



HAL
open science

Intertextualité biblique et questionnements religieux dans la littérature suédoise du XXe siècle : analyse croisée de Barabbas, La parole du désert et Bethsabée

Valentin Cordier

► To cite this version:

Valentin Cordier. Intertextualité biblique et questionnements religieux dans la littérature suédoise du XXe siècle : analyse croisée de Barabbas, La parole du désert et Bethsabée. Littératures. 2023. dumas-04251803

HAL Id: dumas-04251803

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-04251803v1>

Submitted on 20 Oct 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



UNIVERSITÉ
CAEN
NORMANDIE

UNIVERSITÉ de CAEN NORMANDIE
U.F.R. LANGUES VIVANTES ÉTRANGÈRES
MASTER LLCER, parcours Études culturelles

MÉMOIRE DE MASTER 2

présenté par

Valentin CORDIER

Titre :

**Biblisk intertextualitet och religiösa frågor i 1900-talets svenska litteratur :
en komparativ analys av *Barabbas*, *Ökenbrevet* och *Bat Seba***

**Intertextualité biblique et questionnements religieux dans la littérature suédoise du XX^e siècle :
analyse croisée de *Barabbas*, *La parole du désert* et *Bethsabée***

Sous la direction de : Mme Annelie Jarl IREMAN

ANNÉE UNIVERSITAIRE 2022-2023

*“The suffering that characterizes individual human life is so intense
that even if God himself deigns to undergo it,
it will test his faith to the point where he will not believe in his own existence.”¹*

- Jordan B. Peterson

¹ Jordan B. Peterson, « The Meaning and Reality of Individual Sovereignty », *YouTube*, 28 juillet 2019, URL : [\(2\) The Meaning and Reality of Individual Sovereignty - YouTube](#). (consulté le 15/12/2022)

REMERCIEMENTS

La rédaction de ce mémoire aurait été bien plus ardue sans l'aide précieuse de la directrice de celui-ci, Mme Annelie Jarl Ireman, dont les encouragements réguliers ont été salvateurs. Je la remercie profondément d'avoir eu confiance en mes capacités et de m'avoir aidé tout au long de la conception du plus long texte que je n'ai jamais écrit. Je remercie également ma mère qui a lutté contre l'ennui et qui a subi mes longues phrases interminables. Sans elle, ce mémoire aurait sans doute été incompréhensible.

SOMMAIRE

INTRODUCTION.....	5
I. L'INTERTEXTUALITÉ BIBLIQUE.....	15
1. David et Bethsabée, l'union du Chaos et de l'Ordre.....	17
2. Jean le Baptiste et Jésus, la révolte et l'acceptation.....	29
3. Barabbas, le condamné parmi les élus.....	38
4. Synthèse.....	52
II. LES THÈMES UNIVERSELS.....	53
1. Le thème de la solitude.....	54
2. Le thème de la difformité.....	61
3. Le thème du père.....	66
4. Synthèse.....	73
III. LES QUESTIONNEMENTS RELIGIEUX.....	73
1. Barabbas comme quintessence du doute religieux de Lagerkvist.....	74
2. La quête de l'Autre comme modèle de foi dans La parole du désert.....	79
3. Bethsabée et la foi dans le paradoxe.....	82
4. Synthèse.....	87
CONCLUSION.....	88
SAMMANFATTNING PÅ SVENSKA.....	92
BIBLIOGRAPHIE.....	95

INTRODUCTION

1. Amorce

« L'œil qui me regarde ne me regardera plus ; Ton œil me cherchera, et je ne serai plus. »² Ainsi s'exprime Job dans le livre éponyme de l'Ancien Testament. Vieux paysan accablé par la souffrance, plongé dans un désespoir inextricable, il ne rejette pourtant jamais Dieu. Le Seigneur, qui, touché par la foi inexpugnable de Job malgré les malheurs qu'il subit, décide de le libérer de son tourment et de le récompenser. Ce verset, extrait d'une longue tirade affligée de Job, résonne aujourd'hui dans un monde occidental sécularisé. L'œil (du divin) ne semble plus nous regarder. S'il nous cherche, il ne nous trouve pas.

Le sujet de la sécularisation à l'aune du développement et du progrès scientifique des sociétés occidentales est traité depuis maintenant plusieurs siècles en littérature. De nombreux philosophes ont écrit et tenté de savoir comment l'homme sécularisé doit agir sans Dieu, dans un monde où les anciennes croyances sont devenues caduques. Les romanciers, et autres écrivains se sont également penchés sur cette question. Sur *la question*. Ces auteurs ne sont pas originaires d'une seule aire géographique ni linguistique, et viennent, qui plus est, de pays occidentaux au niveau de sécularisation variable. Ainsi, un roman traitant de l'existence ou non de Dieu écrit par un Américain (pays occidental moderne pourtant faiblement sécularisé) doit être appréhendé d'une manière différente qu'un roman écrit par un Français, issu d'un pays fortement sécularisé. Ces questionnements ont également eu un retentissement en Scandinavie. Ce mémoire se concentrera sur trois auteurs suédois qui, au cours du XX^e siècle, se sont interrogés sur leur foi et sur la question de la foi chrétienne dans une Suède en cours de sécularisation : trois écrivains aux parcours, comme nous allons le voir, proches sur de nombreux aspects, dont les œuvres ont eu un retentissement significatif dans leur pays d'origine mais également à l'international. Les trois auteurs que nous allons traiter sont Pär Lagerkvist (1891-1974), Göran Tunström (1937-2000) et Torgny Lindgren (1938-2017).

2. Contexte sur la vie et la carrière littéraire des auteurs

Ces trois écrivains partagent tout d'abord des enfances et jeunesse proches. Lagerkvist, Tunström et Lindgren ont tous grandi dans des familles très pieuses. Lagerkvist,

² *La Sainte Bible*, nouvelle édition d'après la traduction de Louis Segond, Trinitarian Bible Society (TBS), Londres, Job 7:8. Tous les extraits de la Bible utilisés dans ce mémoire proviennent de cette édition.

par exemple, naît et passe son enfance dans la région du Småland, parfois qualifiée de *Bible Belt* suédoise³, entouré et bercé par la religion protestante luthérienne. Comme l'écrit Patrick Griolet, Lindgren grandit quant à lui au nord du pays, dans une « grande piété de lecture »⁴. Le père de Tunström, quant à lui, était pasteur, ce qui le marque profondément.

Les trois hommes possèdent également des points communs dans leurs parcours de vie. Lagerkvist et Tunström partagent notamment une passion pour les voyages, le premier ayant vécu en France, au Danemark, et voyagé en Grèce et à Jérusalem⁵, là où Tunström a, de son côté, traversé le monde, et voyagé, entre autres en Grèce, Nouvelle-Zélande, Pérou, Mexique, États-Unis et en Chine⁶. Des points communs politiques peuvent également être relevés. Lagerkvist et Lindgren notamment partagent tous les deux les idées socialistes de la Suède de la sociale-démocratie, le premier ayant découvert ces idées, alors encore novatrices, quand il était étudiant et le dernier ayant été lui-même militant engagé. Tunström s'est également intéressé à ces mouvements et des parallèles peuvent être discernées dans ses œuvres.

Les auteurs analysés dans ce mémoire ont par ailleurs eu un retentissement dans le milieu des lettres scandinaves et sont parvenus à s'exporter à l'étranger. Ce succès peut être attribué à plusieurs œuvres marquantes, dont la qualité a souvent été reconnue et auréolée de récompenses diverses. *Le nain* de Lagerkvist, écrit en 1944, lui ouvre les portes du reste de l'Europe et de la traduction. Il sera ensuite adapté plusieurs fois, notamment au théâtre, dans les années qui suivent. Lindgren et Tunström voient eux-aussi certains de leurs romans être adaptés, cette fois-ci au cinéma. Des versions de *L'Oratorio de Noël*⁷ de Tunström et *Le chemin du serpent*⁸ de Lindgren apparaissent sur le grand écran après leurs parutions dans les années 80. Lagerkvist reçoit le prix Nobel en 1951 pour *Barabbas*⁹, paru l'année précédente, un roman également parvenu à sortir de la sphère suédoise et qui a pu marquer d'autres

³ Emir Mahieddin, « Que faire des pentecôtismes nordiques ? », *Deshima. Revue d'histoire globale des Pays du Nord*, n° 7, 2013, p. 37. C'est dans cette région du Småland, rurale, pauvre et peu éduquée, que les mouvements piétistes et évangéliques ont connu un succès marqué en Suède, inspirant une traduction du terme anglo-saxon *Bible Belt* en suédois : *Bibelbältet*. La *Bible Belt* est, aux États-Unis, une aire géographique et socio-culturelle marquée par le protestantisme rigoriste. On y retrouve les états du sud-est, en particulier les anciens états esclavagistes et sécessionnistes.

⁴ Patrick Griolet, « Lecture », dans Torgny Lindgren, *Bethsabée (Bat Seba)*, traduit du suédois par Marc de Gouvenain et Lena Grumbach, Arles, Actes Sud, « collection Babel », 2004 (1984), p. 265.

⁵ Régis Boyer, « LAGERKVIST Pär (1891-1974) », *Encyclopædia Universalis*, URL : [PÄR LAGERKVIST \(1891-1974\) - Encyclopædia Universalis](#) (consulté le 17/12/2022).

⁶ Rolf Alsing, *Prästunge och maskrosboll : en bok om Göran Tunström*, Stockholm, Albert Bonniers, 2003, p. 14.

⁷ Göran Tunström, *L'Oratorio de Noël (Juloratoriet)*, traduit du suédois par Marc de Gouvenain et Lena Grumbach, Arles, Actes Sud, 1987 (1983).

⁸ Torgny Lindgren, *Le chemin du serpent (Ormens väg på hälleberget)*, traduit du suédois par Elisabeth Backlund, Arles, Actes Sud, 2002 (1982).

⁹ Pär Lagerkvist, *Barabbas*, traduit du suédois par Marguerite Gay et Gerd de Mautort, Paris, Stock, 1986 (1950).

grands auteurs à la renommée internationale, comme André Gide, qui écrivait que « le *Barabbas* de Pär Lagerkvist est un livre remarquable »¹⁰. Tunström est récompensé du prix August en 1983. Lindgren le reçoit en 1995 et est également récompensé du prix Fémina étranger pour *Bethsabée* en 1986. Enfin, Lagerkvist fait son entrée dans l'Académie suédoise en 1940, et Lindgren lui emboîte le pas, bien que plusieurs décennies plus tard, en 1991.¹¹

3. Contexte religieux et historique

Rappelons ici le contexte religieux dans lequel ces trois hommes ont grandi. La Suède adopte le luthéranisme à la suite de la Réforme par le biais de rois influents et réformateurs, comme Gustav Vasa au XVI^e siècle. En Suède, à proprement parler, le territoire, majoritairement rural, est alors peu à peu morcelé en une multitude de paroisses, dirigées par le pasteur ou l'homme d'église local. Progressivement, l'État suédois naissant fait de la religion une branche à part entière de sa structure étatique et nationale. Les membres du clergé deviennent ainsi des fonctionnaires du gouvernement, et la religion chrétienne devient religion d'État (ce qui restera le cas jusqu'en 2000). A l'aube du XX^e siècle donc, la Suède est officiellement et explicitement une nation protestante luthérienne, toutefois imbue de sous-courants de ce protestantisme qui occupent une place grandissante dans le pays. En effet, plusieurs mouvements minoritaires eux-mêmes protestants (et non pas catholiques ou même non-chrétiens) apparaissent en Scandinavie, inspirés par les mouvements du réveil et évangéliques venus souvent des États-Unis. Arrivés en Scandinavie d'abord par la Norvège ou le Danemark, leur influence grandit rapidement et une partie des membres de l'Église suédoise se convertit par le biais d'un nouveau baptême. Un nouveau courant dit « piétiste » connaît lui aussi un succès grandissant, malgré une méfiance de la part de l'État suédois qui voit dans les réunions privées sans pasteur inhérentes à ce mouvement une menace pour l'intégrité sociale et nationale. Le piétisme se définit comme « une orientation de la piété qui plonge ses racines dans la mystique luthérienne et l'orthodoxie réformée. [...] Il s'oppose, entre autres, à l'identification de la société des croyants avec l'Église. Les croyants doivent inventer la forme de leurs assemblées religieuses : les conventicules. Ils critiquent souvent l'Église institutionnelle, ils veulent la réformer d'après leur nouvel idéal. »¹² C'est spécifiquement dans ce milieu piétiste, intrinsèquement contestataire vis-à-vis de l'État que

¹⁰ André Gide, « Lettre à Lucien Maury », octobre 1950, dans Pär Lagerkvist, *op. cit.*, p. 9.

¹¹ Joachim Sundell, « Författaren Torgny Lindgren är död », *SVT Nyheter*, 16 mars 2017, URL : <https://www.svt.se/kultur/forfattaren-torgny-lindgren-ar-dod> (consulté le 18/12/2022)

¹² Patrick-Dominique Linck, *Histoire religieuse de la Suède (1520-1930)*, Paris, Éditions du Cerf, p. 48-49, 2013.

grandissent les trois auteurs dont nous parlons. Pär Lagerkvist, élevé dans l'austérité paysanne du Småland où le piétisme a fortement pénétré à la fin du XIX^e siècle, décrit d'ailleurs ces conventicules familiaux dans son roman au caractère autobiographique *L'exil de la terre*¹³. Le piétisme est indissociable des trois auteurs traités dans ce mémoire, leurs œuvres en étant complètement imbibées. Nous reviendrons d'ailleurs sur ce lien dans l'explication de notre méthode.

Pour ce qui relève du contexte historique, il existe ici une différence générationnelle qu'il convient de préciser entre Lagerkvist, né en 1891, et Lindgren et Tunström nés tous les deux à la fin des années 30. Lagerkvist a donc vécu les deux Guerres mondiales, là où les deux autres n'étaient pas encore nés pendant la Première et encore enfants pendant la Seconde. L'influence (et l'angoisse qui en découle) est donc bien plus notable dans l'œuvre de Lagerkvist (voir par exemple *Le Bourreau*¹⁴ ou *Le nain*¹⁵ ou ses différents recueils de poésie), qui a beaucoup écrit, surtout dans les années 20 et 30, sur la guerre, là où, pour Lindgren et Tunström, il ne s'agit pas d'un sujet majeur.

4. Présentation des œuvres traitées

De l'intégralité des œuvres de chacun de ces trois écrivains ressortent plusieurs romans, de par leur renommée ou leur succès critique et/ou populaire, comme énoncé précédemment. Lindgren, Lagerkvist et Tunström peuvent en outre être rapprochés sur bien des aspects qui caractérisent leur écriture. Loin de simplement partager des origines socio-culturelles semblables, c'est également dans les thématiques et sujets traités qu'ils peuvent être comparés. Dans cette optique, trois romans, un de chaque auteur, apparaissent comme les plus analogues : *Barabbas* de Pär Lagerkvist, *La parole du désert*¹⁶ de Tunström et *Bethsabée* de Lindgren. Ces trois romans ne sont pas seulement influencés par la religion chrétienne. Ils reprennent et traitent directement de personnages bibliques et l'action se déroule, plus ou moins, dans un temps contemporain des différents livres de la Bible dont ils sont issus. *Bethsabée* traite le destin du personnage éponyme et du roi David, comme présentés dans le deuxième livre de Samuel de l'Ancien Testament. David est l'un des

¹³ Pär Lagerkvist, *L'exil de la terre (Gäst hos verkligheten)*, traduit du suédois par Vincent Fournier, Paris, Nouveau Cabinet Cosmopolite, Stock, 1977 (1925).

¹⁴ Pär Lagerkvist, *Le Bourreau suivi de Contes Cruels et de Le sourire éternel*, traduit du suédois par Marguerite Gay et Gerd de Mautort, Paris, Stock, 1952 (1933 pour la parution originale du Bourreau).

¹⁵ Pär Lagerkvist, *Le nain (Dvärgen)*, traduit du suédois par Marguerite Gay, Stock, 2003 (1944).

¹⁶ Göran Tunström, *La parole du désert (Ökenbrevet)*, traduit du suédois par Pascale Balcon, Arles, Actes Sud, « collection Lettres Scandinaves », 1991 (1978).

personnages les plus célèbres de l’Ancien Testament. Nous disposons en revanche de peu d’informations sur Bethsabée (Bath-Schéba), qui n’apparaît que brièvement dans l’Ancien Testament, dans le livre de Samuel, et celui des Rois. Sa première apparition est décrite ainsi :

Un soir, David se leva de sa couche ; et, comme il se promenait sur le toit de la maison royale, il aperçut de là une femme qui se baignait, et qui était très belle de figure. David fit demander qui était cette femme, et on lui dit : N’est-ce pas Bath-Schéba, fille d’Eliam, femme d’Urie, le Héthien ?¹⁷

Lindgren se charge, dans son roman, d’imaginer le destin de cette femme et la nature de son union avec David. Il développe le passé et le caractère de personnages rapidement mentionnés ou seulement nommés, et opère une véritable enquête psychologique avec certains. Cette démarche d’imagination du destin de personnages bibliques, hors de ce qui est écrit d’eux dans la Bible, se retrouve à la fois chez Lagerkvist et chez Tunström. Lagerkvist tâche d’imaginer le parcours de Barabbas, brigand condamné au crucifiement¹⁸ qui est remplacé, au dernier moment, par le Christ. Personnage mystérieux, il est brièvement mentionné dans plusieurs Évangiles, qui proposent, chacun, une explication différente de ses origines. Dans l’Évangile selon Saint Matthieu, il est décrit comme « un prisonnier fameux »¹⁹. Dans Marc, Barabbas est emprisonné avec ses complices « pour un meurtre qu’ils avaient commis dans une sédition »²⁰. La même raison est invoquée dans l’Évangile selon Saint Luc. Enfin, selon Saint Jean qui est sans doute celui qui a le plus inspiré Lagerkvist, Barabbas n’est qu’un simple « brigand ».²¹ Nous verrons dans notre développement que l’auteur suédois exploite pleinement cette ambiguïté et ces lacunes de description pour son propre roman, tout comme Lindgren. Enfin, Tunström a quant à lui décidé de traiter le personnage le plus célèbre de la mythologie chrétienne, c’est-à-dire Jésus et également celui qu’il l’a baptisé, Jean le Baptiste. Il se focalise particulièrement sur l’enfance et l’adolescence de Jésus et de Jean, passée avec leurs « parents biologiques », Zacharie, Elisabeth, Marie et Joseph ainsi que sur l’exil de Jésus dans le désert. Tunström, de toute évidence, se base sur l’évangile selon Saint Luc, bien plus prolixe sur l’enfance de Jésus et de Jean le Baptiste que les autres Évangiles.

5. Contexte littéraire

¹⁷ 2 Samuel 11:2.

¹⁸ Le mot de « crucifixion » ne désigne que le crucifiement du Christ.

¹⁹ Matthieu 27:16.

²⁰ Marc 15:7.

²¹ Jean 18:40.

Lagerkvist, Tunström et Lindgren s'inscrivent, comme chaque auteur, dans les courants littéraires de leur époque respective. Thomas Mohnike (entre autres) classe Lagerkvist dans le modernisme, Tunström dans le postmodernisme et propose l'hypothèse que Lindgren pourrait être catégorisé de post post-moderniste.²² Rappelons donc les origines et caractéristiques de ces courants littéraires.

Le modernisme apparaît en littérature dans le contexte de la Première Guerre mondiale et se caractérise souvent par un sentiment d'aliénation et de désillusion par rapport au monde contemporain, un pessimisme palpable quant à la condition humaine dans une société en pleine industrialisation.²³ Le courant moderniste n'est, évidemment, pas uniquement suédois. Comme nous le verrons, Lagerkvist rentre dans cette définition.

Pour ce qui relève du postmodernisme, la tâche de donner une définition est plus ardue, le mouvement se voulant volontairement trouble et opaque. Apparu d'abord dans l'architecture, le concept est formulé comme philosophie et idéologie dans les cercles intellectuels des post-structuralistes et marxistes francophones de l'après-guerre mais connaît une véritable émulation dans les cercles académiques anglo-saxons qui reprennent les concepts théorisés par les Français, souvent issus du courant dit de la *French Theory*. La pensée postmoderniste se définit selon Jean-François Lyotard, l'une des figures de proue du mouvement, comme « l'état de la culture après les transformations qui ont affecté les règles des jeux de la science, de la littérature et des arts à partir de la fin du XIX^e siècle. »²⁴ Philosophiquement le postmodernisme applique un « doute radical quant à l'être et au savoir dans la société postindustrielle [...] »²⁵ ce qui a pour conséquence que « [l]'homme postmoderne doit vivre sans repère pour le guider dans son appréhension du monde. »²⁶ Le postmodernisme rejette systématiquement, par définition, le modernisme. Très critique du monde occidental, les philosophes postmodernistes remettent en question les « métarécits » qui ont, selon eux, fondé ce dernier. Les vérités « objectives » sont systématiquement

²² Thomas Mohnike, « Raconter Dieu dans la littérature suédoise au XX^e siècle », *Deshima : Revue d'histoire globale des Pays du Nord*, 2013, p. 133, *HAL Archives Ouvertes* [en ligne], URL : <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-02144262> (consulté le 13/02/2023).

²³ Kathleen Kuiper, « Modernism », *Encyclopedia Britannica* [en ligne], 20 octobre 2022, URL : <https://www.britannica.com/art/Modernism-art>. Consulté le 20/12/2022. ; Anne Fauré, « Le modernisme », *La Clé des Langues* [en ligne], novembre 2007, URL : <http://cle.ens-lyon.fr/anglais/litterature/les-dossiers-transversaux/theories-litteraires/le-modernisme>. (consulté le 20/12/2022).

²⁴ Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Les éditions de Minuit, 2018, p. 3. [en ligne], *Google Books*, URL : [La Condition postmoderne: Rapport sur le savoir - Jean-François Lyotard - Google Livres](https://books.google.fr/books?id=La-Condition-postmoderne-Rapport-sur-le-savoir-Jean-Francois-Lyotard-Google-Livres) (consulté le 27/03/2023). Cité dans Nicolas Balutet, « Du postmodernisme au post-humanisme : présent et futur du concept d'hybridité », *Babel. Littératures plurielles*, n° 33, septembre 2016, p. 19-47. *journals.openedition.org* [en ligne], <https://doi.org/10.4000/babel.4391> (consulté le 20/12/2022).

²⁵ Annelie Jarl Ireman, *Quête et intertextualité : une étude thématique de l'œuvre en prose de Göran Tunström*. Lille, ANRT, 2004. p. 347.

²⁶ *Ibid.*

questionnées et analysées par le biais de relations de pouvoir et de domination (une lecture fortement inspirée du marxisme dont certains des philosophes postmodernistes se réclamaient). Nicolas Balutet exprime que dans cette pensée « [o]n relativise désormais la neutralité apparente des structures de pouvoir en remettant en cause les grandes idéologies totalisantes comme la religion, la nature, la science, la famille, le patriarcat, etc., que la modernité avait affirmé durant des siècles et transformé en normes et lois implicites. »²⁷ Le courant postmoderniste a été, et est toujours, très critiqué, en particulier dans le milieu académique anglo-saxon. Frédéric Vandenberghe parle « des dérives » d'une « philosophie décorative ».²⁸ Il convient également de rappeler, entre autres, « l'affaire Sokal » qui a remué le milieu des sciences humaines américaines en mettant en exergue les biais idéologiques et la prévalence d'un dogmatisme au sein de leurs institutions en faisant accepter par une revue dite scientifique un faux article.²⁹ Le postmodernisme ne peut donc être utilisé comme une clé de compréhension totale pour analyser *La parole du désert* et l'écriture de Tunström, qui, quoi qu'il en soit, « se définit en même temps par sa spécificité au sein de celui-ci³⁰. » Tunström n'était en outre pas académicien, ni philosophe, ni anglo-saxon, le rattacher complètement à ce mouvement reste donc précaire. Nous nous focaliserons ainsi sur la notion postmodernisme comme elle se manifeste dans la littérature uniquement.

Enfin, nous reprenons, pour Lindgren, l'expression de Thomas Mohnike de « post postmoderne »,³¹ dans le sens d'un postmodernisme « digéré » ou « réfléchi », un courant philosophique et stylistique qui, passant après les échauffourées postmodernes, propose une nouvelle approche des mythes et de nouvelles grilles de lecture. Lindgren apparaît comme souhaitant synthétiser le religieux, ou la « grâce » divine avec la société du progrès scientifique, en ne mettant aucun des deux sur un piédestal. Le progrès scientifique devient religion à part entière dans la Suède de la sociale-démocratie. C'est dans l'interstice entre de ces deux croyances que se place un Lindgren qui joue constamment sur les ambiguïtés car « la critique de ce scientisme, la croyance de la vérité scientifique, n'est pas une invitation au retour vers la foi chrétienne, car elle s'adresse aux deux "religions". »³²

²⁷ *Ibid.*

²⁸ Frédéric Vandenberghe, « Les dérives de la philosophie décorative. Postmodernisme, poststructuralisme, posthumanisme », *Revue du MAUSS*, n° 1, vol. 51, 2018, p. 27-45. *Cairn.info*, [en ligne], DOI : <https://doi.org/10.3917/rdm.051.0027> (consulté le 20/12/2022).

²⁹ Voir Alain Sokal et Jean Bricmont, *Fashionable nonsense : postmodern intellectuals' abuse of science*, New York, Picador USA, 1998.

³⁰ Annelie Jarl Ireman, *op. cit.*, p. 347.

³¹ Thomas Mohnike, *op. cit.*, p. 133.

³² *Ibid.*

6. Méthode

Notre analyse se base sur plusieurs concepts théoriques. D'abord sur celui de l'intertextualité. Prenant souche dans le milieu de l'architecture de la première moitié du XX^e siècle, le terme est repris et conceptualisé par les théoriciens de la revue d'avant-garde *Tel Quel*. Devenue « aujourd'hui un des principaux outils critiques dans les études littéraires »³³, son but est d'analyser le « processus par lequel tout texte peut se lire comme l'intégration et la transformation d'un ou de plusieurs autres textes. »³⁴ Dans ce sens, le postulat initial de ce mémoire est le suivant : les trois romans traités sont pénétrés d'une intertextualité précise et explicite : l'intertextualité biblique, et non pas uniquement « chrétienne » puisque quasi tous les protagonistes sont présents également dans le corpus biblique. « “Tout texte se situe à la jonction de plusieurs textes dont il est à la fois la relecture, l'accentuation, la condensation, le déplacement et la profondeur.” »³⁵ *Barabbas*, *La parole du désert* et *Bethsabée* entrent parfaitement dans cette définition. Les formes d'intertextualité de Marc Eigeldinger, pour qui le concept d'intertextualité « instaure un échange, un dialogue entre deux ou plusieurs textes, elle [l'intertextualité] est une greffe opérée sur le grand arbre ou sur le vaste corps de l'écriture. »³⁶, seront également utilisées. Ces formes sont : la citation et l'allusion, le pastiche et la parodie et enfin la mise en abyme. Nous verrons que pour les trois romans, il s'agit majoritairement d'allusion et de citation, que Eigeldinger regroupe ensemble et définit comme « la stratégie du texte en tant que reflet [...] l'objet d'une réminiscence volontaire ou involontaire, [...] de nature plus implicite [impliquant] souvent un travail de déchiffrement de la part du lecteur. »³⁷ Nous nous concentrerons donc, pour notre première partie, sur les aspects des œuvres traitées qui peuvent être lus et analysés comme représentatifs de cette théorie de l'intertextualité comme intertextualité biblique uniquement.

Les auteurs traités dans ce mémoire sont profondément marqués par le piétisme. Pour comprendre ce particularisme et son influence dans l'analyse de leurs œuvres, nous emprunterons le concept de “*pietist nostalgia*” à Thomas Mohnike qui définit ce dernier comme « une forme spécifique de nostalgie, structurée [...] autour de quatre éléments relatant directement à la tradition piétiste. Ces éléments sont 1) une figure paternelle décédée mais

³³ Pierre-Marc de Biasi, « Théorie de l'intertextualité », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], URL : <https://www.universalis.fr/encyclopedie/theorie-de-l-intertextualite/> (consulté le 20/02/2023).

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Cité dans *Ibid.*

³⁶ Marc Eigeldinger, *Mythologie et intertextualité*, Genève, Éditions Slaktine, 1987, p. 9.

³⁷ *Ibid.*, p. 13.

présente, 2) une enfance perdue souvent incarnée dans un chronotope précisément situé, 3) des intertextes bibliques structurant la narration, et 4) un désir utopique de retrouver le monde perdu, non pas en le restaurant, mais en le transformant en quelque chose de nouveau, bien souvent par l'élaboration d'une transcendance esthétique. »³⁸ Mohnike explique ainsi que « [b]eaucoup de la littérature scandinave semble influencée par une forme de nostalgie piétiste ,ce qui se reflète dans leur œuvre à travers une confrontation trépidante dans laquelle les modèles de foi sont esthétisés afin de les rendre compatibles avec le discours (post)moderniste. »³⁹.

Nous analyserons également le traitement des mythes. Il convient donc d'exposer les définitions du mythe que nous utiliserons. Le mythe est, comme le synthétise Philippe Sellier avant tout « un récit, et un *récit fondateur*, un récit « instaurateur » »⁴⁰. Il est la base d'une culture, voire même d'une civilisation. Il prend racine aux origines de cette dernière, revient « au temps fabuleux des commencements »⁴¹ et « explique comment s'est fondé le groupe »⁴². Le mythe est doté d'une ubiquité temporelle : il traverse les époques, se « [place] hors du temps ordinaire ».⁴³ Ce mythe nous parvient et survit aux époques car il est sans cesse retravaillé et peaufiné. Un aspect crucial du mythe est qu'il est, toujours selon Sellier, « *tenu pour vrai* »⁴⁴. Il dépasse toute autre forme de récit par cette caractéristique. Le mythe est donc une histoire fondatrice et ancienne d'un groupe qui a survécu aux temps après moult réitérations et qui tient lieu de vérité pour le groupe en question pour lequel il tient également un rôle de « ciment »⁴⁵ et « [d']intégrateur social »⁴⁶. Dans ce sens l'allusion et la citation comme formes d'intertextualité se focalisent sur ces histoires fondamentales qui, dans le cadre de notre corpus, s'avèrent entrer dans cette définition du mythe. Le terme d'intertextualité

³⁸ “[...] a specific form of nostalgia, structured, [...] around four elements that relate directly to the Pietist tradition. These elements are 1) a dead, but present father figure, 2) a lost childhood as an often precisely located chronotope, 3) biblical intertexts that structure the narration, and 4) a utopian longing for regaining the lost world, not by restoring it, but by transforming it into something new, most of through a staging of aesthetic transcendence. “ dans Thomas Mohnike, « Pietist Nostalgia. Aesthetization of Faith and the Nordic Revival Movements in Scandinavian Post-World War II Literature », *Aesthetics of Protestantism in Northern Europe* [en ligne], vol. 1, Brepols, 2022, p. 230, DOI : <https://doi.org/10.1484/M.APNE-EB.5.131423>. Consulté le 07/03/2023. Traduction personnelle. Toutes les citations en anglais seront directement traduites en français et intégrées dans le corps du texte. Les versions originales seront citées en notes de bas de page.

³⁹ “Much of Scandinavian literature seems to be informed by some kind of Pietist nostalgia, reflecting it in their work through an exciting confrontation in which models of faith are aestheticized in order to make them compatible with (post-)modernist discourse [...]” dans *Ibid.*

⁴⁰ Philippe Sellier, « Qu'est-ce qu'un mythe littéraire ? » *Littérature*, n° 3, vol. 55, 1984, p. 113. www.persee.fr [en ligne], DOI : <https://doi.org/10.3406/litt.1984.2239> (consulté le 07/03/2023).

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*, p. 114.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 113.

mythique peut donc permettre de combiner la définition du mythe de Sellier avec la définition de l'intertextualité d'Eigeldinger. Pour ce qui relève de notre corpus, les mythes repris par les auteurs sont ancrés dans la période fondatrice d'une civilisation, celle de la civilisation occidentale chrétienne, dont les histoires *tenués pour vraies* (pour reprendre le terme de Sellier) ont été écrites puis réécrites dans des versions hétéroclites d'un même texte : la Bible et ses variantes (Ancien et Nouveau Testament). Nous considérons donc la Bible ici comme une collection de mythes à caractère religieux mis à l'écrit, et pas uniquement comme une œuvre littéraire. De ce fait, nous pouvons en outre parler d'intertextualité de mythes bibliques.

Pour ce qui relève de l'analyse de thèmes universels, nous avons focalisé notre attention sur des thématiques qui ne sont pas cantonnées au seul contexte chrétien. La récurrence d'un même champ lexical qui n'est pas d'origine religieuse a été un point crucial. Il en va de même pour les thèmes religieux, mais ici nous nous sommes donc concentrés sur les champs lexicaux qui tiennent uniquement du religieux ou qui le sous-entendent. Une attention particulière est portée sur l'aspect psychologique et métaphorique de ces thématiques et figures romanesques. Nos parties sont donc indissociables, la première plaçant la scène et les personnages, et les deux autres étant construites sur la dualité entre le religieux et le non-religieux.

7. Problématiques et plan

A l'aune de ces informations, nous tâcherons de répondre à plusieurs problématiques. Ainsi, pourquoi Lindgren, Tunström et Lagerkvist ont-ils choisi d'écrire sur ces personnages bibliques ? Comment les réinterprètent-ils ? Quel usage font-ils des mythes bibliques qui ont bercé leur enfance ? En outre, que peut-on déduire du questionnement religieux et de leur approche du christianisme et de la Bible ? Qu'est-ce que cela démontre de leur propre foi ? En quoi ces romans dénotent de la prévalence et de l'influence profonde de mythes ancestraux chrétiens en Suède et d'un besoin intrinsèque de les réinterpréter pour un nouvel âge ? En quoi ces trois œuvres illustrent-elles trois approches littéraires contrastées de mythes bibliques fondateurs et qu'est-ce que cela peut nous dire sur une Suède en cours de sécularisation au XX^e siècle ? En quoi ces trois approches peuvent-elle être qualifiées de moderniste pour Lagerkvist, post-moderniste pour Tunström et post post-moderniste pour Lindgren ? En quoi *Barabbas*, *Bethsabée* et *La parole du désert* s'inscrivent-ils dans le phénomène de sécularisation en Suède au XX^e siècle ? Et enfin, en quoi Torgny Lindgren, Pär Lagerkvist et

Tunström proposent-ils une nouvelle manière d’appréhender Dieu dans une Suède en voie de sécularisation ?

Notre développement sera divisé en trois parties : nous nous concentrerons en premier lieu sur l’intertextualité biblique. Il s’agira donc d’analyser les personnages directement repris de la Bible et de tâcher d’en retirer des thèmes clés ainsi que de savoir comment ces personnages sont écrits (ou réécrits) par les trois auteurs dont nous traitons. Nous nous pencherons en outre sur le sujet du mythe et de sa réinterprétation. En seconde partie sera traitée le sujet des thèmes universels qui dépassent le cadre culturel chrétien. Nous nous pencherons en particulier sur les thèmes contemporains ou qui ont une valeur personnelle pour les auteurs.. Enfin, en troisième partie, nous tâcherons d’analyser les questionnements religieux présents dans les œuvres. Notre objectif sera de nous focaliser sur les thématiques religieuses et de tenter d’en retirer des conclusions, de ce fait, quant à la foi (ou la non-foi) des auteurs à travers ces romans et ce que ces derniers peuvent transmettre comme conceptions de la religion chrétienne, ou du concept de foi de manière générale par le biais de leurs oeuvres.

I. L'INTERTEXTUALITÉ BIBLIQUE

L’action de *Barabbas*, *La parole du désert* et *Bethsabée* prend place, comme nous l’avons présenté précédemment, au cœur des événements narrés par les Saintes Écritures. Les trois écrivains plongent le lecteur dans ce monde millénaire, si lointain et pourtant toujours à portée de main. Trois traversées bibliques, dans lesquelles nous pouvons suivre des personnages nommés expressément dans la Bible mais qui connaissent sous la plume de Tunström, Lindgren et Lagerkvist une nouvelle vie. Nous verrons qu’il ne s’agit pas là que d’une exégèse. Les trois auteurs ici se lancent chacun dans un exercice d’invention, et non pas seulement d’interprétation, et encore moins d’une simple interprétation à but théologique. Dans ce travail d’écriture, mais surtout de réécriture, ces personnages sont modernisés et transposés dans l’époque contemporaine. Nous allons donc dans cette première partie tâcher d’expliquer comment les personnages bibliques de ces romans sont revisités.

Nous traiterons dans cette première partie des trois romans chacun leur tour. Nous commencerons non pas dans l’ordre chronologique de parution de ces œuvres, mais dans l’ordre chronologique biblique. *Bethsabée* sera donc traité en premier, puis *La parole du*

désert et enfin *Barabbas*. Nous pensons que cette démarche permet d'établir une meilleure chronologie de l'intertextualité biblique au sein de ce mémoire. De cette manière, nous partons du mythe biblique le plus ancien, celui de David, issu de l'Ancien Testament, à l'imagination du destin de Barabbas, postérieur à l'action des Évangiles. Cela permet, nous le pensons, de mettre en exergue notre propos sur le traitement du mythe dans ces romans, en passant des plus archaïques aux moins anciens. Nous revenons ainsi aux origines du mythe biblique. Des origines judaïques de la chrétienté, nous passons ainsi par la naissance du christianisme à proprement parler avec l'apparition de Jésus, puis sa Passion, et enfin nous arrivons à la digestion de cette dernière par le biais de la vie inventée de Barabbas.

Ces trois romans semblent, à première vue du moins, exiger une condition au lecteur : leur pleine compréhension nécessite une certaine connaissance du corpus biblique. Les personnages peuvent parfois être obscurs, ou, bien qu'ils soient connus, peuvent être également écrits comme si leur connaissance par le lecteur est évidente (par exemple chez Lagerkvist, certains personnages ne sont pas nommés, et c'est par la connaissance du corpus biblique que le lecteur peut les reconnaître). Paradoxalement, les romans ont connu un succès considérable, qui dépasse le simple lectorat de chrétiens pratiquants. Nous verrons que la réinterprétation et la réécriture opérées par les auteurs permettent à leurs œuvres de passer outre cette condition. Le fait de connaître la Bible ajoute, éventuellement, une sorte de couche supplémentaire de complexité pour un lecteur averti, sans aliéner celui qui n'est pas au fait des événements bibliques repris. C'est pour cette raison que les versions bibliques des personnages seront présentées avant d'analyser leurs réinterprétations romanesques.

1. David et Bethsabée, l'union du Chaos et de l'Ordre.

Nous nous baserons, pour analyser les figures de Bethsabée et David, sur les thèses de Jordan B Peterson. Ce dernier utilise la psychologie pour comprendre les religions. Il avance notamment que « les grands mythes et les histoires religieuses du passé [...] étaient *morales* dans leur intention, plutôt que descriptives. [...] [que] nos ancêtres ont représenté le monde comme une scène – une pièce de théâtre – plutôt qu'un lieu de faits et d'objets [...] [et] que les éléments constitutifs de ce monde en tant que pièce de théâtre sont l'ordre et le chaos et non

pas des choses matérielles »⁴⁷ Peterson estime en outre que l'Ordre est « typiquement représenté, symboliquement – et dans l'imaginaire – comme masculin. »⁴⁸ et voit notamment l'archétype du « Roi Sage et du Tyran, éternellement liés ensemble »⁴⁹ comme une représentation archétypale de l'Ordre masculin. Cette grille de lecture s'avère être idéale pour comprendre le David de Lindgren qui rentre dans cette définition. En ce qui concerne Bethsabée, que nous proposons comme étant une figure du Chaos primordial origine de changements, Peterson exprime que le « Chaos, à l'inverse, est là – ou quand – quelque chose d'inattendu arrive »⁵⁰ et que « [e]n tant qu'antithèse de l'ordre symboliquement masculin, cela est représenté dans l'imaginaire comme féminin. »⁵¹ Cette conception s'avère également appropriée pour mieux comprendre le personnage éponyme du roman de Lindgren.

a) *David*

Comme mentionné dans l'introduction, l'action prend place durant les événements narrés dans l'Ancien Testament, particulièrement ceux du deuxième livre de Samuel. Dans le roman, David est un personnage déjà établi. L'auteur estime que le lecteur le connaît lui et son histoire. Il est déjà roi depuis longtemps lors de l'ouverture du récit et Lindgren n'a pas recours à un long exposé de la généalogie du roi des Juifs. David *est*, et sa volonté ne peut être disputée. L'action débute ainsi *in medias res*. On y rencontre David et son serviteur Safan qui découvrent tous les deux Bethsabée (Bat Seba dans la version suédoise et Bath-Schéba dans la traduction française de la Bible). David aperçoit, comme dans la Bible, la jeune femme, ressent un profond désir sexuel pour elle et envoie ses sujets aller la chercher. Immédiatement, les deux caractéristiques fondatrices du David de Lindgren apparaissent : son pouvoir absolu sur ses sujets, lui permettant ici de s'approprier une femme, même mariée, car il la désire ; et sa faiblesse quant aux tentations sexuelles. Tout au long du récit, ces deux forces se confrontent en lui, le poussant souvent à commettre des péchés d'orgueil et de luxure et le faisant sombrer dans de profonds moments de détresse ou de culpabilité. Dans ce sens, le David de Lindgren est un tyran aux fondations fragiles. Le lecteur comprend dès l'incipit que cet homme, oint par le Seigneur, roi du peuple élu, peut s'effondrer face à la beauté lascive

⁴⁷ “[...] the great myths and religious stories of the past [...] were *moral* in their intent, rather than descriptive. [...] our ancestors portrayed the world as a stage – a drama – instead of a place of objects. [...] the constituent elements of the world as drama were order and chaos, and not material things.”, Jordan B. Peterson, *12 Rules for Life: An Antidote to Chaos*, États-Unis, Random House Canada, 2018, p. 27. Notre traduction de l'anglais.

⁴⁸ “[...] Order is typically portrayed, symbolically – imaginatively – as masculine.”, *Ibid.* p. 28.

⁴⁹ “[...] the Wise King and the Tyrant, forever bound together [...]”, *Ibid.*

⁵⁰ “Chaos, by contrast, is where – or when – something unexpected happens.” dans *Ibid.*

⁵¹ “As the antithesis of symbolically masculine order, it's presented imaginatively as feminine.” dans *Ibid.*

d'une femme. Le désir motive David, et le détruit intérieurement. Comme l'écrit Patrick Grainville : « Quand le roi voit Bethsabée il se sent crouler sous le poids du désir, son corps se braque, affamé et léonin. »⁵² Par le fait de succomber à ses pulsions, David amorce une série d'événements tragiques et ce dès les premières lignes du roman. La gravité de ces conséquences est décuplée par le pouvoir de David, qui utilise la légitimité offerte par le Seigneur pour assouvir ses désirs charnels. Dans ce sens, le David de Lindgren faut au troisième commandement : « Tu ne prendras point le nom de ton Dieu, l'Éternel, en vain. »⁵³ Rappelons-le d'ailleurs, ce commandement divin signifie selon Jordan B Peterson « [qu'] il est mauvais de prétendre être inspiré moralement par Dieu tout en sachant que l'on commet sciemment des péchés. »⁵⁴ Cette démarche trompeuse et draconienne reflète celle du David biblique qui, rappelons-le, s'attire les foudres du Seigneur par cet acte vil et indigne. Prendre Bat-Seba « déplut à l'Éternel. »⁵⁵ peut-on lire dans le verset 11:27 du deuxième livre de Samuel.

Le plus marquant et caractéristique des abus de pouvoir du roi est sans doute la série d'événements qui mènent à la mort d'Urie, le mari de Bethsabée. Ce dernier est, sans savoir pour sûr que le roi, dont il est un guerrier, s'est approprié son épouse de manière illégitime, appelé au palais royal. S'ensuit une longue conversation entre les deux hommes. Urie mentionne d'abord Joab, commandant des armées de David qui dirige le siège de la ville de Rabba. Le ton change alors, et Urie mentionne « la grande folie » : « Je crois qu'il attend la grande folie. Il attend que l'un des hommes soit pris de démence et seul, avant tous les autres, assaille le rempart de la ville. »⁵⁶ David poursuit et insuffle dans cette « démence » mentionnée une rhétorique divine du sacré en expliquant que « Joab attendrait la démence sacrée »⁵⁷. Ce avec quoi Urie ne semble pas tout à fait d'accord, puisque juste à la suite nous pouvons lire que selon lui, « [la démence] n'est pas nécessairement sacrée [...] comme s'il avait voulu exprimer qu'une démence humaine ordinaire pouvait tout à fait suffire. »⁵⁸ David se lance alors dans une justification de son propos :

Toute démence vient du Seigneur, lui expliqua le roi David. Le Seigneur nous envoie ses esprits. Ce sont eux qui nous rendent déments. La sainteté aussi est en grande partie une

⁵² Patrick Grainville, « Préface » dans Torgny Lindgren, *op. cit.*, p. 8.

⁵³ Exode 20:7.

⁵⁴ “[...] it is wrong to claim moral inspiration from God while knowingly committing sinful acts.” dans Jordan B Peterson, *Beyond Order : 12 More Rules for Life*, États-Unis, Portfolio, Penguin Random House, 2021, p. 194.

⁵⁵ 2 Samuel 11:27.

⁵⁶ Torgny Lindgren, *op. cit.*, p. 46.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ *Ibid.*

démence. [...] Sans la démence sacrée, aucune guerre ne pourrait être gagnée, continua le roi. Sans la démence sacrée, les guerres existeraient à peine.⁵⁹

En réalité, David manipule ici Urie, pour le convaincre de la noblesse d'un sacrifice, de son futur sacrifice. De nouveau, il s'approprie son autorité divine pour assouvir ses basses pulsions, pour se débarrasser de l'autre homme qui possède Bethsabée. David ne peut faire disparaître son rival de manière légitime, qui plus est lui qui a volé la femme mariée d'un homme respecté. Il tâche plutôt de convaincre un soldat, qui n'a connu que la guerre, de se sacrifier pour remporter un siège. Par ce procédé qui témoigne d'un machiavélisme latent du roi, il cherche à se débarrasser d'un homme victime d'un abus de pouvoir. Il utilise en outre des arguments théologiques, qui dépassent le Héthien (comme le démontrent ses réactions face aux propos du roi⁶⁰).

De la manipulation psychologique David passe ensuite à la mutilation de de son rival. Il finit par émasculer Urie (qui n'est jamais parvenu à avoir une descendance avec Bethsabée, aspect sur lequel nous reviendrons durant notre partie sur le personnage éponyme). L'acte est particulièrement violent puisqu'il est écrit que « le roi David fit châtrer Urie. Il le fit circoncire jusqu'à l'os du bassin. Car tel était le signe d'élection d'Urie. »⁶¹ Lindgren prend soin de maintenir cette ambiguïté dans l'intention de David. Le Seigneur sert de justification morale « [c]ar pour Bethsabée et sur l'ordre du Seigneur le roi David avait sacrifié son sexe [celui d'Urie]. »⁶² Fait-il cela pour Bethsabée ? Ou pour le Seigneur ? Deux volontés qui semblent antagonistes, puisque l'acte d'avoir pris Bethsabée avait déplu au Seigneur. Urie finit d'ailleurs par mourir face au rempart de Rabba, pris de folie, comme prophétisé par David :

[...] et Urie ne cessait de crier de douleur et de rage car il avait tout perdu [...] et lorsque Urie mutilé et sanctifié⁶³ sentit qu'il était libre (de ses chaînes et sangles), il saisit son épée et se précipita, mû par la démence sacrée, vers la porte de la ville de Rabba, la haute porte de bronze qui regarde vers le nord, et il tua dix hommes de la garde. Mais quand les soldats ammonites virent qu'Urie, en état de démence sacrée, attaquait la ville, ils firent contre-attaque et le frappèrent à mort.⁶⁴

S'agit-il donc là d'une réelle prophétie divine parvenue à sa fin ou du résultat d'une longue manipulation mûrie et fomentée par le roi ? Quoi qu'il en soit, le sort d'Urie relève dans le

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ « Sur la sainteté Urie n'avait rien à dire », *Ibid.*

⁶¹ *Ibid.*, p. 54.

⁶² *Ibid.*

⁶³ L'ambiguïté revient encore une fois ici, par l'association oxymorique de la mutilation et de la sanctification.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 55

roman d'un savant exercice d'intertextualité de la part de Lindgren. En effet, pour un lecteur qui connaît sa Bible, le sort d'Urie est connu. Il meurt également lors du siège de Rabba, sa mort étant dans la Bible, sans aucune ambiguïté, fomentée par un David désireux de se débarrasser d'un concurrent⁶⁵. Le lecteur peut lire que « [l]e lendemain matin, David écrivit une lettre à Joab, et l'envoya par la main d'Urie. Il écrivit dans cette lettre : Place Urie au plus fort du combat, et retirez-vous de lui, afin qu'il soit frappé et qu'il meure.⁶⁶ » Dans ce sens, dès l'introduction du personnage, Lindgren utilise l'intertextualité biblique pour créer un effet d'ironie dramatique, où le lecteur connaît à l'avance le destin tragique qui attend le personnage. C'est par les détails que rajoute Lindgren, en particulier sur cette ambiguïté quant à l'intention de David, que le mythe est transformé. Les lacunes inhérentes au style aride de la Bible sont amplement exploitées par Lindgren, qui en exploite tout le mystère et l'ambivalence, et extrait du personnage mythique de David un archétype qu'il réhabilite pour un nouveau lectorat.

Le roi David incarne en outre l'archétype du patriarche, dans le sens fondamental du terme. C'est à la fois un tyran et un garant de l'ordre et de la sécurité. Il incarne le *statu quo*, ce qui est et ce qui sera. Il peut, comme démontré par l'exemple d'Urie, abuser de son pouvoir. A l'inverse, c'est également un protecteur. Il a guerroyé, et continue de faire la guerre, malgré la lassitude de l'âge et du poids de l'existence, pour protéger son peuple. David représente de ce fait les deux faces du pouvoir archétypal masculin : le bon roi magnanime et le despote. De nouveau, Lindgren maintient une ambivalence, et joue sur les contraires pour offrir au lecteur des personnages complexes. Il est dit de David « qu'il avait toujours balancé entre la clémence et la cruauté, la haine et l'amour, le chant de la harpe et le vacarme de la guerre. Parfois son pardon était illimité, parfois sa soif de sang inextinguible. [...] il portait en lui-même son propre ennemi. »⁶⁷ En ses mains réside la possibilité du Bien et du Mal. Par procuration, David apparaît à son peuple comme agent de Dieu et de Ses décisions. Comme l'explique David lui-même :

Dieu est parfait et bon. Mais il est aussi un créateur. Et un créateur ne peut pas être bon. Dès qu'il crée il abandonne sa perfection, alors il devient comme nous, alors n'importe quoi peut arriver, alors il anéantit d'une main et crée de l'autre. Il en va ainsi.⁶⁸

⁶⁵ Un acte qui, on le rappelle, « déplut à l'Éternel ».

⁶⁶ 2 Samuel 11:14.

⁶⁷ Torgny Lindgren, *op. cit.*, p. 41.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 114.

L'archétype masculin qu'incarne David est contrebalancé constamment par Bethsabée qui reflète l'archétype féminin du Chaos personnifié.

Le roi des juifs apparaît également comme un imposteur dans le roman là où sa légitimité est bien plus robuste dans la Bible. C'est là sans doute l'une des clés de compréhension du personnage. Il semble tourmenté par le sentiment de ne pas mériter sa position, de ne pas être digne de l'attention et de sa sainte onction par le Seigneur. Seul, seulement jugé par le regard froid de Dieu, il s'effondre plusieurs fois sous le poids de ses responsabilités et le fardeau de ses erreurs. A plusieurs occasions, souvent à la suite ou précédent une action qu'il sait être moralement mauvaise, David part dormir comme un misérable dehors, abandonnant tout prestige royal. Lindgren écrit, alors que le roi réfléchit à son plan pour se débarrasser d'Urie :

[...] il lui arrivait encore de dormir dehors certaines nuits pour conserver vivantes la sensibilité et la noblesse des bergers, derrière le palais une parcelle de champ avait été réservée à cet effet ; il dormait à même le sol sous une couverture en poils de chèvre [...] Au sortir d'une telle nuit de berger il fallait toujours appeler Asaph, le maître des chantres lévites, lui seul savait persuader le berger David qu'il était réellement le roi David [...] ⁶⁹

David bascule constamment entre son devoir de roi oint et la peur de ses responsabilités. Il ressasse son passé de simple berger, et Lindgren maintient cette ambiguïté en évoquant ce conflit entre le David berger et le David roi . Il doit être rassuré, par ses serviteurs, les prophètes, Bethsabée etc. Ce sentiment d'imposture tient sans doute son origine dans l'acte qui a fait de David un roi. Lindgren reprend l'histoire de l'affrontement de David contre Goliath, mais, par le biais d'une longue réflexion de Bethsabée, propage le doute sur la véracité d'un tel exploit. Le caractère épique que ce passage a pu acquérir au fil des siècles et des réinterprétations est remis en cause. Dans ce sens, Lindgren s'inscrit de nouveau dans le phénomène d'intertextualité puisqu'il réinterprète le verset biblique mais également toute l'intertextualité qui s'en est inspirée au fil des siècles. Rappelons d'abord comment se déroule l'affrontement dans la Bible :

Aussitôt que le Philistin [il s'agit là du célèbre Goliath] se mit en mouvement pour marcher au-devant de David, David courut sur le champ de bataille à la rencontre du Philistin. Il mit la main dans sa gibecière [une sorte de sacoche], y prit une pierre, et la lança avec sa fronde ; il frappa le Philistin au front, et la pierre s'enfonça dans le front du Philistin, qui tomba le visage contre terre. Ainsi, avec une fronde et une pierre, David fut plus fort que le Philistin : il le terrassa et lui ôta la vie, sans avoir d'épée à la main. Il

⁶⁹ *Ibid.*, p. 34.

courut, s'arrêta près du Philistin, se saisit de son épée qu'il tira du fourreau, le tua et lui coupa la tête.⁷⁰

Et à présent, comparons avec la version dans *Bethsabée* :

Moi, la reine Bethsabée, je ne sais pas avec certitude ce que je dois penser de Goliath. [...] ⁷¹ Sa taille de sept coudées⁷² ? Un tel homme a-t-il pu réellement exister ? [...] La première fois que David m'a parlé de Goliath, j'ai ressenti épouvante et fierté. La deuxième fois j'ai écouté plus attentivement car je connaissais la fin de l'histoire, et j'ai pensé : les mots sont les mêmes, seules les tailles ont un peu augmenté, un empan par-ci, un pouce par-là. Puis j'ai compris qu'il en allait ainsi : la royauté de David force tout ce qui l'entoure à grandir, même les récits, son immensité n'autorise rien à rester tel quel. Peut-être Goliath était-il grand. Mais il était un homme tout à fait ordinaire, son épée a été forgée après sa mort pour confirmer la légende de sa taille gigantesque, il était lourd et maladroit, David l'a abattu d'une pierre de sa fronde à courte distance, c'était très habile. Mais ce n'était pas un miracle du Seigneur, ce n'était même guère un exploit pour berger benjamite, ce n'était que ce que l'on pouvait exiger de David.⁷³

Bethsabée ici doute de la divinité de l'acte (un doute religieux sur lequel nous reviendrons sur la partie dédiée à ce personnage). Le prestige et la légende sont remis en cause. Si ce doute est fondé, la peur qu'a David de ne pas être à la hauteur est donc d'autant plus compréhensible : responsable du sort de son peuple, oint par le Seigneur, et célèbre de par un affrontement qui s'avérerait être inventé, ou tout du moins affabulé, ce simple berger ne peut que s'effondrer, étioilé par ce sentiment d'imposture qui le ronge. Un roi puissant en apparence, dont le pouvoir n'est que fondé sur des mythes et des élucubrations, qui ne cesse de fâcher l'entité divine qui lui a accordé son pouvoir (se rendant donc indigne de cette bénédiction, faisant de lui un pécheur comme les autres). Encore une fois, Lindgren maintient une ambiguïté constante sur le pouvoir de David. S'agit-il d'une réelle onction divine qui lui accorde une résilience et une aura qui lui permettent d'accomplir le destin dont a décidé le Seigneur pour lui ? Ou bien David a-t-il été emporté dans une série d'événements politiques et par une pression sociale qui le dépassent, le poussant à maintenir son image et à paraître comme celui que l'on voudrait qu'il soit ? L'empereur est-il nu ? Un argument nous permet de pencher plutôt vers la seconde éventualité. Ce David d'apparences invite en son foyer celle qui perce ce voile de faux-semblants et de vulnérabilité et expose au lecteur la réalité d'un homme finalement si humain : Bethsabée. Ce roi légendaire, figure majeure de l'Ancien Testament redevient, sous la plume de Lindgren, un homme. C'est également par cette *réhumanisation* que l'auteur réinterprète le mythe. Il rapporte des tréfonds de l'Histoire une figure

⁷⁰ 1 Samuel 17:48-51.

⁷¹ Bethsabée procède ensuite à la narration de l'histoire comme écrite dans la Bible.

⁷² Soit environ 3,11m en coudées romaines.

⁷³ Torgny Lindgren, *op. cit.*, p. 174-175.

semi-divine, hors de la portée du lecteur moderne et de ses préoccupations, et en fait un homme brisé, emprunt de défauts et de faiblesses. Lindgren fait de David un homme moderne. Il rend l'immuable et l'inaccessible, *vivant*.

b) *Bethsabée*

Bethsabée est un personnage qui apparaît peu dans le corpus biblique, comme nous l'avons mentionné précédemment. Il est fait mention de « Bath-Schéba » dans le deuxième livre de Samuel et dans le premier livre des Rois. Pour Lindgren, il s'agit du personnage éponyme de son œuvre et l'un des deux protagonistes du récit. Bien que d'autres personnages aient un rôle important dans la narration, c'est bien autour du couple de David et de Bethsabée que s'articule le roman. Bethsabée est prise par David. Son opinion ne compte pas dans cet événement. L'épisode biblique est d'ailleurs un objet d'exégèse récurrent dans la sphère de la théologie et de l'analyse des textes religieux. La question de savoir, pour sûr, si l'acte de David biblique, condamné par le Seigneur, était légitime ou non et s'il s'agissait d'un viol est celle qui revient le plus quand il s'agit de comprendre Bath-Schéba. Pour Richard Davidson et Alexander Abasili, Bethsabée est innocente, et seul David est fautif dans son acte.^{74 75} Ces interprétations récentes dénotent de l'avis d'exégètes plus anciens, ainsi qu'une partie du corpus biblique, qui tâchaient d'excuser David et de préserver son image.⁷⁶

Lindgren décide donc de faire de Bethsabée le sujet de son livre. Plus que David, c'est Bethsabée qui motive l'action et fait avancer le récit. Figure incarnant le Chaos primordial, associé à la féminité, elle bouleverse le *statu quo* et apporte avec elle le changement. Le Chaos représente « l'inédit et l'imprévisible qui émergent soudainement parmi le familier et l'habituel. »⁷⁷ C'est là ce que fait Bethsabée. « Je crains le calme et l'immuabilité. Tout ce qui est figé, endormi et paralysé me fait peur. »⁷⁸ déclare-t-elle. Dans ce sens, nous pensons que la Bethsabée de Lindgren peut également s'apparenter à Eve. De par l'acte d'avoir goûté le fruit interdit, Eve bouleverse l'Ordre établi. Métaphoriquement, cet acte symbolise l'injection du

⁷⁴ Richard M. Davidson, "Did King David Rape Bathsheba? A Case Study in Narrative Theology", *Journal of the Adventist Theological Society* [en ligne], n° 17, vol. 2, 2006, URL : <https://digitalcommons.andrews.edu/jats/vol17/iss2/4> (consulté le 31/01/2023).

⁷⁵ Alexander Izuchukwu Abasili, « Was it Rape? The David and Bathsheba Pericope Re-examined », *Vetus Testamentum*, n° 1, vol. 61, 2011, p. 1-15. *JSTOR* [en ligne], URL : <http://www.jstor.org/stable/41308981> (consulté le 12/01/2023).

⁷⁶ Moshe Garsiel, « The Story of David and Bathsheba: A Different Approach ». *The Catholic Biblical Quarterly*, n° 2, vol. 55, 1993, p. 244-262. *JSTOR* [en ligne], URL : <http://www.jstor.org/stable/43721228> (consulté le 12/01/2023)

⁷⁷ "[...] the new and unpredictable suddenly emerging in the midst of the commonplace familiar." dans Jordan B Peterson, *op. cit.*, p. 28.

⁷⁸ Torgny Lindgren, *op. cit.*, p. 183.

Chaos dans l'Ordre, deux faces d'une même pièce. Il en va de même pour la Bethsabée de Lindgren. Il s'agit d'ailleurs d'une thématique qui revient dans d'autres romans de l'auteur.⁷⁹ L'ironie étant qu'ici, ce soit l'homme qui ait été tenté, et non pas la femme. C'est par son acte condamnable que ce désordre latent pénètre dans la cour et dans sa vie. C'est la figure de la stabilité et de l'immuable qui fait pénétrer en son sanctuaire le changement, l'inconnu, l'entropie. Cette dualité de l'Ordre et du Chaos s'incarne dans d'autres relations dans le roman. Ahinoam, première femme de David est comparée à Bethsabée. Cette dernière, même opposée à une autre figure féminine, de par son âge maintient cette excitation de la nouveauté. La jeunesse et l'inconnu s'opposent, dans l'esprit de David, à l'établi et à l'ancien puisque Ahinoam et Bethsabée sont « [l]a première et la dernière, la sécurité et la fugacité, la vérité et le mirage, la satiété et la faim. »⁸⁰ La sensualité juvénile et féminine fait donc partie intégrante du pouvoir immuable de Bethsabée sur David (et par conséquent sur ses sujets).

La sensualité et la beauté de Bethsabée la distinguent des autres femmes, lui offrent un pouvoir sans pareil, non seulement parmi les autres femmes, mais aussi sur les hommes. Bien que décrite initialement comme une victime, elle parvient peu à peu à se rendre indispensable pour David, et à influencer non seulement les choix du roi, mais également ceux de son entourage. La reine devient une partie de David, ce qui le pousse même à se demander « comment il avait pu vivre autrefois sans Bethsabée »⁸¹. Tous les hommes sont obnubilés par le personnage éponyme du roman. Seul Absalom, fils séditieux de David, rejette la compagne de son père (et donc sa belle-mère), qui développe pour lui un amour enragé. De nouveau, Lindgren maintient l'ambiguïté derrière la réelle intention ou la véritable nature de Bethsabée et de son influence. Le lecteur ne peut décider pour sûr si cette dernière manipule David et ses sujets pour, par vengeance, les mener à leur perte ; ou si elle améliore la condition de ceux qui la fréquentent. Par exemple, elle semble à plusieurs reprises avoir une influence positive sur le roi et particulièrement sa capacité à écouter ses sujets :

David s'était mis à écouter les gens. Plus jeune, il avait été obsédé par l'idée de transformer le monde en auditoire. [...] Bethsabée aussi l'avait continuellement forcé à s'entraîner dans l'art d'écouter.⁸²

Elle est capable de le tempérer, voire de parfaitement l'attendrir et de lui offrir la sérénité :

⁷⁹ Voir par exemple : Mathias Lindberg, *Att i ord iklä det osagda : Om det existentiella i några romaner av Torgny Lindgren*, 2014. *DiVA* [en ligne], URL : <http://urn.kb.se/resolve?urn=urn:nbn:se:uu:diva-242226> (consulté le 27/01/2022).

⁸⁰ Torgny Lindgren, *op. cit.*, p. 24.

⁸¹ *Ibid.*, p. 235.

⁸² *Ibid.*, p. 205.

Mais David fut empli d'un grand calme, il dormit cette nuit-là sur le bras de Bethsabée [...] Il souriait dans son sommeil, une image diffuse parcourait son âme, un rêve flou : il dormait dans les bras du Seigneur.⁸³

Au contraire, Bethsabée est prête à tuer pour protéger sa lignée et assurer à son enfant Salomon (le futur successeur de David) le trône. Pour recadrer le contexte, Salomon, fils de Bethsabée et David est encore jeune. David, polygame et géniteur de dizaines d'enfants, est embourbé dans une guerre de sang contre son fils Absalom (qui n'est donc pas le fils de Bethsabée) qu'il aime pourtant terriblement et qui, avant sa rébellion, semblait tout désigné pour succéder à son père. Bethsabée, figure de fertilité comme nous le verrons par la suite, souhaite donc que son enfant (il s'agit bien plus du fils de Bethsabée que de David, à l'aune de la descendance si abondante de ce dernier) soit préféré à Absalom. Elle parvient, en le menaçant de l'abandonner et dans l'intimité secrète d'une conversation cachée, par lui faire jurer de désigner Salomon comme son successeur :

Peux-tu jurer devant Dieu que tu choisiras Salomon ?

Oui ! dit-il. Oui ! Salomon !

Et il prêta le serment, il présenta son âme, là, dans l'obscurité, et promit que Salomon était l' élu, Salomon et aucun autre, à lui le royaume et la puissance et la gloire.⁸⁴

Shebanya, serviteur éternellement juvénile de David, s'avère avoir entendu ce serment. Bethsabée ne peut le laisser saboter ses plans et finit par l'abattre d'une flèche dans le dos :

Et Bethsabée leva son arc, il dut lui tourner le dos, elle visa juste en dessous de l'omoplate, ceci fut la première et seule fois de sa vie où elle se servit véritablement de l'arc, et ainsi elle donna un sens à son nom, Shebanya, celui qui est transpercé.⁸⁵

En outre, l'influence de Bethsabée semble affaiblir le roi, lui retirer sa force de guerrier et le placer dans un état d'apathie douceuse. Joab, commandant de son armée, ose d'ailleurs lui dire après avoir vaincu Absalom :

[...] tu dois te lever de ta couche , te dresser hors de ton chagrin [...] Car sinon pas un seul de tes hommes ne restera avec toi au-delà de cette nuit ! [...] Mais bien qu'alors il suivît Joab, il lui dit, et le fit avec un soupir pesant que Joab ne put douter de son sérieux : Le roi est mort. Oui, en vérité le roi est mort.⁸⁶

⁸³ *Ibid.*, p. 216.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 236.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 238.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 248-249.

Dans son étreinte, David finit même par régresser au statut de nourrisson. Le patriarche du peuple hébreux revient à l'état du bébé qui suce les mèches de cheveux de sa mère. David expire au paroxysme de sa faiblesse, dépourvu de toute force et complètement émasculé :

Puis ils restèrent simplement silencieux l'un contre l'autre, elle entendit sa respiration devenir de plus en plus faible et plus lente, il suçait une mèche de cheveux que, de sa main droite, elle avait glissée dans sa bouche, plusieurs fois il clappa de la langue sourdement et faiblement, comme un nourrisson qui s'endort.⁸⁷

Figure d'altérité, son alignement moral reste trouble, ce qui poursuit le travail sur l'ambiguïté maintenu au sein du roman par Lindgren.

La dernière lecture métaphorique de Bethsabée est en tant qu'une femme primordiale, une sorte de Déesse-Mère. Nous la comparions précédemment à Eve, première femme selon la Bible. A l'instar d'Eve, Bethsabée assure une descendance à David (de par son successeur, Salomon). Mais surtout, comme vu à plusieurs reprises, Bethsabée est sensiblement différente des autres femmes. Elle est plus qu'une simple femme. Elle est imbu d'un pouvoir, d'une aura qui dépasse sa mortalité :

Elle est la première femme, pensa-t-il [David], elle est issue directement de la création, elle n'a pas été altérée par toutes les naissances et les morts qu'a traversées l'humanité, elle est descendue directement de la main du créateur.⁸⁸

Bethsabée, dans ce sens, est une allégorie de fertilité. Elle assure la multiplication du peuple hébreux. Ce n'est d'ailleurs pas anodin qu'elle soit si douée avec les nombres. Bethsabée sait très bien compter. La multitude lui est innée. Cette fertilité, cette source de vie est toutefois contrebalancée par l'aura de mort qui semble se répandre dans le sillage de Bethsabée. Excepté pour Shebanya, Bethsabée ne tue directement personne. Mais la mort la suit. Son premier enfant mâle, anonyme, meurt en couche. La première naissance est donc suivie de près par la mort. Nous évoquons en outre la mort d'Urie, fomentée par un David obsédé par Bethsabée, justement. C'est pour se l'approprier elle, et personne d'autre, que le sang est versé et qu'il fait châtrer Urie avant de l'envoyer à la mort. Bethsabée n'est certes pas responsable de cet acte, mais elle en est la raison. Pourtant, la castration physique d'Urie est déjà en elle-même redondante. Ce dernier s'avère être, avant d'être mutilé, incapable d'avoir des enfants, bien qu'il n'en ait pas conscience. « Elle [Bethsabée] est probablement stérile »⁸⁹

⁸⁷ *Ibid.*, p. 261.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 23.

⁸⁹ Torgny Lindgren, *op. cit.*, p.50.

estime-t-il, lui dont les « pensées étaient simples »⁹⁰. C'est la seule explication pour comprendre pourquoi ils n'ont jamais eu d'enfant. Ce ne peut pas être de sa faute. Pourtant, Bethsabée offrira à David une descendance abondante, dont son successeur Salomon. C'est donc bien Urie qui est stérile, pas Bethsabée, qui, paroxysme de l'ironie dramatique, supplie plus tard Natân (le prophète de David) de lui retirer sa capacité à enfanter :

Je ne veux plus être féconde. [...] Ma vie se gaspille. [...] Je veux être libérée de ma fécondité. [...] Je suis rongée d'enfanter sans cesse des fils. Ils me dévorent de l'intérieur. [...] Je veux que toi et le Seigneur me libérez de la fécondité qui m'afflige. [...] La fécondité aussi mène à la mort [...] ⁹¹

Cette aura délétère qui entoure Bethsabée est particulièrement marquante lorsqu'elle s'insinue en David. Le roi est père des nations, presque maudit d'une fertilité débordante, et fait castrer un homme qui ne parvenait déjà pas à féconder son épouse. Cette dernière apporte avec elle une étrange idole païenne phallique. Lindgren écrit ainsi que « [q]uand Bethsabée s'installa au palais de David, elle n'apporta rien d'autre que sa petite idole en bois de figuier. »⁹² Aux premiers abords inoffensive, cette statuette s'avère désarçonner David plus qu'il ne le pense. Bethsabée a tranché le membre sexuel de l'idole :

Quand je l'ai reçu, dit Bethsabée se disculpant, il possédait un membre. Un grand membre énorme qui lui arrivait jusqu'à la pointe du menton. Il était tout simplement trop grand. Son poids le faisait toujours tomber en avant [...] c'est pourquoi j'ai emprunté son poignard à mon père [...] et j'ai tranché l'horrible membre. ⁹³

Lindgren laisse présager la castration métaphorique de David. Bethsabée prend un homme extrêmement fécond (ici représenté par la taille du phallus) et fait disparaître cette fécondité. L'outrage est évident et choquant pour David, lorsqu'il s'agit de la statuette et il s'insurge face à cet acte : « Sacrilège ! s'écria-t-il. Ne comprends-tu pas, femme, que tu l'as offensé ? Tu as tranché sa force; Tu lui as ravi son arme sacrée ! Tu as châtré ton propre dieu !⁹⁴ » L'ironie réside dans le fait que sa propre émasculatation qui, comme nous l'avons expliqué, le fait retourner à l'état de nourrisson, semble lui échapper. Tout du moins, il se laisse progressivement emporter par Bethsabée, dont l'intention, encore une fois, reste difficile à discerner. Cette idole renforce qui plus est le statut d'indépendance face au divin qui caractérise Bethsabée. Dieu est une source de vie. Bethsabée est source de vie également, et

⁹⁰ *Ibid.*, p. 49.

⁹¹ *Ibid.*, pp. 140-141.

⁹² *Ibid.*, p. 59.

⁹³ *Ibid.*, p. 60.

⁹⁴ *Ibid.*

semble passer outre l'emprise du Seigneur. Dans ce sens, elle faut aux deux premiers commandements, ce que David d'ailleurs précise lui-même en expliquant que « dans ma maison toutes les idoles en bois de figuier devront être dépouillées de leur force, tu n'auras pas d'autres dieux devant moi. »⁹⁵ Bethsabée est Eros, érotisme et beauté sexuelle, et Thanatos, mort et déclin. Dans ce sens, Lindgren poursuit son méticuleux travail sur les contraires et les dualités. Patrick Griolet, dans sa lecture du roman, parle de « doubles » et de « miroirs » qui traversent l'œuvre.⁹⁶ Cette interprétation rentre en outre dans la grille d'analyse de Jordan B Peterson pour qui le Chaos (qu'incarne Bethsabée) est « [...] Création et Destruction, la source de nouvelles choses et la destination des défunts (comme la nature, opposée à la culture, est simultanément naissance et mort). »⁹⁷

David et Bethsabée deviennent, sous la plume de Lindgren, deux forces primordiales paradoxalement humanisées. David, le roi des légendes, l'éternel *underdog*, qui vainc des forces qui pourtant devraient le submerger, l'oint de l'Éternel, devient un homme comme les autres : il souffre de ses pulsions auxquelles il succombe, il doute, a peur, aime et complot. Bethsabée quant à elle, est introduite à un nouveau lectorat moderne, si loin de ces temps immémoriaux baignés dans « l'odeur du carnage, des holocaustes, des guerres, [et] des sacrifices. »⁹⁸ C'est une femme forte et intelligente, douce mais aussi dangereuse, actualisée pour le lecteur (ou la lectrice) moderne, si éloigné des scribes de l'Ancien Testament et de leur monde archaïque. Lindgren parvient à retirer l'essence métaphorique des mythes bibliques qu'il traite et à en extirper toute leur humanité. Il parvient à exposer ce que ces mythes servent à nous faire comprendre, en tant que lecteur, sur les bases de nos sociétés chrétiennes, mais aussi en tant qu'êtres humains. Paradoxalement, *Bethsabée* est le roman de notre corpus qui exige du lecteur à la fois le plus et le moins de connaissances de la Bible. Les personnages qu'il reprend et réinterprète sont pour la plupart relativement obscurs (exceptés David et Goliath), et pourtant, chaque lecteur peut se retrouver en eux. C'est dans cette lutte constante entre le macrocosme des forces immuables incarnées par ces figures légendaires et millénaires et le microcosme de l'intimité de ces dernières, rabaisées pour être accessibles au commun des mortels, que Lindgren propose une réinterprétation de mythes bibliques.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 61

⁹⁶ Patrick Griolet, « Lecture », dans *Ibid.*, p. 267.

⁹⁷ “[...] Creation and Destruction, the source of new things and the destination of the dead (as nature, as opposed to culture, is simultaneously birth and demise).” dans Jordan B Peterson, *op. cit.*, p. 28.

⁹⁸ Patrick Griolet, « Lecture », dans *Ibid.*, p. 273.

2. Jean le Baptiste et Jésus, la révolte et l'acceptation.

Nous avons en premier lieu analysé le roman de Lindgren dont l'action se déroule durant les événements de l'Ancien Testament. Pour *La parole du désert* nous effectuons un bon de plusieurs siècles, arrivons aux Évangiles du Nouveau Testament et analysons en particulier les deux protagonistes du roman : Jésus et Jean le Baptiste.

a) Dans la Bible

Le roman de Tunström s'articule donc autour de deux figures, Jésus et Jean le Baptiste. Tunström se base de toute évidence sur l'évangile selon saint Luc, qui offre des détails sur l'enfance de ces derniers, ce qui ne se retrouve pas dans les autres Évangiles. Les parents « biologiques » de Jésus font partie intégrante du roman. Les parents de Jean le Baptiste, Elisabeth et Zacharie, tiennent eux aussi une place importante dans l'œuvre, d'où l'inspiration évidente de Luc, ces derniers n'étant pas mentionnés dans Matthieu, Marc ou Jean. Tunström reprend leurs caractéristiques principales : leur âge très avancé. Rappelons qu'Elisabeth tombe enceinte après avoir été bénie par le Seigneur :

Ils n'avaient point d'enfant parce qu'Elisabeth était stérile ; et ils étaient l'un et l'autre avancés en âge. [...] Alors un ange du Seigneur apparut à Zacharie [...] Mais l'ange lui dit : Ne crains point Zacharie [...] Ta femme Elisabeth t'enfantera un fils et tu lui donneras le nom de Jean [...] Quelques temps après, Elisabeth, sa femme, devint enceinte.⁹⁹

La Elisabeth de Tunström ne peut plus marcher et voit très mal : « Ma vue est si mauvaise [...] Jean portait Elisabeth sur son dos, dans la corbeille de bois. »¹⁰⁰ Elle peut même parfois être affligée de moments de démence grabataire : « Elisabeth, assise sur son lit, était hors d'elle. Elle voulait dire quelque chose, sa langue bougeait mais on n'entendait rien. [...] elle ne le [Jean] reconnaissait pas. »¹⁰¹ Zacharie est lui aussi caractérisé par son âge : « J'aperçus alors également Zacharie, un vieillard la barbe blanche »¹⁰² Dans ce sens, la base du roman de Tunström s'inscrit déjà dans l'intertextualité biblique dans le postulat de sa narration même. Il reprend la vie de Jésus et les événements des Évangiles, bien sûr, mais, tout comme dans Luc, les deux vies sont jointes : celle de Jean et celle de Jésus. Rappelons que dans le premier

⁹⁹ Luc 1:11-13-24.

¹⁰⁰ Göran Tunström, *op. cit.*, p. 27.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 44.

¹⁰² *Ibid.*, p. 26.

chapitre de Luc, le récit de la Sainte Famille suit immédiatement celui de la famille de Jean et que les maternités d'Elisabeth et de Marie sont toutes les deux annoncées par l'ange Gabriel : « [...] l'ange Gabriel fut envoyé par Dieu [...] auprès d'une vierge fiancée à un homme de la maison de David, nommé Joseph. Le nom de la vierge était Marie. »¹⁰³ Les deux figures de Jean et de Jésus sont intrinsèquement liées dans la Bible, et Tunström les lie également dans son roman. Le destin de l'un est indissociable de celui de l'autre. Comme l'explique le Jésus de Tunström : « nous nous sommes connus enfants ; nous sommes maintenant indissociables comme le vent et la voile. Comme la hache et le coup. »¹⁰⁴ C'est dans une tension constante que les deux personnages évoluent : « il y a toujours eu une lutte entre nous, une lutte sans vainqueur et sans perdant. »¹⁰⁵

b) *Jésus*

Tunström fait ici le choix d'un narrateur interne, Jésus. C'est avec lui que le lecteur traverse le roman. L'action du récit commence *in medias res*, par une profonde contemplation de Jésus : « Voici le désert. Ici j'ai frappé toute la nuit sur la mince cloison qui me sépare du divin. »¹⁰⁶ Ce dernier semble tout au long du récit se remémorer ses lointains souvenirs d'enfance, une époque où il ne s'était pas encore pleinement révélé comme le Messie, où il apprenait encore à se connaître et à découvrir ses formidables capacités. Il n'est donc pas omniscient, bien qu'il connaisse nombre de détails précis. Tout le roman apparaît en réalité comme un conte, narré par un conteur sage et mesuré. Ce narrateur revient sur sa vie mais aussi celles des autres, ce qui l'a marqué et les événements qui l'ont façonné. La véracité palpable de ces pérégrinations et observations apparaît souvent trouble. La réalité est souvent vaporeuse et éthérée dans l'œuvre de Tunström. Selon Annelie Jarl Ireman : « Le lecteur ne sait pas toujours ce qui se passe et ce qui ne se passe pas dans l'histoire ; ce qui est "vrai" et ce qui est "faux". »¹⁰⁷ C'est là une des caractéristiques qui rapproche Tunström de la pensée postmoderne : sa déviation d'une quête d'une vérité ou d'une réalité objective. En outre, ces passages hallucinatoires, qui plongent le lecteur dans un état onirique, rappellent bons nombres de versets et apparitions similaires dans la Bible, offrant à l'œuvre une méta-intertextualité, ou une intertextualité biblique *sensorielle*.

¹⁰³ Luc 1:26-27.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 25.

¹⁰⁵ *Ibid.*

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 9.

¹⁰⁷ Annelie Jarl Ireman, *op. cit.*, p. 6.

Ce placement de la narration dans l'interstice de la réalité et du mirage place l'action et le narrateur dans un état mental second, légèrement *autre*. Le choix de Tunström de placer son roman à l'époque pré-chrétienne, une ère traversée par des oracles, des devins et des augures, se voit de fait d'autant plus justifié. L'Ancien Testament est jonché de prophètes et d'hommes possédés par une force extérieure qui aujourd'hui apparaîtraient comme des fous. La folie qui se révèle être un thème cher à Tunström¹⁰⁸, pour qui « [d]ans la folie, l'homme atteint une plus grande compréhension. »¹⁰⁹ Ces personnes atteintes de démence, « qui tentent de trouver une autre vérité » atteignent le paroxysme de la sensibilité sensorielle, ce sont des écorchés qui ne tiennent « pas dans l'enveloppe de [leur] propre corps. »¹¹⁰ La figure du prophète biblique s'avère parfaite pour incarner ce propos. « Alors que les gens ordinaires ne sont bouleversés que de temps en temps, le fou l'est constamment. C'est donc un état de grandes sensations ; le contraire de l'indifférence. »¹¹¹ Jésus est un être hypersensible, véritable éponge d'émotions, qui, dans la lecture tunströmienne est caractérisé par une certaine folie.

Le Jésus du roman s'avère également être une page blanche. : « L'air nocturne est clair et pur ; mes pensées transparentes. »¹¹² Il est marqué par toutes les expériences qu'il vit, toutes les rencontres qu'il fait. C'est un témoin innocent qui fixe son attention sur les détails d'une vie qui semble échapper à ses contemporains. Le désert est immuable et éternel. A l'instar, Jésus apparaît comme intemporel :

C'est en même temps autre chose que mon passé ; car rien ne commence avec soi, avec sa propre naissance. Mes pensées se prolongent en deçà et en delà, au-delà de l'homme, avant Abraham, vers l'état antérieur sans forme ni couleur, sans âmes, vers une mer où toute chose repose en tout.¹¹³

« Jésus doit traverser le désert pour trouver son chemin : il est dans le chaos, et doit descendre au plus bas avant de remonter, grâce à la relation avec son prochain. »¹¹⁴ écrit Annelie Jarl Ireman. Ce Jésus est un explorateur, non pas de la terre, mais des âmes. Il sonde ceux qui l'entourent, les analyse. A la découverte de son potentiel, c'est par le biais des autres qu'il se comprend. Ce sont les autres et les souffrances des autres qui le font grandir. Il observe ses parents, les parents de Jean et Jean lui-même. Il regarde ses voisins, ses proches et les

¹⁰⁸ Lui-même a souffert de maladie mentale et a été interné dans une institution psychiatrique.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 194.

¹¹⁰ Cité dans *Ibid.*

¹¹¹ *Ibid.*

¹¹² *Göran Tunström, op. cit.*, p. 11.

¹¹³ *Ibid.*

¹¹⁴ Annelie Jarl Ireman, *op. cit.*, p. 304.

différents paysans des villes et des campagnes. Le désert symbolise l'inconnu, et c'est en l'affrontant et en le traversant que Jésus découvre qui il est et qui il doit devenir. Le désert est, dans la Bible, à la fois une libération et une épreuve. Dans Exode, le peuple hébreux se libère de la tyrannie de Pharaon, mais cette liberté a un coût : des décennies d'égarement dans le désert. Le désert est introspection, remise en question après la disparition de l'ordre établi. Dans ce sens, Jésus traverse le désert après son enfance et doit surmonter la fin du monde qu'il a connu durant son enfance. C'est dans la solitude qu'il découvre qui il est :

Le désert s'étendait de tous côtés et j'éprouvais une grande liberté. Pour la première fois de ma vie j'étais seul, loin de la force d'attraction de mes parents et de leur influence. Ici, je pourrais apprendre qui j'étais.¹¹⁵

Il s'agit là d'une thématique clé de l'œuvre de Tunström : la quête. C'est dans la quête que les personnages de Tunström se trouvent, son Jésus ne faisant pas exception à cette règle. Le Jésus de Tunström rentrent donc dans ces personnages qu'Annelie Jarl Ireman, reprenant le terme cher à l'auteur de "*sökare*", qualifie de « chercheurs », qu'elle définit ainsi :

Les *chercheurs* sont des personnages qui sont en quête d'autre chose dans la vie et qui ne seront pas satisfaits avant de l'avoir trouvé. Le but est pourtant avant tout de chercher, non pas de trouver. Pour être capable de chercher, il faut d'abord trouver la liberté de le faire.¹¹⁶

C'est ce que fait Jésus, en partant dans le désert. De nouveau, le désert apparaît comme symbole de liberté et d'inconnu. Jésus, dans ce sens, est parfait pour Tunström. C'est la figure universelle du fardeau. Pour un adepte de la philosophie existentialiste comme Tunström, qui veut que l'homme soit affligé de sa propre liberté, de la responsabilité de son propre sort, Jésus s'avère être un personnage adéquat. Toujours selon Annelie Jarl Ireman : « Chercher la liberté signifie donc vouloir devenir responsable de sa propre vie. »¹¹⁷ Car la liberté n'est pas nécessairement positive. Si elle s'avère être le but de cette quête, elle peut même s'avérer être un terrible poids, pour Jésus comme pour ses quidams :

C'était cruel de leur octroyer ce dur labeur qu'est la liberté car elle exigeait la responsabilité totale. Elle était mouvement et changement, travail perpétuel qui remettrait nos vies, nos habitudes et nos caractères en question. Elle voulait nous forcer à voir les choses sous un jour nouveau.¹¹⁸

¹¹⁵ Göran Tunström, *op. cit.*, p. 72.

¹¹⁶ Annelie Jarl Ireman, *op. cit.*, p. 114.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 123.

¹¹⁸ Cité dans *Ibid.*

Le Jésus de Tunström (qui n'est donc pas encore le Christ) subit une liberté qu'il ne cesse de vouloir atteindre. C'est dans cette dualité qu'il grandit et évolue.

Le Jésus tunströmien est également en quête d'identité. Le Jésus biblique apparaît assuré de sa nature, et doté d'une prescience qui lui offre le don (ou le maudit) de connaître comment il va mourir. Pourtant, à l'apogée de la Passion, le Christ doute de sa propre existence à l'aune des tourments qu'il doit endurer¹¹⁹. Le Jésus tunströmien connaît lui aussi ce doute, mais de manière bien plus constante, bien plus humaine. Il en est tourmenté constamment et hésite quant à ce qu'il est, ce qu'il représente, ou ce qu'il doit accomplir. Il possède une influence positive sur ses proches. D'autres et en particulier Jean et le prophète Nathan sont persuadés de sa divinité. Ce dernier expose clairement et explicitement par exemple le destin christique à une foule :

Voyez, il est l'élu. Car ainsi parle le Seigneur : le Seigneur a voulu l'écraser par la souffrance ; s'il offre sa vie en sacrifice expiatoire, il verra une postérité, il prolongera ses jours, et par lui la volonté du Seigneur s'accomplira. Car il prend tous nos péchés sur lui sur sa route des cieux à l'obscurité où il va chercher ce précieux rubis. Oui il verra le fruit de l'épreuve que son âme aura endurée et il en sera comblé ; par sa connaissance, le juste, mon serviteur, justifiera les multitudes en s'accablant lui-même de leurs fautes.¹²⁰

Jésus est moins convaincu. Il semble peser sur lui de l'appréhension, voire de la peur quant à sa nature. Il est constamment perclus d'un sentiment d'intrusion et d'aliénation au monde. Par exemple, en compagnie de Jean, il exprime être « l'intrus dans sa maison »¹²¹ et s'interroge sur le fait que Jean ne puisse pas, comme lui, « prétendre être quelqu'un d'autre »¹²². Cette altérité le hante, en témoigne ce passage durant lequel, après s'être emporté en public, il dit :

Qu'avais-je dit en fait ? J'avais dit être différent. J'avais pris mes distances par rapport à eux. J'avais transgressé la Loi. L'imposante et accablante Loi. Ce n'était pas seulement ma dispute avec les vieillards qui m'avait coupé du troupeau. Cela avait commencé longtemps avant. [...] J'avais si peu en commun avec ces Nazaréthains [...] En cet instant, je les enviais.¹²³

¹¹⁹ Ici réside le paroxysme de la tragédie chrétienne qui est mentionné dans la citation d'introduction de ce mémoire, que le Fils de Dieu en vienne lui-même à douter de l'existence du Seigneur, et donc de sa propre existence à l'aune des souffrances inhérentes à l'existence humaine. Citons par exemple Matthieu 27:46 : « Et vers la neuvième heure, Jésus s'écria d'une voix forte : Eli, Eli, lama sabachthani ? c'est-à-dire : Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? »

¹²⁰ Göran Tunström, *op. cit.*, p. 162.

¹²¹ *Ibid.*, p. 53

¹²² *Ibid.*

¹²³ *Ibid.*, p. 188. Nous pouvons d'ailleurs voir ici une possible insertion de Tunström dans ce propos, mais nous reviendrons sur ce passage dans la partie dédiée au questionnement religieux.

C'est par son rapport aux autorités que le Jésus tunströmien apparaît en conflit. Un conflit d'ordre moral et éthique. Il ne peut accepter ces vieilles lois archaïques d'un monde qui n'est plus. La flamme de la révolte insinuée en son âme par Jean l'empêche de suivre bêtement des lois et des conventions qui n'ont plus de sens :

Ils [les rabbins hostiles à Jésus] répondent qu'ils croient en la Loi et aux Écritures, mais pas moi. On ne peut croire en un mot. Un mot vient de l'extérieur. On leur a raconté qu'il suffisait de croire en *cela* pour avoir la foi. Mais qu'est-ce que ça veut dire. Si je le savais. [...] Je *voudrais* aussi qu'il soit impossible de poser cette question. Impossible d'y répondre. Ils se cachent derrière la foi. [...] Il y a comme un feu en moi, je ne serai jamais libre [...] ils disent que je pose beaucoup de questions. Mm. C'est sans doute vrai.¹²⁴

Jésus est pénétré de cette destinée qui lui semble assurée par son baptême par Jean (ce qui représente son élection divine) et du doute quant à son rôle réel. Tunström maintient cette ambiguïté tout au long du roman. Et c'est à l'aune de Jean que le Jésus tunströmien peut exister mais aussi qu'il ne peut pleinement s'assumer en tant que Messie :

Et je me souvins de ma terreur le jour où Jean m'avait moi-même appelé Messie. [...] Je suis le fils de Dieu. Je suis le Messie [...] Je dirais maintenant à Jean : Oui, tu es le Messie, et je suis heureux que tu oses t'appeler ainsi, que tu oses reconnaître ton droit.¹²⁵

Jésus vit dans l'imposture avec le monde, mais en particulier avec Jean. Son cœur balance constamment entre sa responsabilité christique et l'illégitimité qu'il ressent par rapport à son cousin. « Maintenant, Jean. Maintenant tu peux chercher un autre Messie. Je suis enfin un être humain. Je connais enfin la pesanteur. »¹²⁶ dit-il. Ce Jésus vit par et à travers Jean le Baptiste. Les deux personnages incarnent deux facettes d'une même pièce. C'est ce que nous allons à présent analyser durant cette partie dédiée à Jean le Baptiste.

c) *Jean le Baptiste*

Il convient de rapidement rappeler qui est Jean le Baptiste dans la Bible. Le véritable Jean est une figure majeure pour tous les chrétiens du monde et en particulier pour la minorité mandéenne, ainsi que pour les musulmans qui le voient comme un prophète d'importance. Son destin biblique varie mais il s'agit, dans le corpus biblique, d'un cousin de Jésus, plus âgé, qui le baptise dans le Jourdain. « Tout le peuple se faisait baptiser, Jésus fut aussi

¹²⁴ *Ibid.*, p. 110. Idem, il s'agit sans doute là d'une insertion personnelle de Tunström sur laquelle nous passerons par la suite.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 198.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 133.

baptisé »¹²⁷. Dès sa naissance, Jean est un messenger, il est doté du *logos* par le Seigneur : « Au même instant [Jean vient tout juste de naître] sa bouche s'ouvrit, sa langue se délia, et il parlait, bénissant Dieu. »¹²⁸ Son destin est de parler, de répandre la Parole du Dieu et de guider ses quidams :

Et toi, petit enfant, tu seras appelé prophète du Très-Haut, car tu marcheras devant la face du Seigneur, pour préparer ses voies, [...] pour diriger nos pas dans le chemin de la paix.¹²⁹

Il finit décapité par les ordres d'Hérode, tiraillé par son admiration de Jean et la situation délicate dans laquelle il se retrouve après avoir été accusé d'inceste par ce dernier. Poussé par Hérodiades et sa fille, il ordonne son exécution :

Que demanderai-je ? Et sa mère répondit : La tête de Jean-Baptiste. [...] Le roi fut attristé [...] Il envoya sur-le-champ un garde [...] Le garde alla décapiter Jean dans la prison [...]¹³⁰

Jean le Baptiste est un personnage crucial pour comprendre le Christ. C'est un précurseur, qui emboîte le pas du Sauveur et anticipe son destin. Il meurt de manière injuste et finit martyr, après avoir annoncé la venue de Dieu tout au long de sa vie. De même, par un savant jeu de méta-intertextualité, Tunström reprend cette indissociabilité pour son propre roman.

Jean le Baptiste (*Johannes* dans la version suédois), ou simplement Jean remplit un rôle crucial dans *La parole du désert*. C'est lui aussi un messenger, un prophète. Plus que cela, c'est un révolté porté par la force inébranlable que lui procure son rôle d'annonciateur dont il est fermement convaincu. Et pourtant, tout comme Jésus, Jean est bien plus humanisé dans ce roman que dans le corpus biblique. Il doit déjà, comme nous l'évoquions au début de cette partie dédiée à *La parole du désert*, soutenir ses parents, Elisabeth et Zacharie, et en particulier sa mère, qui semble basculer dans la démence à plusieurs reprises :

Zacharie s'approcha d'Elisabeth [...] et essaya de lui caresser le front mais elle repoussa également sa main. [...]

- Elle va bientôt guérir, Jean, dis-je (ici Jésus parle), mais il secoua la tête.

- Non, elle ne guérira plus. N'as-tu pas entendu ce que papa a dit ?¹³¹

¹²⁷ Luc 2:21.

¹²⁸ Luc 1:64.

¹²⁹ Luc 1:76-79

¹³⁰ Marc 6:24-27-28. Nous penserons au célèbre tableau du Caravage montrant la tête tranchée de Jean sur un plat.

¹³¹ Göran Tunström, *op. cit.*, p. 45.

L'existence de Jean est elle aussi caractérisée par la souffrance. Mais à l'inverse de Jésus son ami, qu'il sait être le Messie, Jean sait n'être qu'un simple mortel. Il est prêt, dès l'enfance, à accepter ses responsabilités et sa mortalité, avant même Jésus. En témoigne ce passage durant lequel, encore enfants, Jean (bien que lui soit sérieux à ce moment) et Jésus jouent à l'escrime lorsqu'ils sont interrompus par Zacharie :

- Nous jouons, papa. [...]
- Je le vois bien. Mais à quoi jouez-vous ?
- Nous luttons contre les fils de l'obscurité.
- Qui est l'obscurité et qui est la lumière ?
- C'est moi qui suis le fils de l'obscurité, papa. Avec quelle précipitation il dit ces mots !¹³²

Jean se précipite, alors même qu'il n'est pas encore un adulte, à assumer ses responsabilités, à porter en lui le fait qu'il soit l'obscurité de la lumière qu'incarne Jésus. Lui aussi doit porter son fardeau, et le premier poids qu'il subit est littéral, puisqu'il doit transporter sa mère, grabataire et incapable de se déplacer seule :

Jean portait Elisabeth dans une corbeille sur son dos mais il le faisait en se mordant les lèvres, comme s'il voulait leur montrer qu'ils n'avaient pas attendu en vain toutes ces années d'avoir un fils. Comme s'il devait grandir très vite pour qu'ils aient le temps de véritablement le *voir*. Il ployait sous le poids de ces exigences.¹³³

Comme le montrent ces citations, Jean semble sans cesse motivé par l'urgence, et ce depuis sa naissance. C'est un personnage qui est dans la poursuite d'une destinée qui lui a été annoncée. « Mais Jean était têtue »¹³⁴ pense Jésus lui-même. Cette tâche l'empêche de se fixer, ce qui fait que Jean est constamment en mouvement. Il veut voyager en Inde, apprendre d'autres langues, prophétiser dans toutes les cités etc. C'est par cette conviction inébranlable de la nature de son ami que Jean devient également un rude mentor. Il pousse sans cesse Jésus à l'introspection et admettre sa nature ambivalente. Même enfant, à l'instar de sa version biblique qui est dotée de la parole dès les premières minutes qui suivent sa naissance, le Jean de Tunström est déjà grand et adulte *d'esprit*. En ce sens, il diffère de Jésus, qui doit mûrir et traverser métaphoriquement et littéralement le désert avant d'assumer son rôle. En témoigne ce passage, durant lequel Jean et Jésus jouent de nouveau. Jean incarne un gardien du temple, et Jésus un novice. Le jeu devient rapidement sérieux :

¹³² *Ibid.*, p. 34.

¹³³ *Ibid.*, p. 30.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 32.

Mais soudain¹³⁵ [...] il se tourna et c'était comme si je ne l'avais jamais vu auparavant :
 - A genoux, ordonna-t-il durement. Tu es le nouveau Messie ! [...]
 Mais il avait dit de drôles de choses : comme si un Messie pouvait venir de l'intérieur.
 [...] Puis j'eus très peur. [...] C'était comme la mort. La mort appartenait elle aussi
 toujours à un autre [...] Je tremblai et mon regard se leva vers ses yeux implacables. Ce
 n'était pas un jeu.
 - Tu ne dois pas dire des choses comme ça, Jean.
 - Ton chemin est long et difficile. Il te faudra donc séjourner dans le désert pendant de
 longs moments. - Jean.
 - Jure [...] Jure de toujours vénérer la divinité et d'accomplir tes devoirs envers les
 hommes, de toujours haïr les méchants. Jure de ne jamais tirer vanité de ton pouvoir...
 Je me suis alors levé et je me suis jeté sur lui [...]
 - Et toi jure, Jean, de ne jamais, jamais plus parler comme ça ! [...]
 - Tu as eu bien peur, hein ? dit-il. C'était comme s'il ne me voyait pas mais qu'il regardât
 droit dans un miroir. Je regardais moi aussi dans le même miroir.¹³⁶

De cette scène peut être extraite toute la tension entre Jean et Jésus à travers tout le roman. Deux frères unis par une même destinée et fardeau mais qui sont pourtant si différents. C'est là, nous le pensons, l'un des thèmes majeurs du roman. Celui de la quête, de la mission (ici dans son sens originel) et comment chacun approche et construit sa vie à l'aune de cette dernière.

Avec *La parole du désert*, Tunström explore l'origine de la chrétienté et décide de reprendre le personnage le plus fondamental de la mythologie chrétienne : le Christ. À l'instar de Lindgren, Tunström lui aussi utilise la Bible et ses protagonistes pour créer un roman avant tout humain : la sensibilité qui caractérise son Jésus, mais aussi son Jean, rapproche ces derniers d'un lectorat qui ne pourrait voir en ces deux personnages que des entités anciennes et intangibles, bien éloignées de ses préoccupations de simple mortel. Ces figures mythiques vivent des expériences que tout le monde peut vivre, comme la recherche d'identité durant l'adolescence ou même le fait de vivre avec un parent affaibli ou malade. Pourtant, le choix de Jésus n'est pas anodin, car bien qu'étant le Fils de Dieu, un être intrinsèquement unique, Jésus incarne aussi l'universalité de l'expérience humaine : la souffrance et le fardeau de l'existence. C'est en jouant sur cette figure mythique duelle que Tunström insuffle dans les événements bibliques qu'il reprend une vie qui parvient à reconnecter au monde moderne une figure christique pourtant toujours si proche.

3. Barabbas, le condamné parmi les élus

¹³⁵ Encore une fois apparaît le champ lexical de l'urgence pour parler de Jean.

¹³⁶ *Ibid.*, pp. 40-41.

Nous avons analysé les personnages principaux de *Bethsabée* ainsi que de *La parole du désert*. Cette troisième partie sur l'intertextualité biblique sera consacrée au dernier roman de notre corpus : *Barabbas*.

a) *Dans la Bible*

Cette troisième partie de notre analyse de l'intertextualité sera consacrée au roman de Pär Lagerkvist, *Barabbas*. Nous passerons en revue les différents personnages bibliques présents dans l'œuvre et tâcherons d'analyser leur réécriture par Lagerkvist. Il convient toutefois de poser les bases contextuelles du roman en revenant sur le Barabbas biblique et certaines recherches qui ont pu être faites sur ce dernier. Pour rappel, dans les Évangiles, Pilate décide de demander à la foule qui doit être épargné, entre Barabbas et le Christ. Nous avons déjà rappelé comment était décrit Barabbas dans chacun des Évangiles dans notre introduction. Qui demande réellement la mort du Christ varie en fonction des différents Évangiles. Selon Luc, c'est les « sacrificateurs » et les « scribes » qui semblent haranguer la foule pour qu'ils appellent à la mort de Jésus, malgré la réticence de Pilate qui n'estime pas qu'il soit coupable de quoi que ce soit :

Quand le jour fut venu, le collège des anciens du peuple, les principaux sacrificateurs et les scribes, s'assemblèrent, et firent amener Jésus dans leur sanhédrin.¹³⁷ [...] Ils se levèrent tous, et conduisirent Jésus devant Pilate. Ils se mirent à l'accuser [...] Pilate, ayant assemblé les principaux sacrificateurs, les magistrats, et le peuple, leur dit : Vous m'avez amené cet homme comme excitant le peuple à la révolte. Et voici, je l'ai interrogé devant vous, et je ne l'ai trouvé coupable d'aucune des choses dont vous l'accusez [...]¹³⁸

Il en va de même pour Marc, qui est d'autant plus clair sur la culpabilité des pharisiens :

Dès le matin, les principaux sacrificateurs tinrent conseil avec les anciens et les scribes, et tout le sanhédrin. Après avoir lié Jésus, ils l'emmenèrent, et le livrèrent à Pilate. [...] Mais les chefs des sacrificateurs excitèrent la foule, afin que Pilate leur relâchât plutôt Barabbas.¹³⁹

¹³⁷ Assemblée et tribunal des juifs de Jérusalem.

¹³⁸ Luc 22:66 et Luc 23:1-2-13-14.

¹³⁹ Marc 15:1-11.

Dans l'Évangile selon Saint-Jean (celui qui a le plus inspiré Lagerkvist¹⁴⁰), ce sont les Juifs qui accusent et demandent l'exécution du Christ : « Les Juifs lui répondirent : Nous avons une loi ; et, selon notre loi, il doit mourir, parce qu'il s'est fait Fils de Dieu. »¹⁴¹ Matthieu est plus ambigu, et bien que les « sacrificateurs » soient aussis mentionnés, c'est « tout le peuple »¹⁴² qui appelle à la mort du Christ. Il s'agit là d'un lieu d'analyse historique et exégétique. La faute de la condamnation du Christ est-elle attribuable aux seuls sacrificateurs juifs ou au peuple tout entier ? Barabbas a-t-il réellement existé ou fut-il ajouté par la suite pour éviter l'embarras ecclésiastique¹⁴³ ? Plusieurs historiens y voient là d'éventuelles modifications pour compenser cet embarras qui apparaît si tout le peuple (que Jésus est censé racheter) appelle à sa mort. Hyam Maccoby écrit par exemple « [qu']il semble que les rédacteurs des Évangiles, dans leur désir d'attribuer la faute de la Crucifixion aux Juifs, se sont retrouvés quelque peu handicapés dans cette insistance, dans les parties antérieures de l'histoire, par rapport à la popularité de Jésus auprès du peuple. Bien que cette insistance ait été utile pour souligner la malveillance des chefs juifs et le charisme de Jésus, cela devient embêtant quand le but d'apologie est d'attribuer la responsabilité de la Crucifixion à tout le peuple juif. La scène durant laquelle le peuple s'exclame « Crucifiez-le ! » était la base développée par la doctrine chrétienne comme quoi le peuple juif dans son entièreté était coupable et maudit. Si les Juifs avaient en réalité soutenu Jésus, cette doctrine serait infondée. »¹⁴⁴ L'ambiguïté de cette scène est d'autant plus trouble quand l'ononastique entre en jeu : Barabbas (littéralement « Fils du Père ») pourrait s'avérer être en réalité Jésus lui-même, ou tout du moins porter le même nom. Maccoby propose d'ailleurs que Jésus et Barabbas pourraient être en réalité « le même

¹⁴⁰ « S'appuyant sur le récit de Saint Jean, dont l'évangile d'amour sera parmi ce qui le fascinera – et le paralysera – le plus dans le message chrétien, Pär Lagerkvist considère Barabbas simplement au départ comme un brigand », dans Georges Ueberschlag, « Du mal d'être au non-être : le Barabbas de Pär Lagerkvist », *Germanica*, n° 5, vol. 5, 1989, p. 124, depuis journals.openedition.org [en ligne], URL : [Du mal d'être au non-être : le Barabbas de Pär Lagerkvist \(openedition.org\)](https://doi.org/10.4000/germanica.2631), DOI : <https://doi.org/10.4000/germanica.2631> (consulté le 30/01/2023).

¹⁴¹ Jean 19:7

¹⁴² Matthieu 27:25.

¹⁴³ L'embarras ecclésiastique est l'un des critères utilisés pour vérifier l'historicité d'événements bibliques. Le but est de savoir si l'élément biblique analysé a pu embarrasser les rédacteurs des Évangiles ou s'il empêche la cohérence d'une lecture dogmatique du texte. Voir par exemple : Stanley Porter, *Criteria for Authenticity in Historical-Jesus Research*, Continuum, 2004.

¹⁴⁴ “It seems that the Gospel writers, in their desire to throw the blame for the Crucifixion on the Jews, find themselves somewhat handicapped by their insistence, in the earlier part of the story, on Jesus' popularity with the common people. While this insistence has been useful in highlighting the villainy of the Jewish leaders and the charisma of Jesus, it becomes inconvenient when the apologetic aim is to shift the blame for the Crucifixion on to the Jewish people as a whole. The scene in which the people cried 'Crucify him!' was the basis of developed Christian doctrine that the Jewish people as a whole was guilty and under a curse. If the Jewish masses actually supported Jesus, there would be no basis for this doctrine” dans Hyam Maccoby, « Jesus and Barabbas ». *New Testament Studies*, n° 1, vol. 16, 1969, p. 55, *Cambridge University Press* [en ligne], DOI : <https://doi.org/10.1017/S0028688500019378> (consulté le 28/01/2023).

homme. » et justifie cela par le fait que « [l]a coïncidence de deux Jésus arrêtés au même moment fut plus tard vue comme étant quelque peu étrange (la raison de l'introduction d'un second Jésus ayant été oubliée), donc le fait que le prénom de Barabbas soit Jésus fut supprimée, excepté quelques indices manuscrits. Barabbas est de toute évidence un dérivé de « Bar-Abba » ou « BarRabba(n) ». La seconde éventualité est soutenue par le double p dans plusieurs manuscrits. Si le nom est « Bar-Abba », j'avance l'idée comme quoi cela pourrait être « Fils du Père », soit « Fils de Dieu ». Une tradition solide montre que Jésus s'adressait à Dieu durant ses prières en tant que « Abba, Père » (Mk. xiv. 35, Rom. viii. 15, Gal. iv. 6). Il a donc pu acquérir le titre de Bar-Abba. »¹⁴⁵ Stevan Davies quant à lui avance que « [l]a théorie comme quoi Jésus de Nazareth était connu sous le nom de Jésus bar Abba (un patronyme filial reflétant un aspect crucial de son enseignement) concorde avec ce que nous savons des traditions d'attribution des prénoms de son époque et de son environnement. »¹⁴⁶ Il y a donc un doute sur la réelle historicité de Barabbas comme un homme à part, et non pas un ajout postérieur. Nous ne pouvons savoir si Pär Lagerkvist était informé de ces recherches (qui sont parues plusieurs années après la parution du roman) lors de l'élaboration de son livre. Quoi qu'il en soit, nous pensons que cela renforce l'aspect tragique de l'œuvre et de son protagoniste, qui, comme nous le verrons, est perclus par un sentiment d'imposture.

b) *La trame narrative du roman*

Il convient de rappeler la trame narrative du roman. Celui-ci est divisé en trois parties, chacune pouvant être délimitée par une ellipse temporelle : Barabbas à Jérusalem et ses alentours, Barabbas comme esclave dans les mines, et Barabbas à Rome. Nous suivons d'abord pendant quelques jours le protagoniste confus et tiraillé par ce qu'il a vécu. Il est

¹⁴⁵ “In other words, Jesus of Nazareth and Jesus Barabbas are really the same man. The coincidence of two Jesuses being arrested at the same time was later felt to be somewhat bizarre (the reason for the introduction of a second Jesus having been forgotten), so the fact that Barabbas' first name was Jesus was suppressed, except in a few tell-tale codices. Barabbas' is evidently derived either from Bar-Abba or from BarRabba(n). The second is supported by the double p in several codices. If the name is Bar-Abba, I suggest that it may mean 'Son of the Father', i.e. Son of God. There is a strong tradition that Jesus habitually addressed God in prayer as 'Abba, Father' (Mk. xiv. 35, Rom. viii. 15, Gal. iv. 6). He may therefore have acquired the title Bar-Abba.” dans *Ibid.*, p. 56.

¹⁴⁶ “The theory that Jesus of Nazareth was known as Jesus bar Abba (a patronymic-like familiar name reflecting a prominent aspect of his teaching) is in accord with what we know of the naming customs of his time in his milieu.” dans Stevan L Davies, « Who Is Called Bar Abbas? » *New Testament Studies*, n° 2, vol. 27, 1981, p. 261, Cambridge University Press [en ligne], DOI : <https://doi.org/10.1017/S0028688500006202> (consulté le 28/01/2023).

témoin, lors de ce laps de temps, de la mort puis de la résurrection du Christ, ainsi que de la lapidation d'une femme prosélyte sur laquelle nous reviendrons. Il vogue dans les rues de Jérusalem mais semble fortement marqué par l'expérience qu'il a traversée. Ses proches ne le reconnaissent pas et il apparaît comme apathique. Il se met à fréquenter les premiers chrétiens de la cité, et rencontre notamment Lazare, ramené de la mort par le Christ, qui témoigne pour son Messie. Il rejoint par la suite un groupe de bandits qu'il connaît depuis longtemps et les suit dans leurs exactions diverses. avant de disparaître du jour au lendemain. D'ici, un premier saut temporel de plusieurs années est opéré et l'action est déplacée à Chypre. Le lecteur y retrouve un Barabbas asservi, condamné à trimer dans un mine obscure tenue par un gouverneur romain dans des conditions terribles. Il est enchaîné avec un autre forçat, Sahak, chrétien arménien convaincu avec lequel il ne partage au départ rien en commun. Des liens d'amitié finissent par se créer entre les deux hommes, qui discutent de leur foi (ou non-foi) et du Christ. Sahak et Barabbas sont tous les deux dotés d'une plaque qu'ils portent autour du cou, qui les identifie comme des esclaves. Cette plaque porte la griffe du procureur (donc de Rome). Après que Sahak ait été dénoncé comme chrétien qui a barré la griffe de Rome et l'a remplacée par celle du Christ, les deux hommes se retrouvent jugés par le procureur, Barabbas ayant lui-aussi inscrit le nom du Christ sur sa plaque. Le procureur décide, après une scène d'une grande portée tragique, que Barabbas n'est pas chrétien, et barre cette inscription. Sahak est quant à lui condamné à mort pour sa fidélité au Christ. Une seconde ellipse temporelle a lieu. Barabbas finit, toujours en tant qu'esclave, à Rome, en l'an 64. C'est l'année du grand incendie de Rome. Il est dans la cité quand le feu commence à la consumer, et, comme pris de folie, il se fait aussi incendiaire et se fait capturer par les autorités qui le prennent en flagrant délit. Il finit crucifié parmi des chrétiens, jugés responsables de l'incendie par les autorités romaines. Le roman se termine sur une fin ouverte quant à la foi de Barabbas : « Quand il sentit venir la mort, dont il avait toujours eu si peur, il dit dans les ténèbres, comme s'il s'adressait à la nuit : - A toi je remets mon âme. Et il rendit l'esprit. »¹⁴⁷

c) *Barabbas*

Nous avons procédé au résumé narratif. Nous allons à présent nous pencher sur le personnage éponyme : Barabbas. Barabbas est un homme à part. Trentenaire (au début du roman), il est doté d'un regard impénétrable qui lui donne une aura de mystère : « [...] les

¹⁴⁷ Pär Lagerkvist, *op. cit.*, p. 186.

yeux s'enfonçaient dans les orbites, comme si le regard avait voulu se cacher. »¹⁴⁸ ¹⁴⁹ Il est particulièrement reconnaissable par une cicatrice qui lui traverse le visage : « Sous l'un (des yeux) courait une profonde cicatrice, qui disparaissait dans la barbe. »¹⁵⁰ Nous reviendrons sur ce thème de la difformité par la suite. L'origine de cette cicatrice est présentée plus tard dans le récit. C'est lors d'un combat contre le chef de la bande de brigands dans laquelle Barabbas a grandi qu'il fut scarifié. Ce chef, Eliahu, s'avère être son père. Nous reviendrons également sur la thématique du père ultérieurement. Cet homme, sauvé de la mort *in extremis*, déambule à travers Jérusalem, est apparaît complètement transformé. Il ne réagit pas comme avant, il semble différent, voire apathique, totalement vidé d'énergie et de vie. Seul le sexe et l'alcool parviennent à lui redonner, bien que momentanément, un peu de chaleur : « Il but comme il avait l'habitude de le faire lorsqu'il y était invité et l'on s'aperçut que la boisson le *ranimait*. »¹⁵¹ Ces moments de plaisir charnel et d'ivresse sont toutefois éphémères. Il reste pénétré d'un profond mal-être :

Barabbas pensa de nouveau au crucifié. Couché les yeux ouverts, sans pouvoir dormir, il sentait contre lui le dos gras de la femme. A travers les feuilles fanées du toit il voyait le ciel – car c'était vraiment le ciel, bien que n'y apparussent ni étoiles ni rien. Seulement l'obscurité. Oui, maintenant il faisait noir à la fois sur le Golgotha et sur tout le monde.¹⁵²

Après cette nuit de débauche, il erre à travers les rues, dans un état catatonique. Barabbas, bien qu'ayant été épargné, n'est plus réellement vivant, c'est un homme qui *n'est plus*. Ce dernier incarne un thème crucial pour Lagerkvist : le *non-être*. En frôlant de si près la mort qui le terrifie, il ne peut plus vivre, mais n'est pas encore mort :

[...] car celui qui est condamné à périr est déjà mort ; on a beau le gracier, il a été mort et ne fait que ressusciter : ce n'est pas la même chose que d'être vivant à la façon des autres.¹⁵³

Il est condamné à errer dans cet état entre la vie et la mort, et sa rencontre avec Lazare, lui-aussi un ressuscité ne fait que lui rappeler sa nouvelle condition terrifiante :

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 13.

¹⁴⁹ Cette insistance sur ce regard et ses yeux comme enfoncés dans la face dont on ne peut rien discerner est également présente dans *Bethsabée*, pour décrire le regard du roi David.

¹⁵⁰ *Ibid.*

¹⁵¹ Pär Lagerkvist, *op. cit.*, p. 32. Mis en italiques par nous.

¹⁵² *Ibid.*, p. 35.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 25.

« Tu trouves que je devrais te raconter quelque chose sur le royaume de la mort ? Je ne peux pas. Il existe – mais ce n'est rien ! » Barabbas fixait toujours ce visage ravagé, qui l'effrayait, mais dont il ne pouvait détacher son regard.¹⁵⁴

Bien que Barabbas respire encore, le souffle de vie semble avoir quitté son être. Ce n'est plus qu'une sorte de mort-vivant, qu'une carcasse vide. Il existe encore physiquement, mais le néant semble l'avoir englouti : « Alors il n'était plus rien du tout. Oui, si singulier que cela pût paraître, il n'était plus rien. »¹⁵⁵ Comme l'écrit Georges Ueberschlag « le salut inespéré, immérité aussi, dont les raisons profondes lui échappent, rend Barabbas à une existence dont il avait sans doute déjà fait son deuil, le rejette dans une vie et dans une liberté dont il ne sait plus quoi faire, et qui deviennent un véritable cadeau empoisonné. Il y emporte ce qu'il n'avait probablement jamais encore connu, la mauvaise conscience et le mal d'être, un mal d'être qui l'entraînera jusqu'au bord du gouffre existentiel, du néant, du non-être. »¹⁵⁶ Barabbas doit supporter ce fardeau, qui renforce son statut d'intrus sur terre, d'imposteur. Ce sentiment d'aliénation de Barabbas persiste à travers l'œuvre. Barabbas a été sauvé par le Messie, l'incarnation de Dieu sur terre, alors que ce n'était qu'un vulgaire brigand, qui a tué, volé et pillé toute sa vie. Il a été remplacé sur la croix par Celui qui était vénéré, aimé de tous ceux qui l'ont connu, alors que lui n'est que le fruit de la haine et de la souffrance. « Barabbas le libéré devient Barabbas l'exclu. »¹⁵⁷ Ce sentiment d'imposture ne peut qu'être exacerbé si on prend en compte l'origine du nom Barabbas et l'ambiguïté que nous avons exposée précédemment. Ceux qui le fréquentaient auparavant ne veulent plus de lui : « Il répandait la gêne autour de soi. »¹⁵⁸ Il essaie de connaître la doctrine chrétienne, et de fréquenter les premiers zélotes du Christ, qui se méfient de lui et le rejettent quand ils apprennent qui il est. Par exemple, lors de sa première rencontre et conversation avec l'apôtre Pierre, d'autres fidèles réagissent de la manière suivante lorsqu'ils aperçoivent Barabbas :

Ils se hâtèrent d'approcher et, tout en abordant dans un profond respect l'homme mal vêtu, ils s'écrièrent vivement : « - Ne sais-tu pas qui est cet individu ?
- Non, répondit-il – et ses paroles étaient conformes à la vérité –, je ne le sais pas. [...]
- Tu ne sais donc pas que le Maître a été crucifié à sa place ? »
Le grand roux lâcha la main de Barabbas [...] Les nouveaux venus montrèrent encore plus nettement leurs sentiments ; l'indignation les suffoquait. [...]
« Va-t'en d'ici, maudit ! » crièrent-ils avec violence.¹⁵⁹

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 74.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 108.

¹⁵⁶ Georges Ueberschlag, *op. cit.*, p. 125.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 129.

¹⁵⁸ Pär Lagerkvist, *op. cit.*, p. 108.

¹⁵⁹ *Ibid.*, pp. 47-48.

Il devient un bouc-émissaire de la mort du Christ, et bien qu'il démontre une forte curiosité pour cette nouvelle religion et son prophète mystérieux, il ne peut réellement en faire partie. Barabbas souffre, mais aucun ne peut comprendre sa souffrance. Personne ne peut le comprendre et personne ne peut percer son regard ténébreux. Barabbas est ainsi un « personnage enfermé en lui-même, qui se débat au creux de la condition humaine, dans un huis clos sartrien »¹⁶⁰.

Au cours du roman, il fait la rencontre de plusieurs personnages notables qui ajoutent au récit et qui sont eux aussi mentionnés dans la Bible. La première qui apparaît est la femme au bec-de-lièvre.

d) *La femme au bec-de-lièvre*

La femme au bec-de-lièvre (encore une fois le terme de la difformité revient) est un amalgame entre Marie-Madeleine, premier témoin de la résurrection du Christ, et la femme adultère, menacée d'être lapidée et sauvée *in extremis* par Jésus. Elle n'est pas réellement Marie Madeleine, car « Marie Magdala » est mentionnée comme un personnage à part, vraisemblablement, dans l'incipit. Cela ne va pas à l'encontre de notre lecture de cette femme comme une fusion de Marie Madeleine et la femme adultère. Comme l'écrit Georges Ueberschlag : « [...] la vérité historique, ce n'est pas son problème. Et ce n'est surtout pas l'essentiel. »¹⁶¹ Les événements que traverse cette femme sont en outre similaires à ceux traversés par ces deux personnages bibliques. La différence notable étant que celle-ci n'est pas sauvée dans le roman : elle finit par mourir sous les jets de pierre d'une foule enragée, devant un Barabbas qui bouillonne de colère devant une telle injustice :

Quand la femme au bec-de-lièvre eut été condamnée, elle fut conduite à la fosse à lapidation [...] Barabbas, qui se tenait à quelques pas de lui et jusque-là n'avait eu d'yeux que pour celle que devaient atteindre les pierres vit alors un homme s'approcher pour aider l'aveugle. [...] L'orthodoxe devint si impatient qu'il se pencha, prit une grosse pierre pointue et la lança lui-même [...] Tous étaient occupés à lancer leurs pierres sur la victime. [...] Enfin elle s'affaissa parmi les pierres ensanglantées et rendit l'esprit.¹⁶²

Ulcéré par ce qu'il voit, il se faufile dans la cohue, et poignarde celui qui a harangué cette foule : « Barabbas s'approcha d'un demi-pas, souleva un peu son manteau et porta au vieillard

¹⁶⁰ Georges, Ueberschlag, *op. cit.*, p. 128.

¹⁶¹ *Ibid.*

¹⁶² Pär Lagerkvist, *op. cit.*, pp. 95-96.

un coup de couteau qui dénotait une grande expérience. »¹⁶³ Il récupère ensuite son corps pour l'enterrer avec l'enfant mort-né de cette femme :

Ce devait être par ici ? Ne serait-ce pas à cet endroit ? Oui, il voyait la dalle. Il la souleva et déposa la morte près de l'enfant qui était tout à fait desséché. Il arrangea son corps déchiqueté, comme s'il avait voulu qu'elle fût bien installée, et finalement jeta un regard sur le visage, où la déformation de la lèvre n'avait plus d'importance. Il remit ensuite la dalle, s'assit et contempla le désert. [...] Il avait fait ce qu'il pouvait pour elle [...] ¹⁶⁴

L'aspect tragique de cette mort n'en est que renforcé quand il est compris que cet enfant est aussi l'enfant de Barabbas lui-même : « Il se rappela le jour où il avait dit à cette femme qu'il l'aimait. Quand il l'avait prise »¹⁶⁵.

Cette femme appartient complètement au Christ. Sa simplicité d'esprit est compensée par son entière dévotion, et elle meurt en martyre pour son Sauveur, qui lui, ne l'a pas sauvée. Même au bord de la mort elle ne rejette pas son dieu :

« Il est venu ! Il est venu ! Je le vois ! Je le vois ! » Puis elle se laissa tomber à genoux, comme si elle s'était accrochée au bas du manteau de quelqu'un. « Seigneur, comment pourrais-je témoigner pour toi ? Pardon, pardon... » ¹⁶⁶

Elle démontre à plusieurs reprises ce dévouement total pour le Messie, mais semble, bien qu'à moindre mesure, elle aussi incomprise, comme Barabbas. Par exemple, elle témoigne face à d'autres fidèles, qui voient en elle qu'un agacement, une gêne :

Enfin elle commença. Elle affirma de sa voix nasillarde sa foi en son Seigneur et Sauveur, et personne ne trouva cela émouvant [...] Et les gens montraient nettement qu'ils éprouaient une impression pénible. [...] On se regardait avec gêne ; elle semblait avoir couvert de ridicule ce qui les réunissait dans cette salle. [...] Barabbas n'en entendit pas davantage. [...] Tout cela lui soulevait le cœur.¹⁶⁷

Cela la rapproche de Barabbas, qui sans doute l'aime parce qu'elle fut aussi, comme lui, témoin du Christ et pourtant rejetée des chrétiens. Barabbas a vu le Golgotha s'assombrir lorsque Jésus expira, la femme au bec-de-lièvre l'a vu ressusciter. Ces expériences communes à l'aune du pouvoir miraculeux du Fils de l'Homme les rapprochent, tout comme leur traitement mutuel de la part des disciples. Elle aussi reflète l'aliénation face au monde. Seule

¹⁶³ *Ibid.*

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 102.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 98.

¹⁶⁶ *Ibid.*

¹⁶⁷ *Ibid.*, pp. 88-89.

la clarté de sa dévotion la distingue de Barabbas, qui lui réside dans le doute constant quant à la nature de sa foi. Lagerkvist ici manipule l'intertextualité biblique, en fusionnant deux personnages majeurs des Évangiles, Marie-Madeleine et la femme adultère, pour offrir au lecteur un personnage profondément tragique. Nous pensons également que cet usage de l'intertextualité renforce le questionnement religieux de son œuvre, par la nature du personnage en lui-même et souligne la réflexion sur la foi incarnée en Barabbas.

e) *Marie*

Bien que brièvement, Marie apparaît elle aussi dans le roman. Lagerkvist précise immédiatement sa filiation avec le Crucifié : « Marie, sa mère [...] »¹⁶⁸. Elle apparaît comme impassible, et rappelle plutôt la grand-mère smålandaise de Lagerkvist¹⁶⁹ plutôt que les descriptions habituelles de la Vierge :

Cette femme-ci devait être sa mère. Bien qu'elle ne lui [le Christ] ressemblât point. Mais qui aurait pu lui ressembler ? Elle avait l'air d'une paysanne rude et bourru. De temps en temps elle essuyait du revers de la main sa bouche et son nez, qui coulait parce qu'elle était près de pleurer. Cependant elle ne pleurait point. Elle ne s'affligeait pas de la même façon que les autres, elle ne le regardait pas comme eux. C'était bien sa mère.¹⁷⁰

Ses sentiments quant à la mort de son Fils sont ambivalents : « Sans doute éprouvait-elle une plus profonde compassion que n'importe qui ; cependant elle semblait lui reprocher de s'être arrangé pour se faire crucifier. »¹⁷¹ Elle ne pleure pas, bien que visiblement ébranlée par la souffrance qui afflige son enfant, qu'elle sait être innocent de tout crime : « Étant sa mère, elle avait la certitude qu'il était innocent. »¹⁷² On retrouve là ce doux pessimisme des gens simples de la campagne suédoise dans laquelle Lagerkvist a grandi. Des gens qui doivent traverser la mort et la souffrance au quotidien, voir des enfants mourir en couche ou encore bébés, de froid et de faim, et qui pourtant continuent de vivre, rudement, mais simplement. Marie la résignée, telle la Pietà, offre son enfant, ce qu'elle a de plus cher au monde, à l'injustice de l'existence et doit accepter que celle-ci le détruise.¹⁷³

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 13.

¹⁶⁹ Voir par exemple le roman autobiographique de Lagerkvist, *L'exil de la terre*, dans lequel résident des descriptions très similaires.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 17.

¹⁷¹ *Ibid.*

¹⁷² *Ibid.*

¹⁷³ Voir par exemple sur cette lecture du sacrifice de la Vierge et la signification de la Pietà : Jordan B Peterson, « Lecture: Biblical Series V: Cain and Abel: The Hostile Brothers, *Youtube*, 27 juin 2017, URL : [\(2\) Lecture: Biblical Series V: Cain and Abel: The Hostile Brothers - YouTube](#) (consulté le 31/01/2023).

f) *Pierre.*

L'apôtre Pierre est un autre personnage biblique présent dans *Barabbas*. Il y apparaît à deux reprises. Il n'est jamais nommé, mais le lecteur qui connaît ne serait-ce que laconiquement les Évangiles peut reconnaître en ce grand homme roux le célèbre disciple du Christ. Le roman de Lagerkvist est sans doute celui qui exige le plus une connaissance de la Bible de la part du lecteur, certains personnages bibliques n'étant pas nommés. L'indice le plus évident laissé par Lagerkvist est que cet homme semble mené les fidèles, et surtout, il admet avoir renié Jésus avant sa mort :

« Vois-tu... Je n'étais pas avec mon Maître pendant qu'ils souffrait et mourait. J'avais fui. Je l'avais abandonné pour fuir. Et auparavant je l'avais renié. Voilà le pire, je l'ai *renié*. Comment pourrait-il me pardonner, s'il revient ? Que lui dirai-je, que lui répondrai-je s'il m'interroge ! »¹⁷⁴

Rappelons ce que fait Pierre lorsque Jésus est capturé dans l'Évangile selon Jean :

Simon Pierre était là et se chauffait. On lui dit : Toi aussi, n'es-tu pas de ses disciples ? Il le nia, et dit : Je n'en suis point. Un des serviteurs du souverain sacrificateur, parent de celui à qui Pierre avait coupé l'oreille, dit : Ne t'ai-je pas vu avec lui dans le jardin ? Pierre le nia à nouveau. Et aussitôt le coq chanta.¹⁷⁵

Nous citons précédemment la première rencontre entre Barabbas et Pierre. Barabbas, intrigué par cette nouvelle religion dont le Crucifié est le prophète, essaie, tant bien que mal, d'entrer en contact avec les premiers chrétiens. Ces derniers aux premiers abords l'accueillent mais finissent à chaque fois par le rejeter, ou tout du moins par montrer du dégoût, du mépris ou de la crainte quand ils apprennent qui il est. Barabbas rencontre Pierre dans ce contexte, et discute avec lui de la religion chrétienne et de la nature du Christ.

Lagerkvist crée un savant jeu de miroir entre Barabbas et Pierre, en commençant par les faire se ressembler physiquement. Barabbas est âgé d'une trentaine d'années. Il apparaît comme relativement vigoureux et fort, en plus d'être, comme le protagoniste, roux et doté d'une barbe qui couvre son visage :

L'un d'eux était un homme de son âge, avec une barbe rousse comme la sienne ; les cheveux, roux aussi, ébouriffés et drus, se fondaient dans la barbe. [...] Tout en lui dénotait la vigueur.¹⁷⁶

¹⁷⁴ Pär Lagerkvist, *op. cit.*, p. 46.

¹⁷⁵ Jean 18:25-26-27.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 37.

L'ironie réside dans le fait que Barabbas, un brigand notoire, ait été plus proche du Christ au moment crucial de sa mort que ne le fût son disciple, qui l'avait renié. L'expérience vécue par Barabbas est infiniment plus christique que celle de Pierre. Ce dernier est d'ailleurs accablé par la culpabilité. Il ne cesse de se demander si son Seigneur pourra lui pardonner de l'avoir renié : « Je ne suis qu'un pauvre être misérable – crois-tu qu'il puisse me pardonner ? »¹⁷⁷ C'est le criminel qui doit pardonner le croyant : « [...] [qu]'il [Barabbas] ne pouvait s'empêcher d'avoir de la sympathie pour quelqu'un qui s'accusait comme un criminel, bien qu'il n'eût rien fait. Car qui n'a jamais trahi par-ci, par-là ? »¹⁷⁸

Leur deuxième rencontre a lieu bien des années plus tard, lorsque les chrétiens de Rome sont emprisonnés après l'incendie de 64. Ils croupissent dans les prisons sombres et sordides de la cité, et finissent par comprendre qui est réellement cet homme inconnu qui partage leur geôle. Ils s'insurgent, argumentent sur le fait que sa plaque d'esclave sur laquelle avait été inscrit le nom du Christ, qui ensuite avait été barré chez le procureur à Chypre, soit toujours autour du cou d'un homme qu'ils ne connaissent pas, et qui donc n'est pas un coreligionnaire :

« Pourquoi le nom du Seigneur est-il barré ? demandèrent-ils, l'un après l'autre. Qu'est-ce que cela signifie ? » [...] Mais Barabbas ne répondait pas. [...] Ils étaient de plus en plus troublés et étonnés par lui, cet homme singulier qui se disait chrétien mais qui ne pouvait pas l'être, c'était impossible.¹⁷⁹

Ils en viennent à aller chercher leur chef : « Finalement quelques-uns allèrent trouver un vieillard [...] le vieillard se leva et les accompagna près de Barabbas. »¹⁸⁰ Pierre reconnaît le libéré du Golgotha, celui qu'il a rencontré bien des années auparavant : « [...] il parut se rappeler quelque chose et fit un signe de tête affirmatif. « Il y a longtemps », dit-il d'un ton d'excuse, puis il s'assit sur la paille en face de lui. »¹⁸¹ S'ensuit une conversation entre les deux hommes, à présent bien plus âgés. Plutôt, Pierre parle à un Barabbas qui écoute sans répondre. L'ancien apôtre paraît assagi, il n'est plus l'homme tourmenté par la culpabilité. Il semble comprendre Barabbas, et l'accepte, malgré ses innombrables fautes et les conditions qui l'entourent, là où autrefois, il l'avait lui aussi rejeté lorsqu'il avait pris qui était mort à sa place. Il regarde la plaque de Barabbas, comprend le dilemme qui l'afflige, et la repose :

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 46.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 47.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 181.

¹⁸⁰ *Ibid.*

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 182.

« Notre Seigneur est Amour », continua-t-il doucement. Et, prenant la plaque qui pendait au milieu des poils gris de la poitrine de Barabbas, il regarda tristement le nom barré de son Seigneur et Maître. Puis il la laissa retomber de ses vieux doigts et poussa un profond soupir. Car il comprenait que c'était la plaque que Barabbas était contraint de porter.¹⁸²

Figurativement, cette plaque représente le fardeau existentiel de Barabbas, celui qui ne peut croire mais qui veut croire, qui est terrifié de la mort mais pourtant condamné à l'enfer. Pierre comprend cela :

« C'est un homme malheureux, dit-il, nous n'avons pas le droit de le juger. Nous sommes tous plein de défauts, et ce n'est pas à cause de notre mérite que le Seigneur a eu pitié de nous. Nous n'avons pas le droit de condamner un homme parce qu'il n'a pas de Dieu. »¹⁸³

Ce jeu de miroir peut être lu également dans un passage du roman durant lequel Pierre est pourtant absent : le jugement de Barabbas et de Sahak l'Arménien par le procureur. Barabbas, contrairement à Sahak, renie le Christ :

« Et toi ? Crois-tu aussi en ce dieu d'amour ? » Barabbas ne répondit-pas. « Dis ? Crois-tu en lui ? » Barabbas fit non de la tête. [...] « N'est-ce pas ton dieu ? [...] - Je n'ai pas de dieu », répondit enfin Barabbas, si bas qu'on pouvait à peine l'entendre. [...] « Je ne comprends pas, dit-il. Pourquoi portes-tu alors ce « Christos Jesus » gravé sur ta plaque ? - Parce que je voudrais bien croire », répondit Barabbas [...]¹⁸⁴

L'auteur maintient l'ambiguïté quant à la foi réelle de Barabbas, mais ce dernier, tout comme Pierre, renie Jésus. Lagerkvist, grand lecteur de Kierkegaard a sans doute injecté dans son œuvre les idées du philosophe danois qui estime que « le contraire du péché, c'est la foi »¹⁸⁵. Dans la conception de Kierkegaard, Barabbas est très proche de Dieu, car « on ne peut être familier auprès de Dieu qu'en s'éloignant de lui. »¹⁸⁶ Lagerkvist utilise ainsi l'intertextualité biblique, comme avec la femme au bec-de-lièvre, pour renforcer le questionnement existentiel porté par Barabbas par le biais de comparaisons avec Pierre.

g) *Lazare*

¹⁸² *Ibid.*

¹⁸³ *Ibid.*, p. 184.

¹⁸⁴ *Ibid.*, pp. 151-152.

¹⁸⁵ Søren Kierkegaard, *Traité du désespoir*, traduit du danois par Knud Ferlov et Jean-Jacques Gateau, La Flèche, Gallimard, « Collection Folio / Essais », 1988 (1849), p. 169.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 224.

Un autre personnage biblique qui apparaît dans le roman est Lazare. Dans l'Évangile selon Jean, c'est « un homme malade »¹⁸⁷ qui a pour sœur Marthe et Marie. Ce dernier finit par succomber, et son corps est placé dans un sépulcre. Jésus, qui rend visite à ses sœurs avec ses disciples, est « tout ému »¹⁸⁸ de la peine de Marthe et Marie ainsi que de la perte de son ami Lazare, si bien qu'il est écrit que « la [Marie] voyant pleurer, [il] frémit en son esprit »¹⁸⁹ et qu'« [il] pleura. »¹⁹⁰ Il décide de se rendre dans le sépulcre du défunt, et demande à ce que la dalle qui scelle la tombe soit ouverte, malgré l'odeur de décomposition contre laquelle Marthe l'avertit. Jésus, alors, présente une épreuve de foi à la sœur de Lazare : « Ne t'ai-je pas dit que, si tu crois, tu verras la gloire de Dieu ? »¹⁹¹ Il pénètre dans la tombe et réalise sans doute l'un de ses miracles les plus célèbres : « [...] il cria d'une voix forte : Lazare, sors ! Et le mort sortit, les pieds et les mains liés de bandes, et le visage enveloppé d'un linge. »¹⁹² Cet événement est crucial, car c'est le miracle qui pousse le sanhédrin à décider la mort de Jésus : « Dès ce jour, ils résolurent de le faire mourir. »¹⁹³

Dans le roman, Lazare, à l'instar de Pierre, n'est pas nommé. Il est donc requis du lecteur une connaissance du corpus biblique pour comprendre l'origine du personnage. Lagerkvist ne modifie pas son histoire comme narrée dans Jean, et fait mention des « quatre jours dans la tombe »¹⁹⁴ et qu'il a été ressuscité par « le rabbin de Galilée, leur Maître »¹⁹⁵. Barabbas rencontre Lazare après avoir fréquenté les chrétiens de Jérusalem, qui l'y conduisent pour lui montrer la preuve irréfutable du pouvoir du Christ. Mais, au lieu d'être émerveillé, Barabbas est d'abord apeuré à l'idée de rencontrer un homme revenu de la mort :

Barabbas eut peur. Il ne s'était pas attendu à une chose pareille. Il avait cru qu'ils allaient raisonner sur la question, exposer leurs points de vue, et non pas essayer de l'acculer à une preuve aussi écrasante. Bien sûr, il était convaincu que tout cela n'était qu'imagination, pieuse supercherie, et qu'en réalité l'homme n'avait pas été mort. Néanmoins il eut peur.¹⁹⁶

Une fois qu'il est en face de lui, Barabbas est perturbé. Il semble anxieux, et « n'[a] pas du tout envie de rester seul avec l'homme. »¹⁹⁷ Cela peut se comprendre par le fait que, bien que

¹⁸⁷ Jean 11:1.

¹⁸⁸ Jean 11:34.

¹⁸⁹ *Ibid.*

¹⁹⁰ Jean 11:35.

¹⁹¹ Jean 11:40.

¹⁹² Jean 11:43-44.

¹⁹³ Jean 11:53.

¹⁹⁴ Pär Lagerkvist, *op. cit.*, p. 72.

¹⁹⁵ *Ibid.*

¹⁹⁶ *Ibid.*, pp. 70-71.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 72.

le souffle de vie soit revenu dans son corps, il émane de lui une aura de mort et de décrépitude. Lazare est apathique, et son corps semble déjà en décomposition, alors qu'il possède toutes ses facultés. Son visage est « jaunâtre et sembl[e] dur comme de l'os, avec une peau complètement desséchée. »¹⁹⁸ Il parle avec un « ton monocorde » et il fixe Barabbas « de son étrange regard éteint »¹⁹⁹ avec ses yeux « ternes et décolorés »²⁰⁰. Cette apparence malade fascine autant qu'elle repousse Barabbas. Il est attiré « d'une façon inexplicable »²⁰¹ par le regard de Lazare, et n'a, aux premiers abords « aucune répugnance à partager les agapes de cet homme »²⁰² mais lorsque le moment arrive de manger le pain touché par le ressuscité, il croit « sentir un goût de cadavre dans sa bouche. »²⁰³

Durant leur conversation, Barabbas est obnubilé par le fait de savoir ce qu'est la mort : « Le royaume de la mort ?... Comment est-ce ? Toi qui y es allé, dis-moi comment c'est ! »²⁰⁴ Lazare ne peut répondre de manière satisfaisante à Barabbas : « J'ai seulement été mort. »²⁰⁵ lui dit-t-il. Et, de ce qu'il en a vécu, « la mort ce n'est rien »²⁰⁶. Barabbas est désarçonné et angoissé face à Lazare, qui, lui aussi, semble surpris de la réaction de ce dernier, car « c'était la première fois qu'on lui posait des questions »²⁰⁷ sur le royaume de la mort. Lazare ne peut dire qu'une chose de son expérience et de ce qu'il en retire, que pour celui qui a visité le royaume de la mort, la mort ce n'est rien, et « tout le reste ce n'est rien non plus »²⁰⁸. Lazare est donc, comme Barabbas, un mort-vivant, mais d'une manière plus littérale. Il n'a pas frôlé la mort, n'est pas mort socialement ou moralement. Il a traversé le royaume de la mort, pour ensuite revenir à la vie, mais, une sorte de sous-vie, entièrement dédiée au témoignage du pouvoir du Christ. La saveur de ce qui rend l'existence agréable semble s'être échappée de lui. Il ne semble rien ressentir, autant le mauvais que le bon, et sa propre peau semble se figer sur ses os. Son corps est déjà en partie mort, et lui oscille entre les deux états : la vie et la non-vie. Encore une fois, avec Lazare, Lagerkvist présente à Barabbas un reflet à l'aune d'un autre personnage repris de la Bible, comme il le fait avec le Christ, la femme au bec-de-lièvre et Pierre.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 71.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 72.

²⁰⁰ *Ibid.*

²⁰¹ *Ibid.*

²⁰² *Ibid.*, p. 75.

²⁰³ *Ibid.*

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 73.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 74.

²⁰⁶ *Ibid.*

²⁰⁷ *Ibid.*

²⁰⁸ *Ibid.*

Avec *Barabbas*, Lagerkvist explore une facette inconnue du corpus biblique : *l'après*. Il s'insère dans l'origine du christianisme, et articule un récit tragique dont les fils de trame sont les grands personnages des Évangiles : le Christ, la Vierge, et ses disciples. C'est par l'exploration de la psychée d'un personnage relativement peu connu, et le développement de son histoire, laissée de côté par les scribes du Nouveau Testament, que l'auteur suédois parvient à rapporter d'événements semi-historiques et semi-religieux des questionnements existentiels profonds : la question de la foi en une religion nouvelle, l'aliénation, le sentiment de ne pas être à sa place, la notion de Bien et de Mal etc. Par un savant jeu d'équilibre, Lagerkvist ausculte les balbutiements d'une foi refoulée par celui qui devrait être le plus convaincu de par sa proximité à la fois physique et métaphorique avec le Christ, Barabbas le libéré. « Et c'est bien là le « tour de force » de Lagerkvist, de s'être maintenu sans défaillance sur cette corde raide tendue à travers les ténèbres, entre le monde réel et le monde de la Foi. » écrivait André Gide²⁰⁹. Lagerkvist reprend les événements qui ont bâti la religion fondatrice de l'Occident, et parvient à trouver les personnages les plus adéquats pour y transposer ses questionnements, et toute son angoisse contemporaine caractéristique du modernisme. Il mêle ainsi l'archaïque, avec l'actuel, l'ancien avec le contemporain. Les mythes connus de tous, et les angoisses connues de tous. Il fait de Barabbas, cette figure si obscure et extraite de textes si anciens, si éloignés du moderne un « représentant de l'humanité ».²¹⁰

4. Synthèse

Nous avons dans cette première partie analysé l'intertextualité biblique dans les trois romans. Il ressort de cette analyse que les personnages bibliques repris par les auteurs sont utilisés comme des archétypes transposés ensuite dans un contexte moderne. Lagerkvist, Lindgren et Tunström reprennent des figures millénaires et les transfigurent, en extraient leur substance et les caractéristiques qui font de ces personnages des mythes fondateurs de la civilisation occidentale chrétienne. Ils y reflètent leurs angoisses, leurs questionnements et leurs visions du monde. Sensiblement différents dans leurs approches, ces trois hommes se rejoignent toutefois dans plusieurs aspects de leur traitement du mythe biblique. Ils placent tous les trois l'accent sur l'individu et son sort sur Terre ainsi que sur la relation qu'ont les

²⁰⁹ André Gide, « Lettre d'André Gide », dans Pär Lagerkvist, *op. cit.*, p. 10.

²¹⁰ Sara Backlund, *Barabbas som "mänsklighetens representant"* : *Mottagandet av Pär Lagerkvists Barabbas i svenska dagstidningar 1950–1955*, 2019, *DiVA* [en ligne], URL : <http://urn.kb.se/resolve?urn=urn:nbn:se:uu:diva-404323> (consulté le 26/02/2022).

humains avec le passé et les origines de leur civilisation. L'intertextualité spécifiquement biblique a en outre pour effet de garantir aux personnages repris une aura immuable, qui, paradoxalement décuple leur humanité une fois transposés dans les romans. Les auteurs reprennent des figures familières de tous, religieux pratiquant ou non, et les placent dans des œuvres qui profitent donc de la réputation ou de l'aura de personnages aux caractéristiques déjà établies mentalement pour le lecteur. Elle a de ce fait également un effet mémoriel ou intellectuel : cette intertextualité peut attiser les souvenirs de catéchisme et de pratiques liturgiques pour le lecteur pratiquant mais engage également à la curiosité celui qui ne connaît pas (ou peu) la Bible. Elle place le lecteur dans un cadre littéraire qui dépasse le support papier qu'il lit, l'inscrit dans une tradition millénaire qui décuple la gravité du propos du roman et l'auréole d'une prestance et d'une autorité qui, traditionnellement, est réservé aux grands livres fondateurs des religions (Bible, Torah, Coran etc).

II. LES THÈMES UNIVERSELS

Nous avons analysé les différents personnages repris directement de la Bible. *Bethsabée*, *La parole du désert* et *Barabbas* ne sont toutefois pas que des études de personnages. Oeuvres riches et sophistiquées, elles sont jonchées de thématiques hétéroclites qui dépassent non seulement le seul cadre biblique, mais bien souvent, la sphère du religieux à part entière. Ces thèmes apparaissent, de par leur traitement, comme universels et symptomatiques de l'expérience humaine sur terre. Ces thématiques, qui peuvent être également présentes dans la Bible, requièrent une lecture métaphorique, voire psychologique. C'est ce qui pousse Jordan B Peterson à écrire que « ces histoires [bibliques] ne sont pas historiques, comme nous le concevons communément, ni scientifiquement empiriques. Au lieu de cela, ce sont des investigations dans la structure de l'Être lui-même et les appels à l'action au sein cet Être. Elles possèdent une signification psychologique profonde. »²¹¹ Il est donc possible de lire des thématiques qui sont incarnées par des figures religieuses ou bibliques de manière non-religieuse. Nous allons donc nous concentrer durant cette deuxième partie sur ces thèmes qui peuvent se rapporter à l'expérience de n'importe quel être humain. Nous tâcherons d'analyser comment ces thèmes sont traités à l'aune du contexte biblique de

²¹¹ “These stories are neither history, as we commonly conceive it, nor empirical science. Instead, they are investigations into the structure of Being itself and calls to action within that Being. They have deep psychological significance.” depuis Jordan B Peterson, *jordanbpeterson.com* [en ligne], URL : [Psychological Significance of the Biblical Stories - Jordan B Peterson](https://www.jordanbpeterson.com/psychological-significance-of-the-biblical-stories/) (consulté le 04/05/2023). Notre traduction.

l'action de chaque roman. Nous nous pencherons également sur comment les personnages peuvent incarner ces thèmes.

1. Le thème de la solitude

Le thème de la solitude est présent dans les trois romans. Les différents protagonistes sont, d'une manière ou d'une autre, souvent confrontés à la solitude, à l'isolation, ou au sentiment d'aliénation face au monde et à leurs pairs. Ils se sentent, chacun de leur manière, comme *hors du groupe*, et bien souvent semblent en souffrir.

a) *David et Jésus, proches de Dieu, loin des Hommes*

David et Jésus, de par leur élection par le Seigneur, par le fait d'être choisis par une entité divine, sont intrinsèquement *seuls au monde*. Ils deviennent comme *plus qu'humains*, et ne peuvent être réellement compris par les autres. Leur existence dépasse celle des personnes ordinaires et transcende les limites de la mortalité, ce qui les place à part. Leur vie est dédiée, pour David, au sacré, et pour Jésus, à « l'appel », ce que les anglo-saxons nomment le *higher calling*, soit le fait de se donner entièrement et se sacrifier pour une cause noble, comme le bien commun, souvent motivé par une force supérieure. Cette destinée implique des responsabilités colossales. David doit lutter contre les païens, être irréprochable et maintenir sa légende. Jésus doit apprendre à grandir, et à devenir le Messie. C'est sous le poids de ces responsabilités que cette solitude se fait le plus ressentir.

David parle pour le Seigneur. Ce qui est dit et décidé par le roi des Juifs est indiscutable. Sa parole est l'intermédiaire de la Parole du Seigneur. Ce que choisit David, devient *de facto* sacré. Comme l'explique Shebanya à Bethsabée :

Le roi a le pouvoir de choisir le sacré. Et même ce qui au moment de l'élection n'est pas sacré, par la proximité du royal se transforme et devient sacré.²¹²

Or cette responsabilité implique une irréprochabilité constante que David ne peut assumer. Cette tension apparaît à plusieurs reprises dans le roman, en particulier lors d'une conversation entre David et Hanûn, roi d'une cité rivale qu'il finit par vaincre. David expose d'abord sa situation et explique que « [I]e Seigneur est toujours présent [...] quoi que je fasse

²¹² Torgny Lindgren, *op. cit.*, p. 29.

je ne peux me libérer de lui, il m'entoure de tous côtés. »²¹³ Hanûn, païen, répond alors que « [c]'est quand on est abandonné de Dieu qu'on a réellement besoin de lui »²¹⁴ et « qu'on comprend à quel point il est véritable. »²¹⁵ David maintient la face contre ces réflexions de son ennemi, déclamant que « [l']on ne peut jamais être abandonné par un véritable dieu »²¹⁶ mais intérieurement, il se révèle être tourmenté et pense ainsi que « cet instant de victoire ne [lui] procure que de la souffrance. »²¹⁷ Il ne peut savourer la victoire, ses responsabilités l'accablent, et personne ne peut l'extirper de son tourment. La seule personne qui se tient devant lui, au contraire, fait écho à ses angoisses :

En vérité tout ceci était insupportable [...] ; dans ce roi livré, vaincu, il voyait quelque chose qu'il savait aussi exister en lui-même, mais n'aurait su définir, un abandon et une angoisse confiante ou une indifférence passionnée, non, il n'arrivait pas à s'exprimer ce que c'était, il sentait seulement qu'ils étaient tous deux et d'étrange manière l'image l'un de l'autre. [...] La situation était tout simplement trop ambiguë [...] Elle était insupportable.²¹⁸

David doit souffrir, seul, des conséquences de ses choix, qui sont, de par son élection divine qui le rend unique, les plus importants du royaume. Cet ancien berger, qui a bâti sa légende autour d'hyperboles et de rumeurs fallacieuses, doit supporter le fardeau de l'élection et de ces décisions. Or, ces décisions, vraisemblablement transférées à David par le Seigneur, mènent à la mort et à la violence. « Le Seigneur est le premier bourreau »²¹⁹ dans *Bethsabée*. David tente de se justifier, de fuir ses responsabilités : « C'est Dieu qui a fait cela »²²⁰ explique-t-il avoir dit à Safan, âgé de 7 ans, alors qu'il se tient devant les cadavres de ses parents, massacrés par des soldats. Et pourtant, si c'est bien Dieu qui a tué, David n'en reste pas moins accablé :

[...] ne m'abandonne pas, Seigneur, ne me repousse pas loin de ta face, laisse-moi reposer dans tes mains et non dans la fronde de ton courroux. Paix.²²¹

²¹³ *Ibid.*, p. 104.

²¹⁴ *Ibid.*

²¹⁵ *Ibid.* Cela résonne avec la citation de Kierkegaard présentée dans la partie dédiée à Pierre : « [...] on ne peut être familier auprès de Dieu qu'en s'éloignant de lui. » dans Søren Kierkegaard, *op. cit.*, p. 224.

²¹⁶ *Ibid.*

²¹⁷ *Ibid.*

²¹⁸ *Ibid.*, p. 105.

²¹⁹ Patrick Griplet, « Lecture », dans Torgny Lindgren, *op. cit.*, p. 274.

²²⁰ Torgny Lindgren, *op. cit.*, p. 38.

²²¹ *Ibid.*, p. 39.

Dans ce monde sanglant, où « la religion n'a pas encore sublimé la violence »²²², les élus « n'ont pas le choix. Ils sont choisis. »²²³. Bien que David soit rusé, et un savant politicien, prêt à « donner un coup de pouce à l'élection »²²⁴, cela ne l'épargne pas de la souffrance, ni de la culpabilité, qu'il doit supporter, seul.

Jésus se distingue de David d'abord de par son âge. Là où David a déjà accompli ce qu'il devait, Jésus doit découvrir son but. David est vieux, faiblit progressivement et a déjà assuré sa postérité. Jésus est jeune, plein d'énergie et de curiosité, et n'a pas encore construit quoi que ce soit. Pour le jeune Jésus, la solitude est d'abord une nouveauté, lui offrant de nouvelles possibilités. Ainsi lorsqu'il est confronté à l'immense étendu désertique il dit qu'il « éprouv[ait] une grande liberté »²²⁵ et déclare : « Pour la première fois de ma vie j'étais seul, loin de la force d'attraction de mes parents et de leur influence.²²⁶ » La solitude est d'abord un moyen de s'émanciper et de grandir, un moyen « d'apprendre qui [il est] ». ²²⁷ Le désert devient un lieu d'introspection. C'est hors du familier, par une plongée dans l'inconnu, loin de ceux qu'il a connus et confronté à lui-même, que Jésus va pouvoir comprendre qui il est. C'est dans le désert qu'il peut « devenir »²²⁸.

Cette solitude est toutefois teintée d'un caractère onirique. Tunström a recours au fantastique, à l'hallucination pour faire développer son Jésus. En témoigne la scène durant laquelle Jésus, alors arrêté à un oasis, aperçoit une fillette qui « se métamorphosa » en femme séduisante, qu'il tente de poursuivre sans réellement l'atteindre, pourtant puissamment poussé à la rejoindre. S'étant à peine rencontrés (si seulement il ne s'agit pas que d'une hallucination ou d'un rêve), les deux s'avouent leurs sentiments : « - Je t'aime Amhara. Elle dit sans mot : - Je t'aime, Jésus. »²²⁹ s'avouent-ils mutuellement. Pourtant, cet amour est bien éphémère, et Jésus (ou le rêve) sera parti « dans une heure »²³⁰. Pourtant il ne l'oubliera jamais. C'est par cette confrontation (ou introspection, encore une fois le caractère réel ou hallucinatoire de cette rencontre reste ambigu) que Jésus affirme sa destinée, son but de Messie :

²²² Patrick Grainville, « Préface », dans *Ibid.*, p. 8.

²²³ Patrick Griolet, « Lecture », dans *Ibid.*, p. 274.

²²⁴ *Ibid.*

²²⁵ Göran Tunström, *op. cit.*, p. 72.

²²⁶ *Ibid.*

²²⁷ *Ibid.*

²²⁸ *Ibid.*, p. 77.

²²⁹ *Ibid.*, p. 79.

²³⁰ *Ibid.*

Je vais libérer mon peuple des Romains, je vais partir en guerre et peut-être mourir, mais toi, jamais je ne t'oublierai. [...] Je serai trahi, humilié et vaincu, mais je ne t'oublierai.²³¹

C'est dans la solitude que son inconscient s'éveille pour le pousser vers sa destinée. La solitude est un moyen pour Jésus de devenir le Messie. C'est un état transformatif.

b) *Barabbas, le honni*

Barabbas est un personnage caractérisé par sa solitude. Une fois revenu du Golgotha, ses anciens amis ne le reconnaissent plus, le sentent différent. Il ne peut en outre plus continuer de vivre avec les autres bandits qu'il côtoyait autrefois. Même le sexe le laisse peu à peu indifférent. Il ne peut plus aimer une femme normalement, son anxiété le poursuit même dans l'intimité sexuelle :

A la fin ils n'eurent plus la force de continuer [leur rapport sexuel]; elle se tourna sur le côté et s'endormit aussitôt. Quant à lui, il resta éveillé [...] Il pensa au crucifié [...] Puis il se creusa la tête au sujet des ténèbres, cherchant une explication.²³²

Ce qui autrefois le faisait se sentir désiré et serein, ne peut l'extirper de ses pensées. Cette libération l'écarte du commun des mortels, le place dans les limbes de l'existence, dans lesquelles il ne peut qu'errer seul. Il connaît une sorte de mort sociale. C'est dans cette détresse et cette confusion qu'il essaie à plusieurs reprises de se rapprocher des chrétiens, qui le rejettent une fois qu'ils apprennent qui il est. Barabbas est rejeté par ceux qui professent l'amour de leur prochain. Il devient un bouc-émissaire. Seul la femme au bec-de-lièvre et Pierre l'acceptent. Paradoxalement, c'est quand il est enfermé, asservi, que cette solitude s'atténue. Ainsi, lorsqu'il est esclave dans les mines, un lien se crée avec Sahak l'Arménien. Il n'est plus seul, mais enchaîné. La solitude disparaît au prix de la liberté. De même, après l'incendie de Rome, le voilà enfermé avec d'autres chrétiens et Pierre. Il retrouve la présence des hommes seulement dans l'obscurité d'une prison. Pourtant, cette proximité physique ne le soigne pas de sa solitude existentielle. Sa relation avec Sahak reste très ambivalente. Il ne l'aide pas lorsque ce dernier est condamné à être crucifié. Il ne fait que le regarder mourir :

Quand Sahak fut crucifié, Barabbas se tint caché à une certaine distance [...] Derrière un de ces buissons se tenait Barabbas le libéré. A part lui et ceux qui s'occupaient de la

²³¹ *Ibid.*, p. 80.

²³² Pär Lagerkvist, *op. cit.*, pp. 34-35.

crucifixion il n'y avait pas un seul être humain, personne ne se souciait d'assister à la mort de Sahak.²³³

Il est bouleversé, « vacill[e] et se laiss[e] tomber à genoux [après la mort de Sahak] »²³⁴. Son seul ami vient d'expirer. Le voilà de nouveau seul. Georges Ueberschlag résume la condition du protagoniste en expliquant qu'à ce moment, « Barabbas le libéré, Barabbas l'esclave, Barabbas le sans Dieu touche ainsi au fond de sa solitude existentielle. »²³⁵

A ce moment, Barabbas développe une apathie décuplée. Plus rien ne semble l'émouvoir. Même les merveilles qu'il voit lorsqu'il traverse Rome ne parviennent à le faire réagir, « [l]es choses glissaient devant ses yeux sans paraître l'intéresser »²³⁶. Cette solitude exacerbée par cet état catatonique s'imisce même dans ses rêves, le poussant à rêver « qu'il était enchaîné à un esclave qui priait près de lui. [...] Mais quand il se réveilla et à tâtons chercha la chaîne par terre, elle n'y était point, non plus que l'esclave. Il n'était donc lié à personne. Personne dans le monde entier. »²³⁷ Après la mort de Sahak, il ne possède plus ni liberté ni compagnie. Le voilà enchaîné et seul, autant éveillé qu'endormi. « Lui, le libéré, il est, en fait, dépossédé de sa liberté. »²³⁸

Barabbas se retrouve placé dans une solitude face à aux Hommes, face aux chrétiens, et face à Dieu, ou à son absence. Il est le seul homme enfermé après l'incendie de Rome qui a réellement mis le feu, ce qui renforce son rejet des chrétiens, qu'il a pourtant essayé de rejoindre la veille de son arrestation au péril de sa vie²³⁹. Dans ce sens, sa solitude est d'autant plus renforcée par le fait qu'il ne comprend pas, ou mal, le message christique. Fruit de la haine et de la souffrance, Barabbas déforme le crédo de l'amour. Il l'interprète de la seule manière qu'il sait : la douleur. « Voyez, son règne arrive ! Voyez, son règne arrive ! »²⁴⁰ s'exclame-t-il alors qu'il vient de mettre le feu à plusieurs maisons, que « l'incendie se propag[e] »²⁴¹ et que « [t]out n'[est] plus qu'un océan de feu, à perte de vue. »²⁴² « Ce cri cependant n'est qu'un hymne au néant, car celui qu'il pense aider, le sauveur qu'il croit venu,

²³³ *Ibid.*, pp. 156-157.

²³⁴ *Ibid.*, p. 160.

²³⁵ Georges Ueberschlag, *op. cit.*, p. 8.

²³⁶ Pär Lagerkvist, *op. cit.*, pp. 164-163.

²³⁷ *Ibid.*, pp. 165-166.

²³⁸ Georges Ueberschlag, *op. cit.*, p. 7.

²³⁹ Le soir de l'incendie de 64, Barabbas apprend que des réunions secrètes de chrétiens existent. Il tente de rejoindre une de ces agapes dans les souterrains mais finit par se perdre dans l'obscurité, et fuit de terreur, pris par une angoisse profonde. Une fois sorti des boyaux de la cité, il voit que la ville est en feu. Il pense, à tort, qu'il s'agit de l'œuvre des chrétiens, et décide de brûler des maisons.

²⁴⁰ Pär Lagerkvist, *op. cit.*, p. 175.

²⁴¹ *Ibid.*

²⁴² *Ibid.*

c'est le négateur, l'esprit du mal. »²⁴³ Il est persuadé qu'à ce moment, « son Seigneur [...] avait vraiment besoin de lui ».²⁴⁴ Le seul moment où Barabbas s'affirme donc chrétien, il est dans l'erreur totale. Il ne peut être chrétien, car quand il essaie, tout s'effondre. Mais il ne peut pas ne pas l'être, car son histoire est indissociable de cette religion naissante. Il est coincé dans un interstice existentiel, entre la foi et la non-foi, entre Dieu et son absence. C'est dans sa quête du Bien, et de ce qu'il y a de plus grand et sacré qu'il se retrouve dans la solitude la plus insondable.

c) *Bethsabée, l'intruse dans les sphères du pouvoir*

Bethsabée est unique. Elle se distingue de toutes les autres femmes du royaume de plusieurs manières. Elle est d'abord dotée d'une beauté remarquable, qui lui offre un pouvoir sur David. Son apparence est tellement hors-du-commun que lorsqu'il la voit pour la première fois, le roi croit voir un ange, et se demande si elle possède « des ailes »²⁴⁵ et si « [s]a tête est [...] cernée de lumière »²⁴⁶. Sa beauté n'a pas seulement poussé le roi à la prendre, elle l'affaiblit peu à peu, le faisant retourner progressivement à l'état de bébé. « Il devient son "nourrisson" et finira même comme "l'agneau nouveau-né [qui se presse] contre la brebis." »²⁴⁷ Le roi n'est d'ailleurs pas le seul à être affaibli par Bethsabée. Les hommes ordinaires sont eux aussi vulnérables. La reine n'est pas simplement belle, elle émane une énergie sexuelle intense :

Bethsabée sent très fort le désir. Tous ceux qui l'approchent sentent cette odeur, cela se lit sur le visage des hommes, leur peau se tend, leurs yeux s'écarquillent, leurs narines tremblent. Les hommes qui sentent son odeur redressent le dos, ils tordent leurs cheveux, ils piétinent d'un pied sur l'autre sans assurance, ils caressent leur barbe, ils gonflent d'air leur poitrine. L'odeur du désir les aiguillonne comme les sonneries de cor.²⁴⁸

Cette aura érotique, qu'aucune autre ne possède, fait tourner les têtes des hommes, les rabaissent à l'état de coqs de basse-cour, qui gonflent le torse dans l'espoir de la séduire. De ce fait, les autres femmes manifestent de la jalousie quant à Bethsabée, l'excluent.

Des dizaines d'épouses que David a connues, aucune n'a eu cet effet sur le roi. L'identité et la position de Bethsabée se reposent donc, en partie du moins, sur son apparence singulière et sur sa beauté exceptionnelle. Bethsabée se sent menacée quand le pouvoir de sa

²⁴³ Georges Ueberschlag, *op. cit.*, p. 9.

²⁴⁴ *Ibid.* Mis en italiques par nous..

²⁴⁵ Torgny Lindgren, *op. cit.*, p. 13.

²⁴⁶ *Ibid.*

²⁴⁷ Patrick Griolet, « Lecture » dans *Ibid.*, p. 278.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 138.

beauté est menacé. De ce fait, les relations entre Bethsabée et les autres femmes du roman, qui peuvent donc représenter une menace, sont soit inexistantes, soit marquées par des tensions. Tamar par exemple, une des innombrables filles de David qu'il lui a été donnée par Maaka, également mère d'Absalom, provoque la jalousie et l'envie chez Bethsabée. Lorsque David l'invite dans son palais, elle n'a que quatorze ans, et est pourtant déjà considérée comme « l'une des plus belles femmes de Jérusalem. »²⁴⁹ Elle incarne la beauté indomptée et fertile dont été autrefois dotée Bethsabée, alors qu'à ce moment du récit celle-ci « avait déjà donné cinq fils au roi David, sans compter le Béni [un enfant mort-né qui aurait dû être le successeur du roi], [et] avait vingt-sept ans ». ²⁵⁰ Tamar elle, « était mince et souple mais sa poitrine était haute et lourde et ses hanches larges ; ses cheveux qu'elle ne nouait jamais ni ne tressait, étaient longs, ondulés et bruns comme la cornaline²⁵¹, elle n'utilisait jamais ni fard ni bijoux, tout ceci aurait été injure à sa beauté. »²⁵² Les deux sont conscientes de cette similarité et il est écrit qu'« [e]lles remarquaient elles-mêmes combien elles se ressemblaient. Pas dans les détails [...] Mais dans l'ensemble, l'ensemble invisible. »²⁵³ Elles saisissent toutes deux la gravité des enjeux derrière leur relation respective avec le roi. C'est pour cela que « [l]a présence de Tamar inquiétait Bethsabée »²⁵⁴ et inversement « [l]a présence de Bethsabée inquiétait Tamar. »²⁵⁵ Seul le fait qu'elle soit sa fille empêche au roi, pourtant tenté et séduit, de la « connaître » dans le sens biblique. Ce dernier en est même soulagé, cette filiation lui interdit de succomber à ses basses pulsions, voilà « une femme merveilleuse qu'il n'était pas obligé d'aimer [...] que la loi du Seigneur lui interdisait d'aimer et qu'il pouvait donc sans retenu ni honte savourer des yeux. »²⁵⁶ Une femme, qui, à l'inverse de Bethsabée, « ne le mettrait jamais à l'épreuve. »²⁵⁷ David a également savouré des yeux Bethsabée lorsqu'il l'a rencontrée, mais rien ne l'a empêché de la prendre. lui qui à ce moment « ressemblait à un rapace. »²⁵⁸ Il savait pourtant que ce qu'il faisait allait à l'encontre de la loi du Seigneur, à vrai dire, deux lois mêmes. Le septième et dixième commandements, à savoir « Tu ne commettras point d'adultère »²⁵⁹ et « [T]u ne convoiteras point la femme de ton prochain. »²⁶⁰

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 139.

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 140.

²⁵¹ Pierre de couleur orangée ou brûnatre.

²⁵² *Ibid.*, p. 139.

²⁵³ *Ibid.*, p. 140.

²⁵⁴ *Ibid.*

²⁵⁵ *Ibid.*

²⁵⁶ *Ibid.*

²⁵⁷ *Ibid.*

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 15.

²⁵⁹ Exode 20:14.

²⁶⁰ Exode 20:17.

Ainsi, la présence de Tamar bouscule la position de pouvoir de Bethsabée, par le fait que, pour la première fois, une femme soit *comme elle*, soit dotée des mêmes pouvoirs. Ou presque. En réalité, le fait que Tamar ne puisse être prise par David l'empêche d'atteindre le même niveau d'influence que Bethsabée. Celle-ci possède le roi également parce qu'elle lui offre des enfants, mais aussi parce qu'elle a des relations sexuelles avec lui. Ce n'est pas que l'aura sexuelle qui garantit une influence politique à Bethsabée, mais également sa relation charnelle avec le roi, qui ne peut s'en passer, qui voit son épouse (prise de manière illégitime) presque comme une friandise.²⁶¹ C'est par cette proximité physique, presque physiologique, avec le roi que Bethsabée préserve cette singularité en tant que reine mais qui la condamne, de fait, à être une femme qui ne peut vraiment nouer de liens avec les autres femmes. C'est dans sa relation et sa proximité avec David que sa solitude est paradoxalement renforcée.

Le thème de la solitude est donc présent dans les romans de notre corpus. Les auteurs placent leurs personnages dans un état de solitude physique et/ou psychologique pour plusieurs raisons. La solitude peut être un moyen de projeter des questionnements philosophiques sur un personnage, ce que font par exemple Tunström et Lagerkvist. La solitude peut en outre être tournée en métaphore, comme avec le désert pour Jésus ou l'obscurité pour Barabbas. Un personnage peut être également placé dans un état de solitude dans le but de le développer, de le faire évoluer. Dans *La parole du désert*, *Barabbas* et *Bethsabée*, la solitude est inhérente aux protagonistes, les façonne et forge leur personnalité ainsi que leur destin. Il s'agit d'une solitude transformative. Nous proposons l'hypothèse que le thème de la solitude est crucial pour ces auteurs de par leur proximité avec le piétisme, très axé sur la responsabilité individuelle et la relation de proximité du fidèle avec Dieu.

2. Le thème de la difformité

Plusieurs personnages de notre corpus sont physiquement marqués par un trait visuel qui les distingue des autres. Certains de ces personnages sont représentés comme difformes ou scarifiés. Ces déformations peuvent être, comme nous allons le voir, allégoriques ou métaphoriques.

²⁶¹ Rappelons que lorsque David aperçoit pour la première fois Bethsabée, il « tendit sa tête lourde et gourmande comme s'il essayait d'atteindre des odeurs et de saisir les bruits souples du corps de cette femme [...] » dans Torgny Lindgren, *op. cit.*, p. 13. Bethsabée est souvent entourée d'un champ lexical des saveurs, de la gourmandise et de l'excitation des sens.

a) *Barabbas le scarifié*

La difformité est un thème cher à Pär Lagerkvist qui « utilise des figures difformes comme symboles. »²⁶² L'auteur utilise des personnages difformes afin de « juger le comportement humain normal » par opposition à ces personnages exceptionnels pour lesquels la « difformité physique est, pour Lagerkvist, une externalisation des faiblesses humaines de caractère. »²⁶³ Centrale dans son roman *Le nain*²⁶⁴, cette thématique est également présente dans *Barabbas*. Le personnage éponyme est marqué d'une cicatrice qui lui traverse le visage. Il est dit que « [s]ous l'un [de ses yeux] courait une profonde cicatrice, qui disparaissait dans la barbe. »²⁶⁵ Cette balafre a de terribles origines : Barabbas l'a obtenue lors d'un combat à mort contre le chef de la bande de bandits dans laquelle il a grandi qui « lui avait donné un coup de couteau sous l'œil. »²⁶⁶ Lagerkvist offre toutefois au lecteur une information que Barabbas n'a pas. Que cet ancien chef, du nom d'Eliahu, « était le père de Barabbas »²⁶⁷. Nous reviendrons sur la relation père-fils durant notre partie consacrée à cette thématique.

La cicatrice de Barabbas semble presque, paradoxalement, *vivante*. Elle rougit à certains moments clés du récit. Par exemple, lorsqu'il essaie de se joindre aux chrétiens de Jérusalem qui le rejettent, sa cicatrice (donc de la peau *morte*) s'anime et « [devient] rouge sang ». ²⁶⁸ Cette cicatrice manifeste physiquement la frustration et la colère de Barabbas. Elle est métaphore de sa haine et de son sentiment d'aliénation, l'empreinte de la malédiction qui l'afflige. Barabbas est le fruit de la souffrance et de la violence. Sa mère était une femme misérable qui « accoucha dans la rue »²⁶⁹ après avoir été capturée par la bande du père de Barabbas et avoir « servi un certain temps au plaisir de tous »²⁷⁰ puis « vendue par eux à une maison publique de Jérusalem. »²⁷¹ Elle « l'avait maudit dans ses entrailles et l'avait mis au

²⁶² “[...] uses deformed figures as symbols [...]” dans Robert Donald Spector, « The Dwarf: A Note on Lagerkvist's Use of Human Deformity », *Modern Language Notes*, n° 6, vol. 70, 1955, p. 432. *JSTOR* [en ligne], DOI : <https://doi.org/10.2307/3039592> (consulté le 21/03/2023).

²⁶³ “Physical deformity, for Lagerkvist, is an externalization of human frailties of character” dans *Ibid.*

²⁶⁴ L'action du roman, écrit sous la forme d'un journal intime, prend place en Italie durant la Renaissance. Le narrateur, un nain à l'apparence grotesque, misanthrope et cruel, narre la vie des nobles qu'il fréquente et les manigances politiques de la cour. Le roman a souvent été comparé à une fable qui sert à explorer la nature du Mal en l'incarnant en la personne du narrateur. Sur *Le nain* voir par exemple David Galand, « Une ombre méconnue du Prince : Le nain de cour selon Pär Lagerkvist », *Métiers et marginalité dans la littérature : Cahier XXX*, édité par Arlette Bouloumié, Presses universitaires de Rennes, 2016, p. 169-81. *OpenEdition Books* [en ligne], URL : <http://books.openedition.org/pur/27837> (consulté le 21/03/2023).

²⁶⁵ Pär Lagerkvist, *op. cit.*, p. 13.

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 108.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 109.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 66.

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 109.

²⁷⁰ *Ibid.*

²⁷¹ *Ibid.*

monde en haïssant le ciel et la terre ainsi que le Créateur du ciel et de la terre. »²⁷² Cette malédiction est décuplée lorsque son père le scarifie, exposant au monde, et ce pour le restant de ses jours, son éternelle damnation. Cette cicatrice est donc pour Barabbas la représentation, dans le contexte de la tradition lagerkvistienne, de sa décrépitude morale et de sa corruption par le Mal.

b) *La femme au bec-de-lièvre, entre élection et malédiction*

La femme au bec-de-lièvre est un autre personnage marqué par une difformité dans *Barabbas*. Toutefois, contrairement au personnage éponyme, sa particularité physique est de naissance, le bec-de-lièvre (ou fente labio-palatine) étant une malformation qui peut apparaître durant le développement embryonnaire.²⁷³ L'auteur ne développe pas plus sur la nature de cette difformité, ou son origine. En revanche, le fait reste qu'elle n'est qualifiée qu'à l'aune de sa malformation. Cette jeune femme, vraisemblablement un amalgame entre Marie-Madeleine et la femme adultère des Évangiles comme vu dans notre première partie, reste anonyme. Elle n'est donc présentée au lecteur que par ce bec-de-lièvre. Or, le choix de Lagerkvist pour cette malformation spécifique n'est sans doute pas anodin. Le bec-de-lièvre (en fonction de sa sévérité) déforme ou supprime la partie supérieure de la lèvre, le philtrum. Cette partie de l'anatomie humaine est, dans la tradition juive, d'une origine religieuse. Un mythe du folklore juif fait par exemple mention d'un ange du nom de Lailah qui « surveille l'enfant [dans le ventre de sa mère], [lui] lisant l'histoire de son âme »²⁷⁴ mais qui, « quand le moment est venu de naître, [...] touche légèrement le nouveau né au-dessus de la lèvre, lui faisant oublier tout ce qu'il a appris. »²⁷⁵ Ainsi, cette jeune femme se voit dépourvue de la marque angélique. S'agit-il donc là d'une preuve de son élection par Dieu, ou au contraire de son rejet ? Elle consacre sa vie à son Seigneur, meurt en témoignant en Son Nom. Pourtant, personne ne vient la sauver de la foule en colère qui finit par la lapider. Seul Barabbas lui accorde l'attention et de l'amour. Seul un autre scarifié lui tend la main.

²⁷² *Ibid.*

²⁷³ Jacqueline Rossant-Lumbroso et Lyonel Rossant, « Malformations du visage », *Doctissimo* [en ligne], 27 janvier 2017, URL : https://www.doctissimo.fr/html/sante/encyclopedie/sa_1126_malform_visag.htm (consulté le 21/03/2023).

²⁷⁴ Howard Schwartz, *Gabriel's Palace: Jewish Mystical Tales*, États-Unis, Oxford University Press, 1993, p. 57. *Google Books* [en ligne], URL : [Gabriel's Palace: Jewish Mystical Tales - Google Livres](#) (consulté le 21/03/2023).

²⁷⁵ *Ibid.*, pp. 57-58.

c) *Meribbaal le répugnant*

Meribbaal est un personnage que nous n'avons pas encore présenté. Il est connu dans le livre de Samuel sous le nom de Mephiboscheth (*Mephi Boseth* dans la Bible de Carl XII utilisée par Lindgren) mais est nommé Merib-Baal dans le premier livre des Chroniques (écrit bien avant celui de Samuel).²⁷⁶ « Mephiboscheth » signifie « de la bouche de la honte » là où « Merib-Baal » signifie « de la bouche de Baal »²⁷⁷, ce dernier étant une divinité païenne, dont le culte est fermement condamné dans l'Ancien Testament. Mephiboscheth est introduit dans le corpus biblique comme le fils de Jonathan et par conséquent petit-fils de Saül, le précurseur de David, et est décrit comme « perclus des pieds »²⁷⁸ et « boiteux »²⁷⁹. Cette infirmité vient du fait que sa nourrice, prise de panique, « le prit et s'enfuit, et, comme elle précipitait sa fuite, il tomba et resta boiteux. »²⁸⁰ De par sa relation avec son père, David invite Mephiboscheth en son foyer pour éternellement manger « à [sa] table »²⁸¹, et lui offre en outre de lui rendre « toutes les terres de Saül »²⁸². Dès ce moment, Mephiboscheth vit avec David, mange avec lui, « comme l'un des fils du roi. »²⁸³ Mephiboscheth s'humilie complètement face à David et se soumet pleinement à lui :

Et Mephiboscheth, fils de Jonathan, fils de Saül, vint auprès de David, tomba sur sa face, et se prosterna. [...] Qu'est ton serviteur, pour que tu regardes un chien mort, tel que moi ?²⁸⁴

Il subsiste plus ou moins sous la tutelle de David et de Tsiba, qui s'occupe de ses terres tandis qu'il reste avec à la table du roi. Lors d'une famine, David est confronté à un dilemme : il doit sacrifier sept fils de Saül. Le traitement de Mephiboscheth est remarquable. Celui-ci n'est pas offert en sacrifice :

[L]e roi épargna Mephiboscheth, fils de Jonathan, fils de Saül, à cause du serment qu'avaient fait entre eux, devant l'Éternel, David et Jonathan, fils de Saül.²⁸⁵

²⁷⁶ « Fils de Jonathan : Merib-Baal [...] » dans 1 Chroniques 8:34.

²⁷⁷ David Noel Freedman et Allen C. Myers, *Eerdmans Dictionary of the Bible*, Amsterdam University Press, 2000, p. 887. *Google Books* [en ligne], URL : [Eerdmans Dictionary of the Bible - David Noel Freedman, Allen C. Myers - Google Livres](#) (consulté le 23/03/2023).

²⁷⁸ 2 Samuel 4:4.

²⁷⁹ *Ibid.*

²⁸⁰ *Ibid.*

²⁸¹ 2 Samuel 9:7.

²⁸² *Ibid.*

²⁸³ 2 Samuel 9:12.

²⁸⁴ 2 Samuel 9:6-8.

²⁸⁵ 2 Samuel 21:7.

Le Meribbaal de Lindgren partage de nombreux points communs avec celui de la Bible. L'auteur cite quasi *verbatim* la Bible pour présenter son personnage et écrit ainsi que « Meribbaal était fils de Jonathan, Jonathan était le fils du roi Saül. »²⁸⁶ L'origine de sa difformité est la même que dans la Bible, la seule différence étant la quantité de détails qu'ajoute Lindgren. Ainsi, « c'était sa nourrice qui l'avait rendu infirme »²⁸⁷ alors qu'elle « le port[ait] au-dessus de sa tête tandis qu'elle courait »²⁸⁸ jusqu'au moment où « son pied gauche heurta une pierre et [qu']elle tomba en avant »²⁸⁹, faisant tomber Meribbaal, dont « [l]es pieds furent brisés et par la suite ne devinrent jamais des pieds au sens habituel »²⁹⁰ mais plutôt « des masses charnues, difformes, sans mobilité ni souplesse »²⁹¹.

Mais là où les scribes de la Bible usent d'euphémismes et de litotes, Lindgren choisit d'exacerber les traits physiques qui caractérisent Meribbaal. Ainsi, ce dernier est, dans *Bethsabée*, totalement incontinent. Il ne peut pas marcher sans aide extérieure, ou du moins sans ses cannes, « n'arriv[e] même pas à ramper »²⁹² et doit par conséquent « être porté par les serviteurs »²⁹³ après le repas dans son lit, où ruissellent « toutes les sécrétions nocturnes de son corps »²⁹⁴. Il n'est pas nourri par David, mais gavé, puisque David a ordonné que « jamais Meribbaal ne gagnerait son lit ayant faim ou soif »²⁹⁵.

Meribbaal n'est pas uniquement entièrement dépendant des autres, et en particulier David, il est répugnant, dénué de toute dignité. S'asseoir à la table du roi n'est pas une faveur, c'est une malédiction puisque « boire et manger occupait tout son temps et toutes ses forces, très vite le vin lui déroba sa vigueur génitrice.²⁹⁶ Il a d'ailleurs parfaitement conscience de ce que lui inflige celui qui a pourtant promis de le protéger (qui, cela dit, a « dépouillé »²⁹⁷ Meribbaal de quasi toutes les terres que lui avaient léguées ses ancêtres, ne lui laissant qu'une « petite ferme dans la Vallée du Cédron »²⁹⁸). Il déclare ainsi à Bethsabée que « [c]haque repas est un repas de sacrifice et c'est moi que l'on sacrifie. »²⁹⁹ David sait ce qu'il fait, Meribbaal n'est qu'une énième victime du roi. Mais Meribbaal, est sans doute plus qu'un simple rival. C'est un reflet

²⁸⁶ Torgny Lindgren, *op. cit.*, p. 61.

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 62.

²⁸⁸ *Ibid.*

²⁸⁹ *Ibid.*

²⁹⁰ *Ibid.*

²⁹¹ *Ibid.*

²⁹² *Ibid.*

²⁹³ *Ibid.*

²⁹⁴ *Ibid.*

²⁹⁵ *Ibid.*

²⁹⁶ *Ibid.*

²⁹⁷ *Ibid.*

²⁹⁸ *Ibid.*

²⁹⁹ *Ibid.*

grotesque de David. C'est un roi déchu, incarnant ce qui *aurait pu être*. C'est un « double impuissant »³⁰⁰ de David. Ce « porc ivrogne né pour être roi »³⁰¹ représente la terreur et les angoisses de David : l'impuissance, la stérilité, la faiblesse. La difformité de Meribbaal sert donc de miroir reflétant les peurs du roi des Juifs. C'est un reflet grotesque d'un personnage dont l'apparence prestigieuse n'est que cela : apparence. Meribbaal est une manifestation physique de la part sombre du roi des juifs.

3. Le thème du père

Le thème du père et de la relation père-fils est sous-jacent, voire explicite, chez les trois auteurs. Lagerkvist a été marqué par son père (mais aussi son grand-père), très religieux, qui incarnait l'austérité paysanne smålandaise du tournant du XX^e siècle. Comme il le décrit lui-même dans son roman à caractère autobiographique, *L'exil de la terre*, c'était un patriarce taiseux et travailleur, qui chapeautait les conventicules familiaux du soir, à la lueur des bougies. Tunström, quant à lui, n'a cessé d'écrire sur la relation complexe avec son père pasteur qui apparaît « souvent coupée dans [s]es romans »³⁰². Chez Tunström « les personnages sont en quête du père absent, qui continue, malgré son absence, ou à cause d'elle, à jouer un rôle essentiel. »³⁰³ L'accent est d'ailleurs mis sur le père, et non pas sur la mère car « puisqu'elle était présente, il n'avait pas besoin de parler d'elle dans ses livres. »³⁰⁴ Lindgren lui n'intègre pas réellement sa relation avec son propre père dans ses œuvres, mais étudie tout de même la figure de la paternité, de la famille et de la filiation dans plusieurs de ses romans, dont *Bethsabée*, mais aussi dans ce qui est certainement son roman le plus célèbre, *Le chemin du serpent*.³⁰⁵

a) La paternité dans *Barabbas*

³⁰⁰ Patrick Griolet, « Lecture » dans *Ibid.*, p. 268.

³⁰¹ *Ibid.*, p. 266.

³⁰² Annelie Jarl Ireman, *op. cit.*, p. 215.

³⁰³ *Ibid.*

³⁰⁴ *Ibid.*

³⁰⁵ L'action du roman prend place dans la campagne suédoise de la seconde moitié du XIX^{ème}. Lindgren narre l'histoire d'une famille exploitée par leur créancier, qui manipule les différentes femmes de cette dernière pour avoir des relations sexuelles avec elles. L'histoire culmine avec un glissement de terrain durant laquelle la maison familiale et quasi tous les personnages sont engloutis par la Terre.

Nous évoquions, durant notre partie sur la difformité de Barabbas, sa relation avec Eliahu. Ce chef d'une bande de bandits s'avère être « le père de Barabbas »³⁰⁶. Pourtant, Lagerkvist, avant de révéler cette information à la moitié du roman, semble au départ balayer ce sujet en écrivant que Barabbas « n'avait pas de mère. D'ailleurs, de père non plus ; il n'en avait même jamais entendu parler. »³⁰⁷ Cette contradiction est en réalité très efficace pour souligner l'aliénation au monde vécue par Barabbas, mais aussi pour soulever un parallèle religieux crucial. Barabbas a été littéralement sauvé par le Christ, il l'a fréquenté de près, et a donc été en proximité physique avec le Fils de Dieu. Et tout comme le Christ (qui est le fils de Joseph et de Dieu), Barabbas a « deux » pères : Eliahu, et Dieu. Il a son père biologique, mais avec lequel il n'a jamais eu de relation père-fils, culminant au duel qui lui vaut sa cicatrice. Et ensuite, son père *étymologique*, Dieu, avec lequel il cultive également une relation conflictuelle. Nous avons expliqué l'étymologie du nom Barabbas, « Fils du Père ». Ce n'est d'ailleurs pas la seule ambiguïté étymologique qui renforce la complexité de la réelle paternité de Barabbas. Le nom de son père, Eliahu, est d'origine hébreue, et signifie « mon dieu est Yahvé »³⁰⁸ Le prénom Eliahu est par ailleurs souvent raccourci en Eli qui s'avère également être le nom par lequel le Christ appelle son père avant de mourir :

Et vers la neuvième heure, Jésus s'écria d'une voix forte : Eli, Eli, lama sabachthani ?
c'est-à-dire : Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ?³⁰⁹

Mais là où Jésus s'avère être le Messie qui sauve les âmes des mortels, Barabbas n'est qu'un sombre reflet de cette destinée. Le Christ sait être le Fils de Dieu, qui s'est incarné en lui, qui s'est fait Homme. Barabbas, lui, n'est pas élu de cette manière, et est constamment dans le doute. C'est celui qui n'a pas de père, mais qui aimerait en avoir. Le Christ et Barabbas. Deux Fils d'un même Père, l'un est monté aux cieux, l'autre, autant métaphoriquement que littéralement, s'enfonce de plus en plus dans les tréfonds des enfers, jusqu'à y allumer les flammes lors de l'incendie de Rome. L'un est le parangon du Bien, l'autre, le rejeton de la plus grande misère et fruit bâtard de la souffrance et de la haine.

³⁰⁶ Pär Lagerkvist, *op. cit.*, p. 109

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 17.

³⁰⁸ Michael David Coogan, *The Old Testament: A Historical and Literary Introduction to the Hebrew Scriptures*, Oxford University Press, 2013, p. 304. Il s'agit du nom « propre » du dieu juif, qui se distingue du nom « Elohim », qui signifie simplement « dieu ». Dans l'Ancien Testament, en fonction de l'époque et du scribe, Dieu est soit appelé Yahvé (par le scribe appelé de ce fait le yahviste) soit Elohim (par le rédacteur dit élohiste). Voir par exemple : Jean Bottéro, *Naissance De Dieu : La Bible et l'historien*, « Collection Folio Histoire », vol. 49, 1993.

³⁰⁹ Matthieu 27:46.

b) *La figure du père dans La parole du désert.*

Le Jésus du roman de Tunström est en quête de son identité. Plusieurs figures paternelles l'accompagnent et le suivent dans son développement. Il y a d'abord son père biologique, Joseph, présenté comme un homme qui « vivait du travail de ses mains »³¹⁰ et qui de fait était devenu « courbé et noueux »³¹¹. C'est un homme modelé par le labeur, qui laisse ses mains parler pour lui, étant profondément taciturne. Jésus explique ainsi que « Joseph avait du mal à parler devant tout le monde »³¹². Une seule et unique chose parvient à le faire parler : l'alcool, consommé lors du sabbat. Ainsi, c'est seulement « quand il avait bu un verre de vin en trop » que « tous les verrous de sa langue s'ouvraient. »³¹³ Dans ce sens, Joseph rentre dans la galerie de personnages tunströmiens libérés par l'alcool, chez qui cela peut-être parfois « une sorte d'arme de révolte sociale, celles des pauvres qui n'ont pas d'autres moyens. [L'alcool] donne aux personnages un moment de joie et leur permet d'embellir l'existence. Il est aussi, avant tout, un moyen d'échapper à la tyrannie des conventions et de l'idéal de la tempérance. »³¹⁴ L'ivresse permet à Joseph de sortir de son tempérament taciturne et lui offre l'opportunité d'embellir non seulement son passé, mais également la vie de son enfant, avide des histoires de son père.

L'enfance de Jésus est marquée par les récits narrés par Joseph. Jésus est fasciné par les histoires de son père, dont il aime écouter « l'unique continent compact verbal [...] lors des calmes repas du jour des préparatifs [du sabbat] »³¹⁵. Son imagination, extrêmement complexe et riche, les manipule. La fiction et la réalité de ces souvenirs s'entremêlent dans l'esprit de Jésus, qui ne « sai[t] plus ce qui est sa parole et ce qui est pur souvenir. »³¹⁶ Pourtant, Joseph peut être un obstacle à l'envie d'émancipation et de liberté de son fils. Homme endurci par les épreuves d'une vie paysanne rude, il estime que « [l']envie de liberté [...] attir[e] des ennuis » et « que si l'on se content[e] de la charrue, de la tannerie et de la terre sans réclamer autre chose, alors on vi[t] heureux. »³¹⁷ Jésus est donc contraint de s'éloigner de son père, dont les histoires pourtant le fascinent, pour se libérer. Il s'agit là d'une thématique récurrente de l'œuvre de Tunström, dans laquelle « [l]a famille constitue [...] le deuxième

³¹⁰ Göran Tunström, *op. cit.*, p. 18.

³¹¹ *Ibid.*

³¹² *Ibid.*

³¹³ *Ibid.*

³¹⁴ Annelie Jarl Ireman, *op. cit.*, p. 192.

³¹⁵ Göran Tunström, *op. cit.*, p. 22.

³¹⁶ *Ibid.*

³¹⁷ *Ibid.*, p. 23.

grand obstacle à l'épanouissement de l'individu. »³¹⁸ La manière adoptée par Jésus pour se libérer de l'étreinte de son père est double : la solitude, comme nous l'avons vu, mais aussi la rencontre de nouvelles personnes. C'est sa curiosité naturelle pour les autres (ici les différents voyageurs du désert) qui le pousse à explorer de nouvelles possibilités. Chez Tunström, se libérer de l'emprise parentale est difficile et douloureux, mais pourtant « important pour devenir un individu, pour se libérer du déterminisme et commencer une vie authentique. »³¹⁹ Annelie Jarl Ireman explique en outre que « les parents représentent le passé, qui empêche les personnages de vivre leur propre vie. »³²⁰ Jésus en est un très bon exemple.

Jésus est en outre marqué par une autre figure paternelle, celle de Zacharie, le père de Jean le Baptiste. C'est un père de substitution, plus âgé et plus lettré que Joseph, avec lequel il est écrit qu'il « vivai[t] heureux »³²¹. Il fait découvrir au jeune Jésus d'autres perspectives. Plus qu'un père, c'est un mentor. Jésus l'aime énormément et l'admire, exprimant par exemple que sa voix « était si belle que chacun de ses mots restait gravé »³²², que « [s]a présence avait quelque chose d'exceptionnel et de sécurisant »³²³ et que « c'était un bon professeur »³²⁴. Le vieil homme est en bon terme avec Joseph, l'invite chez lui, l'écoute quand il parle de ses idées et opinions. Cela ne l'empêche toutefois pas de proposer des contre-arguments :

Ils burent du vin jusque tard dans la soirée. Ils étaient assis près du feu, sous les étoiles, à parler des Romains. [...] Il [Joseph] parla de ses péchés par omission. [...] Nous sommes si passifs, dit-il. Zacharie écoutait patiemment. Mais il était d'un autre avis :
– Il y en a bien qui font quelque chose, ou qui s'efforcent de faire quelque chose.³²⁵

Des mots de Zacharie Jésus a sans doute retiré de nombreuses leçons. Cela se lit d'ailleurs dans les propos qu'il tient sur ce père de substitution. Il explique ainsi imiter « ses paroles »³²⁶, tenter de « prendre sur [lui] la responsabilité [qu'il sentait] présente dans son enseignement. »³²⁷ Il s'est de ce fait inspiré du vieil homme, qui explique notamment à Joseph que « le désert est un lieu de rédemption. C'est là que le salut divin se révélera tout d'abord. Je me suis toujours senti attiré par lui mais pour Elisabeth – et pour moi-même – je suis resté

³¹⁸ Annelie Jarl Ireman, *op. cit.*, p. 134.

³¹⁹ *Ibid.*, p. 137.

³²⁰ *Ibid.*

³²¹ Göran Tunström, *op. cit.*, p. 36.

³²² *Ibid.*, p. 37.

³²³ *Ibid.*

³²⁴ *Ibid.*

³²⁵ *Ibid.*

³²⁶ *Ibid.*

³²⁷ *Ibid.*

à Jérusalem. »³²⁸ Jésus marche dans les pas de Zacharie, qui lui aussi s'avère donc être un seconde figure paternelle, cette fois-ci inspiratrice et émancipatrice, au contraire de Joseph qui peut être un frein à l'évolution de Jésus.

c) *La filiation dans Bethsabée*

Le roman de Lindgren est traversé par une dualité opposant la fertilité et la stérilité. Des figures incontinentes et stériles comme Urie et Meribbaal sont opposées à celui qui incarne le patriarche ultime : David. Il assure la multiplication de son peuple de par sa polygynie débordante et possède des dizaines d'enfants. Cette fertilité est soutenue par un champ lexical des fluides corporels omniprésent, en particulier sur la semence de David, décrite comme « étrangement douce »³²⁹. David sème littéralement sa descendance, ce qui pousse Bethsabée à dire au prophète Nâtan qu'elle n'est pas « un lopin de terre. Pas un sillon de terre. »³³⁰ Les femmes avec lesquelles il a des enfants disparaissent, ne deviennent que des génitrices parmi tant d'autres. David crée la vie, mais fait disparaître l'humanité et l'individualité de ses partenaires. Pour lui-même ainsi que pour les prophètes (qui ne sont que des hommes) cette fertilité débordante est un privilège sacré. « Toute fécondité est un don de Dieu »³³¹ selon Nâtan. C'est cette attribution divine que David utilise pour justifier sa polygynie. Toutefois, comme nous l'avons vu dans notre première partie, s'attribuer le sacré est un lourd fardeau à porter. Cette fécondité débordante est indissociable de la culpabilité, et ce, de deux manières. Soit David est dans le regret immédiat de son acte, soit ce besoin d'être le mâle alpha de son peuple le pousse à l'infanticide, paradoxal lorsque la volonté est de maintenir ou décupler sa descendance. En ce qui concerne la première hypothèse, après le premier rapport sexuel entre le roi et Bethsabée, David manifeste une profonde dysphorie post-coïtale³³², ce que Schopenhauer appelait le « rire du diable »³³³ :

³²⁸ *Ibid.*

³²⁹ Patrick Griplet, « Lecture » dans Torgny Lindgren, *op. cit.*, p. 271.

³³⁰ Torgny Lindgren, *op. cit.*, p. 141.

³³¹ *Ibid.*

³³² La dysphorie post-coïtale est un sentiment de profonde tristesse après l'orgasme, même si le rapport sexuel a été partagé avec un partenaire aimé de la personne. Voir par exemple Rachel Baxter, « What Is Postcoital Dysphoria (“Post-Sex Blues”)? », *ISSM* [en ligne], 1 décembre 2015, URL : <https://www.issm.info/sexual-health-qa/what-is-postcoital-dysphoria-post-sex-blues/> (consulté le 01/04/2023).

³³³ Arthur Schopenhauer, « Chapter XIV: Additional Remarks on the Doctrine of the Affirmation and Denial of the Will-to-Live », *Parerga and Paralipomena: Short Philosophical Essays*. vol. 2. traduit par E. F. J. Payne, Oxford, Clarendon Press, 1974, p. 316. *Google Books* [en ligne], URL : [Parerga and Paralipomena: Short Philosophical Essays - Arthur Schopenhauer - Google Livres](https://books.google.fr/books?id=9qAQAQAAMAAJ&pg=PA316) (consulté le 03/05/2023). L'expression est traduite de la formulation latine *illico post coitum cachinnus auditur Diaboli*.

Puis le roi entra en elle, vite et impitoyablement comme si elle avait été un ennemi de plus à vaincre [...] Pour finir il ouvrit la bouche sur un cri épouvantable, presque insupportable [...] puis il se laissa tomber à côté d'elle, lourd, relâché et épuisé. Elle l'entendit se mettre tout de suite à parler avec le Seigneur, C'était une plainte triste et monotone.³³⁴

Cette mélancolie relève à la fois de son devoir en tant qu'élus du Seigneur, que de sa nature d'être humain faible et victime des ses pulsions les plus basses. Devoir s'abaisser aux bassesses d'un rapport sexuel, acte présent dans quasi tout le règne animal, rapproche l'humain de sa nature bestiale. Or, selon Ernest Becker, l'homme construit des cultures, des idoles et des dieux (soit ce qui est unique à l'homme) pour nier sa mortalité et l'inscrire dans l'éternité. Lorsqu'il imite les animaux, bon gré mal gré, lorsque ses pulsions et les besoins du corps se font sentir, c'est un rappel à sa propre mortalité, d'où la névrose qui en découle. Devoir s'abaisser à ses besoins corporels est une représentation « non seulement du déterminisme et de la limite physique, mais également du destin de tout ce qui est physique : la décomposition et la mort. »³³⁵ Becker poursuit en expliquant « [qu'a]ujourd'hui on comprend que toutes les conversations autour du sang et des excréments, du sexe et de la culpabilité sont vraies [...] car ces choses reflètent l'horreur que l'homme a de sa propre condition animale de base »³³⁶ C'est sans doute là l'une des sources de l'anxiété qui réside en David, qui fait de lui un géant au pied d'argile. Le fait qu'il *doive*, comme élu du Seigneur, avoir tant d'enfants, ajouté au fait qu'il cède à ses pulsions, montre « à l'homme son extrême finitude, sa physicalité, la probable irréalité de ses espoirs et rêves. »³³⁷ Ici, David rentre parfaitement dans la définition de la culpabilité de Becker. Celui-ci explique que « [l]a culpabilité qu'il [l'homme de manière générale] ressent par rapport à ses fonctions et pulsions corporelles est de la « pure » culpabilité: de la culpabilité comme inhibition, comme déterminisme, comme marqueur de sa petitesse et ses limites. »³³⁸

Pour la deuxième hypothèse concernant le lien entre la fertilité de David, son statut de patriarche, et l'infanticide, il faut se pencher sur sa relation avec son fils (et successeur initial) Absalom. Ce dernier se rebelle contre son père, mais finit par être vaincu. Dans un duel qui

³³⁴ Torgny Lindgren, *op. cit.*, p. 18.

³³⁵ “[...] represents not only physical determinism and boundness, but the fate as well of all that is physical: decay and death” dans Ernest Becker, *The Denial of Death*, Londres, Grande-Bretagne, Souvenir Press, 2020 (1973). Ici Becker parle de l'analité et des excréments, mais développe ensuite son propos avec d'autres exemples, comme les rapports sexuels et les menstruations.

³³⁶ “Today we realize that all the talk about blood and excrement, sex and guilt, is true [...] because all these things reflect man's horror of his own basic animal condition [...]” dans *Ibid.*, p. 35.

³³⁷ “[...] shows man his abject finitude, his physicalness, the likely unreality of his hopes and dreams.” dans *Ibid.*, p. 33.

³³⁸ “The guilt that he feels over bodily processes and urges is “pure” guilt: guilt as inhibition, as determinism, as smallness and boundness.” dans *Ibid.*

oppose une même lignée, l'infanticide est indirecte (David n'est pas celui qui tue directement Absalom), mais toutefois ordonné. La mort de son fils dévaste le roi. Pourtant elle est nécessaire à sa survie, au maintien de sa position. C'était selon lui inévitable puisque dans le monde dans lequel il vit, « [i]l est naturel que l'enfant du roi soit parricide à son tour. »³³⁹ Ce ne sera simplement pas Absalom qui « tuera » David. David sait être dans un cycle de violence. Patrick Griolet le résume d'ailleurs de manière adroite : « Les pères [...] sont à la fois créateurs et infanticides. [...] Dieu crée des humains. Et puis il les détruit. David, qui s'identifie si fort à son créateur, prend tout naturellement sa place en immolant ses victimes. Mais il attend aussi avec résignation sa propre immolation. »³⁴⁰ Sa déchéance est plus subtile, plus progressive. C'est par son retour à l'état de nourrisson dans les bras de Bethsabée qu'il meurt, et est remplacé par Salomon. C'est la mère qui fait disparaître le père en le rendant enfant. De cette partie nous pouvons retirer le fait qu'une analyse psychanalytique de l'œuvre de Lindgren peut être pertinente à l'aune des thèmes que nous avons abordés.

Ainsi dans les trois œuvres le sujet du père et de la relation qu'entretiennent les personnages avec une figure paternelle est traité. Celui-ci apparaît tantôt comme ennemi, tantôt comme guide, maître et leader, modèle ou rival. Les personnages se développent et se transforment à l'aune de figures paternelles, parfois inspirées des pères des auteurs. Ils doivent s'en émanciper ou s'en inspirer. C'est un passage crucial et pour ainsi dire obligé pour les protagonistes, ce qui démontre l'importance que les auteurs accordent à leur propre relation au père. Cette thématique partagée place qui plus est ces trois romans pleinement dans la définition de *pietist nostalgia* de Thomas Mohnike, qui décèle dans la figure du père comme l'une des quatre caractéristiques du concept.

4. Synthèse

La parole du désert, *Barabbas* et *Bethsabée* ne sont donc pas des romans uniquement religieux. Leurs auteurs y ont intégré de nombreux thèmes non-religieux que l'on pourrait qualifier d'universels à l'expérience humaine, qui permettent de renforcer l'universalité des propos philosophiques voire psychologiques des romans tout en les teintant de leur propre expériences de vie. On y retrouve des sujets que chaque être humain sur terre peut connaître, comme la solitude, la culpabilité, la relation avec le père ou la difformité physique. Ces

³³⁹ Patrick Griolet, « Lecture », dans Torgny Lindgren, *op. cit.*, pp. 267-268.

³⁴⁰ *Ibid.*

thèmes sont rarement positifs, ou du moins sont ambivalents. La relation au père notamment, en elle-même neutre, peut être soit négative soit positive pour les personnages. C'est par cet équilibre entre l'universel et le particulier que les romans parviennent à résonner avec un public aussi large malgré des origines culturelles de leurs auteurs si spécifiques (soit le monde rural suédois piétiste du XX^e siècle). Cela démontre également que les romans ne sont pas religieux à proprement parler et qu'il s'agit, du moins en partie, d'œuvres séculaires qui transcendent une lecture purement chrétienne.

III. LES QUESTIONNEMENTS RELIGIEUX

Nous avons analysé les romans et leurs thèmes, ainsi que les allégories et métaphores qui peuvent y être décelées. Des sujets bibliques anciens et marquants pour la vie des auteurs sont entremêlés avec d'autres thématiques non-religieuses plus modernes et universelles qui dépassent le monde du luthéranisme scandinave, ce qui permet aux trois romans de résonner à travers des public larges et hétéroclites. Nous avons également vu que Lagerkvist, Tunström et Lindgren n'hésitent pas à introduire dans leurs œuvres leur propre vécu et leurs expériences personnelles. Nous traiterons dans cette troisième et dernière partie de notre développement d'un aspect crucial de ce caractère personnel des œuvres, qui concerne directement le cadre biblique de ces dernières. Mêlant le personnel et le religieux est la question de la foi (ou la non-foi) des auteurs. Nous analyserons donc comment ces derniers ont intégré des questionnements religieux dans les romans de notre corpus et, par corollaire, ce que ces questionnements nous disent sur la relation de leurs auteurs avec la religion chrétienne.

1. *Barabbas* comme quintessence du doute religieux de Lagerkvist

L'œuvre de Lagerkvist est traversée de questionnements religieux qui le placent pleinement dans le modernisme. Le ton y apparaît profondément marqué par des expériences civilisationnelles traumatisantes, comme les guerres mondiales, ainsi que par des remises en questions existentielles profondes et brutales. L'auteur n'a cessé d'écrire pour comprendre la nature de la religion dans un monde de rationalité froide qui a pu mener, entre autres, aux

deux guerres mondiales et à l'hémoclysm³⁴¹ qu'elles ont causé qui l'ont profondément marqué. Ce n'est certes pas le seul auteur à avoir traité ce sujet, mais la particularité de Lagerkvist est qu'il ne donne pas de réponse claire, préférant maintenir le doute sur la démarche à suivre. Les personnages de Lagerkvist semblent constamment bloqués entre deux mondes, celui de la foi chrétienne, naïve, archaïque et innocente, et la non-foi séculaire qui apporte avec elle un lourd bagage de terreur existentielle. Cette angoisse découle de la peur de la mort et de la nature du mal (qu'il étudie en profondeur dans *Le nain* par exemple), mais aussi de la difficulté pour l'homme moderne de concilier ses nouvelles croyances (ou ses nouvelles *non-croyances*) avec les bases de sa culture, intrinsèquement religieuses. « Dieu n'existe pas dans ces récits de Lagerkvist, mais les récits et les modèles de vie chrétiens sont forts, et le désir profond derrière les légendes chrétiennes ne peut pas encore être satisfait par d'autres moyens. » explique Thomas Mohnike.³⁴² Il y a donc un mouvement de balancier à l'équilibre précaire dans lequel l'homme sécularisé ne parvient pas à se placer, ce qui le pousse à chercher ce qui, paradoxalement, ne peut être trouvé. C'est cette quête de sens sans réponse modelée par une chrétienté en cours de sécularisation que Thomas Mohnike, reprenant le terme de Hugo Friedrich, nomme la « transcendance vide »³⁴³. C'est cette transcendance que Lagerkvist a transposé dans son œuvre. Comme Mohnike l'explique, « [l]a modernité copie [...] le mouvement religieux vers un Dieu transcendant. Or, elle ne trouve pas de Dieu, et l'expérience de transcendance reste vide. Le mouvement vers cet autre ne se dirige plus vers une expérience religieuse, mais vers un vécu purement esthétique ; Dieu est remplacé par l'expérience esthétique. »³⁴⁴ Le personnage de Barabbas se révèle être un creuset parfait pour cette exploration esthétique.

a) *Entre nihilisme et croyance*

Barabbas est un homme tiraillé entre deux forces irréconciliables. Le fait de ne pas croire et l'envie de croire. Il le dit lui-même lorsqu'il est interrogé par le procureur romain : « je voudrais bien croire ».³⁴⁵ Il reste coincé dans l'entre-deux, jusqu'à la fin. Sa mort est la culminance tragique du roman, puisqu'il est écrit que « [q]uand il sentit la mort dont il avait

³⁴¹ Un « hémoclysm » est un événement sanglant, comme le préfixe l'indique, dont le bilan de morts s'apparente à celui d'un cataclysme. Voir plus dans Steven Pinker, *The Better Angels of Our Nature*, New-York, États-Unis, Penguin Books, 2011.

³⁴² Thomas Mohnike, « Raconter Dieu dans la littérature suédoise au XXème siècle », *op. cit.*, p. 126.

³⁴³ *Ibid.*, p. 123.

³⁴⁴ *Ibid.*, pp. 126-127.

³⁴⁵ Pär Lagerkvist, *op. cit.*, p. 152.

toujours eu si peur, il dit dans les ténèbres, *comme s'il s'adressait à la nuit* : A toi je remets mon âme. »³⁴⁶ Le lecteur est laissé libre sur son interprétation de ce que signifie ce dernier acte. Une interprétation pessimiste pourrait être la suivante : Barabbas, fruit d'une souffrance humaine si écrasante et étouffé par le doute ne peut atteindre l'éternité promise par la chrétienté. Il finit par mourir seul, noyé dans la pénombre, à la fois littérale et métaphorique. Il en serait donc de même pour l'homme moderne sécularisé. Sans la promesse d'une vie éternelle ni grand récit religieux fondateur qui le feraient supporter les souffrances inhérentes de l'existence humaine, il meurt dans la solitude, après avoir vécu dans un nihilisme qui a sapé toute essence vitale de son bref passage sur terre. D'autres interprétations existent toutefois. Pour André Gide par exemple, il se peut qu'il s'adresse à ce moment au Christ : « Ce « comme si » laisse douter si ce n'est pas au Christ plutôt, et sans trop s'en rendre compte, qu'il s'adresse ; et si le Galiléen finalement « ne l'a pas eu [Barabbas] » ». ³⁴⁷

Barabbas a été témoin de la Passion et de ce qui s'apparente à des miracles, a littéralement failli partager la Croix avec le Christ, et pourtant il ne parvient pas à croire, à s'abandonner dans la foi. Ses doutes et son angoisse le retiennent. Il tente de rationaliser ce qu'il a vu. Le fait est que cette rationalisation, par un homme de l'an 1, se rapproche bien plus des méthodes cognitives de l'homme sécularisé et modelé par la science, que par les réflexes intellectuelles d'un homme de cette ère. Ainsi, pour justifier la soudaine obscurité qui tombe sur Jérusalem lorsque le Christ expire, il n'a pas recours à une interprétation divine ou magique teintée de superstitions. Il n'est pas chrétien donc reste encore incrédule que cela ait été provoqué par le pouvoir de Jésus, mais il ne justifie pas non plus cela par une quelconque force mystique païenne. Il relativise cette événement comme le ferait un contemporain de Lagerkvist :

Avait-il vraiment eu l'impression qu'il faisait obscur ? En plein jour ! C'était bien extraordinaire. Si vraiment il avait cette impression, c'est qu'il avait attrapé mal aux yeux d'être resté si longtemps dans un cachot. Oui, bien sûr. La grosse femme affirma qu'il n'avait pu se réhabituer tout de suite à la lumière. Il avait été ébloui un moment. Rien d'étonnant à cela. ³⁴⁸

Quand ce réflexe de rationalisation et ses doutes disparaissent, il se met à *croire qu'il croit*. Il pense devenir chrétien, mais il croit *mal*. C'est là qu'il se met à incendier Rome. Il a tenté de se rapprocher des chrétiens, il a essayé d'adhérer à leur foi simple et béate, mais il n'est

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 186. Italiques personnelles.

³⁴⁷ André Gide, « Lettre d'André Gide » dans *Ibid.*, p. 10

³⁴⁸ *Ibid.*, p. 31.

jamais réellement parvenu à voir Dieu. «[I]l l'a vu sans le voir, car il reste enfermé en lui-même et ne connaît finalement comme seul moyen d'ouverture aux autres que la haine et la violence. »³⁴⁹ Comble de l'ironie, il meurt comme le Christ : crucifié. De fait, il connaît la mort d'un chrétien, même si sa foi reste, quant à elle, ambiguë. Georges Ueberschlag souligne l'aspect profondément désespérant de ce destin : « Par une ironie suprême Barabbas meurt en martyr d'une foi qu'il n'a jamais eue. Les trois étapes de son errance, dont chacune est marquée par une scène de crucifixion, ont vu sa confrontation avec la personne du Christ, avec la foi au Christ et avec le témoignage pour le Christ. À chaque fois il s'est heurté à son incapacité d'adhérer, donc d'aimer. »³⁵⁰ Le Fils de Dieu, celui chargé de sauver l'Humanité de ses propres péchés, est tué à la place d'un criminel. Un personnage parfait pour projeter les profondes angoisses existentielles de Lagerkvist.

Cette confusion sur la question de la foi fait de nouveau de Barabbas un reflet de l'homme moderne. Jeté dans un monde scientifique dont les découvertes ont, comme l'écrit Lagerkvist pour sa propre expérience, « balayé Dieu et tout espoir »³⁵¹, l'homme moderne se retrouve soudainement perdu et confus sur comment vivre. L'abandon innocent à la religion n'est plus possible, mais le scientisme froid n'est pas viable pour un être humain intrinsèquement moral. Ses anciennes valeurs sont rendues caduques, et l'homme moderne est voué à errer sans réellement savoir où aller. De là résulte l'apparition du dilemme nietzschéen. Dans un monde où « Dieu est mort », deux voies apparaissent : le nihilisme ou l'idéologie totalitaire. Sauf que dans l'œuvre Lagerkvist, ce dilemme apparaît encore plus désespérant. Si Barabbas s'adresse effectivement à l'obscurité lorsqu'il meurt, et que le lecteur l'interprète comme la preuve de la non-existence de Dieu, cela pourrait être compris comme une preuve de l'inutilité de la « mort de Dieu ». Ce qui, par corollaire, sous-entend que son Fils, bien réel dans le roman, et la charge messianique qu'il porte, ont eux aussi été futiles. L'homme ne peut plus être racheté et, qui plus est, se retrouve accablé d'une culpabilité inextinguible résultant du fait que le Fils de Dieu soit mort, en vain, pour lui. Il n'y a donc pas de transcendance ni d'éternité, et ce séjour sur terre est vécu dans la confusion et l'accablement d'une culpabilité étouffante. L'homme moderne devient un intrus sur terre et sur ce plan d'existence. Ni à sa place dans la religion, ni dans la science. Dieu devient « une plaie ouverte »³⁵² Toutefois, une autre voie semble apparaître dans l'œuvre. Discrète et éphémère, le lecteur peut discerner un

³⁴⁹ Georges Ueberschlag, « Du mal d'être au non-être : le Barabbas de Pär Lagerkvist », *op. cit.*, p. 10.

³⁵⁰ *Ibid.*

³⁵¹ “[...] sopade bort Gud och alla förhoppning”, cité dans Sven Linnér, « Pär F Lagerkvist », *Svenskt Biografiskt Lexikon* [en ligne], URL : <https://sok.riksarkivet.se/sbl/Presentation.aspx?id=10912> (consulté le 27/04/2023).

³⁵² Georges Ueberschlag, *op. cit.*, p. 13.

espoir, celui de l'ineffable lumière qui nous comblerait, l'espoir de trouver du sens dans la recherche de Dieu et la possibilité du Bien pour l'homme.

b) *Un espoir en filigrane*

Paradoxalement, c'est par l'exploration du pire de ce dont l'homme est capable que Lagerkvist parvient à, bien qu'en sous-texte, délivrer un certain message d'espoir quant à sa vision de la foi et de la religion. Vincent Fournier, pour décrire celle-ci parle de « foi sans croyance »³⁵³. C'est par l'écriture d'un personnage si corrompu par les conséquences de la capacité de faire le mal chez l'homme (les maltraitances, la violence, l'abandon, le crime etc) que, par opposition, peut être décelée une autre possibilité. Barabbas est un mauvais croyant, il comprend mal, et semble aveugle au Bien. C'est le fruit de l'agonie, la victime de sa propre vie et le résultat d'un monde rude et impitoyable. Il « saisit le sens des ténèbres du Golgotha mais [...] pas celui de la lumière du matin de Pâques »³⁵⁴. Par inversement, qu'en serait-il de celui qui s'avère être le fruit de l'amour ? C'est sans doute cette position « en marge de l'amour »³⁵⁵ qui condamne Barabbas à se donner à l'obscurité. Sans doute que ce reflet hypothétique n'atteindrait pas Dieu à proprement parler, qui s'avère, dans l'œuvre de Lagerkvist, particulièrement apathique quant au sort des hommes. A vrai dire, cette possibilité de réponse ne se cantonne sans doute pas à la seule religion chrétienne. Le contexte chrétien n'apparaît en réalité que comme une scène familière pour l'auteur, plutôt que son réel propos. Les récits de Lagerkvist (entre autres) dans un contexte biblique ou chrétien s'avèrent plutôt être « des histoires séculaires qui ne font que traduire les anciennes narrations chrétiennes dans un contexte privé de la religion. Aucun [...] n'exprime une croyance chrétienne, bien au contraire. »³⁵⁶ Mais c'est sans doute là le meilleur espoir possible pour un auteur suspendu dans un profond existentialisme.

Son œuvre reste qui plus est teintée d'un certain théisme inhérent. Lagerkvist se disait lui-même être un « croyant sans croyance, un athéiste religieux. »³⁵⁷ Le réalisme est souvent mis de côté, et Lagerkvist ne semble pas nier les miracles présentés dans les Évangiles. Au contraire, il les intègre pleinement dans son récit, n'essaie pas tant de les rationaliser que d'y confronter l'incrédulité d'un homme simple mais indécis, Barabbas. Ce dernier est témoin de

³⁵³ Vincent Fournier, « Préface » dans Pär Lagerkvist, *L'exil de la terre (Gäst hos verkligheten)*, traduit du suédois par Vincent Fournier, Nouveau Cabinet Cosmopolite, Stock, Paris, 1977 (1925), p. 22.

³⁵⁴ Georges Ueberschlag, *op. cit.*, p. 12.

³⁵⁵ *Ibid.*, p. 13.

³⁵⁶ Thomas Mohnike, *op. cit.*, pp. 133-134.

³⁵⁷ «Jar är en troende utan tro, en religiös ateist» cité dans Georges Ueberschlag, *op. cit.*, p. 4.

la soudaine obscurité qui recouvre le Golgotha lorsque le Christ expire, il est là lorsqu'il ressuscite et il rencontre Lazare. Cependant, il semble bien seul dans ces expériences surnaturelles. Quand il mentionne la pénombre du Golgotha, ses compagnons, qui ne sont pas chrétiens ne le comprennent pas :

« Des ténèbres ? Quelles ténèbres » Ils le regardaient avec étonnement. « Il n'y a pas eu de ténèbres ici. Quand donc ?
– Vers la sixième heure. »
Ah !... Qu'est-ce qu'il racontait là ? Personne n'avait rien constaté de pareil. ³⁵⁸

Dans ce sens, Barabbas, que nous avons établi comme un reflet de l'homme moderne, doit comprendre comment vivre coincé dans cet équilibre précaire entre le miracle et la rationalité. Celui-ci veut croire, mais il n'y parvient pas, ou du moins pas entièrement. Il reste perclus par son incrédulité paradoxale. Comment l'homme moderne peut-il concilier les découvertes de son temps et le passé de la civilisation dans lequel il évolue, qui elle, fut modelée par des actes de foi et le miraculeux ? De nouveau, une réponse claire semble quasi impossible à établir. Le doute persiste, même lorsque l'on tente d'y chercher un espoir.

Le doute reste le fil rouge de cette réflexion métaphysique de Lagerkvist. Peut-être est-ce donc dans le doute que l'espoir réside. La réflexion existentielle elle-même serait salvatrice. Peut-être que, comme l'écrit Nicolas Chardaire, « l'homme, embrasé par le doute, trouvera peut-être dans ce doute même, *in extremis*, le salut. »³⁵⁹ Barabbas, dans sa lutte contre ses pulsions et par le biais de ses tentatives, bien qu'infructueuses, pour s'extirper du mal qu'il l'a façonné, serait en quelque sorte un modèle à suivre. C'est un homme qui a commis d'innombrables fautes, ce qui permet une meilleure identification avec le lecteur. Ce bandit libéré incarnerait donc bien cette « vision idéaliste de l'homme qui se bat contre le mal »³⁶⁰ qui « affleure toujours comme un filet d'eau claire au milieu d'un fleuve d'eaux boueuses »³⁶¹ dans l'œuvre de Lagerkvist, comme l'écrit poétiquement Georges Ueberschlag. Sauf que Barabbas ne lutte pas contre un monstre, un dragon ou un ennemi extérieur bien défini, mais contre lui-même. C'est par une lutte intérieure motivée par un désir de transcendance ineffable que l'homme peut trouver son espoir. Il convient enfin de souligner la marque du piétisme ici, qui met l'accent sur la responsabilité de l'individu, constamment dans la recherche solitaire de Dieu.

³⁵⁸ Pär Lagerkvist, *op. cit.*, p. 31.

³⁵⁹ Nicolas Chardaire, « Barabbas », dans *Ibid.*, p. 2.

³⁶⁰ Georges Ueberschlag, *op. cit.*, p. 4.

³⁶¹ *Ibid.*

2. La quête de l'Autre comme modèle de foi dans *La parole du désert*

Si Lagerkvist maintient une ambiguïté quant à la nature de sa foi à travers ses œuvres, l'impression exacerbée par le fait que l'homme était quelqu'un de très discret, Tunström quant à lui s'est directement exprimé sur sa vision de la religion et de Dieu. Celle-ci dépasse la seule conception chrétienne et contraste avec celle qui apparaît dans les romans de son prédécesseur smålandais. « Il n'y a pas de dieu, mais il existe des dieux que nous créons car nous en avons besoin. Et il n'y a pas de vie après celle-ci. Il y a les vies que notre imagination peut nous procurer. »³⁶² Directement interrogé sur s'il croyait en Dieu, il répond que « puisque vous l'avez demandé comme ça, je me dois de répondre que non. Si vous n'aviez pas demandé, j'aurais pu répondre que oui. »³⁶³ Ce n'est pas tant « Dieu » à proprement parler qui l'intéresse, mais « le divin qui se manifeste dans la vie des hommes quand leur existence est pleine de sens, remplie de lumière, d'amour et de bonnes relations avec les autres êtres humains. »³⁶⁴ Comme chez Lagerkvist, il semble y avoir pour Tunström une sorte d'énergie ou de potentiel intérieur en l'être humain qui serait de l'ordre du religieux, et qui doit s'extirper par une lutte intérieure et individuelle, soulignant de nouveau l'influence du luthéranisme sur les deux hommes. Ces derniers se distinguent par les solutions qu'ils proposent pour exploiter ce potentiel. Là où les personnages dans *Barabbas*, et en particulier le protagoniste, semblent coincés dans une profonde solitude, les personnages de *La parole du désert* existent en relation avec les autres.

Le choix de Jésus comme protagoniste fait sens si la conception que s'en fait Tunström est claire : « Le Jésus de Tunström n'est pas Dieu »³⁶⁵, c'est un nouveau personnage qui reprend vaguement l'histoire du Messie de la Bible. Son Jésus est avant tout un être humain. Le Jésus de *La parole du désert*, dans bien des aspects, est un reflet de son auteur. Ils partagent de mêmes expériences de vie, de mêmes relations familiales et sociales, de mêmes conceptions de la société, voire même certains états psychiques. Plusieurs passages du roman apparaissent comme quasi-autobiographiques et en disent plus sur la relation de Tunström avec la religion que sur Jésus. Lorsque ce dernier rentre dans le Temple de Jérusalem, il se

³⁶² «Det finns ingen gud, men det finns gudar vi skapar av våra behov. Och et det finns inget liv efter detta. Det finns de liv vår inbillning kan förse oss med.» cité dans Rolf Alsing, *Prästunge och maskrosboll: en bok om Göran Tunström*, op. cit., p. 109.

³⁶³ «Eftersom du frågar så, måste jag säga nej. Hade du inte frågat hade jag kanske sagt ja.» cité dans *Ibid.*

³⁶⁴ «[...] det gudomliga manifesterar sig i människors liv när de upplever sin tillvaro som meningsfull, fylld av ljus, kärlek och goda relationer till andra människor.» cité dans *Ibid.*, p. 110.

³⁶⁵ «Tunströms Jesus är inte Gud» dans *Ibid.*, p. 119.

sent mal, oppressé, et une fois passé sa première impression, il développe très rapidement une haine profonde de ce lieu et de ce qu'il représente :

Je me retrouvai en tout cas vers minuit, dégoulinant et lourd, au centre de la grande aire devant le Temple. [...] Il y avait là [dans une pièce à l'intérieur du Temple] quelques prêtres assis. [...] Je hais le Temple ! Je hais les prêtres qui sont ici à courir et à rendre service aux Romains. Je vous hais pour plumer mes parents et leurs amis, je hais, je hais...³⁶⁶

Le faste et les décorations grandioses le débeectent. Il n'y voit qu'une source d'exploitation, reflétant autant le véritable Jésus qui accuse les pharisiens de mépriser les miséreux qu'un Tunström marqué par les mouvements ouvriers et socialistes du XX^e siècle, militant pour la défense des classes les plus pauvres :

Le Temple m'avait tant effrayé. Je l'avais vu vautreé comme une araignée au centre du pays. Il pompait l'argent de tous les pauvres, des gens comme Joseph. Ils avaient peiné par monts et par vaux pour apporter leur obole aux prêtres qui le donnaient peut-être aux Romains.³⁶⁷

Pourtant, cette colère est subitement calmée, car l'un des prêtres lui propose de découvrir un lieu secret du Temple. Un temple dans le Temple, le sacré dans le profane (ou le corrompu) :

– N'aie pas peur, dit l'un d'entre eux. Tu n'as rien à craindre de nous. Tes pensées sont aussi les nôtres. Tu comprends, il existe un temple intérieur auquel les Romains jamais, jamais ne parviendront. Dans ce temple il n'y a pas d'or. Il n'y a pas d'encens, pas de myrrhe. Il n'y a pas de parvis, pas de murs qui barrent le chemin. Pourtant, je te le dis, il est plus facile de marcher sur l'eau que de l'atteindre³⁶⁸

Ce lieu sacré invisible et caché (qui n'est d'ailleurs pas décrit outre mesure et sur lequel Tunström ne revient pas par la suite) rappelle la conception de Mircea Eliade de l'espace sacré, que l'auteur suédois cite à plusieurs reprises dans ses romans. Par l'existence de ce temple caché dans lequel il est invité à pénétrer, Jésus comprend « qu'il est pris dans un contexte plus grand »³⁶⁹. Il entre dans la sphère du sacré et s'éloigne du profane (qui paradoxalement est incarné par le Temple « visible », celui qui est décoré). Lui seulement reçoit ce privilège. Les autres voyageurs doivent rester sur le parvis. Ce lieu imbu de sacré

³⁶⁶ Göran Tunström, *op. cit.*, pp. 61-63.

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 61.

³⁶⁸ *Ibid.*, p. 63. On soulignera ici la double intertextualité biblique, de par premièrement l'usage de la formule « je te le dis », qui revient très souvent dans les paraboles du Jésus des Évangiles, et la référence au verset 14:25 de Matthieu (entre autres), lorsque Jésus marche sur la mer.

³⁶⁹ Annelie Jarl Ireman, *op. cit.*, p. 168.

décuple la réalité, crée une réalité « absolue »³⁷⁰. Dans une lecture tunströmienne, ce temple intérieur, c'est l'Autre, l'ultime but de la quête dont nous parlions précédemment. Mais « si l'espace sacré d'Eliade est un Autre possible, la plupart des gens sont en effet obligés de rester à l'extérieur ».³⁷¹ C'est sans doute pour cela que Jésus, finalement, décide de ne pas rester dans le Temple. Sa voie est ailleurs. Il comprend « qu'il ne se rapproche pas de Dieu en s'enfermant dans la demeure du pouvoir et en se coupant de la réalité. »³⁷² Son destin est avec les autres, dans le désert, avec ceux qui l'aiment et qu'il aime. Les institutions et les anciennes traditions archaïques l'ennuient ou lui déplaisent. Le Jésus tunströmien semble avoir la foi, mais, à l'instar de Tunström lui-même, ses convictions oscillent fortement et cette foi n'est pas institutionnalisée. En outre, les conversations de Jésus et ses convictions semblent souvent teintées d'un désir utopique, une autre caractéristique de la *pietist nostalgia*. Rappelons ce que dit Jésus face aux prêtres :

Ils répondent qu'ils croient en la Loi et aux Écritures, mais pas moi. On ne peut croire en un mot. Un mot vient de l'extérieur. On leur a raconté qu'il suffisait de croire en *cela* pour avoir la foi.³⁷³

Cette foi est donc présente, mais elle est rebelle, s'écarte des sentiers battus et des traditions. Elle est différente. Elle est tournée vers l'Autre. Et ce n'est pas grave. Comme l'exprime Jésus : « Qu'avais-je dit en fait ? J'avais dit être différent. J'avais pris mes distances par rapport à eux. »³⁷⁴ Le titre du livre gagne qui plus est en sens. C'est dans le désert, donc dans l'adversité, la solitude, la peur et l'inconnu que peut surgir la foi, ou qu'elle peut s'évanouir. Le désert est une épreuve de foi. Le but final de celle-ci n'est en réalité pas crucial. « La foi est plus importante que le contenu de la foi. »³⁷⁵ Le fait de l'avoir suffit. La traversée du désert est plus importante que la destination. L'*être* et le moment présent sont plus importants que le *devenir*.

On est là, dans l'instant qui précède. Et on aime. On se donne à l'amour. Sa vie est éclairée d'une autre lumière. Et rien n'est laissé en dehors.³⁷⁶

³⁷⁰ Cité dans *Ibid.*

³⁷¹ *Ibid.*, p. 170.

³⁷² “[...] han inte kommer närmare Gud genom att stänga in sig i maktens boning och avskärma sig från verkligheten.” dans Rolf Alsing, *op. cit.*, p. 117.

³⁷³ Göran Tunström, *op. cit.*, p. 110.

³⁷⁴ *Ibid.*, p. 188.

³⁷⁵ Annelie Jarl Ireman, *op. cit.*, p. 164.

³⁷⁶ Göran Tunström, *op. cit.*, p. 110.

Cette impertinence et cette curiosité dans la foi caractérisent à la fois Tunström et son Jésus : deux hommes qui « pos[ent] beaucoup de questions »³⁷⁷, et qui, face à la religion manifestent un doute non pas « destructeur »³⁷⁸ mais « un grand doute qui mène une bataille ouverte. »³⁷⁹ Jésus devient l'incarnation du potentiel divin de l'être humain, et non pas son sauveur à proprement parler. Ce n'est pas tant un élu, qu'un potentiel accompli. Il est parvenu à traverser des épreuves, intrinsèquement transformatrices, et a préservé ses différences, en a fait une force. Et, chez Tunström, « [l]a différence permet d'atteindre le sacré car elle apporte de la magie à la vie ».³⁸⁰ Peut-être que pour devenir son propre Messie il ne faudrait que finalement beaucoup de chance, du courage et d'un peu de curiosité.

Beaucoup ont eu pour nom Jésus. Moins nombreux sont ceux de la maison de David. Encore plus rares sont ceux qui sont nés sous une comète. Si cela était un Miracle, combien de gens auraient alors pu faire des Miracles ! Je vous le dis : il n'y a pas assez d'amour.³⁸¹

Le Jésus de Tunström manifeste donc une foi, non pas dogmatique et rigide, mais tout de même chrétienne dans son crédo. La foi existe à l'aune des autres, ou de l'Autre, dans le sens d'un état ou d'un être différent. Celle-ci est portée par différentes forces : la curiosité, la révolte, et l'amour.

3. *Bethsabée* et la foi dans le paradoxe

Comme nous l'avons vu dans notre deuxième partie, *Bethsabée* n'est pas un roman uniquement religieux, et possède de nombreux thèmes universels. Pour Patrick Grainville « [l]a grandeur de Torgny Lindgren c'est l'alliance de la terre et du sacré [...] Des thèmes aussi universels que le désir, l'amour, la mort et la violence sont ramenés à leur nudité radicale. »³⁸² Le choix d'un cadre aussi ancré dans la religion chrétienne n'est pourtant pas anodin. Ces thèmes universels auraient pu être traités en utilisant d'autres mythes ou d'autres personnages. Ce choix de placer l'action au cœur de la cour du roi David est motivé par des raisons personnelles et potentiellement religieuses. Pour *Bethsabée*, Lindgren revient aux origines des mythes bibliques qui ont bercé son enfance. Ce sont ces histoires bibliques que

³⁷⁷ *Ibid.*

³⁷⁸ *Ibid.*

³⁷⁹ *Ibid.*

³⁸⁰ Annelie Jarl Ireman, *op. cit.*, p. 148.

³⁸¹ Göran Tunström, *op. cit.*, p. 202.

³⁸² Patrick Grainville, « Préface » dans Torgny Lindgren, *op. cit.*, p. 7.

lui racontaient sa grand-mère qu'il est parvenu à mettre à l'écrit de mémoire.³⁸³ Il s'agit du roman de notre corpus le plus insufflé de religion. Les champs lexicaux du sacré, de l'élection et de la prière sont omniprésents, ce qui plonge le lecteur dans une atmosphère linguistique profondément religieuse. Les personnages ne cessent de parler de Dieu ou pour Dieu et discutent de la valeur des choses comme sacrées. Selon David, « [o]n ne peut jamais être abandonné par un véritable dieu »³⁸⁴. D'autres personnages se demandent « [q]u'est-ce qui est sacré ? »³⁸⁵, voire même « [c]omment l'incertitude devient-elle sacrée ? »³⁸⁶. En réalité, dans ce roman qui puise au plus profond de la tradition biblique, « [n]'importe quoi peut être sacré »³⁸⁷.

Pour ce qui relève de la réflexion religieuse, et les forces qui l'animent, le roman semble comme divisé entre deux puissances opposées, ou deux visions que l'auteur tente de réconcilier. Les œuvres de Lindgren, que ce soit *Le chemin du serpent* que nous avons déjà mentionné, et surtout *Bethsabée* sont marquées d'un certain fatalisme découlant d'un déterminisme inflexible qui pousse les êtres humains à souffrir. Ce déterminisme est le résultat du problème de la théodicée : l'existence du mal et de la souffrance qui rentre en contradiction avec la supposé mansuétude et bonté de Dieu. « Comment peut-il permettre les carnages s'il est parfait et bon ? »³⁸⁸ Ce constat désespérant est pourtant contrebalancé par une espoir en filigrane, et ce d'une manière plus visible, plus lumineuse (comme le roman de Lindgren, *Ljuset*, soit « La Lumière ») que chez Lagerkvist où l'optique même d'une réponse reste dissimulée derrière un voile opaque de doute et d'impuissance. Cet espoir, c'est celui d'une grâce divine christique porté par des crédo d'amour et d'empathie. Nous analyserons donc ces deux concepts dans le roman et ce que cela peut signifier pour la foi de Lindgren lui-même.

a) Dieu et la dialectique sexuelle

Dans notre partie sur David, nous avons vu qu'il n'hésite pas à commettre toutes sortes d'exactions et d'atrocités s'il pense posséder l'aval de son Dieu. Il s'approprie le

³⁸³ Patrick Griollet, « Lecture » dans *Ibid.*, p. 265

³⁸⁴ Torgny Lindgren, *op. cit.*, p. 104.

³⁸⁵ *Ibid.*, p. 260.

³⁸⁶ *Ibid.*

³⁸⁷ *Ibid.*, p. 30.

³⁸⁸ Patrick Griollet, « Lecture », dans *Ibid.*, p. 277.

pouvoir divin qui lui a été garanti par son élection et s'en sert pour perpétuer sa tyrannie. Il incarne une ancienne mais toujours présente application de la religion : celle d'une justification politique, d'un outil despotique pour justifier violence, rapt et toutes les spoliations. Le Dieu de David, c'est celui de l'Ancien Testament. Le Dieu vengeur qui génocide des peuples entiers, ordonne le massacre des innocents, sème la peste et la mort chez les infidèles et ceux qui se détournent de lui. C'est le Dieu patriarcal, celui qui guerroye et crée des guerriers. La particularité de Lindgren toutefois, et sa différence avec la Bible, c'est que jamais Dieu ne parle directement comme il le fait avec Moïse et les autres prophètes sémites et également avec le David de la Bible. Dans le roman, on parle pour Lui, *en Son Nom*. « Toutes les fois que Bethsabée met en doute, avec des questions faussement naïves, la bonté de Dieu, David justifie le Seigneur. C'est que ce Dieu auquel il s'identifie convient bien à sa ruse, à sa soif de pouvoir et ses appétits inextinguibles de domination. [...] David s'accommode d'un dieu d'amour et de terreur. »³⁸⁹ Le Dieu de *Bethsabée* est avant tout un outil, avant d'être une entité ineffable et omnipotente qui commande aux Hommes. Et c'est là que Lindgren opère une fusion entre plusieurs concepts. Ce Dieu vengeur mais muet, cet outil politique, est masculin. C'est un Dieu d'hommes, pour les hommes et contre les hommes. Et celui-ci s'incarne dans le patriarche ultime : David. Le dialogue religieux est, dans le roman, inextricable d'une dialectique des sexes. Dieu est une puissance masculine, qui rentre en collision avec une puissance féminine, incarnée par Bethsabée. Le fatalisme masculin de David, qui justifie toutes les horreurs par la volonté de Dieu est contrebalancé par le libre arbitre féminin de Bethsabée, qui critique et remet en cause ce *statu quo*. Lorsque, progressivement, c'est Bethsabée qui prend le pouvoir, elle « développe des caractéristiques masculines “sombres” »³⁹⁰, ce qui « complexifie le masculin et féminin »³⁹¹. Dieu et ses manifestations sont donc, dans *Bethsabée*, profondément genrés. Le déterminisme devient masculin, la liberté et le libre-arbitre, féminins. Mais, constante dans l'œuvre Lindgren, une ambiguïté persiste, puisque le masculin influence le féminin, et inversement. Le sacré réside dans ce système de balancier fragile entre les forces masculines et féminines, se situe « entre deux lignes d'intersection »³⁹² qui se mélangent. Cet équilibre est symbolisé par une question, qui revient en *leitmotiv* à travers l'œuvre. Bethsabée, alors encore « vierge » de toute

³⁸⁹ *Ibid.*

³⁹⁰ “[...] utvecklar mörka »manliga« egenskaper” dans Claes Ahlund, « Ingela Pehrson, Livsmodet i skönans värld. En studie i Torgny Lindgrens romaner *Ormens väg på hälleberget*, *Bat Seba* och *Ljuset*. », *Samlaren*, 1994, p. 166. *DiVA* [en ligne], URL : [Ingela Pehrson, Livsmodet i skönans värld. En studie i Torgny Lindgrens romaner Ormens väg på hälleberget, Bat Seba och Ljuset \(diva-portal.org\)](https://diva-portal.org/) (consulté le 05/05/2023).

³⁹¹ “[...] manligt och kvinnligt kompliceras” *Ibid.*

³⁹² *Ibid.*

corruption, demande à David au début du roman « [c]omment est le Seigneur ? »³⁹³ ce à quoi David répond « Il est comme moi »³⁹⁴. 242 pages plus loin, les rôles s'inversent. Bethsabée possède le pouvoir, et David va mourir, revenu à l'état de nourrisson alors qu'il s'apprête à prononcer ces derrières mots. A ce moment crucial, alors que c'est maintenant Bethsabée qui domine, David demande : « Comment est le Seigneur ? »³⁹⁵. Il est logique que Bethsabée, alors, lui réponde : « Il est comme moi. Il est exactement comme moi. »³⁹⁶ Dieu est devenu féminin.

b) *Les parallèles avec le Christ et l'impact du catholicisme*

Lindgren se distingue de Lagerkvist et Tunström par le fait qu'il se soit converti au catholicisme. Cette conversion et les divergences religieuses (notamment sur l'accent du catholicisme mis sur les Évangiles) entre le luthéranisme suédois et le catholicisme se ressentent dans le roman. Nous évoquions dans la partie précédente deux forces qui s'entremêlent, le masculin et le féminin et David comme reflet du Dieu de l'Ancien Testament. Bethsabée s'avère être, par corollaire, une transposition du Dieu du Nouveau Testament. Le Dieu judaïque courroucé laisse place au Dieu d'amour incarné en Homme qui prône le pardon et la tolérance. Lorsque c'est Bethsabée qui demande à David comment est le Seigneur, il y a là un « mouvement d'un Dieu de l'Ancien Testament, exalté et terrifiant, à un Dieu du Nouveau Testament, proche, miséricordieux et plein d'amour. »³⁹⁷ Ce transfert reste ambigu, puisque nous avons vu également que Bethsabée finit elle aussi par se montrer vindicative, en particulier contre Shebanya qu'elle exécute d'une flèche en plein cœur. Malgré ces épisodes, Bethsabée partage toutefois beaucoup de points communs avec le Christ, ce qui la distingue d'autant plus des autres personnages. Elle déborde quasi littéralement d'amour. Elle a de la peine pour les autres, mêmes les infidèles, et n'hésite pas à s'approcher de Meribbaal, comme le Christ fréquentait les indigents et les lépreux. C'est une âme libre, qui remet en question les vieilles coutumes archaïques, de la même manière que le Christ s'est attiré les foudres du sanhédrin en professant à tout le monde, malgré les interdits et les tabous.

Bethsabée n'est d'ailleurs pas le seul personnage marqué par cette influence. David, chaque année, participe à un rite à la grande portée symbolique : il s'humilie, se débarrasse de

³⁹³ Torgny Lindgren, *op. cit.*, p. 18.

³⁹⁴ *Ibid.*

³⁹⁵ *Ibid.*, p. 260.

³⁹⁶ *Ibid.*

³⁹⁷ “[...] rörelse från en gammaltestamentlig, upphöjd och skrämmande gud, till en nytestamentlig, nära, barmhärtig och kärleksfull gud” cité dans Claes Ahlund, *op. cit.*, p. 166.

tout son prestige et apparat pour renaître une fois que le Seigneur l'a de nouveau choisi tout comme le Christ, durant sa Passion, atteint la plus grande humiliation possible, traverse le Golgotha quasi nu et dans la douleur, pour finir par être ressuscité. La description que fait Bethsabée de la cérémonie pourrait presque convenir pour décrire la Passion :

Et soudain elle comprit [...] à quoi il s'était soumis pour les fêtes du nouvel an : la destitution du roi, son humiliation et sa descente *au royaume des morts*, ce spectacle vénérable et absurde qui se terminait toujours par sa *résurrection* et sa confirmation sur le trône, cette cérémonie poignante et pleine de vacarme dans laquelle le roi était tour à tour le créé et le créateur [...] ³⁹⁸

Il y a dans les deux instances un mouvement parallèle « d'humiliation puis d'élévation, de résignation à la foi. » ³⁹⁹ Nous pouvons donc voir que dans *Bethsabée*, les conceptions de Dieu de chaque Testament se mélangent et s'influencent mutuellement.

c) *La recherche de Dieu dans le paradoxe*

Le roman est également marqué d'une expression récurrente, celle de la « démence sacrée ». C'est cette dernière que le roi David invoque pour motiver Urie à se jeter sur les murailles de la cité ennemie. C'est celle-ci qui semble animer Shebanya lorsqu'il décide de massacrer de jeunes garçons innocents :

A la deuxième maison après la porte de la ville, une maison basse et insignifiante, se tenait un groupe de garçons [...] Et l'un d'eux essaya de lui [à Shebanya] sourire. [...] L'ennemi se moquait de lui. Et il sauta à bas de sa mule [...] puis il courut vers les garçons [...] Il transperça le premier avec répugnance [...] Il attaqua le deuxième à la gorge [...] Il tua le troisième dans le dos [...] Et il attaqua le quatrième en manifestant sa rage [...] Puis il continua, en état de *démence sacrée* [...] ⁴⁰⁰

Cette démence traverse tout le roman, et motive toutes sortes d'actes. Source de contradictions morales et de paradoxes, celle-ci cause à la fois la douleur et la souffrance que le bien. C'est dans cette folie, cette irrationalité inhérente de l'être humain que se trouve probablement ce qui fait qu'il existe. « La démence sacrée de la vie, la démence sacrée de Dieu explique la double nature de l'homme » ⁴⁰¹. Cette démence peut être lue comme un autre mot pour décrire un questionnement existentialiste. Ce serait dans l'interstice métaphysique

³⁹⁸ Torgny Lindgren, *op. cit.*, p. 223. Italiques rajoutées.

³⁹⁹ “[...] förnedring till upphöjelse, från »re signation» till »tro»” cité dans Claes Ahlund, *op. cit.*, p. 166.

⁴⁰⁰ Torgny Lindgren, *op. cit.*, pp. 109-110. Mis en italiques par nous.

⁴⁰¹ Patrick Griolet, « Lecture », dans *Ibid.*, p. 277.

décrite par cette démesure que les réponses que recherche l'être humain se trouveraient. Grand lecteur de Sartre et de Kierkegaard, Lindgren a entrelacé philosophie existentialiste et questionnements religieux dans son roman. A l'instar de Lagerkvist, pour qui la réflexion est déjà en elle-même une voie à suivre, avant même l'espoir d'une réponse, pour Lindgren, « l'incertitude est ce qui fonde notre vie. Nous devons aimer cette incertitude, ce doute, qui sont en fin de compte Dieu lui-même. »⁴⁰² Lindgren voit donc cette recherche de sens, le questionnement existentiel lui-même comme une quête religieuse. Les deux sont indissociables. C'est ce qui fait que les personnages du roman argumentent sans cesse sur ce qu'est le sacré, ou ce qu'est la nature du Seigneur. C'est dans ces questionnements qu'ils parviennent à exister. C'est ces doutes qui fondent leur vie, pour reprendre la formulation de l'auteur. Dieu chez Lindgren, « est perpétuelle recherche de définition. »⁴⁰³

4. Synthèse

Nous avons analysé les questionnements religieux dans les trois romans de notre corpus. Des différences et des points communs apparaissent. Toutefois, les conclusions de chaque auteur s'accordent plus qu'elles ne divergent. Notre première conclusion est que chaque roman semble se focaliser sur la recherche de Dieu, ou d'une réponse quant aux questions que le concept Dieu implique au XX^e siècle, et non pas Dieu en lui-même. Tunström, Lindgren et Lagerkvist, chacun de leur manière, placent l'accent sur la valeur de la recherche en elle-même, et non pas sur le but final de cette dernière. Les différences surgissent dans la méthode à suivre durant cette recherche et les pistes données. Là où Lagerkvist n'émet qu'un doute profond qui ne laisse que peu de place à l'espoir d'une réponse, Lindgren et Tunström quant à eux, sont plus prolixes sur la démarche à suivre. Lindgren partage avec Lagerkvist un déterminisme qui peut sembler presque parfois fataliste. Toutefois, et sans doute de par sa conversion au catholicisme, ce dernier injecte dans sa réflexion autour de la recherche de Dieu la possibilité d'une rédemption ou de ce qui pourrait s'apparenter à une grâce divine dans le fait même de chercher et de questionner. Pour Tunström cette quête est l'essence même de son œuvre, mais celui-ci propose des méthodes qui dépassent le cadre seulement chrétien. L'autre conclusion est que chaque auteur insiste sur l'individualité et le lien indissociable entre individu et quête du divin. La dernière observation relève du fait que les questionnements religieux s'inscrivent dans leur époque et sont

⁴⁰² Cité dans *Ibid.*

⁴⁰³ *Ibid.*

profondément influencés par les mouvements de société contemporains des auteurs. Les guerres mondiales, l'avènement du socialisme et le féminisme ont, par exemple, profondément influencé la vision de la foi de, respectivement, Lagerkvist, Tunström et Lindgren.

CONCLUSION

Nous avons analysé dans ce mémoire trois aspects des romans de notre corpus : l'intertextualité biblique, les thèmes universels et les questionnements religieux présents. Nous nous sommes d'abord focalisé sur les personnages repris directement de la Bible et avons tâché de comprendre les différences et les points communs entre leurs versions bibliques et leurs réinterprétations par Lagerkvist, Tunström et Lindgren. Il est apparu dans cette première partie que ces personnages ont été choisis pour plusieurs raisons. De par leurs origines bibliques, ils sont connus des auteurs et font partie de leur patrimoine culturel. Ce choix permet d'inscrire leurs romans dans une tradition millénaire qui procure à leurs propres créations une gravité décuplée. Les personnages extraits de la Bible, qu'ils soient directement nommés ou non dans les romans, sont considérés comme des archétypes et servent de projections à des questionnements philosophiques contemporains. Le fait de reprendre spécifiquement des personnages bibliques décuple la portée des thèmes transposés, leur garantissant l'autorité de figures millénaires que l'on pourrait qualifier de mythes bibliques. Nous avons également souligné dans cette partie le caractère profondément individualiste de ces réécritures. Les personnages sont tous uniques, et se distinguent clairement des uns des autres, de par leurs différentes caractéristiques. Cette première partie relate en outre directement à l'un des critères de la théorie de la "*pietist nostalgia*" de Thomas Mohnike, soit celui d'une narration structurée autour d'intertextes bibliques.

Notre deuxième partie était articulée autour de thèmes universels. Profondément liée à notre première partie, celle-ci était spécifiquement tournée vers des thèmes métaphysiques et philosophiques reflétés par des propos ou des métaphores qui dépassent le seul cadre socio-culturel chrétien. Nous avons donc vu que des thèmes aussi variés que ceux de la solitude, de la difformité ou de la relation paternelle étaient présents dans les romans du corpus. C'est cette présence de thèmes universels, non pas seulement en sous-texte, mais explicite qui permet d'avancer que *Barabbas*, *La parole du désert*, et *Bethsabée* ne sont pas seulement des livres religieux, et encore moins seulement chrétiens. Ces thèmes permettent

d'offrir à ces œuvres un caractère universel et profondément humain qui décuple leur portée philosophique et littéraire et leur permet d'être appréciés par des publics hétéroclites de toute confession.

Notre troisième et dernière partie était structurée autour des questionnements religieux. Notre premier constat était d'abord que ces derniers existaient, et que le choix de situer l'action dans des épisodes de la Bible n'était pas anodin. Nous avons relevé plusieurs points communs entre les auteurs, tout comme des divergences. Les trois hommes traitent d'une forme de quête ou de recherche de Dieu ou du divin, qui s'avère cruciale pour l'être humain moderne. Cette recherche est salvatrice en elle-même, bien plus que le but final de cette dernière, qui reste dissimulé ou impossible à atteindre. C'est dans la nature de cette recherche que les auteurs divergent. Pär Lagerkvist apparaît comme le plus pessimiste ou mystérieux des trois. Cette quête est teintée d'un profond fatalisme et ne se structure qu'autour du doute. L'optique même d'un pari pascalien reste matière à débat. *Barabbas* devient le symbole de cette recherche, dans laquelle il finit par mourir sans jamais n'avoir trouvé de réponse. Pour ce qui relève de Tunström, ses conclusions religieuses sur cette quête sont entremêlées avec des thématiques qui ne sont pas religieuses, ou du moins, qui ne sont pas chrétiennes. La quête tunströmienne se dirige vers un état transformatif vers l'Autre et la différence. La différence est louée, et Jésus devient une figure d'altérité teintée d'influences chrétiennes, mais qui, paradoxalement, incarne des conceptions et modèles de vie qui ne sont pas dogmatiques. Enfin, pour Torgny Lindgren, cette recherche partage l'existentialisme de Lagerkvist mais s'avère modernisée et également marquée par la conversion au catholicisme de l'auteur. Là où pour Lagerkvist et Tunström la question de la foi chrétienne est trouble, Lindgren lui, par *Bethsabée*, démontre être lui bien croyant. Les réflexions inspirées de la philosophie existentialiste sont profondément entremêlées avec des conceptions religieuses particulièrement cruciale dans le catholicisme comme celle de la grâce divine. Ces possibilités du salut et de l'amour d'un Dieu miséricordieux sont décelées même dans un contexte aussi violent que celui de l'Ancien Testament.

Nous pouvons également souligner que chaque roman s'inscrit dans son époque et apparaît marqué par des enjeux socio-culturels contemporains. *Barabbas* ainsi que les réflexions philosophiques qui y figurent ne peuvent être réellement compris qu'à l'aune du contexte d'après-guerre durant lequel le roman a été écrit. Le ton de celui-ci reste pessimiste et l'écriture de Lagerkvist apparaît sensiblement marquée par les traumatismes civilisationnels causés à la fois par les deux Guerres mondiales mais aussi par la brutale remise en question des anciennes croyances. *La parole du désert* apparaît souvent modelé en partie par les

nouveaux concepts intellectuels des années 60 et 70, qui remettent en question nombre de vérités établies. L'accent est mis sur des idées qui s'écartent des sentiers battus, qui rejettent le dogmatisme et prônent une certaine rébellion, ou du moins une liberté de pensée face à une doxa étouffante ou qui empêche l'émancipation. Le Jésus de Tunström est un personnage qui reflète parfaitement cette influence du contexte culturel dans lequel il a été créé. *Bethsabée* possède également des marquages culturels spécifiques en sous-texte, comme celui du féminisme, qui le place pleinement dans son époque. Toutefois, le ton y apparaît souvent plus mesuré, ou tout du moins, contrasté que dans l'œuvre de Tunström. Le roman de Lindgren apparaît souvent comme le résultat de la conciliation entre le pessimisme d'un Lagerkvist, la fougue rebelle d'un Tunström et des modèles de foi entremêlés qui reflètent le parcours religieux de Lindgren lui-même, élevé dans le luthéranisme puis converti au catholicisme après un militantisme social-démocrate. Nous pouvons de fait aller dans le sens des conclusions de Thomas Mohnike sur les courants littéraires dans lesquels s'inscrivent chaque auteur. *Barabbas* est une œuvre qui peut être considérée comme moderniste, *La parole du désert* comme post moderniste, et *Bethsabée* comme post-post moderniste.

Notre analyse a qui plus est participé à démontrer que l'étude de l'influence des mouvements religieux sur la littérature scandinave du XX^e siècle est un sujet riche. Notre corpus spécifiquement aurait pu être analysé avec d'autres optiques. Une lecture de la co-influence du politique et du religieux notamment, entre l'avènement du socialisme scandinave et les mouvements de réveil est sans aucun doute possible. Une lecture psychanalytique spécifiquement concentrée sur les relations familiales ou sur l'impact de l'enfance pourrait également être réalisée. Il s'agit là de grilles de lecture que nous avons laissées de côté. D'autres auteurs qui s'inscrivent dans les mêmes mouvements que ceux de notre corpus pourraient également être analysés à l'aune des mêmes concepts utilisés dans ce mémoire. Quoi qu'il en soit, cette sphère d'étude sur l'influence des mouvements religieux sur les lettres scandinaves est vouée à être enrichie par d'autres chercheurs, et surtout par une production littéraire qui reste, encore aujourd'hui, particulièrement active. Il serait par exemple très intéressant d'effectuer une nouvelle analyse de l'intertextualité biblique dans des œuvres du XXI^e siècle, à une époque où les Scandinaves sont plus sécularisés que jamais. L'impact également de récents mouvements sociaux et culturels pourrait s'avérer être un sujet riche. Nous espérons enfin que ce mémoire aura contribué, bien que modestement, à faire avancer l'état de la recherche dans ce domaine.

SAMMANFATTNING PÅ SVENSKA

Uppsatsen undersöker tre romanklassiker: *Barabbas* av Pär Lagerkvist, *Ökenbrevet* av Göran Tunström och *Bat Seba* av Torgny Lindgren. Genom att tillämpa teorin om intertextualitet och analys av myter utforskar studien olika aspekter av dessa verk.

Introduktionen syftar till att skapa en kontextuell ram för vår analys och ge läsaren en förståelse för de bakomliggande influenserna och teoretiska perspektiven som vi använder i vår undersökning. Vi presenterar i detalj teorierna om "*pietist nostalgia*" av Thomas Mohnike, intertextualitet och myter. Litterära strömningar som författarna i vår korpus delvis kan relatera till presenteras också: modernismen, postmodernismen och post-postmodernismen. Dessutom förklarar vi i detalj den socio-kulturella bakgrunden för de tre författarna och återvänder till den historiska och religiösa kontext de kommer ifrån, nämligen de lutherska pietistiska rörelserna i slutet av 1800-talet och början av 1900-talet. Vi identifierar gemensamma punkter mellan författarna, särskilt när det gäller deras barndom och deras komplexa förhållande till den lutherska religionen.

I den första delen av analysen fokuseras på huvudkaraktärerna i romanerna och särskilt på deras representation och de intertextuella referenser som finns mellan deras bibliska motsvarigheter och deras framställning i romanerna. Genom att jämföra och kontrastera dessa karaktärer undersöks hur författarna omformar och tolkar de bibliska berättelserna. För *Bat Seba* och *Ökenbrevet* som är skrivna kring två huvudpersoner, undersökte vi David och Batseba och Jesus och Johannes Döparen. För *Barabbas*, som är en kort roman, fokuserade vi på den namngivna karaktären och också på karaktärer direkt hämtade från Bibeln, som Maria, aposteln Johannes och Lasarus. Vi analyserade dessa gestalter som myter som fungerar som metaforer. Vi fann till exempel att David representerade patriarkatet och tyranni, medan Batseba symboliserade kvinnlighet och frihet. Lindgrens roman förblev mycket tvetydig, där metaforer och allegorier flätades samman. Tunströms Jesus kännetecknas också av en längtan efter frihet. I *Barabbas* är karaktärerna ofta metaforer och förkroppsligar mörka aspekter av tillvaron, som ensamhet, död och övergivenhet. Vi har också noterat att varje roman kräver olika nivåer av biblisk kunskap från läsaren. *Barabbas* är den som kräver mest kunskap eftersom karaktärerna ofta är anonyma, medan de andra två kan förstås utan biblisk kunskap. Dock förstärker kännedom om Bibeln relevansen hos dessa romaner.

Den andra delen av studien koncentrerar sig på de universella teman som återfinns i romanerna, såsom deformitet, fadersfigur, ensamhet och skuld. I vår del om ensamhet har vi observerat att ensamheten kan vara både positiv och negativ för karaktärerna, samt vara både tillfällig och evig. Barabbas, David och Batseba kännetecknas exempelvis av en inneboende och oftast negativ ensamhet, medan för Jesus är det en ofta tillfällig och transformerande ensamhet som gör honom växa och befrias. I andra delen av uppsatsen är förhållandet till fadern utan tvekan den viktigaste delen, eftersom temat återfinns i alla tre romanerna, spelar en betydande roll och är en av kriterierna för Thomas Mohnikes "*pietist nostalgia*". Dessutom kan de olika icke-religiösa teman som återfinns i de tre romanerna också hittas i andra verk av författarna till dessa romaner, som exempelvis deformiteten som är återkommande i Lagerkvists romaner. Genom att analysera hur dessa teman behandlas av författarna ges en djupare förståelse för de existentiella frågeställningarna som utforskas i verken.

Slutligen fokuserar den sista delen av analysen på de religiösa frågeställningarna och föreställningarna om tro i romanerna. Genom att undersöka författarnas skildringar av religiösa erfarenheter och sökandet efter mening och tro i sina verk, diskuteras olika aspekter av religiositet och den mänskliga andliga dimensionen. I den tredje delen av uppsatsen har vi identifierat starka religiösa frågeställningar i de tre romanerna, men varje författare utvecklar en annorlunda syn på den kristna religionen och Gud. De gemensamma punkterna vi har funnit är att de tre författarna betonar sökandet efter det gudomliga och inte själva naturen hos Gud, samt att detta sökande är viktigare än något annat. För Lagerkvist är detta sökande förtvivlat eftersom det inte finns några klara svar, och även om en liten gnista av hopp finns kvar förblir tonen i romanen mycket mörk. För Tunström förklara att i hans roman kan sökandet efter det gudomliga ske på många sätt och är inte enbart kristet. Slutligen för Lindgren förklara att detta sökande påverkas av den existentiellistiska filosofin men också av Lindgrens konvertering till katolicismen och de koncept som följer med det, som exempelvis konceptet om gudomliga nåd.

I slutsatsen sammanfattar vi våra tre delar och föreslår nya perspektiv för att analysera romanerna, såsom psykoanalys, politik eller sociologi. Vi betonar vikten av att utforska dessa verk utifrån olika teoretiska och analytiska ramverk för att ytterligare berika förståelsen av dem.

Resultaten bidrar till en ökad förståelse för författarnas tolkningar av bibliska figurer, universella teman och religiösa frågor i deras verk. Denna uppsats är en del av ett pågående forskningsarbete om inflytandet av pietistiska och lutherska rörelser på nordisk litteratur i allmänhet. Genom att tillämpa teorin om intertextualitet och mytanalys ger denna studie en

djupare inblick i de tre romanernas komplexa narrativ och tematik. Uppsatsen bidrar alltså till den övergripande forskningen om den nordiska litteraturens utveckling och dess förbindelse med religiösa och kulturella strömningar.

BIBLIOGRAPHIE

Corpus d'analyse

En français :

LAGERKVIST, Pär, *Barabbas*, traduit du suédois par Marguerite Gay et Gerd de Mautort, Paris, Stock, 1986.

LINDGREN, Torgny, *Bethsabée*, traduit du suédois par Marc de Gouvenain et Lena Grumbach, Arles, Actes Sud, « collection Babel », 2004.

TUNSTRÖM, Göran, *La parole du désert*, traduit du suédois par Pascale Balcon, Arles, Actes Sud, « collection Lettres Scandinaves », 1991.

En suédois :

LAGERKVIST, Pär, *Barabbas*, Stockholm, Albert Bonniers, 1950.

LINDGREN, Torgny, *Bat Seba*, Stockholm, Norstedts, 1984.

TUNSTRÖM, Göran, *Ökenbrevet*, Stockholm, Albert Bonniers, 1978.

Articles scientifiques

ABASILI, Alexander Izuchukwu, « Was it Rape? The David and Bathsheba Pericope Re-examined », *Vetus Testamentum*, vol. 61, n° 1, 2011, p. 1-15. *JSTOR* [en ligne], URL : <http://www.jstor.org/stable/41308981> (consulté le 22 mai 2023).

AHLUND, Claes, « Ingela Pehrson, Livsmodet i skrönans värld. En studie i Torgny Lindgrens romaner Ormens väg på hälleberget, Bat Seba och Ljuset. », *Samlaren*, 1994, p. 166. *DiVA* [en ligne], URL : [Ingela Pehrson, Livsmodet i skrönans värld. En studie i Torgny Lindgrens romaner Ormens väg på hälleberget, Bat Seba och Ljuset \(diva-portal.org\)](http://diva-portal.org). (consulté le 22 mai 2023).

BACKLUND, Sara, *Barabbas som "mänsklighetens representant": Mottagandet av Pär Lagerkvists Barabbas i svenska dagstidningar 1950–1955*, 2019, www.diva-portal.org [en ligne], URL : <http://urn.kb.se/resolve?urn=urn:nbn:se:uu:diva-404323> (consulté le 22 mai 2023).

BALUTET, Nicolas, « Du postmodernisme au post-humanisme : présent et futur du concept d'hybridité ». *Babel. Littératures plurielles*, n° 33, vol. 33, septembre 2016, p. 19-47. journals.openedition.org [en ligne], DOI : <https://doi.org/10.4000/babel.4391> (consulté le 22 mai 2023).

BENSON, Adolph B, « Pär Lagerkvist: Nobel Laureate », *College English*, n° 8, vol. 13, 1952, p. 417-424. *JSTOR* [en ligne], DOI : <https://doi.org/10.2307/371721> (consulté le 22 mai 2023).

BERGER, Yitzhak, « Ruth and the David—Bathsheba Story: Allusions and Contrasts ». *Journal for the Study of the Old Testament*, vol. 33, n° 4, juin 2009, p. 433-452. *SAGE Journals* [en ligne], DOI : <https://doi.org/10.1177/0309089209105688> (consulté le 22 mai 2023).

DAVIDSON, Richard M, « Did King David rape Bathsheba? A case study in narrative theology », *Journal of the Adventist Theological Society*, n° 2, vol. 17, 2006, p. 81-95.

DAVIES, Stevan L, « Who Is Called Bar Abbas? » *New Testament Studies*, n° 2, vol. 27 janvier 1981, p. 260-262. *Cambridge University Press* [en ligne], DOI : <https://doi.org/10.1017/S0028688500006202> (consulté le 22 mai 2023).

GALAND, David, « Une ombre méconnue du Prince : Le nain de cour selon Pär Lagerkvist », *Métiers et marginalité dans la littérature : Cahier XXX*, édité par Arlette Bouloumié, Presses universitaires de Rennes, 2016, p. 169-181. *OpenEdition Books* [en ligne], URL : <http://books.openedition.org/pur/27837> (consulté le 22 mai 2023).

GARSIEL, Moshe, « The Story of David and Bathsheba: A Different Approach ». *The Catholic Biblical Quarterly*, n° 2, vol. 55, 1993, p. 244-262. *JSTOR* [en ligne], URL : <http://www.jstor.org/stable/43721228> (consulté le 22 mai 2023).

GRAGE, Joachim, MOHNIKE, Thomas, et ROHRBACH, Lena, *Aesthetics of Protestantism in Northern Europe. Introductory Investigations*, Brepols, 2018. DOI : <https://doi.org/10.1484/M.APNE-EB.5.132880> (consulté le 22 mai 2023).

GUÉRIN, Michel, « Qu'est-ce qu'un mythe ? » *La pensée de midi*, n° 3, vol. 22, 2007, p. 93-102. *Cairn.info* [en ligne], DOI : <https://doi.org/10.3917/lpm.022.0093> (consulté le 22 mai 2023).

JACOBS, Jonathan, « The Death of David's Son by Bathsheba (II Sam 12:13-25): A Narrative in Context », *Vetus Testamentum*, n° 4, vol. 63, 2013, p. 566-576. *JSTOR* [en ligne], URL : <http://www.jstor.org/stable/43894068> (consulté le 22 mai 2023).

KEHL, D. G., « The chiaroscuro world of Pär Lagerkvist ». *Modern Fiction Studies*, n° 2, vol. 15, 1969, p. 241-250. *JSTOR* [en ligne], URL : <http://www.jstor.org/stable/26278814> (consulté le 22 mai 2023).

LINDBERG, Mathias, *Att i ord iklä det osagda : Om det existentiella i några romaner av Torgny Lindgren*, 2014. www.diva-portal.org [en ligne], URL : <http://urn.kb.se/resolve?urn=urn:nbn:se:uu:diva-242226> (consulté le 22 mai 2023).

LUDWIG, Dean C., et LONGNECKER, Clinton O., « The Bathsheba Syndrome: The Ethical Failure of Successful Leaders », *Journal of Business Ethics*, n° 4, vol. 12, avril 1993, p. 265-273. *Springer Link* [en ligne], DOI ; <https://doi.org/10.1007/BF01666530> (consulté le 22 mai 2023).

MACCOBY, H. Z., « Jesus and Barabbas », *New Testament Studies*, n° 1, vol. 16, octobre 1969, p. 55-60. *Cambridge University Press* [en ligne], DOI : <https://doi.org/10.1017/S0028688500019378> (consulté le 22 mai 2023).

BERENSON MACLEAN, Jennifer K., « Barabbas, the Scapegoat Ritual, and the Development of the Passion Narrative », *the Harvard Theological Review*, n° 3, vol. 100, 2007, p. 309-334. *JSTOR* [en ligne], URL : <http://www.jstor.org/stable/4495121> (consulté le 22 mai 2023).

MAHIEDDIN, Emir, « Les feux de Pentecôte au royaume du Siècle. L'économie des charismes dans le pentecôtisme suédois », *Amnis. Revue d'études des sociétés et cultures contemporaines Europe/Amérique*, n° 11, vol. 11, septembre 2012. journals.openedition.org [en ligne], DOI : <https://doi.org/10.4000/amnis.1739> (consulté le 22 mai 2023).

—, « Que faire des pentecôtismes nordiques ? », *Deshima. Revue d'histoire globale des Pays du Nord*, n° 7, 2013.

MATHIASSEN STOPA, Sasja Emilie, « Trusting in God and His Earthly Masks: Exploring the Lutheran Roots of Scandinavian High-Trust Culture », *Journal of Historical Sociology*, n° 4, vol. 33, 2020, p. 456-472. *Wiley Online Library* [en ligne], DOI : <https://doi.org/10.1111/johs.12300> (consulté le 22 mai 2023).

MOHNIKE, Thomas, « Pietist Nostalgia. Aesthetization of Faith and the Nordic Revival Movements in Scandinavian Post-World War II Literature », *Aesthetics of Protestantism in Northern Europe*, vol. 1, Brepols, 2022, p. 215-231. DOI : <https://doi.org/10.1484/M.APNE-EB.5.131423> (consulté le 22 mai 2023).

—. « Raconter Dieu dans la littérature suédoise au XXe siècle », *Deshima: Revue d'histoire globale des Pays du Nord*, 2013, p. 121-136. *HAL Archives Ouvertes* [en ligne], URL : <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-02144262> (consulté le 22 mai 2023).

MÖLLER, Håkan, « Pär Lagerkvist, Barabbas and the Nobel Prize for Literature ». *Journal of World Literature*, n° 4, vol. 1, janvier 2016, p. 503-518. *brill.com* [en ligne], DOI : <https://doi.org/10.1163/24056480-00104008> (consulté le 22 mai 2023).

NICOL, George G., « The Alleged Rape of Bathsheba: Some Observations On Ambiguity in Biblical Narrative », *Journal for the Study of the Old Testament*, n° 73 vol. 22, mars 1997, p. 43-54. *SAGE Journals* [en ligne], DOI : <https://doi.org/10.1177/030908929702207303> (consulté le 22 mai 2023).

ROVINSKY, Robert T., « Review of Pär Lagerkvist », *Scandinavian Studies*, n° 2, vol. 47, 1975, p. 281-286. *JSTOR* [en ligne], URL : <http://www.jstor.org/stable/40917522> (consulté le 22 mai 2023).

SELLIER, Philippe, « Qu'est-ce qu'un mythe littéraire ? » *Littérature*, n° 3, vol. 55, 1984, p. 112-126. www.persee.fr [en ligne], DOI : <https://doi.org/10.3406/litt.1984.2239> (consulté le 22 mai 2023).

SØRENSEN, Aage B., « On Kings, Pietism and Rent-seeking in Scandinavian Welfare States », *Acta Sociologica (Taylor & Francis Ltd)*, n° 4, vol. 41, décembre 1998, p. 363-375. *EBSCOhost* [en ligne], DOI : <https://doi.org/10.1080/00016999850080023> (consulté le 22 mai 2023).

SPECTOR, Robert Donald, « The Dwarf: A Note on Lagerkvist's Use of Human Deformity », *Modern Language Notes*, n° 6, vol. 70, 1955, p. 432-433. *JSTOR* [en ligne], DOI : <https://doi.org/10.2307/3039592> (consulté le 22 mai 2023).

UEBERSCHLAG, Georges, « Du mal d'être au non-être : le Barabbas de Pär Lagerkvist », *Germanica*, n° 5, vol. 5, décembre 1989, p. 123-143. *journals.openedition.org* [en ligne], DOI : <https://doi.org/10.4000/germanica.2631> (consulté le 22 mai 2023).

VANDENBERGHE, Frédéric, « Les dérives de la philosophie décorative. Postmodernisme, poststructuralisme, posthumanisme », *Revue du MAUSS*, n° 1, vol. 51, 2018, p. 27-45. *Cairn.info* [en ligne], DOI : <https://doi.org/10.3917/rdm.051.0027> (consulté le 22 mai 2023).

VERMANDEL, Frank, « Postmodernisme, discours et métadiscours. L'architecture comme paradigme et paradoxe », *Tumultes*, n° 1, vol. 34, 2010, p. 25-48. *Cairn.info* [en ligne], DOI : <https://doi.org/10.3917/tumu.034.0025> (consulté le 22 mai 2023).

Monographies

ALSING, Rolf, *Prästunge och maskrosboll : en bok om Göran Tunström*, Stockholm, Albert Bonniers, 2003.

BECKER, Ernest, *The Denial of Death*, Londres, Souvenir Press, 2020 (1973).

BOTTÉRO, Jean, *Naissance De Dieu : La Bible et l'historien*, « Collection Folio Histoire », vol. 49, 1993.

BRICMONT, Jean et SOKAL, Alain, *Fashionable nonsense : postmodern intellectuals' abuse of science*, New York, Picador USA, 1998.

COOGAN, Michael David, *The Old Testament: A Historical and Literary Introduction to the Hebrew Scriptures*, Oxford University Press, 2013. *Google Books* [en ligne], URL : [The Old Testament: A Historical and Literary Introduction to the Hebrew ... - Michael David Coogan - Google Livres](https://books.google.fr/books?id=Ugk1CgAAQAAJ) (consulté le 22 mai 2023).

EIGELDINGER, Marc, *Mythologie et intertextualité*, Genève, Éditions Slaktine, 1987.

FREEDMAN, David Noel, et Myers Allen C, *Eerdmans Dictionary of the Bible*. Amsterdam University Press, 2000. *Google Books* [en ligne], URL : [Eerdmans Dictionary of the Bible - David Noel Freedman, Allen C. Myers - Google Livres](https://books.google.fr/books?id=Ugk1CgAAQAAJ) (consulté le 22 mai 2023).

JARL IREMAN, Annelie, *Quête et intertextualité : une étude thématique de l'œuvre en prose de Göran Tunström*, Lille, ANRT, 2004.

KIERKEGAARD, Søren, *Traité du désespoir*, traduit du danois par Knud Ferlov et Jean-Jacques Gateau, La Flèche, Gallimard, « Collection Folio / Essais », 1988 (1849)

LAGERKVIST, Pär, *L'exil de la terre (Gäst hos verkligheten)*, traduit du suédois par Vincent Fournier, Paris, Nouveau Cabinet Cosmopolite, Stock, 1977 (1925).

—, *Le Bourreau suivi de Contes Cruels et de Le sourire éternel*, traduit du suédois par Marguerite Gay et Gerd de Mautort, Paris, Stock, 1952.

—, *Le nain (Dvärgen)*, traduit du suédois par Marguerite Gay, Stock, 2003 (1944).

LINCK, Patrick-Dominique, *Histoire religieuse de la Suède (1520-1930)*, Paris, Éditions du Cerf, 2013.

LINDGREN, Torgny, *Le chemin du serpent (Ormens väg på hälleberget)*, traduit du suédois par Elisabeth Backlund, Arles, Actes Sud, 2002 (1982).

LYOTARD, Jean-François. *La Condition postmoderne: Rapport sur le savoir*. Minit, 2018. *Google Books* [en ligne], URL : [La Condition postmoderne: Rapport sur le savoir - Jean-François Lyotard - Google Livres](#) (consulté le 22 mai 2023).

PETERSON, Jordan B., *12 Rules for Life: An Antidote to Chaos*, États-Unis, Penguin Random House Canada, 2018.

—, *Beyond Order: 12 More Rules for Life*, États-Unis, Portfolio, Penguin Random House, 2021.

PINKER, Steven, *The Better Angels of Our Nature*, New-York, États-Unis, Penguin Books, 2011.

PORTER, Stanley E., *Criteria for Authenticity in Historical-Jesus Research*, A&C Black, 2004. *Google Books* [en ligne], URL : [Criteria for Authenticity in Historical-Jesus Research - Stanley E. Porter - Google Livres](#) (consulté le 22 mai 2023).

SCHOPENHAUER, Arthur, « Chapter XIV: Additional Remarks on the Doctrine of the Affirmation and Denial of the Will-to-Live », *Parerga and Paralipomena: Short Philosophical Essays*. vol. 2. traduit par E. F. J. Payne, Oxford, Clarendon Press, 1974, *Google Books* [en ligne], URL : [Parerga and Paralipomena: Short Philosophical Essays - Arthur Schopenhauer - Google Livres](#) (consulté le 22 mai 2023).

SCHWARTZ, Howard, *Gabriel's Palace: Jewish Mystical Tales*, États-Unis, Oxford University Press, 1993. *Google Books* [en ligne], URL : [Gabriel's Palace: Jewish Mystical Tales - Google Livres](#) (consulté le 22 mai 2023).

TUNSTRÖM, Göran, *L'Oratorio de Noël (Juloratoriet)*, traduit du suédois par Marc de Gouvenain et Lena Grumbach, Arles, Actes Sud, 1987 (1983).

Articles divers et extraits d'encyclopédies

« Barabbas: Facts & Significance », *Britannica* [en ligne], URL : <https://www.britannica.com/topic/Barabbas-biblical-figure> (consulté le 22 mai 2023).

BAXTER, Rachel. « What Is Postcoital Dysphoria (“Post-Sex Blues”)? », *ISSM* [en ligne], 1 décembre 2015, URL : <https://www.issm.info/sexual-health-qa/what-is-postcoital-dysphoria-post-sex-blues/> (consulté le 22 mai 2023).

BOYER, Régis, « LAGERKVIST PÄR (1891-1974) », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], URL : [PÄR LAGERKVIST \(1891-1974\) - Encyclopædia Universalis](#) (consulté le 22 mai 2023).

DE BIASI, Pierre-Marc, « THÉORIE DE L'INTERTEXTUALITÉ », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], URL : <https://www.universalis.fr/encyclopedie/theorie-de-l-intertextualite/> (consulté le 22 mai 2023).

FAURÉ, Anne, « Le modernisme » *La Clé des langues* [en ligne], URL : <http://cle.ens-lyon.fr/anglais/litterature/les-dossiers-transversaux/theories-litteraires/le-modernisme> (consulté le 22 mai 2023).

KUIPER, Kathleen, « Modernism », *Britannica* [en ligne], URL : <https://www.britannica.com/art/Modernism-art> (consulté le 22 mai 2023).

LINNÉR, Sven, « Pär F Lagerkvist », *Svenskt Biografiskt Lexikon* [en ligne], URL : <https://sok.riksarkivet.se/sbl/Presentation.aspx?id=10912> (consulté le 22 mai 2023).

OLENDER, Maurice, « ELIADE Mircea (1907-1986) », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], URL : <https://www.universalis.fr/encyclopedie/mircea-eliade/> (consulté le 22 mai 2023).

« Pär Lagerkvist », *Britannica* [en ligne], URL : <https://www.britannica.com/biography/Par-Lagerkvist> (consulté le 22 mai 2023).

ROSSANT-LUMBROSO Jacqueline et ROSSANT Lyonel, « Malformations du visage », *Doctissimo* [en ligne], 27 janvier 2017, URL : https://www.doctissimo.fr/html/sante/encyclopedie/sa_1126_malform_visag.htm (consulté le 22 mai 2023).

SUNDELL, Joachim, « Författaren Torgny Lindgren är död », *SVT Nyheter* [en ligne], 16 mars 2017, URL : <https://www.svt.se/kultur/forfattaren-torgny-lindgren-ar-dod> (consulté le 22 mai 2023).

« Torgny Lindgrens arkiv », *ARKEN* [en ligne], URL : https://arken.kb.se/se-q-handskrift-144?sf_culture=sv (consulté le 22 mai 2023).

Vidéographie

PETERSON, Jordan B., « Introduction to the Concept of God », *YouTube*, mis en ligne le 20 mai 2017, URL : [Introduction au concept de Dieu - YouTube](#) (consulté le 22 mai 2023).

—, « Lecture: Biblical Series V: Cain and Abel: The Hostile Brothers, *YouTube*, mis en ligne le 27 juin 2017, URL : [\(2\) Lecture: Biblical Series V: Cain and Abel: The Hostile Brothers - YouTube](#) (consulté le 22 mai 2023).

—, « The Meaning and Reality of Individual Sovereignty », *YouTube*, mis en ligne le 28 juillet 2019, URL : [\(2\) The Meaning and Reality of Individual Sovereignty - YouTube](#). (consulté le 22 mai 2023).

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION.....	5
1. Amorce.....	5
2. Contexte sur la vie et la carrière littéraire des auteurs.....	5
3. Contexte religieux et historique.....	7
4. Présentation des oeuvres traitées.....	8
5. Contexte littéraire.....	10
6. Méthode.....	12
7. Problématiques et plan.....	14
I. L'INTERTEXTUALITÉ BIBLIQUE.....	15
1. David et Bethsabée, l'union du Chaos et de l'Ordre.....	17
a) David.....	17
b) Bethsabée.....	23
2. Jean le Baptiste et Jésus, la révolte et l'acceptation.....	29
b) Jésus.....	30
c) Jean le Baptiste.....	35
3. Barabbas, le condamné parmi les élus.....	38
a) Dans la Bible.....	38
b) La trame narrative du roman.....	41
c) Barabbas.....	42
d) La femme au bec-de-lièvre.....	44
e) Marie.....	46
f) Pierre.....	47
g) Lazare.....	50
4. Synthèse.....	52
II. LES THÈMES UNIVERSELS.....	53
1. Le thème de la solitude.....	54
a) David et Jésus, proches de Dieu, loin des Hommes.....	54
b) Barabbas, le honni.....	57
2. Le thème de la difformité.....	61
a) Barabbas le scarifié.....	62
b) La femme au bec-de-lièvre, entre élection et malédiction.....	63
c) Meribbaal le répugnant.....	64
3. Le thème du père.....	66
a) La paternité dans Barabbas.....	67
b) La figure du père dans La parole du désert.....	68
c) La filiation dans Bethsabée.....	70
4. Synthèse.....	73

III. LES QUESTIONNEMENTS RELIGIEUX.....	73
1. Barabbas comme quintessence du doute religieux de Lagerkvist.....	74
a) Entre nihilisme et croyance.....	75
b) Un espoir en filigrane.....	77
2. La quête de l'Autre comme modèle de foi dans La parole du désert.....	79
3. Bethsabée et la foi dans le paradoxe.....	82
a) Dieu et la dialectique sexuelle.....	84
b) Les parallèles avec le Christ et l'impact du catholicisme.....	85
c) La recherche de Dieu dans le paradoxe.....	86
4. Synthèse.....	87
 CONCLUSION.....	 88
 SAMMANFATTNING PÅ SVENSKA.....	 92
 BIBLIOGRAPHIE.....	 95
Corpus d'analyse.....	95
Articles scientifiques.....	95
Articles divers et extraits d'encyclopédies.....	101
Vidéographie.....	102

RÉSUMÉ en français :

Nous traitons dans ce mémoire de trois auteurs, Pär Lagerkvist, Göran Tunström et Torgny Lindgren. Les romans Barabbas, Bethsabée et La parole du désert ont pour point commun initial d'avoir comme protagonistes des personnages repris directement de la Bible. Cette étude se repose sur les théories de l'intertextualité et de l'étude des mythes. Notre analyse démontre que ces romans dépassent le cadre du religieux et sont chargés de réflexions existentielles sur la vie des êtres humains. Des thèmes religieux et non-religieux sont ainsi relevés, analysés et rattachés à la vie des auteurs comme la figure du père. Nous avons en outre décelé un leitmotiv partagé par les trois romans et fortement inspiré du modèle de foi piétiste : celui de l'individu et de sa relation personnelle avec le divin. Notre analyse a enfin démontré un accent mis par les trois auteurs de notre corpus sur la recherche de Dieu et non pas sur la conception de Dieu en soi.

SAMMANFATTNING på svenska :

I vår uppsats behandlar vi tre författare: Pär Lagerkvist, Göran Tunström och Torgny Lindgren. Verken Barabbas, Bat-Seba och Ökenbrevet har som ursprunglig gemensam punkt att ha huvudpersoner direkt tagna från Bibeln. Studien bygger på teorin om intertextualitet och studier av myter. Den tematiska analysen visar att dessa romaner går utöver det religiösa och är fulla av existentiella reflektioner om människors liv. Både religiösa och icke-religiösa teman identifieras, analyseras och kopplas till författarnas liv som fadersfiguren. Vi har också upptäckt en leitmotiv som delas av de tre romanerna och starkt inspirerad av den pietistiska troens modell: individen och hans personliga relation till det gudomliga. Analysen visar också att de tre författarna i vår studie lägger betoning på sökandet efter Gud och inte bara på själva konceptionen av Gud.

DISCIPLINE : études culturelles scandinaves, suédois

MOTS-CLÉS : études nordiques, littérature, religion, piétisme, Suède, mythes bibliques, intertextualité

NYCKELORD : nordiska studier, litteratur, religion, pietism, Sverige, bibliska myter, intertextualitet

U.F.R. LANGUES VIVANTES ÉTRANGÈRES