

Kitsch religieux et dynamique de la foi

Benoit Mathot

DANS **ÉTUDES THÉOLOGIQUES ET RELIGIEUSES** 2015/1 (TOME 90), PAGES 67 À 83
ÉDITIONS **INSTITUT PROTESTANT DE THÉOLOGIE**

ISSN 0014-2239

DOI 10.3917/etr.0901.0067

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://www.cairn.info/revue-etudes-theologiques-et-religieuses-2015-1-page-67.htm>



CAIRN.INFO
MATIÈRES À RÉFLEXION

Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...

Flashez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Institut protestant de théologie.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Kitsch religieux et dynamique de la foi

Le kitsch a été défini par Milan Kundera comme un « accord catégorique avec l'être ». Dans cette contribution, Benoit Mathot établit la généalogie de cette notion à partir des travaux d'Hermann Broch, essayiste et dramaturge autrichien, avant d'en préciser les implications philosophiques chez l'écrivain tchèque. Il y examine la façon dont le kitsch peut contribuer à un éclaircissement de la situation religieuse actuelle, qu'il caractérise à partir de l'analyse engagée par le philosophe Slavoj Žižek. C'est l'occasion pour l'auteur d'explorer de manière critique la notion de kitsch et de poser quelques jalons en vue d'une dynamique chrétienne de la foi.*

La célébration des sacrements entretient naturellement un rapport étroit avec la problématique de la dynamique de la foi. Que l'on pense par exemple au baptême et à la manière dont cet événement est décliné en cartes de félicitations, et des images nous viendront spontanément à l'esprit, quelle que soit notre appartenance confessionnelle : une source d'eau jaillissante au milieu d'un paysage bucolique, une suite d'empreintes de pas sur une plage déserte ou encore un feu rougeoyant dont les flammes illuminent la nuit d'un éclat incomparable. Sur chacune de ces cartes figure aussi, tracée d'une belle écriture gothique, une citation biblique qui résume à elle seule, d'une manière à la fois simple et authentique, la démarche sacramentelle. Il y a ainsi toute une dynamique chrétienne de la foi, exprimée à travers le prisme des représentations, par rapport à laquelle il peut arriver que l'on ressente un certain trouble, voire un certain malaise, sans trop savoir d'où il vient, ni ce qui le provoque,

* Benoit MATHOT est docteur en théologie de l'université Laval (Québec) et de l'Institut protestant de théologie (Faculté de Montpellier), et est titulaire d'une double maîtrise en philosophie et en sciences des religions de l'université catholique de Louvain (Belgique). Il est actuellement animateur en pastorale auprès de l'aumônerie de l'enseignement supérieur et universitaire à Mons (Belgique). Une partie substantielle du présent article a fait l'objet d'une conférence lors du 81^e Congrès de l'ACFAS (Association francophone pour le savoir) qui a eu lieu à l'université Laval, sous le titre : « Existe-t-il un kitsch théologique ? ».

ni ce qui l'apaise. Ce n'est que fort récemment, lors d'une relecture de l'œuvre romanesque de l'écrivain tchèque Milan Kundera, qu'une piste d'interprétation a pu s'ébaucher à partir de la notion de kitsch. Il s'agit donc, à partir de cette notion, de dégager les contours d'une dynamique chrétienne de la foi, que nous comprenons comme une manière d'appréhender la foi chrétienne, non pas d'abord comme un contenu doctrinal, mais comme un certain « style¹ ».

LE KITSCH CHEZ BROCH

La notion de kitsch fut d'abord pensée à travers le prisme de l'esthétique comme un art de masse, un art de « pacotille », de « stéréotype », ou encore de « mauvais goût ». Il s'agit là de la conception la plus traditionnelle, mais également la plus populaire du kitsch². On la retrouve par exemple dans le langage courant, qui parle volontiers d'une « œuvre d'art kitsch », ou bien encore d'un « sentiment kitsch »³. Lorsque nous parlons d'esthétique kitsch, le qualificatif « kitsch » vise ainsi, d'abord et avant tout, à spécifier un « objet » à travers ses propriétés formelles, que cet objet soit artistique ou religieux.

Le kitsch trouve en effet, dans l'objet religieux, l'un de ses grands aspects. Dans la mesure où la religion fait usage, selon une constante tradition, de l'émotion esthétique qu'elle récupère à son profit, elle est spontanément conduite, pour des raisons d'efficacité, à faire un appel au « plus grand nombre », et par là, à adapter les normes de l'art aux désirs latents de ce plus grand nombre, dans la mesure où elle est capable de le discerner. L'art religieux est donc perpétuellement menacé par le kitsch, c'est le mécanisme précis de l'art saint-sulpicien⁴.

Toutefois, le kitsch ne s'arrête pas à la dimension de l'objet ; il vise aussi à qualifier le sujet humain en interaction avec l'objet, voire à faire du kitsch un « mode de vie ». C'est tout l'enjeu de l'analyse d'Hermann Broch, qui évoque

¹ Sur l'usage de cette notion de style en théologie, voir Christoph THEOBALD, *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité*, Paris, Cerf, 2007.

² Dans sa version électronique, l'Encyclopaedia Universalis donne cette définition du kitsch : « on assimile habituellement le kitsch au mauvais goût, au tape-à-l'œil, à la pacotille, à tout ce qui est lourd, criard, clinquant, convenu – chromos, souvenirs touristiques, artisanat d'aéroport et autres *Joconde* en plastique ».

³ « Le sentiment du kitsch est [...] une hypocrisie pathétique qui exalte le sentiment en faisant appel aux images clés ancrées dans la mémoire des hommes ». Voir Jørn BOISEN, *Une fois ne compte pas. Nihilisme et sens dans L'insoutenable légèreté de l'être de Milan Kundera*, Copenhague, Museum Tusulanum Press, coll. « Études Romanes 56 », 2005, p. 163.

⁴ Abraham A. MOLES, Eberhard WAHL, « Kitsch et objet », *Communications* 13 (1969), p. 111.

la figure de l'*Homme kitsch*⁵. Broch est en effet le premier penseur à dégager le kitsch de la seule « spécification d'objets », pour construire à son propos une réflexion plus ample reliant le kitsch à l'ensemble des activités et des « expériences humaines ». Nous pouvons alors y reconnaître un virage existentiel de la notion de kitsch⁶.

En réalité, Broch commence par situer la notion de kitsch dans la droite ligne du courant romantique. Il écrit ainsi que « nous sommes enfin assez avancés pour pouvoir montrer comment le kitsch n'a pu naître que du romantisme et précisément du romantisme⁷ ». Aussi sa recherche a-t-elle clairement comme point de départ le champ artistique et esthétique. Toutefois, sa spécificité tient à ce qu'il définit ce champ artistique comme un « système logique en développement infini », dont le but serait la beauté. Il va ainsi ouvrir sa réflexion à une dimension plus philosophique et existentielle. Broch opère en particulier une distinction intéressante entre un « système ouvert » et un « système fermé », en indiquant que le système de l'art peut être soit l'un, soit l'autre.

Le système ouvert a ceci de spécifique qu'il souligne « l'éloignement infini » entre le but du système (ici la beauté) et le système lui-même. Broch écrit à ce propos que « là où l'inaccessibilité est hors de question, là où le but demeure en-dehors du système, celui-ci peut et doit être appelé un système ouvert⁸ ». Ceci posé, il importe toutefois de noter que le romantisme présente davantage le système de l'art comme un système fermé que comme un système ouvert. Dans le romantisme, il y a plutôt identité (ou désir d'identité) entre le but du système et le système lui-même. Broch écrit ainsi que l'exigence romantique « veut donner la beauté à toute œuvre d'art comme but immédiat, à portée de la main » (*ibid.*). Il en résulte que « le système infini devient fini » (*ibid.*), et que cette réduction de l'un à l'autre, qui est au cœur du romantisme, correspond nécessairement à l'élévation du fini au statut d'infini (ce qui caractérise le kitsch).

Si l'on utilise à présent un autre lexique pour tenter de mieux cerner l'enjeu sous-jacent à cette distinction, on remarque que la différence entre le système ouvert et le système fermé est aussi celle qui existe, selon Broch, entre les

⁵ En témoigne cette citation de Moles et Wahl : « En bref, l'universalité du phénomène kitsch, qui perfore toute la société de masse, en fait l'un de ces facteurs fondamentaux du système social que nous négligeons quelquefois de constater parce que nous y baignons. Le kitsch est protéiforme, il ne s'est pas éteint en 1914 et Broch parle à la limite de l'*Homme kitsch* ». Voir A. A. MOLES, E. WAHL, « Kitsch et objet », art. cit., p. 121.

⁶ Rodica Stoicescu écrit à ce propos : « C'est lui [Broch] qui, dans une conférence faite à l'Université Yale en 1951, élargit le champ sémantique du kitsch confiné jusqu'alors dans la sphère des objets de mauvais goût, en y introduisant la dimension existentielle ». Voir RODICA STOICESCU, « Milan Kundera – le kitsch, un possible usage de la culture », *Dialogos* 11 (2005), p. 8.

⁷ Hermann BROCH, *Quelques remarques à propos du kitsch*, trad. A. Kohn, Paris, Allia, 2001, p. 28.

⁸ *Ibid.*, p. 29.

sphères éthique et esthétique. Broch associe en effet le système ouvert à un système éthique, c'est-à-dire à un système qui « indique à l'homme les grandes directions dans lesquelles il peut agir en homme⁹ », tandis que le système fermé reste prisonnier d'un jeu qui ne parvient jamais à sortir de la sphère esthétique pour entrer dans la sphère éthique. Pire encore, il se produit dans le système fermé une sorte de subversion de l'éthique par l'esthétique, une confusion des deux registres. Le kitsch « transforme donc les parties de la vie humaine qu'il embrasse en un jeu qui, comme tel, ne doit plus être apprécié du point de vue éthique, mais seulement esthétique¹⁰ ». C'est dans le prolongement de cette idée brochienne que Kundera affirmera, quelques années plus tard, que le kitsch consiste à « se regarder dans le miroir du mensonge embellissant et de s'y reconnaître avec une satisfaction émue¹¹ », l'émotion mentionnée renvoyant de fait davantage au registre esthétique qu'au registre éthique.

Enfin, Broch va jusqu'à élaborer philosophiquement ce que serait une vie kitsch, ouvrant ainsi cette notion au registre plus vaste de l'attitude existentielle. La raison de cette évolution de l'objet vers le sujet consiste en ceci que :

L'art, pris dans son sens le plus large, est toujours le reflet de l'homme d'une certaine époque et [que] lorsque le kitsch est mensonge – attribut dont on le qualifie souvent et à bon droit –, le reproche en retombe sur l'homme qui a besoin de ce miroir embellisseur mensonger pour se reconnaître en lui et, en une certaine mesure avec une satisfaction sincère, se ranger du côté de ses mensonges. C'est le problème dont nous voulons nous occuper¹².

On remarque à travers cette déclaration le lien de nécessité qui existe entre les attitudes humaines et le concept de kitsch, ainsi que leur caractère indissociable. Par ailleurs, de la vie kitsch Broch précise que « sa convention originelle est l'exubérance ou, comme nous pouvons maintenant bien dire, une exubérance simulée puisqu'elle cherche à établir une liaison absolument fautive entre le ciel et la terre¹³ ». Ici se donne à lire l'oblitération d'un écart tout à la fois constitutif et irréductible entre l'idéal et le réel. Il en résulte, selon Broch, que la vie kitsch se caractérise avant tout comme une sorte d'« œuvre d'art névrosique, c'est-à-dire une œuvre d'art qui impose à la réalité une convention

⁹ *Ibid.*, p. 31.

¹⁰ *Ibid.*, p. 31-32.

¹¹ Milan KUNDERA, *L'art du roman*, Paris, Gallimard, 1986, p. 164.

¹² H. BROCH, *Quelques remarques à propos du kitsch*, *op. cit.*, p. 7-8. On notera ici l'influence de l'approche brochienne sur Kundera, dont nous avons vu qu'il reprenait l'expression « miroir embellisseur » dans son essai *L'art du roman*.

¹³ *Ibid.*, p. 33-34.

absolument irréaliste et qui l'y fait entrer de force¹⁴ ». Dès lors, rien d'étonnant à ce que l'on trouve dans le romantisme autant d'amoureux transis et désespérés, perdus dans la contemplation des astres, et n'ayant d'autre issue à leur accablement existentiel que le suicide. La raison en est que « cheminant entre des conventions irréelles qui ont pris pour lui une valeur symbolique », le névrosé « ne remarque pas qu'il ne cesse de prendre la catégorie esthétique pour la catégorie éthique et qu'il obéit à des impératifs qui n'en sont absolument pas¹⁵ ». Nous sommes ici au cœur de cette subversion de l'éthique par l'esthétique, à partir de laquelle Broch qualifie le kitsch.

LE KITSCH CHEZ KUNDERA

La conception du kitsch développée par Milan Kundera s'inscrit dans le sillage brochien. L'influence de Broch sur sa production littéraire est effectivement considérable. Le maître-ouvrage de ce dernier, *Création littéraire et connaissance*, qui paraît en 1966, est d'ailleurs édité un an à peine avant *La plaisanterie*, le premier roman de l'écrivain tchèque. Il y a donc une proximité temporelle entre les deux auteurs. L'influence proprement dite de Broch sur Kundera est surtout manifeste dans leur conception similaire du roman¹⁶. On retrouve aussi l'ascendant de Broch sur la conception du kitsch développée par l'écrivain tchèque.

Kundera donne en effet du kitsch une définition qui correspond tout à fait au cadre de pensée ouvert par Broch¹⁷. L'écrivain tchèque définit notamment le kitsch comme l'idéal esthétique de tout « accord catégorique avec l'être¹⁸ », ce qui correspond sans aucun doute dans son œuvre à la définition la plus connue du kitsch. Il faut comprendre cet accord catégorique avec l'être comme la tentative idyllique visant à faire coïncider la sphère de l'idéal (c'est-à-dire de l'Être) avec la sphère de la réalité – ce que Broch appelle la liaison entre le ciel et la terre. Dans cette perspective, chaque chose doit toujours être rapportée à un au-delà supposé où celle-ci se penserait parfaitement, c'est-à-dire sans

¹⁴ *Ibid.*, p. 34.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Kundera consacra à la conception brochienne du roman tout un chapitre de son essai *L'art du roman*.

¹⁷ « As Kundera notes, his discussion of kitsch is deeply indebted to the writings of the German novelist and essayist Hermann Broch. Following Broch, he views kitsch not so much as an aesthetic as an ethical or metaphysical category ». Voir Roger KIMBALL, « The Ambiguities of Milan Kundera », in *Milan Kundera* (edited and with an introduction of Harold Bloom), Broomall, Chelsea House Publishers, 2003, p. 41.

¹⁸ Milan KUNDERA, *L'insoutenable légèreté de l'être*, Paris, Gallimard, 1984, p. 356.

déformation, en toute transparence, telle qu'elle doit être. Toutefois, notre auteur mentionne aussitôt qu'un tel accord catégorique est par nature illusoire et mensonger. En réalité, cet accord serait tout juste censé nous conforter dans l'idée d'un improbable ré-enchantement de l'existence humaine. Kundera situe ainsi le kitsch dans l'horizon de l'attitude existentielle, et cela comme cette fascinante et indéracinable faculté humaine de substituer les rêves d'un monde meilleur (paradis perdu comme avenir radieux) à notre réalité, bref de travestir le réel en une vision idyllique et extatique du monde à laquelle on sacrifie sans scrupules toute conscience éthique et critique¹⁹.

Il est donc bien question d'un abandon de la conscience éthique, qui va ici de pair avec l'abandon du réel, et cela au profit du règne de l'image lyrique et du rêve, en un mot de la sphère esthétique.

Un second élément, qui découle cependant du premier, concerne l'origine de cet accord catégorique avec l'être. Cette origine est à trouver, selon l'auteur, dans le premier chapitre du livre de la Genèse :

Derrière toutes les croyances européennes, qu'elles soient religieuses ou politiques, il y a le premier chapitre de la Genèse, d'où il découle que le monde a été créé comme il fallait qu'il le fût, que l'être est bon et que c'est une bonne chose de procréer. Appelons cette croyance fondamentale accord catégorique avec l'être²⁰.

C'est dans le prolongement de cette idée que Kundera déploie ce qui nous paraît être une véritable réflexion « théologique ». Ce qualificatif de théologique nous semble légitime non pas tant en fonction des mots utilisés dans le texte (« Genèse », « Création », « image de Dieu », etc.), qu'en fonction des structures anthropologiques qui s'en dégagent. Pour élaborer sa réflexion, Kundera part de l'idée selon laquelle l'homme a été créé à l'image de Dieu (ce qui constitue un miroir ô combien embellissant pour l'humain !). S'ensuivent une série de conséquences logiques, que Kundera souligne, non sans malice :

Quand j'étais gosse et que je feuilletais l'Ancien Testament raconté aux enfants et illustré de gravures de Gustave Doré, j'y voyais le Bon Dieu sur un nuage. C'était un vieux monsieur, il avait des yeux, un nez, une longue barbe, et je me disais qu'ayant une bouche, il devait aussi manger. Et s'il mangeait, il fallait aussi qu'il eût des intestins. Mais cette idée m'effrayait aussitôt, car j'avais beau être d'une famille plutôt athée, je sentais que l'idée des intestins de

¹⁹ Eva LE GRAND, *Kundera, ou la mémoire du désir*, préface de G. Scarpetta, Paris/Montréal, L'Harmattan/XYZ Éditeur, 1995, p. 38-39.

²⁰ M. KUNDERA, *L'insoutenable légèreté de l'être*, op. cit., p. 356.

Dieu était blasphématoire. Sans la moindre préparation théologique, spontanément, l'enfant que j'étais alors comprenait donc déjà qu'il y a incompatibilité entre la merde et Dieu et, par conséquent, la fragilité de la thèse fondamentale de l'anthropologie chrétienne selon laquelle l'homme a été créé à l'image de Dieu. De deux choses l'une : ou bien l'homme a été créé à l'image de Dieu et alors Dieu a des intestins, ou bien Dieu n'a pas d'intestins et l'homme ne lui ressemble pas²¹.

Le plus intéressant est qu'avec cette figure blasphématoire d'un Dieu devenu impur (*dés-auréolé*, pourrait-on dire) ce qui est signifié par Kundera, et plus précisément ce qu'il cherche à faire advenir, ce n'est rien d'autre que l'impossibilité pour l'humain de tendre vers une quelconque forme d'accord catégorique avec l'être, et cela bien qu'il s'en donne toujours l'illusion. L'enjeu est donc ici de « contourner et de subvertir le sérieux apodictique des discours théologiques²² » qui signifieraient encore à l'humain qu'il pourrait vivre à l'abri de l'immonde, de la « merde²³ », et de la mort, dans l'illusion d'un monde non-divisé et sans conflit, ou encore, dans la nostalgie lyrique d'un paradis perdu.

Comme théologien, la tentation est grande de s'arrêter au premier degré de l'analyse kundérienne et de ne pas vouloir entendre tout le sérieux de ce qui se donne ici à entendre. On pourrait penser que tout ceci est sans rapport avec les enjeux contemporains de la théologie, ni avec les contours d'une dynamique de la foi. Par ailleurs, on pourrait également imaginer que Kundera se complait dans un texte plein de hargne et de rancœur contre Dieu ou contre la religion. Il serait alors perçu comme blasphémateur, ou comme un opposant farouche à toute visée de foi. Or, nous pensons justement qu'il n'en est rien. Sa démarche est au contraire, et sous un jour paradoxal, un très grand service qu'il rend à la « situation spirituelle du temps présent » selon la formule de Paul Tillich²⁴. Aujourd'hui, cette situation n'est en effet pas sans rapport avec les mirages d'un « accord catégorique avec l'être » ou avec les illusions de la « négation de la merde ». Et le plus grand risque pour la théologie serait sans doute d'abdiquer tout travail de réflexion face aux évolutions de cette situation, ou encore de se satisfaire béatement du retour annoncé du religieux, sans que ce retour ne soit envisagé de manière critique et nuancée.

²¹ *Ibid.*, p. 352.

²² E. LE GRAND, *Kundera, ou la mémoire du désir*, *op. cit.*, p. 45.

²³ « Le kitsch, par essence, est la négation absolue de la merde ; au sens littéral comme au sens figuré : le kitsch exclut de son champ de vision tout ce que l'existence humaine a d'essentiellement inacceptable ». Voir M. Kundera, *L'insoutenable légèreté de l'être*, *op. cit.*, p. 357.

²⁴ Nous empruntons cette expression à Paul Tillich qui, en 1926, en a fait le titre d'un de ses articles. PAUL TILlich, « La situation spirituelle du temps présent », in *Id.*, *La dimension religieuse de la culture*, Genève/Québec/Paris, PUL/Labor et Fides/Cerf, 1990.

RÉSONANCES ACTUELLES DU KITSCH

La nécessité d'une réflexion théologique sur la notion de kitsch s'impose aujourd'hui suite au constat d'une crise contemporaine du religieux dans la situation spirituelle qui est la nôtre. Cette crise est souvent interprétée comme le passage progressif d'un registre religieux à un registre spirituel, c'est-à-dire à quelque chose de moins rigide, de moins dogmatique et de plus en phase avec la quête individuelle de bonheur. Toutefois, dans les faits, ce passage du religieux au spirituel, loin de signifier l'abolition pure et simple du religieux au profit d'un spirituel plus humble et moins offensif, entraîne plutôt toute une série de soubresauts, de ruptures et de continuités, de déconstructions et de reconstructions qui se jouent du côté de la religion, en ne cessant d'interroger la tranquille évidence d'une transformation spirituelle de cette dernière. Limitons-nous à remarquer, à la suite de Slavoj Žižek, que l'évolution contemporaine du religieux se caractérise par un double mouvement, qui n'est pas sans rapport avec l'idée de kitsch. Le religieux contemporain vit en effet une polarisation de plus en plus importante entre deux types de croyances, ou deux manières de croire. Ainsi que l'écrit Žižek :

l'un des effets les plus déplorables de notre époque postmoderne et de sa prétendue « pensée » tient au « retour du religieux » sous toutes ses formes : des intégrismes chrétiens et autres, en passant par la multitude des spiritualités *New Age*, jusqu'à l'émergence d'une sensibilité religieuse au sein de la déconstruction elle-même – l'autoproclamée pensée postséculaire²⁵.

Dans ce paysage pluriel et pour le moins éclaté, il s'agit de montrer que le kitsch, tel qu'il est envisagé par Kundera, peut devenir l'un des éléments nous permettant de mieux comprendre la situation religieuse de notre époque. Pour cela, il nous faut à présent observer comment peuvent être caractérisés ces deux grands paradigmes religieux contemporains, et débusquer le type de dynamique qui les sous-tend.

Le premier paradigme consisterait en une conception « étroite » de la religion, dans laquelle le croyant se constituerait son identité religieuse à travers un strict respect des principes originels et doctrinaux qui fondent et organisent sa tradition (ou de ce qu'il tient pour une tradition, mais qui en est une reconstruction éminemment moderne). Il en va pour lui d'un « retour à la tradition » et à l'institution. Cette manière de procéder est une inclination pérenne pour une part certes minoritaire et néanmoins non négligeable des différentes confessions

²⁵ Slavoj ŽIŽEK, *Fragile absolu. Pourquoi l'héritage chrétien vaut-il d'être défendu ?*, Paris, Flammarion, 2008, p. 9.

chrétiennes. Que l'on songe pour s'en convaincre au zèle évangéliste de certains groupes religieux soutenus par une partie du clergé catholique, et qui recrutent leurs fidèles au sein de publics jeunes sur la base d'un double message : d'une part, la condamnation et la démonisation de la culture moderne, et d'autre part, la promotion d'un monde parfait, vivant en plein accord avec la Vérité, et en toute transparence avec la volonté divine. Que l'on pense encore, par exemple, à l'implantation de nouvelles communautés religieuses qui prônent un « retour » à des principes de « pureté », de chasteté, dans un monde qu'ils jugent relativiste, voire tout bonnement perdu. L'objectif visé est alors celui de la restauration, le retour à une origine perdue.

On retrouve ce type d'approche de la foi chrétienne dans un mouvement religieux canadien tel que CCO (*Catholic Christian Outreach*), pendant catholique du mouvement protestant *Campus for Christ*. CCO est actif sur les différents campus universitaires du pays pour former les « leaders chrétiens » de demain. Leur proposition s'enracine dans des études bibliques, ainsi que dans un programme de découverte du christianisme construit en cinq étapes s'articulant les unes aux autres. Ce programme propose un premier volume intitulé « Découverte », qui expose de manière sommaire et personnelle le message de l'Évangile, et se termine par un cinquième volume intitulé « Envoi », qui est pour sa part axé sur « l'infusion missionnaire de l'Église dans la façon de penser et d'approcher la croissance personnelle en sainteté et l'apostolat »²⁶. Entre ces deux volumes, on en retrouve trois autres (dont un intitulé « Obéissance » consacré en partie à la chasteté), qui entendent marquer une progressivité sur ce chemin de sainteté. Dans l'introduction de ces études de foi, on peut lire que les objectifs de ces dernières sont de : « Permettre aux étudiants d'entendre les vérités spirituelles, d'entendre la vérité concernant Jésus [...], d'apprendre des concepts pour transmettre à d'autres les vérités apprises sur la foi, d'apprendre à devenir des leaders »²⁷. Chaque année, le mouvement CCO organise également une grande rencontre (*Rise Up !*) de plusieurs jours autour d'une thématique particulière, et chaque fois, l'appel est clairement formulé : « devenir des hommes et des femmes de mission et de sainteté²⁸ », ce qui demande de tendre vers l'unification de notre être avec celui de Dieu, et de gagner en transparence.

Le second paradigme est celui que l'on pourrait situer sur le spectre très vaste du « spirituel chrétien contemporain », spectre qu'il est cependant ardu

²⁶ Voir le site Web qui promeut cette cinquième étude de foi : <http://store.cco.ca/products/envoi-cinqui-me-niveau>.

²⁷ Voir les guides d'animation des différentes études de foi, comme par exemple : *Découverte. Guide de l'animateur*, Ottawa, Catholic Christian Outreach Canada, 2012, p. 10.

²⁸ Voir le site Web de l'association CCO : <https://cco.ca/fr/rise-up/>.

de définir avec exactitude étant donné l'éclatement de la notion. Schématiquement, nous pourrions dire que son cadre conceptuel est celui de l'expérience spirituelle du sujet dans l'horizon de sa quête de sens (sinon de sa quête de Dieu). Dans cette optique, il n'est pas rare que la figure du Christ – qui ne se résume plus dès lors à la présentation dogmatique qu'en donne un catéchisme –, soit associée à celle d'un maître de sagesse qui initierait l'homme au bonheur, à la joie profonde, à l'unification de l'être, ou encore à la réalisation parfaite de son humanité, au même titre que Bouddha. On retrouve par exemple cette approche chez le théologien anglais Laurence Freeman :

Si nous voulons embrasser l'éternité de la plénitude de l'être (le JE SUIS de Dieu), nous devons d'abord affronter l'âpre réalité de l'impermanence et du vide. La tentation est toujours de réduire l'intensité, de se laisser aller à un moindre degré de conscience, de s'endormir même. Le Bouddha mettait en garde contre l'envie d'assombrir le mental, à ce stade comme à n'importe lequel du cheminement, avec des stupéfiants ou des sédatifs, des excitants ou des tranquillisants. Jésus exhortait chacun à rester pleinement conscient : « Prenez garde, restez éveillés, car vous ne savez pas quand ce sera le moment [...] Veillez donc, car vous ne savez pas quand le maître de la maison va venir, le soir ou au milieu de la nuit, au chant du coq ou le matin, de peur qu'il n'arrive à l'improviste et ne vous trouve en train de dormir. Ce que je vous dis, je le dis à tous : veillez » [Mc 13, 33-37]²⁹.

À la suite du Christ et de Bouddha, l'homme serait donc appelé, dans cette perspective, à abolir son ego au profit d'un soi divinisé, enfin libéré de l'attachement aux passions, aux pulsions, aux instincts et, plus largement, à tout ce qui ressemble aux montagnes russes de la condition humaine, avec ses hauts et ses bas, ses va-et-vient, ses résistances et ses fulgurances. Enfin, grâce à eux, l'homme parviendrait à une connaissance enfin libre et authentique de lui-même, ainsi qu'à un amour gratuit et désintéressé pour toute l'humanité.

Ces deux orientations fondamentales du christianisme contemporain, qui prennent peu à peu de l'ampleur, semblent en apparence bel et bien inconciliables. En effet, quoi de commun entre, d'une part, un éloge des préceptes de la tradition, et d'autre part, une apologie de la seule expérience spirituelle du sujet ? Apparemment, pas grand-chose. Par ailleurs, on pourrait aussi imaginer que le type de « dynamique » rythmant ces deux discours se présente de manière fort différente. Toutefois, est-il si sûr que ces deux paradigmes n'aient rien en commun ? À partir de notre clé de lecture portant sur le kitsch, nous pensons au contraire qu'ils partagent une même structure anthropologique et

²⁹ Laurence FREEMAN, *Jésus le Maître intérieur*, Paris, Albin Michel, 2002, p. 295.

une même dynamique de transparence. Deux traits essentiels caractérisent en effet ces paradigmes : premièrement, le refus d'une non-coïncidence fondamentale, c'est-à-dire une résistance face à l'écart qui empêche toujours la réalité de fusionner avec notre idéal ; et deuxièmement, dans l'hypothèse où un écart devrait malgré tout être reconnu, la volonté exprimée de combler cet écart³⁰.

Dans le cas de la religiosité étroite, il s'agit ainsi de hisser l'humain vers l'image parfaite et toute-puissante de Dieu, afin qu'ils coïncident tous deux, par un strict respect de la tradition, dans une bienheureuse unité (ou béatitude) divine. En pareil cas, l'humain doit tenter de concorder avec l'idéal qui lui est présenté, et qui se présente comme une certaine imitation de la figure du Christ. Quant aux courants plus ésotériques, ils produisent le mouvement inverse, dans la mesure où il s'agit plutôt de faire « descendre » Dieu dans l'humain, afin qu'il coïncide avec *son* expérience, *son* aspiration profonde, *sa* quête d'unité, de liberté et de bonheur. Dans cette perspective, l'enjeu est bien que Dieu trouve son seul fondement en nous-même. Dès lors, dans les deux cas, c'est bien une même dynamique qui est mise en jeu, celle d'un *désir de coïncidence* à l'Autre, de transparence à Dieu, ce que Milan Kundera qualifie pour sa part d'« accord catégorique avec l'être », ou encore de « négation de la merde »³¹.

QUELQUES PISTES POUR UNE DYNAMIQUE CHRÉTIENNE DE LA FOI

Si l'on en revient maintenant aux premiers développements de notre réflexion sur la dynamique de la foi, nous pouvons à présent imaginer que les développements qui précèdent s'orientent vers cette problématique. Les cartes de félicitations kitsch auxquelles nous faisons référence au début de cet article retrouvent ici leur pertinence, en ce qu'elles mobilisent justement une dynamique poétique qui est de l'ordre d'une coïncidence à l'Autre, ce qui n'est pas sans conséquence sur le plan anthropologique.

On peut en effet s'interroger sur la manière dont l'anthropologie se trouve engagée dans ce désir religieux de coïncidence à l'Autre. Jean-Daniel Causse l'exprime à partir du champ psychanalytique en caractérisant l'humain comme cet être qui ne renonce jamais à l'idée de complétude et de toute-puissance, alors qu'il est en réalité tout le contraire, à savoir un être fini, limité, mortel. Dans ce contexte, la tentation suprême pour l'humanité consiste bien à se vouloir et à se vivre « comme des dieux », c'est-à-dire comme des êtres pour qui « rien ne manque » – ce que nous appelons, nous, la « coïncidence à l'Autre ».

³⁰ Le refus de la non-coïncidence se manifeste ici, d'une part, dans la figure de la *sainteté* pour la religiosité conservatrice et, d'autre part, dans l'union à l'éternité de la *plénitude* de l'être pour l'approche plus ésotérique.

³¹ Voir *supra* n. 23.

Transposée au registre religieux, c'est tout le sens de la parole du serpent au jardin d'Eden, qui propose à l'homme de renoncer à son « manque-à-être », qui le fonde pourtant comme sujet. Il s'agit donc là d'une fondation du sujet à la base de laquelle la totalité fait défaut, et où la jouissance, la maîtrise, et le savoir de l'humain sont originairement grevés d'une part d'impossible, d'un manque constitutif. Non pas par sadisme divin, mais pour que la vie humaine soit bonne. Or, c'est justement cette situation que la figure du serpent va venir retourner, en présentant ce manque-à-être comme un malheur qu'il faut combler, ce qui n'ira pas sans entraîner une suite violente au texte biblique³².

Sur cette base, on peut voir se dessiner une ressemblance intéressante entre la coïncidence à l'Autre qui se joue sur le plan anthropologique, et la coïncidence à l'Autre qui se joue dans la dynamique poétique à l'œuvre dans le kitsch. Cette ressemblance entre les deux registres tient à ce qu'ils mobilisent tous deux la figure d'un *savoir*. Sur le plan anthropologique, se vivre « comme des dieux » revient à ne plus être dissociable d'une unité que l'on forme avec soi-même, c'est-à-dire à n'avoir plus de secret pour soi-même et à se vivre dans un total rapport de transparence. Le savoir apparaît alors comme une modalité fondamentale. Sur le plan de la poétique de la foi, que l'on retrouve plus particulièrement dans le kitsch des cartes de félicitations auxquelles nous faisons référence, le savoir se retrouve dans la manière dont l'événement religieux (en l'occurrence le baptême) est représenté. Cette représentation construit en effet un rapport à l'objet-baptême qui en fige le sens en déterminant exactement – jusqu'à la caricature – ce qu'il doit être.

On peut toutefois se demander si une véritable dynamique de la foi chrétienne se résorbe aussi facilement, et dans de telles modalités. Est-on si sûr, en effet, que les Évangiles nous emmènent sur de tels chemins de savoir et de transparence, et qu'ils aient pour but de nous faire coïncider avec l'Autre ? C'est loin d'être évident. Aussi proposons-nous quelques pistes susceptibles d'éclairer, chacune à leur manière, une facette de ce que pourrait être une dynamique de la foi chrétienne – une dynamique qui certes n'échapperait pas au kitsch, mais qui pourrait peut-être nous donner des clés de compréhension de ce phénomène, afin de nous permettre de l'assumer et, peut-être, de dépasser « l'accord catégorique avec l'être » qui en est le ressort.

³² Sur ces développements anthropologiques et bibliques, voir Jean-Daniel CAUSSE, « Le christianisme et la violence des dieux obscurs, liens et écarts », *Actes du XVII^e Congrès international de l'Association internationale d'études médico-psychologiques et religieuses, Religions et violences ?*, publication électronique, 2007, <http://www.aiempr.org>.

L'écart

De part par son insistance sur « l'ironie » kundérienne comme contrepoint au kitsch, la critique de l'œuvre du romancier et essayiste tchèque proposée par Eva le Grand porte un premier coup d'arrêt à une dynamique de la foi qui ne serait comprise qu'à travers le prisme de la fusion à l'Autre et de l'accord avec l'être :

Loin d'être un enjolivement provocateur ou une simple complaisance du romancier, l'élément scatologique devient chez Kundera l'un des principaux facteurs d'ironie et de rire et, par là même, un contrepoint structurellement nécessaire à la représentation idyllique de tous les accords avec l'être³³.

Il en ressort que l'ironie est l'une des options choisies par Kundera pour tenter de s'extraire des sirènes du kitsch, et qu'il nous faut maintenant essayer de comprendre comment cette ironie peut également être reprise par les théologiens pour ouvrir une dynamique de la foi chrétienne qui respecte sa spécificité évangélique. Pour y parvenir, il nous semble important d'emprunter le détour qu'offre la réflexion de Jean Grosjean, qui touche de près à cette question de l'ironie. Selon lui, l'ironie doit être comprise comme une « figure de rhétorique par laquelle on dit le contraire de ce qu'on veut faire comprendre³⁴ ». Il s'agit alors pour Grosjean d'ouvrir la possibilité d'un « décalage » entre le discours et la réalité, dans le but de créer un « malentendu ». Dès lors, la principale fonction de l'ironie est d'introduire un écart, d'inscrire une brèche dans le corps du langage, brèche par laquelle un débrayage pourra s'opérer, une subversion être manifeste. Dans cette perspective, il est certain que l'ironie est le principal ennemi du kitsch et de l'accord catégorique avec l'être qui le caractérise. La raison en est qu'elle déconstruit le sérieux apparent de notre rapport au monde, en introduisant un doute dans nos certitudes quotidiennes, et en dévoilant soudainement le monde dans sa condition fondamentale d'ambiguïté.

Transposée de la littérature à la théologie, l'ironie peut également nous être d'un grand secours. Pour cela, nous devons retenir la fonction d'intervalle qu'elle ouvre dans le langage, et examiner comment ce dispositif peut influencer la démarche théologique. Cela aide à concevoir un texte biblique qui diffère des représentations courantes que l'on peut en avoir. Il en résulte que loin d'être un livre qui ne proposerait que des recettes ou des réponses, le texte biblique se présentera plutôt sous l'angle d'un inlassable questionnement qui ne cessera

³³ E. LE GRAND, *Kundera, ou la mémoire du désir*, op. cit., p. 45.

³⁴ Jean GROSJEAN, *L'ironie christique. Commentaire de l'Évangile selon Jean*, Paris, Gallimard, 1991.

jamais d'interroger chacune de nos réponses. Ce que suggère François Vouga à propos de l'ironie dans l'Évangile de Jean :

celle-ci est constitutive du kérygme de l'Évangile dans la mesure où elle est un procédé rhétorique en lui-même signifiant théologiquement [...]. À cause de cette ironie, Jésus reste pour moi une question, je ne peux me l'approprier ; je ne peux que subir sa pédagogie qui me conduit et m'interpelle toujours plus loin. Je n'en ai jamais fini de me faire mettre en question³⁵.

Sur la base de cette intuition de Vouga, nous sommes fondés à penser que l'ironie christique a justement pour mission d'empêcher l'auditeur des paroles du Christ (ou le lecteur des Écritures) de se retrouver dans un « accord catégorique avec l'être », c'est-à-dire d'entretenir l'illusion selon laquelle il pourrait fusionner avec Dieu. En effet, si Dieu demeure toujours pour l'homme une inlassable question, il lui sera toujours impossible de penser qu'il peut vivre en plein accord avec lui, ou qu'il pourrait parfaitement correspondre, à l'avenir, avec ce que Dieu attend de lui. Comment le pourrait-il puisqu'il ne pourra jamais s'approprier avec certitude le sens de sa Parole et de ses actions ? Il y aura donc toujours du surplus, de l'excès, de l'inassimilable qui nous mettra en question, ouvrant un écart irréductible entre nous et Dieu, entre nous et le contenu des Écritures, voire entre nous et nous.

Le déplacement

Ce premier jalon posé, nous nous trouvons face à la possibilité d'un nouvel élément qui peut permettre au théologien de repenser les contours d'une dynamique chrétienne de la foi. Le deuxième critère qui résulte du premier est une fois encore livré dans l'œuvre de Kundera et réside dans sa critique du kitsch. L'auteur écrit dans *L'insoutenable légèreté de l'être* :

Au royaume du kitsch totalitaire, les réponses sont données d'avance et excluent toute question nouvelle. Il en découle que le véritable adversaire du kitsch, c'est l'homme qui interroge. La question est comme le couteau qui déchire la toile peinte du décor pour qu'on puisse voir ce qui se cache derrière³⁶.

Par cet éloge de la posture critique, qui s'inscrit parfaitement dans la logique de l'écart que nous venons d'esquisser, Kundera semble nous indiquer que le

³⁵ François VOUGA, *Le cadre historique et l'intention théologique de Jean*, Paris, Beauchesne, 1977, p. 36.

³⁶ M. KUNDERA, *L'insoutenable légèreté de l'être*, op. cit., p. 368.

ressort permettant une sortie hors du kitsch requiert l'introduction d'une béance au cœur de nos réponses et de nos évidences, sous-entendu de nos *savoirs*. Dit autrement, il y aurait un trou dans le dispositif du savoir, et ce trou ouvrirait à l'inassimilable excès que l'on vient de thématiser. Toutefois, l'enjeu de la question n'est plus maintenant de percevoir cette ouverture, mais de sentir qu'elle nous déplace, c'est-à-dire qu'elle crée en nous un mouvement, un changement qui nous met en chemin. Ouvrant un intervalle entre nous et notre savoir, déchirant les mailles trop hâtivement serrées d'un rapport au monde dépourvu de non-sens, cette distance nous fait en effet advenir autre à nous-même, c'est-à-dire autre par rapport à ce que nous pensions être. Il faudra ainsi que chacun puisse rencontrer cet autre en vérité, et y déceler la trace paradoxale de sa propre identité. Comment alors ne pas être déplacé ?

C'est toujours en fonction de la question que chaque personne porte en elle-même que Jésus s'adresse à ses interlocuteurs. On devine ici quel pourrait être l'enjeu pour le théologien, qui devra veiller inlassablement à maintenir un rapport critique et ouvert aux propositions de foi qu'il entend transmettre et promouvoir. En quelque sorte, il devra inscrire sa démarche théologique dans un certain ajustement à l'autre, ou dans une certaine « relativité relationnelle », pour reprendre la formule éloquente de Maurice Bellet³⁷. Cela impliquera aussi pour lui qu'il accepte de se laisser déplacer pour devenir le partenaire solidaire de toutes les quêtes humaines qui se mettent honnêtement en chemin vers Dieu. On retrouve d'ailleurs un écho de cette manière de procéder dans la théologie de Rudolf Bultmann, qui a thématisé la question du « point d'ancrage » de la foi d'une manière spécifique. En effet, entre la position de Karl Barth, qui affirme l'étrangeté radicale de la Parole de Dieu pour l'humain, et donc le fait qu'il n'existe en ce dernier aucun point d'accroche pour cette Parole, et la position opposée d'Emil Brunner, selon laquelle il existe en l'humain un terrain favorable pour la réception d'une telle Parole³⁸, Bultmann propose de tenir une troisième voie, qui consiste en une « dialectique du rattachement et de l'opposition³⁹ ». Cette dernière position signifie que si la foi n'est pas étrangère à l'existence humaine, elle s'y oppose également, ce qui la conduit précisément à l'inattendu d'une réponse qui déplace (ébranle et décale), et qui, toujours, empêche la réduction de la foi à un accord prévisible entre Dieu et l'humain.

³⁷ Cette notion se trouve abondamment développée dans son ouvrage : Maurice BELLET, *Translation. Croyants (ou non), passons ailleurs pour tout sauver !*, Paris, Bayard, 2011.

³⁸ Sur ces deux positions de Barth et de Brunner, voir André GOUNELLE, Pierre BÜHLER, « L'être humain et sa connaissance de Dieu », in André Birmelé, Pierre Bühler, Jean-Daniel Causse, Lucie Kaennel (éd.), *Introduction à la théologie systématique*, Genève, Labor et Fides, 2008, p. 196-197.

³⁹ Rudolf BULTMANN, « Rattachement et opposition », in ID., *Foi et Compréhension*, vol. 1 [*L'historicité de l'homme et de la révélation*], trad. André Malet, Paris, Seuil, 1970, p. 500-516.

La chair des humains

Le troisième jalon, susceptible d'incarner cette pratique de l'écart propre à une dynamique de la foi chrétienne, se trouve de nouveau dans la pensée de Žižek, dont nous avons plus haut mentionné le diagnostic pertinent relatif à la situation spirituelle du temps présent. Žižek écrit à propos de la proposition de foi chrétienne :

Nous pouvons maintenant comprendre combien la proposition chrétienne est hétérogène à la sagesse païenne. [...] Elle revendique comme acte suprême ce que précisément la sagesse païenne condamne comme la source même du Mal : le geste de séparation qui consiste à dessiner une frontière, à s'accrocher à un élément qui perturbe l'équilibre du Tout. La critique païenne qui reproche au christianisme de ne pas être assez profond, d'échouer à rendre compte de l'Un-Tout, est donc nulle et non-avenue : le christianisme est l'événement miraculeux qui perturbe l'équilibre de l'Un-Tout ; il est l'intrusion violente de la Différence qui fait dérailler le train équilibré de l'univers⁴⁰.

Par ces lignes qui suggèrent une réactivation de la puissance de subversion qui traverse le texte biblique, on comprend que Žižek soutient une conception du christianisme dans laquelle ce dernier apparaît comme le signe d'un court-circuit, d'une impossible jouissance du Tout et de l'Un. Dans ce dispositif, il n'existe guère de possibilité chrétienne pour un accord catégorique avec l'être, un tel accord supposant plutôt un geste d'unification qui efface les frontières entre nous et le Tout, pour nous mener, non pas vers « l'intrusion violente de la Différence » développée par Žižek, mais au royaume de l'harmonie et de la transparence, si cher au spirituel contemporain. Or, précisément, le christianisme ne se joue pas dans ce type de partition.

Aussi peut-on penser que ce qui est mis en jeu ultimement dans la dynamique ouverte par le christianisme, bien que cela ne soit pas explicitement formulé par Žižek, touche à la question de l'incarnation et à la « différence » qu'un *Verbe fait chair* introduit nécessairement dans le rapport à la totalité, empêchant par là même la réalisation (même imaginaire) d'un accord catégorique avec l'être. Être dans la chair, c'est en effet être dans la concrétude, c'est-à-dire dans la finitude, dans l'ambiguïté, et dans ce que l'existence, parfois, a d'inacceptable. Dès lors, la dynamique de l'incarnation nous empêche de « rendre compte de l'Un-Tout » où, par définition, rien n'est ambigu ni divisé. La jouissance qui en résultera (et donc la jouissance propre à ce qui s'engendre dans un registre chrétien) sera forcément une jouissance barrée et

⁴⁰ S. ŽIŽEK, *Fragile absolu*, op. cit., p. 177.

empêchée, mais dans le sens toutefois où ce qui barre et empêche est également ce qui autorise paradoxalement la jouissance de la vie. Sans barre sur la jouissance, il n'y aurait aucun accès à la jouissance⁴¹.

Au terme de ce parcours, nous proposons de repenser les contours d'une dynamique chrétienne de la foi à partir des trois éléments que la critique kundérienne du kitsch nous aura permis de dégager. Ces trois éléments consistent en l'introduction d'une brèche, d'un écart qui nous déplace, et qui concerne au plus haut point la chair des humains. Il s'agit alors, dans les représentations que nous pouvons nous faire de la foi chrétienne, d'extraire l'humain d'un rapport transparent à l'Autre et au contenu de sa foi. Telle est la condition pour pouvoir repenser et le fondement et l'objectif d'une dynamique chrétienne de la foi. Pouvons-nous, grâce à ces quelques jalons, échapper à l'accord catégorique avec l'être si présent dans les reconfigurations (et les représentations) contemporaines du religieux ? Sans doute pas. Au reste, Broch aussi bien que Kundera insistent sur le fait que l'on n'échappe pas au kitsch, car celui-ci nous est consubstantiel. Gageons toutefois que ces quelques repères permettent, en creux, de le saisir à l'œuvre et de l'habiter d'une manière qui soit à la fois consciente et désillusionnée. La clairvoyance suppose non seulement que nous connaissions notre propension à vouloir nous unir à ce qui nous transcende, mais également que nous ne perdions pas de vue que ce qui nous transcende, nous échappe, introduisant toujours une part de déception dans l'aventure (heureuse ?) de la quête spirituelle. La désillusion alors, loin d'être le signe de ce qui reste à combler, redeviendra vraiment la condition de l'espérance, répondant en cela à l'une des plus belles définitions de la théologie : être le « signe de ce qui lui manque⁴² ».

Benoit MATHOT

⁴¹ On retrouve cette idée chez Jean-Daniel Causse : « L'être humain ne peut pas renoncer à l'idée d'une complétude, c'est-à-dire une vie pleine de jouissance, une vie qui abolirait la limite et le manque. Or, une vie sans limite est structurellement l'impossible pour l'humain, et si elle était possible, elle ne serait pas une merveilleuse jouissance, comme on peut le supposer, mais elle prendrait tout d'un coup le visage de la mort ». Voir Jean-Daniel CAUSSE, « Le christianisme et la violence des dieux obscurs, liens et écarts », art. cit., p. 2.

⁴² Michel de Certeau cité d'après Claude GEFFRE, « Le non-lieu de la théologie chez Michel de Certeau », in *Michel de Certeau ou la différence chrétienne*, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio Fidei », 1991, p. 171-172.