

## Avant-propos

### Un anti-christianisme christique ?

Interroger l'expérience du sacré dans les écritures contemporaines, écritures filles de l'époque de la « mort de Dieu » (Friedrich Nietzsche), de la « fin de la métaphysique » (Martin Heidegger) et du « désenchantement du monde » (Max Weber et ensuite Marcel Gauchet), semble placer les propos de cet ouvrage sous l'égide du paradoxe ou, pour le moins, indiquer une volonté d'y jouer avec. Cette impression ne fait qu'augmenter si, comme le suggère le titre de ce livre, on associe ce parcours à un autre visant à questionner, chez des écrivains d'un siècle révélateur de la « déchristianisation du monde contemporain » (Jean Delumeau) — tel que l'a été le XX<sup>e</sup> —, les modalités de présence et de permanence de la figure autour de laquelle se structure la religion chrétienne, religion qui — comme le notait Paul Valéry dans ses fameux écrits sur la « crise de l'esprit européen » — constitue un des pôles fondant et structurant tant la culture européenne que la civilisation occidentale<sup>1</sup>. Effectivement, ce double parcours n'ignore pas le contexte apparemment paradoxal dans lequel il se place, mais ce choix ne dépend pas d'un simple goût de la contradiction. Il relève plutôt de l'intention d'examiner s'il y a réellement lieu de considérer ces éléments en termes de pure opposition.

1. Paul Valéry, *La Crise de l'esprit* [1919] et *Note (ou l'Européen)* [1924], *Essais quasi politiques*, dans *Œuvres*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1988, p. 988-1014.

D'ailleurs, en ce qui concerne Nietzsche — philosophe qui reste une référence incontournable dans ce cadre —, plusieurs ont déjà démontré l'importance que revêtent le christianisme et le Christ dans le développement de sa pensée. Déjà à la fin des années 40, dans son étude sur *Nietzsche et le christianisme*, Karl Jaspers a montré l'ambiguïté foncière du dialogue constant et de l'inspiration profondément chrétienne de la pensée de ce philosophe anti-chrétien<sup>2</sup>. Comme l'a plus récemment mis en avant Gianni Vattimo, l'annonce bouleversante du philosophe, à savoir son célèbre « Dieu est mort », est loin de clôturer le discours ouvert avec la religion chrétienne et avec la religion tout court. Chez lui, « Dieu est mort » n'équivaut pas à dire, comme plusieurs ont pu le croire, que « Dieu n'existe pas », car cette affirmation impliquerait l'établissement d'une nouvelle vérité absolue, d'un nouveau principe métaphysique. Avec sa formule, Nietzsche met plutôt en avant l'absence de tout fondement ultime permettant de « rationaliser l'existence<sup>3</sup> » et de concevoir la réalité comme une structure de sens objective et stable et saisissable en tant que telle. Et c'est précisément cette perte, cet « événement » auquel la pensée « est appelée à répondre<sup>4</sup> », qui, selon Vattimo, rend possibles des expériences religieuses nouvelles et multiples, mais ayant en commun d'être foncièrement antimétaphysiques<sup>5</sup>.

Cette question de la persistance du « religieux après la religion », pour reprendre le titre de l'échange de 1999 entre Luc Ferry et Marcel Gauchet au Collège de philosophie<sup>6</sup>, est une question que la notion de « mort de Dieu » a ouverte et que le XX<sup>e</sup> siècle a rendue de plus en plus légitime. Du reste, selon la « loi de la transformation universelle des valeurs humaines » — pour le dire avec des mots non pas de Nietzsche mais de Mircea Eliade —, « la disparition des “religions” n'implique point la disparition de la religiosité<sup>7</sup> ». Et celle-ci est une des pistes que l'historien des religions propose justement pour examiner comment, de l'« existence radicalement sécularisée » du monde contemporain peut naître ce qu'il ap-

2. Karl Jaspers, *Nietzsche et le christianisme* [1949], tr. de J. Hersch, Paris, Bayard, 2003.
3. Gianni Vattimo, *Après la chrétienté : pour un christianisme non religieux*, Paris, Calmann-Lévy, « Petite bibliothèque des idées », 2004, p. 25.
4. *Ibid.*, p. 26.
5. *Ibid.*, p. 9-42.
6. Luc Ferry, Marcel Gauchet, *Le Religieux après la religion*, Paris, Grasset & Fasquelle, « Biblio essais », 2004.
7. Mircea Eliade, « Avant-propos à l'édition française » [1965], *Le Sacré et le profane* [1957], Paris, Gallimard, « Folio essais », 2012, p. 12.

pelle un « nouveau type de “religion”<sup>8</sup> », à savoir une « religion sans foi<sup>9</sup> ». Il s’agit de la même idée qui parcourt toute l’œuvre de Pasolini, écrivain qui connaissait bien les travaux d’Eliade<sup>10</sup> et se disait incapable « d’accepter la notion d’une religion métaphysique, révélée, confessionnelle », mais profondément convaincu de pouvoir « vivre religieusement sans pour autant croire en Dieu<sup>11</sup> ». Dans son avant-propos à l’édition française de *Le Sacré et le profane*, Eliade met bien en avant la nature paradoxale d’une telle forme de religiosité et la deuxième piste qu’il propose pour creuser la question consiste justement à se demander comment les « théologies contemporaines de la “mort de Dieu”<sup>12</sup> » nées au XX<sup>e</sup> siècle pourraient « fonder, grâce à une mystérieuse et paradoxale *coincidentia oppositorum*, un nouveau type d’“expérience religieuse”<sup>13</sup> ». D’ailleurs, comme le note bien Jacques Derrida dans *La Foi et le Savoir*, la « désacralisation » du monde contemporain, son « désenchantement » et son « athéisme » sont à penser de façon problématique sans négliger de considérer ces éléments aussi comme de possibles « *ressource[s] du religieux*<sup>14</sup> », car « rien ne paraît [...] plus imprudent qu’un discours assuré sur l’époque du désenchantement, l’ère de la sécularisation, le temps de la laïcité, etc.<sup>15</sup> ».

Bien que suivre ces pistes et répondre aux questions sur lesquelles elles ouvrent reste un travail de théologien, de sociologue ou d’historien (des religions), la littérature aussi a son mot à dire dans ce cadre en tant

8. *Ibid.*
9. Pier Paolo Pasolini, « *Colloqui sul Vangelo*, entretien avec Clemente Ciattaglia (*Il popolo*, 19 juin 1971) », dans Laura Betti et Sergio Vecchio (éds), *Pier Paolo Pasolini, une vie future*, Rome, Fondo Pier Paolo Pasolini / Ente Autonomo Gestione Cinema, 1987, p. 216, cité dans Hervé Joubert-Laurencin, *Pasolini. Portrait du poète en cinéaste*, Paris, Cahiers du cinéma, « Essais », 1995, p. 96.
10. Voir Giuseppe Conti Calabrese *Pasolini e il sacro*, Milan, Jaca Book, « Di fronte e attraverso », 1994, p. 30.
11. Pier Paolo Pasolini, « *Colloqui sul Vangelo* », *op. cit.*, p. 96.
12. La naissance de ces nouvelles théologies a engendré une importante controverse outre-Atlantique qui a fait l’objet de l’étude de Thomas W. Ogletree, *La Controverse sur la mort de Dieu*, tr. de J. Cloarec, Paris, Casterman, 1968. À ce propos, et notamment pour un approfondissement des rapports entre Thomas J.J. Altizer et Mircea Eliade, voir aussi Mac Linscott Ricketts, « Mircea Eliade et la mort de Dieu », tr. de M. Million, dans Constantin Tacou (éd.), *Mircea Eliade*, Paris, L’Herne, « L’Herne », 1987, p. 110-119.
13. Mircea Eliade, « Avant-propos à l’édition française », *op. cit.*, p. 12.
14. Jacques Derrida, *La Foi et le Savoir* suivi de *Le Siècle et le Pardon*, Paris, Seuil, « Points. Essais », 2001, p. 99.
15. *Ibid.*

qu'espace d'une quête de sens qui, par le biais d'un dialogue toujours ouvert et auquel participent aussi les autres arts, ne cesse d'interroger et de problématiser toute forme de discours (religieux ou pas) visant à cerner ce sens de plus en plus fuyant et toute forme (laïque ou sacrée) qu'on tente de lui donner. Sans oublier que, comme le rappelle Julia Kristeva avec des termes empruntés à Georges Bataille, c'est justement « le christianisme [qui] a rendu accessible à la figuration et à la littérature le vaste champ du sacré : de cette expérience intérieure qui va de la quête de communion convulsive à la nécessité que j'éprouve de mettre tout en question<sup>16</sup> ». Mais que se passe-t-il quand les expériences délimitant ce « champ du sacré » se rencontrent, voire se heurtent ? C'est-à-dire quand ce qu'on figure (verbalement ou visuellement) est une expérience contradictoire qui, à la fois, puise dans le christianisme et en déjoue les fondements ? Ou encore, quand pour répondre au besoin de présenter et d'enquêter sur cette « expérience intérieure », à la fois, on réinvestit et on remet en question — parfois avec une force iconoclaste allant jusqu'au blasphème — les bases du système de croyances chrétien, ses textes, ses traditions, ses rites et ses images, et notamment celle du Christ, Verbe incarné, qui constitue la suprême manifestation chrétienne du sacré ? Que se passe-t-il quand on touche donc au cœur de l'opération de « figuration » dont parle Kristeva dans ces quelques lignes ?

Ce sont ces questions qui sont à l'origine du présent travail visant à explorer les sources, la nature et les effets de l'opération de *dé-figuration* impliquée par la rencontre de ces mouvements contraires. Dans les pages qui suivent, on s'intéressera donc aux *figurations* d'une « expérience intérieure » impliquant une remise en question et une critique du christianisme et, parallèlement, une *défiguration* tant de l'image du Christ autour de laquelle cette religion se structure que de toute opération visant à communiquer cette expérience elle-même. Plus précisément, on se penchera sur l'œuvre de trois écrivains du siècle dernier : Artaud, Beckett et Pasolini<sup>17</sup>.

16. Julia Kristeva, *Cet incroyable besoin de croire*, Paris, Bayard, 2007, p. 8.

17. Les œuvres de ces écrivains ont été analysées en langue originale et donc en français pour Artaud, en italien (ou en dialecte) pour Pasolini et en français ou anglais pour Beckett. Cependant, pour des questions de cohérence linguistique, dans le présent travail, les citations utilisées seront exclusivement en français (sauf là où le texte en langue originale est relevant par rapport à l'analyse). Les traductions de l'œuvre de Pasolini utilisées et consultées pendant la rédaction de ce livre sont indiquées en note ainsi que dans la bibliographie, après le *corpus* en langue originale. Lorsque, faute de traduction disponible, nous avons proposé notre propre traduction en français, cela est également indiqué en note. Le cas de Beckett est encore différent, car il s'agit d'un

Ce choix inédit — inédit, puisqu'il n'existe pas d'études rapprochant (et dans ce cadre) ces trois écrivains<sup>18</sup> — se justifie par plusieurs facteurs. Tout d'abord, il s'agit d'écrivains qui ont tous reçu une éducation religieuse (catholique pour Artaud et Pasolini, protestante pour Beckett), avec laquelle ils ont cependant pris leurs distances en se déclarant athées, mais gardant avec le christianisme un rapport ambivalent et qui transparait en tant que tel de leurs œuvres respectives.

Artaud naît dans une famille catholique et sa mère est une chrétienne fervente, ce qui explique le catholicisme singulier de l'écrivain qui connaît des phases « d'intense religiosité » et de « rejets d'une extrême virulence<sup>19</sup> ». Ces oscillations l'amèneront d'une part, à se proclamer le

écrivain bilingue, voir plurilingue, qui non seulement a écrit en anglais et en français, mais a aussi autotraduit (vers l'une ou l'autre langue) la quasi-totalité de son œuvre et au point qu'elle-même peut être qualifiée de bilingue. Bien que dans ce travail ne soient citées que les versions en français de ses textes, cette spécificité de son écriture n'a pas été négligée. La version en anglais des œuvres citées est mentionnée si nécessaire et la bibliographie rend compte du bilinguisme du *corpus* beckettien. Pour des approfondissements ultérieurs de la question du bilinguisme de l'écriture beckettienne, voir : Alan Warren Friedman, Charles Rossman, Dina Sherzer (éds), *Beckett Translating/ Translating Beckett*. University Park and London, Pennsylvania State University Press, 1987 ; Brian T. Fitch, *Beckett and Babel: An Investigation into the Status of the Bilingual Work*, Toronto, Buffalo, Londres, University of Toronto Press, 1988. Bruno Clément, *L'Œuvre sans qualités. Rhétorique de Samuel Beckett*, Paris, Seuil, « Poétique », 1994, Chiara Montini, « La bataille du soliloque ». *Genèse de la poétique Bilingue de Samuel Beckett*, Amsterdam-New-York, Rodopi, « Faux-titre », 2007.

18. Sauf les publications antérieures issues de cette recherche, des ouvrages critiques qui interrogent à la fois les œuvres de deux de ces auteurs (notamment Artaud et Beckett) ou celles qui abordent la problématique du religieux dans la pensée et l'œuvre d'un de ces auteurs (telles que les études mentionnées dans les pages qui suivent et dans la bibliographie de ce livre), il n'existe pas à notre connaissance de travail approfondi consacré à ces trois écrivains. Et cela en dépit du fait que, outre la question qui occupe ces pages, il existe d'ultérieurs points de croisement de leurs recherches, tels que leurs pensées sur le théâtre et leurs travaux dans ce domaine, ce qui permet aussi, en procédant selon une logique chronologique, de mettre en avant que Beckett connaissait sans aucun doute les travaux d'Artaud, théoricien du théâtre de la cruauté, tout comme Pasolini connaissait ceux de Beckett et d'Artaud qui rentrent parmi les auteurs à l'origine des définitions que, dans son *Manifeste pour un nouveau théâtre* (1968), il donne du « théâtre du Bavardage », tel qu'il l'appelle d'après Alberto Moravia, et du « théâtre du Cri ». Voir à ce propos Pier Paolo Pasolini, « Manifeste pour un nouveau théâtre », in Jean Duflot, *Le Rêve du centaure. Entretiens avec Pier Paolo Pasolini*, La Bauche, À plus d'un titre, 2016, p. 177-190.
19. Florence de Mèredieu, *C'était Antonin Artaud*, Paris, Fayard, 2006, p. 65. La question du rapport problématique et (violemment) oscillant d'Artaud à la religion chrétienne

« vrai christ<sup>20</sup> » et de l'autre, à se qualifier à plusieurs reprises d'« athée<sup>21</sup> », à annoncer avec véhémence la « fin de l'ère chrétienne<sup>22</sup> » et à rejeter tant le Dieu que le Christ chrétiens au point de les priver de leurs majuscules : « Je suis, moi, Artaud, » écrit-il en 1947 (un peu plus d'un an avant sa mort), « le crucifié du Golgotha, qui ne fut pas crucifié comme christ, mais comme athée et ennemi de Jésus-christ<sup>23</sup>. » Comme le montre bien cette affirmation récurrente dans ses textes de l'époque, l'auteur de *Pour en finir avec le jugement de dieu* fait une distinction — tout comme le fait Nietzsche avant lui<sup>24</sup> — entre la figure du Christ et la personne de Jésus. Il considère la première comme un « mythe<sup>25</sup> » (celui « d'un homme divin crucifié un après-midi à la face de la terre et qui a donné son sang pour le salut de l'humanité<sup>26</sup> »), à savoir comme le produit d'un récit construit par le christianisme et « fabriqué par l'Église catholique romaine / pour

est abordée aussi par Paule Thévenin (dans *Antonin Artaud. Fin de l'ère chrétienne*, Paris, Lignes, « Lignes essais », 2006) et par Évelyne Grossman (notamment dans les textes qui introduisent les écrits d'Artaud recueillis dans Antonin Artaud, *Œuvres*, édition établie, présentée et annotée par Évelyne Grossman, Paris, Gallimard, « Quarto », 2004) et est une des thématiques centrales explorées dans Françoise Bonardel, *Artaud ou la fidélité à l'infini*, Paris, P.-G. de Roux, 2014. D'autres aspects de cette problématique complexe font l'objet d'études telles que celle de Danielle André-Carraz portant sur *L'Expérience intérieure d'Antonin Artaud* (Paris, Librairie Saint-Germain-Des-Près, 1973) et celle de Ludovic Cortade consacrée à *Antonin Artaud, la virtualité incarnée. Contribution à une analyse comparée avec le mysticisme chrétien* (Paris, L'Harmattan, « Art & Sciences de l'Art », 2000).

20. Et ceci contre le « faux christ » de la religion chrétienne, distinction qui, comme le souligne François Bonardel, se manifeste dans ses écrits à partir de 1937. Françoise Bonardel, *Artaud ou la fidélité à l'infini*, *op. cit.*, p. 238.
21. « C'est moi, Antonin Artaud, athée, / qui suis dieu » écrit-il. Antonin Artaud, « Toutes les choses seront refaites... », dans *Œuvres complètes*, t. XXV : *Cahiers du retour à Paris : décembre 1946-janvier 1947*, Paris, Gallimard, « Blanche », 1990, p. 214.
22. Rappelons qu'Artaud devient en 1925 le responsable du Bureau des recherches surréalistes et qu'on lui confie la même année la direction du numéro 3 de la revue *Révolution surréaliste*, auquel participent entre autres Michel Leiris, Robert Desnos et André Masson et qu'il titre « Fin de l'ère chrétienne ».
23. Antonin Artaud, lettre à André Breton du 14 janvier 1947, *Suppôts et supplications*, dans *Œuvres*, *op. cit.*, p. 1329. Ici, comme pour toutes les citations suivantes tirées des écrits d'Artaud, on a toujours respecté l'usage des majuscules ou des minuscules que fait l'écrivain lorsqu'il s'agit des initiales des mots « Dieu » et « Christ ».
24. Voir à ce propos Massimo Cacciari, *Le Jésus de Nietzsche*, tr. de M. Valensi, Paris, L'Éclat, « Éclats », 2011.
25. Antonin Artaud, « L'histoire vraie de Jésus-christ » [1976], *Textes écrits en 1947*, dans *Œuvres*, *op. cit.*, p. 1554.
26. *Ibid.*

les besoins de sa sinistre cause<sup>27</sup> ». En même temps, il reconnaît l'existence de l'« homme du nom de Jésus-christ », avec lequel il établit un lien d'identification fondamental pour comprendre son rapport à la figure du Christ, qu'il attaque mais qu'il tente parallèlement de réinventer.

Beckett aussi — on y reviendra —, parvient à travers ses écrits à s'identifier avec la figure du Christ en dépit de ses nettes prises de distance du christianisme et de son éducation protestante : « *Ma famille* », dit-il, « *était protestante, mais, pour moi, ce n'était qu'ennui, j'ai abandonné*<sup>28</sup>. » Bien que tout à fait critique, le rapport de l'auteur d'*En attendant Godot* avec la religion chrétienne et la « question de Dieu<sup>29</sup> » reste pourtant central pour une compréhension d'une œuvre et d'une pensée qui relèvent d'une forme de « mysticisme athée<sup>30</sup> » et d'une profonde connaissance du christianisme, au point qu'on a pu même qualifier Beckett de « chrétien de cœur, athée d'esprit<sup>31</sup> ». L'écrivain, d'ailleurs, est loin d'avoir complètement abandonné la religion de sa mère dont de nombreux éléments émergent au fil de ses textes (comme les hymnes luthériens dans *La Dernière Bande*), à côté d'autres appartenant à la doctrine catholique qu'il connaissait aussi très bien en raison de la diffusion du catholicisme en Irlande. Comme Lance St. John Butler l'a bien remarqué, son attitude par rapport au protestantisme et plus généralement au christianisme est

27. *Ibid.*

28. Samuel Beckett, dans Ludovic Janvier, *Beckett par lui-même*, Paris, Seuil, « Écrivains de toujours », 1969, p. 7.

29. La problématique est au centre de l'ouvrage de Jean van Der Hoeden, *Samuel Beckett et la question de Dieu* (Paris, Cerf, « Théologies », 1997) ainsi que de plusieurs études sur Beckett et la religion, parmi lesquelles nous rappelons le numéro de la série *Samuel Beckett Today / Aujourd'hui* édité par Marius Buning, Matthijs Engelberts et Onno Kisters (*Samuel Beckett Today / Aujourd'hui*, vol. IX : *Beckett and religion* suivi de *Beckett-Aesthetics-politics*, Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 2000), ou encore le tout récent ouvrage de Ilian Bailey portant sur la présence de la Bible dans l'œuvre de Beckett (*Samuel Beckett and the Bible*, London-New York, Bloomsbury, « Historicizing modernism », 2014).

30. Yannick Hoffert, « Religion », dans Marie-Claude Hubert (éd.), *Dictionnaire Beckett*, Paris, Honoré Champion, « Références & Dictionnaires », 2011, p. 912.

31. Arnaud Beaujeu, *Samuel Beckett : trivial et spirituel. Le langage dans les pièces théâtrales, radiophoniques et télévisuelles*, Amsterdam-New York, Rodopi, « Collection monographique Rodopi en littérature française contemporaine », 2011, p. 155. Comme le souligne Beaujeu, il s'agit d'une reformulation d'une remarque exprimée par John Calder (« Il était chrétien athée de cerveau, chrétien dans son cœur ») lors d'une table ronde portant sur « L'homme Beckett », qui a eu lieu le 15 novembre 2006 à la Bibliothèque nationale de France (Paris).



aussi ambivalente qu'ambiguë. Les éléments ironiques, scatologiques et blasphématoires par rapport à cette religion, qui dominent dans ses premiers textes, s'accompagnent dans ses œuvres (telles que *Molloy*) d'autres références bien plus positives, ou du moins neutres, dans un équilibre qui va se renverser à partir des années 60 en faveur de ces derniers<sup>32</sup>. Comme le souligne Gilles Ernst, le même traitement est réservé également au Christ, Verbe incarné, si bien que son attitude sarcastique par rapport au christianisme se ralentit considérablement lorsqu'il évoque cette figure et au point que ses « attaques se font moins virulentes au fur et à mesure que Beckett avance dans son œuvre<sup>33</sup> ». La mise en garde d'Ernst à propos de cette présence chez l'écrivain est très explicite. « Beckett », dit-il quelques lignes plus loin, « s'acharne trop sur le Christ pour ne pas continuer à parler de lui<sup>34</sup>. »

Chez Pasolini, l'importance de la figure du Christ est bien plus (re)connue, comme l'atteste aussi la récente publication, en 2018, du *Christ selon Pasolini*, un recueil d'extraits de l'œuvre de l'écrivain choisis, traduits en français et présentés par René de Ceccatty<sup>35</sup>. Et si l'on pense à Pasolini seulement en tant qu'auteur et réalisateur de *L'Évangile selon saint Matthieu*, film qui a été cautionné par l'Église catholique, il peut paraître quelque peu étrange de le convoquer dans le cadre d'une réflexion sur comment l'exploration et la figuration d'une expérience du sacré peut comporter non seulement une remise en discussion des fondements du système de croyances chrétien, mais aussi une opération de *défiguration* de l'image chrétienne du Christ. Pourtant, c'est Pasolini lui-même qui, en parlant du Christ de son film, reconnaît l'avoir involontairement « hystérisé » puisque, tout en « ayant décidé d'être absolument fidèle [...] au texte

32. Voir à ce propos Lance St. John Butler, « "A Mythology with which I am perfectly familiar": Samuel Beckett and the Absence of God », Robert Welch (éd.), *Irish writers and religion*, Gerrards Cross, C. Smythe, Irish Literary Studies, 1992, p. 169-184.
33. Gilles Ernst, « Dieu », dans Marie-Claude Hubert (éd.), *Dictionnaire Beckett, op. cit.*, p. 341.
34. *Ibid.*
35. Comme l'explique René de Ceccatty dans son introduction, ce volume a recueilli « les textes attachés à la genèse de *L'Évangile selon saint Matthieu*, et à sa réception, mais aussi ceux permettant de comprendre la spiritualité du poète et sa profonde identification à la Passion du Christ ». En ce sens, le présent travail propose une lecture tout à fait complémentaire par rapport à celle proposée par René de Ceccatty. Pier Paolo Pasolini, *Le Christ selon Pasolini*, textes choisis, traduits et présentés par René de Ceccatty, Paris, Bayard, 2018, p. 11.



de saint Matthieu<sup>36</sup> », comme lui-même le constate, il a tenté de substituer à son regard athée celui d'un croyant. « Je suis athée », déclare-t-il, et maintes fois au long de sa vie, en précisant toutefois : « mais mon rapport avec les choses est plein de mystère et de sacré<sup>37</sup>. » Et c'est justement dans le cadre d'une exploration d'une expérience du sacré traduisant ce regard que l'écrivain porte sur le monde — et qui se veut athée nonobstant sa formation catholique<sup>38</sup> — que s'insère son besoin de repenser cette image sacrée, celle du Christ, dont la puissance bouleversante l'a toujours fasciné. Comme on le verra, l'auteur du *Rossignol de l'Église catholique* a, au fond de son parcours, exprimé à plusieurs reprises la nécessité d'arracher le Christ de l'orthodoxie et de l'iconographie chrétiennes, afin de le faire parvenir à retrouver une image vierge et restituée à sa force sacrée originelle, énergie qu'à ses yeux cette tradition millénaire a étouffée. C'est aussi en ce sens qu'il faut comprendre la critique de la religion et des institutions chrétiennes, et notamment de l'Église catholique, que l'auteur de *La Ricotta* (film pour lequel il a été accusé en 1963 de « dénigrement de la religion

36. Pier Paolo Pasolini, « Marxismo e Cristianesimo. Dibattito pubblico » [1964], dans *Saggi sulla politica e la società*, édition établie par Walter Siti et Silvia De Laude, Milan, Mondadori, « I Meridiani », 1999, p. 807. C'est nous qui traduisons.
37. Pier Paolo Pasolini, dans Giuseppe Conte Calabrese, *Pasolini e il sacro*, *op. cit.*, p. 9. C'est nous qui traduisons. Parmi les ouvrages qui portent sur le sacré dans l'œuvre de Pasolini, on rappelle ici aussi l'ouvrage collectif dirigé par Angela Felice et Gian Paolo Gri, *Pasolini e l'interrogazione del sacro* (Venise-Casarsa della Delizia, Marsilio-Centro studi Pier Paolo Pasolini, « Pasolini: ricerca », 2013) et celui monographique de Caterina Verbaro (*Pasolini: nel recinto del sacro*, Rome, Perrone, « SagUni letteratura », 2017) portant, à travers l'étude d'un choix de textes exemplaires dans ce domaine, sur les imbrications entre la notion du sacré et son écriture poétique.
38. Dans un célèbre entretien avec Jean Duflot, Pasolini minimise l'influence dans sa pensée de sa formation religieuse : « Je n'ai pour ainsi dire pas eu de formation religieuse. Mon père ne croyait pas en Dieu. S'il allait à la messe le dimanche, ce n'était que par respect d'une institution garante de l'ordre établi. [...] La famille "avait de la religion", mais sans bigoterie. Ma mère avait les traditions religieuses de la plupart des paysans. Sa foi était le prolongement de sa poésie ou, comme disent les théologiens, une religion naturelle. Je n'ai donc subi aucune pression religieuse, et n'ai été conditionné par aucune éducation catholique. Les seules occasions d'école buissonnière dont j'ai profité, je me les suis permises au détriment du catéchisme. » Pier Paolo Pasolini, dans Jean Duflot, Pier Paolo Pasolini, *Le Rêve du centaure : entretiens avec Pier Paolo Pasolini*, édition revue et corrigée, La Bauche, À plus d'un titre, 2016, p. 27-28.

d'État<sup>39</sup> »), de *Théorème* et du script en vers intitulé *Blasphème*<sup>40</sup>, mène au fil de ses œuvres et dont la virulence atteint celle d'Artaud et de Beckett, mais sans l'ironie de ce dernier (forme de l'esprit qu'il juge bourgeoise et qu'il critique) et intercalée par des moments de douceur qui lui font regarder avec émotion vers les institutions chrétiennes, car il reconnaît leur rôle reconfortant ainsi que le besoin d'apaisement conduisant l'homme vers ces dernières.

En dépit de la diversité de leurs parcours, les pensées et les démarches critiques de ces écrivains convergent autour d'un élément fondamental dans ce cadre. Elles ont en commun d'envisager (et de contester) le christianisme en tant que « régime de vérité », pour le dire avec une terminologie foucauldienne, et c'est en cela que consiste la deuxième raison de les rapprocher<sup>41</sup>. Le christianisme est traité chez eux en tant que producteur, par le biais de ses institutions et de leurs représentants, d'un discours de vérité dont l'influence est majeure dans la structuration de la pensée et la civilisation occidentales. Leur critique relève ainsi du fait, qu'en tant que tel, le christianisme participe tant à l'imbrication du « savoir » et du « pouvoir » que ces régimes comportent, qu'à leurs pratiques d'assujettissement des individus qui, par leur « croyance », y adhèrent et les tiennent pour vrais<sup>42</sup>, en les laissant déterminer tant leur rapport à soi et au monde que leur connaissance de soi-même et de la réalité qui les entoure. Et

39. Voir à ce propos Pascale Deloche, « Le procès de Pasolini pour *La Ricotta*, un jugement eschatologique ? », *Histoire, monde et cultures religieuses*, n° 33, 2015/1, p. 83-97.
40. Pier Paolo Pasolini, *Bestemmia* [1962-1967], dans *Tutte le poesie*, t. I, édition établie par W. Siti, Milan, Mondadori, 2003, p. 995-1115. Notons d'ailleurs que tout comme son *Évangile*, ce texte est dédié à Jean XXIII, qui en 1962 a ouvert le Concile Vatican II.
41. Par « régime de vérité », Foucault entend « les types de discours qu'[une société] accueille et fait fonctionner comme vrais ; les mécanismes et les instances qui permettent de distinguer les énoncés vrais ou faux, la manière dont on sanctionne les uns et les autres ; les techniques et les procédures qui sont valorisées pour l'obtention de la vérité ; le statut de ceux qui ont la charge de dire ce qui fonctionne comme vrai ». Michel Foucault, « La fonction politique de l'intellectuel » [1976], dans *Dits et écrits*, t. II : 1976-1988, *op. cit.*, p. 112. À propos du christianisme comme « régime de vérité » dans l'œuvre de Foucault voir : Philippe Chevallier, *Michel Foucault et le christianisme*, Lyon, ENS Éditions, « La croisée des chemins », 2011.
42. Dans ce cadre, on peut en effet considérer « la croyance », d'après Gérard Leclerc qui problématise cette notion par rapport à celle foucauldienne de « régime de vérité », comme « l'adhésion à un discours (parole, texte) tenu pour vrai ». Voir Gérard Leclerc, « Histoire de la vérité et généalogie de l'autorité », *Cahiers internationaux de sociologie*, n° 111, 2001/2, p. 215.

c'est précisément dans ce contexte que s'insère le choix méthodologique d'encadrer l'analyse de cette critique chez ces écrivains dans une autre portant sur Georges Bataille et son *expérience intérieure*, cette « expérience limite<sup>43</sup> », « ce moment souverain<sup>44</sup> » qui, insiste-t-il, a la puissance de mettre radicalement en question tout discours ou régime de sens et de vérité, et notamment ceux chrétiens. « L'expérience du sacré est de telle nature qu'elle ne peut pas laisser indifférent », écrit-il en 1939 à Michel Leiris à propos du Collège de sociologie, en expliquant que sa pensée sur le sacré procède de celle de Hegel et de Nietzsche, et soulignant le besoin de s'écarter de celle de Durkheim et de Mauss. Et puis, en marquant ultérieurement la nature bouleversante de cette expérience, il continue : « Celui qui rencontre le sacré n'a pas plus de moyens de lui demeurer étranger qu'un chrétien ne pourrait demeurer étranger à Dieu<sup>45</sup>. »

La théorie de Bataille procède d'une pensée enracinée dans la notion nietzschéenne de la « mort de Dieu », cette expérience typiquement moderne qu'on peut concevoir à la fois comme une « expérimentation personnelle » et comme un « événement culturel » qui hante la pensée et la littérature occidentales depuis la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>46</sup>. Bataille pose le problème du religieux précisément en ces termes, à savoir dans le cadre d'une expérience du sacré athée, athéologique et, en tant que telle, libératoire par rapport au discours chrétien, comme à l'égard de tout discours prétendant saisir rationnellement et communiquer une vérité qui, pour lui, reste au contraire toujours foncièrement « inachevable<sup>47</sup> » puisque son objet — à savoir l'être et le sens du réel, de l'homme et de la vie — est impossible à saisir dans sa totalité. Cependant, comme l'ont déjà remarqué Pierre Klossowski, et plus récemment Per Buvik<sup>48</sup>, le christianisme reste chez lui un

43. Michel Foucault, « Préface à la transgression (en hommage à Georges Bataille) » [1963], dans *Dits et écrits*, t. I : 1954-1975, Paris, Gallimard, « Quarto », 2001, p. 263.
44. Georges Bataille, *Méthode de méditation* [1947], dans *Œuvres complètes*, t. V : *La Somme athéologique*, vol. I, Paris, Gallimard, « Blanche », p. 213.
45. Georges Bataille, Lettre à Michel Leiris du 5 juillet 1939, dans *Choix de lettres. 1917-1962*, édition établie, présentée et annotée par Michel Surya, Paris Gallimard, « Les cahiers de la NRF », 1997, p. 164.
46. Voir à ce propos le sous-chapitre « L'expérience de la transgression : Georges Bataille », dans Philippe Chevallier, *Michel Foucault et le christianisme*, *op. cit.*, p. 245-257.
47. Georges Bataille, *Le Coupable* [1944], dans *Œuvres complètes*, t. V : *La Somme athéologique*, vol. I, *op. cit.*, p. 279.
48. Voir le chapitre « La messe de Georges Bataille. À propos de l'Abbé C... » dans Pierre Klossowski, *Un si funeste désir* [1963], Paris, Gallimard, « L'imaginaire », 2014, p. 114-125, et aussi Per Buvik, *L'Identité des contraires. Sur Georges Bataille et*

point de repère indispensable pour comprendre sa pensée ainsi que son *expérience intérieure*. La notion de la « mort de Dieu » qui fonde sa pensée convoque chez lui un imaginaire profondément christique et qui, par le biais d'un travail de *défiguration* de l'image chrétienne du Christ, lui permet de communiquer et de *figurer* l'expérience d'un sacré qu'il prétend au contraire être indicible et *infigurable*. Dans son œuvre, le christianisme reste une « structure culturelle<sup>49</sup> » incontournable, tout comme il l'est chez Artaud, Beckett et Pasolini. Même si, par opposition, cette religion lui permet de penser et de formuler — au fil de ses écrits théoriques — une *expérience intérieure*, bouleversante et « insoutenable<sup>50</sup> » (telle qu'il la qualifie dans les premières lignes d'un fameux article publié en 1951 dans *Critique* et consacré à *Molloy*<sup>51</sup>), mais qui est en même temps tout aussi subjective que partagée, comme le montrent bien les nombreuses références qui nourrissent sa pensée et qui vont des écrits de Nietzsche et d'Heidegger aux œuvres de Maurice Blanchot. C'est pourquoi, cette théorie offre un cadre fructueux pour sonder les mêmes problématiques chez des écrivains dont la pensée croise en plusieurs points celle de Bataille<sup>52</sup>, à partir de leur intérêt pour une exploration de l'expérience que l'homme a du monde et notamment

*le christianisme*, Paris, Éditions du Sandre, « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 2010.

49. Pierre Klossowski, *Un si funeste désir*, *op. cit.*, p. 121.
50. Georges Bataille, « Le silence de *Molloy* » [1951], dans *Œuvres complètes*, t. XII : *Articles II. 1950-1961*, Paris, Gallimard, « Blanche », 1988, p. 85.
51. *Ibid.*, p. 85-94.
52. Rappelons d'ailleurs que Bataille et Artaud se connaissaient bien pour avoir baigné dans le même milieu surréaliste et qu'Artaud fut parmi les premiers à comprendre l'inspiration profondément chrétienne de la pensée formulée par Bataille dans *L'Expérience intérieure*, comme le rappelle ce dernier dans un texte sur Artaud du *Surréalisme du jour au jour* (publié en 1951 et ensuite recueilli dans Georges Bataille, *Œuvres complètes*, t. VIII : *L'Histoire de l'érotisme*, Paris, Gallimard, « Blanche », p. 180-181). Bataille a aussi connu Beckett, qu'il a voulu rencontrer après la publication de *Molloy*, livre que dans son article il salue et qui le frappe tout d'abord puisque, de manière très proche de son *Expérience intérieure*, il conte ce que Bataille appelle « la réalité à l'état pur », c'est-à-dire « cette réalité fondamentale qui se propose sans cesse à nous mais dont sans cesse une épouvante nous écarte et que nous refusons de voir et où nous devons sans cesse nous efforcer de ne pas sombrer, qui n'est connue de nous que sous la forme insaisissable de l'angoisse ». (Georges Bataille, « Le silence de *Molloy* », *art. cit.*, p. 85.) Sans compter qu'en revanche, Georges Bataille était parmi les auteurs étrangers que Pasolini a indubitablement lu et avec intérêt, comme l'ont récemment souligné Graziella Chiaricossi et Franco Zabaglia (Cf. Graziella Chiaricossi et Franco Zabaglia (éds), *La biblioteca di Pier Paolo Pasolini*, Firenze, Olschki, « Studi / Gabinetto scientifico letterario G. P. Vieusseux », 2017, p. 149).

lorsque celle-ci se donne comme une expérience « critique » dans plusieurs des significations que cet adjectif porte en soi : avec ce mot, on indique en effet ce qui est « marqué par une crise », ce « qui comporte un danger, des risques » ainsi qu'un processus de remise en question du « bien-fondé des valeurs absolues, des règles, des conventions » (*TLF*), opération qui pourtant, comme le souligne Bataille lui-même, « n'est pas exactement nier<sup>53</sup> ».

Dans le but de problématiser la relation de ces écrivains à la religion chrétienne et à la figure qui en est le fondement, ce travail se propose dans un premier temps d'explorer, sous l'égide des écrits de Bataille sur le sujet, comment se structurent dans leurs œuvres respectives ces expériences bouleversantes. L'objectif étant celui de mesurer en quoi ces vécus déchirants impliquent — sur la base de l'expérience d'un « objet » fuyant toute « abstraction » et ouvrant chez le sujet une vision du monde autre, où « rien n'est séparé » et où tout plonge dans une « fusion indéfinie<sup>54</sup> » — un rejet plus ou moins virulent du Dieu chrétien, mais aussi l'émergence d'un imaginaire renvoyant au Christ au moment de sa Passion. L'image du Christ crucifié parvient ainsi à figurer tant le sujet lui-même que cet objet insaisissable que (dans un article portant sur *L'Homme et le sacré* de Roger Caillois) Bataille appelle le « sacré », un sacré qui, souligne-t-il, n'est pas « conforme à la raison<sup>55</sup> » et échappe au cadre donné des « religions "révélées"<sup>56</sup> ». Mais ces expériences, comment peuvent-elles être, d'une part, violemment *critiques* par rapport au christianisme et, de l'autre, profondément *christiques* ? Définissent-elles, comme le suggère Jean-François Louette à propos de Bataille, un « nouveau sacré<sup>57</sup> », c'est-à-dire un sacré qui, en se distinguant de celui chrétien, ouvre la possibilité d'une « résacralisation non chrétienne du monde<sup>58</sup> » ? Et si c'est le cas, comment ce « nouveau sacré » peut-il être à la fois christique et anti-chrétien ? Ce sont ces pistes que la première et la deuxième partie du travail se proposent d'explorer en se focalisant, l'une, sur la nature de ces expériences, telles qu'interrogées dans les œuvres de ces écrivains et dans leur rapport à la religion chrétienne, et l'autre, sur l'émergence dans ce cadre d'un imaginaire renvoyant à la figure du Christ.

53. Georges Bataille, « Annexe 5. Discussion sur le péché », dans *Œuvres complètes*, t. VI : *La Somme athéologique*, vol. II, *op. cit.*, p. 352.

54. Georges Bataille, « La guerre et la philosophie du sacré », dans *Œuvres complètes*, t. XII : *Articles II. 1950-1961*, *op. cit.*, p. 48.

55. *Ibid.*, p. 52.

56. *Ibid.*, p. 49.

57. Jean-François Louette, « Georges Bataille : un nouveau sacré », *Revue des Deux Mondes*, mai 2008, p. 80-86.

58. *Ibid.*, p. 82.

Le but étant celui de mettre en avant la présence du « thème » intertextuel de la Passion, où par « thème » l'on entend avec Greimas et Courtès un « parcours » qui, sur la base d'éléments disséminés dans un discours ou dans un récit, contribue à la « figurativisation<sup>59</sup> » des sujets et des objets d'une structure narrative (verbale ou visuelle), à savoir à leur « iconisation » et donc à la production d'une « illusion référentielle<sup>60</sup> » transformant ces éléments à la fois en « images du monde » et, dans ce cas, en images évoquant celles de la Passion et du Christ crucifié.

Par ce processus, la Passion du Christ et l'image du Christ crucifié parviennent, plus ou moins explicitement, à figurer non seulement ces expériences déchirantes, mais aussi les objets qui les provoquent et les sujets qui, entre angoisse et désir, les vivent jusqu'au bout, jusqu'à se (con)fondre avec cet élément insaisissable qui les déclenche et à se laisser complètement transformer par ce dernier. Toutefois, ceci advient dans le cadre d'expériences qui impliquent celle brutale de la perte ou de l'absence de Dieu, et notamment du Dieu chrétien, et au sein d'œuvres qui comportent d'importantes prises de distance de la religion chrétienne. Qu'est-ce que cela implique par rapport à l'image du Christ qui est au cœur de cette opération de figuration de ces expériences elles-mêmes ? La troisième partie de ce volume est consacrée à cette question et se propose d'abord d'étudier les trois principaux « motifs » (le motif de l'Incarnation, le motif de la Crucifixion et le motif de la Résurrection) qui composent chez ces écrivains le thème la Passion. Ce dernier émerge de manière recourrante dans leurs textes (fictionnels et non fictionnels), mais aussi dans leurs œuvres visuelles et de manière oblique et, en tant que telle, conforme à la transversalité et à l'intertextualité de leur critique du christianisme.

Comme le souligne Boris Tomachevsky, même si le thème est à considérer comme une unité permettant de (dé)composer une œuvre, il est lui-même (dé)composable, car formé lui aussi par des unités figuratives plus petites, à savoir les « motifs ». Ces derniers peuvent donc « être transmis d'un schéma narratif à un autre<sup>61</sup> » et, selon leur nature, peuvent déterminer la structure narrative et signifiante d'une œuvre. Mais ce sont précisément

59. Algridas Julien Greimas, Joseph Courtès, « Thématisations » et « Thème », dans *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage* [1979], Paris, Hachette supérieur, « Hachette université. Linguistique », 1993, p. 394-395.

60. Algridas Julien Greimas, Joseph Courtès, « Figurativisation », dans *ibid.*, p. 148.

61. Boris Tomachevsky, « Thématique » dans *Théorie de la littérature*, textes des Formalistes russes réunis, présentés et traduits par Tzvetan Todorov, Paris, Seuil, « Tel Quel », 1965, p. 269.