

## INTRODUCTION

*Il est bien certain que jamais, à aucune époque, les hommes ne furent aussi éloignés de Dieu, aussi contempteurs de la Sainteté qu'il exige, et jamais pourtant la nécessité d'être des saints ne fut aussi manifeste.*<sup>1</sup>

Cette phrase de Léon Bloy est comme à l'origine et à la source de cette enquête qui n'en est, dans une certaine mesure, que le développement, le déploiement, l'explication<sup>2</sup>.

Ambivalente, la notion de sainteté évoque d'un côté « une expérience extrême du sacré impliquant une distinction par rapport à la condition humaine ordinaire, et de l'autre elle offre un visage rassurant dans la mesure où elle rend possibles des rapports entre l'homme et le Divin, susceptibles d'avoir pour le premier des effets bénéfiques », écrit André Vauchez<sup>3</sup>. Le saint est tout à la fois inaccessible – ses pouvoirs miraculeux, surnaturels, attestent sa proximité avec le divin – et proche : au Moyen Âge, il devient le personnage le plus populaire, à travers le culte effréné des reliques, qui révèle que le pouvoir du saint mort est inséparable de la relation qui l'unit au vivant. Comme l'explique Peter Brown dans *Le Culte des saints*, dès la fin du IV<sup>e</sup> siècle la « présence » humaine du saint est un pont entre Dieu et les hommes, une sécurité et une protection contre l'angoisse et les peurs ; le saint devient une figure intermédiaire, un « compagnon invisible » (*aortatos philos*), parfois même un « ami intime » (*gnèsios philos*), à travers lequel les fidèles projettent une part d'idéalisation et d'identification et avec lequel ils entretiennent par-delà la mort une relation personnelle faite de proximité et d'éloignement. Ainsi, durant

---

1. Léon BLOY, *Méditations d'un solitaire en 1916*, in *Œuvres complètes*, Paris, Mercure de France, 1969, tome IV, chapitre XXVI, p. 275.

2. Cette enquête est née d'un travail de thèse soutenu à Paris VII en 2012, *Figures paradoxales de la sainteté dans la littérature moderne et contemporaine*.

3. André VAUCHEZ, *Saints, prophètes et visionnaires*, Paris, Albin Michel, coll. « Histoire », 1999, p. 19.

l'Antiquité tardive et le début du Moyen Âge, « le culte des saints avait donné aux populations de la Méditerranée une ceinture d'amis intimes invisibles [...] qui étaient eux aussi des hommes, et qu'ils pouvaient investir des traits précis et palpables qu'avaient dans leur propre société des figures aimées et puissantes »<sup>4</sup>. D'où cet autre paradoxe : souvent en rupture, par leur mode de vie solitaire ou érémitique, avec la société de leur temps, échappant au poids de la structure familiale et de la propriété, les saints représentent en même temps un puissant facteur d'intégration et de cohésion sacrale, ce qui explique qu'au Moyen Âge ils deviennent en Occident les personnages les plus populaires : « après avoir acquis la maîtrise de lui-même et des éléments, [le saint] met au service des plus faibles les énergies et les grâces acquises par l'ascèse et la prière »<sup>5</sup>. La sainteté ressortit donc à la fois à un héroïsme de la vertu et à la catégorie du charisme. Mais le pouvoir du saint tient également au processus de canonisation ; il s'agit non plus de l'individu mais de l'institution qui proclame la sainteté. En effet, la sainteté n'est pas qu'un état (si tant est seulement qu'elle en soit un<sup>6</sup>), elle tient aussi et surtout – c'est son étymologie même – à la *sanction* qui la reconnaît telle *a posteriori* : ce processus long et difficile vient couronner, *post mortem*, une vie qui doit avoir été globalement exemplaire, respectueuse de valeurs (humilité, ascétisme, refus des plaisirs du corps) ou de fonctions (prédication, évangélisation) et fertile en miracles. Selon Michel de Certeau, la sainteté, durant le Moyen Âge, s'est définie avant tout par son rapport aux miracles, avant de

---

4. Peter BROWN, *Le Culte des saints, son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, trad. A. Rousselle, Paris, Le Cerf, 1984, chap. III, p. 71.

5. André VAUCHEZ, *op. cit.*, pp. 24-25.

6. Non seulement les saints ne naissent jamais armés de la sainteté comme d'une cuirasse, mais, en un sens, il n'y a pas d'autre sainteté que celle proclamée *a posteriori* par l'institution de l'Église : la sainteté n'est donnée qu'après coup. Dès lors que les saints ignorent précisément qu'ils le sont, la sainteté ne saurait être un *état*, c'est-à-dire une simple installation dans le bien, une espèce de contentement du bien par lui-même. Si elle n'est pas un *état*, est-elle pour autant un *projet*, comme l'assure Georges Bataille dans *L'Érotisme* (Paris, éd. 10/18, 1965, p. 287) ? Le terme *projet* est ambigu : si on le prend au sens étymologique (*projectum*), effectivement la sainteté est tout entière tendue et animée par le *désir* de se *projeter* en Dieu – et en ce sens elle est bien *devenir*, *tension*, et non *état* ; mais le saint, parce qu'il est mû précisément par cette aspiration désintéressée, n'est pas en quête de l'efficacité, autrement dit, il n'a pas, normalement, le *projet* (au sens courant du terme) égoïste d'être un saint. Donc la sainteté en tant que telle ne doit pas être une tentation pour le futur saint : l'on parle souvent de la tentation de la chair, mais « la sainteté aussi est une tentation » (précise le personnage de Thomas Becket dans la pièce d'Anouilh *Becket ou l'Honneur de Dieu*).

s'infléchir (tout au long du xvii<sup>e</sup> siècle) vers le mysticisme en s'installant dans le champ du langage – « le rapport des saints avec le langage » primant désormais<sup>7</sup> (ainsi, les mystiques Thérèse d'Avila, Jean de la Croix, Louise du Néant, Mme Guyon, entre autres, ont tenté de mettre en mots leur expérience et, pour ainsi dire, l'ont vécue à travers leurs écrits).

À l'origine, Dieu seul est *saint*, et ce n'est qu'à partir de cette perfection originelle qu'il devient possible de ratifier la sainteté de tel ou tel destin, de la rendre publique et de la proposer en modèle à l'édification des fidèles, à travers un corpus hagiographique, un culte, une « légende dorée ».

### L'HAGIOGRAPHIE : GENRE OU FORMES ?

Jusqu'à la fin du xvii<sup>e</sup> siècle, les Vies de saints sont un genre littéraire majeur, bien plus populaire que le roman. Écrits indifféremment par des laïcs ou des clercs, ces textes investissent toutes les catégories littéraires, des formes narratives à la poésie lyrique et au théâtre, en passant par les éphémérides ; ces textes en prose ou en vers inspirent la littérature profane (romans, chansons de gestes) et spirituelle (sermons, poèmes liturgiques). Plastique, l'écriture de la sainteté n'est pas sentie comme une littérature spécifique à l'époque médiévale et ne saurait donc se réduire au rang de *forme simple*, comme l'avance André Jolles<sup>8</sup>. Ses auteurs se fondent sur des témoignages et écoutent les légendes que colportent les fidèles : faits et inventions sont traités avec une égale considération, rien n'est jamais vérifié. En revanche, faits et rumeurs sont adaptés de façon à mettre en relief plusieurs *topoi* narratifs : « quand l'hagiographe ne sait rien de la biographie d'un saint, il invente en puisant dans le fonds commun des "bonnes actions" et des miracles ; il "invente", c'est-à-dire qu'il "entre dans" (*in-venit*) et retrouve quelque chose qui existait déjà, en se gardant surtout d'innover et de créer quelque suspense que ce soit. Le *locus communis* porte alors bien son nom, car loin d'être un simple cliché il devient un lieu où toute la communauté culturelle se retrouve autour des valeurs qu'elle partage »<sup>9</sup>. Parmi ces *topoi*, le saint est un être prédestiné, dont la naissance est entourée de merveilleux ; sa vie est d'autant plus frappante pour le lecteur que le personnage aura été auparavant un grand

7. Michel de CERTEAU, *La Fable mystique*, Paris, Gallimard, « Tel », tome I, 1982, p. 139.

8. André JOLLES, *Formes simples*, trad. A-M. Buguet, Paris, Seuil, 1972.

9. Monique GOULLET, « De l'usage de l'hagiographie en Histoire médiévale », Ménéstrel, 2012, <http://www.menestrel.fr/spip.php?rubrique1612>, [En ligne], consulté le 21/5/2017. Les exemples qui suivent sont tirés en partie de cet article.

pécheur : ce renversement de situation est une ressource narrative efficace qui oppose l'avant et l'après, afin de mieux mettre en valeur le triomphe des tentations et la force même de la Grâce ; ses vertus se caractérisent alors par des aumônes ou par des manifestations thaumaturgiques ; individu asocial subissant humiliations et mauvais traitements de la part d'autrui et s'infligeant lui-même des abaissements volontaires, le saint est tiraillé entre le vœu de se retirer du monde et les sollicitations de ce monde. La rencontre entre deux saints est un autre thème cher à l'hagiographie, donnant lieu à une scène édifiante, à un concours d'humilité réciproque. Enfin, le saint ou son entourage ont la prescience de sa mort. Malgré ces *topoi*, le mot « hagiographie » n'existait pas au Moyen Âge au sens où nous l'entendons aujourd'hui. « Le mot et le concept dont nous avons hérité sont en effet une riposte apologétique à la Contre-Réforme : devant les attaques protestantes visant l'abus du culte des saints »<sup>10</sup>, les Bollandistes ont fondé leur travail contre la légende que représentait la compilation médiévale de la *Légende dorée*. Dans ce travail d'épuration critique de l'hagiographie médiévale, le commentaire qui, dans les *Acta sanctorum*, introduit les vies, miracles ou récits liés aux reliques, est souvent plus long que les textes eux-mêmes, car il tient lieu de preuve de la sainteté de celui qui est célébré. Moins une forme simple qu'un genre susceptible de connaître des évolutions, l'hagiographie s'est infléchie durant mille ans, de la *Cantilène sainte Eulalie* (composée vers l'an 880) aux Petits Bollandistes du XIX<sup>e</sup> siècle, avant d'être récupérée (mais par là même transformée – nous y reviendrons) par les écrivains catholiques du début du XX<sup>e</sup> siècle, tels Péguy dans *Le Mystère de la charité de Jeanne d'Arc* ou Bernanos dans *Saint Dominique* et dans *Jeanne, relapse et sainte*. L'hagiographie a sans doute influencé en partie le développement de certains genres littéraires, comme la biographie (issue de l'hagiographie mais qui s'en est démarquée en adoptant vis-à-vis de son objet une attitude critique et « scientifique ») ou l'autobiographie (autre forme de récit de vie), voire la nouvelle (notamment pour la concentration et l'efficacité narratives) ; Jolles note ainsi que le recueil de Voragine « inaugure, et pour plusieurs siècles, un traitement particulier de la légende par les arts et a exercé une influence notable sur la nouvelle italienne »<sup>11</sup>.

Mais, d'un autre côté, quelle place et quel traitement notre Modernité réserve-t-elle à l'hagiographie en particulier et à la sainteté en général ?

---

10. Monique GOULLET, *op. cit.*

11. André JOLLES, *Formes simples, op. cit.*, p. 28.

## LA SAINTETÉ À L'ÉPREUVE DE LA MODERNITÉ

Depuis la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, quelque chose a changé dans la représentation de la sainteté, ce dont témoigne, comme un écho, la phrase de Bloy placée en exergue. Le temps mythique où l'on pouvait, en toute innocence, raconter, lire ou écouter des "Vies de saints", n'est plus. Certes, le XIX<sup>e</sup> siècle a été globalement un siècle profane, où le christianisme, en perte de vitesse, a été confronté à la « mort de Dieu », c'est-à-dire à la crise du Dieu garant d'un ordre métaphysique, social et moral ; mais, plus profondément encore, cet effondrement progressif des valeurs et des croyances traditionnelles a ouvert la voie à une « ère du soupçon » généralisée qui n'épargne pas même la sainteté : « – "Je n'ai jamais vu un saint. Quelles étranges images donnent d'eux-mêmes les hommes ? [...] Il ne faut jamais se fier à l'apparence austère des vies qui donnaient l'impression d'être les plus sereines" »<sup>12</sup>. Ainsi, pour la Modernité, la sainteté n'est plus une notion lisse ni homogène, elle ne va plus de soi ; en la dissociant peu à peu de son contexte religieux et de sa fonction première apologétique, la Modernité, non sans provocation, fait descendre la sainteté de son piédestal (« Avec un rien de folie criminelle au fond de l'œil. Juste assez pour aller déloger Dieu de son piédestal sublime »<sup>13</sup>), la désacralise souvent, pour mieux en découvrir le sens, en explorer la complexité insoupçonnée, voire en *démont(r)er* les ressorts, alors que l'hagiographie, elle, se contentait de *montrer* et d'exalter la sainteté. Cette désacralisation du christianisme commence au XVIII<sup>e</sup> siècle avec l'avancée des Lumières et les progrès d'un sentiment de la nature. On en trouve un écho singulier dans l'œuvre de Sade, dont l'aphorisme fameux, « Dieu est le seul tort que je ne puisse pardonner à l'homme », trouve une illustration particulière dans le *Dialogue entre un prêtre et un moribond* (1782), pamphlet résolument anticlérical contre l'obscurantisme religieux : s'inscrivant dans la tradition voltairienne qui considère la religion comme un fatras d'inepties et un témoignage de l'obscurantisme, ce dialogue entre un croyant et un mécréant permet à Sade, à l'aide d'arguments matérialistes, de démontrer l'inexistence de Dieu et des miracles : « Il ne faut que deux choses pour accréditer un prétendu miracle : un bateleur et des femmelettes ; va, ne

---

12. C'est ce que dit, de façon emblématique nous semble-t-il, un personnage de *L'Amour pur*, roman publié sous le nom d'Agustina Izquierdo mais attribué à Pascal Quignard (Paris, P.O.L, 1993, rééd. Folio/Gallimard, 1994, p. 94).

13. Louis CALAFERTE, *Septentrion*, Paris, Tchou, 1963, rééd. Denoël, 1984, repris en Folio, 1990, p. 219.

cherche jamais d'autre origine aux tiens, tous les nouveaux sectateurs en ont fait, et, ce qui est plus singulier, tous ont trouvé des imbéciles qui les ont crus. Ton Jésus n'a rien fait de plus singulier qu'Apollonius de Thyane, et personne pourtant ne s'avise de prendre celui-ci pour un dieu. Quant à tes martyrs, ce sont bien assurément les plus débiles de tes arguments. Il ne faut que de l'enthousiasme et de la résistance pour en faire [...] »<sup>14</sup>. Ce texte de Sade revendique l'athéisme comme conséquence ultime du rationalisme matérialiste – ce en quoi il est en avance sur la société de son temps. Car il faut attendre la « mort de Dieu », annoncée par Nietzsche, pour que la société occidentale connaisse une déchristianisation croissante, comme si, aux yeux de l'homme moderne, le monde se trouvait peu à peu privé de sens : face à la disparition de la Providence, l'homme moderne affronte le néant et l'absurdité de sa condition, à l'image du personnage de Meursault qui, au début de la seconde partie de *L'Étranger* de Camus, répond à un juge d'instruction épouvanté qu'il ne croit pas en Dieu et que par conséquent il préfère envisager, au seuil de la mort, le non-sens de son existence. Cette position radicalement athée témoigne d'une extension progressive du nihilisme qui se double d'une « déconstruction » des valeurs chrétiennes traditionnelles, y compris de la notion de sainteté. La représentation de cette dernière paraît donc devenir impossible dès lors que s'impose le principe analytique, rationnel et explicatif : désacraliser la sainteté, n'est-ce pas l'annihiler tout à fait ? Comment représenter alors la sainteté en faisant l'économie du miracle ?

La littérature du xx<sup>e</sup> siècle joue un rôle de premier ordre dans cette exploration fascinante du négatif – dans le sens photographique – de la sainteté (ou de ce qui désormais en tient lieu), et dans l'éclatement de cette notion, qu'elle rend de plus en plus problématique. C'est ce que notre enquête, sous forme d'essai, souhaite mettre en relief, en s'attachant non pas à la sainteté en général dans la littérature, mais uniquement aux représentations inversées ou dévoyées – en un mot paradoxales – de la sainteté : car celle-ci a beau paraître, pour beaucoup de nos contemporains, obsolète ou dépassée, il n'en demeure pas moins que, paradoxalement, elle semble se manifester dans la littérature moderne et contemporaine sous des formes diverses et foisonnantes, comme si cet étrange foisonnement révélait en fait une certaine aspiration à une sainteté que, pourtant, l'on sait désormais impossible : tel est l'un des

---

14. SADE, *Dialogue entre un prêtre et un moribond*, Paris, Mille et Une Nuits, 1993, p. 16-17.

paradoxes de notre Modernité, paradoxe qui apparaissait dans le propos liminaire de Bloy.

De ce point de vue, notre démarche s'inscrit dans la continuité du travail d'Aude Bonord qui, dans sa thèse<sup>15</sup>, a été la première à explorer ce paradoxe littéraire et culturel que constitue la résurgence de l'inspiration hagiographique chez cinq auteurs non confessionnels du xx<sup>e</sup> siècle (J. Delteil et B. Cendrars pour la première moitié du siècle ; C. Bobin, S. Germain et C. Louis-Combet pour les années 1980 à 2000) qui ont réécrit des vies de saints chrétiens, historiques ou imaginaires : elle examine les variations qu'ils ont fait subir à la forme hagiographique et à la figure du saint par rapport à la tradition médiévale, et étudie la façon dont ils ont détourné les conventions de l'hagiographie pour les adapter à leur époque. Cette manière décalée de se ressourcer à une forme d'écriture religieuse *a priori* obsolète répond à un contexte historique et social de remise en cause de l'humanisme et de la foi dans le progrès et s'inscrit dans un contexte littéraire de résurgence de la biographie liée aux crises du roman et du romanesque, tant au début du xx<sup>e</sup> siècle qu'à partir des années 1980. Aude Bonord précise qu'en dépit des apparences, la continuité de cette veine spirituelle et mystique jusque dans la littérature contemporaine ne se situe pas à contretemps de l'histoire littéraire ni de la déchristianisation de la société ; cette veine constitue en réalité une réponse aux problèmes existentiels ou littéraires de son temps, d'autant plus que l'écart temporel de l'hagiographie est un espace propice à la méditation et à la distance critique : ainsi l'hagiographie peut-elle délivrer une sagesse utile pour affronter le présent. Dans l'entre-deux-guerres, par exemple, le saint fait figure de « repère existentiel »<sup>16</sup>, à une époque où la Première Guerre mondiale a laissé place à une profonde vacance morale. À cet égard, l'hagiographie apparaît d'autant mieux comme un terrain privilégié pour réfléchir au rôle de l'Homme dans l'Histoire, que deux catégories éthiques et esthétiques – l'héroïsme et le sublime – sont attachées à la fois au discours sur l'Histoire et à la définition de la sainteté. En replaçant les cinq auteurs qu'elle étudie dans leurs débats d'époque, Aude Bonord montre que leur singularité et leur esthétique décalée ne s'interprètent donc pas comme un geste de repli, mais comme une tentative de s'inscrire avec originalité au cœur des polémiques ou des recherches esthétiques du

---

15. Publiée sous le titre *Les "Hagiographes de la main gauche" : variations de la Vie de Saints au xx<sup>e</sup> siècle*, Paris, Garnier, 2011.

16. Aude BONORD, *op. cit.*, p. 281.

présent : aussi se demande-t-elle, entre autres, si l'hagiographie ne serait pas « un genre antimoderne »<sup>17</sup> (au sens défini par Antoine Compagnon), voire « une autofiction voilée »<sup>18</sup>, ou si elle ne représenterait pas « un contre-feu face à l'absurde [et] à l'horreur de l'Histoire »<sup>19</sup>. En définitive, Aude Bonord souligne le fait qu'en revivifiant des textes oubliés ou cantonnés dans un domaine restreint, ce sont les pouvoirs de la littérature que ces cinq auteurs célèbrent en lieu et place de la foi : « au-delà des variations que nos auteurs font subir au statut de l'hagiographe, à l'image de la sainteté et au genre lui-même, la modernisation de l'hagiographie ne réside pas tant dans la subversion de ses lieux communs que dans sa métamorphose en fiction de l'intime et en littérature d'idées qui en font une forme ancrée dans la modernité littéraire, mais surtout une forme réflexive. Par ses jeux de décalage et ses effets de miroir, la vie de saint permet, en effet, de penser l'époque et ses valeurs, tout comme la littérature et ses instances »<sup>20</sup>.

Si nous nous situons dans la continuité du travail d'Aude Bonord, nous n'abordons pas exactement la même perspective ni la même problématique. D'abord parce que notre approche de la notion de sainteté diffère quelque peu de la sienne : alors qu'Aude Bonord s'intéresse aux réécritures hagiographiques d'auteurs non confessionnels et à la façon dont elles s'inscrivent dans la Modernité, nous interrogeons plus spécifiquement les représentations littéraires de *sainteté négative* et de *mysticisme inversé*, ce qui donne pour fil directeur à notre travail la question du *paradoxe*. Si la littérature moderne réécrit l'hagiographie de manière iconoclaste et infléchit à ce point la figure du saint, c'est justement pour mieux questionner le paradoxe constitutif de toute sainteté – son fondement subversif, autrement dit ce qui la rapproche, peut-être, d'une forme de monstruosité : notre travail proposera donc notamment une étude inédite de la possible réversibilité entre sainteté et monstruosité en littérature. Par ailleurs, la démarche qui est la nôtre prend plus largement pour problématique culturelle la question du désenchantement du monde moderne, ce qui nous permet de pousser plus avant la question du paradoxe : ainsi notre enquête ne porte-t-elle pas uniquement sur les réécritures hagiographiques subversives, mais plus généralement sur le rapport paradoxal

---

17. *Ibid.*, p. 349 *sqq.*

18. *Ibid.*, p. 253 *sqq.*

19. *Ibid.*, pp. 291 et 317.

20. *Ibid.*, p. 565.



que notre Modernité désenchantée entretient avec le sacré et la sainteté. Car cette fascination pour la sainteté s'inscrit dans l'effort – tout aussi étonnant et paradoxal – que semble déployer notre Modernité déchristianisée pour essayer de saisir l'essence du sacré (le sacré étant peut-être le noyau subversif de toute sainteté, même si – nous y reviendrons – ce qui est sacré n'est pas forcément saint). En effet, jamais le sacré n'a fait l'objet d'autant d'attentives réflexions (notamment de la part des sciences humaines) que depuis l'annonce de la mort de Dieu par Nietzsche et, de manière générale, depuis ce que le sociologue Max Weber a appelé le *désenchantement du monde*, expression reprise ensuite par l'un de ses disciples, l'historien Marcel Gauchet, lequel explique<sup>21</sup> que le christianisme est « la religion de la sortie de la religion », c'est-à-dire une religion qui, paradoxalement, contient potentiellement en son sein une dynamique de sécularisation ; cette dernière ne signifie pas, bien entendu, que les croyances privées et personnelles sont révolues, mais que désormais le christianisme ne structure plus la société, qu'il n'en est plus le principe d'organisation ni de légitimité. Notre réflexion a donc comme toile de fond le contexte général de déchristianisation par la société moderne, ou, pour le dire autrement, de « démythologisation affectant le christianisme »<sup>22</sup>. Mais, paradoxalement, même après que la société a déclaré que Dieu est mort, le cadavre de Dieu remue encore dans nos discours : Gauchet montre ainsi que si effectivement l'Occident se laïcise, les valeurs laïques elles-mêmes ne seraient, en réalité, que la transposition de valeurs chrétiennes traditionnelles : il y aurait, en quelque sorte, du religieux *après* la religion. Comme le résume Pierre-Emmanuel Dauzat<sup>23</sup>, « la déchristianisation, la "sortie de la religion", n'efface qu'un phénomène de surface : la mémoire. La déchristianisation du savoir et des croyances n'enlève rien à la chrétienté de nos formes de pensée, de nos usages et de nos valeurs. Ainsi est-il hasardeux de parler de désenchantement du monde avec les disciples tardifs de Max Weber, quand seul le christianisme est désenchanté. Le christianisme effacé, reste l'essentiel : la structure qui continue d'irriguer nos comportements, d'imprégner nos discours, d'infléchir nos jugements et d'imposer nos valeurs. On ne cesse pas d'être chrétien en cessant de se

---

21. Dans *Le Désenchantement du monde : une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.

22. Léo STEINBERG, *La Sexualité du Christ dans l'art de la Renaissance et son refoulement moderne*, Paris, Gallimard, 1987, p. 24.

23. Dans *Les Sexes du Christ, essai sur l'excédent sexuel du christianisme*, Paris, Denoël, 2007, pp. 10, 11, 16.

réclamer du christianisme. Tout au plus cesse-t-on d'être pieux, mais nous restons dans l'ombre de cette pensée, dans les nervures du christianisme [...]. Autrement dit, malgré l'apparente déchristianisation, le dogme chrétien tel qu'il s'est structuré non plus dans le discours ecclésial, mais dans nos pratiques et usages sociaux, continue de façonner nos comportements et de marquer nos pensées ». Un fragment d'*En lisant en écrivant*, de Gracq, dévoile comment cette mise à mort de Dieu, cette profanation étonnamment sacralisante, a laissé son empreinte non seulement dans nos comportements sociaux (ce qu'a notamment étudié le Collège de Sociologie, fondé à la fin des années trente par G. Bataille), mais aussi dans le champ artistique en général et l'espace littéraire en particulier : « Plus d'une fois, l'œuvre de Georges Bataille renvoie au paysage spirituel du christianisme aussi fidèlement que le relief de la médaille au creux du moule [...]. Même si Nietzsche a raison, un Dieu mort règne longtemps encore par les contre-poussées équilibrantes dont il impose et règle la distribution »<sup>24</sup>. Et Louis Calaferte de compléter la fameuse formule nietzschéenne : « Dieu est mort – mais toujours encombrant »<sup>25</sup>. Michel de Certeau souligne lui aussi ce paradoxe : « Ce [mort] ne laisse pourtant pas de repos à la cité qui se constitue sans lui. Il hante nos lieux. Une théologie du fantôme serait sans doute capable d'analyser comment il resurgit sur une autre scène que celle d'où il a disparu. Elle serait la théorie de ce nouveau statut »<sup>26</sup>. De fait, le sacré paraît bien avoir été (ré)inventé par les sciences humaines et la littérature au moment précis où le théologique a reculé : n'y aurait-il pas ainsi un lien intime entre le processus historique de sécularisation (ou de laïcisation), et la sacralité littéraire qu'il semble induire ? Comme si la « mort de Dieu » incitait l'artiste à s'ériger, même inconsciemment, en créateur « démiurge », comme si la désinstitutionalisation du religieux libérait des traces de sacré qui seraient ensuite réinvesties par les arts, la littérature, la peinture. Jean-François Colosimo résume bien ce processus paradoxal : « il existe une fonction sacralisatrice de la sécularisation, qui s'oppose d'ailleurs à la fonction désacralisatrice de la sanctification. Si l'on ne voit pas cela, on reste enfermé dans une pensée binaire qui oppose le sacré au profane. La sécularisation entraîne toujours une resacralisation »<sup>27</sup>.

---

24. Julien GRACQ, *En lisant en écrivant*, Paris, José Corti, 1980, p. 212.

25. Louis CALAFERTE, *Droit de cité*, Paris, Manya, 1992, rééd. Folio/Gallimard, 1994, p. 28.

26. Michel de CERTEAU, *La Fable mystique*, Paris, Gallimard, 1982, t. I, rééd. « Tel », 1987, p. 10.

27. Cité dans le *Magazine littéraire* n°478, septembre 2008, p. 8.

Non abordée par Aude Bonord, cette place paradoxale du sacré et des nouvelles formes de sacralité dans la Modernité nous conduira à interroger, avec Paul Bénichou<sup>28</sup>, la sacralisation de l'art dans un monde désenchanté : la littérature contemporaine se fonderait-elle donc, pour une part, sur la déchristianisation et la démythologisation du monde ? Le *désenchantement du monde* irait-il de pair, paradoxalement, avec un certain *enchantement littéraire* (pour reprendre l'expression d'Yves Vadé<sup>29</sup>), avec une sacralisation et une sanctification laïques de l'artiste moderne, perceptibles, comme l'a montré Nathalie Heinich, à travers la mythologisation de Van Gogh (puis de Rimbaud) ? Notre enquête aura pour soubassement théorique la sociologie de l'art initiée par Pierre Bourdieu<sup>30</sup> à propos du lien entre sécularisation de la société et sacralisation de l'art. De fait, l'art ne générerait-il pas, à son tour, ses propres saints ? Notre exploration des figures du sacré et de la sainteté dans la Modernité aura ainsi comme ligne de fuite la question – cruciale en esthétique – de la sacralisation de la littérature, c'est-à-dire la possibilité d'une mystique laïque de la littérature : quand le religieux semble avoir déserté la société et n'être plus qu'une affaire privée, l'expérience littéraire ne découvre-t-elle pas son *analogon* dans les contradictions et les apories de l'expérience mystique, – y compris dans ce que celle-ci peut avoir de plus subversif ?

Dès lors, quelle périodisation et quel corpus délimiter ? En tentant d'historiciser, en littérature, les notions de sainteté paradoxale et de mysticisme inversé ou dévoyé, il nous a semblé que, chronologiquement, trois moments importants pouvaient se dégager :

- La seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, au cours de laquelle des auteurs aussi variés que Baudelaire, Flaubert, Renan, Hello, Huysmans et Rimbaud inaugurent un rapport nouveau à la sainteté en général et à l'hagiographie en particulier.
- Un deuxième temps fort peut être situé durant les années 1930-1940, qui voient des écrivains comme Bataille, Bernanos, Jouhandeau ou Jouve nouer et approfondir – dans le sillage de Baudelaire, leur précurseur – un lien singulier entre la Sainteté et le Mal, comme si c'était par l'abjection que devait passer, désormais, la quête spirituelle. Cela se prolonge, notamment avec Genet ou Green, jusqu'aux années 1950.
- Enfin, un troisième temps fort concerne les années 1960-1970, époque

---

28. Paul BÉNICHOU, *Le Sacre de l'écrivain*, Paris, Corti, 1973, rééd. Gallimard, 1996.

29. Yves VADÉ, *L'Enchantement littéraire*, Paris, Gallimard, 1990.

30. Pierre BOURDIEU, *Les Règles de l'art*, Paris, Seuil, 1992.

d'effervescence créatrice qui, à bien des égards, exacerbe ce qui était apparu dans les années 1930-1940 (à savoir la plongée dans l'abjection comme itinéraire spirituel), mais avec un degré supplémentaire dans la fusion des contraires et aussi, sans doute, dans la transgression. En effet, le contexte de la libération sexuelle et l'essor de la psychanalyse donnent naissance à un foisonnement d'œuvres plus ou moins audacieuses (celles de Klossowski, d'Augiéras ou de Louis-Combet), voire libertaires, scandaleuses et sulfureuses (comme celles de Calaferte en littérature, ou de Buñuel, Pasolini ou encore Jodorowsky au cinéma) ; ces œuvres exacerbent et portent à leur paroxysme la conciliation des extrêmes (l'érotisme comme mysticisme, la métaphysique comme perversion), transgressent les tabous et la morale, et font à la fois de la littérature, de l'érotisme et de la sainteté, des expériences des limites, – ce que théorise Bataille dans *L'Expérience intérieure* (réédité en 1954) et dans *L'Érotisme* (1957). Cette obsession pour la sainteté négative se prolonge jusque dans les années 1980 et au-delà, notamment à travers les œuvres de Richard Millet ou de Claude Louis-Combet, où se donne à lire, quoique de manière très différente, l'aspiration à une impossible sainteté, – cette question de l'"impossible" rejoignant d'ailleurs les théories de Bataille et de Blanchot, qui ont profondément marqué les auteurs de notre corpus.

Si cette notion de sainteté négative ou paradoxale prend sa source au XIX<sup>e</sup> siècle, c'est surtout l'ensemble du XX<sup>e</sup> siècle qui fait, on le voit, l'objet de notre enquête, pour l'ampleur qu'il donne au phénomène, et ce jusqu'aux productions littéraires les plus contemporaines en France. Mais cette vision d'un mysticisme inversé ou dévoyé n'est-elle propre qu'à la littérature française, ou bien concerne-t-elle aussi les littératures d'autres pays, – voire d'autres arts également ? Autant de pistes qui mériteront d'être ouvertes qu'au moins, à défaut de pouvoir les explorer jusqu'au bout.