophétie post-évangélique, celle dont parle **CLAUDEL**, qu'il s'attribue et attribue à **RIMBAUD**, don libre et imprévu de l'Esprit, nous retenons trois points d'appui :

- D'abord la richesse de la notion scolastique de *gratia gratis data* et la puissance spéculative du *De Prophetia* de saint **THOMAS** d'AQUIN, en particulier le concept de *proculvisio*. Nous proposons de réinterpréter ces deux héritages en un sens différent, espérant rester fidèle à leur intuition fondamentale. Le premier est relu dans une lecture d'inspiration phénoménologique et, le second, reconsidéré par la modification de son outillage philosophique. Tous deux peuvent alors intégrer la dynamique moderne de l'énonciation, *i.e.* les

[2815] Voir par exemple J.-P. **MATTÉI**, *L'homme dévasté*, *op. cit.*, chap. II : « *La déconstruction du langage* », qui étudie la *French Theory* et y distingue quatre temps : « *neutralisation de l'écriture* » sur les voies de l'impersonnalité (Maurice **BLANCHOT**) ; « *simulation du modèle* » comme anti-platonisme (Gilles **DELEUZE**) ; dissémination du sens par un triple refus du logocentrisme, de l'européocentrisme et du phallogocentrisme (Jacques **DERRIDA**) ; enfin la « *décapitation de la pensée* » et la jouissance du désastre.

[2816] Voir, par exemple, Jean **STAROBINSKI**, préface à Yves **BONNEFOY**, *Poèmes*, (coll. « *Poésie* » ; 158), PARIS, *N.R.F.*, Gallimard, 1982, pp. 18 et 23-24 (dialectique élan/écran), etc.

[2817] Terme d'Yves **BONNEFOY**, *L'Improbable*, (coll. « *folio Essais* » ; 203), GALLIMARD, PARIS, 1992, p. 255-259. Voir P. **VALADIER**, *Lueurs dans l'histoire. Revisiter l'idée de Providence*, (coll. « *forum* »), PARIS, Salvator, 2017, p. 89, qui met cette attitude en lien, qualifiée de « *phénoménalisme* » (p. 90), avec les analyses de **MERLEAU-PONTY**. Le lien avec les propositions de **BERGSON** serait sans doute également à considérer.

[2818] J.-P. **MATTÉI**, *L'homme dévasté*, *op. cit.*, p. 90.

[2819] Voir J.-Cl. **MORIZOT**, *Claudel et Rimbaud : Étude d'une transformation*, *op. cit.*, p. 289.

développements sur le langage, ainsi que le caractère herméneutique de l'acte « prophétique » depuis la pleine révélation en **JÉSUS**-Christ.

- Ensuite, la possibilité d'articuler les grâces herméneutiques de théologie (penser mieux), d'exégèse et de poésie (penser plus), comme grâces « prophétiques », disposées harmonieusement au sein d'un système dynamique, complémentaire et non-concurrentiel, source d'émulation et d'amour réciproque.
- Enfin, l'intérêt d'un vaste projet de relecture théologique des grandes œuvres de l'esprit, en particulier les poèmes français de la fin du XIX^{ème} siècle. En effet, ils sont possiblement porteurs de cette grâce « prophétique », malgré une apparente hostilité ou extranéité absolue (au sens de la « *disparité* » leibnizienne[2820]) d'avec la proposition chrétienne. Cette potentialité s'appuie sur la théologie classique de la « prophétie involontaire ». L'exemple de **RIMBAUD** peut servir de paradigme. Le concept de « prophétie » pourrait ainsi être retenu comme un instrument pertinent d'analyse, au service d'un vaste programme de recherche conduit par la théologie (de la culture), dans un cadre interdisciplinaire. Pour cela, le Nouveau Testament recèle une méthode d'analyse à la fois claire, ouverte, positive, pragmatique, patiente, et bienveillante. Celle-ci permet de briser la peur de la compromission qui, parfois, inspire au Christianisme contemporain, la tentation stérilisante d'un « *exil dans la forteresse* »[2821], décadence obsidionale qui terrifiait déjà Schleiermacher.

En effet, cette grâce spécifique (extraordinaire) de « prophétie » peut surgir partout et n'importe quand. Elle est d'abord un service et une expression par laquelle Dieu (re)prend l'initiative. Cependant, elle trouve toujours son unité et sa raison d'être dans son rapport au Christ et à l'Église, plus précisément, pour cette dernière, dans sa mission commune d'expression de la vérité selon Dieu, par participation à la dignité prophétique du Christ. L'articulation de ces deux niveaux, à la fois complémentaires et asymétriques, nous paraît essentielle. Elle reste cependant à définir plus avant, dans ses attendus historiques et institutionnels. En ce qui concerne le concept « commun » de prophétie post-évangélique, nous proposons deux pistes de recherche :

- D'abord, concevoir cette dimension prophétique fondamentale en lien étroit avec l'appel à « *lire les signes des temps* »[2822] développé par le concile Vatican II. Ce « *devoir* »[2823] spirituel, désormais adressé à chaque chrétien, est aussi un appel ecclésial à mettre en œuvre les conditions de sa réalisation. Cela implique, en particulier, une responsabilisation de *tous* les baptisés. Á ce titre, l'Église est porteuse d'une mission d'attention et d'interprétation, d'écoute affectueuse de la vie du monde, de conversation chaste, mais aussi de discernement et de vérité, voire, parfois, de « saintes colères ». Ce faisant, elle est capable de juger les prétentions « prophétiques » de certains, sans les enrôler sous sa bannière. Cette vérification opère à double sens. D'un côté, elle approfondit la conscience ecclésiale de la Révélation, y intégrant la vie et l'expérience de la liberté humaine, confrontée à la proposition du Salut. D'un autre côté, elle bouleverse la vie du monde, en tant qu'elle la considère avec un intérêt inattendu. En effet, elle y voit, non pas une étendue morne et vaguement hostile, mais le lieu où Dieu est déjà à l'œuvre et agit pour rejoindre tous les hommes. En affirmant

[2820] Voir Louis **COUTURAT**, *La logique de Leibniz d'après des documents inédits*, (coll. « *Olms paperbacks* » ; 38), Hildesheim, G. Olms, 1969 [or. F. Alcan, 1901], pp. 195 et 364-367.
[2821] Lettre de F. **SCHLEIERMACHER** au Dr **LÜCKE** (1829), reprise dans Friedrich **SCHLEIERMACHER**, *La foi chrétienne d'après les principes de la Réforme*, [or. *Der Christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt*, (2ème éd. augmentée), 1830-1831], (éd. de David **TISSOT**), Paris, De Boccard, 1920, p. XXII.
[2822] Constitution pastorale sur l'Église dans le monde *Gaudium et Spes*, n° 4, dans CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, *COV2*, *op. cit*., p. 212.
[2823] *Ibid*.

ainsi la marque divine d'un désir et la trace indélébile d'un appel universel au bonheur (Cf. *Mt* **5**, 3-12 ; *Lc* **6**, 20-26), elle y introduit une structure d'espérance qui rend possible le désir de conversion.

- Ensuite, enraciner cette dimension prophétique dans une problématique « illuminative ». Pour cela, nous proposons une relecture en quelque sorte transversale du texte biblique, centrée sur la péricope de la Transfiguration et la figure de la montagne. Elle entend ainsi intégrer l'expérience complexe du SINAÏ, tout en ouvrant à la nouvelle économie inaugurée en **JÉSUS**-Christ mort, ressuscité, monté aux Cieux, dispensateur de l'Esprit. Elle présente alors la prophétie chrétienne post-évangélique comme l'accomplissement de la prophétie vétérotestamentaire. En effet, elle se définit comme une capacité permanente du disciple du Christ à « interpréter » le monde et la vie selon Dieu, *i.e.* dans la lumière divine. Elle peut être présentée comme une herméneutique, à la fois spirituelle, poétique et christocentrique.

La question apologétique que pose l'hypothèse claudélienne serait donc double, à la fois négative et positive. Elle invite d'abord à comprendre le problème contemporain de la foi, *i.e.* la crise de la crédibilité de la Révélation chrétienne en régime de modernité, à l'analyser avec courage et à la traverser. Pour cela, elle propose de considérer un vaste champ, peu exploré : la poésie et ses redoutables poètes-« prophètes ». En eux, l'inspiration « prophétique » reste à l'œuvre. Elle témoigne ainsi, parfois d'une manière involontaire, d'un Dieu sans cesse en quête de l'Homme (Cf. *Gn* **3**, 8-9). Elle suscite des œuvres puissantes et ambiguës, où l'appel divin s'exprime encore, malgré l'enfer du verbe où les mots semblent descendus, mutilés jusqu'à la quasi-défiguration de leur puissance illuminatrice. Positivement, **CLAUDEL** a connu et expérimenté le poison. En cela, il prétend pouvoir fabriquer l'antidote. Il entend ainsi dépasser les antinomies modernes, destructrices et mortifères, grâce à une poésie pharmacologique, à la fois salvatrice, intégrale, cosmique et catholique, puis dans une gigantesque relecture biblique, fondée sur une poétique inspirée. Son œuvre devient alors une proposition illuminative où s'opère possiblement, à travers le jeu inépuisable des figures, la révélation *hic et nunc,* de **JÉSUS**-Christ. Libérant le chemin vers l'invisible, dans cette éclaircie qui donne au monde sens et dignité, le poète offre et garantit une existence enfin rédimée, affranchie de l'idolâtrie. *In fine*, c'est donc l'œuvre claudélienne elle-même qui devient signe, *i.e.* le miracle qui authentifie le charisme, l'exemple qui sauve du désespoir.

Ce faisant, la prophétie, comme l'économie connexe de l'Esprit saint que **CLAUDEL** essaie de décrire à partir de sa propre expérience, rappelle à tous les disciples du Christ combien le Royaume reste encore en devenir, à la fois surprenant, généreux et ouvert. C'est pourquoi, le destin et la place du concept de « prophétie » semblent intimement liés à celui de la pneumatologie et de la théologie de l'espérance. Ils s'imposent à mesure où le Règne de Dieu est saisi, non pas comme déjà advenu, extérieur et fixe, mais profondément dynamique, vivant, relationnel, en progrès et en construction. Cette édification nécessite une participation active de la part de l'Homme. En particulier, elle appelle l'Église à une attention priante, à une magnanimité réelle et à une curiosité universelle. Dès lors, celle-ci consent à faire l'expérience, dans l'humilité, de sa nature pèlerine comme de sa vocation à la rencontre et à une hospitalité toujours plus vivante. Elle découvre ainsi que le monde n'est pas à craindre et à juger, ou encore un lieu pervers dont il faudrait d'abord se protéger. Elle perçoit en même temps combien Dieu est actif, surprenant, inattendu, imprévisible, passionné, joyeux et … libre.

En ce sens, la question théologique que porte l'interprétation prophétique de **RIMBAUD** par **CLAUDEL**, est aussi celle du rapport toujours difficile du monde et de l'Église à la liberté chrétienne, à la fois infinie et finie, divine et humaine. En effet, cet enlacement de libertés, matrice claudélienne de la dramatique du Salut, jeu infini d'illuminations merveilleuses qui réjouirent et épouvantèrent **RIMBAUD**, chant et cri des prophètes de l'Alliance, poèmes fascinants des poètes du Mystère, dérange, bouscule, bouleverse. Car, il ouvre sans cesse nos vies

fragiles à un lointain, absolu et innocent, à la fois ardemment craint et ardemment désiré, un lointain soudain devenu proche, simple et intime, doux et amical. C'est pourquoi, en **JÉSUS**-Christ, le Verbe du Père et dispensateur du Souffle, Poète, Prophète, homme libre[2824], ami, frère, le chrétien reconnaît son sauveur, mais aussi la condition, la profondeur et l'avenir de toute poésie.

[2824] Voir Christian **DUQUOC**, *Jésus, homme libre*. *Esquisse d'une christologie*, PARIS, Éd. du Cerf, 1981.

Bibliographie

Cette bibliographie est divisée en sept parties : les Bibles et les textes du Magistère hiérarchique ; les œuvres de Paul **CLAUDEL**, classées par ordre chronologique d'édition ; ses différentes correspondances ; les sources ; les études sur Paul **CLAUDEL**; les autres œuvres ou études utilisées dans ce travail ; enfin, les articles consultés sur internet. Les ouvrages collectifs sont signalés au nom du ou des directeurs, si celui-ci existe. Autrement, ils sont indiqués à COLLECTIF.

1. Bibles et textes du Magistère hiérarchique

Biblia sacra juxta Vulgatam Clementinam, (éd. de Mickaël TWEEDALE), Londres, 2005, IX-877 p.

Catéchisme de l'Église Catholique, Paris, Mame-Plon, 1992, 676 p.

CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, *Constitutions. Décrets. Déclarations, Messages*, Paris, Éditions du Centurion, 1998 [or. 1967], 1012 p.

CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES DE FRANCE, *Texte national pour l'orientation de la Catéchèse en France*, (coll. « *Documents d'Église* »), Paris, Bayard, Fleurus-Mame, 2006, 116 p.

Heinrich **DENZINGER**, *Symboles et définitions de la foi catholique*, [or. *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, 1854], (38e édition), (éd. de Peter **HÜNERMANN** et trad. de Joseph **HOFFMANN**), Paris, Cerf, [or. 1997], 2005, LI-1283 p.

La Bible, (traduction d'André CHOURAQUI), (3ème éd.), Paris, Desclée de Brouwer, 1989, 2430 p.

La Bible, (trad. de Louis **SEGOND** révisée), Grézieu-la-Varenne, Association « *Viens et vois* », 1989 [or. 1880 puis 1910 pour la révision], 696-225 p.

La Bible de Jérusalem, (nouvelle édition revue et corrigée), Paris, Cerf, 1998, 2427 p.

La sainte Bible, qui contient le Vieux et le Nouveau Testament / revue & corrigée sur le texte hébreu & grec par les pasteurs & les professeurs de l'Eglise de Genève ; avec les arguments et les réflexions sur les chapitres de l'Écriture-Sainte et des notes par J.F. Ostervald, pasteur de l'Église de Neuchâtel, (5ème éd. soigneusement revue et corrigée), Neuchâtel, Imprimerie de la Société typographique, 1779 [or. 1744], 671 p.

La sainte Bible commentée d'après la Vulgate et les textes originaux à l'usage des séminaires et du clergé, (éd. de Louis-Claude **FILLION**), Paris, Letouzey et Ané, 8 vol., 1888-1904.

La sainte Bible, *contenant l'Ancien et le Nouveau testament*, (trad. de Louis-Isaac **LEMAISTRE** de **SACY**), Paris, Ch. Meyrueis et Cie, 1859 [or. 1696, posth.], 907 p. (*L'Ancien Testament*) et 288 p. (*Le Nouveau Testament*).

Eberhard **NESTLE**, Erwin **NESTLE** et Kurt **ALAND**, *Novum Testamentum Græce et Latine*, (27ème éd.), Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1999 [or. 1993], XVII-810 p.

PAUL VI, Encyclique *Ecclesiam suam*, Paris, Spes, 1964, 157 p.

Traduction Œcuménique de la Bible, Paris, Cerf-Les Bergers et les Mages, [or. 1975], tome 1, *Ancien Testament*, 87e mille, 1978, 2262 p. et tome 2, *Nouveau Testament*, 130e mille, 1977, 926 p.

2. Œuvres de Paul Claudel

Paul **CLAUDEL**, *Positions et Propositions. I*, *Art et littérature*, Paris, Gallimard, 1928, 251 p.

Paul **CLAUDEL**, *Toi qui es-tu ? (*Tu qui es *?)*, Paris, Gallimard, 1936, 122 p.

Paul **CLAUDEL**, *Contacts et circonstances*, Paris, *N.R.F.,* Gallimard, 1947, 268 p.

Paul **CLAUDEL***, Je crois en Dieu*, (éd. d'Agnès du **SARMENT**), Paris, Gallimard, 1961, 431 p.

Paul **CLAUDEL**, *Théâtre. Tome II*, (éd. de Jacques **MADAULE** et Jacques **PETIT**, revue et augmentée), (coll. « *Bibliothèque de la Pléiade* » ; 73), Paris, *N.R.F.*, Gallimard, 1965 [or. 1948], 1556 p.

Paul **CLAUDEL**, *Der seidene Schuh oder Das Schlimmste trifft nicht immer ein*, (trad. du français par H. U. von **BALTHASAR**), (coll. « *Herder-Bücherei* »; 199-200), Freiburg *i. B.*, Herder, 1965, 382 p.

Paul **CLAUDEL**, *Œuvres en prose*, (éd. de Charles **GALPERINE** et de Jacques **PETIT**), (coll. « *Bibliothèque de la Pléiade* » ; 179), Paris, *N.R.F.*, Gallimard, 1965, XLVII-1627 p.

Paul **CLAUDEL**, *Théâtre. Tome I*, (éd. de Jacques **MADAULE** et de Jacques **PETIT**, revue et augmentée), (coll. « *Bibliothèque de la Pléiade* » ; 72), *N.R.F.*, Gallimard, 1967 [or. 1948], LX-1371 p.

Paul **CLAUDEL**, *Œuvre poétique*, (éd. de Jacques **PETIT**), (coll. « *Bibliothèque de la Pléiade* » ; 125), Paris, *N.R.F.*, Gallimard, 1967 [or. 1957], LVII-1326 p.

Paul **CLAUDEL**, *Journal. Tome I : 1904-1932*, (éd. de Jacques **PETIT** et de François **VARILLON**), (coll. « *Bibliothèque de la Pléiade* » ; 205), Paris, *N.R.F.*, Gallimard, 1968, XC-1499 p.

Paul **CLAUDEL**, *Journal. Tome II : 1933-1955*, (éd. de Jacques **PETIT** et de François **VARILLON**), (coll. « *Bibliothèque de la Pléiade* » ; 213), Paris, *N.R.F.*, Gallimard, 1969, 1360 p.

Paul **CLAUDEL**, *Partage de Midi*. *Version de 1906 suivie de deux versions primitives et de lettres, également inédites, à Ysé*, (éd. de Gérald **ANTOINE**), (coll. « *Folio. Théâtre* » ; 17), Paris, Gallimard, 1994, 320 p.

Paul **CLAUDEL**, *Le Poëte et la Bible. Tome I : 1910-1946*, (éd. de Michel **MALICET** avec la collaboration de Dominique **MILLET**, Xavier **TILLIETTE**), (coll. « *Blanche* »), Paris, *N.R.F.*, Gallimard, 1998, LI-1925 p.

Paul **CLAUDEL**, *Mémoires improvisés*. *Quarante et un entretiens avec Jean Amrouche*, (éd. aug. de Louis **FOURNIER**), (coll. « *Les Cahiers de la NRF* »), Paris, Gallimard, 2001 [or. (coll. « *Blanche* »), Paris, Gallimard, 1954], 367 p.

Paul **CLAUDEL**, *Le Poëte et la Bible. Tome II : 1945-1955*, (éd. de Michel **MALICET** avec la collaboration de Dominique **MILLET**, Xavier **TILLIETTE**), (coll. « *Blanche* »), Paris, *N.R.F.*, Gallimard, 2004, XIII-1915 p.

Paul **CLAUDEL**, *Théâtre. Tome I*, (nouvelle éd. de Didier **ALEXANDRE** et de Michel **AUTRAND**), (coll. « *Bibliothèque de la Pléiade* » ; 72), Paris, N.R.F., Gallimard, 2011, LIX-1708 p.

Paul CLAUDEL, *Théâtre. Tome II*, (nouvelle éd. de Didier **ALEXANDRE** et de Michel **AUTRAND**), (coll. « *Bibliothèque de la Pléiade* » ; 73), Paris, N.R.F., Gallimard, 2011, 1873 p.

3. Correspondances

Paul **CLAUDEL** et André **GIDE**, *Correspondance, 1899-1926,* (éd. de Robert **MALLET**), (coll. « *Blanche* »), PARIS, Gallimard, 1949, 399 p.

Paul **CLAUDEL** et André **SUARÈS**, *Correspondance, 1904-1938*, (éd. de Robert **MALLET**), (coll. « *Blanche* »), PARIS, Gallimard, 1951, 270 p.

Paul **CLAUDEL**, Gabriel **FRIZEAU** et Francis **JAMMES**, *Correspondance*, *1897-1938*, (éd. d'André **BLANCHET**), (coll. « *Blanche* »), PARIS, Gallimard, 1952, 465 p.

Paul **CLAUDEL** et Louis **MASSIGNON**, *Correspondance (1908-1914)*, (éd. de Michel **MALICET**), (coll. « *Les grandes correspondances* »), PARIS, Desclée de Brouwer, 1973, 265 p.

Paul **CLAUDEL**, Daniel-Marie **FONTAINE** et François **MAURIAC**, *Chroniques du « Journal de Clichy »*, (éd. de François **MERLOT** et Jean **TOUZOT**), (coll. « *Annales littéraires de l'Université de Besançon* » ; 206), (coll. « *Centre de recherches de littérature française 19e et 20e siècles* » ; 21), PARIS, Les Belles Lettres, 1978, 158 p.

Paul **CLAUDEL** et Jacques **RIVIÈRE**, *Correspondance Paul Claudel-Jacques Rivière, 1907-1924*, (éd. d'Auguste **ANGLÈS** et de Pierre de **GAULMYN**), (coll. « *Cahiers Paul Claudel* » ; 12), PARIS, Gallimard, 1984, 399 p.

Paul **CLAUDEL**, *Lettres à Ysé*, (texte établi, présenté et annoté par Gérald **ANTOINE**), (*avant-propos* de Jacques **JULLIARD**), PARIS, NRF-Gallimard, 2017, 442 p.

4. Sources

Ernest Bernard **ALLO**, *Saint Jean, l'Apocalypse*, (2ème édition), PARIS, J. Gabalda, 1921, CCLVIII-373 p.

ARISTOTE, *Poétique*, [or. *Perì poiêtikês*, ~ 347 av. J.C. ?], (éd. de Michel **MAGNIEN**), (coll. « *Le livre de Poche. Classique* » ; 6734), Paris, Librairie générale française, 1990, 256 p.

Saint **AUGUSTIN**, *Les confessions,* [or. *Confessionum libri tredecim*, ~ 397-398], (éd. de Joseph **TRABUCCO**), (coll. « *G.F.* » ; 21), Paris, Garnier-Flammarion, 1964, 380 p.

Saint **AUGUSTIN**, *Quæstiones VII ad Simplicianum*, [~ 396], dans *Œuvres de saint Augustin. 10. 1ère série : Opuscules. X. Mélanges doctrinaux*, (trad. du latin de Joseph **BOUTET**), (coll. « *Bibliothèque augustinienne* » ; 10), Paris, Desclée de Brouwer, 1952, pp. 410-579.

Saint **AUGUSTIN**, *De divinatione dæmonum*, [~ 406-411], dans *Œuvres de saint Augustin. 10. 1ère série : Opuscules. X. Mélanges doctrinaux*, (trad. du latin de Joseph **BOUTET**), (coll. « *Bibliothèque augustinienne* » ; 10), Paris, Desclée de Brouwer, 1952, 832 p.

Saint **AUGUSTIN**, *De magistro,* [~ 388-389], dans *Œuvres de saint Augustin. 6. 1ère série : Opuscules : Dialogues philosophiques III*, (3ème éd.), (éd. de Goulven **MADEC**), (coll. « *Bibliothèque augustinienne* » ; 6), Paris, Desclée de Brouwer, 1976, 608 p.

Saint **AUGUSTIN**, *Œuvres. I, Les Confessions, précédées de Dialogues philosophiques*, (éd. de Lucien **JERPHAGNON**), (coll. « *Bibliothèque de la Pléiade* » ; 448), Paris, Gallimard, 1998, XXXIV-1520 p.

Saint **AUGUSTIN**, *Œuvres. III, Philosophie, catéchèse, polémique*, (éd. de Lucien **JERPHAGNON**), (coll. « *Bibliothèque de la Pléiade* » ; 483), Paris, Gallimard, 2002, XXXVI-1433 p.

Émile **BARRAULT**, *Aux artistes. Du passé et de l'avenir des beaux-arts (Doctrine de Saint-Simon)*, Paris, Alexandre Mesnier, 1830, 84 p.

Charles **BAUDELAIRE**, « Richard Wagner et *Tannhäuser* à Paris », *La Revue européenne*, 1er avril 1861, pp. 460-485.

Charles **BAUDELAIRE**, *Œuvres Complètes*, (éd. de Michel **JAMET**), (coll. « *Bouquins* » ; 9), Paris, Robert Laffont, 1992 [or. 1980], XX-1003 p.

Paterne **BERRICHON**, *La Vie de Jean-Arthur Rimbaud*, Paris, Société du Mercure de France, 1897, 257 p.

Paterne **BERRICHON**, « Rimbaud et Verlaine », *Mercure de France* n° 306, 16 mars 1910, pp. 236-244.

Paterne **BERRICHON**, « Sur les origines et l'enfance d'Arthur Rimbaud », *Mercure de France* n° 316, 16 août 1910, pp. 577-590.

Paterne **BERRICHON**, « Rimbaud en 1870-71. Notes inédites », *Mercure de France* n° 321, 1er novembre 1910, pp. 5-27.

Paterne **BERRICHON**, « Rimbaud chez les Parnassiens : Sa liaison avec Verlaine », *Mercure de France* n° 329, 1er mars 1911, pp. 57-84.

Paterne **BERRICHON**, « Rimbaud en Belgique et à Londres. Fin des *Illuminations* », *Mercure de France* n° 338, 16 juillet 1911, pp. 225-248.

Paterne **BERRICHON**, *Jean-Arthur Rimbaud. Le Poète (1854-1873)*, Paris, Mercure de France, 1912, 310 p.

Paterne **BERRICHON**, « Á propos de la nouvelle édition des Œuvres de Rimbaud », *Mercure de France* n° 391, 1er octobre 1913, pp. 543-548.

Marcellin **BERTHELOT**, *Les origines de l'alchimie*, Paris, Georges Steinheil, 1885, XX-445 p.

Saint **BONAVENTURE**, *Breviloquium. Prologue*, [avant 1257], (éd. de Jacques-Guy **BOUGEROL**), (coll. « *Bibliothèque bonaventurienne. Série Textes* »), Paris, Éditions franciscaines, 1967, 160 p.

Saint **BONAVENTURE**, *Breviloquium. Le monde créature de Dieu*, [avant 1257], (éd. de Trophime **MOUIREN**), (coll. « *Bibliothèque bonaventurienne. Série Textes* »), Paris, Éditions franciscaines, 1967, 159 p.

Saint **BONAVENTURE**, *Itinéraire de l'Esprit vers Dieu*. *Texte de Quaracchi*, [or. *Itinerarium mentis in Deum*, ~ 1259], (trad. du latin par Henry **DUMÉRY**), (coll. « *Bibliothèque des textes philosophiques* »), (7ème éd.), Paris, Vrin, 1994 [or. 1960], 111 p.

Jacques-Bénigne **BOSSUET**, *Œuvres oratoires de Bossuet (1661-1665)*, (vol. 4), (éd. de Joseph **LEBARQ**, Eugène **LEVESQUE** et Charles **URBAIN**), Paris, Desclée de Brouwer, 1921, VII-732 p.

Jacques-Bénigne **BOSSUET**, *Œuvres complètes de Bossuet*, (éd. du cardinal Louis-François de **BAUSSET**), Paris, Louis Vivès, 28 vol., 1862, [or. 1815-1820].

Paul **BOURGET**, *Essais de psychologie contemporaine : Baudelaire, M. Renan, Flaubert, M. Taine, Stendhal*, Paris, Lemerre, 1885.

Henri **BREMOND**, *Newman. Essai de biographie psychologique*, Paris, Bloud, 1906 [or. 1905], XV-428 p.

Henri **BREMOND**, *L'inquiétude religieuse. Aubes et lendemains de conversion*, (5ème éd.), Paris, Librairie académique Perrin et Cie, 1909 [or. 1901], VIII-340 p.

Henri **BREMOND**, *L'inquiétude religieuse, Deuxième série*, Paris, Librairie académique Perrin et Cie, 1909 [or. 1901], 392 p.

Henri **BREMOND**, *Sainte Chantal (1572-1641)*, (coll. « *Les Saints* »), Paris, J. Gabalda & Cie, 1912, VIII-243 p.

Henri **BREMOND**, *L'Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de Religion jusqu'à nos jours*, Paris, Librairie Bloud & Gay, 11 vol., 1916-1933.

Henri **BREMOND**, *La poésie pure. Avec un débat sur la poésie par Robert de Souza,* Paris, Bernard Grasset, 1926, 321 p.

Henri **BREMOND**, *Prière et poésie*, Paris, Bernard Grasset, 1926, XV-221 p.

Étienne Junius **BRUTUS** [alias Hubert **LANGUET**], *Vindiciæ contra Tyrannos*, *sive de principis in populum et populi in principem legitima potestate*, Edimburgi, 1579, XII-236 p. Trad. française : *De la puissance légitime du prince sur le peuple et du peuple sur le prince*, *traité très utile et digne de lecture en ce temps, écrit en latin par Estienne Junius Brutus, et nouvellement traduit en français*, 1581, 264 p., disponible en fac-similé : Étienne Junius **BRUTUS**, *Vindiciæ contra Tyrannos*, *traduction française de 1581*, (éd. de A. **JOUANNA**, J. **PERRIN**, M. **SOULIÉ**, A. **TOURNON** et H. **WEBER**), (coll. « *Les classiques de la pensée politique* » ; 11), Genève, Droz, 1979, 403 p.

Nicolas **CABASILAS**, *Explication de la divine liturgie*, (éd. augmentée de Sévérien **SALAVILLE**, René **BORNERT**, Jean **GROUILLARD** et Pierre **PÉRICHON**), (coll. « *Sources chrétiennes* » ; 4bis), Paris, Cerf, 1967, 412 p.

Gilbert Keith **CHESTERTON**, *Orthodoxy*, London, The Bodley Head, 1908, 278 p.

DANTE, *La divine comédie. L'enfer*, [or. *Inferno*, ~ 1321], (trad. de l'italien par Jacqueline **BISSET**), (coll. « *G.F. bilingue* » ; 725), Paris, Garnier-Flammarion, 1992 [or. 1985], 376 p.

DANTE, *La divine comédie. Le Purgatoire*, [or. *Purgatorio*, ~ 1321], (trad. de l'italien par Jacqueline **BISSET**), (coll. « *G.F. bilingue* » ; 724), Paris, Garnier-Flammarion, 1992 [or. 1988], 376 p.

DANTE, *La divine comédie. Le Paradis*, [or. *Paradiso*, ~ 1321], (trad. de l'italien par Jacqueline **BISSET**), (coll. « *G.F. bilingue* » ; 726), Paris, Garnier-Flammarion, 1992 [or. 1990], 406 p.

Rodolphe **DARZENS**, « Enquêtes littéraires. Arthur Rimbaud », *La Revue indépendante*, janvier-février 1889, pp. 190-201.

Ernest **DELAHAYE**, *Rimbaud. L'artiste et l'être moral*, (coll. « *Cerf Littérature* »), Paris, Les Éditions du Cerf, 2007 [or. Paris, Éditions Messein, 1923], 115 p.

Félix **FÉNÉON**, « *Les* Illuminations *d'Arthur Rimbaud* », *Le Symboliste*, 7-14 octobre 1886, col. VI.

Johann Gottlieb **FICHTE**, *Discours à la Nation allemande*, [or. *Reden an die deutsche Nation*, 1807-1808], (trad. de l'allemand par Alain **RENAUT**), (coll. « *La Salamandre* »), Paris, Imprimerie Nationale, 1992, 396 p.

Étienne **GILSON**, *La Philosophie de saint Bonaventure*, (coll. « *Études de philosophie médiévale* » ; 4), Paris, Vrin, 1924, 482 p.

Johann Wolfgang von **GŒTHE***, Faust. Deuxième partie*, [or. *Der Tragödie zweiter Teil*, 1832, posth.], (tome 3), (trad. de l'allemand par Henri **LICHTENBERGER**), (coll. « *Bilingue des Classiques étrangers* »), Paris, Éditions Montaigne, s.d. [1932], 258 p.-LXI

Rémy de **GOURMONT**, *Le Latin mystique. Les poètes de l'antiphonaire et la symbolique au moyen âge*, Paris, Éd du Mercure de France, 1892, 379 p.

HOMÈRE, *Iliade*, [or. *Iliás*, ~ 800 av. J.-C.], (éd. de Jean **MÉTAYER** et de Jean-Claude **RIEDINGER**), (coll. « *G.F.* » ; 1124), Paris, Flammarion, 2000, 511 p.

Andreas **HONDORFF**, *Theatrum historicum sive Promptuarium illustrium exemplorum*, [1568], (trad. du latin par Philippe **LONICER**), Frankfort, Johannes Bringer, 1616.

Joris-Karl **HUYSMANS**, *Á Rebours*, [or. Paris, G. Charpentier, 1884], (éd. de Marc **FUMAROLI**), (deuxième éd. revue et augmentée), (coll. « *Folio classique* » ; 898), Paris, Gallimard, 2000 [or. 1991], 433 p.

Saint **IGNACE** d'Antioche, *Lettres*, (éd. Pierre thomas **CAMELOT**), (coll. « *Sources chrétiennes* » ; 10), (2ème éd. revue et augmentée), Paris, Éd. du Cerf, 1951, 251 p.

Saint **JUSTIN**, *Apologie pour les chrétiens*, [or. *Apologiæ*, ~ 150], (éd. de Charles **MUNIER**), (coll. « *Paradosis*. *Études de littérature et de théologie anciennes*» ; 39), Fribourg, Éd. universitaires, 1995, VII-151 p.

Saint **JEAN DE LA CROIX**, *Œuvres spirituelles*, (trad. de l'espagnol par le R.P. Grégoire de **SAINT JOSEPH**), Paris, Éd. du Seuil, 1947, 1277 p.

Gustave **KAHN**, *Symbolistes et Décadents*, Genève, Slatkine *Reprints*, 1977 [or. Paris, Vanier, 1902], 404 p.

Emmanuel **KANT**, *Critique de la Raison Pure*, [or. *Kritik der reinen Vernunft*, 1781], (trad. de l'allemand par Jules **BARNI**, revue par Paul **ARCHAMBAULT**), (coll. « *G.F.* » ; 257), Paris, Garnier-Flammarion, 1987, 725 p.

Emmanuel **KANT**, *Critique de la Faculté de juger*, [or. *Kritik der Urteilskraft*, ~ 1790], (trad. de l'allemand par Alexis **PHILONENKO**), (coll. « *Bibliothèque des textes philosophiques* »), (éd. revue avec des notes nouvelles), Paris, Vrin, 1993, 482 p.

Alphonse de **LAMARTINE**, *Œuvres Complètes publiées et inédites*, (tome III), Paris, chez l'auteur, 1860, 508 p.

Charles **LECONTE** de **LISLE***, Poèmes barbares*, (éd. de Claudine **GOTHOT-MERSCH**), (coll. « *Poésie* » ; 202), Paris, Gallimard, 1985 [or. Librairie Poulet-Malassis, 1862], 365 p.

Jean-Jacques **LE FRANC** de Pompignan*, Œuvres* I, Genève, Slatkine, 1971 (*reprint* de l'édition d'Amsterdam de 1784), LXXVIII-391 p.

Levin **LEMNE** [Levinus **LEMNIUS**], *Les occultes merveilles et secretz de nature*, [or. *De Miraculis occultis naturae*, 1559], Paris, Galiot du Pré, 1574, 213 p.

Émile **LITTRÉ**, *Dictionnaire de la langue française*, Paris, Hachette, 5 vol., 1863-1884.

Moïse ben Maimoun [dit **MAÏMONIDE**], *Le Guide des égarés*. *Traité de théologie et de philosophie*, [~ 1204], (tome 2), (éd. de Salomon **MUNK**), Paris, A. Franck, 1861, XVI-380 p.

Joseph de **MAISTRE**, *Œuvres*, (éd. de Pierre **GLAUDES**), (coll. « *Bouquins* »), Paris, Robert Laffont, 2007, 1348 p.

Nicolas **MALEBRANCHE**, *Conversations chrétiennes* suivies de *Entretiens sur la métaphysique, sur la religion et sur la mort*, (éd. de Geneviève **RODIS-LEWIS**), (coll. « *folio. Essais* » ; 260), Paris, Gallimard, 1994 [or. 1992], 725 p.

Stéphane **MALLARMÉ**, *Œuvres Complètes, I,* (éd. de Georges **JEAN-AUBRY** et de Henri **MONDOR**), (coll. « *Bibliothèque de la Pléiade* » ; 65), Paris, *N.R.F.*, Gallimard, 1979 [or. 1945], XXVII-1659 p.

Stéphane **MALLARMÉ**, *Œuvres complètes*, *II*, (éd. de Bertrand **MARCHAL**), (coll. « *Bibliothèque de la Pléiade* » ; 497), Paris, *N.R.F.*, Gallimard, 2003, XIX-1907 p.

Jacques **MARITAIN**, *Art et scolastique*, Paris, Librairie de l'Art Catholique, 1920, 188 p.

Louis des **MASURES**, *Tragédies saintes*, [*David combattant* ; *David triomphant* ; *David fugitif*, 1565], (éd. de Michel **DASSONVILLE**), dans COLLECTIF, *Théâtre français de la Renaissance, Première série, vol. 2, La tragédie à l'époque d'Henri II et de Charles IX (1561-1566)*, Paris-Florence, PUF-Olschki, 1989, 443 p.

François **MAURIAC**, *Œuvres complètes*, (tome VIII), Paris, Arthème Fayard, 1952, IV-489 p.

Jean de **MENASCE**, *Quand Israël aime Dieu*, (coll. « *Le Roseau d'or* » ; 47), Paris, Plon, 1931, 281 p.

Jules **MICHELET**, *Introduction à l'Histoire universelle*, (2ème édition), Paris, Librairie classique de L. Hachette, 1834, VII-257 p.

Jacques-Paul **MIGNE**, *Patrologiæ cursus completus… Series Græca*, Paris, *apud* J.-P. Migne, 161 tomes en 166 vol., 1857-1866.

Jacques-Paul **MIGNE**, *Patrologiæ cursus completus… Series Latina*, Paris, *apud* J.-P. Migne puis Turnhout, Brepols, 221 vol., 1844-1864 et 1963 (vol. 218-221).

John Henry **NEWMAN**, *Apologia pro vita sua,* London*,* Longman, Green, Longman, Roberts and Green, 1864, 127 p.

Jean **NIDER**, *Les sorciers et leurs tromperies – 1436-1438*, (éd. de Jean **CÉARD**), Grenoble, Éd. Jérôme Million, 2005, 281 p.

ORIGÈNE, *Homélie sur les Nombres. II*, (nouvelle édition par Louis **DOUTRELEAU**), (coll. « *Sources chrétiennes* » ; 442), Paris, Éd. du Cerf, 1999, 424 p.

Blaise **PASCAL***, Œuvres complètes*, (tome II), (éd. de Michel **Le GUERN**), (coll. « *Bibliothèque de la Pléiade* » ; 462), Paris, *N.R.F.*, Gallimard, 2000, 1728 p.

Charles **PÉGUY**, *Œuvres Complètes de Charles Péguy (1873-1914)*, (tome 8), Paris, *N.R.F.*, 1917, 344 p.

Charles **PÉGUY**, *Le Porche du mystère de la deuxième vertu*, (coll. « *Poésie* » ; 204), Paris, *N.R.F.*, Gallimard, 1986 [or. Cahiers de la quinzaine. 4ème cahier, cahier pour la Toussaint et pour le jour des morts de la 13ème série, Paris, 8, rue de la Sorbonne, 1911], 188 p.

Eugène **PEULTIER**, Alois **ÉTIENNE**, Léon **GANTOIS** et Henri **ROUX** de Raze, *Concordantiarum Universae Scripturae Sacrae Thesaurus*, (coll. « *Cursus Sacræ Scripturæ, pars tertia, textus V. Concordantiæ latinæ* »), Paris, P. Lethielleux, 1896, 1240 p.

Jean-Baptiste **PITRA**, *Spicilegium solesmense, complectens sanctorum Patrum scriptorumque ecclesiasticorum anecdota hactenus opera*, Paris, Didot, 4 vol., 1852-1858.

PLATON, *Apologie de Socrate*, [or. *Apología Sôkrátous*, après 399 av. J.-C.], (éd. d'Émile **CHAMBRY**), (coll. « *G.F.* » ; 75), Paris, Garnier-Flammarion, 1965, 187 p.

PLATON, *La République*, [or. *Politeía*, ~ 380 av. J.C. ?], (éd. de Robert **BACCOU**), (coll. « *G.F.* » ; 90), Paris, Flammarion, 1966, 510 p.

PLATON, *Premiers dialogues*, (éd. d'Émile **CHAMBRY**), (coll. « *G.F.* » ; 129), Paris, Garnier-Flammarion, 1967, 442 p.

PLATON, *Phèdre*, [or. *Phaídros*, ~ 370 av. J.C.], (éd. de Luc **BRISSON**), (coll. « *G.F.* » ; 488), Paris, Flammarion, 1989, 406 p.

PLATON, *Le banquet. Phèdre*, (éd. d'Émile **CHAMBRY**), (coll. « *G.-F.* » ; 4), Paris, Flammarion, 1992 [or. 1964], 218 p.

Alexander **POPE**, *An Essay on Man and other poems,* [or. 1734], New York, Courier Dover Publications, 1994, 99 p.

Ernest **RENAN***, L'Avenir de la Science – Pensées de 1848 -*, Paris, Calmann-Lévy, 1849, XX-541 p.

Ernest **RENAN**, *Histoire des origines du Christianisme. Livre premier* : *Vie de Jésus*, Paris, éd. Michel Lévy, 1863, LIX-462 p.

Ernest **RENAN**, *Le prêtre de Némi*, (11ème éd.), Paris, Calmann-Lévy, 1886, 134 p.

Arthur **RIMBAUD**, *Illuminations,* Paris, Publications de *La Vogue*, 1886, 103 p.

Arthur **RIMBAUD**, *Une saison en enfer,* Paris, Publications de *La Vogue*, [or. Bruxelles, Alliance typographique (M.-J. **POOT** et Compagnie), 1873], 1886.

Arthur **RIMBAUD**, *Reliquaire. Poésies*, (préface de Rodolphe DARZENS), L. Genonceaux, 1891, XXVIII-152 p.

Arthur **RIMBAUD**, *Poésies Complètes*, (préface de Paul **VERLAINE**), Paris, Léon Vanier, 1895, 135 p.

Arthur **RIMBAUD**, *Œuvres de Jean-Arthur Rimbaud*, (éd. de P. **BERRICHON** et Ernest **DELAHAYE**), Paris, société du Mercure de France, 1898, 267 p.

Arthur **RIMBAUD**, *Lettres de Jean-Arthur Rimbaud. Égypte, Arabie, Éthiopie*, (éd. de P. BERRICHON), Paris, Mercure de France, 1899, 271 p.

Arthur **RIMBAUD**, *Œuvres : vers et proses. Poèmes retrouvés*, (éd. de Paterne **BERRICHON**), Paris, Mercure de France, 1912, 401 p.

Arthur **RIMBAUD**, *L'œuvre-Vie*, (éd. de Alain **BORER**), Paris, Arléa, 1991, LXXXIV-1338 p.

Arthur **RIMBAUD**. *Œuvres Complètes : poésie, prose et correspondance*, (éd. de Pierre **BRUNEL**), (coll. « *Classiques modernes* »), Paris, La Pochothèque, Librairie Générale française, 1999, 1039 p.

Isabelle **RIMBAUD**, *Mon frère Arthur*, Paris, Camille Bloch, 1920, 64 p.

Jacques **RIVIÈRE**, *Rimbaud*, (coll. « *XXe siècle* » ; 5), Paris, Éd. Kra, 1930, 234 p.

Marie Joseph **ROUËT de JOURNEL**, *Enchiridion Patristicum*. *Loci SS. Patrum, Doctorum, Scriptorum ecclesiasticorum, quos in usum scholarum collegit*, Fribourg, Herder & Co, 1922, XXVII-801 p.

Jean-Jacques **ROUSSEAU**, *Odes sacrées*, Bruxelles, Gilles Stryckwant, 1738, 109 p.

Jean-Jacques **ROUSSEAU**, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes – Discours sur les sciences et les arts*, (éd. de Jacques **ROGER**), (coll. « *G.F.* » ; 243), Paris, Garnier-Flammarion, 1992, 282 p.

Henri **ROUX de RAZE**, Edmond de **LACHAUD** et Jean-Baptiste **FLANDIN**, *Concordantiarum SS. Scripturae manuale*, Paris, Lecoffre-Gabalda, 1939 [or. 1868], VIII-751 p.

Saint François de **SALES**, *Introduction à la vie dévote*, [or. 1608], (éd. de Didier-Marie **PROTON**), (coll. « *Trésors du christianisme* »), Paris, Éd. du Cerf, 2007, 544 p.

Saint François de **SALES**, *Traité de l'amour de Dieu*, [or. *Traicté de l'amour de Dieu*, 1618], (éd. de Didier-Marie **PROTON**), (coll. « *Sagesses chrétiennes* »), Paris, Éd. du Cerf, 2011, 1035 p.

Soncino Babylonian Talmud, *translated into English with Notes, Glossary and Indices*, (éd. du Rabbi Isidore **EPSTEIN**), London, The Soncino Press, 30 vol., 1960-1994.

Alexandre **SOUMET**, *Saül*, *tragédie en cinq actes*, (2ème éd.), Paris, Ponthieu, 1822, 87 p.

Baruch **SPINOZA**, *Éthique*, [or. *Ethica Ordine Geometrico Demonstrata*, 1677, posth.], (éd. de Charles **APPUHN**), (coll. « *G.F.* » ; 57), Paris, Garnier-Flammarion, 1965, 378 p.

Enid **STARKIE**, *Rimbaud en Abyssinie*, (coll. « *Documents et témoignages pour servir à l'histoire de notre temps* »), Paris, Payot, 1938 [or. Arthur Rimbaud in Abyssinia, (coll. « *Oxford studies in modern languages and literature* »), Oxford, Clarendon Press, 1937], 213 p.

Jean **TAXIL**, *Traicté de l'epilepsie*, *maladie vulgairement appellée au pays de Provence, la gouttete aux petits enfans. Avec plusieurs belles ; & curieuses questions, touchant les causes prognostiques, & cures d'icelles*, Tournon, Claude Michel, 1602, [24]-296-[32] p.

TERTULLIEN, *Quinti Septimi Florentis Tertulliani opera*, (coll. « *Corpus Christianorum, Series Latina* » ; 1-2), Turnhout, Brepols, 1954, 2 vol., XXV-1632 p.

Sainte **THÉRÈSE** de L'Enfant-Jésus et de la Sainte-Face, *Œuvres complètes. Textes et dernières Paroles*, (éd. de Jacques **LONCHAMPT**), (coll. « *Carmel : Œuvres complètes* »), Paris, Éd. du Cerf, Desclée de Brouwer, 1992, 1599 p.

Saint **THOMAS** d'Aquin, *Explication suivie des quatre Evangiles : composée d'extraits des interprètes grecs et latins… de manière à ne former qu'un seul texte… appelé… la Chaîne d'Or,* [or. *Catena Aurea*, ~ 1261-1267], (éd. de J.-M. **PÉRONNE**), Paris, Librairie de Louis Vivès, 8 tomes, 1868-1869.

Saint **THOMAS** d'Aquin*, Opera omnia*, *Iussu Leonis XIII P. M. Edita – Cura et Studio Fratrum Praedicatorum*, (Tome 28), Rome, Editori di San Tommaso, 1974, 85-292 p.

Saint **THOMAS** d'Aquin*, Somme contre les Gentils III. La Providence*, *livre sur la vérité de la foi catholique contre les erreurs des infidèles*, [or. *Summa Contra Gentiles*, ~ 1258-1265], (éd. de Vincent **AUBIN**), (coll. « *G.F.* » ; 1047), Paris, Garnier-Flammarion, 1999, 582 p.

Saint **THOMAS** d'Aquin, *Somme théologique*, [or. *Summa theologica* ? ~ 1266-1273], Paris, Éd. du Cerf, 4 vol., 1984-1986.

Saint **THOMAS** d'Aquin, *La Prophétie*, (traduction du latin et annotations par Paul **SYNAVE** et Pierre **BENOIT**), (2ème édition entièrement mise à jour par Jean-Pierre **TORRELL**), Paris, 2005, 133-403 p.

Saint **THOMAS** d'Aquin, *Questions disputées sur la vérité. Question XII : La prophétie (*De Prophetia*)*, [or. 1257-1258], (éd. de Serge-Thomas **BONINO** et de Jean-Pierre **TORRELL**), (coll. « *Bibliothèque des textes philosophiques* »), Paris, Vrin, 2006, 266 p.

Pontus de **TYARD**, *Le Solitaire premier ou Dialogue de la fureur poëtique*, Paris, Galiot du Pré, 2ème éd. augmentée, 1575 [or. 1552], 68 p.

Paul **VERLAINE**, *Œuvres poétiques complètes*, (éd. d'Yves-Gérard **LE DANTEC**, révisée, complétée et présentée par Jacques **BOREL**), (coll. « *Bibliothèque de la Pléiade* » ; 47), Paris, *N.R.F.*, Gallimard, 1962 [or. 1938], XLIV-1495 p.

Paul **VERLAINE**, *Œuvres en prose complètes*, (éd. de Jacques **BOREL**), (coll. « *Bibliothèque de la Pléiade* » ; 239), Paris, *N.R.F.*, Gallimard, 2002 [or. 1972], XVII-1549 p.

Teodor de **WYZEMA**, « Les Livres », *Revue indépendante*, décembre 1886, pp. 201-202.

Émile **ZOLA**, *L'œuvre*, Paris, G. Charpentier et Cie, 1886, 491 p.

5. Études sur Claudel

Pierre **AQUILON**, « Claudel et Eschyle », *Revue des Lettres modernes* n° 101-103, Série *Paul Claudel* n° 1, 1964, pp. 7-43.

Didier **ALEXANDRE**, *Le gland et le chêne. Genèse et formulations de la poétique claudélienne*, thèse de doctorat dactylographiée, Université Paris VIII, 1996, 1493 p.

Didier **ALEXANDRE**, « Des formes, point de genres ? Paul Claudel face à la question du genre », dans Marc **DAMBRE** et Monique **GOSSELIN-NOAT** (dir.), *L'éclatement des genres au XXe siècle*, Paris, Presses Sorbonne nouvelle, 2001, pp. 113-129.

Didier **ALEXANDRE** (dir.), *Lectures de Claudel.* Tête d'Or, (coll. « *Didact. Français* »), Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2005, 263 p.

Didier **ALEXANDRE** (dir.), *L'écriture de l'exégèse dans l'œuvre de Paul Claudel : actes du colloque, les 8-9-10 mars 2001 à l'Université de Toulouse-le-Mirail*, (coll. « *Annales littéraires de l'Université de Besançon* » ; 801), (coll. « *Centre Jacques Petit* » ; 108), Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2006, 356 p.

Alexandre L. **AMPRIMOZ**, *À l'ombre de Rimbaud : le Germain Nouveau d'avant* La Doctrine de l'amour, (coll. « *Stanford French and Italian studies* » ; 43), Saratoga (California), Anma Libri, 1986, 76 p.

Pierre **ANGERS**, *Commentaires à l'*Art poétique *de Paul Claudel : avec le texte de* l'Art poétique, Paris, Mercure de France, 1949, 391 p.

Gérald **ANTOINE**, *Paul Claudel ou l'Enfer du génie*, (coll. « *Biographies sans masque* » ; 3), Paris, Robert Laffont, 1988, 475 p.

Gérald **ANTOINE**, « Claudel et Mallarmé », dans P. **BRUNEL** et Anne **UBERSFELD** (dir.), *La Dramaturgie claudélienne*, Actes du colloque de Cérisy-la-Salle (31 août-10 septembre 1987), Klincksieck, 1988, pp. 209-223.

Hans Urs von **BALTHASAR***, Le soulier de satin de Paul Claudel*, (trad. de l'allemand par Genia **CATALÁ**), Genève, *Ad Solem*, 2002, 76 p.

Louis **BARJON***, De Baudelaire à Mauriac. L'inquiétude contemporaine*, (2ème édition), PARIS, Casterman, 1964.

Maryse **BAZAUD**, *Catalogue de la bibliothèque de Paul Claudel*, (coll. « *Annales Littéraires de l'Université de Besançon* » ; 229), (coll. « *Centre de recherches de littérature française 19e et 20e siècles* » ; 29), Paris, Les Belles Lettres, 1979, 206 p.

Maryse **BAZAUD**, *Bible de Paul Claudel*, (coll. « *Annales littéraires de l'Université de Franche-Comté* » ; 690), (coll. « *Centre Jacques Petit* » ; 92), Besançon, Presses universitaires Franche-Comté, 2 vol., 2000, IX-904 p.

Aimé **BECKER**, *Claudel et saint Augustin, une parenté spirituelle*, (coll. « *Le Sycomore. Série Chrétiens aujourd'hui* » ; 13), Paris-Namur, Lethielleux, Culture et vérité, 1984, 271 p.

André **BLANC**, *Claudel. Le point de vue de Dieu*, (coll. « *humanisme et religion* »), Paris, Edition du Centurion, 1965, 220 p.

André **BLANCHET**, « Claudel lecteur de Bremond », *Études*, septembre 1965, pp. 155-167.

André **BLANCHET**, « L'élaboration par Claudel de son article sur Rimbaud », *Revue d'Histoire Littéraire de la France*, Presses Universitaires de France, vol. 67, n° 4 (octobre-décembre 1967), pp. 759-775.

Michel **BRESSOLETTE**, « Exégèse d'une correspondance : Paul Claudel, Jacques Maritain (1921-1945) », dans Didier ALEXANDRE*, L'écriture de l'exégèse dans l'œuvre de Paul Claudel : actes du colloque, les 8-9-10 mars 2001 à l'Université de Toulouse-le-Mirail*, (coll. « *Annales littéraires de l'Université de Besançon* » ; 801), (coll. « *Centre Jacques Petit* » ; 108), Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2006, pp. 13-31.

COLLECTIF, *Cahiers Paul Claudel 1. Tête d'Or et les débuts littéraires*, Paris, Gallimard, 1959, 263 p.

COLLECTIF*, Cahiers Paul Claudel, 2. Le rire de Paul Claudel*, Paris, Gallimard, 1960, 292 p.

COLLECTIF, *Claudel et l'Europe. Actes du colloque de la Sorbonne du 2 décembre 1995*, (coll. « *Bibliothèque L'Age d'homme* » ; 1997) ; (coll. « *Centre de recherches Jacques Petit* » ; 1997), Lausanne, L'Age d'homme, 1997, 153 p.

Pascal **DETHURENS**, *Claudel et l'avènement de la modernité : création littéraire et culture européenne dans l'œuvre théâtrale de Claudel*, (coll. « *Annales littéraires de l'Université de Besançon* » ; 601), Besançon-Paris, Presses Universitaires Franche-Comté, Les Belles-lettres, 1996, 569 p.

André **ESPIAU de la MAËSTRE**, « Claudel à l'école de Renan », dans *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, vol. 59, n° 29, 1977, pp. 245-266.

André **ESPIAU DE LA MAËSTRE**, « Christocentrisme et dévotion au Père dans la religion biblique de Paul Claudel », dans COLLECTIF, *Claudel, la poëte et la Bible. Actes du colloque des 16-17 octobre 1998 à la Bibliothèque*

Nationale de France, (coll. « *Annales littéraires de l'Université de Franche-Comté* ») ; (coll. « *Centre de recherches Jacques Petit* » ; 95), Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2001, pp. 45-62.

Stanislas **FUMET**, *Claudel*, (coll. « *La Bibliothèque idéale (Paris)* »), Paris, Gallimard, 1958, 311 p. + 15 p.

Gilbert **GADOFFRE**, « Les Trois sources de l'analogie claudélienne », *French Studies*, XIII/2, avril 1959, pp. 135-145.

Henri **GOUHIER**, « Bergson et Claudel », dans Georges **CATTAUI** et Jacques **MADAULE** (dir.), *Entretiens sur Paul Claudel*, (coll. « *Décades du Centre Culturel International de Cerisy-la-Salle. Nouvelle série* » ; 11), Paris-La Haye, Éd. Mouton, 1969, pp. 135-140 et 207-218.

Jean-Yves **GUÉRIN**, « Entre totalitarisme et anarchisme, Prolégomènes à une lecture politique de Tête d'Or », dans Didier **ALEXANDRE** (dir.), *Lectures de Claudel.* Tête d'Or, (coll. « *Didact. Français* »), Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2005, pp. 69-84.

Henri **GUILLEMIN**, *La conversion de Paul Claudel*, tiré à part de la revue *Les Études Classiques*, tome XXV, n° 1, janvier 1957, 64 p.

Marie-Françoise **GUYARD**, « Claudel et l'étymologie », *Cahiers de l'Association internationale des études françaises* n° 11, 1959, pp. 286-300.

Jacques **HOURIEZ** (dir.), *Christophe Colomb et la découverte de l'Amérique : mythe et histoire*, *actes du colloque international organisé à l'Université de Franche-Comté les 21, 22 et 23 mai 1992*, (coll. « *Annales littéraires de l'Université de Besançon* » ; 532), (coll. « *Centre de recherches Jacques Petit* » ; 67), Besançon-Paris, Presses universitaires de Franche-Comté, les Belles Lettres, 1994, 374 p.

Claudia **JULLIEN**, *Paul Claudel interroge le « Cantique des Cantiques* », (coll. « *Annales littéraires de l'Université de Besançon* » ; 528), (coll. « *Centre de recherches Jacques Petit* » ; 73), Besançon-Paris, Presses universitaires de Franche-Comté, Les Belles Lettres, 1994, 496 p.

Jean-Pierre **KEMPF** et Jacques **PETIT**, *Études sur la « Trilogie » de Claudel. 3* : Le Père humilié, (coll. « *Archives des lettres modernes* » ; 87), (coll. « *Archives Paul Claudel* » ; 7), Paris, Lettres modernes, 1968, 47 p.

Jacques **LACAN**, *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre VIII, le transfert (1960-1961)*, (2ème éd. corrigée), (éd. de Jacques-Alain **MILLER**), (coll. « *Le Champ freudien* »), Paris, Éd. du Seuil, 2001, 468 p.

Paul-André **LESORT**, *Paul Claudel par lui-même*, (coll. « *Écrivains de toujours* » ; 63), Paris, Éd. du Seuil, 1963, 192 p.

Michel **LIOURE**, Tête d'Or *de Paul Claudel : introduction, inédits, variantes et notes*, (coll. « *Annales littéraires de l'Université de Besançon* » ; 291), (coll. « *Centre de recherches Jacques Petit* » ; 39), Paris, Les Belles Lettres, 1984, 322 p.

Henri de **LUBAC**, « Sur un Credo de Claudel », dans *Théologies d'occasion*, Paris, Desclée de Brouwer, 1984, pp. 453-461 [or. *Préface* à Paul CLAUDEL, *Je crois en DIEU*, (éd. d'Agnès du SARMENT), Paris, Gallimard, 1961].

Henri de **LUBAC**, « Claudel théologien », dans *Théologies d'occasion*, Paris, Desclée de Brouwer, 1984, pp. 462-467 [or. *Nouvelles de l'Institut de Paris*, n°1, janvier 1969, pp. 4-8].

Jacques **MADAULE**, *Le Génie de Paul Claudel*, Paris, Desclée de Brouwer, 1933.

Marie **MIGUET**, « Satire et drame satyrique chez Claudel », dans COLLECTIF, *Hommages à Jacques Petit*, (coll. « *Annales littéraires de l'Université de Besançon* » ; 300), (tome 1), (coll. « *Centre de recherches Jacques Petit* » ; 41), Besançon-Paris, Annales Littéraires de l'Université de Besançon, Les Belles Lettres, 1985 pp. 501-510.

Dominique **MILLET-GÉRARD**, De l'« Abendstern » à la « Stella Matutina » (« Tannhäuser » et « Le Soulier de Satin »). Étude de transformation d'un motif, *Revue de littérature comparée*, vol. 63, n° 249, 1989, pp. 53-67.

Dominique **MILLET-GÉRARD**, *Anima et la Sagesse. Pour une poétique comparée de l'exégèse claudélienne*, Paris, éd. P. Lethielleux, 1990, 1199 p.

Dominique **MILLET-GÉRARD**, « Paul Claudel lu par Hans Urs von Balthasar : Continuité de la tradition culturelle européenne », dans COLLECTIF, *Claudel et l'Europe. Actes du colloque de la Sorbonne du 2 décembre 1995*, (coll. « *Bibliothèque L'Age d'homme* » ; 1997) ; (coll. « *Centre de recherches Jacques Petit* » ; 1997), Lausanne, L'Age d'homme, 1997, pp. 28-51.

Dominique **MILLET-GÉRARD**, *Claudel. La Beauté et l'Arrière-Beauté*, (coll. « *Questions de littérature* »), Paris, Sedes, 2000, 126 p.

Yehuda **MORALY** « Paul Claudel : deux pièces pour enfants. Vers un nouveau théâtre sacré », *Revue d'Histoire littéraire de la France*, Presses Universitaires de France, vol. 110, 2010/1, pp. 113-128.

Jean-Claude **MORISOT**, *Claudel et Rimbaud. Étude de transformations*, (coll. « *Bibliothèque des lettres modernes* » ; 22), Paris, Minard, 1976, 654 p.

Thérèse **MOURLEVAT**, *La Passion de Claudel. La vie de Rosalie Ścibor-Rylska*, (éd. revue et augmentée), (coll. « *littérature française* »), Paris, Phébus, 2011 [or. Éditions Pygmalion/Gérard Watelet, 2001], 286 p.

René **PAROISSIN**, *Retour à la Bible avec Claudel. Humanisme biblique*, *exégèse spirituelle, théologie et poétique*, Paris, Nouvelles Éd. Debresse, 1955 [or. 1951], 520 p.

René **PAROISSIN**, *Art et humanisme biblique. Avec Paul Claudel, S. Bernard et S. Jean de la Croix, G. Migot, Bach et Haendel, Péguy et Honegger…,* Paris, Nouvelles Éd. Debresse, 1955, XX-522 p.

Claude-Pierre **PÉREZ**, *Le défini et l'inépuisable : essai sur « Connaissance de l'Est » de Paul Claudel*, (coll. « *Annales littéraires de l'Université de Besançon* » ; 557), (« *Centre de recherches Jacques Petit* » ; 70), Besançon, Presses universitaires Franche-Comté, Les Belles Lettres, 1995, 276 p.

Claude-Pierre **PÉREZ**, « Moi, mère meilleure… ». Conversion et conversions de Claudel à Valéry », *Revue d'Histoire Littéraire de la France*, Presses Universitaires de France, vol. 107, n° 3, 2007, pp. 593-608.

Yves **REBOUL**, « Claudel devant Verlaine », dans Pierre **BRUNEL** et André **GUYAUX** (dir.), *Paul Verlaine*, (coll. « *Mémoire de la critique* »), (série « *Colloques de la Sorbonne* »), Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2004, pp. 89-106.

Joseph de **TONQUÉDEC**, « Paul Claudel, théoricien de l'art. I. La philosophie ; II. La poétique : L'objet de l'art », *Études*, tome 189, n° 19, 5 octobre 1926, pp. 14-34.

Joseph de **TONQUÉDEC**, « Paul Claudel, théoricien de l'art. II : L'objet de l'art », *Études*, tome 189, n° 20, 20 octobre 1926, pp. 143-155.

Joseph de **TONQUÉDEC**, « Paul Claudel, théoricien de l'art. III. La poétique : la forme rythmique », *Études*, tome 189, n° 21, 5 novembre 1926, pp. 282-298.

Joseph de **TONQUÉDEC***, L'Œuvre de Paul Claudel*, Paris, Beauchesne, 1927, 169 p.

Anne **UBERSFELD**, *Paul Claudel, Partage de Midi : autobiographie et histoire*, (coll. « *Annales littéraires de l'Université de Besançon* » ; 673), (coll. « *Centre de recherches Jacques Petit* » ; 88), Besançon-Paris, Presses universitaires Franche-Comté, Les Belles Lettres, 1999, 126 p.

André **VACHON**, *Le temps et l'espace dans l'œuvre de Paul Claudel. Expérience chrétienne et imagination poétique*, (coll. *« Pierres Vives* »), Paris, Seuil, 1965, 455 p.

François **VARILLON**, « Repères pour l'étude du symbolisme de la porte dans l'œuvre de Paul Claudel », dans COLLECTIF, *Cahiers Paul Claudel 1. Tête d'Or et les débuts littéraires*, Paris, Gallimard, 1959, pp. 185-220.

François **VARILLON**, « La vie spirituelle de Paul Claudel d'après son « Journal » inédit », *Études*, février 1965, pp. 171-190.

Antoinette **WEBER-CAFLISCH***, Le Soulier de satin de Paul Claudel*, (coll. « *Annales littéraires de l'Université de Besançon* » ; 334-335), (coll. « *Centre de recherches Jacques Petit* » ; 45-46), Besançon-Paris, Presses universitaires Franche-Comté, Les Belles Lettres, 2 vol., 1986-1987.

Marie-Joséphine **WHITAKER**, « Claudel, Longin et le sublime », *Revue d'Histoire Littéraire de la France*, vol. 103, 2003/1, pp. 123-142.

Michaël **WOOD**, « La menace du bonheur : l'idée de l'amour impossible dans la *Trilogie* de Paul Claudel », *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, vol. 29, n° 29, 1977, pp. 309-323.

6. Œuvres et études diverses

Giorgio **AGAMBEN**, *De la très haute pauvreté. Règle et forme de vie*. Homo Sacer *IV, 1*, [or. *Altissima Povertà. Regole monastiche e forme di vita*, Neri Pozza, 2011], (trad. de l'italien par Joël **GAYRAUD**), (coll. « *Petite bibliothèque* »; 781), Paris, Rivages poche, 2013, pp. 100-101.

Nissim **AMZALLAG**, *La forge de Dieu. Aux origines de la Bible*, PARIS, Cerf, 2020.

Michaël **ALBUS**, « Geist und Feuer. Ein Gespräch mit Hans Urs von Balthasar », dans *Herder-Korrespondenz*, 30, 1976, pp. 72-82.

Henri **ATLAN**, *Pour un athéisme éclairé. Des Lumières au monde hébraïque. L'hypothèse inutile*, PARIS, Odile Jacob, 2025.

John Langshaw **AUSTIN**, *Quand dire, c'est faire*, [or. *How to Do Things with Words*, *The Williams James Lectures delivred in Harvard University in 1955*, (coll. « *Oxford Paperbacks* »; 234), Cambridge, Harvard University Press, 1962], (trad. de l'anglais par Gilles **LANE**), (coll. « *Points-Essais* » ; 235), Paris, Éd. du Seuil, 1991, 202 p.

Hans Urs von **BALTHASAR**, *Cordula ou l'épreuve décisive*, [or. *Cordula oder der Ernstfall*, (coll. « *Kriterien* » ; 2), Einsiedeln, Johannes Verlag, 1966], (trad. de l'allemand par Bernard FRAIGNEAU-JULIEN), Paris, Beauchesne, 1968, 124 p.

Hans Urs von **BALTHASAR**, *La Gloire et la Croix*, *Les aspects esthétiques de la révélation*. *2. Styles* [or. *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik, Bd. II. Fächer der Style*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1962], (trad. de l'allemand par René **GIVORD** et Hélène **BOURBOULON**), (coll. « *Théologie* » ; 74 et 81), Paris, Aubier, 2 tomes, 1968 et 1972

Hans Urs von **BALTHASAR**, *La Gloire et la Croix*. *II, Styles : les aspects esthétiques de la révélation*. *De Jean de la Croix à Péguy*, [or. *Herrlichkeit : eine theologische Ästhetik. Band II, Fächer der Stile,* Freiburg i. Br., Johannes Verlag, 1962], (trad. de l'allemand par Robert **GIVORD** et Hélène **BOURBOULON**), (coll. « *Théologie* » ; 81), Paris, Aubier, 1972, 391 p.

Hans Urs von **BALTHASAR**, *La Gloire et la Croix*, *Les aspects esthétiques de la révélation*. *III. Théologie. 2. Nouvelle alliance* [or. *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik, Bd. III, 2. Theologie ; Teil 2 : Neuer Bund*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1969], (trad. de l'allemand par René **GIVORD**), (coll. « *Théologie* » ; 83), Paris, Aubier, 1975, 505 p.

Hans Urs von **BALTHASAR**, *La Gloire et la Croix. Les aspects esthétiques de la révélation. IV. Le domaine de la métaphysique - 1. Les Fondations*, [or. *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik, Bd. III/1. Im Raum der Metaphysik*,

Einsiedeln, Johannes Verlag, 1965], (trad. de l'allemand par Robert **GIVORD** et Henri **ENGELMANN**), (coll. « *Théologie* » ; 84), Paris, Aubier, 1981, 264 p.

Hans Urs von **BALTHASAR**, *La Dramatique divine. Prolégomènes*, [or. *Theodramatik Bd. 1. Prolegomena*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1973], (trad. de l'allemand par André **MONCHOUX**), (coll. « *Le Sycomore. Série horizon* » ; 12), Paris-Namur, Lethielleux, Culture et vérité, 1984, 575 p.

Hans Urs von **BALTHASAR**, *Espérer pour tous*, [or. *Was dürfen wir hoffen ?*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1986], (trad. de l'allemand par Henri **ROCHAIS** et Jean-Louis **SCHLEGEL**), Paris, Desclée de Brouwer, 1987, 149 p.

Jean-Baptiste **BARONIAN**, *Verlaine*, (coll. « *Folio. Biographies* » ; 40), Paris, Gallimard, 2008, 221 p.

Jean-Louis **BARRAULT**, *Réflexions sur le théâtre*, Boulogne, éd. du Levant, 1996 [or. Paris, J. Vautrain, 1949], 207 p.

Paul **BEAUCHAMP**, *La loi de Dieu. D'une montagne à l'autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1999, 251 p.

Paul **BEAUCHAMP**, *Cinquante portraits bibliques*, Paris, Éd du Seuil, 2000, 261 p.

Yvon **BELAVAL**, *Leibniz : initiation à sa philosophie*, (6ème éd.), (coll. « Bibliothèque *d'histoire de la philosophie* »), Paris, J. Vrin, 2005 [or. *Pour connaître la pensée de Leibniz*, (coll. « *Pour connaître* »), Paris, Bordas, 1952], 352 p.

Paul **BÉNICHOU**, *Romantismes français. I, Le Sacre de l'écrivain*. *Le Temps des prophètes,* coll. (« *Quarto* »), Paris, Gallimard, 2004 [or. *Le sacre de l'écrivain, 1750-1830. Essai sur l'avènement d'un pouvoir spirituel laïque dans la France moderne*, Paris, J. Corti, 1973 et *Le Temps des prophètes. Doctrines de l'âge romantique*, (coll. « *Bibliothèque des idées* »), Paris, Gallimard, 1977], 985 p.

Jorge **BLAJOT**, *La Hora sin tiempo*, Barcelona, Juan Flors, 1958, 127 p.

André **BLANCHET***, Histoire d'une mise à l'index. La « Sainte Chantal » de l'abbé Bremond d'après des documents inédits*, (coll. « *Études bremondiennes* »), Paris, Aubier-Montaigne, 1967, 293 p.

Maurice **BLANCHOT**, *L'espace littéraire*, [or. Paris, Gallimard, 1955], (coll. *Folio. Essais* » ; 89), Paris, Gallimard, 2007 [or. 1988], 376 p.

Marc **BOCHET**, *Job après Job. Destinée littéraire d'une figure biblique*, (coll. « *Le livre et le rouleau* » ; 9), Bruxelles, Lessius, 2000, 178 p.

Serge-Thomas **BONINO**, « Les voiles sacrés : à propos d'une citation de Denys », *Studi Tomistici* n° 45, 1992, pp. 158-171.

Yves **BONNEFOY**, *Rimbaud par lui-même*, [or. (coll. « *Écrivains de toujours* » ; 54), Paris, Éd. du Seuil, 1961] dans *Notre besoin de Rimbaud*, (coll. « *La Librairie du XXIe siècle* »), Paris, Éd. du Seuil, 2009, 453 p.

Yves **BONNEFOY**, *Poèmes*, (coll. « *Poésie* » ; 158), Paris, *N.R.F.*, Gallimard, 1982, 345 p.

Alain **BORER**, *Rimbaud en Abyssinie*, (coll. « *Points Seuil* » ; 1182), Paris, Éd. du Seuil, 2004 [or. *Rimbaud en Abyssinie. Essai*, (coll. « *Fiction & Cie* » ; 66), 1984], 410 p.

Alain **BORER**, *Rimbaud. L'heure de la fuite*, (coll. « *Découvertes-Gallimard* » ; 102), Paris, Gallimard, 1991, 176 p.

Pierre **BOURDIEU**, *Méditations pascaliennes*, (coll. « *Liber* »), Paris, Seuil, 1997, 316 p.

Henri **BOURGEOIS**, *Je crois à la résurrection du corps*, Québec, Fides [or. Paris, Desclée, 1981], 313 p.

Jean **BOURGUIGNON** et Charles **HOUIN**, *La vie d'Arthur Rimbaud*, (éd. de Michel **DROUIN**), (coll. « *Petite Bibliothèque Payot* » ; 172), Paris, Payot, 2004 [or. 1991].

Bernard **BOUSMANNE**, *Reviens, reviens cher-ami. Rimbaud-Verlaine, l'Affaire de Bruxelles*, Paris-Bruxelles, Calmann-Lévy, Bibliothèque royale de Belgique, 2006, 169 p.

André **BRETON**, *Flagrant Délit. Rimbaud devant la conjuration de l'imposture et du truquage,* Paris, Thésée, 1949, 69 p.

Raymond Edward **BROWN**, *La mort du Messie. Encyclopédie de la Passion du Christ, de Gethsémani au tombeau. Un commentaire des récits de la Passion dans les quatre évangiles*, (traduit de l'anglais par Jacques **MIGNON**), Paris, Bayard [or. *The Death of the Messiah. From Gethsemane to the Grave : A commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels*, New-York, The Associated Sulpicians of the U.S., 1994], 2005, IX-1695 p.

Pierre **BRUNEL**, *Rimbaud : projets et réalisations*, (coll. « *Unichamp* » ; 2), Paris, Honoré Champion, 1983, 330 p.

Pierre **BRUNEL** et André **GUYAUX** (dir.), *Paul Verlaine*, (coll. « *Mémoire de la critique* »), (Série « *Colloques de la Sorbonne* »), Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2004, 222 p.

Pierre **BRUNEL**, *Éclats de la violence. Pour une lecture comparatiste des* Illuminations *d'Arthur Rimbaud*, (édition critique commentée), Paris, José Corti, 2008, 766 p.

Georges **CATTAUI** et Jacques **MADAULE** (dir.), *Entretiens sur Paul Claudel*, (coll. « *Décades du Centre Culturel International de Cerisy-la-Salle. Nouvelle série* » ; 11), Paris-La Haye, Éd. Mouton, 1969, 335 p.

Jean **CEARD**, *La nature et les prodiges. L'insolite au XVIe siècle en France*, (2^{éme} éd. revue et augmentée), (coll. « *Titre courant* » ; 2), Genève, Droz, 1996 [or. (coll. « *Travaux d'humanisme et Renaissance* » ; 158), 1977], 538 p.

Michel de **CERTEAU**, *La fable mystique. 1, XVIe-XVIIe siècle*, (coll. « *Tel* » ; 115), Paris, Gallimard, 1987 [or. 1982], 414 p.

Michel de **CERTEAU**, *La fable mystique. 2, XVIe-XVIIe siècle*, (coll. « *Bibliothèque des Histoires* »), Paris, Gallimard, 2013, 387 p.

Christophe **CHARLE**, *La Crise littéraire à l'époque du naturalisme. Roman, théâtre et politique, essai d'histoire sociale des groupes et des genres littéraires*, Paris, Presses de l'École normale supérieure, 1979, 207 p.

François **CHATILLON**, « Mélanges. *Etiam*… (*Animadversiones augustinianæ*) », *Revue du Moyen Age latin*, Tome IX, n° 3-4, juillet-décembre 1953, pp. 267-342.

Marie-Dominique **CHENU**, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, (coll. « *Publications de l'Institut d'études médiévales* » ; 11), Montréal-Paris, Institut d'études médiévales, Vrin, 1950, 305 p.

Jean-Louis **CHRÉTIEN**, *L'inoubliable et l'inespéré*, (nouvelle édition augmentée), (coll. « *Philosophie* »), Paris, Desclée De Brouwer, 2014 [or. 2000], 183 p.

René-Pierre **COLIN**, *Schopenhauer en France : Un mythe naturaliste*, Lyon, Presses Universitaires de France, 1979, 230 p.

COLLECTIF, *Hommages à Jacques Petit*, (coll. « *Annales littéraires de l'Université de Besançon* » ; 300), (coll. « *Centre de recherches Jacques Petit* » ; 41), Besançon-Paris, Annales Littéraires de l'Université de Besançon, Les Belles Lettres, 2 vol., 1985.

COLLECTIF, *Les Voix de Dieu. Littérature et prophétie en Angleterre et en France à l'âge baroque*, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2008, 315 p.

Antoine **COMPAGNON**, *Les antimodernes. De Joseph de Maistre à Roland Barthes*, (coll. « *Bibliothèque des Idées* »), Paris, *N.R.F.*, Gallimard, 2005, 464 p.

André **COMTE-SPONVILLE**, *L'esprit de l'athéisme. Introduction à une spiritualité sans Dieu*, Paris, A. Michel, 2007, 219 p.

Yves **CONGAR**, *Je crois en l'Esprit Saint,* (nouvelle édition), Paris, Éd. du Cerf, 1995 [or. 3 vol., 1979-1980], 876 p.

Louis **COUTURAT**, *La logique de Leibniz d'après des documents inédits*, (coll. « *Olms paperbacks* » ; 38), Hildesheim, G. Olms, 1969 [or. Paris, F. Alcan, 1901], XIV-608 p.

Nicolas de **CUES**, *La Docte Ignorance*, [or. *De docta ignorantia*, 1440], (nouvelle éd. revue et augmentée), (éd. d'Hervé **PASQUA**), (coll. « *Rivages poches* » ; 704), Paris, Payot & Rivages, 2011, 314 p.

Jean **DELUMEAU**, *L'énigme Campanella*, Paris, Fayard, 2008, 592 p.

Jacques **DERRIDA**, « La mythologie blanche. La métaphore dans le texte philosophique », *Poétique* n° 5, 1971, pp. 1-52.

Gilles **DORIVAL**, « Origène, témoin des textes de l'Ancien testament », dans Jean-Marie **AUWERS** et André **WÉNIN** (dir.), *Lectures et relectures de la Bible*, *Festschrift P.-M. Bogaert*, (coll. « *Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium* »; 144), Louvain, Leuven University Press-Uitgeverij Peeters, 1999, pp. 351-366.

François **DOSSE**, *Michel de Certeau. Le marcheur blessé*, (nouvelle édition), (coll. « *La Découverte-poche. Sciences humaines et sociales* » ; 245), Paris, la Découverte, 2007 [or. Éditions La Découverte, 2002], 655 p.

François **DOSSE**, *Paul Ricoeur. Les sens d'une vie (1913-2005)*, (coll. « *La Découverte-Poche. Sciences humaines et sociales* » ; 277), (éd. revue et augmentée), Paris, la Découverte, 2008 [or. Éd. de la Découverte, 1997], 712 p.

Christian **DOUMET**, *La déraison poétique des philosophes*, (coll. « *L'autre pensée* »), Paris, Stock, 2010, 306 p.

Georges **DUHAMEL**, *Le livre de l'amertume. Extraits du journal de Blanche et Georges Duhamel*, (éd. de Bernard **DUHAMEL**), Paris, Mercure de France, 1983, 470 p.

Christian **DUQUOC**, *Jésus, homme libre*. *Esquisse d'une christologie*, Paris, Éd. du Cerf, 1981, 135 p.

Marc **DUMAS**, « Corrélation – Tillich et Schillebeeckx », dans Gilles **ROUTHIER** et Marcel **VIAU** (dir.), *Précis de Théologie pratique*, (coll. « *Théologies pratiques* »), Montréal-Bruxelles, Novalis – *Lumen Vitæ*, 2004, pp. 71-83.

Roselyne **DUPONT-ROC** et Philippe *MERCIER*, *Les manuscrits de la Bible et la critique textuelle*, *Cahiers Evangile* n° 102, Paris, 1998, 67 p.

Bart D. **EHRMAN**, *Les Christianismes disparus. La bataille pour les Écritures : apocryphes, faux et censures*, [or. *Lost Christianities. The Battles for Scripture and the Faiths We never Knew*, Oxford-New-York, Oxford University Press, 2003], (trad. de l'anglais par Jacques **BONNET**), Paris, Bayard, 2007, 415 p.

Pierre **EMMANUEL**, *Baudelaire, la femme et Dieu*, (coll. « *Points. Littérature* » ; 139), (rééd. augmentée d'une préface de l'auteur), Paris, Éd. du Seuil, 1982 [or. *Baudelaire*, (coll. « *Les Écrivains devant Dieu* » ; 11), Paris, Desclée de Brouwer, 1967], 158 p.

René **ÉTIEMBLE**, *Le mythe de Rimbaud. II, Structure du mythe*, (coll. « *Bibliothèque des idées* »), Paris, Gallimard, 1952, 504 p.

Robert **FOLZ**, *Le Couronnement Impérial de Charlemagne (25 décembre 800)*, (coll. « *Trente journées qui ont fait la France* » ; 3), Paris, Gallimard, 1964, 333 p. (+ 24 p).

Benjamin **FONDANE**, *Rimbaud le Voyou et l'expérience poétique*, (éd. de Michel **CARASSOU**), (coll. « *Le Regard littéraire* » ; 35), Bruxelles-Paris, Éditions Complexe, Presses Universitaires de France, 1990, [or. Paris, Denoël et Steele, 1933], 296 p.

Bernard **FORTHOMME**, « La Tragédie du roi Saül », dans *N.R.T.* n° 133 (2011), p. 245-265.

Michel **FOUCAULT**, *Le gouvernement de soi et des autres : cours au Collège de France. II, 1983-1984 : Le courage de la vérité*, (éd. de Frédéric **GROS**), (coll. « *Hautes études* »), Paris, Gallimard, Seuil, 2009, XI-351 p.

André **FROSSARD**, *Dieu existe, je l'ai rencontré*, PARIS, Fayard, 1969.

Stanislas **FUMET**, *Arthur Rimbaud, mystique contrarié*, (coll. « *Les marches du temps* »), Éd. Le Félin, 2005 [or. (coll. « *La Recherche de l'Absolu* » ; 22), Paris, Plon, 1966], 200 p.

Henri-Jérôme **GAGEY** et Vincent **HOLZER** (dir.), *Balthasar, Rahner : deux pensées en contraste*, (coll. « *Theologia* »), Paris, Bayard Éditions, 2005, 217 p.

Perrine **GALAND-HALLYN**, Fernand **HALLYN** et Terence **CAVE** (dir.), *Poétiques de la Renaissance : le modèle italien, le monde franco-bourguignon et leur héritage en France au XVIe siècle*, (coll. « *Travaux d'humanisme et Renaissance* » ; 348), Genève, Droz, 2001, XVII-786 p.

Perrine **GALAND-HALLYN**, Fernand **HALLYN** et Jean **LECOINTE**, « L'inspiration poétique au quattrocento et au XVIe siècle », dans Perrine **GALAND-HALLYN**, Fernand **HALLYN** et Terence **CAVE** (dir.), *Poétiques de la Renaissance : le modèle italien, le monde franco-bourguignon et leur héritage en France au XVIe siècle*, (coll. « *Travaux d'humanisme et Renaissance* » ; 348), Genève, Droz, 2001, pp. 109-147.

Rosino **GIBELLINI**, *La teologia del XX secolo*, (coll. « *Biblioteca di teologia contemporanea* » ; 69), (3ème éd.), Brescia, Queriniana, 1996 [or. 1992], 658 p.

Pierre **GIBERT**, *Bible, mythes et récits de commencement*, (coll. « *Parole de Dieu* » ; 25), Paris, Éd. du Seuil, 1986, 283 p.

André **GIDE**, *Journal, Tome I (1887-1925)*, (éd. de Éric **MARTY**), (coll. « *Bibliothèque de la Pléiade* » ; 54), Paris, *N.R.F.*, Gallimard, 1996, 1748 p.

André **GIDE**, *Saül*. *Drame en cinq actes*, (coll. « *Blanche* »), Paris, Gallimard, 2005 [or. Mercure de France, 1903], 204 p.

Étienne **GILSON**, *Le Thomisme. Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, (5e éd. revue et augmentée), (coll. « *Études de philosophie médiévale* » ; 1), Paris, J. Vrin, 1944 [or. A. Vix & Cie, 1919], 552 p.

Emmanuel **GODO**, *Huysmans ou l'évangile du réel*, (coll. « *Histoire* »), PARIS, les Éditions du Cerf, 2007.

Marc **GOLDSCHMIT**, *Jacques Derrida, une introduction*, (coll. « *Agora* » ; 246), Pocket, 2003, 254 p.

Henri **GOUHIER**, *Blaise Pascal : commentaires*, (3e éd. mise à jour), (coll. « *Bibliothèque d'histoire de la philosophie* »), Paris, J. Vrin, 1984 [or. 1971], 408 p.

Henri **GOUHIER**, *La Pensée métaphysique de Descartes*, (4ème éd. augmentée), (coll. « *Bibliothèque d'histoire de la Philosophie* »), Paris, Vrin, 1987, 416 p.

Pierre **GUENANCIA**, *Le regard de la pensée. Philosophie de la représentation*, (coll. « *Fondements de la politique. Série Essais* »), Paris, Presses Universitaires de France, 2009, 318 p.

François **GUGELOT**, « Le temps des convertis, signe et trace de la modernité religieuse au début du XXe siècle », *Archives de Science sociale des religions* n° 119, juillet-septembre 2002, pp. 45-64.

Robert **GUIETTE**, « Poètes symbolistes et langue poétique », *Romanica Gandensia. Questions de littérature*, tome VIII, 1960, pp. 136-143.

André **GUYAUX** (dir.), *Rimbaud*, (coll. « *L'Herne* » ; 64), Paris, Éd. de l'Herne, 1993, 455 p.

André **GUYAUX** (dir.), *Dix études sur* Une saison en enfer, (coll. « *Langages* »), Neuchâtel, Á la Baconnière, 1994, 152 p.

Martin **HEIDEGGER**, *Achèvement de la métaphysique et poésie*, [or. *Gesamtausgabe. II. Abteilung : Vorlesungen 1919-1944 Band 50, 1. Nietzsches Metaphysik 2. Einleitung in die Philosophie. Denken und Dichten*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1990], (trad. de l'allemand par Adéline **FROIDECOURT**), (coll. « *Bibliothèque de philosophie. Œuvres de Martin Heidegger* »), Paris, *N.R.F.*, Gallimard, 2005, 189 p.

Martin **HEIDEGGER***, Approche de Hölderlin*, [or. *Erlauterungen zu Hölderlins Dichtung*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1951], (trad. de l'allemand par Henry **CORBIN**, Michel **DEGUY**, François **FÉDIER** et Jean **LAUNAY**), (coll. « *Tel* » ; 269), Paris, Gallimard, 1996, 254 p.

Martin **HEIDEGGER**, « Lettre du 20 novembre 1972 », dans COLLECTIF*, Aujourd'hui Rimbaud… enquête de Roger Munier*, (trad. de l'allemand par Roger **MUNIER**), (coll. « *Archives des Lettres modernes* » ; 160), (coll. « *Archives A. Rimbaud* » ; 2), Paris, Les Lettres Modernes, 1976, 127 p.

Peter **HENRICI**, « Hans Urs von Balthasar. A Sketch of His Life », *Communio*. *International Catholic Review*, n° 3 (*Fall)*, vol. XVI, 1989, pp. 306-350.

Peter **HENRICI**, Premier regard sur Hans Urs von Balthasar », dans COLLECTIF, *H. U. von Balthasar. Mission et médiation*, [or. *Vermittlung als Auftrag*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1995], (trad. de l'allemand par Jean-Pierre **FELS**, Madi **LÉPINE** et Yvan **MUDRY**), Saint-Maurice, Éd. Saint-Augustin, 1998, pp. 11-58.

Vincent **HOLZER**, *Le Dieu Trinité dans l'histoire. Le différend théologique Balthasar-Rahner*, (coll. « *Cogitatio fidei* » ; 190), Paris, Éd. du Cerf, 1995, 476 p.

Michel **HULIN**, *La mystique sauvage. Aux antipodes de l'esprit*, (coll. « *Quadrige* »), PARIS, Puf, 1993.

Ruedi **IMBACH** et Adriano **OLIVA**, *La philosophie de Thomas d'Aquin. Repères*, (coll. « *Repères philosophiques* »), Paris, J. Vrin, 2009, 179 p.

Claude **JEANCOLAS**, *Vitalie Rimbaud. Pour l'amour d'un fils*, (coll. « *Grandes biographies* »), Paris, Flammarion, 2004, 323 p.

Vincent **KAUFMANN**, *La faute à Mallarmé. L'aventure de la théorie littéraire*, (coll. « *La couleur des idées* »), Paris, Éd. du Seuil, 2011, 321 p.

Catherine **KERBRAT**-**ORECCHIONI**, *L'Énonciation. De la subjectivité dans le langage*, (4ème éd.), (Coll. « *U. Linguistique* »), Paris, Armand Colin, 2006 [or. 1999], 267 p.

André **LACOCQUE** et Paul **RICŒUR**, *Penser la Bible*, (trad. partielle de l'américain par Aline **PATTE**, revue par A. **LACOCQUE**), (coll. « *Points. Essais* » ; 506), Paris, Éd. du Seuil, 2003 [or. (coll. « *La couleur des idées* »), 1998], 476 p.

Ghislain **LAFONT**, *Structures et méthode dans la « Somme théologique » de saint Thomas d'Aquin*, (coll. « *Cogitatio fidei* » ; 193), Paris, Éd. du Cerf, 1996 [or. coll. « *Textes et études théologiques* », Paris, Desclée de Brouwer, 1960], VIII-512 p.

Pierre **LAFORGUE**, « *Mauvais sang*, ou l'histoire d'un damné de la terre », *dans* Steve **MURPHY** (dir.), *Lectures des « Poésies » et d' « Une saison en enfer » de Rimbaud*, (coll. « *Didact. Français* »), Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2009, pp. 251-263.

André **LALANDE**, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, (coll. « *Quadrige* » ; 133-134), Paris, Presses Universitaires de France, 2 vol., 1997 [or. 16ème éd., 1988].

Serge **LANCEL**, *Saint Augustin*, Paris, Fayard, 1999, 792 p.

Bernard **LANDRY**, « L'analogie de proportionnalité chez saint Thomas d'Aquin », *Revue néo-scolastique de philosophie* n° 96, 1922, pp. 454-464.

Imre **LAKATOS** (dir.), *Criticism and Growth of Knowledge*, *Proceedings of the International Colloquium in the Philosophy of Science, London, 1965. Vol. 4,* Cambridge, Cambridge University Press, 1970, VII-282 p.

François **LECLERCLE**, « Voix de Dieu, voix du mort, voix du diable : l'évocation de Samuel au théâtre », dans COLLECTIF, *Les Voix de Dieu. Littérature et prophétie en Angleterre et en France à l'âge baroque*, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2008, pp. 59-69.

Jean **LECOINTE**, *L'idéal et la différence. La perception de la personnalité littéraire à la Renaissance*, (coll. « *Travaux d'humanisme et Renaissance* » ; 275), Genève, Droz, 1993 [or. (coll. « *Lillethèses* »), Lille, A.N.R.T., 1991], 758 p.

Frédéric **LEFÈVRE**, *Une heure avec… Cinquième série*, (coll. « *Les documents bleus. Les arts* » ; 9), Paris, N.R.F., Gallimard, 1929, 291 p.

Jean-Jacques **LEFRÈRE**, *Arthur Rimbaud*, Paris, Fayard, 2001, 1242 p.

Jean-Jacques **LEFRÈRE**, *Face à Rimbaud*, Paris, Phébus, 2006, 184 p.

Emmanuel **LEVINAS**, *Dieu, la mort et le temps*, (éd. de Jacques **ROLLAND**), (coll. « *Le Livre de poche*. *Biblio essais* » ; 4205), Paris, Librairie générale française, 1995 [or. (coll. « Figures »), Paris, Grasset, 1993], 285 p.

Léon **LOSSEAU**, « La légende de la destruction par Rimbaud de l'édition princeps de *Une saison en enfer* », *Bulletin* de la Société des Bibliophiles Belges n°1, 7ème fascicule*,* 1919 [or. *Annuaire* 1915 de la Société des Bibliophiles et Iconophiles de Belgique, 1916], pp. 311-323.

Bertrand **MARCHAL**, « Le catholicisme solaire de Mallarmé », *Romantisme*, vol. 15, n° 50, 1950, pp. 97-103.

Jean-Luc **MARION**, *De surcroît* : *études sur les phénomènes saturés*, (coll. « *Quadrige. Essais, débats* »), Paris, Presses Universitaires de France, 2010 [or. (coll. « *Perspectives critiques* »), 2001], 216 p.

Jean-Luc **MARION**, *La rigueur des choses. Entretiens avec Dan Arbid*, Paris, Flammarion, 2012, 297 p.

Jacques et Raïssa **MARITAIN**, *Œuvres Complètes. IV : 1929-1932*, Paris-Fribourg, Éd. Saint Paul, Éd. universitaires Fribourg, 1983, 1259 p.

Charles **MERCIER**, « Permanence d'un catholicisme intransigeant ? », dans *Études* n° 4194, octobre 2013, pp. 353-361.

Jean-Baptiste **METZ** et Karl **RAHNER**, *L'Homme à l'écoute du Verbe : fondements d'une philosophie de la religion*, [or. *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, München, Kösel-Pustet, 1941 ; l'édition revue par J.-B. **METZ** date de 1963], (trad. de l'allemand par Joseph **HOFBECK**), Tours, Mame, 1968, 327 p.

Marc **MICHEL**, *La théologie aux prises avec la culture. De Schleiermacher à Tillich*, (coll. « *Cogitatio Fidei* » ; 113), Paris, Éd. du Cerf, 1982, 341 p.

Darius **MILHAUD**, *Notes sans musique,* (coll. « *Sequana* »), Paris, Julliard, 1949, 336 p.

Jean **MOLINO**, « La signification d'*Une saison en enfer* », dans André **GUYAUX** (dir.), *Dix études sur* Une saison en enfer, (coll. « *Langages* »), Neuchâtel, Á la Baconnière, 1994, pp. 9-30.

Françoise **MUCKENSTURM**, « Quand commence le combat », *Christus*, vol. 54, n° 215, juillet 2007, pp. 264-267.

Arthur **MUGNIER**, *Journal de l'abbé Mugnier (1879-1939)*, (éd. de Marcel **BILLOT** et de Jean d'**HENDECOURT**), (coll. « *Le Temps retrouvé* » ; 43), Paris, Mercure de France, 1985, 639 p.

Jean-Claude **MÜHLETHALER** et François **CORNILLIAT**, « L'inspiration poétique au XVe siècle », dans Perrine **GALAND-HALLYN**, Fernand **HALLYN** et Terence **CAVE** (dir.), *Poétiques de la Renaissance : le modèle italien, le monde franco-bourguignon et leur héritage en France au XVIe siècle*, (coll. « *Travaux d'humanisme et Renaissance* » ; 348), Genève, Droz, 2001, pp. 91-109.

Roger **MUNIER**, *L'ardente patience d'Arthur Rimbaud*, Paris, José Corti, 1993, 434 p.

Steve **MURPHY**, *Le Premier Rimbaud ou L'apprentissage de la subversion*, Paris-Lyon, Éditions du CNRS – Presses Universitaires de Lyon, 1990, 343 p.

Steve **MURPHY** (dir.), *Lectures des «* Poésies » *et d' «* Une saison en enfer » *de Rimbaud*, (coll. « *Didact. Français* »), Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2009, 344 p.

François **NAULT**, *Derrida et la théologie. Dire Dieu après la déconstruction*, (coll. « *Cogitatio fidei* » ; 216), Paris-Montréal, Les Éditions du Cerf, Médiaspaul, 2000, 269 p.

Jean-Charles **NAULT**, *La saveur de Dieu. L'acédie dans le dynamisme de l'agir*, (coll. « *Cogitatio fidei* » ; 248), Paris, Éd. du Cerf, 2006 [or. (coll. « *Studi e ricerche (Pontificio istituto Giovanni Paolo II per studi su matrimonio e famiglia)* »; 5), Rome, Lateran university Press, 2002], 558 p.

Pierre **NORA** (dir.), *Les lieux de mémoire*. *Tome III, Les France. 3, De l'archive à l'emblème*, (coll. « *Bibliothèque illustrée des histoires* »), Paris, Gallimard, 1992, 1034 p.

Germain **NOUVEAU**, *Œuvres complètes*, (jointes à celles de Lautréamont), (édition de Pierre-Olivier **WALZER**), (coll. « *Bibliothèque de la Pléiade* » ; 218), Paris, Gallimard, 1970, II-1449 p.

Christine **OROBITG**, *Garcilaso et la mélancolie*, (coll. « *Anejos de Criticón* » ; 10), Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1997, 192 p.

Wolfhart **PANNENBERG**, *Esquisse d'une christologie*, [or. *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh, Gerd Mohn, 1964], (trad. de l'allemand par Arthur **LIEFOOGHE**), (coll. « *Cogitatio fidei* » ; 62), Paris, Éditions du Cerf, 1971, 516 p.

Pierre **PETITFILS**, *L'œuvre et le visage d'Arthur Rimbaud. Essai de bibliographie et d'iconographie*, (coll. « *Nouvelle bibliothèque littéraire* »), Paris, Nizet, 1949, 325 p.

Marcelin **PLEYNET**, *Rimbaud en son temps. Situation*, (coll. « *L'infini* »), Paris, *N.R.F.*, Gallimard, 2005, 373 p.

Dominique **POIREL**, *Mystique. Aventures et mésaventures d'un mot des origines à nos jours*, PARIS, Les Éditions du Cerf, 2024.

Olivier **POT**, *Inspiration et mélancolie*. *L'épistémologie poétique dans les « Amours » de Ronsard*, (coll. « *Travaux d'humanisme et Renaissance* » ; 240), (coll. « *Études ronsardiennes* » ; IV), Genève, Droz, 1990, 497 p.

Lukian **PRIJAC**, *Lagarde l'Éthiopien. Le fondateur de Djibouti*, (coll. « *Chemins de la Mémoire* »), PARIS, L'Harmattan, 2012.

Olivier **PY**, *Épître aux jeunes acteurs pour que soit rendue la Parole à la Parole*, (coll. « *Actes Sud-Papiers* »), Arles, Actes Sud, 2018.

Henri **QUANTIN**, *De verbe et de chair : Péguy, Huysmans, Max Jacob, Chesterton, Bernanos, Bloy, Claudel*, PARIS, Les Éditions du Cerf, 2014.

Karl **RAHNER**, *Éléments de théologie spirituelle*, (coll. « *Christus. Essais* » ; 15), Paris, Desclée de Brouwer, 1964, 298 p.

Karl **RAHNER**, « Frömmigkeit früher und heute », [Trad. : « Spiritualité autrefois et aujourd'hui »], dans *Schriften zur Theologie*, Bd. VII, Einsiedeln, Zürich-Köln, Benziger Verlag, 1966, pp. 11-31.

Karl **RAHNER**, « Est-il possible aujourd'hui de croire ? », [or. « Über die Möglichkeit des Glaubens heute », dans *Schriften zur Theologie. Bd. 5*, Einsiedeln-Zürich-Köln, Benziger Verlag, 1962, pp. 11-33], dans *Est-il possible aujourd'hui de croire ? Dialogue avec les hommes de notre temps*, (trad. de l'allemand par Charles **MULLER**), Tours, Mame, 1966, pp. 13-56.

Karl **RAHNER**, *Traité fondamental de la foi*. *Introduction au concept du christianisme*, [or. *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg i. B.-Basel-Wien, Herder, 1976], (trad. de l'allemand par Gwendoline **JARCZYK**), Paris, Le Centurion, 1983, 517 p.

Michel **RANDOM**, *Le Grand jeu. Les enfants de Rimbaud le Voyant*, (nouvelle édition augmentée), (coll. « *Littérature* »), Paris, Le Grand Souffle, 2003, 340 p.

Joseph **RATZINGER**, *Foi chrétienne. Hier et aujourd'hui*, [or. *Einführung in Das Christentum*, München, Kösel-Verlag, 1968], (trad. de l'allemand par Eugène **GINDER** et Pierre **SCHOUVER**), (4e ed.), Tours, Mame, 1969, 266 p.

Gildas **RICHARD**, *Nature et formes du don*, (coll. « *Ouverture philosophique* »), Paris, l'Harmattan, 2000, 346 p.

Jean-Pierre **RICHARD**, *Poésie et profondeur*, (coll. « *Points. Littérature* » ; 71), Paris, Éd. du Seuil, 1976 [or. (coll. « *Pierres vives* »), 1955], 250 p.

Paul **RICŒUR**, *La Métaphore vive*, (coll. « *Points. Essais* » ; 347), Paris, Éd. du Seuil, 1997, [or. (coll. « *L'Ordre philosophique* » ; 23), 1975], 411 p.

Paul **RICŒUR**, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, (coll. « *Points* » ; 377), Paris, Éd. du Seuil, 1998 [or. (coll. « *Essais d'herméneutique* » ; 2), (coll. « *Esprit* » ; 2), 1986], 452 p.

Paul **RICŒUR**, *Soi-même comme un autre*, (coll. « *Points. Essais* » ; 330), Paris, Éd. du Seuil, 1990 [or. coll. « *L'ordre philosophique* », 1990], 424 p.

Romain **ROLLAND**, *Le Voyage intérieur. Songe d'une vie*, (nouvelle éd. augmentée de textes inédits), Albin Michel, 1959, 397 p.

Romain **ROLLAND**, *Mémoires et fragments du Journal*, Paris, Albin Michel, 1956.

Gilles **ROUTHIER** et Marcel **VIAU** (dir.), *Précis de Théologie pratique*, (coll. « *Théologies pratiques* »), Montréal-Bruxelles, Novalis – *Lumen Vitæ*, 2004, 819 p.

Pascal **RUFFENACH**, *De ce côté du ciel – Thérèse de Lisieux et Arthur Rimbaud*, (coll. « *Spiritualité* »), Paris, Bayard jeunesse, 2006, 143 p.

Emmanuel de **SAINT-AUBERT**, *Du lien des êtres aux éléments de l'être : Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951*, (coll. « *Bibliothèque d'histoire de la philosophie* »), Paris, J. Vrin, 2004, 365 p.

Friedrich **SCHLEIERMACHER**, *La foi chrétienne d'après les principes de la Réforme*, [or. *Der Christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt*, (2ème éd. augmentée), 1830-1831], (éd. de David **TISSOT**), Paris, De Boccard, 1920, XXXI-379 p.

Raymund **SCHWAGER** et Józef **NIEWIADOMSKI** (dir.), « Dramatische Theologie als Forschungsprogramm », *Zeitschrift für Katholische Theologie* n° 118, 1996, pp. 317-344.

Bernard **SESBOÜÉ** (dir.), *Histoire des dogmes.* Paris, Desclée, 4 tomes, 1994-1996.

Bernard **SESBOÜÉ**, *Hors de l'Église pas de salut*. *Histoire d'une formule et problèmes d'interprétation*, Paris, Desclée de Brouwer, 2004, 396 p.

Peter **SLOTERDIJK**, *Ni le soleil ni la mort. Jeu de piste sous forme de dialogues avec Hans-Jürgen Heinrichs*, (trad. de l'allemand par Olivier **MANNONI**), (coll. « *Pluriel* »), Paris, Hachette Littératures, 2004 [or. *Die Sonne und der Tod. Dialogische Untersuchungen*, Frankfurt a. M., Suhrkamp Verlag, 2001], 432 p.

Philippe **SOLLERS**, *La Divine Comédie, Entretiens avec Benoît Chantre*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000, 461 p.

George **STEINER**, *Martin Heidegger*, [or. New York, The Viking-Press, 1978], (trad. de l'anglais par Denys de **CAPRONA**), (coll. *Champs* »; 174), Paris, Flammarion, 1987, 215 p.

George **STEINER**, *Réelles présences. Les arts du sens*, [or. *Real Presences*. *Is there anything in what we say?*, London, Faber and Faber, 1989], (trad. de l'anglais par Michel de **PAUW**), (coll. « *Folio* » ; 255), Paris, Gallimard, 1991, 280 p.

George **STEINER**, *Grammaires de la création*, [or. *Grammars of creation. Originating in the Gifford Lectures for 1990*, London, Faber and Faber, 2001], (trad. de l'anglais par Pierre-Emmanuel **DAUZAT**), (coll. « *NRF essais* »), Paris, Gallimard, 2001, 430 p.

George **STEINER**, *Maîtres et disciples*, [or. *Lessons of the Masters*, Cambridge, Harvard University Press, 2003], (trad. de l'anglais par Pierre-Emmanuel **DAUZAT**), (coll. « *NRF essais* »), Paris, Gallimard, 2003, 204 p.

George **STEINER**, *Langage et silence*, [or. *Language and Silence*. *Essays 1958-1966*, London, Faber and Faber, 1967], (trad. de l'anglais et postface de Pierre-Emmanuel **DAUZAT**), (nouvelle éd. revue et augmentée), (coll. « *Le goût des idées* » ; 7), Paris, Les Belles Lettres, 2010, 293 p.

Jean-Luc **STEINMETZ**, *Les femmes de Rimbaud*, (coll. « *Grain d'orage* »), Cadeilhan, Zulma, 2000, 138 p.

Christoph **THEOBALD**, « L'expérience du « maître intérieur », *Revue d'éthique et de théologie morale*. *« Le supplément »*, n° 212, 2000, p. 9-31.

Christoph **THEOBALD**, *Le Christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en post-modernité*, (coll. « *Cogitatio Fidei* » ; 260-261), Paris, Cerf, 2007, 512 et 1122 p.

Christoph **THEOBALD**, « Le christianisme comme style ». Entrer dans une manière d'habiter le monde, *Revue d'éthique et de théologie morale*, HS n° 251, 2008, p. 235-248.

Xavier **THÉVENOT**, « Conversion chrétienne et changement psychique », dans *Compter sur DIEU. Études de théologie morale*, (coll. « *Recherches morales. Positions* »), Paris, Éd. du Cerf, 1992 [or. *Le Supplément, Revue d'éthique et de théologie morale* n° 176, mars 1991, p. 189-207], p. 273-294.

Xavier **THÉVENOT**, « De l'idole à l'icône. Affectivité et vie spirituelle », dans *Compter sur DIEU. Études de théologie morale*, (coll. « *Recherches morales. Positions* »), Paris, Éd. du Cerf, 1992 [or. *Christus* n° 151, juillet 1991, p. 264-274], p. 295-308.

Paul **TILLICH**, *Théologie de la culture*, [or. « Aspects of a Religious Analysis of Culture », dans Paul **TILLICH** & Robert C. **KIMBALL**, *Theology of Culture*, New-York, Oxford University Press, 1959, p. 40-51], (trad. de l'anglais par Jean-Marc **SAINT**), (coll. *L'expérience intérieure*), Paris, Éd. Planète, 1968, 317 p.

Paul **TILLICH**, *Aux confins. Esquisse autobiographique*, [or. « On the Boundary. An Autobiographical Sketch », dans *The Interpretation of History*, (trad. de l'allemand par Nicholas Alfred **RASETZKI**), New-York-London, C. Scribner's Sons, 1936, p. 3-73], (trad. de l'anglais par Jean-Marc **SAINT**), (coll. « *L'Expérience Intérieure* »), Paris, Éd. Planète, 1971, 156 p.

Paul **TILLICH**, *La dimension religieuse de la culture. Écrits du premier enseignement (1919-1926)*, [or. *Das Dämonische. Ein Beitrag zur Sinndeutung des Geschichte*, Tübingen, Mohr, 1926], (traduit de l'allemand par une équipe de l'Université de Laval), Paris-Genève-Québec, Éditions du Cerf, Éditions *Labor et Fides*, Les Presses de l'Université Laval, 1990, 311 p.

Paul **TILLICH**, *Théologie Systématique. Introduction ; Première partie, Raison et révélation,* [or. *Systematic Theology*, Chicago, University of Chicago Press, 1951], (trad. de l'anglais par André **GOUNELLE**), Paris-Genève-Québec, Éd. du Cerf, *Labor et fides*, Les Presses Universitaires de Laval, 2000, 222 p.

Paul **TILLICH**, *Théologie systématique. 3. L'existence et le Christ*, [or. *Systematic Theology. II. Existence and the Christ*, Chicago, The University of Chicago Press, 1957], (Trad. de l'anglais par Fernand **CHAPEY**), (coll. « *Symbolon* »), Lausanne, L'Âge d'homme, 1980, 220 p.

Catherine **VIALLE**, *Abimélek ou l'homme qui voulut être roi (Jg 9)*, (Coll. « *péricopes* » ; 2), Namur, Lessius, 2018.

Angelus **WALZ**, « De Genuino titulo *Summæ theologiae* », *Angelicum* n° 18, 1941, p. 142-151.

André **WÉNIN**, *D'Adam à Abraham ou Les errances de l'humain. Lecture de « Genèse » 1, 1-12, 4*, (coll. « *Lire la Bible* » ; 148), (édition revue), Paris, Éd. du Cerf, 2007, 252 p.

Donald Woods **WINNICOTT**, *Jeu et réalité. L'espace potentiel*, [or. *Playing and Reality*, Londres, Tavistock Publications, 1971], (trad. de l'anglais par Claude **MONOD** et Jean-Bertrand **PONTALIS**), (coll. « *Folio. Essais* » ; 398), Paris, Gallimard, 2009 [or. 1975], 276 p.

Ludwig **WITTGENSTEIN**, *Tractatus logico-philosophicus*, [or. « Logisch-Philosophische Abhandlung », *Annalen der Naturphilosophie*, Bd. 14, 1921, p. 185-262], (trad. de l'allemand par Gilles-Gaston **GRANGER**), (coll. « *Tel* » ; 311), Paris, Gallimard, 1993, 121 p.

7. Articles consultés sur internet

Didier **ALEXANDRE***,* « L'absolu intertextuel dans l'exégèse de Paul Claudel », *Cahiers de Narratologie* [en ligne], n° 13, 2006, mis en ligne le 1er septembre 2006, consulté le 11 juin 2012.

Frédéric **Le DAIN**, « La marche de l' « opéra fabuleux », apostille sur l'inspiration poétique », *Temporel* [en ligne] n°3, 9 mars 2007, consulté le 11 juin 2012.

Bruno **MÉNIEL**, « Saül et ses démons », *Cahiers de Recherches Médiévales et Humanistes* [en ligne], 13/2006, mis en ligne le 27 novembre 2009, consulté le 11 juin 2012.

Steve **MURPHY**, « Les *Illuminations* manuscrites. Pour dissiper quelques malentendus concernant la chronologie et l'ordre du dernier recueil de Rimbaud », *Histoires littéraires* [en ligne], n° 1, 2000, consulté le 11 août 2011.

Joseph **RATZINGER**, *Le message de Fatima*, « Commentaire théologique », consulté le 11 juin 2012.

Jean-Marie **SEILLAN**, « La Revue de poésie, une forme éditoriale hybride. L'exemple de *La Vogue* en 1886 », Loxias [en ligne], n° 6, mis en ligne le 15 septembre 2004, consulté le 11 juin 2012

Christoph **THEOBALD**, « Le christianisme comme style ». Entrer dans une manière d'habiter le monde », *Revue d'éthique et de théologie morale*, HS n° 251, 2008, pp. 235-248, consulté le 18 avril 2013.

Table des matières

Principe de publication 2
Sommaire 3
Abréviations des livres souvent cités 11
Introduction générale 13
Première partie : « *Le lieu et la formule* » 27
Introduction 28
Chapitre I : La faille et le cataclysme 29
1. La jeunesse angoissée de Paul CLAUDEL (1868-1886) 29
2. La faille : la lecture des *Illuminations* de Rimbaud (juin 1886) 37
3. Le cataclysme : la conversion (Noël 1886) 44
Conclusion du chapitre I 65
Chapitre II : Les « *années méridiennes* » 66
1. La conversion définitive (1886-1890) 66
2. La recherche d'une vocation (1890-1904) 73
3. Ce que veut dire le monde 89
Conclusion du chapitre II 96
Chapitre III : Une poétique de la co-naissance 98
1. La co-naissance 99
2. Une sémiotique métaphysique 118
3. Le « théâtre de la co-naissance » 132
Conclusion du chapitre III 139
Chapitre IV : *Tournant biblique* (1927) 140
1. L'entrée résolue dans la profondeur biblique 140
1.1. La « troisième conversion » 140
1.2. Claudel, la Bible et la Tradition 141
1.3. La haine du littéralisme 144
2. Une lecture libre et personnelle 146
2.1. Trois textes fondateurs 146
2.2. Un dispositif poétique de lecture de la Bible 147
2.3. Une écriture scripturaire 155
2.4. Parole et silence 157
3. Le roman poétique de la Bible claudélienne 158
3.1. Le *fiat* de la *Genèse* 159
3.2. Le *fiat* marial 161
3.3. Le *fiat* du croyant 162
Conclusion du chapitre IV 163

Conclusion de la première partie 165
Deuxième partie : Analyse d'une proposition 169
Introduction 170
Chapitre V : Archéologie (1912-1925) 171
1. Rimbaud mystique (1912) 174
2. L'hypothèse eucharistique (1917) 204
3. L'hypothèse sapientielle : *Animus* et *Anima* (1925) 207
Conclusion du chapitre V 211
Chapitre VI : Autorité scripturaire, la figure de **SAÜL** 212
1. « […] il n'est pas un homme de lettres. » 212
2. « C'est un prophète [… comme] Saül… » 216
3. Proposition d'interprétation 231
4. De la Bible à aujourd'hui : une histoire « prophétique » 238
Conclusion du chapitre VI 247
Chapitre VII : Autorité théologique, le *De prophetia* de saint **THOMAS** d'AQUIN 249
1. Présentation du *De Prophetia* 251
2. Analyse littérale du *De Prophetia* 256
3. Claudel, Rimbaud, saint Thomas et la prophétie 273
Conclusion du chapitre VII 283
Conclusion de la deuxième partie 284
Troisième partie : « […] *c'est à leurs fruits que vous les reconnaîtrez*. » (*Mt* **7**, 20) 286
Introduction 287
Chapitre VIII : **RIMBAUD**, « prophète » en enfer 288
1. **RIMBAUD** « *voyant* » 288
2. *Le Bateau ivre* (septembre 1871) 290
3. Crise de l'inspiration : l'exemple de la prose *Vies I* 295
4. *Une saison en enfer* (mai-août 1873) 296
Conclusion du chapitre VIII 309
Chapitre IX : Une nouvelle articulation entre la *cognitio* et la *locutio* 312
1. Analyse du concept de *gratia gratis data* 312
2. Reprise thomasienne 316
3. Prophétie et représentation 319
Conclusion du chapitre IX 327
Chapitre X : Penser la prophétie avec **CLAUDEL** 329
1. La prophétie avant et après la glorification du Christ 329
2. « Prophétie » et « *signes des temps* » 333
3. La « prophétie » post-évangélique comme transfiguration 336
Conclusion du chapitre X 354

Conclusion de la troisième partie 355
Conclusion générale 357
Bibliographie 368
1. Bibles et textes du Magistère hiérarchique 368
2. Œuvres de Paul Claudel 368
3. Correspondances 369
4. Sources 370
5. Études sur Claudel 376
6. Œuvres et études diverses 380
7. Articles consultés sur internet 390