



HAL
open science

Esther, figure (augustinienne) de la grâce

Laurent Thirouin

► **To cite this version:**

Laurent Thirouin. Esther, figure (augustinienne) de la grâce. *Courrier du Centre International Blaise Pascal*, 2020, 41/42, pp.19-38. 10.4000/cbp.374 . halshs-03109598

HAL Id: halshs-03109598

<https://shs.hal.science/halshs-03109598v1>

Submitted on 7 Feb 2021

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.

ESTHER, FIGURE (AUGUSTINIENNE) DE LA GRÂCE

Courrier Blaise Pascal (41/42),
2019/2020, pp. 19-38.

Qu'Esther soit une figure de la grâce, c'est presque une évidence. La beauté de l'héroïne, son charme, sa féminité, se sont dès l'origine imposés aux spectateurs de la tragédie, comme aux peintres et plus généralement à tous les lecteurs de la Bible. Mais il importe de voir en quoi cette figure de la grâce est une figure *augustinienne*. Et surtout, si la chose s'avérait, quelle conséquence cela comporte pour l'interprétation de la tragédie de Racine.

La pièce s'ouvre sur un prologue en vers confié à la Piété, personnage allégorique qui ornait deux ans plus tôt la médaille commémorative gravée en l'honneur de la maison de Saint-Cyr : l'hommage est transparent, à l'endroit de l'institution, comme de sa fondatrice. Mais les premiers mots de la Piété, s'ils conviennent parfaitement au lieu et aux circonstances, ne peuvent manquer de tourner l'esprit vers un autre lieu, distant de quelques kilomètres à peine – Port-Royal des Champs.

(LA PIÉTÉ)

Du séjour bienheureux de la divinité

Je descends dans ce lieu, par la Grâce habité. (v.1 et 2)

Ces deux vers liminaires sont-ils exempts de toute « arrière-pensée » chez l'ancien élève des Petites Écoles ? Sainte-Beuve n'a aucun doute à cet égard. Car enfin, observe-t-il, le « séjour de la grâce par excellence » n'est-il pas Port-Royal¹ ? Le retour de Racine au théâtre s'accompagnerait ainsi d'un signe d'allégeance à ceux qui avaient voulu, dans son jeune âge, l'écartier de la carrière dramatique. Mais le clin d'œil à Port-Royal est peut-être encore plus marqué et tient au choix même du sujet d'*Esther*, dont on ne perçoit sans doute plus aujourd'hui toute la signification théologique en milieu augustinien. Cet épisode biblique sert en effet à saint Augustin de référence majeure pour illustrer sa théologie de la grâce. Tout au long de la polémique anti-pélagienne, on retrouve sous la plume du théologien la figure presque archétypique d'Assuérus retourné par la grâce – en 418, contre Pélage² ; quelques années après, dans le débat avec Julien d'Éclane³ ; dans les dernières escarmouches enfin (426-427) contre les semi-pélagiens⁴. On reviendra sur l'argumentation proprement théologique qui sous-tend cette référence. Il suffit pour l'instant de signaler combien Esther est une héroïne augustinienne. Plusieurs autres évocations le confirment, dans le reste de l'œuvre de l'Africain. Elles ont toutes été repérées, évidemment, dans le commentaire qui accompagne la traduction du livre d'*Esther*, dans la Bible de Sacy⁵. Le quatrième livre du *De Doctrina christiana* donne Esther pour modèle

¹ « Dès le second vers du Prologue, la Grâce était expressément invoquée. [...] Nous-même, il nous est difficile de n'y pas voir une arrière-pensée triste et tendre, un chaste retour de l'âme du poète aux impressions de sa propre enfance. Quoi ! les deux premiers vers, par lesquels il signale sa rentrée dans une poésie désormais sacrée, s'appliquent à Port-Royal encore plus exactement qu'à Saint-Cyr, à Port-Royal ce *séjour de la Grâce par excellence* : croirons-nous que Racine ne l'a pas voulu ; qu'il n'a pas eu, dès les premiers mots, sa commémoration secrète, comme si son œuvre en devait être plus bénie ? En prêtant bien l'oreille, à travers ce mélodieux parler des personnages, derrière cette douce nuée du chant virginal qui monte, il me semble, à chaque pas, que j'entends les sources profondes de Port-Royal bruire sous terre, sous le gazon, et la *Source* sacrée de la mère Angélique, qui arrose tout bas et vivifie ces jardins d'*Esther*... » (Sainte-Beuve, *Port-Royal*, Pléiade, t. III, p. 583 – je souligne)

² *De Gratia Christi et de Peccato originali* (I, 24, n.25).

³ *Contra duas epistolas pelagianorum libri quatuor* (I.I, c.20).

⁴ *De Gratia et libero arbitrio* (XXI, n.42).

⁵ *Tobie, Judith et Esther traduits en français, avec une explication tirée des saints Pères et des auteurs ecclésiastiques*, Paris, G. Desprez, 1688. Le volume paraît pour la première fois en août 1688, quatre ans après la mort de

d'une parole rhétoriquement efficace, parce qu'elle s'est d'abord remise à Dieu par la prière. « Si une reine a fait cette humble demande à Dieu, lorsqu'elle devait seulement parler à un roi pour le salut temporel de sa nation, combien est plus obligé de le faire, celui qui travaille par ses paroles et par ses écrits pour le salut éternel des hommes⁶ ? » En un autre lieu, la situation d'Esther à la cour d'Assuérus fournit un exemple de détachement à l'endroit de sa propre richesse, et plus largement de la confusion des deux cités – cité des hommes, cité de Dieu : la jeune fille est, au sein d'un empire étranger, le modèle de ces chrétiens mêlés aux affaires du monde⁷.

En portant sur la scène de Saint-Cyr le personnage d'Esther, Racine s'inscrivait certes dans une longue tradition théâtrale. Une bonne douzaine de tragédies, en latin comme en français, avaient cédé avant lui à l'attrait de cet épisode biblique éminemment dramatique. Mais il rencontrait aussi une référence importante de l'imaginaire augustinien. Il s'agit maintenant pour nous d'apprécier dans quelle mesure, en bon héritier de Port-Royal, le dramaturge se sera montré sensible à ces harmoniques théologiques.

1) la souveraine maîtresse

Avant de s'engager dans des considérations édifiantes ou proprement théologiques, il n'est pas inutile de se remettre en mémoire les données élémentaires de l'histoire d'Esther, lesquelles ne se prêtent pas toutes au catéchisme des jeunes enfants. Le livre d'*Esther* dans sa version hébraïque est d'ailleurs un des rares livres de la Bible à ne jamais faire entendre le nom de Dieu⁸. Les additions de l'*Esther* grec – deutérocanonique – explicitent la teneur religieuse et providentialiste de ce récit et justifient son succès sur les scènes chrétiennes. Mais à regarder l'intrigue en elle-même, il s'agit d'abord d'une histoire de sérail. Dans sa première pièce religieuse, Racine retrouvait ainsi la couleur, le décor et les éléments orientaux qu'il avait déjà traités dans *Bajazet* : un lieu clos sévèrement gardé, des eunuques, une favorite traitée comme une Reine et qui a dû s'imposer sur une foule de rivales... Esther, la Juive, s'est montrée plus séduisante que les beautés locales. « Esther a triomphé des filles des Persans » (v.1228). Elle est suprêmement *aimable*, au sens le plus strict de l'adjectif, qui est pour elle comme une épithète homérique : « l'aimable Esther » (v.1223). Pour représenter sur la scène de Saint-Cyr sa tragédie tirée de l'Écriture Sainte, il fallait à Racine – comme on l'a souvent remarqué – écarter un certain nombre de données gênantes fournies par l'Écriture Sainte. C'est le cas par exemple du séjour de douze mois que la jeune fille doit accomplir dans le sérail, avant d'être autorisée à paraître devant le Roi. Rien ne subsiste dans la tragédie des préparatifs qu'expose complaisamment le texte de la Bible⁹. Pour tout instrument de séduction, l'héroïne de Racine ne garde que ses propres larmes, offertes au ciel¹⁰. Il n'est pas question non plus d'évoquer les premiers succès de la jeune Juive auprès du chef des eunuques, qui lui valent de bénéficier d'un traitement privilégié, et d'avancer plus rapidement sur le chemin de la faveur¹¹. Plus grave encore, peut-être, parce qu'au cœur

Sacy, sous la responsabilité de Pierre Thomas du Fossé, le plus ancien ami de Racine. L'ouvrage est exactement contemporain de la genèse de la tragédie.

⁶ *De Doctrina christiana*, l.4, c.XXX – trad. Sacy, *loc. cit.*, p. 216.

⁷ *Enarratio* sur le Ps. 51, *ibid.* p.220.

⁸ Il partage cette caractéristique avec *l'Ecclésiaste* et le *Cantique des Cantiques* (malgré le v.8,6).

⁹ « Lorsque le temps de ces filles était venu, elles étaient présentées au roi en leur rang, après avoir fait tout ce qui était nécessaire pour se parer, et se rendre plus agréables pendant l'espace de douze mois, se servant pour cela pendant les six premiers mois d'une onction d'huile de myrrhe, et pendant les six autres de parfums et d'aromates. » (Esther 2, 12 – trad. Sacy)

¹⁰ « Et moi, pour toute brigue, et pour tout artifice, / De mes larmes au Ciel j'offrais le sacrifice. » (v.63-64)

¹¹ « Esther plut [à Égée, chef des eunuques], et trouva grâce devant lui. C'est pourquoi il commanda à un eunuque de se hâter de lui préparer tous ses ornements, et de lui donner tout ce qui devait lui appartenir selon son rang, avec sept

même de l'intrigue, est l'abandon des habits de pénitence par la jeune fille lorsque celle-ci s'apprête à se présenter devant Assuérus. La Bible ne manque pas de signaler cette précaution élémentaire, après trois jours et trois nuits de jeûne et de prière, et ce retour opportun de coquetterie. L'Esther de la tragédie méprise de tels artifices. À ces vains ornements, elle « préfère la cendre » (v. 281). En un mot, Racine estompe (et ne pouvait qu'estomper) tout ce qui fait de l'Esther biblique une courtisane rouée et adroite, entretenant ses charmes et les ménageant à bon escient.

Il reste que cette histoire dont l'amour est « entièrement banni¹² » – ce « sujet de piété et de morale » (selon les termes de la Préface) – est structurellement une histoire de séduction. À sa confidente Élise, l'héroïne ne peut cacher, dans l'exposition, les circonstances qui l'ont conduite à devenir la favorite en titre. « Peut-être on t'a conté la fameuse disgrâce/De l'altière Vasthi, dont j'occupe la place... » (v.31-32) Esther n'est autre que la remplaçante de Vasthi, maîtresse principale du Monarque. Si la première régnait avec morgue et dureté, la nouvelle favorite se signale par sa modestie et sa timidité. Mais cela ne diminue en rien la puissance qu'elle détient sur Assuérus. Ce dernier reconnaît d'ailleurs sans ambages le pouvoir qu'il a laissé prendre sur sa propre personne. « Du cœur d'Assuérus souveraine maîtresse » (v. 658), Esther est en quelque sorte au sommet de la hiérarchie politique. Elle est la véritable souveraine, régnant sur le cœur du roi par l'amour qu'elle suscite. Deux formes de royauté se trouvent ainsi confrontées : une souveraineté proprement politique – celle du monarque – et une souveraineté affective, qui l'emporte de fait sur la première. L'héroïne souligne le caractère paradoxal de cette hiérarchie : « Hé ! Se peut-il qu'un roi craint de la terre entière [...] / M'offre sur son cœur un pouvoir souverain ? » (v. 661...664). Par l'effet irrésistible de sa séduction, c'est elle cependant qui détient le pouvoir suprême dans la ville de Suse et l'empire perse.

Pauvre orpheline promue au premier rang d'un empire étranger et régulièrement hostile, Esther inscrit dans son nom même le caractère inouï de son ascension sociale. S'il est pour nous, par excellence, celui d'une jeune Juive, il n'est pas hébreu originellement. Le nom hébreu d'Esther est *Hadassah*, le myrte. L'appellation sous laquelle la jeune fille est devenue célèbre est sans doute babylonienne. Les linguistes relient ce prénom au persan *stareh* : étoile – expression onomastique d'une splendeur incomparable. La légende juive dit qu'Esther fut une des quatre plus belles femmes qui aient été créées, et qu'elle resta toujours jeune¹³. Quoi qu'il en soit, son image reste synonyme de beauté. La Vulgate la présente comme « *pulchra nimis, et decora facie*¹⁴ » – formule que la traduction de Sacy amplifie encore, tout en faisant apparaître la grâce : « Elle était parfaitement belle, et *il paraissait une grâce extraordinaire* sur son visage. » Mais la beauté d'Esther est un lieu commun à l'époque de Racine, comme en témoignent les dictionnaires. À l'article « douer », Furetière prend ainsi pour exemple celui de la belle Juive. « *Douer*. Se dit aussi en parlant des dons et des avantages que nous recevons de la nature et de la grâce [...]. Esther fut douée d'une beauté admirable. »

Le triomphe d'Esther à la cour d'Assuérus est un effet de la beauté sans égale de la captive, qui a mis « le Persan superbe [...] aux pieds d'une Juive. » (v.28) Mais le récit liminaire de ce premier coup de théâtre laisse déjà percevoir une autre causalité. Assuérus est séduit par le

filles parfaitement belles de la maison du roi pour la servir, et d'avoir grand soin de tout ce qui pouvait contribuer à la parer et à l'embellir, elle et ses filles. » (Esther 2, 9 – trad. Sacy)

¹² Mme de Maintenon aurait prié Racine « ...de lui faire, dans ses moments de loisir, quelque espèce de poème, moral ou historique, dont l'amour fût entièrement banni, et dans lequel il ne crût pas que sa réputation fût intéressée, parce que la pièce resterait ensevelie à Saint-Cyr, ajoutant qu'il lui importait peu que cet ouvrage fût contre les règles, pourvu qu'il contribuât aux vues qu'elle avait de divertir les demoiselles de Saint-Cyr en les instruisant. » (*Souvenirs de Mme de Caylus*, Paris, Renouard, 1806, p.199-200 – je souligne)

¹³ Selon le traité Megillah 15a – partie du Talmud consacrée au livre d'*Esther*.

¹⁴ Esther II, 7.

concours de deux opérations : les « faibles » attraites d'Esther, l'action du ciel. C'est du moins en ces termes que la nouvelle favorite revient sur l'événement :

De mes faibles attraites le roi parut frappé.
 Il m'observa longtemps dans un sombre silence ;
 Et le Ciel, qui pour moi fit pencher la balance,
 Dans ce temps-là sans doute agissait sur son cœur. » (v.70-73)

La scène antérieure au lever du rideau, et qui fait le sujet principal de l'exposition, annonce un nouveau retournement d'Assuérus, plus sublime encore : celui qui se produira à l'acte II, lors de l'intrusion d'Esther et de son évanouissement. Dès ce premier moment, le « ciel » conduit les opérations et pèse sur la balance. Dans cette brève évocation, on notera deux termes, assez ordinaires en apparence, mais qui prennent une importance considérable dans le contexte de la pièce. Le premier est bien entendu celui de *cœur*. On pourrait n'y voir qu'une allusion sentimentale – le siège de l'affectivité du monarque séduit par la beauté d'Esther. Mais elle n'est précisément pas l'auteur de cet ébranlement. C'est le Ciel lui-même qui agit ici sur le cœur d'Assuérus, laissant entrevoir la véritable signification de cette instance dans une perspective augustinienne. On y reviendra plus longuement. L'autre terme à remarquer dans les paroles d'Esther est le verbe *frapper*, qui revient dans notre pièce comme un leitmotiv. Tout au long de la tragédie, il est la marque d'une intervention surnaturelle et la modalité de la parole inspirée¹⁵. Mais à un autre niveau, il dit l'ambition même du dramaturge, et les raisons de son succès. Le sujet d'Esther, proposé pour répondre à la commande des dames de Saint-Cyr, « les *frappa* d'abord [= aussitôt] », rapporte Racine dans la préface¹⁶. Quant au bruit fait par cette entreprise théâtrale, originellement conçue dans la discrétion, il ne faut pas s'en étonner, poursuit la même préface : les vérités de l'Écriture sont propres à *frapper*¹⁷, et par leur dynamique même aspirent à se répandre. Comme le ciel frappe Assuérus par les attraites d'Esther, il frappera les spectateurs de cette liturgie d'un nouveau genre.

Le pouvoir d'Esther et son triomphe final résultent ainsi de l'alliance de deux charmes, comme le récapitule le chœur dans la toute dernière scène.

Deux israélites.
 Esther a triomphé des filles des Persans.
 La nature et le ciel à l'envi l'ont ornée.
 L'une des deux.
 Tout ressent de ses yeux les charmes innocents.
 Jamais tant de beauté fut-elle couronnée ?
 L'autre.
 Les charmes de son cœur sont encor plus puissants.
 Jamais tant de vertu fut-elle couronnée ?
 Toutes deux, *ensemble*.
 Esther a triomphé des filles des Persans.
 La nature et le ciel à l'envi l'ont ornée. (v.1228-1235)

La grâce de la jeune Juive est produite à la fois par la nature et par le ciel, qui ont rivalisé pour la doter. Deux charmes s'additionnent en elle, pour la rendre proprement irrésistible : les charmes – innocents – de ses yeux, qui résultent de sa beauté physique (« jamais tant de beauté ») ; les

¹⁵ En plus de ce vers 70, voir v. 233, 384, 545, 1142.

¹⁶ « Je leur proposai le sujet d'Esther, qui les frappa d'abord, cette histoire leur paraissant pleine de grandes leçons d'amour de Dieu, et de détachement du monde au milieu du monde même. » (Racine, *Esther*, éd. G. Forestier, Gallimard (« Folio ») 2007, p.36.

¹⁷ « Mais les grandes vérités de l'Écriture, et la manière sublime dont elles y sont énoncées, pour peu qu'on les présente, même imparfaitement, aux yeux des hommes, sont si propres à les frapper, et d'ailleurs ces jeunes demoiselles ont déclamé et chanté cet ouvrage avec tant de grâce, tant de modestie et tant de piété, qu'il n'a pas été possible qu'il demeurât renfermé dans le secret de leur maison. » (*ibid.*, p.37)

charmes – encore plus puissants – de son cœur, qui sont l’effet de sa beauté morale, de sa vertu (« jamais tant de vertu »). Cette conjonction, merveilleuse et rare, fait d’Esther la *charmante* absolue. Au contraire de toutes les courtisanes, du « peuple de rivales » (v. 56), elle n’a besoin de nul artifice pour compléter cette double dotation¹⁸. D’un point de vue profane, Esther est bien un modèle de grâce, comme on en trouvera encore l’écho dans le Dictionnaire de Furetière. Après avoir défini la grâce dans son acception mondaine (« *grâce*, signifie aussi, la bonne mine d’une personne, ses manières d’agir, de parler, de s’habiller qui plaisent aux autres. Cette femme marche, danse, s’habille de bonne grâce. Cet homme fait un conte de bonne grâce, récite de bonne grâce »), le lexicographe prend à nouveau l’exemple d’Esther : « En ce sens on dit, Trouver *grâce*, pour dire, Plaire. L’Écriture dit que la Reine Esther trouva *grâce* devant Assuérus. »

Ce serait certes très réducteur de ramener le personnage à cette seule dimension et d’interpréter sa grâce en termes exclusivement humains. Nous avons plusieurs fois déjà signalé l’intervention céleste dans ce mécanisme de séduction. Mais les deux plans ne sauraient s’exclure, bien au contraire. Il y a une érotique de la grâce – spécialement sous sa forme augustinienne. Là où les molinistes privilégient la dimension instrumentale de la grâce, sa fonction d’*auxilium*, dont on discutera ensuite la disponibilité et la distribution, les augustiniens, on le sait – et particulièrement à Port-Royal – regardent la grâce efficace comme une délectation, une *delectatio victrix*, c’est-à-dire une forme de plaisir souverain¹⁹. La séduisante Esther possède tous les traits qui peuvent faire d’elle une allégorie de la grâce augustinienne.

2) L’intervention d’Esther.

Engageons-nous donc sur le chemin de l’allégorie, et voyons, plus précisément ce qui peut autoriser à assimiler l’héroïne de Racine à une figure théologique.

La grande prière d’Esther, qui occupe toute la scène 4 du premier acte, s’achève sur un véritable appel à la grâce. Déterminée à se présenter d’elle-même devant Assuérus, au mépris des règles les plus rigoureuses du royaume, la jeune fille s’adresse à Dieu de la sorte :

Accompagne mes pas
Devant ce fier Lion, qui ne te connaît pas.
Commande en me voyant que son courroux s’apaise,
Et prête à mes discours un *charme* qui lui plaise. (v.287-290 – je souligne)

Le charme sollicité ici dépasse bien évidemment celui d’un simple agrément. Comme l’attestent l’étymologie du terme (*carmen* : incantation, enchantement) et son usage habituel dans la langue classique, l’efficace qu’implore Esther pour les paroles qu’elle s’appête à prononcer relève du surnaturel plus que de la rhétorique. Il faudrait que ses discours, temporairement investis d’une puissance divine, annihilent comme par magie la fureur prévisible du monarque. Et l’événement ne tardera pas à prouver que la prière a bien été exaucée.

La scène de l’évanouissement d’Esther (II, 7), scène centrale et point culminant de la tragédie, nous fait assister à la conversion d’Assuérus, sous l’effet de la grâce. Il ne peut y avoir d’autre mot que celui de conversion pour désigner ce renversement brutal et complet, qui en un instant fait passer le roi de la fureur meurtrière à l’affection attendrie. C’est d’ailleurs bien le verbe *convertere* dont se sert ici le texte de la Bible. La version archaïque qu’utilise saint

¹⁸ « L’autre pour se parer de superbes atours, / Des plus adroites mains empruntait le secours. » (v. 61-62)

¹⁹ (Dictionnaire Académie 1694 : « DÉLECTER. Récréer, réjouir. *Cela délecte la vue. la Musique délecte l’oreille.* Il se dit aussi absolument. *Il faut qu’un Orateur délecte.* DÉLECTATION. Plaisir. *Grande délectation. faire quelque chose avec délectation. boire, manger avec délectation. prendre trop de délectation aux choses du monde. Il y a de la délectation à étudier.* »

Augustin n'est pas exactement la même que celle de la Vulgate²⁰. La première évoque un passage de l'indignation à la douceur (*lenitas*), la seconde parle de mansuétude (*mansuetudo*), mais les deux s'entendent pour qualifier ce retournement de *conversion*, dont l'auteur ne peut être que Dieu même (*convertit Deus*). Quant à la cible précise de cette intervention divine, aucun doute n'est possible : c'est le *cœur* d'Assuérus. Dans le vocabulaire de saint Augustin (rejoignant ici toute l'anthropologie biblique), le cœur est le siège de la volonté, le lieu où amour et vouloir se confondent – l'organe à l'origine des décisions. La formulation très condensée de la Vulgate pose un problème aux traducteurs. Ceux de Port-Royal n'hésitent pas à développer légèrement le verset, et surtout à remplacer le terme latin *spiritus* (transposition exacte du grec *pneuma* de la Septante) par celui de *cœur*, qui leur semble le plus approprié. Ils traduisent : « Dieu changea le cœur du Roi, et lui inspira de la douceur. »

Dans la suite de la tragédie, les allusions au *cœur* d'Assuérus doivent bien se lire à travers ce filtre augustinien. Aussitôt la scène laissée libre, le chœur commente avec un étonnement ému le coup de théâtre providentiel qui vient de se produire sous ses yeux :

Un moment a changé ce courage inflexible.
Le Lion rugissant est un Agneau paisible.
Dieu, notre Dieu sans doute a versé dans son cœur
Cet esprit de douceur. (v. 723-726)

Esther déjà, dans sa prière du premier acte, assimilait Assuérus à un lion (« ce fier lion qui ne te connaît pas ») – retrouvant ainsi le vocabulaire biblique des additions grecques, comme du livre des Proverbes²¹. La métamorphose du lion en agneau est aussi inexplicable que spectaculaire, d'autant que le changement s'est accompli en « un moment ». Mais où réside exactement dans le lion la fureur léonine ? Quel est le point à toucher en lui, pour le transformer en agneau ? Pour la jeune Israélite qui chante, la racine de la douceur comme de l'inflexibilité porte un nom : celui de cœur – lieu sur lequel Dieu vient de montrer son pouvoir. Dieu a versé dans le cœur du lion un nouvel esprit. L'opération reste bien mystérieuse. Une autre image ne sera pas inutile pour essayer de rendre compte du prodige. La même Israélite reprend ainsi son chant, et, tout en gardant une même inspiration biblique, quitte la métaphore animale :

Tel qu'un ruisseau docile
Obéit à la main qui détourne son cours,
Et laissant de ses eaux partager le secours,
Va rendre tout un champ fertile,
Dieu, de nos volontés arbitre souverain !
Le cœur des rois est ainsi dans ta main. (v. 729-734)

Cette seconde comparaison est une nouvelle réminiscence du livre des Proverbes²². L'image de l'eau est peut-être meilleure pour exprimer la manière dont une puissance aveugle est canalisée, détournée, rendue docile et mise enfin au service d'une cause vitale. Le même ruisseau peut inonder la campagne ou fertiliser les terres, selon la main qui en détermine le cours. Mais l'essentiel ici est l'équivalence qui conclut la strophe entre le cœur et la volonté. Que Dieu s'impose au cœur des hommes signifie avant tout qu'il oriente leur volonté. Il intervient, pour ainsi dire, en amont, et configure le désir lui-même. On voit bien en cela comment Esther est une figure de la grâce. Elle n'opère aucune violence. Elle ne s'impose pas comme une force extérieure conduisant un homme à changer de comportement. Assuérus n'a subi aucune

²⁰ « *Convertit Deus et transtulit indignationem ejus in lenitatem* », est la forme que prend chez saint Augustin le verset XV, 11 du livre d'*Esther* (*Esther* grec). Le texte de la Vulgate donne : « *Convertitque Deus spiritum regis in mansuetudinem* ».

²¹ « Mettez dans ma bouche des paroles sages et convenables en la présence du lion... » (*Esther*, XIV, 13 – trad. Sacy). « La colère du roi est comme le rugissement du lion. » (*Prov.* XIX, 12 – trad. Sacy).

²² « Le cœur du roi est dans la main du Seigneur comme une eau courante ; il le fait tourner du côté qu'il veut. » (*Prov.* XXI, 1 – trad. Sacy).

influence, il n'a pas renoncé à ses intentions sous la pression des circonstances ou de son entourage. N'obéissant toujours qu'à lui-même, il a tout bonnement cessé de vouloir ce qu'il voulait initialement. Son cœur a été modifié. Et cette modification s'est faite quasi instantanément, sans délibération, ni confrontation d'arguments. La seule Esther est, par sa présence, à l'origine de cette transformation.

Assuérus le premier se montre conscient du pouvoir particulier de sa favorite, qu'il identifie lui-même comme une manifestation de grâce :

Je ne trouve qu'en vous je ne sais quelle grâce
 Qui me charme toujours et jamais ne me lasse.
 De l'aimable vertu doux et puissants attraits !
 Tout respire en Esther l'innocence et la paix. (v. 669-672)

Cette grâce reste évidemment énigmatique à celui qui en subit l'attrait. Pour quelqu'un qui n'en garderait que l'acception mondaine, le terme de grâce a quelque chose d'insatisfaisant, et il faut le corriger par une marque de perplexité : *je ne sais quelle* grâce. Le témoignage du païen offre cependant une double vérité. 1/ Il identifie l'action de la grâce à un charme, avec les implications que nous avons déjà signalées. 2/ Il en souligne la permanence. La puissance de la grâce est de telle nature que son effet ne connaît pas d'éclipse, ou d'affaiblissement. L'attrait de la grâce/Esther n'est pas susceptible de lasser, à la différence de toutes les grâces de la terre qui ne peuvent que s'amenuiser avec le temps. La grâce incarnée par Esther conserve ici un caractère particulier, auquel le souverain rendra une nouvelle fois hommage à la fin de la pièce, non sans une pointe subsistante de perplexité : « Oui, vos moindres discours ont des grâces secrètes » (v. 1016).

Pour l'interprète religieusement informé, pour Mardochée par exemple, cette grâce n'est ni énigmatique, ni secrète, et le charme qu'elle opère est une opération divine. Le charme d'Esther est conduit par Dieu. Décelant chez sa nièce quelque réticence, ou au moins une bien compréhensible appréhension, le sage Mardochée la met en garde :

Songez-y bien : ce Dieu ne vous a pas choisie
 Pour être un vain spectacle aux peuples de l'Asie,
 Ni pour charmer les yeux des profanes humains.
 Pour un plus noble usage il réserve ses saints. (v. 213-216)

Esther a été élue, mise au nombre des « saints », mais elle reste un instrument entre les mains de Dieu. Tout usage profane de ses charmes apparaîtrait comme une trahison, un sacrilège presque. La grâce qu'elle incarne ne doit pas être réduite en spectacle – pas même celui d'une tragédie chrétienne, serions-nous tentés d'ajouter. La jeune Juive est-elle véritablement l'auteur du prodige ? Peut-on dire que c'est par son intervention que le peuple élu a été sauvé de l'extermination et préservée l'attente du Messie²³ ? Peut-on conclure avec l'ensemble du chœur : « L'aimable Esther a fait ce grand ouvrage » (v. 1223) ?

Le rôle dramatique d'Esther pose frontalement la question la plus problématique soulevée par la théologie de la grâce efficace (la *gratia efficax per se*, chère à Port-Royal). Quel rôle véritable garde la jeune fille Esther dans l'enchaînement des actions de la pièce ? Est-elle l'agent déterminant de l'heureux dénouement ? S'il incarne la grâce divine, le personnage, avec ses caractères propres, subsiste-t-il sous l'allégorie ? Pour le dire autrement, une tragédie, avec les contraintes poétiques propres du genre, peut-elle s'accommoder d'une fonction allégorique – fût-elle de haute théologie ? La tension est indéniable, et explique pour partie la gêne d'une certaine critique devant cette pièce à visée édifiante, qui semble faire bon compte des principes de la tragédie classique. Il reste cependant une psychologie à l'héroïne ; ses motivations, et leur

²³ La victoire d'Aman aurait des conséquences sur tous les mortels, en leur ravissant le plus cher des dons de Dieu : « Le Saint que tu promets et que nous attendons. » (v. 268).

évolution, participent à la progression dramatique. Mieux encore : elles enrichissent la portée religieuse de l'œuvre et nourrissent la réflexion.

Lorsqu'éclate la menace d'Aman, et que Mardochée parvient à s'introduire dans le palais, à la troisième scène de la tragédie, il fait à Esther une requête éminemment paradoxale. La jeune fille est hésitante, troublée à la perspective d'enfreindre les lois du royaume et de se déclarer enfin devant Assuérus. Mardochée réagit en lui faisant honte de son égoïsme (« Quoi ? Lorsque vous voyez périr votre patrie, / Pour quelque chose, Esther, vous comptez votre vie ! » v. 205-206). Mais au lieu d'insister, comme on s'y attendrait, sur le caractère indispensable de cette périlleuse démarche, il recourt à un argument surprenant. C'est l'inutilité d'Esther, au regard du plan de Dieu, qui doit faire son enthousiasme à prêter son concours ! Elle est un instrument éminemment remplaçable.

C'est lui [Dieu] qui m'excitant à vous oser chercher,
Devant moi, chère Esther, a bien voulu marcher ;
Et s'il faut que sa voix frappe en vain vos oreilles,
Nous n'en verrons pas moins éclater ses merveilles.
Il peut confondre Aman, il peut briser nos fers
Par la plus faible main qui soit dans l'univers.
Et vous, qui n'aurez point accepté cette grâce,
Vous périrez peut-être, et toute votre race. (v. 231-238)

Qui est l'obligé et qui est l'auteur de la grâce, dans le drame qui se joue ? Simple vecteur de la puissance divine, Esther ne peut que se réjouir d'être sollicitée, sans imaginer à aucun moment que son intervention infléchira le cours des événements. Elle a été choisie par Dieu pour opérer une merveille qui, fondamentalement, ne dépend pas d'elle. Elle joue un rôle, qui paraît déterminant aux spectateurs de la pièce – et qui l'est, d'un certain point de vue – mais on ne lui laisse pas ignorer le caractère accessoire de son office. À l'issue de la pièce, subsiste dans le chant de triomphe une certaine ambivalence, qui interdit de s'installer dans une causalité univoque. Le chœur certes chante : « L'aimable Esther a fait ce grand ouvrage » (v. 1223) Mais une Israélite vient aussitôt corriger : « Elle a parlé, le Ciel a fait le reste. » (v. 1227) Qu'a donc fait Esther précisément ? Rien et tout à la fois. C'est même beaucoup dire qu'elle a *parlé* : elle n'a pas trouvé la force d'articuler une parole avant de s'évanouir, et quand elle peut enfin s'adresser à Assuérus, celui-ci est déjà transformé. Elle a essayé de parler. Mais les autres vers rendent raison de la première raison : « Son cœur s'est embrasé » de l'amour de Dieu (v.1224) ; son zèle « s'est exposé » à la mort (v. 1226). Il s'est passé en elle quelque chose, qui l'a poussée à faire un acte inutile, lequel s'est révélé finalement déterminant. Elle n'a rien fait, elle a tout fait. L'intervention d'Esther donne à voir une coopération dans laquelle l'instrument joue son rôle, quoique l'efficace vienne intégralement d'ailleurs – problème irritant pour la logique (celle des théologiens notamment) et face auquel la littérature prend avantageusement le relais.

3) mécanismes de la grâce

Notre lecture, jusqu'ici, n'a guère dépassé le stade de l'allégorie : la mise en scène et en images d'une vérité spirituelle que l'on peine à se représenter. Sous la figure d'Esther, la grâce s'incarne en quelque sorte, prend pour nous une nouvelle réalité. Le bénéfique n'est pas insignifiant, mais il ne suffirait pas à justifier l'intérêt de saint Augustin pour cet épisode biblique, au moment où il est engagé dans des débats techniques et souvent âpres avec les pélagiens.

L'intrigue d'*Esther* comporte cependant une donnée essentielle, qui n'est pas sans rapport avec les débats sur la grâce. Toute la difficulté de la situation de la jeune favorite est qu'elle ne peut pas se présenter de son propre chef devant le roi de Perse sans y avoir été invitée. Le texte de

la Bible est très explicite. « Qui que ce soit homme ou femme qui entre dans la salle intérieure du Roi sans y avoir été appelé par son ordre, est mis à mort infailliblement à la même heure, à moins que le Roi n'étende vers lui son sceptre d'or, pour une marque de clémence, et qu'il lui sauve ainsi la vie²⁴. » Cette incarnation de la grâce qu'est Esther – grâce mondaine, ou grâce divine, selon la lecture que l'on fait – doit attendre qu'on la sollicite pour exercer ses pouvoirs. Mais la question, éminemment dramatique, de la *convocation* prend une nouvelle signification – cruciale si on se déplace sur un plan théologique. Qu'en est-il en effet de la grâce face au pécheur ? Est-elle tributaire d'un appel, disponible à celui qui voudrait d'elle ? Ou bien s'autorise-t-elle à le prévenir, et à devancer sa propre volonté ? Dans le cas d'Assuérus, et sur le plan de l'intrigue dramatique, les règles sont sans ambiguïté. Esther les résume en deux vers :

Et sans le *prévenir*, il faut, pour lui parler,
Qu'il me cherche, ou du moins qu'il me fasse appeler. » (203-204 – je souligne)

Dans la langue classique, le verbe *prévenir* est d'un usage commun avec le sens (étymologique) de devancer, prendre les devants. On comprend qu'Assuérus entend bien décider par lui-même, en première instance, de qui sera admis en sa présence. Mais le terme autorise aussi une utilisation plus technique, théologique, pour qualifier précisément un caractère de la grâce. La grâce *prévenante* est celle « qui nous porte à faire de bonnes actions » (Dictionnaire de Furetière), qui précède ainsi l'action de l'homme. On voit que la question d'étiquette courtoise, de préséance, se laisse traduire en termes théologiques. Si l'on transpose l'ordre d'Assuérus sur cet autre plan, il est pour ainsi dire la formulation de la logique moliniste : je recours à la grâce quand je veux, quand je fais appel à elle. Esther se pliant à de telles conditions incarnerait une grâce moliniste, qui accepte de dépendre d'un appel. En revanche, Esther, figure de la *grâce efficace*, s'impose à Assuérus sans avoir été priée – sans craindre de prévenir. Elle n'attend ni qu'on la cherche, ni qu'on l'appelle ; elle précède tout désir.

Verra-t-on dans ce rapprochement la rêverie d'un critique obsédé par les références augustinienes – une manière d'imposer à l'œuvre quelque grille herméneutique qui lui est extérieure ? L'objection tombe quand on considère le volume de la Bible de Sacy que Racine avait sous les yeux et dont le maître d'œuvre était Thomas du Fossé, ancien et fidèle ami du dramaturge. L'application théologique est explicite et détaillée, dans les commentaires qui accompagnent la traduction. À propos de la façon dont Assuérus s'apaise après l'irruption d'Esther, Sacy/Thomas du Fossé²⁵ commence par citer le théologien Estius :

Estius nous fait remarquer que saint Augustin, écrivant contre Pélage et Céleste, se sert de ce témoignage de l'Écriture pour confondre ces hérétiques, qui prétendaient que l'homme ne recevait la grâce de Dieu, qu'après qu'il s'était lui-même soumis à Dieu par un effet de sa volonté toute libre. Car il leur fait voir, dit cet auteur, que selon la véritable règle de la foi, Dieu par sa grâce toute-puissante change le cœur et la volonté de l'homme, lors même qu'elle est méchante et opposée à la sienne, et qu'il la rend bonne²⁶.

On ne sera pas surpris de retrouver ici l'assimilation du cœur et de la volonté. Tout le débat roule autour de ce point et de l'anthropologie qu'il engage. L'histoire d'Esther devient dès lors un témoignage de l'Écriture Sainte elle-même sur le mécanisme de la grâce ; en tant que tel, elle invalide définitivement les prétentions des pélagiens. Ceux-ci voudraient en effet qu'une volonté toute libre – c'est-à-dire dégagée entre autres des instances du cœur – précède la réception de la grâce, décidant ou non de recourir à elle. Mais si cœur et volonté sont parfaitement confondus, une telle reconstitution psychologique tombe d'elle-même. Dans un traité abondamment cité par

²⁴ Esther IV, 11 – trad. Sacy.

²⁵ Par commodité, et pour ne pas entrer dans le détail d'un chantier complexe, nous garderons le nom de Sacy (†1684) pour désigner l'équipe qui s'est chargée de la traduction du texte et de la rédaction des « explications du sens littéral et spirituel » pour chacun des chapitres.

²⁶ *Tobie, Judith et Esther...*, 1688, *loc. cit.* p. 230-231. Guillaume Estius est un théologien flamand (1542-1613), disciple de Bañus.

Port-Royal – le *De Gratia Christi* (écrit polémique de 418, rédigé contre Pélage et Celestius après la condamnation romaine de l'hérésie) – saint Augustin ironise sur ce que cela impliquerait de lire l'histoire d'Esther à travers les catégories des pélagiens :

Je voudrais bien qu'ils nous déclarassent, si lorsque ce prince, dont Esther cette sainte femme avait le lit en horreur, se confiait vainement dans le trône de sa puissance, et qu'étant tout environné de gloire, tout éclatant d'or et de pierreries, et paraissant avec une majesté très redoutable, il la regarda avec un œil de fureur ; et que la crainte qui saisit cette princesse la fit changer de couleur, et tomber évanouie ; je voudrais bien, dis-je, qu'ils nous déclarassent, si Assuérus avait déjà eu recours à Dieu, et fait dépendre sa volonté de la sienne ; s'il s'était dès lors abandonné entre ses mains, et avait remis volontairement son cœur en sa puissance²⁷...

L'instantanéité de la conversion d'Assuérus, la radicalité de son retournement à la vue de la favorite évanouie, rendent inepte l'enchaînement méticuleux voulu par Pélage. Aucune place ici pour une délibération mûrie, pour une libre décision de la volonté de s'en remettre à la grâce de Dieu. Le cœur est *un*, et immédiat dans son expression. S'il vient à changer, c'est par une transformation qui ne connaît ni degrés, ni débats – comme cela se produit éminemment au contact de la grâce. Assuérus devant Esther devient subitement un autre : il est transformé, à la racine même de sa volonté. Tel est pour saint Augustin le mécanisme de la grâce efficace, telle est la raison pour laquelle Esther en donne une si juste image. Le théologien peut ainsi conclure par une formulation plus générale qui résume toute sa conception de la grâce, et la raison même de son efficace :

Dieu produit quand il lui plaît les bonnes volontés dans les cœurs des hommes, non par le son extérieur de la loi et de la doctrine qui frappe l'oreille du corps, mais par la vertu intérieure et cachée de sa puissance admirable et ineffable²⁸.

L'importance de ces lignes semble telle aux commentateurs de Port-Royal, qu'ils les accompagnent du texte original latin, après avoir copieusement cité dans leurs explications d'*Esther* le passage du traité antipélagien. Le latin rend peut-être encore plus manifeste les termes de l'opposition – entre l'*extérieur* et l'*intérieur*. La loi, l'enseignement, viennent de dehors (*forinsecus*) ; ils frappent les oreilles et laissent l'homme en faire ensuite bon usage. La grâce de Dieu opère différemment. Elle intervient à l'intérieur même du sujet, dans le cœur de l'homme, par une puissance qui reste intérieure (*interna*) et imperceptible (*occulta*). Elle ne se contente pas d'éclairer, par des *revelationes veras* auxquelles il serait possible de se dérober ; elle se traduit directement par des *voluntates bonas*, une orientation de la volonté par un irrésistible désir du bien.

Dans cet extrait du *De Gratia Christi*, saint Augustin entend réfuter deux thèses de Pélage, qui lui semblent particulièrement irrecevables. La première est que la grâce serait donnée à l'homme en récompense de ses mérites. Mais « comment est-elle une grâce, si elle n'est pas donnée gratuitement ? Comment est-elle une grâce, si elle n'est qu'une dette légitimement payée²⁹ ? » Il y a nécessairement une forme d'incongruité de la grâce, pour que celle-ci reste une grâce, au sens étymologique du terme (gratuité³⁰). Et quel serait ce prétendu mérite ? C'est là la deuxième thèse de Pélage, à qui le traité donne directement la parole. Ce mérite provient de notre libre arbitre qui se tourne vers Dieu : « nous méritons ce puissant secours lorsque de nous-

²⁷ *De Gratia Christi et de Peccato originali*, l.1, XXIV, n.25 – trad. par Sacy, *Tobie, Judith et Esther...*, p.231.

²⁸ « Non lege atque doctrina insonante forinsecus, sed interna et occulta, mirabili ac ineffabili potestate operari Deum in cordibus hominum non solum veras revelationes, sed bonas etiam voluntates. » (*De Gratia Christi et de Peccato originali*, l.1, XXIV, n.25 – trad. par Sacy, *Tobie, Judith et Esther...*, p. 231-232)

²⁹ *De Gratia Christi et de Peccato originali*, l.1, XXIII, n.24.

³⁰ 'Grâce' et 'gratis' : les deux termes ont la même origine. Ils sont d'ailleurs réunis par le Dictionnaire de l'Académie de 1694 sous une même rubrique (*gratis*, adv. « Par une pure grâce, sans qu'il en coût rien. ») Augustin l'affirmait fortement : *ideo gratia vocatur quia gratis datur*. (« La grâce de Dieu n'est pas donnée selon les mérites de l'homme, sans quoi la grâce ne serait plus la grâce, car la grâce est ainsi appelée parce qu'elle est donnée gratuitement. » – *De Gratia et libero arbitrio*, XXI, 43 – je souligne)

mêmes, et par les propres forces de notre libre arbitre, nous courons vers Dieu, nous désirons être dirigés par lui, nous soumettons pleinement notre volonté à sa volonté ; nous lui adhérons constamment et devenons un seul esprit avec lui³¹. » On comprend maintenant pourquoi saint Augustin recourt à la figure d'Esther dans sa polémique contre le moine irlandais et ce que pouvait lui apporter, sur un plan théologique, cette scène tirée de l'Écriture Sainte. Estius³², repris dans les commentaires de Sacy, résume parfaitement les trois points clefs illustrés par l'épisode d'Esther. 1/ La grâce de Dieu agit sur la volonté de l'homme, et non pas par une aide extérieure à l'homme. Elle est *delectatio* avant d'être *auxilium*. 2/ Elle agit sur toute volonté – indifférente, comme hostile. 3/ Elle agit par elle-même, sans aucune préparation, ni mouvement préalable de l'homme. S'il est une personne que la grâce prend à contre-pied, sans aucune forme de bonne disposition préalable, c'est bien Assuérus ! Pour saint Augustin, l'histoire d'Esther – outre le fait qu'elle est une parole inspirée et qu'elle a l'autorité de l'Écriture Sainte – présente une logique *narrative* : elle frappe d'absurdité les théories *spéculatives* de Pélagé ; elle permet de se représenter l'action de la grâce, dans toute sa dimension paradoxale et stupéfiante.

Toutes les considérations qui précèdent appartiennent au sujet même d'*Esther*, et ne sont certes pas propres à Racine. Il reste que la dramaturge s'est ingénié à faire ressortir les harmoniques augustinienne de son sujet. Philippe Sellier lui-même, dans une vaste étude plutôt réservée sur l'augustinisme de Racine, concède « une certaine imprégnation », « certains affleurements discrets », dans les deux tragédies sacrées³³. Le grand connaisseur de l'augustinisme souligne notamment la présence, dans le chœur d'*Esther*, « de nombreuses qualifications récurrentes de la grâce augustinienne (douceur, charme, torrent de plaisirs)³⁴ ». Mais tout est lié. Le chant du chœur et le lexique qu'il adopte sont l'expression lyrique d'une dynamique théologique qui parcourt toute l'œuvre. Quand Assuérus, retourné par la grâce/Esther, attend avec impatience de connaître la requête de la jeune fille, il s'écrie : « Ah ! Que vous enflammez mon désir curieux ! » (v. 691) La grâce hystérise son désir en quelque sorte, elle le porte à incandescence. La *delectatio victrix* transforme sa curiosité en une irrésistible pulsion, elle opère comme un charme qui captive la volonté. Il n'est pas jusqu'à l'adjectif *adorable* qui ne prenne, dans un tel contexte, une résonance particulière. Quoi de plus normal, dans une œuvre religieuse, que de proposer Dieu à l'adoration des fidèles ! Mais lorsque, dans la dernière scène de la tragédie, une Israélite du chœur vient célébrer le « Maître adorable », le vocabulaire qu'elle choisit nous ramène aux attraits de la grâce :

Que le Seigneur est bon ! Que son joug est *aimable* !
 Heureux qui dès l'enfance en connaît la *douceur* !
 Jeune peuple, courez à ce Maître *adorable*.
 Les biens les plus *charmants* n'ont rien de comparable
 Aux *torrents de plaisirs* qu'il répand dans un cœur. (v. 1265-1269 – je souligne)

Le Seigneur Dieu est ici exalté comme aimable, doux, adorable, charmant. Son action sur les cœurs se traduit par des « torrents de plaisir ». Et insister sur son caractère « adorable » (v. 1267), c'est presque renverser l'usage une nouvelle fois. On sait que le verbe *adorer* admet des emplois hyperboliques dans le lexique amoureux. Furetière ne manque pas de signaler cet abus. « Dieu seul est *adorable* », précise le lexicographe, qui ne peut néanmoins pas éviter d'ajouter : « Se dit aussi abusivement et hyperboliquement des choses du monde. Les amants trouvent leur maîtresse adorable... ». Dieu se révèle ici un maître adorable, comme si les détournements amoureux de la notion permettaient, après restitution à son véritable objet, de faire entendre la dimension

³¹ *De Gratia Christi et de Peccato originali*, l.1, XXII, n.24.

³² *Annotationes in praecipua ac difficiliora sacrae scripturae loca* (Douai, 1621, p.189 B).

³³ Philippe Sellier, « Les tragédies de Racine et Port-Royal », *Port-Royal et la littérature II*, Paris, Champion, 2012, p. 467.

³⁴ *Ibid.*

délectable de la divinité. Il faut adorer Dieu, c'est un maître adorable. La grâce d'Esther en administre la preuve.

CONCLUSION

On a pu parfois, à l'exemple du critique Jasinski³⁵, tenter un parallèle entre Esther l'orpheline et Racine l'orphelin. Parvenu à la gloire, risquant son crédit dans la défense de Port-Royal, l'ancien dramaturge aurait même vu dans l'invitation des Dames de Saint-Cyr une mission confiée par le Ciel et l'occasion de servir la maison où il avait grandi. C'est là s'avancer un peu ! Il n'est d'ailleurs pas nécessaire de se livrer à de telles rêveries psycho-biographiques, aujourd'hui invérifiables. Si, comme nous pensons en avoir apporté quelques preuves, *Esther* se révèle vraiment comme un chant de la grâce, la pièce est une célébration, non pas directement de la cause de Port-Royal, mais des références les plus chères à Port-Royal. Commentée dans « l'esprit du texte », cette œuvre apparaît alors comme la plus démonstrativement augustinienne et port-royaliste de Racine.

Notre conclusion se trouve ainsi prendre l'exact contre-pied des analyses de L. Goldmann lequel, n'apercevant pas dans la pièce d'*Esther* les traits de sa conception du jansénisme, écartait résolument la tragédie sacrée de l'univers de Port-Royal³⁶. Il nous semble au contraire que, si on laisse résonner les échos spécifiquement religieux qu'elle pouvait évoquer à Racine et à ses amis³⁷, l'œuvre reçoit un relief et une puissance tout à fait neufs.

Il ne s'agit pas de *tirer* Racine du côté de Port-Royal, ni d'imposer à une pièce de théâtre des références hétérogènes. Mais le dossier d'*Esther* est une bonne illustration du bénéfice littéraire qu'il y a à rendre leur inspiration religieuse aux œuvres – spécialement ici, face aux impasses théologiques. La littérature corrige (complète, assouplit, humanise) la théologie. Les querelles desséchantes et abstraites du XVII^e siècle, sur la grâce, retrouvent à travers elle leur caractère essentiel. Il nous devient plus facile de comprendre aujourd'hui que ce ne sont pas nécessairement de fausses questions. Rendues abstraites, ramenées à des propositions, elles paraissent stériles et d'un autre âge. Réfractées dans le théâtre de Racine, elles révèlent leur portée anthropologique. La figure d'Esther et sa mise sur le théâtre par Racine permettent d'articuler des propositions inconciliables sur un plan logique, en donnant à voir *l'efficacité* d'une puissance qui joue sur la volonté, et la *coopération* inexplicable de cette puissance divine avec l'incapacité humaine.

Dans ce retour au théâtre de 1689, Racine a sous une forme poétique pleinement fait œuvre de théologien, de théologien augustinien, d'enfant de Port-Royal.

Laurent Thirouin
Université de Lyon

³⁵ R. Jasinski, *Autour de l'Esther racinienne*, Paris, Nizet, 1985.

³⁶ « Malgré d'évidentes transpositions de l'expérience de Port-Royal, de ses 'amis' et même des souvenirs du jeune Racine, [les deux drames sacrés] ne correspondent plus dans leur totalité ni à la pensée janséniste extrémiste d'avant la paix de l'Église ni à l'expérience réelle des religieuses et des 'amis de Port-Royal'. / Ils expriment même une vision opposée au jansénisme tragique puisqu'à la place du Dieu caché et muet de la tragédie, ils présentent un univers dans lequel Dieu est victorieux et présent *dans le monde...* » (L. Goldmann, *Le Dieu caché*, Paris, Gallimard, 1959, p. 440 – souligné par l'auteur)

³⁷ On ne saurait ainsi s'étonner de la légère préférence accordée par Antoine Arnauld à la première des deux tragédies sacrées. Voir Arnauld, lettre à M. Vuillart, 10 avril 1691, et plusieurs autres témoignages épistolaires cités par Sainte-Beuve (*Port-Royal*, éd. Leroy, Pléiade t. III, p. 580-581).