Anabases

Traditions et réceptions de l'Antiquité

28 | 2018

Varia

Lecture, écriture et croyance dans la France du XIX^e siècle : la réception de la *Vie de Jésus* de Renan auprès du grand public

Reading, Writing, and Religion in Nineteenth-Century France: The Popular Reception of Renan's Life of Jesus

Robert D. Priest

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/anabases/7881>

DOI : 10.4000/anabases.7881

ISSN : 2256-9421

Éditeur

E.R.A.S.M.E.

Édition imprimée

Date de publication : 9 novembre 2018

Pagination : 197-239

ISSN : 1774-4296

Référence électronique

Robert D. Priest, « Lecture, écriture et croyance dans la France du XIX^e siècle : la réception de la *Vie de Jésus* de Renan auprès du grand public », *Anabases* [En ligne], 28 | 2018, mis en ligne le 27 janvier 2019, consulté le 19 janvier 2021. URL : <http://journals.openedition.org/anabases/7881> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/anabases.7881>

Lecture, écriture et croyance dans la France du XIX^e siècle : la réception de la *Vie de Jésus* de Renan auprès du grand public

Robert D. PRIEST

En 1897, à l'âge de quinze ans, celle qui allait devenir la poétesse Catherine Pozzi cherchait une solution au problème de la vérité religieuse. Autant désillusionnée par le rite catholique qu'irritée par le prosélytisme de son tuteur anglais protestant, elle conserva néanmoins une certaine foi intuitive en Dieu et une admiration pour Jésus. Dans son journal, Catherine imagina un temps où elle pourrait sortir de cette incertitude propre à l'adolescence : « Quand je serai mariée (si je me marie), en tout cas, quand j'aurai vingt et un ans, je ferai mon coup d'État. Cela sera : rassembler tous les livres sur le protestantisme, tous les livres sur le catholicisme, tous les livres écrits sur les diverses philosophies ; et tous les livres, aussi, d'Ernest Renan. Je lirai tout cela patiemment, peu à peu. Et je tâcherai de me former une opinion. »¹ C. Pozzi écrivit ces lignes dans la France « fin de

* Cet article a été originellement publié sous le titre « Reading, Writing, and Religion in Nineteenth-Century France: The Popular Reception of Renan's *Life of Jesus* », *The Journal of Modern History* 86/2 (juin 2014), p. 258-294. © 2014 by The University of Chicago. Je remercie le Arts and Humanities Research Council, New College, Oxford et le Royal Historical Society pour avoir soutenu cette recherche et la préparation de cet article. Je voudrais remercier Eleanor Davey, Matt Houlbrook, Martyn Lyons, Tamson Pietsch et Rebecca Spang pour leurs généreux commentaires sur les différentes versions préliminaires de ce travail, ainsi que les publics et discutants des séminaires d'Oxford et de l'Institute of Historical Research, de la conférence SHARP « Book History from Below » à Helsinki, de l'atelier « France Now and Then » à Paris et du

siècle », que les historiens caractérisent habituellement en termes de confrontation de plus en plus dure entre le sécularisme républicain et le catholicisme résurgent. Mais cette jeune fille ne classait pas le monde en fonction des oppositions binaires inhérentes aux « guerres culturelles » qui semblaient consumer l'Europe de son temps². Il y avait non seulement de multiples philosophies religieuses possibles, mais il y avait aussi une figure solitaire qui se tenait à distance de tous ces courants : Renan.

Cet article vise à démontrer que C. Pozzi n'a pas été la première à croire que l'œuvre de Renan proposait les matériaux pour une identité religieuse alternative qui permettait d'éviter les divisions sectaires de l'Europe post-Lumières. À la suite de la publication de son ouvrage le plus populaire, la *Vie de Jésus*, en 1863, des dizaines de Français et de Françaises écrivirent à Renan et lui firent part de leur conviction que son travail avait le potentiel nécessaire pour renouveler l'héritage chrétien, et non le détruire³. La biographie controversée de Jésus par

Congrès de la Western Society for French History à Québec. Je souhaite exprimer une gratitude particulière à Ruth Harris pour ses encouragements et son expertise, à Marie-Claude Sabouret pour m'avoir aidé bien au-delà de son devoir d'archiviste du Musée de la Vie Romantique ainsi qu'aux rapporteurs anonymes du *Journal of Modern History* pour avoir discuté l'article avec tant de précision et de manière si constructive. La traduction française de l'original en langue anglaise a été réalisée par Sandya Sistac, doctorante de PLH-ERASME.

- ¹ C. Pozzi, *Journal de jeunesse 1893-1906*, Paris, 1995, p. 121. Pour une discussion sur le journal de Pozzi, voir P. LEJEUNE, *Le Moi des demoiselles : Enquête sur le journal de jeune fille*, Paris, 1993, p. 265-290 et *passim*.
- ² Voir l'ouvrage collectif majeur, C. Clark et W. Kaiser (éd.), *Culture Wars: Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe*, Cambridge, 2003. Pour une reconsidération socio-historique de cette approche, voir O. Zimmer, « Beneath the 'Culture War' : Corpus Christi Processions and Mutual Accommodation in the Second German Empire », *Journal of Modern History* 82 (juin 2010), p. 288-334.
- ³ E. RENAN, *Histoire des Origines du Christianisme : Livre premier : Vie de Jésus*, in H. Psichari (éd.), *Œuvres complètes de Ernest Renan*, 10 vol., Paris, 1947-1961, vol. 4, p. 9-427 (noté OC). Les lettres à Renan provenant de correspondants « inconnus » – ceux qui ont écrit à Renan sans qu'il les connaisse soit par une relation personnelle préexistante soit parce qu'il s'agissait de notables – sont conservées dans les Collections Scheffer-Renan au Musée de la Vie Romantique, Paris (noté CSR). Quelques lettres similaires peuvent être trouvées dans les papiers de Renan à la Bibliothèque nationale de France, Paris (noté BnF), en particulier en NAF 11495 (« Correspondance diverse et bibliographie ») et NAF 14603 (« Lettres adressées à Ernest Renan »), bien que cette dernière référence ne contienne essentiellement que des lettres de connaissances universitaires.

Renan fut l'une des œuvres non-fictionnelles qui firent le plus sensation au *xix^e* siècle, diffusant les conclusions radicales de la critique biblique protestante parmi un public populaire sans précédent. Les historiens qualifient souvent ce livre d'œuvre anti-chrétienne qui a affaibli la foi religieuse, ou encore de prélude intellectuel au sécularisme belliqueux de la Troisième République⁴. Dans les faits, nombre d'admirateurs du livre l'appréciaient non pas en tant qu'icône anticatholique ou antireligieuse, mais plutôt comme récit de la vie de Jésus qui restituait au christianisme une vérité fondamentale. Cette nouvelle image trouvait son fondement dans l'humanité du Christ et son expression harmonieuse dans la prose évocatrice de Renan. Dans certains cas, les lecteurs évoquaient leur appréhension de la *Vie de Jésus* comme un pont jeté entre le doute et l'affirmation religieuse, ainsi qu'une croyance revigorée en la réalité de Jésus, faisant du livre le catalyseur de la refonte de leur identité religieuse. J'explorerai en particulier la volumineuse correspondance d'une femme demeurée inconnue, immortalisée dans le catalogue des archives sous le nom de « l'Inconnue ». Cette femme utilisait ses lettres à Renan comme des espaces d'expérimentation pour ses convictions religieuses, à la lumière des livres de Renan, sans jamais laisser d'adresse à laquelle répondre. Aux côtés de ces témoignages admiratifs qu'on trouve dans les archives contenant la correspondance de l'auteur se trouvent des lettres de catholiques en colère le réprimandant pour son apostasie à grand renfort d'insultes. Cependant, certaines femmes ont abandonné ce ton méprisant pour plutôt l'implorer de réfléchir aux conséquences sur la société de l'attaque portée par son livre contre la foi chrétienne et aux périls de l'indifférence religieuse. Je mettrai en évidence le cas de Cornélie Delort, une bourgeoise parisienne qui combina cette perspective sociale avec une critique de la *Vie de Jésus* fondée sur la raison et l'analyse textuelle, au lieu de s'en tenir à un rejet *a priori*.

Considérées ensemble, ces lettres réorientent notre perspective sur la relation entre science, écriture et croyances religieuses au milieu du siècle. Elles suggèrent que nous devrions être ouverts à l'exploration des multiples positions intellectuelles et spirituelles que les gens ordinaires ont générées à travers l'interaction avec des textes comme celui de Renan, au lieu de nous appuyer sur une vision téléologique du *xix^e* siècle, dépendante d'une projection rétroactive des divisions rigides du tournant du siècle sur l'atmosphère plus complexe et ambivalente des politiques du milieu du siècle en matière de religions.

⁴ O. CHADWICK, *The Secularisation of the European Mind in the Nineteenth Century*, Cambridge 1975, p. 211-228 ; repris récemment dans J.F. BYRNES, *Catholic and French Forever: Religious and National Identity in Modern France*, University Park, PA 2005, p. xv, 84, 93 ; M. BURLEIGH, *Earthly Powers: Religion and Politics in Europe from the Enlightenment to the Great War*, Londres, 2005, p. 221-222 ; F. BROWN, *For the Soul of France: Culture Wars in the Age of Dreyfus*, New York, 2010, p. 14-22.

Approcher la *Vie de Jésus* du point de vue de ses lecteurs offre une nouvelle perspective sur une forme de réception que les historiens ont négligée et qu'ils ont d'abord comprise comme un moment de l'histoire intellectuelle plutôt que culturelle. Renan lui-même demeure un personnage obscur dans l'histoire des idées, sans héritage moderne suffisamment évident pour favoriser l'intérêt scientifique par-delà une unique et célèbre leçon sur le nationalisme⁵. Alors que les chercheurs, dans le sillage d'Edward Said, sont revenus aux textes de Renan (y compris à la *Vie de Jésus*) pour enquêter sur son rôle dans la diffusion des idées portant sur la différence raciale, ils ont tenu son influence culturelle pour acquise, pensant qu'il disposait d'une assise érudite suffisante pour implanter ses idées parmi le public français⁶. Ceux qui ont étudié plus en détail la controverse relative à la *Vie de Jésus* parue en 1863 ont examiné une gamme assez limitée d'écrivains et de pamphlétaires⁷. On a donc eu tendance à ignorer la sensibilité et le style particuliers du livre pour se focaliser sur son impact en tant qu'emblème du « positivisme » scientifique ou historique. Mais les archives de la correspondance de Renan suggèrent que ces deux aspects ne peuvent être dissociés pour comprendre à la fois la provocation suscitée par ce livre et le succès qu'il a connu.

En évaluant la relation entre un livre théoriquement irréligieux et des croyances religieuses exprimées par des laïcs, le présent article vient compléter la récente réévaluation de la place de la religion dans la France du XIX^e siècle. Ces vingt dernières années, en effet, des historiens comme Caroline Ford, Ruth Harris et Thomas Kselman ont produit des études attentives aux tensions et interactions entre les autorités religieuses, les institutions publiques et les croyants⁸. Ils ont

⁵ E. RENAN, « Qu'est-ce qu'une nation ? Conférence faite en Sorbonne, le 11 mars 1882 » in *OC*, 1, p. 887-906. La bibliographie sur Renan et le nationalisme est trop volumineuse pour être citée ici ; pour une critique, voir P. BIRNBAUM, « Le retour d'Ernest Renan », *Critique* 697-8 (2005), p. 518-23.

⁶ E. SAID, *Orientalism*, Londres, 2003, p. 123-48, en particulier sur l'influence de Renan, p. 130-31 ; T. TODOROV, *On Human Diversity: Nationalism, Racism, and Exoticism in French Thought*, trad. C. Porter, Londres, 1992, p. 50-55 et p. 140-53 ; M. OLENDER, *The Languages of Paradise: Race, Religion, and Philology in the Nineteenth Century*, trad. A. Goldhammer, Londres, 1992, ch. 4.

⁷ A. PRIT, « The Cultural Impact of Science in France: Ernest Renan and the *Vie de Jésus* », *Historical Journal* 43 (2000), p. 79-101 ; J.-Y. MOLLIER, « La réception idéologique de la *Vie de Jésus* », *Œuvres et critiques* 26/2 (2001), p. 100-118 ; P. SIMON-NAHUM, « Le scandale de la *Vie de Jésus* de Renan. Du succès littéraire comme mode d'échec de la science », *Mil neuf cent* 25 (2007), p. 61-74. Depuis la parution originale de cet article, Nathalie Richard a aussi examiné la correspondance de Renan dans *La Vie de Jésus de Renan. La fabrique d'un best-seller*, Rennes, 2015, ch. 9.

⁸ Parmi les travaux principaux, voir T.A. KSELMAN, *Death and the Afterlife in Modern*

suggéré que la croyance religieuse était une force puissante et dynamique dans les politiques et les sociétés du XIX^e siècle, plutôt qu'un curieux anachronisme. Ces historiens ont particulièrement mis en évidence l'importance du genre dans les débats sur la religion et la sécularisation, en arguant que, d'après les mots de Ford, « l'image de la femme était au centre symbolique du conflit postrévolutionnaire entre l'Église catholique et un État en voie de sécularisation »⁹. La prédominance des femmes dans les congrégations catholiques françaises devint de plus en plus évidente au cours du XIX^e siècle ; alors que les anticléricaux républicains craignaient l'influence des prêtres sur les esprits soi-disant faibles des femmes, des femmes pieuses ont exploré certaines voies leur permettant de développer une forme de pouvoir et de construction de soi qui leur était souvent refusée dans le monde séculier¹⁰. Renan ne représentait ni l'Église ni l'État, était ambivalent concernant à la fois le catholicisme et le républicanisme, mais semble pourtant avoir pesé de manière significative dans les débats sur la religion qui divisaient la société française. Alors que nous sommes habitués à opposer la « féminisation » grandissante de la religion à une élite scientifique et anticléricale dominée par les hommes, un point crucial des débats sur la *Vie de Jésus* portait sur la crainte que Renan, totem du scientisme, aurait lancé un appel calculé à la sensibilité féminine à travers son style romanesque. Les milliers d'individus qui ont ravi ou consterné les autorités culturelles en se procurant le livre sont venus étayer toute cette controverse. Même si leurs avis sont difficiles à dégager, des historiens de la lecture ont montré comment des témoignages personnels et des documents privés peuvent être utilisés pour explorer la réception populaire des textes¹¹.

France, Princeton, NJ, 1993 ; S.A. CURTIS, *Educating the Faithful: Religion, Schooling, and Society in Nineteenth-Century France*, DeKalb, IL, 2000 ; C. FORD, *Divided Houses: Religion and Gender in Modern France*, Londres, 2005 ; R. HARRIS, *Lourdes: Body and Spirit in the Secular Age*, Londres, 1999. Certaines de ces hypothèses trouvent leurs origines dans une historiographie plus ancienne, voir à ce sujet le compte rendu d'E. WEBER « Religion and Superstition in Nineteenth-Century France », *The Historical Journal* 31 (1988), p. 399-423.

⁹ FORD, *Divided Houses*, p. 115.

¹⁰ Le discours classique de ce genre d'anticlérisme se retrouve chez J. MICHELET, *Du Prêtre, de la Femme, de la Famille*, Paris, 1845. L'étude majeure sur les religieuses est celle de C. LANGLOIS, *Le Catholicisme au féminin. Les congrégations françaises à supérieure générale au XIX^e siècle*, Paris, 1984. À propos des difficultés que pose l'idée de féminisme à travers la religion, voir HARRIS, *Lourdes*, p. 361-363 et FORD, *Divided Houses*, p. 142.

¹¹ Parmi les études généralistes, voir M. LYONS, *Readers and Society in Nineteenth-Century France: Workers, Women, Peasants*, Basingstoke, 2001 ; J. SMITH ALLEN, *In the Public Eye: A History of Reading in Modern France, 1800-1940*, Princeton, NJ, 1991,

La littérature croissante sur les pratiques épistolaires indique que les lettres en particulier ont une valeur historique substantielle lorsqu'elles sont considérées en tant qu'instruments de la construction intime de soi¹². Les lettres de femmes représentent une part prééminente des archives épistolaires de Renan : elles constituent un cinquième des lettres d'auteurs identifiables et comptent souvent parmi les plus longues. Si souvent invoquées sans pour autant avoir droit à la parole dans la littérature imprimée, des femmes à la fois dévotes et dissidentes ont franchi les hiérarchies du genre et de l'autorité académique, en utilisant leurs lettres pour asseoir une certaine autonomie intellectuelle. Leurs interventions dans le débat autour de la *Vie de Jésus* contredisaient à la fois les autorités religieuses, qui imposaient aux femmes de recourir à la supervision patriarcale et de ne rien lire d'autre que les textes les plus pieux, et les élites séculières, qui pensaient que la foi religieuse des femmes impliquait docilité et obéissance¹³. Ce constat vient soutenir l'argumentation de Dena Goodman selon laquelle le domaine privé de la lecture réflexive et de l'écriture de lettres était un lieu propice au développement de la subjectivité genrée ; mon analyse apportera un éclairage supplémentaire sur la façon dont les limites imposées à l'expression publique ont contribué à façonner de nouvelles formes de communication privée¹⁴.

p. 111 ; Id., « Reading the Novel » in J.L. MACHOR et P. GOLDSTEIN (éd.), *Reception Study: From Literary Theory to Cultural Studies*, Londres, 2001, p. 180-202 ; et en particulier J. LYON-CAEN, *La Lecture et la Vie. Les usages du roman au temps de Balzac*, Paris, 2006. Des études dans d'autres domaines que l'histoire de la lecture ont intégré la correspondance entre lecteur et auteur, voir par exemple A. COMPAGNON, *Connaissez-vous Brunetière ? Enquête sur un antidreuxard et ses amis*, Paris, 1997 ; J. GOLDSTEIN, *The Post-Revolutionary Self: Politics and Psyche in France, 1750-1850*, Cambridge, MA, 2005, p. 173-76 ; P. SINGY, « The Popularization of Medicine in the Eighteenth Century: Writing, Reading, and Rewriting Samuel Auguste Tissot's Avis au peuple sur sa santé », *Journal of Modern History* 82 (2010), p. 774-783.

¹² Sur les conventions épistolaires, voir R. CHARTIER, A. BOUREAU et C. DAUPHIN (éd.), *Correspondence: Models of Letter-Writing from the Middle Ages to the Nineteenth Century*, trad. C. Woodall, Princeton, NJ, 1997, p. 112-157. Pour une vaste et éclairante étude sur les correspondances dans les familles nobles, avec d'importantes implications, voir M.-C. GRASSI, *L'Art de la lettre au temps de la Nouvelle Héloïse et du romantisme*, Genève, 1994. Pour d'autres ouvrages collectifs traitant du genre et/ou de la famille, voir C. PLANTÉ (éd.), *L'Épistolaire, un genre féminin ?*, Paris, 1998 ; R. EARLE (éd.), *Epistolary Selves: Letters and letter-writers, 1600-1945*, Aldershot, 1999 ; A.-M. SOHN, (éd.), *La correspondance, un document pour l'Histoire*, Rouen, 2002 ; C. BLAND et M. CROSS (éd.), *Gender and Politics in the Age of Letter-Writing, 1750-2000*, Aldershot, 2004.

¹³ Voir la discussion sur les modèles de lecture des femmes républicaines et catholiques dans LYONS, *Readers and Society*, ch. 4.

¹⁴ GOODMAN, *Becoming a Woman in the Age of Letters*, Ithaca, NY, 2009.

Cette analyse s'inscrit dans un processus de réexamen plus large de la relation entre religion et modernité en Europe, qui cesse de considérer ces deux concepts comme des forces nécessairement contraires¹⁵. De manière superficielle, la controverse qui entoure la *Vie de Jésus* semble illustrer l'élargissement de l'accès au texte imprimé et la privatisation des croyances religieuses qui ont constitué ce que Chadwick a résumé en une formule mémorable : « la sécularisation de l'esprit européen » depuis la Réforme. Cependant, parmi les correspondants de Renan, nombreux sont ceux qui ont consciemment utilisé leurs lectures et pratiques d'écriture pour s'engager dans un processus de réconciliation entre foi et raison. Ces personnes étaient souvent optimistes quant à la possibilité d'assurer le transfert de certains aspects de la tradition chrétienne, en particulier la figure de Jésus, dans la culture moderne. À cet égard, la réception de la *Vie de Jésus* pourrait être envisagée comme le chapitre français de l'émergence de ce que Jonathan Sheehan a, de manière suggestive, identifié comme la « Bible culturelle » : une mutation qui touche les Européens du xix^e siècle qui continuaient à considérer la Bible comme un document d'une importance fondamentale, tout en changeant son statut : de réceptacle d'une vérité théologique littérale, la Bible est devenue une « pierre angulaire des valeurs poétiques, morales et pédagogiques de la civilisation occidentale »¹⁶. Sheehan a bien identifié ce changement dans la culture lettrée de l'Europe protestante et situe son apparition en Allemagne dans les années 1830, puis en Angleterre dans les années 1870. Cependant, appliquer ce modèle s'avère problématique car, contrairement aux écrivains étudiés par Sheehan, l'ancien séminariste qu'est Renan ne surgit pas de manière simpliste « du terreau de la Réforme protestante »¹⁷. De plus, les considérations de C. Pozzi, mentionnées ci-dessus, illustrent le fait que les admirateurs de Renan étaient souvent ambivalents tant face au protestantisme qu'à l'égard d'une part importante du catholicisme. À l'instar de Renan lui-même, ces personnes

¹⁵ Pour une tentative de venir à bout de la volumineuse bibliographie récente sur la religion dans les sociétés modernes, voir le grand ouvrage interdisciplinaire d'H. DE VRIES, (éd.), *Religion: Beyond a Concept*, New York, 2008.

¹⁶ J. SHEEHAN, *The Enlightenment Bible: Translation, Scholarship, Culture*, Oxford, 2005, p. 220; voir aussi ch. 3. Sheehan s'appuie sur des études du xviii^e siècle qui ont fourni les reconsidérations récentes les plus solides sur les questions de religion et de sécularisation dans l'histoire intellectuelle moderne. Voir aussi son « Enlightenment, Religion, and the Enigma of Secularization: A Review Essay », *American Historical Review* 108 (2003), p. 1061-1180. R. SCHECHTER a fourni des commentaires utiles concernant les risques que soulève une sur-utilisation de la notion de « religieux » dans « Review: David Sorkin, *The Religious Enlightenment: Protestants, Jews and Catholics from London to Vienna* (2008) », *H-France Review* 10 (2010), p. 822-823.

¹⁷ SHEEHAN, *Enlightenment Bible*, p. 1.

ont développé leurs propres conceptions de Jésus, nouvelles, en dehors des cadres de la religion institutionnalisée, tout en insistant sur le fait qu'ils étaient persuadés qu'eux-mêmes, tout comme l'auteur, demeuraient, d'après la phrase d'un correspondant, « religieux dans la belle et large acception du mot »¹⁸. Dans la *Vie de Jésus*, ils cherchaient (et parfois trouvaient) une qualité transcendante allant au-delà des conclusions tirées par le monde académique sur le livre. Si cet article accepte la suggestion de récents chercheurs de considérer que le contenu religieux n'était pas incompatible avec les nouvelles formes culturelles modernes, il avance également que nous devons réfléchir avec plus de prudence sur ce que nous entendons par contenu « religieux » à une époque où les débats sur le caractère et la définition de la religion dépassaient manifestement les murs du monde universitaire pour atteindre les foyers des Français et des Françaises.

La *Vie de Jésus* et sa réception imprimée

Publiée le 24 juin 1863, la *Vie de Jésus* se présentait comme un réexamen historique objective des origines du christianisme ; elle devint l'un des *best-sellers* les plus controversés de l'Europe du XIX^e siècle. Son auteur, Ernest Renan, était un Breton d'origine modeste, qui avait d'abord suivi une formation pour devenir prêtre, mais qui commença à douter de sa foi et abandonna le séminaire en 1845. Il poursuivit par la suite une remarquable et fructueuse carrière d'universitaire parisien. Renan commença le projet qui devait devenir la *Vie de Jésus* au cours d'une visite archéologique d'un an au Levant en 1860-1861, interrompue par la mort de sa sœur et compagne intellectuelle, Henriette, d'une maladie tropicale¹⁹. Renan se servit beaucoup de cette visite dans le livre qui en résulta : la Terre Sainte était « un cinquième Évangile, lacéré, mais lisible encore » ; l'expérience de la lecture des Évangiles sur le lieu de leur naissance avait transformé l'idée abstraite de Jésus en une véritable figure humaine historique²⁰. À son retour à Paris, Renan fut élu à la chaire d'Hébreu du Collège de France où sa leçon inaugurale du 21 février 1861 faisait allusion à ses conclusions, lorsqu'il qualifia Jésus d'« homme incomparable »²¹. Cette description ouvertement minimaliste du fondateur du christianisme provoqua une petite émeute dans le Quartier Latin. Même si la leçon de Renan se situait à l'aube de la phase de libéralisation du Second Empire,

¹⁸ Albert Deloge à Renan, 18 février 1864, CSR, Ms37.53.

¹⁹ Pour un récit utile, voir J. POMMIER, « Un voyageur français au Proche-Orient : Renan et sa mission de Phénicie », *Les Annales Conferencia* 176 (1965), p. 5-21. À propos du processus d'écriture, voir le récit hors pair de P. ALFARIC, *Les Manuscrits de la "Vie de Jésus" d'Ernest Renan* Paris, 1939, p. XVI-LXIII.

²⁰ RENAN, *OC*, 4, p. 80.

²¹ RENAN, « De la part des peuples sémitiques dans l'histoire de la civilisation », in *OC*, 2, p. 329.

le gouvernement veillait prudemment à ne pas compromettre sa position parmi les catholiques dévots et suspendit donc Renan immédiatement de sa chaire²². Cette censure ne fit que renforcer sa conviction de devoir diffuser auprès d'un public beaucoup plus large les idées qu'il avait formulées sur Jésus.

La *Vie de Jésus* affirmait que les historiens devraient traiter les Évangiles comme n'importe quelle autre source historique : pas en tant que témoignages oculaires divinement inspirés, mais en tant que « biographies légendaires », mutuellement contradictoires, compilées sur des dizaines d'années par plusieurs auteurs²³. Dans un contexte où le Vatican avait insisté pour confirmer l'Immaculée Conception en tant que dogme (1854) et où les catholiques convergeaient en masse vers des sites de miracles comme La Salette (1846) et Lourdes (1856), le livre de Renan prétendait à l'inverse qu'il fallait « bann[ir] le miracle de l'histoire »²⁴. Renan dépouillait Jésus de sa divinité, rejetait les témoignages évoquant ses pouvoirs miraculeux, transformait sa mort en formalité légale et trouvait une sombre dépression au cœur de sa psychologie. La figure humaine que Renan prétendait sauver du poids du dogme chrétien était néanmoins un « sublime » génie moral, le plus grand des grands hommes et le fondateur de la civilisation occidentale²⁵.

Renan n'était pas le premier savant européen à historiciser les Évangiles ou à questionner la divinité de Jésus. Le théologien allemand David Friedrich Strauss l'avait fait des dizaines d'années auparavant dans *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*. Cette œuvre de critique biblique dense avait rapidement atteint une notoriété dans l'Europe protestante, mais elle ne semble pas avoir eu le même impact outre-Rhin²⁶. En France, Renan suivit les traces d'écrivains romantiques

²² Pour un récit concis, voir Comte H. DE VIEL CASTEL, *Mémoires sur le règne de Napoléon III (1851-1864)*, 6 vol., Paris, 1885, vol. 6, p. 158 ; l'acte de suspension paru dans le *Moniteur*, 27 février 1862. Renan répondit au mois de mars de la même année par un essai défendant la liberté scientifique : « La chaire d'hébreu au Collège de France : explications à mes collègues », in *OC*, 1, p. 143-172.

²³ RENAN, *OC*, 4, p. 74.

²⁴ RENAN, *OC*, 4, p. 78. Sur La Salette, voir F. ANGELIER et C. LANGLOIS (éd.), *La Salette : Apocalypse, pèlerinage et littérature, 1856-1996*, Grenoble, 2000 ; sur Lourdes et l'Immaculée Conception, voir HARRIS, *Lourdes* ; sur les miracles en général, voir T.A. KSELMAN, *Miracles & Prophecies in Nineteenth-Century France*, New Brunswick, NJ, 1983.

²⁵ RENAN, *OC*, 4, p. 370.

²⁶ STRAUSS, *The Life of Jesus, Critically Examined*, trad. G. Eliot, 3 vol., Londres, 1846. Malgré une traduction en français par Émile Littré en 1839, il semble que l'ouvrage de Strauss n'ait pas eu le même retentissement en France. La préface de Littré à l'édition de 1853, qui soulignait une perspective comténienne en matière de miracles, attira tout de même une certaine attention ; voir STRAUSS, *Vie de Jésus, ou examen critique de son histoire*, trad. É. Littré, 2 vol., Paris, 1853. L'exception à ce tableau est Strasbourg, où la

et socialistes comme Étienne Cabet ou Edgar Quinet, qui avaient revivifié le Christ à l'aune des sensibilités du XIX^e siècle. Il rejetait cependant l'idée de réduire Jésus à un engagement idéologique ou à une existence purement symbolique²⁷. Ce que Renan accomplit tient plutôt de la ré-articulation de plusieurs conclusions radicales de la théologie protestante à travers une reconstitution particulièrement fluide et vivante de la vie humaine de Jésus. Les premiers chapitres de la *Vie de Jésus* expliquaient comment la personnalité de Jésus n'était pas divinement prescrite, mais forgée dans les conditions historiques de la Galilée du I^{er} siècle. S'appuyant sur ses expériences de voyage pour légitimer ses conclusions, Renan décrivait le charme rustique de la région avec force détails, contrastant avec l'air climatiquement et dogmatiquement étouffant de la Jérusalem pharisienne – un processus qui, fondamentalement, européanisait Jésus²⁸. Les alentours fertiles de la Galilée imprégnaient Jésus d'amour pour la nature, alors que la distance entre Nazareth et le judaïsme pédant de Jérusalem ouvrait son esprit à une religion non-dogmatique²⁹. Dans les chapitres suivants, Jésus émergeait en tant qu'individu dont les doctrines innovantes trouvaient leur fondement dans sa personnalité humaine ; par exemple, ses origines humbles expliquaient le « dédain transcendant » dans lequel il tenait le monde matériel³⁰. Renan plongeait ses lecteurs dans les pensées et sentiments intimes de Jésus. Il évoquait la mélancolie qu'il avait dû ressentir à la fin, sachant que les pouvoirs religieux s'en prendraient à lui. Il se demandait si Jésus avait regretté d'abandonner sa vie simple et rurale, « la vigne et le figuier sous lesquels il aurait pu s'asseoir ; les jeunes filles qui auraient peut-être consenti à l'aimer »³¹. Le récit de la Passion par Renan mobilisait la recherche récente sur la crucifixion romaine pour ajouter des détails sur le traumatisme physique et le tourment psychologique. Il décrit minutieusement la manière dont Jésus fut mis

critique biblique allemande jouissait d'une influence plus soutenue autour de la Faculté de Théologie Protestante locale et de sa *Revue de théologie et de philosophie chrétienne*, plus connue sous le titre de *Revue de Strasbourg*. Lorsque Strauss écrivit une nouvelle vie de Jésus dans les années 1860, deux Protestants strasbourgeois décidèrent de la traduire ; voir STRAUSS, *Nouvelle vie de Jésus*, trad. A. Nefftzer et Ch. Dollfus, Paris, 1864.

²⁷ Voir F.P. BOWMAN, *Le Christ romantique*, Genève, 1973 et *Le Christ des barricades 1789-1848*, Paris, 1987 ; P. BÉNICHOU, *Le temps des prophètes. Doctrines de l'âge romantique*, Paris, 1977, p. 492-495 ; E. BERENSON, *Populist Religion and Left-Wing Politics in France, 1830-1852*, Princeton, NJ, 1984 ; P. PILBEAM, « Dream Worlds? Religion and the Early Socialists in France », *Historical Journal*, 43 (2000) p. 499-515. Pour le rejet explicite chez Renan de l'association entre Jésus et le socialisme moderne : OC, 4, p. 264.

²⁸ OLENDER, *Languages of Paradise*, p. 68-71 ; S. HESCHEL, *The Aryan Jesus: Christian Theologians and the Bible in Nazi Germany*, Oxford, 2010, p. 33-38.

²⁹ RENAN, OC, 4, p. 105-106.

³⁰ *Ibid.*, p. 160.

³¹ *Ibid.*, p. 160.

à nu et tenu debout de sorte que ses pieds « touchaient presque à terre » pendant que des clous étaient enfoncés dans ses mains. Après trois heures, l'« organisation délicate » de Jésus l'abandonna, lui épargnant une mort lente de faim³². Alors que certains des disciples de Jésus l'aimaient tant qu'ils pouvaient croire à une résurrection, la vérité était qu'il mourut ce jour-là et ne revint jamais³³.

La célébration par Renan de l'homme Jésus procédait d'un modèle androgyne d'héroïsme masculin qui proposait un contrepoint provocateur à la mariolâtrie du catholicisme français contemporain. Relavant la présence minimale de Marie dans les Évangiles, Renan refusait à la mère de Jésus, voire à sa famille élargie, une quelconque importance. Jules Michelet fut horrifié de voir que la *Vie de Jésus* avait « supprimé la mère de Jésus », mais il ne perçut pas comment le livre transférait les vertus typiquement féminines de chasteté et de compassion à Jésus lui-même³⁴. Toutes les facettes de la personnalité de Jésus trahissaient son charme androgyne, de sa beauté faciale à la « forte douce union d'idées entre les deux sexes » que ses manières douces inspiraient³⁵. Renan écrivait que, comme une femme, Jésus possédait un sens aigu de la connaissance de soi et une « extrême susceptibilité personnelle »³⁶. Ces qualités inspiraient une dévotion particulière parmi ses disciples de sexe féminin et Renan insista à plusieurs reprises sur le fait que le christianisme précoce était, à bien des égards, un mouvement de femmes³⁷. Les femmes étaient inspirées d'une part par leur amour très humain, mais non réciproque envers Jésus et, d'autre part, par une sorte de religiosité inhérente au statut que Renan, comme beaucoup de Français de l'époque, leur imputait. Paul Seeley a montré que les pères irréligieux et libéraux élevaient souvent leurs fils comme des catholiques pour qu'ils aient « la religion de leur mère », considérant que la perte de la foi était en quelque sorte inévitable et une transition naturelle vers la virilité³⁸. De façon similaire, Renan était ambivalent à propos des conséquences de la piété féminine. D'une part, les femmes devaient être célébrées pour leur rôle dans l'exaltation du message de Jésus, de l'autre, leur enthousiasme menait le christianisme vers des terrains superstitieux, théoriquement abhorrés par Renan.

³² *Ibid.*, p. 346-347.

³³ *Ibid.*, p. 370.

³⁴ Jules Michelet à Alfred Dumesnil, 12 juillet 1863, in Michelet, *Correspondance générale*, éd. Louis Le Guillou, 12 vol., Paris, 1994-2001, vol. 10, p. 403.

³⁵ RENAN, OC, 4, p. 136 et 180.

³⁶ *Ibid.*, p. 133.

³⁷ *Ibid.*, p. 129 et 204.

³⁸ SEELEY, « O Sainte Mère: Liberalism and the Socialization of Catholic Men in Nineteenth-Century France », *Journal of Modern History* 70 (1998), p. 862-891. Sur les origines révolutionnaires de cette distinction, voir S. DESAN, *Reclaiming the Sacred: Lay Religion and Popular Politics in Revolutionary France*, Londres, 1990, p. 197-214 et FORD, *Divided Houses*, p. 18-35.

Son ambivalence prend corps dans un passage fleuri célébrant « la passion d'une hallucinée » – Marie Madeleine – qui seule pouvait avoir créé le mythe séduisant de la Résurrection³⁹.

Le mélange efficace, chez Renan, entre érudition moderne et « divination et conjecture » littéraires générant un contraste frappant avec l'exégèse sèche de théologiens comme Strauss. La *Vie de Jésus* devint la première biographie radicale de Jésus à atteindre un véritable public populaire, en particulier en France⁴⁰. À la fin de l'année 1864, l'édition complète et sa version abrégée, plus populaire, moins onéreuse, comptabilisaient 168 000 exemplaires vendus – plus que les romans d'Émile Zola commercialisés à un prix accessible sur le marché plus lettré des années 1880. Le livre fit de Renan une célébrité internationale et il gagna plus d'argent en quelques années de commercialisation du livre qu'il n'aurait pu en gagner en une carrière entière de professeur⁴¹. La popularité de la *Vie de Jésus* alarma immédiatement les autorités catholiques qui publièrent un torrent d'articles, de livres et autres brochures. En juin 1864, un bibliothécaire de Dijon put rassembler une bibliographie de 214 ouvrages en réponse au livre de Renan, presque tous des pamphlets catholiques hostiles⁴². Des mesures quantitatives portant sur l'industrie de l'édition montrent un pic dans les sujets religieux entre 1863 et 1864⁴³. Des évêques dénoncèrent la *Vie de Jésus* en chaire et la condamnèrent lors de remises de prix d'écoliers⁴⁴. En 1867, Renan figurait parmi les auteurs qui provoquèrent une émeute à Saint-Étienne parce que leurs livres étaient apparus sur les étagères de la bibliothèque publique⁴⁵.

³⁹ RENAN, *OC*, 4, p. 365.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 81.

⁴¹ *L'Assommoir*, par exemple, était considéré comme un véritable succès, mais il fallut cinq ans (1877-1882) pour en vendre 100 000 exemplaires, un objectif que le livre de Renan mit une seule année à atteindre. R.F. BYRNES, « The French Publishing Industry and Its Crisis in the 1890's », *Journal of Modern History* 23 (1951), p. 234. Les ventes de Renan sont tirées de l'ouvrage de J.-Y. MOLLIER, *Michel & Calmann Lévy, ou la naissance de l'édition moderne 1836-1891*, Paris, 1984, p. 323. Pour les revenus personnels de Renan, voir l'appendice à J.-Y. MOLLIER (éd.), *Lettres inédites d'Ernest Renan à ses éditeurs Michel et Calmann Lévy*, Paris, 1994.

⁴² P. MILSAND, Bibliographie des publications relatives au livre de M. Renan, *Vie de Jésus* (de Juillet 1863 à Juin 1864), Paris, 1864.

⁴³ C. SAVART, *Les Catholiques en France au XIX^e siècle. Le Témoignage du livre religieux*, Paris, 1985, p. 111 (tableau 8), p. 118-119 (tableau 10). Pour des résumés des nombreux pamphlets, voir V.V. GAIGALAS, *Ernest Renan and his French Catholic Critics*, North Quincy, MA, 1972.

⁴⁴ *Siècle*, 21 août 1863.

⁴⁵ R. BELLET, « Une bataille culturelle, provincial et nationale, à propos des bons auteurs

La réponse du Vatican fut sans ambiguïté : Pie IX plaça la *Vie de Jésus* à l'Index des Livres Prohibés le 24 août 1863 et, en 1864, dénonça sans équivoque toute approche rationaliste de la Bible dans le célèbre *Syllabus Errorum*⁴⁶. Le haut clergé se fit l'écho de cette rhétorique intransigeante en ordonnant aux croyants « de ne point lire, retenir, prêter ni propager cet ouvrage »⁴⁷. Mais tous les pamphlétaires ne partageaient pas la croyance du pape en l'incompatibilité entre foi et enquête savante. Beaucoup d'entre eux tendaient plutôt à manifester ce que Christoph Theobald a appelé le « concordisme » : l'inlassable recherche d'un accord entre science moderne et vérité biblique⁴⁸. Charles-Émile Freppel, dont l'*Examen critique de la Vie de Jésus* de M. Renan connut au moins quinze éditions, utilisa les mots « science » et « scientifique » quinze fois dans la courte introduction de son ouvrage : plus que dans le livre de Renan et dans la défense de celui-ci par Ernest Havet considérés ensemble. Breton d'origine humble qui s'était élevé à la condition d'éminent professeur de théologie et de protégé de Napoléon III, Freppel estimait que le rejet *a priori* du surnaturel par Renan était incompatible avec sa revendication d'un désintéret scientifique⁴⁹. Alphonse Gratry et Guillaume Meignan, deux théologiens réputés de la Sorbonne, qui avaient une familiarité inhabituelle avec les études non-catholiques, réitérèrent avec force l'affirmation de Freppel selon laquelle la *Vie de Jésus* était un représentant embarrassant de la « science française » à l'étranger⁵⁰. Ils allèrent jusqu'à féliciter Heinrich Ewald, un théologien protestant allemand cité par Renan comme l'un de ses modèles, pour avoir fourni un récit historique de la vie du Christ à la fois plus savant et plus pieux que la *Vie de Jésus*⁵¹.

pour bibliothèques populaires (janvier-juin 1867) », *Revue des sciences humaines* 34 (1969), p. 453-473.

⁴⁶ J. MARTINEZ DE BUJANDA et M. RICHTER (éd.), *Index librorum prohibitorum 1600-1966*, Sherbrooke, 2002, p. 757 ; C. CLARK, « The New Catholicism and the European culture wars », in *Culture Wars*, p. 38-39.

⁴⁷ C.-H.-A. PLANTIER, *Instruction pastorale de Mgr. l'évêque de Nîmes au clergé de son diocèse contre un ouvrage intitulé Vie de Jésus par Ernest Renan. La dédicace, les principes, les sources*, Paris - Nîmes, 1863, p. 133.

⁴⁸ C. THEOBALD, « L'exégèse catholique au moment de la crise moderniste », in C. SAVART et J.-N. ALETTI (éd.), *Le monde contemporain et la Bible*, Paris, 1985, p. 395.

⁴⁹ Ch.-É. FREPPEL, *Examen critique de la Vie de Jésus de M. Renan*, 15^e éd., Paris, 1866 (1863). Sur Freppel, voir B. PLONGERO (éd.), *Catholiques entre monarchie et république: Monseigneur Freppel et son temps : 1792-1892-1992*. Actes du Colloque national de l'Université catholique de l'Ouest, Angers, 23-25 septembre 1992, Paris, 1995.

⁵⁰ FREPPEL, *Examen critique*, p. 3.

⁵¹ A. GRATRY, *Jésus-Christ. Réponse à M. Renan*, Paris, 1864, en particulier la deuxième partie ; G. MEIGNAN, *M. Renan réfuté par les rationalistes allemands*, Paris, 1863, p. 20-33.

Les cléricaux haut-placés n'étaient pas les seules voix à s'élever dans le débat imprimé. À la fin de 1863, le catalogue d'un éditeur proposait des pamphlets de deux évêques, deux abbés, divers prêtres de paroisse, un jésuite, un populiste ultramontain, un historien catholique libéral, un compositeur de musique anonyme et un laïc écrivant sous un pseudonyme⁵². Le très célèbre journaliste ultramontain Louis Veuillot se tortura l'esprit sur la manière dont il fallait répondre, confessant au bout d'un temps avoir eu envie de jeter ses plumes et ses papiers par la fenêtre⁵³. « Que de brochures ! » s'exclama-t-il en août 1863, « et pas une pourtant qui soit ce que je voudrais »⁵⁴. Depuis les années 1840, le journal de Veuillot, *L'Univers*, s'était érigé en pionnier d'un style d'attaque ironique contre le journalisme conservateur extrêmement populaire parmi le bas-clergé et les laïcs⁵⁵. Alors que le journal était momentanément suspendu au moment de la parution de la *Vie de Jésus*, beaucoup de pamphlétaires laïcs cherchèrent à perpétuer son héritage polémique et satirique. Ils tournèrent le dos aux attaques fortement référencées du clergé au profit d'une pléthore de formats alternatifs. En plus de nombreuses réponses en vers, il y eut des dialogues fictifs, des parodies de publicités dans les journaux ; il y eut même une *Correspondance apocryphe* entre Renan et sa sœur « Ursule », dans laquelle cette dernière l'implorait de revenir à la raison et à ses racines catholiques bretonnes⁵⁶. L'un des pamphlets les plus populaires fut écrit par Henri Lasserre, un journaliste conservateur dont la dévotion au catholicisme s'était fortement intensifiée après un pèlerinage à Lourdes en 1862, au cours duquel

Ewald était un orientaliste allemand de Göttingen que Renan considérait comme le précurseur le plus immédiat de son propre travail, plutôt que Strauss. Voir G.H. EWALD, *Geschichte des Volkes Israel*, 3^e éd., 8 vol., Göttingen, 1864-48 ; le volume sur le Christ (*Geschichte Christus und seiner Zeit*) fut publié à l'origine en 1855.

⁵² Cité au verso de la lettre de l'ANONYME, *De la philosophie pour deux sous, à propos du livre de M.... Chose*, Paris, 1863.

⁵³ Veuillot à Charlotte de Grammont, 4 août 1863, in VEUILLOT, *Œuvres complètes : Deuxième série : Correspondance*, 12 vol., Paris, 1931, 6, p. 391.

⁵⁴ Veuillot à Dom Guéranger, 12 août 1863, in *ibid.*, 7, p. 396. À l'origine, il avait rédigé au brouillon un poème satirique contenant plusieurs éléments typiquement « veuillotiste », mais il avait renoncé à le publier. Voir VEUILLOT, « Le Rat », in VEUILLOT, *Œuvres complètes : Première série : Œuvres diverses*, 14 vol., Paris, 1924-38, 14, p. 157-169.

⁵⁵ A. GOUGH, *Paris and Rome: The Gallican Church and the Ultramontane Campaign*, Oxford, 1986, p. 85-97 ; J.F. McMILLAN, « Rediscovering Louis Veuillot: The Politics of Religious Identity in Nineteenth-Century France », in N. HARKNESS, P. ROWE, T. UNWIN, et J. YEE (éd.), *Visions/Revisions: Essays on Nineteenth-Century French Culture*, Oxford, 2003, p. 312-313.

⁵⁶ ANONYME, *Correspondance apocryphe entre M. E. Renan et sa sœur Ursule, à propos de l'ouvrage intitulé la Vie de Jésus*, Paris, 1863.

sa perte progressive de la vue avait apparemment été guérie par un miracle⁵⁷. Son *Évangile selon Renan* foudroyait l'auteur de toutes les insultes imaginables – y compris des comparaisons avec Judas, des insinuations à propos de sa muse littéraire Louise Colet et des piques antisémites vis-à-vis de l'éditeur de Renan – toutes délivrées sur un ton houleux visant à discréditer Renan et à dénigrer son autorité scientifique⁵⁸. La diversité de forme des pamphlets reflétait l'incertitude des catholiques quant à la manière la plus efficace de combattre la menace que constituait la *Vie de Jésus*. La forme importait aux pamphlétaires catholiques qui percevaient le style de Renan comme le pivot de son succès et, par extension, le caractère urgent de leur mission. D'innombrables pamphlets cataloguaient Renan comme un romancier et dénigraient son livre en conséquence⁵⁹. « C'est donc un roman historique ? » demanda Gratry. « Non, c'est un roman non historique »⁶⁰. Cette charge visait à la fois la crédibilité scientifique de Renan et faisait référence à un discours sur la lecture des romans en tant qu'activité féminine et corruptrice. S'inspirant des idées de Joseph de Maistre et d'autres, les écrivains catholiques du XIX^e siècle ont représenté les femmes comme particulièrement vulnérables à la passion et au drame de l'écriture émotive et ont construit l'idée du « mauvais livre » comme l'ennemi principal de la préservation de la foi religieuse⁶¹. Les accusations de « novélisation » étaient également le signe d'une profonde inquiétude du fait de la capacité de Renan à atteindre un large public, en menaçant les efforts du clergé pour attirer les hommes et les femmes ordinaires vers l'Église. Ce n'est pas une

⁵⁷ Voir HARRIS, *Lourdes*, p. 179-180.

⁵⁸ LASSERRE, *L'Évangile selon Renan*, 12^e éd., Paris, 1863, p. 44, 12 et 13. Louise Colet était connue pour sa relation adultère avec Gustave Flaubert, mais elle était aussi une poétesse et un écrivain à part entière. Les éditeurs de Renan, les frères Lévy, ont même à l'occasion été la cible d'agressions antisémites de la part de leurs propres auteurs ; voir W.Z. SILVERMAN, *The Notorious Life of Gyp: Right-Wing Anarchist in Fin-de-Siècle France*, New York, 1995.

⁵⁹ L.-A.-A. PAVY, *À chacun selon ses œuvres !!! Observations de Mgr l'Évêque d'Alger sur le roman intitulé Vie de Jésus par M. Ernest Renan*, 3^e éd., Paris, Alger - Constantine, 1863, p. 29 ; Comte C.-F.-R. DE MONTALEMBERT, *L'Église libre dans l'état libre: Discours prononcés au Congrès catholique de Malines*, Paris, 1863, p. 168 ; F. des GRANGES, *Une Échappée sur la Vie de Jésus d'Ernest Renan*, Paris, 1863, p. 16.

⁶⁰ GRATRY, *Jésus-Christ*, p. 55.

⁶¹ LYONS, *Readers and Society*, p. 82-86 et 92-95. Parmi les travaux fondateurs, voir F. DUPANLOUP, *Avertissement à la jeunesse et aux pères de famille: sur les attaques dirigées contre la religion par quelques écrivains de nos jours*, Paris - Orléans, 1863 et *Femmes savantes et femmes studieuses*, Paris, 1867 ; voir aussi A. SYLVAIN, *Le Livre de la jeune fille en vacances*, Avignon, 1872, p. 48 ; J.B. BOONE, *Les mauvais livres, les mauvais journaux et les romans*, 3^e éd., Bruxelles, 1842.

coïncidence si, dans les années qui suivirent la *Vie de Jésus*, des catholiques de premier plan aussi dissemblables que l'ultraconservateur Veuillot et le libéral Félix Dupanloup, produisirent leurs propres biographies narratives de Jésus⁶². Encore en 1887, Lasserre reconnaissait que sa traduction vernaculaire des Évangiles était destinée à combattre la *Vie de Jésus* sur son propre terrain populaire⁶³.

Dans l'ensemble, les intervenants libéraux entraient dans le débat avec des opinions plus troubles que les opposants dévots. Rares sont ceux qui défendaient Renan sans ambiguïté, comme Ernest Havet, un universitaire parisien libre-penseur dont le compte rendu dans la prestigieuse *Revue des Deux Mondes* célébrait la *Vie de Jésus* comme un triomphe des principes scientifiques sur la superstition⁶⁴. Les clercs considéraient naturellement l'article de Havet comme une preuve du rationalisme athée de l'élite académique⁶⁵. En réalité, plus représentative de la réception du livre dans la presse libérale apparaît la réponse du critique littéraire Charles-Augustin de Sainte-Beuve, une figure de proue de la bonne société du Second Empire. Dans le *Constitutionnel*, Sainte-Beuve nota que le livre avait semblé mécontenter à la fois croyants dévots, libres penseurs radicaux et politiciens libéraux. Il déclara que l'« originalité » de Renan tenait précisément en ce qu'il « [avait] osé se mettre au-dessus [de telles critiques] et prendre position au-delà [d'elles] »⁶⁶. Renan, un mélange « d'artiste et de chimiste », avait créé une œuvre qui ne détruisait pas les Évangiles, mais leur insufflait une vie nouvelle⁶⁷. Alors que Sainte-Beuve s'accordait avec Havet sur le fait que ceux qui croyaient et ceux qui ne croyaient pas au surnaturel ne pourraient jamais vraiment se mettre d'accord, il arguait qu'il y avait « une masse flottante [d'esprits] considérable, indécise » entre le dévot et l'incroyant⁶⁸. De tels esprits préféraient ignorer l'incertitude des questions religieuses, tout pris par leur recherche du bonheur et leur accomplissement terrestre. Cette masse, selon Sainte-Beuve, représentait la

⁶² L. VEUILLLOT, *La Vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, Paris, 1864 ; F. DUPANLOUP, *Histoire de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, Paris, 1870.

⁶³ H. LASSERRE, *Les Saints Évangiles : Traduction Nouvelle*, Paris, 1887, p. xxv.

⁶⁴ E. HAVET, *Jésus dans l'histoire. Examen de la Vie de Jésus par M. Renan*, Paris, 1863, p. 8, 21 et 26 ; publié à l'origine sous le titre « L'Évangile et l'histoire », *Revue des Deux Mondes* 46 (août 1863), p. 564-596.

⁶⁵ Ils ajoutèrent des suppléments à leurs pamphlets : Ch.-É. FREPPEL, *Examen critique de la « Vie de Jésus » de M. Renan*, 6^e éd., Paris, 1863 ; Mgr l'ÉVÊQUE DE MONTAUBAN, *Lettre pastorale de Mgr l'Évêque de Montauban sur la Vie de Jésus selon M. Renan et sur les principes philosophiques de M. Havet*, Montauban, 1863.

⁶⁶ Ch.-A. DE SAINTE-BEUVE, « *Vie de Jésus*, par M. E. Renan », in *Nouveaux Lundis*, 13 vol., Paris, 1879-95, 6, p. 9 ; d'abord publié dans *Constitutionnel*, 7 septembre 1863.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 19, 17.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 14.

véritable « disposition du xix^e siècle, de ce siècle qui, je le répète, n'est ni croyant, ni incrédule, qui n'est ni à de Maistre, ni à Voltaire »⁶⁹. Puisque Renan écrivait pour cette masse, il était « le champion philosophique le mieux approprié à cette seconde moitié du xix^e siècle »⁷⁰.

Suivant Sainte-Beuve, Mollier a attribué le succès de Renan à ces « cercles rationalistes et libéraux » où l'athéisme franc était inhabituel⁷¹. Il est probable que la plupart des politiciens et écrivains libéraux s'accordaient sur le fait que le droit de Renan à la libre enquête et expression devait être défendu face aux incursions de la droite cléricale. Lorsque le cardinal Henri de Bonnechose essaya d'interdire des livres irréligieux comme celui de Renan à travers une action au Sénat, en mars 1864, même des bonapartistes catholiques comme Prosper de Mérimée en furent outragés, et l'effort s'épuisa rapidement⁷². Cependant, il serait faux de penser que la *Vie de Jésus* était la coqueluche de l'élite culturelle française. Même si de nombreux auteurs libéraux considéraient que le livre de Renan devait être jugé sur sa capacité à réconcilier avec succès foi et raison, en privé, ils étaient souvent peu convaincus par cette tentative. Émile Ollivier, un politicien et écrivain, champion de l'Empire « libéral », qui partageait la conviction de Sainte-Beuve selon laquelle le xix^e siècle représentait la synthèse de l'intellect et de l'esprit, estimait que le livre de Renan était « trop pour le croyant, trop peu pour l'homme de la raison »⁷³. Gustave Flaubert manifesta des inquiétudes similaires⁷⁴. La réponse la plus blessante sur ce plan fut la lettre de Georges Sand au cousin réformiste de l'Empereur, le Prince Napoléon, qui en fit une copie qu'il envoya à Renan, fervent admirateur de la romancière⁷⁵. Sand y célébrait la *Vie de Jésus* pour avoir confirmé son instinct sur l'humanité du Christ, mais elle avait l'impression que la langue « trop séduisante » et le raisonnement « pas assez net » de Renan l'avaient conduit

⁶⁹ *Ibid.*, p. 15.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 21.

⁷¹ MOLLIER, « La réception idéologique », p. 111.

⁷² Les discours principaux sont réunis dans le *Journal des Débats*, 21 mars 1864 ; voir aussi Mgr BESSON, *Vie du cardinal Bonnechose, archevêque de Rouen*, 2 vol., Paris, 1887, 2, p. 11-7 ; Prosper Mérimée à Victor Cousin, 20 mars 1864, in Mérimée, *Correspondance générale*, 17 vol., Toulouse, 1941-64, 16, p. 87.

⁷³ É. OLLIVIER, *Journal 1846-1869*, éd. Th. ZELDIN et A. TROISIER DE DIAZ, 2 vol., Paris, 1961, 2, p. 90. Le politicien libéral Eugène PELLETAN fait état de sentiments similaires dans *Nouvelles heures de travail*, Paris, 1870, p. 249-73.

⁷⁴ Flaubert à Mademoiselle Leroyer de Chantepie, 23 octobre 1863, in FLAUBERT, *Correspondance*, éd. J. BRUNEAU, 6 vol., Paris, 1984-2007, 3, p. 352.

⁷⁵ E. D'HAUTERIVE (éd.), *The Second Empire and Its Downfall: The Correspondence of the Emperor Napoleon III and his Cousin Prince Napoleon*, trad. Herbert Wilson, Londres, 1927, p. 229.

à échouer dans sa mission⁷⁶. Heureusement pour Renan, la réception décidément fraîche de son livre parmi ses pairs ne gêna en rien sa capacité à provoquer la curiosité populaire.

Écrire à Renan

Un indice de l'importance de l'image publique de Renan à cette époque peut être trouvé dans la correspondance écrite par des personnes ordinaires à destination de l'auteur⁷⁷. En plus de ses nombreux amis et connaissances, environ trois cents correspondants laïcs « inconnus » et quatre-vingt-quatorze prêtres ont envoyé des lettres à Renan au cours de sa vie. Cette correspondance représente une réponse publique exceptionnelle faite à un auteur du XIX^e siècle : le nombre de correspondants, qui ne font pas partie du cercle des familiers, est, par exemple, bien plus important que pour n'importe lequel des auteurs populaires étudiés par James Smith Allen⁷⁸. Le phénomène commença après la leçon inaugurale de Renan au Collège de France en 1862, puis explosa après la parution de la *Vie de Jésus*. Un bouquet final de lettres accueillit la publication de ses *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, dans les années 1880. Presque toutes les lettres portaient sur des questions de religion et sur l'interprétation de la Bible, et la majorité d'entre elles réagissait à la *Vie de Jésus*. Aucun chercheur n'a analysé ces lettres depuis 1937, lorsque la petite-fille de Renan, Henriette Psichari, se livra à une exploration intelligente mais non-systématique des archives familiales⁷⁹. Aucune des lettres ne donne à penser qu'il ait existé une campagne de rédaction de lettres organisée à l'échelle régionale ou nationale. Un tiers des rédacteurs de ces lettres ne donne aucune indication sur son origine géographique. La proportion est la même pour ceux dont le genre ne peut être établi avec certitude. Parmi ceux qui ont donné de telles informations, environ un cinquième venait de l'étranger, tandis que deux cinquièmes des lettres françaises provenaient de Paris et de ses environs. Les autres lettres ont été écrites dans des villes et villages de toute la France, même si la Bretagne natale de Renan était particulièrement représentée.

Pris dans sa totalité, ce corpus de lettres présente une grande diversité. Dans un passage évocateur, H. Psichari imaginait son grand-père confronté chaque matin à un « courrier [qui] révèle la bassesse humaine ». Parfois « des enveloppes amoncelées, s'échappe une ferveur adoratrice » des auteurs qui

⁷⁶ George Sand au Prince Napoléon, 19 novembre 1863, in SAND, *Correspondance*, éd. G. LUBIN, 26 vol., Paris, 1964-95, 18, p. 123-125.

⁷⁷ Un autre indicateur est son autographe, le troisième plus cher de France après ceux d'Adolphe Thiers et de Napoléon III. Voir la liste dans le *Monde illustré*, 5 septembre 1863.

⁷⁸ ALLEN, *In the Public Eye*, 70-82 et Tableaux A.8-14.

⁷⁹ H. PSICHARI, *Renan d'après lui-même*, Paris, 1937. Mais voir notamment RICHARD, *La Vie de Jésus de Renan*, qui a paru après la parution originale de cet article.

« étalent le lot pitoyable de leurs confidences, de leurs doutes »⁸⁰. En l'absence de conventions bien établies et, dans le cas des catholiques en colère, de déférence, les correspondants s'adressaient à Renan sous la forme et avec les informations qui leur semblaient appropriées. Les lettres d'admirateurs tendaient à être plus conventionnelles. Elles pouvaient arriver sur n'importe quel support, du papier à lettres monogrammé à l'humble bout de papier, et si la qualité du langage variait assez largement, les lettres étaient généralement écrites dans une prose composée avec soin et correctement signées. Ces signes évidents d'investissement invitaient Renan à lire les messages avec attention. Les ennemis de son livre couvraient une plus grande variété encore. Ils envoyaient à son auteur une poésie sardonique en un vers ou sur plusieurs pages, de courtes notes attaquant ses motivations ou de longs laïus qui contenaient d'interminables litanies d'insultes. Certains agrémentaient leurs lettres d'images de Jésus sur la croix ou de Satan brûlant un pécheur, le feu sortant de ses yeux, tandis que d'autre joignaient des prières produites en masses connues sous le nom d'images de piété⁸¹. D'autres n'envoyaient aucune lettre mais plutôt une carte de visite indiquant simplement « Judas Iscariote » ou un télégramme sans signature déclarant « Dieu existe »⁸². L'un des auteurs non identifiés envoyait des notes anonymes déclarant simplement « Il y a un enfer », alors qu'un autre écrivait chaque dimanche du Bon Pasteur pour inciter Renan à réintégrer le troupeau⁸³. Qu'ils soient compatissants ou injurieux, les correspondants catholiques étaient également plus enclins à employer l'anonymat ou des pseudonymes que les admirateurs de Renan ; la seule réponse pouvant les satisfaire aurait été la rétractation ou la conversion, mais aucun ne s'attendait en fait à recevoir une lettre en retour⁸⁴.

Personne ne sait si Renan a répondu à aucune des lettres reçues de la part de correspondants anonymes, même si l'absence de chaînes de lettres continues suggère qu'il ne l'a pas fait⁸⁵. Nous pouvons supposer qu'il a appliqué le même principe d'abstention à ses critiques privés et publics. Comme Renan le confia à Sainte-Beuve, il ne se considérait pas comme un polémiste et ne voyait pas

⁸⁰ *Ibid.*, p. III.

⁸¹ Anonyme à Renan, 17 avril 1889, CSR, Ms24.46 ; Anonyme à Renan, n.d., CSR, Ms24.91. Pour des exemples d'images de piété, CSR, Ms24.23-5, Ms24.26-8, Ms24.43, Ms24.50, Ms24.53 et Ms24.66.

⁸² Anonyme à Renan, 1892, CSR, Ms24.52 ; Anonyme à Renan, 29 janvier 1891, CSR, Ms24.49.

⁸³ CSR, Ms24.29-35 ; Ms24.38-9.

⁸⁴ Pour des exemples de pseudonymes, voir CSR, Ms24.12, Ms24.13, Ms24.71, Ms24.77, Ms24.79.

⁸⁵ Son échange avec Annette Boste à la fin des années 1870 est une rare exception. CSR, Ms37.110-11.

d'intérêt à argumenter contre les « idées préconçues »⁸⁶. Il était néanmoins, de toute évidence, troublé par les mensonges et les inventions issues de la presse conservatrice qu'il retrouvait dans des dizaines de lettres hostiles. Dans l'un de ses derniers ouvrages, il affirme même craindre que les rumeurs et les textes apocryphes apparus durant cette période ne ternissent son image pour les générations à venir⁸⁷. Dès octobre, les frères Goncourt, qu'il avait rencontrés aux fameux dîners regroupant les notables de l'époque, rapportèrent qu'il semblait « atteint, éteint, un peu affaîssé » par le torrent régulier d'attaques⁸⁸. Mais il tint bon, affirmant de manière ironique, dans la préface à la nouvelle édition de la *Vie de Jésus*, en 1867, que si cela apaisait les âmes des critiques pieux de croire qu'il était « un ignorant, un esprit faux ou un homme de mauvaise foi », il ne serait pas impitoyable au point de les « désabuser »⁸⁹.

Les communautés d'admirateurs et leur configuration

Pour comprendre le monde des correspondants de Renan, nous devons mettre de côté certaines images d'Épinal relatives à la France du milieu du XIX^e siècle. Nombre d'historiens et de critiques ont dépeint Paris au Second Empire comme une métropole vibrante et conflictuelle, dont le dynamisme culturel et la modernité européenne guidaient l'Europe, une interprétation qui dérive en partie de la production littéraire la plus radicale de cette période – par exemple, le scandale ayant entouré les *Fleurs du Mal* et *Madame Bovary* (deux ouvrages publiés en 1857)⁹⁰. Hors de la capitale, les progrès de l'alphabétisation, l'existence d'éditions plus accessibles et de réseaux de distribution plus rapides, en particulier le long des voies de chemin de fer, ont conduit les historiens du livre à parler d'un « âge d'or » de la lecture populaire après 1860⁹¹. Mais pour beaucoup d'admirateurs

⁸⁶ Renan à Charles-Augustin de Sainte-Beuve, 10 septembre 1863, in SAINT-BEUVE, *Correspondance générale*, éd. J. BONNEROT, 19 vol., Paris, 1925-83, 13, p. 390-391.

⁸⁷ RENAN, *Feuilles détachées*, in *OC*, 2, p. 946-949.

⁸⁸ Ed. et J. DE GONCOURT, *Journal. Mémoires de la vie littéraire*, éd. R. RICATTE, 22 vol., Monaco, 1956-58, 6, p. 133. Pour les dîners Magny, voir « Les «Dîners Magny» » in SAINT-BEUVE, *Correspondance générale*, 13, p. 685-687, et les réflexions utiles de J. DEWALD, *Lost Worlds: The Emergence of French Social History, 1815-1970*, University Park, PA, 2006, ch. 1.

⁸⁹ RENAN, *OC*, 4, p. 14.

⁹⁰ Parmi les travaux représentatifs, voir D. HARVEY, *Paris: Capital of Modernity*, New York, 2003 et C. PRENDERGAST, *Paris and the Nineteenth Century*, Oxford, 1995. Ces ouvrages s'inspirent de W. BENJAMIN, *The Arcades Project*, trad. H. Eiland & K. McLaughlin, Londres, 1999 ; en particulier des deux essais rassemblés sous le titre « Paris, Capital of the Nineteenth Century », dont l'un avait déjà été publié dans une première version en anglais.

⁹¹ N. RICHTER, *La lecture & ses institutions: La lecture populaire 1700-1918*, Maine, 1987,

de Renan, acquérir et lire la *Vie de Jésus* était une entreprise difficile. Alors que les Parisiens pouvaient s'entasser dans la librairie à la mode de Michel Lévy, la Librairie Nouvelle sur le Boulevard des Italiens (y compris des prêtres déguisés, si l'on en croit la légende familiale), les lecteurs de province faisaient face à des défis dont l'intelligentsia citadine était peu coutumière⁹². Comme l'écrit Martyn Lyons, « la paysannerie n'était que partiellement intégrée dans le public de lecteurs »⁹³. Bien que généralement lettrés, les ruraux lisaient beaucoup moins de journaux et possédaient moins de livres que leurs homologues urbains. Ils étaient généralement dépendants des colporteurs ambulants pour l'achat de livres bon marché, même si certains chanceux avaient accès à une librairie, une bibliothèque ou un cabinet de lecture dans la grande ville la plus proche⁹⁴. Malgré la croissance constante du nombre de ces lieux accessibles, ils étaient loin d'être la norme et, pendant le Second Empire, ils étaient très vulnérables à l'interférence politique⁹⁵.

D'autres obstacles institutionnels, des maires aux prêtres et aux mères supérieures, peuplent les lettres des lecteurs à Renan. Le clergé local suivait le mot d'ordre du Vatican en tentant d'interdire la lecture du livre. Un prêtre écrivit à Renan en déclarant qu'il avait acquis son propre exemplaire des mains d'un paroissien choqué ; nous ignorons cependant tout de la réaction de ce dernier⁹⁶. Dans le contexte éducationnel lourdement politisé des années 1880, des étudiants d'un lycée de Reims et des enseignants dans la zone alpine rapportaient à Renan

p. 201-254 ; L'ouvrage général de référence reste R. CHARTIER et H.-J. MARTIN (éd.), *Le Temps des éditeurs. Du romantisme à la Belle époque*, Histoire de l'édition française, 3 vol., Paris, 1985.

⁹² MOLLIER, Michel & Calmann Lévy, p. 324 ; pour un aperçu des foules qui se pressent chez Lévy, voir CHARTIER et MARTIN (éd.), *Le Temps des éditeurs*, p. 237.

⁹³ LYONS, « New Readers in the Nineteenth Century: Women, Children, Workers » in G. CAVALLO et R. CHARTIER (éd.), *A History of Reading in the West*, Cambridge, 1999, p. 342.

⁹⁴ Sur le répertoire des colporteurs, voir K.-P. WALTER, « Littérature de colportage et roman-feuilleton. Quelques remarques sur la transformation du circuit littéraire à grande diffusion en France entre 1840 et 1870 » in R. CHARTIER et H.-J. LÜSEBRINK (éd.), *Colportage et lecture populaire. Imprimés de large circulation en Europe, xvi^e-xix^e siècles*, Paris, 1996, p. 151-164.

⁹⁵ Pour un précieux résumé des conditions matérielles de distribution des livres, cartes à l'appui, voir F. BARBIER, « Libraires et colporteurs » in *Histoire de l'édition française*, 3, p. 229-259. Noë RICHTER est l'historien par excellence des bibliothèques françaises, voir *Les bibliothèques populaires*, Paris, 1978 et les travaux qui suivent ; pour le Second Empire, voir G.K. BARNETT, *Histoire des bibliothèques publiques en France de la Révolution à 1939*, trad. T. Lefèvre et Y. Sardat, Paris, 1987, ch 4.

⁹⁶ Abbé Lambert à Renan, 27 mars 1864, CSR, Ms22.26.

comment les aumôniers et les évêques essayaient de dénigrer et de confisquer le livre⁹⁷.

L'autre obstacle était d'ordre économique. La première édition standard du livre faisait partie d'une collection *in-octavo* sur laquelle l'éditeur de Renan, Michel Lévy, comptait pour attirer le marché de la classe moyenne⁹⁸. À 7,50 francs, ces livres étaient relativement onéreux. Les admirateurs provinciaux de Renan l'enjoignaient de songer à un tirage moins cher, ce qu'il finit par faire en mars 1864 avec *Jésus*, une édition dépouillée, vendue à 1,25 franc, qui ciblait un public nouveau et plus large⁹⁹. L'imprimeur Sercie de Villiers lui rappela que « la lecture est une lune dans les campagnes » et que le succès de « petits livres dit *religieux* » plaidait en faveur d'une édition compacte. Un Parisien écrivant pour le compte d'un ami pauvre de Reims demanda une édition populaire comme « une faveur aux déshérités de ce monde »¹⁰⁰. Hélas, quand Renan publia effectivement la version abrégée, le gouvernement lui refusa une licence de colportage¹⁰¹. Les lecteurs ruraux durent alors chercher une autre solution que les vendeurs ambulants s'ils souhaitaient lire la *Vie de Jésus*.

Les rumeurs relatives à ce livre atteignirent certainement ce public potentiel, frustré de ne pouvoir avoir accès au livre. Ils le découvraient dès lors à travers leurs connaissances et, à l'occasion, par les journaux, mais le plus souvent (et le plus ironiquement) par le biais de ces pamphlets et sermons qui le décraient comme une hérésie. Le biographe Pons évoque en ces termes une telle expérience lorsqu'il arriva dans le Midi, de retour de Paris, vers 1863 : « je fus assez surpris d'entendre le portefaix, au moment de charger mon bagage, m'adresser en guise de bienvenue cette question dans le patois du pays : « Eh bien, que dit-on de M. Renan ? ». L'évêque de Marseille avait apparemment piqué la curiosité locale en sonnant les cloches de l'église chaque vendredi, en signe de protestation contre la *Vie de Jésus*¹⁰². Un correspondant du Midi semble confirmer cette interprétation lorsqu'il écrit à Renan, en février 1864, que « tout le monde ici demande à lire l'ouvrage grâce aux prédications furibondes du curé »¹⁰³.

⁹⁷ L. H. Brégi à Renan, 23 juillet 1881, CSR, Ms37.120 ; A. Jacob à Renan, 8 février 1889, CSR, Ms24.112.

⁹⁸ MOLLIER, *Michel & Calmann Lévy*, p. 320.

⁹⁹ Pour une description exhaustive des différences textuelles entre les éditions, voir G. PHOLIEN, *Les Deux « Vie de Jésus » de Renan*, Paris, 1983.

¹⁰⁰ Emphase présente dans l'original : A. Sercie de Villiers, 27 juillet 1863, CSR, Ms37.23 ; R. Hérié à Renan, 19 août 1863, CSR, Ms37.27.

¹⁰¹ MOLLIER, *Michel & Calmann Lévy*, p. 325. Malheureusement, les témoignages et rapports concernant la demande en colportage sont manquants dans les séries F/18 des Archives Nationales.

¹⁰² PONS, *Ernest Renan*, p. 101.

¹⁰³ Deloge à Renan, 18 février 1864, CSR, Ms37.53.

Avant même la publication de l'édition abordable de *Jésus*, certains villageois avaient trouvé les moyens d'obtenir des exemplaires de la version originale. En décembre 1863, un ami provincial d'Edgar Quinet témoigne, dans une lettre, du fait que le livre avait « pénétré jusque dans nos campagnes » et insiste sur le fait qu'il a même trouvé un public parmi les personnes à peine alphabétisées¹⁰⁴. Il remarque aussi que, parmi d'autres exemples, « dans une commune pas très éloignée de Bourg, plusieurs campagnards se sont associés et cotisés pour acheter [la *Vie de Jésus*] », avant de le lire ensemble. Mais en l'absence de telles stratégies, les gens empruntaient le livre dans des bibliothèques ou à des amis, ou encore le lisait dans des cabinets de lecture. Une proportion significative de correspondants qui s'adressent à Renan pour célébrer son livre l'avaient acquis de cette manière. Leur emprunt pouvait signifier pauvreté, isolation ou simplement une culture de la lecture organisée autour d'institutions de prêtres, mais leur geste révélait toujours le désir fervent de mettre la main sur un objet attractif du fait des nombreuses controverses et des dangers qu'il faisait courir. La prévalence de cette méthode d'obtention du livre est aussi un rappel constant du fait que le public du livre de Renan dépassait celui que suggèrent les chiffres de vente, pourtant impressionnants.

La possession temporaire donnait en outre à la lecture une intensité particulière. Elle commençait avec l'anticipation : Louise Lacuria, une sœur rebelle, se souvenait du « désir fou de lire 'la Vie de Jésus' » qui s'était emparé d'elle au couvent¹⁰⁵. Puis venait le moment de la concentration : Sercie de Villiers, l'employé d'imprimerie susmentionné, écrivait : « Une personne amie m'a prêté votre noble et beau livre pour un jour et une nuit. Je l'ai lu sans prendre de repos. »¹⁰⁶. C'était « sous cette chaude impression » qu'il avait eu l'inspiration pour écrire à l'auteur. L'effet était encore plus fort pour les lecteurs des institutions religieuses, pour qui se faire prêter le livre de Renan revenait à faire de la contrebande. Comme la sœur Lacuria, un abbé enseignant dans une institution ecclésiastique, Félix Trébois, se procura la *Vie de Jésus* par un intermédiaire¹⁰⁷. Tous deux se vantent d'avoir éludé la surveillance intrusive de leurs supérieurs et mentionnent le fait de s'être engagés, avec le livre, dans un processus de transformation qu'ils racontent à l'auteur.

L'amertume que les correspondants cloîtrés ressentaient envers la vie monastique les transformait parfois en virulents anticléricaux. L'abbé Trébois,

¹⁰⁴ Alphonse Chabal à Edgar Quinet, 27 décembre 1863, BnF, NAF 20783, ff. 86-90.

¹⁰⁵ Louise Lacuria à Renan, 22 janvier 1881, CSR, Ms37.117.

¹⁰⁶ Sercie de Villiers à Renan, 27 juillet 1863, CSR, Ms37.23.

¹⁰⁷ Félix Trébois à Renan, 28 septembre 1865, CSR, Ms22.28 ; Louise Lacuria à Renan, 22 janvier 1881, CSR, Ms37.117.

par exemple, considérait sa lecture clandestine de la *Vie de Jésus* comme l'origine d'une mutation profonde : « mes croyances religieuses furent complètement changées ». Sa colère envers l'apparente duperie du catholicisme l'avait laissé avec la honte d'avoir porté l'habit ; il quitta la vie religieuse pour une nouvelle carrière précaire comme écrivain en herbe à Paris¹⁰⁸. Bien qu'il n'ait pas connu le succès, Trébois retourna vers l'édition avec passion dans les années 1870, fondant une entreprise de propagande républicaine¹⁰⁹. Son interprétation de la société était centrée sur la lecture : même si les républicains agissaient dans l'intérêt de la majorité, d'après Trébois, la minorité monarchiste était capable de manipuler la population à travers le contrôle qu'elle exerçait sur l'information imprimée et par le biais de son alliance avec l'Église. La solution était de soutenir la création d'une « librairie démocratique », de financer les bibliothèques populaires et d'établir des cercles de lecture républicains¹¹⁰. Il est aisé d'imaginer que l'expérience personnelle que fit Trébois du potentiel de transformation inhérent à la lecture libérée, à travers la *Vie de Jésus*, l'ait aidé à déterminer l'orientation littéraire de son activisme politique.

Contrairement à Trébois, d'autres lecteurs croyaient que Renan représentait la vraie religion plutôt que l'irréligion. Ils déclaraient : « Bien que je sois attaché à des doctrines que vous ne reconnaissez peut-être pas, je suis quand même un de vos admirateurs, et je professe pour le christ la même admiration que vous professez vous même »¹¹¹. Même ceux qui avaient des problèmes avec le livre de Renan sentaient qu'il était important de reconnaître sa religiosité, plaçant l'auteur parmi le « très petit nombre de [vrais] chrétiens » ou suggérant par des confidences que l'auteur était religieux « dans la belle et large acception du mot »¹¹².

Les lectrices, en particulier, exprimaient souvent des points de vue conciliateurs. Camille Bias avait souffert d'une éducation cloîtrée et ses livres cherchaient à mettre en lumière « les dangers et les résultats factuels de cette éducation tant recherchée pour les filles ». Ses opinions sur la *Vie de Jésus* étaient néanmoins beaucoup moins hostiles au concept de religion que celles de Trébois : « Cette œuvre, digne d'un grand caractère et d'un grand talent je la désirais, car si mon ignorance ne me permettait point de faire certaines recherches, j'avais en quelque sorte pressenti les grandes vérités que vous avez rétablies. Merci donc à vous pour avoir replacé sur un trône digne de lui Jésus de Nazareth ; vous avez arraché le

¹⁰⁸ Trébois à Renan, 28 septembre 1865, CSR, Ms22.28. Il écrivit ensuite un long roman anticlerical : *La Conscience de Monsieur Coco*, Paris, 1865.

¹⁰⁹ TRÉBOIS, *La Propagande républicaine*, Paris, 1871.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 4.

¹¹¹ Devillaine à Renan, 5 février 1864, CSR, Ms37.51.

¹¹² Lazare Augé à Renan, 5 mai 1866, CSR, Ms24.94 ; Deloge à Renan, 18 février 1864, CSR, Ms37.53.

voile dont l'absolutisme couvre cette grande figure pour la dérober aux ignorants, aux simples et aux timides. »¹¹³ D'autres femmes étaient d'accord avec ce contraste entre le catholicisme superflu et la pureté de la conception de Jésus. Après avoir lu le livre en trois jours pleins d'émotions, l'une d'entre elles écrivit à Renan : « depuis que j'ai le libre arbitre de ma pensée j'ai rêvé une religion pure, dégagée des mensonges et des faussetés qu'on y a ajouté »¹¹⁴. Dans ce qui est peut-être le témoignage le plus marquant de tous, une jeune mère malheureuse en ménage, habitant Lyon, décrivait comment la *Vie de Jésus* lui avait procuré un soulagement dans une vie de misère et de haine dans laquelle elle s'était sentie abandonnée par Dieu et condamnée à une mort misérable. Pour elle, la *Vie de Jésus* signifiait une consolation. « J'ai assisté à plus d'un sermon », écrivait-elle, « j'ai lu bien des livres pieux, qui ne m'ont rien fait. Le premier livre de l'imitation de jesus-christ ma fait du bien, mais na point guéri mon âme envahī par la haine (*sic*). »¹¹⁵. En résumé, le livre de Renan semble avoir réussi là où le christianisme avait échoué : il a restauré la foi dans la figure du Christ.

De telles lettres suggèrent que Kselman avait raison de faire l'hypothèse que la *Vie de Jésus* réalisait le désir contemporain d'un nouveau Jésus¹¹⁶. Ce Jésus était résolument humain ; sa souffrance était transcendante, mais elle était aussi un complément immédiat, viscéral, aux malheurs des lecteurs dépossédés et désillusionnés. Lire la *Vie de Jésus* personnalisait cette angoisse d'une manière que certains lecteurs trouvaient exceptionnellement émouvante. Si les flots de larmes et les scènes de lecture intense faisaient partie des caractéristiques de la correspondance de l'âge du « sentiment », cela ne les rendait pas moins véritables ; le témoignage épistolaire sincère faisait, après tout, partie du même développement que le Romantisme¹¹⁷. Nous pouvons affirmer avec certitude que ces correspondants établissaient une connexion particulière entre souffrance personnelle, indépendance intellectuelle et lecture de la *Vie de Jésus*.

« L'Inconnue »

Alors que l'écrasante majorité des lettres adressées à Renan étaient des lettres isolées d'admirateurs, une série plus longue offre l'opportunité unique de tracer, dans le détail, la constellation de thèmes de lecture, de genre et de religiosité liée à un lecteur précis du livre de Renan. En mars 1864, presque un an après la publication de la *Vie de Jésus*, une femme du département de l'Yonne

¹¹³ Camille Bias à Renan, n.d., CSR, Ms37.45.

¹¹⁴ A. Vérillaud à Renan, 30 novembre 1863, CSR, Ms37.35.

¹¹⁵ Femme Forest à Renan, 26 septembre 1867, CSR, Ms37.95.

¹¹⁶ KSELMAN, *Miracles & Prophecies*, p. 96-97.

¹¹⁷ LYON-CAEN, *La Lecture et la Vie*, ch. 2 et GRASSI, *L'Art de la lettre*, p. 73-82.

lut dans son journal que Renan publiait une édition populaire de son livre. Le journal reproduisait la préface de cette édition dans laquelle Renan expliquait son opposition au surnaturel en termes simples et réitérait sa conviction que son travail « servir[ait] » plutôt qu'il ne « port[e] atteinte à » la religion. Il faisait l'éloge de la religiosité du « peuple » à qui le nouveau livre était destiné, mettant en contraste les « vrais disciples de Jésus » et l'Église officielle et manipulatrice. Il concluait en promettant de rendre aux gens ordinaires l'image du paradis futur de Jésus, basé sur « la délivrance par la résignation, le travail, la bonté, le soutien réciproque » et *last but not least* « la délivrance par la science »¹¹⁸. Cette femme avait déjà lu l'édition complète de la *Vie de Jésus* et elle fut touchée par l'implication de l'auteur en faveur de la propagation du message que véhiculait le livre vers un public plus large. Toutefois, elle fut troublée de lire, dans le même journal, que Renan envisageait de se présenter aux élections, pour protester contre la façon dont le gouvernement impérial le traitait¹¹⁹. Sa ville de Villevalier se situait à plus de cent kilomètres de Paris et elle n'avait jamais rencontré le professeur au centre des controverses, mais elle avait jugé la situation suffisamment importante pour lui écrire et le mettre en garde contre la carrière politique. Le 5 mars, elle adressa donc à l'auteur une belle lettre recto-verso déclarant que, à la première lecture de son livre, il lui avait semblé qu'il « a[vait] principalement en vue les intelligences cultivées » : « Aujourd'hui, vous vous tournez vers le peuple, et par un éloquent appel qui touchera tous les cœurs, vous conviez les humbles à la fête que vous leur avez préparée »¹²⁰. Elle l'invitait à investir ses énergies démocratiques dans des initiatives éditoriales similaires, plutôt que de les gâcher dans des lieux de débats politiques. Elle concluait sa lettre avec la date, sans la signer ni laisser la moindre coordonnée. Ne connaissant pas l'adresse de Renan, elle avait adressé son enveloppe à la Bibliothèque Impériale où il avait travaillé. Le pli arriva bien à destination et elle le fit suivre par six autres lettres sur une période de trois ans, jusqu'au printemps 1867 ; celles-ci représentent en tout soixante-dix-sept pages, généralement couverts d'écriture des deux côtés¹²¹. En reconnaissance de sa loquacité inégalée, elle est enregistrée dans le catalogue des archives Renan sous un nom propre : « l'Inconnue ». Son anonymat s'avère atypique dans l'ensemble des courriers des admirateurs de Renan, et il est difficile de reconstituer d'autres détails biographiques. Des cachets de la poste, on peut déduire qu'elle écrivait initialement depuis Villevalier et plus tard du Faubourg Saint-Jacques, près de

¹¹⁸ RENAN, *Jésus*, Paris, 1864, p. II-V, VI, VI-VII, IX-X, XII.

¹¹⁹ En réalité, il ne se présenta qu'en 1867, sans succès.

¹²⁰ L'Inconnue à Renan, 5 mars 1864, CSR, Ms24.1.

¹²¹ Les lettres de l'Inconnue sont rassemblées dans le premier sous-dossier du CSR, Ms24.1-7.

Montparnasse, à Paris. Son dernier envoi était un panier d'oranges de son jardin, envoyé à l'épouse de Renan, Cornélie, en hommage à son mari¹²².

L'Inconnue utilisait l'écriture épistolaire comme une scène d'expression personnelle et de construction de soi ; mais, si le fait de s'y adonner en présence de Renan était manifestement important pour elle, il semble que l'opinion de ce dernier ne l'était pas. Les longs traités qu'elle lui envoyait sur l'érudition et la religion constituaient pour elle une séduisante opportunité de se définir par son intelligence et ses opinions, plutôt que par son genre ou sa position sociale. Les lettres offraient un forum dans lequel elle pouvait explorer et exprimer ses croyances religieuses. Dans de rares passages faisant allusion à sa vie sociale, elle apparaissait frustrée par l'absence de telles opportunités. Par exemple, elle raconte à Renan que lorsqu'elle avait parlé à ses amis de la révélation qu'elle avait éprouvée à travers son ouvrage, ils l'avaient condamnée pour son soutien à « un écrivain qui tendait à détruire la religion » et l'avaient accusée de succomber à « la fascination de la phrase »¹²³.

L'Inconnue avait évidemment espéré que Renan pût comprendre l'admiration qu'elle avait pour lui mieux que ses amis. Cela ne signifie pas qu'elle voyait l'auteur comme un égal, bien qu'elle imaginât leur relation en des termes de plus en plus familiers. Dans ses premières lettres, elle la décrit comme ce qui pouvait exister entre un maître indulgent et un écolier enthousiaste¹²⁴. Plus tard, leur relation devient une sorte de patronage intellectuel ; Renan est son « noble et cher bienfaiteur »¹²⁵. Arrivée à la dernière lettre, elle envisagea leur relation comme fraternelle, l'appelant « frère aîné » et sentant « qu'une sorte de fraternité nous unissait, que le même esprit, quoi qu'en des proportions bien inégales nous avait animés tous deux du même souffle »¹²⁶. Sans doute est-ce cette impression de communion intellectuelle qui la mena à continuer à écrire malgré l'absence de réponse, ou même de désir d'en recevoir. L'Inconnue communiquait avec les ouvrages de Renan ; de nouveaux essais, livres et comptes rendus dans les journaux lui dictaient son rythme d'écriture, ponctuant l'arrivée des lettres. À l'instar d'autres correspondants qui pensaient connaître Renan par son livre, elle imaginait, semble-t-il, qu'elle pouvait lire son tempérament si parfaitement à travers ses travaux qu'aucune réciprocité dans le dialogue épistolaire n'était nécessaire.

¹²² L'Inconnue à Madame Renan, n.d., CSR, Ms24.1.

¹²³ L'Inconnue à Renan, 12 juin 1864, CSR, Ms24.2.

¹²⁴ *Ibid.*

¹²⁵ L'Inconnue à Renan, 13 août 1865, CSR, Ms24.5.

¹²⁶ L'Inconnue à Renan, mars 1867, CSR, Ms24.6.

Le 12 juin 1864, l'Inconnue écrivit sa deuxième lettre à Renan, une autobiographie profondément confessionnelle, qui présentait sa lecture de la *Vie de Jésus* comme une expérience décisive qui avait transformé sa vie par l'éloignement tardif et définitif du catholicisme et le début d'un parcours vers la libre-pensée¹²⁷. Elle se présentait comme le produit inquiet d'une éducation religieuse : « Si j'ai toujours ressenti très vivement les sublimes beautés de la Religion Catholique, la splendeur de son culte, ce qui fait le charme de ses croyances, et en particulier tout ce qui touche la personne de Jésus, d'un autre côté j'éludai de bonne heure la croyance absolue aux dogmes qui me paraissaient blesser les idées de notre temps »¹²⁸. En particulier, comme Renan, elle était mal à l'aise vis-à-vis des éléments surnaturels du récit officiel catholique. Incapable de faire un choix entre « accepter aveuglément » le catholicisme et le refuser en bloc, elle avait sombré dans une période d'« indifférence et d'ennui », de laquelle la critique biblique moderne l'avait sortie¹²⁹.

L'Inconnue en était venue à la *Vie de Jésus* à travers ses lectures d'autres érudits biblistes, tels Albert Réville et Edmond Scherer dans la *Revue des Deux Mondes*, mais sa réaction au livre de Renan dépassait la curiosité détachée avec laquelle elle avait approché ses lectures précédentes. Elle ne précise pas comment elle s'était procuré la *Vie de Jésus* ou les périodiques qu'elle dévorait, mais elle dit à quel point elle avait attendu impatientement que des exemplaires déjà bien feuilletés de la suite (*Les Apôtres*) soient disponibles dans sa bibliothèque locale¹³⁰. Son attachement particulier à la figure de Jésus la mena à ressentir « un mélange d'étonnement, d'admiration et de terreur » à l'ouverture de la *Vie de Jésus*¹³¹. Poussée à lire le livre quatre fois en huit heures (une affirmation qui, compte tenu de la longueur du livre, est probablement exagérée dans le but d'impressionner Renan), elle avait ressenti une « angoisse » qui finit par atteindre « la souffrance physique ». Elle décrivait le pouvoir du livre en termes de possession physique totale, en le comparant à l'inhalation d'un parfum qui l'aurait attirée dans une transe inéluctable :

Jour et nuit, je le voyais : dans la maison de Nazareth, ses outils à la main, au bord du lac, au milieu de ses disciples ; à Jérusalem, sous les portiques du temple ; sur la croix, dans le sépulcre ; Son nom me semblait écrit partout : Sa voix retentissait à mes oreilles ... Le récit de la Passion, surtout, me faisait frissonner. Je revoyais chaque détail de ce supplice que vous avez d'écrit avec un réalisme si effrayant, plus

¹²⁷ L'Inconnue à Renan, 12 juin 1864, CSR, Ms24.2.

¹²⁸ *Ibid.*

¹²⁹ *Ibid.*

¹³⁰ L'Inconnue à Renan, mars 1867, CSR, Ms24.6.

¹³¹ L'Inconnue à Renan, 12 juin 1864, CSR, Ms24.2.

éloquent que tous les ornements de style... Je voyais ses mains déchirées, son visage souillé de sueur et de sang, son corps meurtri ; j'entens [*sic*] dans ces cris de douleur et d'angoisse et je sentais la tête et le cœur me manquer à la fois quand je pensais au vertige terrible des crucifiés... Je ne puis m'empêcher Monsieur, de penser que vous l'aviez vu et entendu pour l'avoir peint avec des traits si vivants.¹³²

Ce langage corporel impliquait que la prose de Renan transmettait enfin et véritablement le verbe fait chair et que la lectrice elle-même pouvait être transportée dans la réalité viscérale de la Galilée du 1^{er} siècle. Le vocabulaire de la peinture faisait écho aux prétentions de Renan à révéler « la vraie couleur » de l'histoire biblique, un souci de vraisemblable indissociable de la vérité historique¹³³. Après avoir lu la *Vie de Jésus*, l'Inconnue revint vers les Évangiles, « et il me sembla qu'ils s'animaient devant mes yeux ». Enfin, « le calme me revint alors, et depuis ce moment, la sublime figure toujours plus présente à mon cœur »¹³⁴.

Pour l'Inconnue, la puissance de la *Vie de Jésus* tenait donc dans la résurrection littéraire de Jésus et dans l'apparent accès à un royaume de vérité supérieur dont Renan détenait les clés. Son emphase sur la puissance évocatrice ne ressemblait à rien d'autre qu'à la description d'un croyant découvrant la Bible, ou même à une vision religieuse. Tout en prétendant être convertie à la critique textuelle et à la précision factuelle, l'Inconnue ne mentionnait jamais les conclusions spécifiques de Renan, mais seulement son portrait suggestif de la vie de Jésus en général et la rectitude de son argument global concernant la place de Jésus dans l'histoire. En effet, la discussion minutieuse de l'Inconnue à propos des critiques publiées contre Renan donne lieu à des discours détaillés sur leur égarement ou leur mauvaise foi bien plus qu'à une argumentation sur les contenus historiques. Lorsqu'elle félicitait un autre érudit, Ewald, c'était pour la beauté de son style, même si elle finit par rejeter le livre du fait qu'il ne recelait pas la même « vie » que celui de Renan¹³⁵.

En insistant sur l'importance de la prose de Renan dans son honnête témoignage et sur la centralité de sa « haute mission scientifique », l'Inconnue souscrivait précisément à la conception hybride de la vérité historique telle que l'auteur l'avait définie dans son introduction à la *Vie de Jésus*¹³⁶. Là où les ennemis de Renan, dans la presse, avaient utilisé des préjugés genrés à propos de sa prose et des pratiques de lecture qu'il suscitait, pour affaiblir la valeur scientifique du livre, l'Inconnue célébrait avec force l'importance de la « féminité » de Renan dans

¹³² *Ibid.*

¹³³ Renan, *OC*, 4, p. 81-82.

¹³⁴ L'Inconnue à Renan, 12 juin 1864, CSR, Ms24.2.

¹³⁵ *Ibid.*

¹³⁶ L'Inconnue à Renan, 16 juin 1864 CSR, Ms24.3.

son traitement de l'histoire religieuse. Elle opposait le caractère « sentimental » de son écriture au monde sec de l'abstraction, affirmant qu'il était à la fois fidèle à l'esprit de Jésus et exceptionnellement puissant pour capter l'attention des masses. Témoin du réconfort spirituel et de l'enseignement moral qu'une minuscule chapelle de quartier du Faubourg Saint-Jacques dispensait aux « pauvres femmes » fatiguées qui la fréquentaient régulièrement, elle ne pouvait s'empêcher de comparer la capacité de la chapelle à atteindre un public large aux effets de l'écriture académique dominante.

Je ne le dis pas pour vous, Monsieur ... Je m'adresse à ces fortes et viriles intelligences, à ces rigoureux esprits quelque peu contempteurs de la « faiblesse féminine », trop portés vers l'abstraction, vers le cote métaphysique des choses, et qui ne veulent admettre, dans la science, comme dans l'ordre moral, que des *idées*, sans tenir compte des *sentiments* et des mouvements naturels de l'âme humaine.¹³⁷

En mettant en place cette opposition, l'Inconnue absorbait l'idéologie de genre majoritaire propagée par la presse, mais elle se l'appropriait pour en faire un argument puissant en faveur de l'importance des sentiments dans les sciences.

La compréhension de l'Inconnue de la relation entre genre et érudition eut aussi des conséquences sur son sentiment d'identité. Tout en insistant sur l'importance générale de l'empathie « féminine », elle acceptait implicitement qu'elle était à la portée d'érudits masculins comme Renan. Ainsi a-t-elle choisi de ne pas revendiquer d'avoir accès à une compréhension particulièrement féminine du sujet et, par le même procédé, elle a choisi de discuter de questions abstraites avec une assurance et une facilité sans vergogne. À l'occasion, elle suggéra même de nouvelles théories à Renan, telle la façon dont Marie Madeleine, poussée par son amour exalté pour Jésus, aurait déplacé son corps, donnant ainsi l'impression qu'il avait été ressuscité¹³⁸. La critique séculaire semble avoir ouvert à cette femme la possibilité de se définir par ses opinions, plutôt que par une quelconque identité sociale ou de genre. À travers cette expérience, elle est passée de la « foi de l'enfance » à celle de « l'âge réfléchi »¹³⁹. Elle ne désirait pas abandonner la religion comme telle, mais seulement une forme dogmatique de religion qui semblait incompatible avec l'esprit scientifique du siècle. Le livre de Renan fournissait ainsi un pont entre deux visions du monde – d'aucun parlerait même de deux identités. Le portrait sympathique et évocateur que l'historien dresse de Jésus permit à cette lectrice de passer dans le monde des idées librement échangées, sans pour autant sacrifier la relation personnelle transcendante qu'elle entretenait avec le fondateur du christianisme.

¹³⁷ Nous soulignons. L'Inconnue à Renan, mars 1867, CSR, Ms24.6.

¹³⁸ CSR, Ms24.2 sur la résurrection ; voir aussi Ms24.3 sur la réforme de l'éducation.

¹³⁹ L'Inconnue à Renan, 12 juin 1864, CSR, Ms24.2.

La forme d'écriture adoptée par l'Inconnue lorsqu'elle composa ses lettres à Renan était, toutefois, une voie de libération problématique. Ces documents constituaient, en effet, des scènes d'expression personnelle incontrôlées, dans lesquelles aucune convention ne la restreignait ni ne lui refusait le droit d'exprimer ses arguments en long et en large. Pourtant le fait qu'elle était capable d'écrire des lettres privées à un auteur qui évoluait dans un monde institutionnel et éditorial duquel elle était exclue nous alerte sur les limites sociales concrètes de l'émancipation de la lecture et de la pensée¹⁴⁰. En effet, l'anonymat et la pure verbosité de ses lettres nous invitent à lire cette correspondance comme un signe de frustration. Cependant, la rencontre prolongée entre l'Inconnue et Renan, tout comme les textes qui en résultent, mettent en évidence l'entremêlement fondamental entre la lecture séculière et l'identité religieuse, qui se développa autour de la *Vie de Jésus*. Ils illustrent aussi la manière dont certaines femmes pouvaient, individuellement, créer de nouvelles configurations dans la relation entre genre, écriture et vérité historique, afin de résoudre leurs difficultés philosophiques et religieuses personnelles.

Formes d'opposition

Si les admirateurs de Renan écrivaient généralement des lettres en prose, dans une écriture soigneusement tracée, ses ennemis le bombardaient d'une variété vertigineuse d'écrits de formes différentes. Quand sa petite-fille Henriette ouvrit les liasses pour la première fois, elle fut choquée par la dureté des insultes : « comme si celui qui s'était laissé aller à apporter de l'individualisme dans un récit sacré méritait personnellement une agression vengeresse »¹⁴¹. Comme Antoine Compagnon l'a remarqué dans son examen du courrier haineux envoyé par Ferdinand Brunetière, ce type de correspondant « [a] presque toujours un accent de délire »¹⁴². Des lettres éloquentes pouvaient soudainement sombrer dans les théories du complot les plus déchaînées. En décembre 1864, par exemple, un correspondant anonyme, qui avait reçu la *Vie de Jésus* à la suite d'une erreur de libraire écrivit à Renan, convaincu que la livraison erronée faisait partie d'une grande conspiration contre la Chrétienté. Après avoir énuméré les animaux qui étaient moins dangereux que Renan – y compris les chouettes, les lions, les monstres marins et même le dernier des animaux encore inconnu – il condamnait Renan à une mort douloureuse¹⁴³.

¹⁴⁰ Pour un parallèle du XVIII^e siècle, cf. GOODMAN, *Becoming a Woman*, p. 268.

¹⁴¹ PSICHARI, *Renan d'après lui-même*, p. 231.

¹⁴² COMPAGNON, *Connaissez-vous Brunetière ?*, p. 35.

¹⁴³ Anonyme à Renan, 26 décembre 1864, CSR, Ms24.91.

Malgré leur tonalité fanatique, ce genre de lettres peut se révéler instructif. Les insultes des correspondants faisaient souvent référence à des ressentiments spécifiques envers l'auteur et se nourrissaient des attaques *ad hominem* qui circulaient dans la presse. À l'instar des pamphlétaires, ces personnes déployaient des outils rhétoriques caractéristiques du journalisme belliqueux de Veillot. Les comparaisons bestiales du correspondant à peine évoqué n'auraient pas surpris les lecteurs de pamphlet : même le respectable théologien Gratry avait comparé Renan à un renard dans le Jardin des Plantes, alors que d'autres l'avaient assimilé au serpent venimeux de la Genèse¹⁴⁴. Les auteurs de lettres substituaient souvent Renan à Judas, une figure qui incarnait parfaitement les vices jumeaux que sont l'apostasie et l'avarice, et qui avait toujours été présent dans les attaques des journaux catholiques¹⁴⁵. Comme l'Isariote, Renan avait non seulement trahi Jésus, mais il l'avait aussi vendu pour trente pièces d'argent ; il avait « prostitué sa plume aux blasphèmes », se disant à lui-même, « plus je piquerai la curiosité par mes mensonges plus on voudra me lire »¹⁴⁶. Certaines lettres associaient la comparaison à Judas à l'antisémitisme, décrivant le livre de Renan comme « une affaire de commerce, entre un juif et un chrétien »¹⁴⁷. Mais, dans les mains de plusieurs correspondants, la comparaison avec Judas évoquait un péché plus pernicieux que la simple avarice : la vanité. Un poète anonyme remarquait que, si Judas avait simplement renoncé à Jésus pour de l'argent, Renan cherchait en plus « un nom »¹⁴⁸. Au-delà de la fortune, c'était sa pernicieuse poursuite de la célébrité qui offensait nombre de catholiques. Ils attribuaient son travail aux « deux passions » que sont la gloire et l'argent, ou encore à la chasse à la « célébrité de Satan » et à la « gloire... qui ne vous aidera ni dans ce monde ni dans l'autre »¹⁴⁹. D'un point de vue pieux, l'apparente vanité de Renan contrastait clairement avec les idéaux chrétiens consistant à rejeter les choses terrestres et à embrasser l'humilité.

¹⁴⁴ GRATRY, *Jésus-Christ*, p. 85. Pour les comparaisons à un serpent, voir (parmi de nombreux autres) A. COCHIN, *Quelques mots sur la Vie de Jésus de M. Ernest Renan*, Paris, 1863, p. 18 ; PLANTIER, *Instruction pastorale*, p. 8 ; F. BOURGADE, *Lettre à M. E. Renan à l'occasion de son ouvrage intitulé Vie de Jésus*, Paris, 1864, p. 2.

¹⁴⁵ Voir, entre autres, CSR, Ms24, n° 10, 16, 19, 52, 61, 77 ; CSR, Ms37, n° 31, 42, 62. Comparer *Figaro*, 23 juillet 1863 ; *Foi bretonne*, 28 juillet 1863 ; *Gazette de France*, 26 juin 1863.

¹⁴⁶ L.M.A. Daudin à Renan, 12 juin 1866, CSR, Ms24.16 ; Caravalló à Renan, 18 octobre 1863, CSR, Ms37.31.

¹⁴⁷ R. Renoz à Renan, octobre 1863, CSR, Ms37.33.

¹⁴⁸ Anonyme à Renan, n.d., CSR, Ms24.61.

¹⁴⁹ X à Renan, n.d., CSR, Ms24.77 ; Anonyme (signé d'une croix) à Renan, 29 juin 1863, CSR, Ms24.68 ; voir aussi Anonyme à Renan, n.d., CSR, Ms24.35.

Toutefois, la caractéristique la plus remarquable du corpus de lettres des adversaires de Renan, c'est le nombre de correspondants, pieux de leur propre aveu, qui, rejetant le feu, le souffre et les accusations de la presse, écrivaient de douces lettres implorantes à l'auteur. Ces lettres constituent des exhortations individuelles à rechercher son propre salut. Elles illustrent le visage compatissant du catholicisme français, rarement visible à l'époque d'un journalisme combatif, qui s'efforçait de conforter les stéréotypes contemporains sur la féminité pieuse comme une arme apte à combattre ce qui était perçu comme une menace venant de la littérature irréligieuse.

Plusieurs traits étaient récurrents dans ces lettres pieuses et implorantes. Premièrement, elles étaient presque toujours écrites par des femmes – un élément qui transparaît du prénom de l'auteur ou qui est suggéré de manière explicite dans le texte. Deuxièmement, elles utilisaient un langage auto-dépréciatif, mettant en exergue leur humilité face à un grand érudit. Elles se présentaient, par exemple, comme « une pauvre et humble femme » ou encore « une muse si ignorée qu'il est inutile qu'elle se nomme »¹⁵⁰. Là où l'Inconnue refusait toute relation entre son identité de genre et ses arguments académiques, les correspondantes pieuses mettaient en avant leur féminité comme la marque à la fois d'une humilité auto-dépréciative et d'une légitimité auto-affirmée. Madame Golinsky, qui dirigeait un orphelinat à Digne, commençait sa supplique à Renan en affirmant qu'« une femme n'anathémise (*sic*) pas ... ses paroles sont douces, plaintives, suppliantes et quelquefois persuasives ». Elle continuait en se présentant comme une protectrice de la foi populaire, invoquant les cinquante orphelins dont elle s'occupait « au nom de la religion » et demandait à Renan ce qu'il adviendrait si, « entraînée par son écrit, et renonçant à ses croyances », elle venait à les abandonner¹⁵¹. Troisièmement, les femmes pieuses se concentraient sur les dangers qu'il y avait à rompre la relation entre la nation et son sauveur traditionnel, utilisant leurs lettres pour enjoindre Renan à revenir vers le catholicisme au nom de sa mère, de son père, de sa sœur et de son pays. Une bonne, originaire de Bourgogne, implorait Renan de retourner vers l'Église « Au nom de mon pays, et de ma foi, qui sont vôtres et par le sein de votre mère », tandis qu'une veuve d'Angers lui demandait de penser à sa « pieuse mère » qui devait être en train de prier pour lui¹⁵². Ces éléments étaient combinés pour proposer à Renan une image de la

¹⁵⁰ Flaction à Renan, 28 juin 1882, CSR, Ms37.126 ; Anonyme à Renan, décembre 1863, CSR, Ms24.13. Voir aussi L. Le Roy à Renan, 22 janvier 1864, CSR, Ms37.49 ; Anonyme à Renan, n.d., CSR, Ms24.80 ; Anonyme à Renan, 24 août 1863, CSR, Ms37.28.

¹⁵¹ M. Golinsky à Renan, 4 novembre 1863, CSR, Ms22.25.

¹⁵² Emphase présente dans l'original. Bonne Sydonie de Gabert à Renan, n.d., CSR, Ms37.24 ; Veuve Elinson à Renan, 14 août 1864, CSR, Ms37.86. Afin de décrire le rapport de Renan à Jésus et à l'Église, Elinson établit une analogie avec une relation père-fils ;

France comme mère patrie catholique, dans laquelle les liens entre le Christ et le peuple, légitimés par l'Église et défendus par les femmes pieuses, garantissaient le bonheur, l'ordre et le salut. Ces femmes ne pouvaient comprendre la raison pour laquelle il était prêt à risquer tout cela pour une mode scientifique qui ne pourrait plaire qu'à « un public matérialiste et sensualiste »¹⁵³.

Certain(e)s de ces correspondant(e)s illustraient leurs arguments en joignant des images pieuses : de petits textes de prière représentant une scène biblique, un saint ou d'autres images religieuses sur une face, et une explication en prose sur l'autre. Au milieu du XIX^e siècle, ces images circulaient en grand nombre par le biais d'échanges privés, par l'industrie du souvenir de pèlerinage et comme cadeaux de la part des professeurs de religion¹⁵⁴. Jean Pirotte a suggéré que le succès de ces images tenait dans leur plasticité, car, si elles étaient produites en série, leurs propriétaires les utilisaient de manière créative. Les expéditeurs sélectionnaient leurs images avec soin et les annotaient souvent, puisque « l'image invite également le destinataire à se transformer en utilisateur », redéfinissant ainsi son attitude en adéquation avec l'image¹⁵⁵.

On observe des procédés de sélection et d'annotation des textes de prière reçus par Renan, visant à susciter une transformation analogue dans son comportement. Même si les expéditeurs faisaient circuler du matériel imprimé composé par d'autres, ils annotaient ou soulignaient généralement pour mettre en évidence ce qu'ils considéraient comme les points clés du message de ce document. Certains choisissaient une image de l'« indifférence » religieuse de Letaille, l'imprimeur le plus connu de Saint-Sulpice¹⁵⁶. *De l'indifférence* était un exemple du symbolisme simple qui contribua à la grande popularité de Letaille. Le recto de ses cartes représentait une figure androgyne mélancolique entourée de livres, avec un sous-titre soulignant l'amertume d'une vie sans « foi, espoir ou amour ». Se détachant sur un arrière-plan qui représentait une église locale, cette figure se détournait des livres et se penchait à la fenêtre pour recevoir l'illumination des cieux. Le verso de la carte racontait l'histoire de la jeune personne représentée, qui avait sombré dans le doute et l'incroyance, abandonnant par là-même le bonheur. À travers une série d'affirmations commençant par « s'il était vrai » (par exemple,

la même analogie est employée dans une lettre sans signature (probablement Madame Anna Speranza) à Renan, 18 mai 1879, CSR, Ms37.23 et Anonyme à Renan, n.d., CSR, Ms24.80.

¹⁵³ Anonyme à Renan, 28 août 1863, CSR, Ms37.28.

¹⁵⁴ Voir le catalogue d'exposition *Imagiers de paradis. Images de piété populaire du XV^e au XX^e siècle*, Bastogne, 1990, en particulier le superbe panorama de J. PIROTTE, « Les images de dévotion du XV^e siècle à nos jours. Introduction à l'étude d'un « média » », p. 11-78.

¹⁵⁵ PIROTTE, « Les images de dévotion », p. 71.

¹⁵⁶ CSR, Ms24.25 et Ms24.54.

« s'il était vrai que l'éternité m'attendait », l'âme perdue réalisait la dangerosité de son comportement et se souvenait du bonheur « des magnifiques jours de mon innocence ». En d'autres termes, cette carte était sensée accompagner Renan à travers le processus de conversion précisément décrit par le poème du prélat, dans l'espoir que les souvenirs de sa jeunesse croyante, dans les jupes de sa mère, le détourneraient de la vie amère de l'académisme « indifférent ». Encore une fois, ses correspondants supposaient que l'abandon du séminaire avait creusé un fossé entre Renan et sa mère ; un expéditeur allait même jusqu'à souligner spécifiquement les mots « mère pieuse » dans le texte de la carte¹⁵⁷. D'autres choisissaient plus simplement d'envoyer à Renan des images de Jésus insistant généralement sur sa capacité à pardonner¹⁵⁸.

L'exemple le plus parlant de l'usage de tous ces thèmes vient peut-être de L. Le Roy, une catholique parisienne qui écrivit longuement à Renan dans une écriture élégante. S'identifiant comme une « pauvre femme », elle affirmait qu'elle avait lu la *Vie de Jésus* et y avait trouvé « de bien belles choses et surtout un style bien entraînant, j'oserais même dire bien dangereux ». Madame Le Roy ne parvenait pas à comprendre les affirmations peu concluantes de Renan à propos de Jésus, déclarant que « le Christ est le fils de Dieu ou ne l'est pas », et, surtout, elle ne saisissait pas pourquoi il avait écrit un livre si ambigu, si injurieux envers la foi populaire, alors qu'il ne proposait rien pour la remplacer. « Avant de détruire, Monsieur, il faut avoir les matériaux nécessaires pour reconstruire ». Déplorant ses efforts pour « troubler les consciences », elle citait les ouvrages approuvés par le clergé, lui rappelant que lui-même leur devait une partie de son éducation ; elle lui demandait même de faire un don réparateur à sa petite église de village¹⁵⁹.

Les lettres de femmes pieuses proposaient donc une critique de la *Vie de Jésus* s'articulant davantage autour d'une combinaison d'affirmations personnelles et de critiques sociales qu'autour de la critique textuelle ou de l'argument théologique. À l'instar des auteurs d'insultes, elles étaient moins préoccupées par les conclusions de Renan que par ses motivations ; mais contrairement à eux, elles avaient l'impression qu'il pouvait encore être sauvé de « notre siècle sceptique »¹⁶⁰. Pour elles, son passé catholique ne donnait pas tant la mesure de sa trahison qu'il offrait plutôt la promesse d'un possible salut.

Aux accusations d'athéisme et d'impiété, ces femmes préféraient les plaintes sur l'« indifférence » de Renan. Ce mot avait trouvé sa place dans les lettres par le biais des images de piété, comme nous l'avons vu, mais il était aussi utilisé

¹⁵⁷ Annotations du CSR, Ms24.25.

¹⁵⁸ CSR, Ms24.25, Ms24.27, Ms24.43 et Ms24.46.

¹⁵⁹ Le Roy à Renan, 22 janvier 1864, CSR, Ms37.49.

¹⁶⁰ Elinson à Renan, 14 août 1864, CSR, Ms37.86.

par les correspondants qui refusaient un ouvrage qui « laisserait l'esprit » dans un état d'« indifférence » ou déplorait le fait que Renan soit « arrivé à ce degré d'indifférence qui dégrade en entier l'être humain et fait de lui un renégat »¹⁶¹.

La popularité et le sens de l'accusation d'« indifférence » peuvent s'expliquer par la référence à Félicité de Lamennais, le théologien et politicien de la Restauration. Lamennais menait une vie complexe, oscillant entre libéralisme et républicanisme, ultramontanisme et apostasie, mais les catholiques du milieu du siècle n'avaient pas besoin d'être familiers des trajectoires et des détours de la pensée mennaisienne. Ils venaient plutôt à Lamennais directement par ses livres populaires et indirectement par le biais d'une langue qu'une génération de prêtres et auteurs utilisaient, après être tombés sous le charme de son « puissant mélange de romantisme culturel et politique »¹⁶².

L'ouvrage phare de Lamennais, *l'Essai sur l'indifférence en matière de religion* de 1817, dépeignait une société européenne post-révolutionnaire dans laquelle la foi et la cohésion sociale étaient soumises à un siège, non pas de la part de l'hérésie, mais de l'indifférence¹⁶³. Dans la vision de l'histoire virulemment antiprotestante de Lamennais, la société européenne se trouvait en danger de mort depuis que la Réforme avait déclenché une privatisation fatale de la raison, qui réduisait la religion au statut de simple idée. Protestantisme, déisme et athéisme n'étaient plus que les simples manifestations d'un même déplacement fondamental de l'autorité de l'Église à l'individu ; les gouvernements successifs avaient juste normalisé l'idée selon laquelle la religion était une question d'opinion ou un instrument du pouvoir politique. Pour Lamennais, cette complaisance – ou indifférence religieuse – était plus pernicieuse que l'irréligion en ce qu'elle saturait la société d'une conception tout à fait erronée de la religion : elle serait un objet de discussion et de changements, au lieu d'être une soumission globale à l'amour de Dieu et à l'autorité divine de l'Église. À partir du moment où la philosophie de l'histoire mennaisienne avait attribué un rôle déterminant aux idées, c'était l'indifférence des élites qui menait la société à l'erreur et qui, en conséquence, devait être combattue à chaque occasion.

Ces deux idées centrales, dans la pensée mennaisienne, la pente glissante de la critique vers l'athéisme et la responsabilité des élites dans la religion populaire, imprégnaient les lettres des femmes à pieuses à Renan ; la sensibilité compatissante du Romantisme catholique de Lamennais, également. Le concept

¹⁶¹ Cornélie Delort à Renan, 1^{er} octobre 1863, CSR, Ms24.72 ; Anonyme à Renan, décembre 1863, CSR, Ms24.13.

¹⁶² GOUGH, *Paris and Rome*, p. 62.

¹⁶³ F. DE LAMENNAIS, *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, in *Œuvres complètes*, 12 vol., Paris, 1836-37, vol. 1-4.

de la fatale indifférence offrait à ces correspondants une langue dans laquelle comprendre la menace issue de l'œuvre de Renan, alors que la notion genrée de compassion féminine suggéraient des stratégies d'intervention. Par des lettres implorantes et des objets célébrant les liens sacrés entre Église, nation et famille, ces femmes écrivaient à Renan dans l'espoir de transformer son attitude et de le voir rejoindre le giron catholique. Leurs motivations différaient en cela de celles des autres correspondants, tandis que leur langue s'éloignait de l'outrage et de la satire propres aux réactions publiées dans la presse. Elles montrent comment certains individus comprenaient le livre de Renan et réagissaient par rapport à celui-ci, à travers un genre particulier de piété, caractéristique du milieu de siècle, qu'ils observaient, comme le suggèrent leurs lettres privées à un lointain auteur, avec conviction et dévouement.

Cornélie Delort

Alors que la majorité des lettres catholiques suggèrent un manque de familiarité avec le texte de Renan, tous les Catholiques n'ont pas évité de lire la *Vie de Jésus* pour s'adonner à l'invective violente ou à la rhétorique du salut. Cornélie Delort, une bourgeoise parisienne qui a consacré sa vie au service du catholicisme, combinait piété et capacité analytique¹⁶⁴. Fille de général ayant vécu à Paris au moins jusqu'à la mort de Renan en 1892, C. Delort était proche de plusieurs ordres religieux¹⁶⁵. Tout en n'étant jamais entrée au couvent, elle semble être restée célibataire et portait le titre de « Mademoiselle ». Disposant d'un apparent confort financier, elle était engagée dans diverses entreprises de charité chrétienne. Dans les années 1850 et 1860, elle copiait des tableaux italiens baroques avant d'en faire don à différentes églises françaises et, en 1867 elle publia une nouvelle prônant la gentillesse envers les animaux dans le cadre d'une collection chrétienne pour enfants, approuvée par les milieux ecclésiastiques¹⁶⁶.

L'œuvre la plus importante de C. Delort fut son récit d'une visite en Terre Sainte qu'elle entreprit en 1859, dont elle publia deux versions en 1861 et 1862¹⁶⁷. Elle écrivait sur son voyage pour encourager le plus grand nombre de pèlerins français,

¹⁶⁴ Delort à Renan, 1^{er} octobre 1863, CSR, Ms24.72. Toutes les citations à suivre de Delort proviennent de cette lettre.

¹⁶⁵ Voir le testament d'Anne-Émilie-Clara Goguet, dans *Transactions of the New York Academy of Sciences* 11 (1891-92), p. 2-7.

¹⁶⁶ Ces dernières comprenaient les églises paroissiales de Saint-Pierre, Courbevoix et Saint-Beauzély en Aveyron. Pour la nouvelle, voir DELORT, *La Distribution de Prix, ou la douceur envers les animaux récompensée*, Tours, 1867.

¹⁶⁷ DELORT, *Une Française à Jérusalem*, Auch, 1861, et *Impressions patriotiques et religieuses d'une Française en voyage de Paris à Jérusalem*, Paris, 1862. La première édition semble avoir été essentiellement auto-éditée.

en particulier des femmes, à faire le voyage vers la Terre Sainte et ainsi renforcer un axe Paris-Jérusalem qu'elle pensait indispensable à la survie du catholicisme. Le livre était un tissu de stéréotypes orientalistes sur les Turcs répugnants et leur immoralité envahissante, mêlés à une étrange diatribe antiprotestante et à des piques plus innocentes contre le mauvais vin et les salades immangeables. C'était aussi un récit très personnel, centré sur ses pensées et ses sentiments individuels, témoignant de sa capacité à évoluer dans le monde de manière autonome. Elle et Renan avaient fait le voyage à peu près au même moment et, pour eux deux, la preuve visuelle que constituait la Terre Sainte constituait un argument supplémentaire pour renforcer leurs croyances préalables. Ce que Renan appelait « le Cinquième Évangile » était, pour C. Delort, « la Bible vivante » de Bethléem¹⁶⁸. Cependant, la première d'un certain nombre de divergences cruciales apparaissait rapidement : Renan, comme beaucoup de ses prédécesseurs allemands, voyait le lien entre Jésus et Bethléem comme une invention posthume de l'Église que les historiens devaient extirper de leurs récits¹⁶⁹.

Ce qui, pour Renan, constituait des sites religieux apocryphes sans valeur historique, était, pour C. Delort, des lieux éclatants de spiritualité biblique. Son pèlerinage confirmait la version catholique, orthodoxe, de la relation entre l'histoire, la Bible et la Terre Sainte. Et cela était spécialement vrai dans le cas des miracles. Alors qu'elle avait trouvé Nazareth « aride » et dotée de « peu de charme »¹⁷⁰ – une observation qui aurait affaibli le rôle déterminant que Renan attribuait à la verdoyante Galilée – elle voyait aussi la région comme « le berceau » des miracles de Jésus : « Toute cette partie de la Galilée est peuplée des merveilles de son action divine¹⁷¹ ». En méditant au bord du lac de la Transfiguration, elle se disait : « C'est de Nazareth que sortit le rayon lumineux et civilisateur du christianisme qui, semblable à la source limpide courant à la mer, devient un fleuve envahissant dont rien ne peut changer ni arrêter le cours¹⁷² ». Elle rapporta, dans le même temps, qu'une visite au Calvaire était vouée à faire une « impression surnaturelle » sur le visiteur « vraiment croyant »¹⁷³.

C. Delort commença sa lettre à Renan en octobre 1863 en affirmant d'un même trait sa foi et son indépendance intellectuelle. Dans une ouverture auto-dépréciative qui, nous l'avons vu, était typique des lettres de femmes pieuses, elle demandait à Renan de faire preuve d'indulgence en permettant à « une humble

¹⁶⁸ DELORT, *Impressions patriotiques et religieuses*, p. 140.

¹⁶⁹ RENAN, *OC*, 4, p. 97.

¹⁷⁰ DELORT, *Une Française à Jérusalem*, p. 175.

¹⁷¹ DELORT, *Une Française à Jérusalem*, p. 176.

¹⁷² DELORT, *Une Française à Jérusalem*, p. 177.

¹⁷³ DELORT, *Une Française à Jérusalem*, p. 101.

croycante, pauvre d'esprit » de le contacter. Mais immédiatement après, elle prétendait « apprécier [le livre] d'une manière tout indépendante » ; elle n'avait lu « aucune critique qui lui fût favorable ou hostile ». Cela la protégeait de la « pression morale » de l'opinion des autres. De plus, elle contestait l'autorité de l'expérience de Renan en rapportant qu'elle aussi avait récemment visité le Proche-Orient et « foulé la terre du Christ ». Elle prétendait que cette visite avait revitalisé sa foi et remplacé ses doutes par des vérités et de l'admiration.

Après cette préface, C. Delort s'embarquait dans une complexe entreprise de démolition du livre de Renan qu'elle présentait comme trompeur sur plusieurs points. D'abord, elle affirmait que Renan s'appuyait trop lourdement sur des « interprétations » et « suppositions » pour provoquer un vrai « bouleversement » de notre compréhension, tel qu'il le recherchait. De plus, le livre était moralement douteux. En dénigrant le sauveur et en minant le droit du prêtre à servir de médiateur entre Jésus et « les masses », l'approche négative de Renan retirait à ces dernières toute consolation spirituelle sans proposer en échange un nouveau code moral. Enfin, elle remettait en question le fondement même du choix de Renan de retenir une interprétation au détriment d'une autre, ce qui semblait forcer les sources à se conformer à son image de Jésus plutôt que l'inverse. Elle citait de nombreux exemples à l'appui, en particulier l'inconsistance de Renan concernant les Évangiles : il semblait utiliser les sources lorsqu'elles montraient Jésus faisant quelque chose qu'il admirait et les rejeter comme n'étant pas fiables quand elles disaient le contraire.

C. Delort mêlait dévotion catholique explicite et loyauté envers les prêtres avec une compréhension nuancée et critique d'un texte laïc. Il n'y a aucun doute sur le fait qu'elle avait lu la *Vie de Jésus* avec attention. Elle saupoudra sa lettre de citations choisies et de paraphrases, relevant des problèmes tant dans le ton employé par Renan que dans les détails historiques. Par exemple, elle s'interrogeait sur le fait que Renan fût prêt à retenir l'anecdote sans fondement selon laquelle l'épouse de Pilate aurait enjoint à son mari de soutenir Jésus, tout en soumettant des détails analogues et mineurs de la vie de Jésus à un examen minutieux. Bien que prétendant être « pauvre d'esprit », C. Delort affirmait connaître les œuvres de Victor Hugo et de Voltaire. Ces indices de son instruction permettaient également de légitimer ses critiques : elle n'était pas une ultramontaine réactionnaire rejetant Renan sans considération, mais une lectrice laïque indépendante et lettrée. En effet, malgré sa défense de l'autorité sacerdotale et sa célébration de la croyance laïque naïve, ses méthodes de réfutation imitaient le ton académique de Renan, voire cherchaient à le surpasser dans la rigueur.

La manœuvre d'approche de C. Delort consistait à dire qu'en inhalant « la senteur divine » de la Terre Sainte, elle avait senti sa foi en Jésus réaffirmée au-delà de tout doute. Cette affirmation défiait implicitement l'importance particulière que Renan avait accordée à sa propre expérience personnelle – le « cinquième

évangile » – l'érigeant en tant que preuve de sa foi en la figure exclusivement humaine au centre de son livre. Même si le fait que Renan s'appuyait sur l'expérience pouvait sembler avoir ouvert son esprit à ce genre de réfutation, C. Delort était aussi prête à l'affronter précisément sur le terrain de la preuve textuelle et de de l'interprétation. Elle commença par suggérer que Renan s'appuyait trop fortement « sur des interprétations, sur des suppositions ». Plus précisément, elle condamna ses décisions apparemment arbitraires concernant ce qu'il fallait croire ou non des Évangiles : « Si les écrits des contemporains gênent votre système, immédiatement vous tranchez la question en disant : "C'est un passage altéré par une main chrétienne. Les rédacteurs des discours de Jésus ne le comprennent pas, ils substituent leurs idées à celles qu'ils ne connaissent qu'à demi." ». C. Delort juxtaposait l'approche capricieuse de l'évaluation des sources par Renan et le ton de certitude médicale avec lequel il discutait la mort de Jésus à propos de laquelle il décrivait comment « grâce à une apoplexie ou la rupture instantanée d'un vaisseau dans la région du cœur [Jésus] a évité une longue agonie. ». C. Delort soupçonnait une hypocrisie plus grande encore dans la tendance occasionnelle de Renan à utiliser le mot « Dieu » pour décrire Jésus, sachant que l'objectif affiché de la *Vie de Jésus* était de débarrasser Jésus de sa divinité¹⁷⁴.

C. Delort proposait ainsi à Renan une lecture attentive et prétendument immédiate de son texte, qui mettait en évidence des hypocrisies apparentes et des problèmes de logique dans sa méthode historique « positive ». La conclusion qu'elle en tirait était que Renan devrait abandonner le terrain de l'histoire biblique s'il n'était pas capable de s'y attaquer avec fermeté, car cela mettait sens dessus dessous une religion capable d'apporter tant de consolation au peuple ordinaire. En ce sens, elle se faisait l'écho des conclusions de ses collègues correspondantes féminines pieuses. Cependant, et de manière cruciale, ce rejet était basé non pas sur une défense *a priori* de la sainteté de la Bible, mais sur une démonstration de la pauvreté de la logique de la méthodologie de Renan et de son explication alternative. De ce point de vue, sa lettre propose une curieuse image en miroir de celle de l'Inconnue : là où la première, admiratrice de Renan, célébrait son livre en usant du langage de la foi et du transport, la seconde, un détracteur, le raillait en termes de raison et de rigueur. Considérées dans le contexte des réponses épistolaires à la *Vie de Jésus*, les lettres de ces femmes suggèrent le champ des possibles de l'interprétation et des usages que les lecteurs contemporains ont fait du livre de Renan, gravitant autour d'inquiétudes communes concernant l'identité religieuse personnelle, les effets sociaux de la lecture et la nature de la vérité historique et religieuse.

¹⁷⁴ Par exemple, au paroxysme du ministère de Jésus : « Il y eut alors quelques mois, une année peut-être, où Dieu habita vraiment sur la terre », *OC*, 4, p. 136.

Conclusion

La *Vie de Jésus* a piqué la curiosité populaire, comme le fait n'importe quelle controverse contemporaine, à travers la publicité ou le débat public. La correspondance de Renan montre toutefois que le livre bénéficia d'un intérêt bien plus profond. Des hommes et des femmes de diverses extractions ont surmonté les obstacles économiques, les barrières sociales et, parfois, une surveillance draconienne pour mettre la main sur la *Vie de Jésus*. Ils l'ont fait parce que Jésus était important pour eux et qu'ils étaient prêts à le chercher, hors des canaux religieux traditionnels, pour trouver une image de lui dans laquelle ils se retrouvaient : un héros humain, tragique, qui s'était distingué par son charisme et son intégrité morale. Alors qu'admirateurs et détracteurs trouvaient des manières d'engager le débat autour du succès que connut le livre de Renan, en lui écrivant, les lettres d'admirateurs sont tout particulièrement éclairantes, car elles suggèrent que Sainte-Beuve avait raison de souligner l'intérêt que le livre de Renan aurait parmi la « masse flottante d'esprits » hésitant entre foi et doute. Il existait un espace intermédiaire entre catholicisme et anticléricalisme dans la France du xix^e siècle et les admirateurs de Renan cherchaient une manière cohérente d'occuper cet espace. Leurs lettres offrent également un aperçu stimulant d'un genre d'écriture épistolaire idiosyncratique qui réalisait la fusion entre la célébrité moderne et d'anciennes traditions de direction de conduite spirituelle. À l'image des correspondants de Balzac ou d'Eugène Sue, ils croyaient que les ambitions vulgarisatrices de Renan les autorisaient à lui répondre par leurs jugements et leurs arguties. Mais les adeptes de Renan écrivaient dans une langue qui rappelait davantage le courrier du confesseur que celui du romancier. Les lettres les plus révélatrices suggèrent que les lecteurs qui partageaient la relation que Renan entretenait avec le christianisme recherchaient un boulevard permettant l'expression religieuse de soi, qu'ils ne trouvaient pas au sein des structures officielles du catholicisme. Il n'est pas surprenant que les femmes soient prépondérantes ici, puisqu'elles étaient formellement, ou implicitement, exclues des voies alternatives à l'Église, telles que les associations de libre-pensée ou les partis politiques républicains.

Ces traces de la réception populaire de la *Vie de Jésus* soulignent la très grande fluidité des politiques spirituelles qui régnait avant les « guerres culturelles » de la Troisième République. Les affrontements sur l'instruction et les relations entre Église et État, qui ont envahi la France après les années 1880, ont finalement remis le livre de Renan au centre de la controverse. En 1904, douze ans après sa mort, des associations républicaines laïques et militantes, financèrent l'érection d'une statue de l'auteur dans sa ville natale de Tréguier, en Bretagne. Le discours inaugural fut prononcé par un personnage non moins controversé, Émile Combes, un agitateur belliqueux favorable à la séparation de l'Église et de l'État, qui

s'insurgea contre l'ignorance cléricale, au nom de Renan¹⁷⁵. Alors que l'élection de Léon XIII en 1878 annonçait un ton plus conciliant, dans le chef du Vatican, sur les questions historiques, une nouvelle génération d'intellectuels convertis au catholicisme égalait l'intensité de Combes dans le mépris qu'ils manifestaient envers la *Vie de Jésus* et son auteur¹⁷⁶. Le poète et diplomate Paul Claudel tenait Renan pour seul responsable de la destruction de la foi traditionnelle de sa famille et une relecture dégoûtée du livre devint un *topos* classique de bien des récits de reconversion catholique¹⁷⁷.

Tandis que les vicissitudes de l'héritage sur le long terme de Renan dépassent le cadre de cet article, les lettres qu'il a reçues nous encouragent à ne pas considérer ces processus d'appropriation comme évidents. Ils font écho à la suggestion de Sudhir Hazareesingh selon laquelle le sécularisme anticlérical virulent était simplement « une des configurations possibles » émergeant du patrimoine intellectuel du Second Empire¹⁷⁸. Si les hommes et les femmes du début du xx^e siècle pouvaient être pardonnés d'avoir pensé que la *Vie de Jésus* était un simple flambeau de l'anticléricalisme, une lecture même cursive révèle que l'importance culturelle du livre était soumise aux changements de contexte culturel et politique. Même s'il vécut jusqu'en 1892, Renan fut lent à embrasser la Troisième République, timide dans son soutien aux campagnes de sécularisation politique et de plus en plus convaincu que la croyance religieuse (superstition mise à part) demeurerait un prérequis à l'harmonie sociale¹⁷⁹. Pendant ce temps, des sécularistes éminents tentaient de le désavouer. À la fin des années 1870, par exemple, Émile Zola attaqua l'historien dont le style était trop fleuri et excessivement pseudo-religieux pour être une authentique figure scientifique modèle pour la nouvelle jeunesse

¹⁷⁵ É. COMBES, *Une campagne laïque : 1902-1903*, Paris, 1904, p. 348-368.

¹⁷⁶ Voir en particulier LÉON XIII, *Providentissimus Deus*, 8 novembre 1893. Pour l'analyse d'une tentative ambitieuse de mise en pratique des idéaux de Léon XIII, voir D. TRIMBUR, *Une École française à Jérusalem. De l'École pratique d'études bibliques des Dominicains à l'École biblique et archéologique française de Jérusalem*, Paris, 2002.

¹⁷⁷ Voir les lettres choisies dans H. PSICHARI, *Des jours et des hommes (1890-1961)*, Paris, 1962, p. 140-154. Pour le rôle joué par la *Vie de Jésus* dans l'autobiographie spirituelle de Claudel, voir ses *Mémoires improvisés, recueillis par Jean Amrouche*, Paris, 1954, p. 22. Pour des récits de conversion, voir F. GUGELOT, *La conversion des intellectuels au catholicisme en France (1885-1935)*, Paris, 1998, p. 92-93, et en général, voir H. SERRY, *Naissance de l'intellectuel catholique*, Paris, 2004.

¹⁷⁸ S. HAZAREESINGH, *Intellectual Founders of the Republic: Five Studies in Nineteenth-Century French Republican Political Thought*, Oxford, 2001, p. 286.

¹⁷⁹ J. BALCOU, « Renan, l'Église et l'État » in J. BALCOU, G. PROVOST et Y. TRANVOUEZ (éd.), *Les Bretons et la Séparation 1795-2005*, Rennes, 2006, p. 131-135.

républicaine¹⁸⁰. Des républicains libres penseurs ne se réclamèrent clairement de Renan que lorsque l’Affaire Dreyfus ouvrit de profondes fractures dans la culture française¹⁸¹. Comme l’anti-dreyfusard Ferdinand Brunetière, témoin des festivités de Tréguier en 1904, le remarquait avec dédain, la mémoire républicaine ne pouvait fêter Renan en tant qu’icône du sécularisme qu’en insistant sur la valeur symbolique de la *Vie de Jésus* comme défi lancé à l’orthodoxie catholique. Ce qui impliquait d’éluder les équivoques politiques et académiques douteuses de son auteur¹⁸².

Seule une recherche approfondie peut établir à quel point les nouveaux lecteurs ont absorbé ces débats en ouvrant la *Vie de Jésus* au cours du XIX^e siècle, mais un flot ininterrompu de correspondants a en tout cas continué d’associer le livre de Renan à une sorte d’alternative aux divisions prédominantes dans la culture française. En 1879, l’année même où Renan occupa son siège à l’Académie Française, une femme lui écrivit pour célébrer la façon dont il avait réconcilié le « doux rayon divin de Jésus » avec « ce je ne sais quoi d’indéfinissable, de complexe, de troublant » qui agite « nos pauvres âmes modernes »¹⁸³. Six ans plus tard, alors que le gouvernement purgeait les universités publiques de la théologie, un admirateur déclarait : « Je suis comme vous, Monsieur, profondément religieux, sans être réconciliable avec aucune des formes des religion existants et avec le surnaturel »¹⁸⁴. Apparemment, la jeune Catherine Pozzi, dont le début du journal intime datant de 1897 a ouvert cet article, était seulement la représentante la plus récente d’une longue lignée de lecteurs qui sentaient qu’il y avait quelque chose d’intrigant et de distinctif dans l’œuvre de Renan, et qui faisait confiance à son jugement personnel pour déterminer s’il avait raison.

Robert D. Priest

Royal Holloway, University of London
Department of History
Egham, Surrey, TW20 0EX
Royaume-Uni
robert.priest@rhul.ac.uk

¹⁸⁰ Émile ZOLA, « Lettre à la jeunesse » in *Le Roman expérimental*, 5^e éd., Paris, 1881, p. 57-105.

¹⁸¹ Sur l’appropriation dreyfusarde de Renan, voir C. CHARLE, *Naissance des “intellectuels” 1880-1900*, Paris, 1990, p. 152-153.

¹⁸² BRUNETIÈRE, *Cinq lettres sur Ernest Renan*, 2^e éd., Paris, 1904 ; textes publiés à l’origine dans *Ouest-Éclair* fin 1903.

¹⁸³ Annette Boste à Renan, 1879, CSR, Ms37.110.

¹⁸⁴ Armand Heurtel à Renan, 31 mars 1885, CSR, Ms24.107.