

Entretien :

Joseph MOINGT
Christian DUQUOC

Dossier :

La conversion

Initiations et conversion

M. MESLIN

La conversion de Saint Paul

P.-M. BEAUDE

Le récit de conversion

F. GUGELOT

La dimension ecclésiale de la conversion

J.-F. CHIRON

De la mission conquête à la mission requête

J.-F. ZORN

Conversion de Dieu, conversion de l'homme

C. DUQUOC

Position :

Se convertir à l'islam ?

C. GILLIOT

lumière & vie

octobre-décembre 2007 - tome LVI-4

Fondée en 1951 par des Dominicains de Lyon, **Lumière & Vie** est une revue d'information et de formation, qui veut satisfaire aux exigences de la recherche théologique, et se faire l'écho des questions posées au christianisme et des interpellations que la foi adresse à notre temps.

Cahiers de l'abonnement 2007 :

- 273** *L'engagement politique*
- 274** *Figures de Pierre*
- 275** *Le pouvoir de l'image*
- 276** *La conversion*

Comité de rédaction

Christophe Boureux
Maud Charcosset
Jean Dietz
Emmanuel Grandhayé
Hervé Jégou
Jean-Etienne Long
Martine Mertzweiller
Bernard Michollet
Yan Plantier

Directeur de publication

Hervé Jégou

Rédacteur en chef

Jean-Etienne Long

Administratrice

Gabriele Nolte

Revue publiée avec le concours du Centre National du Livre
MG imprimerie, 84210 Pernes les Fontaines - 04 90 670 670
Conception graphique : Jocelyn Dorvault

← Aline AHOND, *Escalier*, 2006. Photographie couleur, collection particulière. www.wantedparis.com

2 Editorial

Entretien

5 - 20

5 Joseph MOINGT et Christian DUQUOC en conversation

Dossier : *La conversion*

21 - 98

21 Michel MESLIN

Initiations et conversion

33 Pierre-Marie BEAUDE

La conversion de Saint Paul

49 Frédéric GUGELOT

Le récit de conversion : manifeste de la foi et mémoire de soi

61 Jean-François CHIRON

La dimension ecclésiale de la conversion

77 Jean-François ZORN

De la mission conquête à la mission requête

91 Christian DUQUOC

Conversion de Dieu, conversion de l'homme

Encadrés

31 Yan PLANTIER *Épistrophé et métanoïa*

44 Jean ANSALDI *La « conversion » de Luther*

57 Jean DIETZ *La conversion de Gabriel Marcel*

73 Laurent THIROUIN *Le mémorial de Blaise Pascal*

86 Thierry-Marie COURAU *Bouddhisme et conversion*

122 Guy de LONGEAUX *De la quiétude à la tourmente.*

Pour une conversion de la parole religieuse

Position

99 - 106

99 Claude GILLIOT

Se convertir à l'islam ?

Lectures

108 - 121

ÉDITORIAL

• Pour ce dernier numéro de l'année, nous avons eu l'idée d'un dialogue entre deux théologiens, l'un comme l'autre porteurs d'une longue tradition religieuse, au sein de la Compagnie de Jésus ou de l'Ordre des Prêcheurs. Tous les deux ont longtemps enseigné, ont été rédacteurs de revues théologiques, et ont eu le souci de rendre compte de la foi dans un langage qui parle à nos contemporains et tienne profondément compte de leurs questions, sans méconnaître la grande tradition chrétienne. De la conversation de **Joseph MOINGT** et de **Christian DUQUOC** émerge un souci commun de voir dans la déchristianisation occidentale un appel à une réforme de certaines institutions du christianisme, qui ne va pas sans une certaine conversion de la pensée et du cœur.

• Ainsi ce dialogue introduit-il à sa manière au dossier de ce numéro. Avant de parler de **conversion** chrétienne, il s'agit de saisir à quel point l'homme se sent inachevé, à quel point dans ses efforts de sagesse il accorde à la liberté comme aux rites sociaux un pouvoir de transformation et de passage à une réalisation de son humanité. Les philosophies comme les religions s'attachent, quoique de manières diverses, à produire ces métamorphoses personnelles et spirituelles, et l'article de Michel MESLIN comme l'encadré de Yan PLANTIER nous aident à analyser ce qui rapproche et sépare initiation et conversion.

Mais au-delà des choix personnels et des rites collectifs d'initiation, une nouvelle dimension de la conversion se fait jour en régime biblique, parce que Dieu lui-même surgit, qui opère au plus profond de l'existence une transformation du cœur. La conversion de Paul et ses divers récits dans le Nouveau Testament en est une illustration exemplaire, comme le fait voir Pierre-Marie BEAUDE. La grâce de la conversion entraîne une rupture profonde avec la logique d'appartenance au groupe, sans nier totalement la nécessité de médiations humaines.

Les récits de la conversion de Paul inaugurent dans l'ère chrétienne un nouveau genre littéraire, celui où se mêlent le témoignage de l'œuvre opérée par Dieu, et le récit de soi, l'exploration et l'exposition d'une nouvelle perception du sens de la vie, l'appropriation d'une identité nouvelle et reçue, d'une nouvelle mission. De Paul à Claudel, de Pascal (cf. l'encadré de Laurent THIROUIN) à Gabriel Marcel, il y a bien une écriture de soi qui prolonge et ressaisit la grâce de conversion, comme le montre Frédéric GUGELOT à propos des écrits apologétiques des convertis des derniers siècles.

Cependant la spécificité de la conversion chrétienne ne se limite pas au surgissement de Dieu, et à cette part de passivité dans la conversion. Cette spécificité se manifeste dans trois directions :

- Tout d'abord, la conversion chrétienne n'en reste jamais à une relation purement personnelle à Dieu, elle entraîne l'intégration progressive à un corps, une incorporation à l'Église, non sans difficultés parfois, ainsi que l'évoque Jean DIETZ à propos de Gabriel Marcel. Là se vérifie la réalité et le réalisme de la conversion, qui ne saurait être la démarche d'individus seuls, à l'écart des communautés, mais qui s'intègre, pour la dynamiser et en être ajustée à la fois, à la conversion du corps entier, peuple en marche, assemblée *semper reformanda*, entraînée par le souffle des grands convertis, des fondateurs d'ordre, de tous les saints... Comme le souligne Jean-François CHIRON, l'Esprit qui personnalise est le même Esprit qui ecclésialise.

- Autre dimension chrétienne spécifique : la mission. Le converti ne fait pas que se raconter, il dit l'œuvre de Dieu pour lui, il témoigne de la gratuité du don reçu, mais sans en faire une possession ou une fierté : cette grâce et ce don n'ont rien d'exclusif ou d'arbitraire, ils ne sont que l'expression commencée du désir universel du Père : tous sont appelés au salut, et ce qui a été reçu n'est pas réservé. En témoigner, c'est simplement collaborer au travail de l'Esprit envoyé à tout homme et à tous les hommes. Jean-François ZORN nous livre ici toute une relecture de la théologie de la mission, depuis le temps de la colonisation à celui de la liberté religieuse, à la lumière de la « Mission de Dieu », son envoi du Fils et de l'Esprit.

- Enfin, le Dieu qui surgit et terrasse le converti est un Dieu qui fait alliance et qui entre, non seulement en images ou métaphores bibliques, mais en vérité. Aussi Christian DUQUOC ose-t-il parler de la conversion de Dieu lui-même à la faiblesse, inscrite au cœur d'une pensée de Dieu qui s'incarne, inscrite au cœur d'une véritable réciprocité.

• Même si les conversions publiques au christianisme n'ont pas disparu ces derniers temps¹, l'essoufflement spirituel occidental et son antichristianisme poussent sans doute à chercher des voies de conversions plus exotiques ou plus radicales. Thierry-Marie COURAU évoque d'un côté la difficulté de ces tentatives d'éveil bouddhiste, Claude GILLIOT s'intéresse à cette fascination qu'exerce l'islam, dans une position qui interpelle vivement le nihilisme occidental et l'irénisme ecclésial... S'il n'y a complicité des clercs, au moins faut-il s'interroger avec Guy de LONGEAUX sur la sclérose du langage religieux.

Jean-Etienne LONG,
rédacteur

1. Pensons à Jean-Claude GUILLEBAUD (*Comment je suis redevenu chrétien*, Albin Michel, 2007), Éric-Emmanuel SCHMITT (*Mes évangiles*, Albin Michel, 2004), Guy COQ (*Que m'est-il donc arrivé ? un trajet vers la foi*, Seuil, 1993),... tout cela dans un horizon très franco-français !



Joseph MOINGT



Christian DUQUOC

lumière & vie

1. Pour être plus complet, il faudrait citer la thèse sur Tertullien publiée dans les années 70 (*Théologie trinitaire de Tertullien*, Aubier-Montaigne, 4 vol, 1966-1969), et aussi quelques ouvrages plus faciles d'accès : *Le devenir chrétien* (DDB, 1973), *La transmission de la foi* (Fayard, 1976), *Les trois visiteurs. Entretien sur la Trinité* (DDB, 1999) ainsi que sa contribution à *La plus belle histoire de Dieu* (Seuil, 1997) intitulée « Le Dieu des chrétiens ». Nous ne pouvons citer ici les articles très nombreux de l'auteur.

2. *L'Église et le progrès* (Cerf, 1964), *Des Églises provisoires. Essai d'œcuménologie* (Cerf, 1985), *La femme, le clerc, et le laïc* (Labor et Fides, 1989), « *Je crois en l'Église* ». *Précarité institutionnelle et Règne de Dieu* (Cerf, 2000).

3. *Dieu différent. Essai sur la symbolique trinitaire* (Cerf, 1977), *Libération et progressisme. Un dialogue théologique entre l'Amérique Latine et l'Europe* (Cerf, 1987), *Christianisme. Mémoire pour l'avenir* (Cerf, 2000), *La théologie en exil. Le défi de la survie de la théologie dans la culture contemporaine* (Bayard, 2002), *Dieu partagé. Le doute et l'histoire* (Cerf, 2006).

4. L'enregistrement de cette conversation a été réalisé par la société *Rejoyce* (www.rejoyce.fr), et les auteurs ont apporté à la version retranscrite les corrections de style qu'ils jugeaient nécessaires.

CONVERSATION

Joseph MOINGT / Christian DUQUOC

Le Père **Joseph MOINGT**, jésuite, est né en 1915. Il a enseigné la théologie successivement à la Faculté jésuite de Lyon-Fourvière, à l'Institut Catholique de Paris et au Centre Sèvres. Il a dirigé la revue des *Recherches de Science Religieuse* de 1968 à 1997. Après *L'Homme qui venait de Dieu* (Cerf, *Cogitatio Fidei* 176, en 1993), il publie ces dernières années une sorte de somme théologique contemporaine en trois gros volumes, *Dieu qui vient à l'homme* (Cerf, *Cogitatio Fidei* 222, 245, 257, en 2002, 2005, 2007)¹.

Le Père **Christian DUQUOC**, dominicain, est né en 1926. Il a enseigné la théologie à la faculté de théologie de l'université catholique de Lyon et dirigé la revue *Lumière & Vie* de 1992 à 2000. Entre 1968 et 1973, il publie au Cerf plusieurs ouvrages de christologie *L'homme Jésus*, *Le Messie*, *Jésus, homme libre*. Plus récemment il reprend sa réflexion avec *L'unique Christ. La symphonie différée* (Cerf, 2002). Il a aussi écrit des ouvrages d'œcuménologie² et de théologie fondamentale³.

Lumière & Vie remercie vivement Joseph Moingt de nous avoir reçus chez lui le 22 octobre dernier pour ce dialogue avec Christian Duquoc⁴.

Lumière & Vie: Pour commencer, Père Joseph Moingt, vous pourriez nous dire comment est née votre vocation de théologien...

Joseph Moingt: Ai-je eu une vocation de théologien avant que d'autres ne me la découvrent? Rentré au noviciat de la Compagnie de Jésus après la guerre et la captivité, mon âge ne semblait pas me prédestiner à de longues études. Je fus cependant pressenti pour enseigner la philosophie après quelques années de « scolasticat », mais l'intervention du père de Lubac, sous la direction duquel j'avais travaillé et écrit sur Clément d'Alexandrie, fit plus tard pencher la balance en faveur de la théologie. Dispensé d'aller à Rome, je m'inscrivis à l'Institut catholique de Paris pour une thèse de théologie sur Tertullien, dirigée par le père Paul Henry, plus tard par le père Jean Daniélou, en même temps qu'à l'École pratique des Hautes Études, où je fus l'élève de Henri-Charles Puech, grand spécialiste des écrits gnostiques. Au bout de trois ans, je commençais à enseigner la théologie, là où je l'avais étudiée, au scolasticat de Fourvière, à Lyon, mais je dus attendre la publication de ma thèse en 1966 pour être titularisé en tant que « professeur ordinaire ». J'avais alors enseigné un bon nombre de cours, et je commençais à me considérer comme « théologien ».

L'étais-je vraiment? Mon enseignement se faisait, à base de textes tirés des Pères de l'Église, sur le modèle, vaguement hégélien, d'une logique du développement historique du dogme dans la tradition de la foi. Mais je ne connaissais pas, ou très insuffisamment, les théologiens contemporains ni les philosophes du vingtième siècle ni les sciences humaines, toutes connaissances qui doivent informer le langage du théologien. Conscient de ce déficit, sans doute aussi tenté par l'écriture, je demandais une année « sabbatique ». L'éloignement de Lyon me fut accordé, mais avec la charge supplémentaire d'enseignement à l'Institut catholique de Paris, et la responsabilité de la revue *Recherches de Science Religieuse*. On était alors en 1968. Je fis ma « remise à jour », pour une part, en préparant mes séminaires de deuxième cycle, largement ouverts sur les penseurs et les techniques d'analyse de notre temps et, pour une autre part, en animant les conseils de rédaction et les colloques de la revue, eux aussi pluridisciplinaires et centrés le plus souvent sur des débats d'actualité.

Une autre orientation fut en même temps donnée à ma vocation de théologien par le père Liégé, votre confrère dominicain, doyen de la faculté de théologie, qui me confia un enseignement aux étudiants laïcs de la « Formation C », orientation désormais tournée vers les difficultés concrètes et actuelles de la foi et de l'Église, difficultés auxquelles m'initièrent de plus en plus des ministères et déplacements divers, surtout l'accompagnement du « courant catéchuménal » de l'Aumônerie de l'Enseignement public.

Je pense en avoir assez dit sur ma « vocation » de théologien. Quant à ma « carrière », elle se poursuivit, quand je fus mis à la retraite de l'ICP, aux Facultés jésuites du Centre Sèvres, à Paris, où celle de Lyon-Fourvière avait été transférée en 1974, elle continua aussi à la direction des *Recherches* jusqu'en 1997, elle est depuis lors devenue pour l'essentiel une activité d'écrivain.

Christian Duquoc : Quelques mots seulement : la théologie m'a toujours intéressé. Cet intérêt est né à partir de la littérature. Pendant la guerre, j'étais alors adolescent, j'ai lu Dostoïevski. Celui-ci m'a conduit à réfléchir aux questions des rapports de l'homme avec Dieu et au problème du messianisme. Plus tard, j'ai lu *A la recherche du temps perdu* et de nombreux autres romans. De ces lectures s'est dégagée une vision des choses étrangère aux ouvrages classiques de théologie. Je n'ai jamais abandonné cette pratique. Depuis quelques années, je me suis fortement investi dans la lecture d'écrits asiatiques.

La deuxième chose qui m'a beaucoup marqué, c'est la rencontre des théologiens de la libération latino-américains (j'avais eu comme étudiant à Lyon Gustavo Gutiérrez). J'ai découvert une forme de théologie différente de la théologie classique européenne, entretenant un lien très fort avec le monde opprimé, tenant compte de notre histoire chaotique. Plus tard, ce mouvement théologique joua la modération comme en témoigne l'interview de Gustavo Gutiérrez dans *Lumière & Vie*⁵.

5. N° 275, juillet-septembre 2007, « Gustavo Gutiérrez, la libération par la foi », p. 5-15.

Une troisième chose m'a beaucoup inspiré : l'enseignement donné pendant une quinzaine d'années à l'Université protestante de Genève. J'ai contacté le monde protestant d'une manière sensiblement différente de celle qui habite l'œcuménisme officiel. Professeurs, nous étions directement engagés à égalité de travail

et de souci dans un dialogue sans finalité précise. Nos rapports étaient désintéressés, hors des contraintes interconfessionnelles.

Et enfin, j'ai aussi connu un monde différent de l'Europe en enseignant pendant une dizaine d'années à Montréal. Ma carrière théologique a donc été très marquée par des déplacements et des rencontres à la fois littéraires et humaines. Je ne sais pas si cela a eu un effet sur ce que j'ai écrit, mais on peut au moins l'espérer.

J. M. : Je relève que tu dois ta vocation de théologien au Grand Inquisiteur... ?

C. D. : Davantage aux *Possédés* de Dostoïevski : le monde y est décrit dans sa radicale ambiguïté.

L & V : Après cette présentation de vos parcours, entrons davantage dans l'évolution de votre conception de la théologie : du fait de votre âge, vous avez vécu les grands changements de la société occidentale, et en particulier, sa lente sécularisation...

J. M. : À vrai dire, ce grand changement culturel, je n'en ai guère pris conscience qu'après 68. Parce que jusque là, Fourvière était quand même encore une citadelle de chrétienté, où on vivait dans la grande tradition, grâce à un certain nombre de professeurs éminents, j'ai déjà nommé Henri de Lubac. Mais les « événements » de mai 68, des amis, comme Michel de Certeau et Henri de Lavalette, et tous ces gens que j'ai fréquentés dans les aumôneries, les mouvements, les paroisses, m'ont ouvert aux changements auxquels vous faites allusion.

Sur un plan plus spécifiquement intellectuel, je dois principalement d'avoir évolué à l'étude des philosophes, sociologues et autres praticiens contemporains des sciences de l'homme, et également aux débats des *Recherches*, dont j'ai parlé, avec des collègues de provenances et formations très diverses, en particulier avec des amis protestants suisses.

C. D. : J'ai pris personnellement conscience de ce mouvement bien avant 68. Grâce au père Jolif, j'ai participé à des dialogues avec les marxistes. À la fin de la décennie 50, on a fait un certain nombre de réunions, où pour nombre de militants de tradi-

tion marxiste inscrits au parti communiste, il était quasi évident que la question de Dieu était une question superflue, que Dieu n'avait pas de rôle véritable, ni dans le politique, ni dans l'économie. C'était d'ailleurs sans agressivité.

La deuxième chose qui m'a fait porter une certaine attention à ce mouvement est la lecture de romans modernes. On constate chez Roger Martin du Gard, dans la saga de Jules Romains et chez Mauriac, l'effacement, alors dramatique, de Dieu. Il ne jouit plus d'aucune évidence.

J'avais été très frappé par un article d'Irénée Marrou dans le premier numéro de *Lumière et Vie*, bien avant les années 60⁶. Il y établissait à quel point la déchristianisation était profonde en Occident. Cette situation inédite n'avait été saisie ni par les groupements religieux ni par les églises, on y vivait alors sur le dynamisme des prêtres ouvriers et de l'Action catholique. Sauf si on avait suivi le devenir contemporain de la philosophie et de la culture ambiante, on ne pouvait percevoir cette lame de fond qui ouvrit, non pas à un athéisme agressif, mais à l'agnosticisme ou à l'indifférence. Cette nouvelle donne culturelle a occasionné une rupture profonde. On la constate encore dans les familles chrétiennes qui se demandent pourquoi leurs enfants se détachent sans drame non seulement des églises mais aussi des questions religieuses.

6. Il s'agit de l'article « Pour un renouveau doctrinal », paru dans le n° 1 de *Lumière & Vie* en décembre 1951, p. 9-16.

J. M. : J'ai aussi lu dans ma jeunesse les auteurs que tu mentionnes. Cependant, le problème ne m'avait pas frappé en tant que phénomène de société ni phénomène historique. Je n'ignorais pas les débats entre incroyants et croyants, mais ils ne me persuadaient pas qu'il y avait un mouvement profond de civilisation, de culture, qui se dessinait là. J'ai dû analyser son enracinement en reprenant l'évolution de la culture depuis Descartes et Spinoza, et d'autre part, en me référant aux études sociologiques.

L & V : Et vous avez l'impression que ce mouvement est en quelque sorte devenu irréductible et que cette conception occidentale va gagner le reste du monde ?

J. M. : Je me garde de me projeter sur un avenir lointain et de prédire ce qui va se passer. Je pense quand même que nous sommes devant un tournant de civilisation considérable. On voit, comme a su le dire Bonhoeffer – je ne sais pas comment il avait

eu cette intuition dans le camp où il devait mourir – qu'un changement se préparait déjà depuis la fin du Moyen Âge, ce mouvement de décollage où la raison s'affirmait elle-même, où le 'je' se construisait en dehors de l'autorité de l'Église, et le monde se libérait tout doucement de Dieu. Je crois qu'on en est là, et que c'est un phénomène massif, lié à toute la culture occidentale, mais aussi à tout le mouvement social, économique, à la technologie, à l'informatique... comme l'ont très bien senti des gens comme Husserl, Heidegger, Balthasar : pour eux, la technologie était un facteur de sécularisation et donc d'incroyance.

On ne sait pas ce qui se passera dans deux mille ans (si l'humanité dure encore deux mille ans, c'est déjà en question), mais notre avenir immédiat, il est là. Toutes les analyses que l'on peut faire de ce qui se passe, soit du côté des immigrés de toutes religions qui viennent dans les pays occidentaux, soit du côté de toutes les mégapoles du monde, montrent qu'il se fait partout une sortie de religion, générale et durable.

C. D. : Je suis d'accord avec toi sur ce point. J'ajouterai, à la suite de Marcel Gauchet, que l'une des raisons majeures de l'éloignement du monde occidental à l'égard du christianisme serait les guerres de religion. Elles ont suscité le scepticisme sur la capacité des convictions religieuses à faire vivre pacifiquement ensemble des populations à croyances différentes. Cet auteur ajoute les traumatismes des deux guerres mondiales. Celles-ci ont manifesté, en raison même des aberrations et des cruautés qu'elles ont véhiculées, que, quoi qu'en disent les chrétiens, Dieu n'a pas vraiment souci des humains puisqu'il les abandonne à leur folie. Je pense que les blessures occasionnées par ces événements ne sont pas surmontées. Elles ont laissé des traces qui se manifestent aujourd'hui comme méfiance à l'égard de Dieu et des églises.

J. M. : On voit bien cette influence de la première guerre mondiale, notamment sur Wittgenstein, et celle de la Shoah, sur Hans Jonas, ... et leurs répercussions sont énormes. Déjà, Bonhoeffer avait su dire, même s'il n'avait pas analysé le phénomène, que la libération de l'homme entrainait dans le plan de Dieu. Des travaux récents, de Jacques Le Brun par exemple⁷, sur la mystique au XVII^e siècle montrent très bien le rôle que le christianisme a joué dans l'émergence du sujet, et par conséquent dans la naissance

7. Cf. Jacques LE BRUN, *Le Pur Amour, de Platon à Lacan* (Seuil, 2002), *La jouissance et le trouble. Recherches sur la littérature chrétienne de l'âge classique* (Genève, Droz, 2004), et en collaboration avec F.-X. CUCHE, *Fénelon, mystique et politique* (Paris, Champion, 2004).

de ce qu'on appelle la modernité. D'où il résulte, quand nous abordons le problème de l'avenir du christianisme, que nous ne devons pas le voir seulement comme le fait d'un retrait général de la religion, mais que nous devons de plus nous demander si la vocation du christianisme n'est pas de prendre en charge précisément l'humanisme, et donc la modernité, au lieu de se réfugier dans le religieux.

L & V : Mais le religieux est-il à ce point voué à disparaître ? on a prédit maintes fois la fin du christianisme, on constate la perte d'influence de l'institution, en particulier catholique, mais on voit aussi un certain développement du religieux avec la propagation de l'évangélisme, ou la montée en puissance de l'islam,... À côté de ces résistances fortes, il y a peut-être même des résistances culturelles plus profondes à ce mouvement, notamment en Asie.

C. D. : Ce que dit Joseph Moingt sur le mouvement général me paraît assez justifié dans la mesure où l'Occident, même s'il n'est plus colonisateur, est dominant. La culture occidentale par le biais de la technologie et de la science, et par le biais aussi de sa pensée qui a été extrêmement vigoureuse, depuis le monde grec... a une influence sur le monde plus éloigné qu'est le monde asiatique. Et en plus, pour la Chine, il y a l'influence du marxisme qui est un produit occidental. C'est pourquoi il est difficile de faire des prédictions. Ce que l'on peut constater, c'est que le christianisme n'a jamais réussi, sauf sur les populations totalement déshéritées, ce qui est vrai pour les Indes avec les parias, ce qui a été vrai au Vietnam, et ce qui a été vrai aussi au Japon. Le christianisme ne s'est fait écouter que de ceux qui étaient méprisés.

Le rapport au divin dans ces religions est un rapport très difficile à déterminer, il est d'autant plus flou qu'il n'exclut pas une certaine idée de la vie future. Une nouvelle lue dans un roman japonais moderne raconte le rêve suivant : le rêveur grimpe le flanc d'une montagne, il commence à n'y voir que des crânes jusqu'au sommet. A ce moment-là une voix lui dit : « Ces crânes sont toutes les vies antérieures que tu as vécues, et tu en auras sans doute autant à vivre avant d'arriver à la délivrance ». Une telle pensée est éloignée du christianisme. Le bouddhisme prend acte, sur fond de sérénité du monde naturel cyclique, de la dé-

sespérance humaine. Il pense pouvoir l'assumer par une forme esthétique de vie spirituelle. Aussi est-il donc très difficile de savoir ce qu'il en adviendra sous la pression de la culture occidentale qui malgré son éloignement du christianisme en est encore fortement imprégnée.

J. M. : Cependant le christianisme s'était infiltré dans les classes intellectuelles en Chine et en Inde au début de l'évangélisation. Je crois que maintenant l'influence chrétienne est très grande dans les milieux intellectuels, mais ne les conduit pas à la conversion au christianisme.

C. D. : Les Japonais lisent beaucoup la Bible, elle est chez eux un best-seller. On constate que nombre d'auteurs japonais la connaissent assez bien. Toutefois, un élément du Nouveau Testament leur paraît vraiment impensable, c'est la mort honteuse de Jésus. Certains missionnaires chrétiens ont même proposé de mettre entre parenthèses provisoirement l'annonce de la Passion. Pour nous, qui sommes habitués depuis l'enfance à entendre les récits évangéliques, à voir des images du Crucifié, peut-être est-il difficile de comprendre à quel point cette image est horrifiante pour une culture profondément attachée à la sérénité de Bouddha.

J. M. : Remarque, elle n'est pas davantage acceptée par l'islam...

C. D. : Oui, l'islam ne l'accepte pas, Jésus a été remplacé par un autre...

J. M. : Il semble que les judéo-chrétiens, qui s'étaient trouvés, dit-on, sur le chemin de Mohammad, avaient répudié la passion de Jésus, en disant que le Verbe l'avait quitté à ce moment-là.

C. D. : En lisant tes livres, où la crucifixion-résurrection a une place considérable, je me suis demandé comment quelqu'un qui vit dans une culture aussi éloignée que celle de l'Extrême Asie pourrait envisager une telle perspective. Elle exige une conversion radicale.

J. M. : Peut-être ne devrions-nous pas trop mythiser la conception de la croix, au sens de la théologie sacrificielle qui a déferlé

pendant tant de siècles. Il faudrait d'abord la situer sur le plan historique, voir les causes historiques de la mort de Jésus.

L & V : Dans cette nouvelle configuration de la civilisation occidentale, quel peut bien être le rôle de l'Église ? Vous avez beaucoup insisté sur son rôle de service de l'humanité.

J. M. : Oui. L'Église a certainement été à l'origine de l'émergence du sujet. Enfin, l'Église, je dirais plutôt l'évangile. L'un des grands torts historiques du christianisme, c'est que l'évangile a été canalisé par la religion, le religieux l'a emporté, c'est-à-dire que la sacralité l'a emporté sur la sainteté, et sur la dimension éthique dont la sainteté relève. Ça, c'est très dommageable. L'Église s'est intéressée à la culture, notamment à la culture gréco-latine qu'elle a sauvée au moment de l'invasion des barbares ; elle a joué là un grand rôle humaniste. Son malheur tient pour une large part à l'interprétation de la succession de Pierre dans la tradition latine, selon laquelle Jésus est censé avoir passé à Pierre les clés du royaume, non seulement du royaume de Dieu, mais des royaumes de la terre, ce qui va engager le conflit des deux glaives et finir par mondaniser l'Église, contrairement à la volonté de Jésus : « que le plus grand parmi vous se fasse le plus petit » (Lc 22,26).

Un autre tort majeur est d'avoir occulté le rôle de l'Esprit : quand on lit l'évangile de saint Jean, Jésus désigne le Paraclet pour lui succéder (Jn 14,26) ; mais c'est Pierre qui a succédé à Jésus, et l'Esprit a été canalisé dans le magistère et l'organisme sacramentaire. Ce qui explique la révolte de Joachim de Flore⁸ et toutes ces poussées d'Esprit, auxquelles d'ailleurs l'ordre dominicain lui-même n'a pas été étranger, non plus que beaucoup d'autres ordres religieux à leurs origines. On aura à redécouvrir ce rôle de l'Esprit, et à lui laisser davantage de place. Or, si on admet que l'Esprit saint ne s'exprime pas uniquement par la monarchie ecclésiastique, on sera obligé de mettre un peu de démocratie dans l'Église. Cela veut dire, comprendre que toute l'Église, tous les fidèles, les laïcs aussi, bénéficient de l'Esprit saint et sont inspirés par lui. Pour moi, cela va être le grand travail de l'Église dans l'immédiat. On ne pourra pas laisser le laïc comme une personne complètement mineure, car il n'est pas vraiment parvenu à la majorité, ou du moins elle ne lui est pas reconnue. Pour moi, c'est une des causes de la perte de substance du

8. Né en Calabre en 1132, il partit en pèlerinage en Palestine où il se convertit. Il se retira ensuite dans le monastère cistercien de Corazzo. Il fonda plus tard l'abbaye de Saint-Jean-des-Fleurs (d'où il tira son nom), une branche plus austère de Cîteaux. Il mourut en 1202, laissant une œuvre assez critique de l'institution et prophétisant l'avènement d'un âge de l'Esprit, où l'Église deviendra spirituelle.

christianisme. Tandis que dans la société, la personne a revendiqué et obtenu tous ses droits, dans l'Église, le sujet chrétien par lui-même n'en a aucun, il n'est pas reconnu comme personne responsable de son être-chrétien. Et l'avenir de l'Église, c'est d'abord de reconnaître la majorité des chrétiens et d'organiser l'Église en conséquence.

L'œcuménisme est un autre problème d'avenir extrêmement important depuis le XIX^e siècle, mais tant qu'on en fera une question d'appareil, on ne le résoudra pas. Il faudra faire intervenir une volonté générale, un consensus du peuple chrétien, qu'on doit susciter, et laisser s'exprimer, pour voir de quelle manière réaliser cette unité chrétienne.

C. D. : Je trouve que Joseph Moingt a raison. L'Église catholique, comme d'autres Églises, se trouve affrontée au problème de son propre témoignage. Depuis les années 70 l'Église catholique a été obnubilée par le recrutement du clergé. Le cardinal Marty prophétisait en 75 : « Nous sommes proches de la fin du tunnel » et il proposait une solution patronale : « J'embauche ». Rien ne fut résolu, la situation n'a fait qu'empirer.

La crise de recrutement du clergé et la diminution des responsables paroissiaux créent un malaise dans le laïcat. Des laïcs se sont engagés, désirant une meilleure répartition des responsabilités ; beaucoup se désespèrent de voir que rien ne change. On réorganise la distribution du clergé restant dans des structures identiques. On aboutira ainsi à des impasses. Il faudra prendre des décisions drastiques portant sur l'organisation ecclésiastique. L'appel à des clergés étrangers ne résoudra aucunement la pénurie actuelle : il risque de créer un plus grand scepticisme et d'empêcher les laïcs d'accéder à une responsabilité réelle.

J. M. : Je pense absolument dans la même ligne. Récemment dans un diocèse, un évêque est venu introduire un prêtre qu'il était allé chercher en Afrique, en disant : « C'est nous qui avons évangélisé les Africains, maintenant c'est eux qui viennent nous évangéliser ». Cet évêque confondait tout simplement l'annonce de l'évangile et le fonctionnement du culte. En réalité, ce n'était pas un annonciateur de l'évangile qu'il avait intronisé, c'était un fonctionnaire du culte. Et là, il y a une très grave confusion.

L & V : Et pour vous justement, en raison même de ces changements historiques, l'Église est davantage invitée à s'effacer et à témoigner de l'évangile autrement que par la perpétuation d'une structure millénaire ?

J. M. : Mais bien sûr ! Ce n'est pas parce qu'on continue à baptiser des enfants, ou que des familles chrétiennes viennent à des célébrations culturelles, qu'on annonce l'évangile. L'annonce de l'évangile, c'est un ministère de la parole, par lequel l'Église devrait prendre à bras le corps tous les problèmes du monde. Ce monde pose des problèmes énormes, on voit l'humanité s'abêtir, sous l'influence des médias, d'Internet, on voit les guerres continuer plus que jamais, on voit que l'esclavage revient sous des formes différentes et qu'on ne réussit pas vraiment à libérer les peuples, encore moins à éradiquer la pauvreté : voilà tous les problèmes que l'Église, au nom de l'évangile, devrait prendre en main. Cela, elle ne le fera pas sans le concours de ses laïcs qui sont les plus proches de ces problèmes. Voilà toute la restructuration appelée par cette situation, et elle requiert un changement d'horizon et de personnel, un changement d'organisation des structures d'Église.

C. D. : La difficulté de l'Église par rapport aux problèmes politiques et sociaux, c'est l'idéalisme de ses discours. Il est rare qu'elle fasse des propositions concrètes. Dans ces questions, l'idéal ne convainc pas. Les chrétiens qui travaillent dans les institutions internationales ne peuvent en rester à l'énoncé des droits de l'homme, il serait souhaitable qu'ils proposent des moyens de transformer ce monde, qu'ils ne soient pas seulement des dénonciateurs, mais des interlocuteurs créatifs. Peut-être ainsi les intuitions fondamentales de la Bible auraient-elles une certaine efficacité sociale.

J. M. : Je pense qu'il faut commencer par traiter ces problèmes à la base. Répandre l'esprit de l'évangile, de la part des chrétiens, ce n'est pas s'enfermer dans l'église pour chanter le *Salve Regina*, mais voir qu'il y a des immigrés, des pauvres, des sans abris, se demander ce qu'on fait pour eux, faire entendre une voix d'Église là-dessus, et commencer par des réalisations. Et aussi faire entendre la grande protestation des hommes contre ces abus d'une économie déshumanisante, d'une politique qui écrase les peuples, les plus faibles. Donc contribuer à cette opi-

nion publique, former l'opinion publique pour agir ensuite sur les décisions...

L & V : Pour résumer, on peut dire que les chrétiens sont invités à être témoins de la sainteté de Dieu dans le monde. Ce qui nous relie fortement à la spiritualité du judaïsme.

C. D. : Je suis un grand auditeur des émissions juives du dimanche matin, qui sont à mon sens les émissions religieuses de la télévision de loin les plus remarquables. Or, ce qui me frappe beaucoup, dans ce judaïsme présenté par Eisenberg et ses invités, c'est le souci extrême d'un témoignage sur Dieu qui ne soit pas seulement valable pour le judaïsme, mais pour tout être humain. Dans leurs émissions (où n'existe pas de polémique avec le christianisme) s'impose le souci que le cadre strict du judaïsme soit secondaire. Ce qui est premier, c'est une parole de Dieu qui permette aux hommes de sortir de leur enfermement. On entre ainsi dans une mouvance spirituelle conforme à celle de Maïmonide, qui prend acte que le témoignage pour Dieu dans le monde moderne est fondamental pour ceux qui considèrent la parole de Dieu comme déterminante pour notre histoire et notre libération. En ce sens, le dialogue entre juifs et chrétiens peut convaincre les uns et les autres d'être mutuellement indispensables pour la connaissance de Dieu. Cette orientation est encourageante pour une pensée humaniste. Un certain judaïsme pense qu'il faut sortir de la religion pour témoigner de Dieu.

J. M. : C'est tout à fait mon opinion. J'ai récemment écrit un article dans les *Études* intitulé « Pour un humanisme évangélique »⁹. C'était un peu un manifeste que je lançais. Mais je vois une contradiction entre ce discours juif d'ouverture humaniste (qui est peut-être un discours nouveau, bien qu'il soit le fruit d'une longue réflexion sur la diaspora), et le discours, que tu entends dans le catholicisme, qui dit : « revenez à vos racines juives ». Car ce discours amène les chrétiens à se replier dans du religieux et dans des traditions rituelles. Et là on pourrait en citer beaucoup d'exemples, et évoquer le succès que remportent les liturgies d'inspiration juive, y compris dans des communautés religieuses. Mais ça, ça nous ramène du côté du religieux, pas du côté humaniste. Il faudrait donc une alliance entre ce nouveau discours du judaïsme et un discours chrétien, encore à naître, qui accepterait la prévalence de l'évangile sur le religieux.

9. *Études*, octobre 2007, p. 343-353.

L & V : Mais comment transmettre la foi en dehors d'une certaine incarnation dans des rites, dans du religieux ? la foi peut-elle s'annoncer sans le religieux, surtout d'un point de vue populaire ? c'est une belle ligne de crête pour des théologiens, mais pour un peuple ? comment la foi se vit et s'annonce, se célèbre ?

J. M. : Assurément, mais c'est là où je préfère le mot religion au mot religieux. En ce moment ces grandes explosions de religieux que l'on voit partout (*Esprit* de mars-avril 2007 titrait « Les effervescences religieuses dans le monde ») se font aux dépens des grandes religions instituées que sont le catholicisme, etc. Bien sûr, la religion chrétienne est indispensable à l'annonce de l'évangile. Je ne prône pas du tout une liquidation de l'appareil religieux du christianisme ni de son appareil hiérarchique. Il faut une religion. Mais il faudrait que le christianisme se considère comme la religion de l'évangile, la religion dont la finalité est l'annonce de l'évangile, une annonce qui va vers l'extérieur, vers le monde, vers l'humain. La vocation chrétienne qui se flatte d'être catholique, donc d'être branchée sur une *oikuméné*, c'est bien de prendre en charge le tout de l'homme. L'humain. Et donc, que dans la religion chrétienne il y ait du rite, qu'elle doive aller à la rencontre d'autres religions, j'en conviens pleinement, je dis simplement : ce n'est pas le rite qui est fondateur du christianisme, ce n'est pas sur du rite que se fera un accord en vérité entre religions.

La preuve, c'est que le Christ n'a pas donné de rituel. L'eucharistie est née autour de repas eucharistiques sans réglementation liturgique, qui se faisaient dans des maisons, des lieux profanes. Il y a donc un religieux chrétien différent du religieux des religions, c'est-à-dire très imprégné de l'évangile et de la parole, d'une liberté de parole, de rencontre fraternelle. Comment se faisaient les réunions chrétiennes, où la parole fusait de tous les côtés ? Saint Paul l'acceptait volontiers (sauf qu'il disait aux femmes de se taire..., mais il faut comprendre et accepter les variations culturelles). De nos jours, il faudrait se centrer sur l'évangile. Ce n'est pas le chemin qu'on prend lorsqu'on prône un retour aux traditions sacrales. Il n'y a pas de sacré dans le christianisme.

C. D. : Je suis tout à fait d'accord. Ne pas céder à des formes aberrantes de la religion populaire ne veut pas dire l'écarter ou

la mépriser. En Amérique latine, les théologiens de la libération avaient basé leur annonce de l'évangile sur un militantisme à la fois économique et politique et cela avait eu un certain nombre d'effets tout à fait concrets dans certaines favelas. Mais ce qu'ils avaient sous-estimé (maintenant ils le reconnaissent), c'est le rapport immédiat à des bienfaits donnés par la divinité. Ce rapport relève du domaine populaire. Les gens des communautés de base se disent : il va y avoir la révolution, à ce moment-là il y aura l'égalité, la répartition des biens, etc. mais en attendant, nous sommes malades, nos maris nous trompent, nos enfants nous échappent, c'est la délinquance,... qu'est-ce que fait Dieu ?

Je crois, à titre d'hypothèse, que le succès des évangélistes est dû en grande partie à la volonté de réagir à ces malheurs quotidiens. Et j'ai vu à Haïti combien ils ont été efficaces. Pour des raisons très simples. Ils annoncent Dieu, sa bonté, son jugement. En même temps, ils demandent des choses simples du point de vue éthique, notamment aux hommes ; ils focalisent leur pastorale sur la défense des femmes. Les hommes leur font des enfants et les abandonnent. Ils sont souvent alcooliques et violents. Les femmes travaillent comme des esclaves. Les évangélistes exigent que cette exploitation cesse, ils proposent une morale simplifiée : pas de meurtre, pas d'alcoolisme, fidélité aux femmes. Les récidivistes sont mis à la porte de la communauté. Leur succès provient de la simplicité de leur message, accordé à une mystique de la proximité de Dieu. Leur pastorale a transformé la vie de nombreux couples, dès lors que l'homme ne bat plus sa femme, ne s'alcoolise plus et se retire des associations criminelles. D'avoir amorcé cette transformation du quotidien n'est pas insignifiant. Cette réussite, même modeste, fonde la notoriété des évangélistes. Même en France, on sait que leur succès ne se produit que dans les banlieues, c'est-à-dire auprès de populations qui se jugent délaissées. Cette situation devrait interroger les églises officielles.

L & V : Une dernière question, sur notre espérance au-delà de l'histoire...

C. D. : J'ai beaucoup aimé, à la fin de ton dernier ouvrage, ton propos sur ce qu'on appelle classiquement les fins dernières, et la communion des saints. Il reste quand même une question que je trouve très difficile. Tu laisses ouverte, pour la liberté, la

possibilité d'un refus définitif. Et tu parles à la fin d'une possibilité d'échec du projet de Dieu. C'est une manière d'aborder, très profondément et très existentiellement, ce qu'on appelait en théologie classique le problème du salut et de la damnation. Et la question que je me suis posée est la suivante : est-ce que la patience de Dieu, son amour, peut être repoussé par des libertés finies au point qu'elles préfèrent le désespoir à la béatitude offerte ?

J. M. : J'espère fermement que la patience de Dieu aura le dessus, mais si on parie d'avance pour un succès de Dieu, on parie contre la liberté de l'homme. Si on parie d'avance pour l'apocatastase, pour le salut universel, on ne donne plus aucun sens au salut : pourquoi parler du salut si tout le monde est sauvé ? Ce sont ces deux raisons-là qui m'ont fait tenir ce discours sur les fins dernières. J'ai voulu laisser entendre avant tout la possibilité d'un salut hors de l'Église, et pour en rendre compte et l'étoffer, je n'ai pas voulu l'abandonner aux religions, même à des religions très instituées et très respectables, parce que lier le salut aux religions, c'est exclure du salut tous ceux qui veulent s'en libérer. J'ai donc voulu l'humaniser profondément. Et surtout, je pense que le grand projet de Dieu, c'est la réussite de sa création, mais la réussite de sa création, c'est la réussite de l'appel à la liberté. Dieu s'est lié les mains, c'est sûr. C'est là où on voit combien l'émergence du sujet est au cœur du projet divin. Au cœur de ce projet : faire des fils adoptifs ; assurément déjà dans l'Ancien Testament, mais ça éclate dans le Nouveau Testament, et ça fait éclater le ritualisme.

C. D. : Pour les fins dernières, on demeure dans l'aléatoire.

J. M. : On demeure dans l'aléatoire, oui. Ce n'est pas pour te déplaire ! Il me semble que tu as écrit de belles choses sur l'aléatoire justement¹⁰.

C. D. : Hegel dit que le rôle de la philosophie, c'est de faire en sorte qu'il n'y ait plus de hasard. Peut-être que le rôle de la théologie c'est de faire en sorte que l'aléatoire puisse être considéré comme fondamental.

J. M. : Tout à fait d'accord.

10. J. Moingt fait allusion à *L'unique Christ. La symphonie différée* (Cerf, 2002).



lumière & vie

Michel MESLIN est professeur émérite d'histoire des religions et d'anthropologie religieuse de l'Université de Paris-Sorbonne. Il est l'auteur de *L'expérience humaine du divin. Fondements d'une anthropologie religieuse* (Cerf, 1988) et *Des mythes fondateurs pour notre humanité* (Complexe, 2007).

Michel MESLIN

INITIATIONS ET CONVERSION

Existe-t-il quelque similitude entre l'initiation et la conversion? celle d'un passage symbolique, mais de quoi vers quoi? ou d'une mort, pour naître à une autre vie sociale ou religieuse? ou d'une rupture, mais d'avec qui ou d'avec quoi? d'un passé, mais vers quel avenir? Tentons de préciser les éventuels parallèles et la différence entre les deux.

L'initiation, une réalité complexe

Toute initiation est un phénomène complexe et ambivalent. Elle consiste à amener l'individu, à la suite d'une instruction, à la connaissance de certaines choses qui lui étaient jusqu'alors cachées, et à l'introduire dans un groupe particulier, une société plus ou moins secrète, où il est appelé à vivre une vie nouvelle. Cette initiation rassemble des rites symboliques et des enseignements éthico-pratiques qui visent à l'acquisition d'une certaine sagesse fondée sur cette connaissance ésotérique. Donc à conférer à l'initié un certain pouvoir, ce qui modifie son statut social ou religieux. Car, après l'initiation, tout en restant lui-même, celui-ci est devenu autre. Non pas « un autre », comme l'affirment un peu rapidement certains à la suite de Mircea Eliade, car c'est toujours le même homme, la même femme, avec leurs composantes physiques, psychologiques, mentales particulières, dont il s'agit. Simplement, l'initiation leur a permis d'accéder à un autre statut d'existence.

← P. Verger, *Danse bobo* (Haute Volta), photographie, in *L'Art sacré* (mars-avril 1951).

Dans la réalité, on peut distinguer deux grands types d'initiation :

- des rituels d'initiation collective, assurant séparément le passage de garçons et de filles du monde de l'enfance à celui des adultes, les préparant à assumer leur responsabilité sociale en prenant conscience de leur propre existence. Organisés strictement par la communauté ethnique selon ses propres traditions, ces rituels d'intégration sociale se retrouvent dans toutes les sociétés traditionnelles. Les nombreux exemples provenant d'Afrique noire, ou appartenant à d'autres cultures ¹, montrent bien qu'il s'agit avant tout d'un arrachement au monde de l'enfance, d'une « école des hommes », selon la formule d'initiation chez les Mba (Congo). Car ces épreuves physiques et psychologiques douloureuses veulent socialiser l'individu en l'insérant dans sa culture propre.

Comme l'a bien vu Victor Turner, ce sont des rituels de *life-crisis* effectués lors d'un moment crucial dans l'existence de chacun ². L'éducation qui est alors imposée aux néophytes consiste en la triple révélation de la sexualité, de la mort et du sacré. De tels rites signifient en effet un passage existentiel, d'une sexualité naturelle sans contrainte et soumise au jeu des pulsions, et pour cette raison déclarée impure, à une sexualité ritualisée, déclarée pure et licite parce qu'elle est volontairement réglée selon les normes de la coutume sociale. Par des rites de circoncision, d'excision, des scarifications et des blessures symboliques, on entend mettre fin à un état « primordial » d'androgynie qui, s'il était toléré à l'état d'adulte, serait la cause d'une fâcheuse et redoutable dualité physique et psychique. En ce sens, l'initiation constitue la révélation pour chaque adolescent, garçon ou fille, de son identité personnelle. La plupart du temps, cette révélation est assortie d'une mise à mort symbolique, suivie d'une renaissance; le lieu-même où s'effectue l'initiation est un espace de mort, mort de l'enfant, séparé de l'univers maternel, et qui doit atteindre sa maturité physique et psychique. Surmonter en silence les douleurs de l'initiation par la maîtrise de soi et de sa parole, c'est une manière d'apprendre à souffrir et à supporter les difficultés futures de la vie.

- le second type d'initiation est constitué par des rituels qui marquent l'entrée, librement décidée, d'un individu dans une

1. Bon exposé dans L.V. THOMAS et R. LUNEAU, *La terre africaine et ses religions*, Paris, 1975, p. 214-237; J. CAZENEUVE, *Les rites et la condition humaine*, Paris, 1958, p. 324-364.

2. V. TURNER, *The Drums of Affliction*, 1968 (trad. fr. *Les Tambours d'affliction*), 1972, p. 27.

communauté spirituelle ou religieuse, où souvent règne la loi du silence, la discipline de l'arcane. Cette initiation n'a guère de ressemblance, quant au fond, avec les rites de passage obligatoires qui se situent à un moment précis de l'existence. En effet, cette initiation est librement ouverte à tous les âges. Elle se présente comme une vocation, la réponse à un appel à connaître le divin, l'Absolu. Elle ne résulte pas de la soumission à des coutumes traditionnelles, mais elle est le fruit d'une conversion, d'une *métanoia*, c'est à

L'initiation constitue pour chaque adolescent la révélation de son identité personnelle.

dire d'un retournement de l'être, d'un changement volontaire dans sa manière de vivre. Elle entend marquer, par des rituels particuliers, ce passage d'un état de vie naturelle, « profane », à un état spirituel.

L'initiation religieuse se présente parfois comme une introduction à des « mystères » qui interdisent en quelque sorte l'accès au divin pour les non initiés. Dès l'antiquité, les exemples sont nombreux de ces cultes à mystères qui, par des rituels ésotériques, cherchaient à établir une communication entre les hommes et le divin, (Éleusis, culte de Cybèle, Mithra). En ce sens l'initiation se trouve lestée d'une valeur sotériologique plus ou moins affirmée mais toujours sous-jacente. Car le renouvellement intérieur ne peut se séparer d'une meilleure connaissance du mystère divin. L'élément intellectuel est ainsi un élément important de la conversion, mais celle-ci engage l'être tout entier. Elle est un événement dans l'existence d'un homme ou d'une femme.

Le rôle des symboles dans l'initiation

Si l'on veut comprendre quelle expérience engendrent les rituels d'initiation, on ne peut se satisfaire d'approximations fondées uniquement sur les métaphores du langage: mort, vie, naissance, etc. Il faut partir, dans chaque cas, d'une description la plus exacte possible des rites et les suivre dans leur déroulement concret, matériel, objectif, à la fois dans l'espace et le temps. Dans cette analyse descriptive, ce qui doit retenir l'attention, c'est la manière dont ces rituels introduisent le néophyte dans un imaginaire où il prend conscience de sa propre existence et de son identité. Ce qu'il faut donc analyser, ce sont les sym-

boles qui médiatisent et rendent signifiant, pour l'initié comme pour les membres de sa communauté, ce passage à l'être qu'est toute initiation. C'est en effet le symbole qui donne le sens profond des rites mis en oeuvre, qu'il s'agisse de rites d'intégration sociale ou de rites d'agrégation à une communauté religieuse. Ainsi en est-il, par exemple, de la signification des peintures rituelles au kaolin dans des initiations africaines, et des vêtements blancs portés, après la tradition du symbole de foi, par les catéchumènes dans l'Église antique, puis de la robe blanche des petits enfants baptisés.

Toute initiation met donc en œuvre un jeu de symboles qui la rend pertinente et opératoire en lui donnant une signification précise. Or ceci implique que ces symboles, comme les métaphores du langage rituel, soient toujours replacés dans le contexte particulier où ils agissent. Car même si on retrouve les mêmes symboles dans un grand nombre d'initiations, leur signification n'est pas pour autant identique dans tous les temps et toutes les cultures. Ainsi, par exemple, la nudité rituelle lors de l'initiation au pacte du sang chez les Gunnus du Bénin est liée à la nécessaire droiture de cœur et à la bonne foi, tandis que chez les Dogons la même nudité rituelle est liée au secret qui recouvre l'initiation : « quand nous sommes nus, nous sommes sans parole », disait Ogotomméli³. Même si, dans la plupart des cas, être initié c'est mourir pour renaître, on ne doit pas parler trop vite de mort et de résurrection du néophyte, ce qui n'a guère de sens lorsqu'il n'y a pas une véritable croyance en une vie *post mortem*. On parlera seulement d'un passage symbolique, d'une mise à l'écart du monde naturel, à la naissance d'un monde régi par d'autres normes, qu'il s'agisse du monde socialisé des adultes ou d'un monde régi par des lois religieuses. Même dans les cultes à des dieux qui meurent et renaissent selon le rythme de la végétation, jamais les initiés n'ont cru qu'ils ressusciteraient après leur mort⁴.

Faut-il prendre un autre exemple ? le rite d'immersion dans l'eau qui, dans certaines ethnies africaines renvoie symboliquement au liquide amniotique, s'inscrit dans d'autres cultures dans le même champ symbolique de la naissance. L'analyse du rituel juif du baptême des prosélytes le montre bien : au début de notre ère, les Juifs administraient ce baptême aux Gentils qui se convertissaient à la foi d'Israël. Sept jours après leur circoni-

3. P. HAZOUMÉ, *Le pacte du sang au Dahomey*, Paris, 1956 ; M. GRIAULE, *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotomméli*, Paris, 1966.

4. Sur ce problème complexe, T. THEEUWS, *Naître et mourir dans le rituel Luba (Zaïre)*, 1960, et R. PASQUIER, *Mourir pour vivre. Les rites de passage et la loi chrétienne*, Paris, 2001.

sion, épreuve initiatique marquée dans la chair, ils sont plongés nus dans une piscine où coule une eau vive. Ils en remontent en vrais fils d'Israël. Ce rite d'agrégation à la communauté du peuple élu insiste bien sur une nouvelle naissance : « tout prosélyte est comme un enfant nouveau-né », dit le Talmud de Babylone⁵. On ne s'étonnera donc pas que l'apôtre Paul ait repris ce symbolisme en lui donnant la signification nouvelle du baptême chrétien. La descente rituelle du néophyte dans l'eau est assimilée symboliquement à la mort du Christ et la naissance à une nouvelle vie spirituelle à sa Résurrection (Rm 6,3-4). L'eau du baptême est donc à la fois eau de mort où est immergé le vieil homme et eau de vie d'où il ressort re-né, puisque l'immersion baptismale fait participer le chrétien à une nouvelle existence (Col 2,12). Ce très ancien symbolisme se trouve ainsi lesté d'une nouvelle signification.

5. *Traité Jebamoth*, 22 a; 48 b; 62 a.

L'espace et le temps dans les rites d'initiation

Leur rôle est important dans les deux types de rite d'initiation. Dans celles du premier type, on connaît les rites de séparation, de retraite, de réclusion dans une nature sauvage et hostile. La mise à l'écart provisoire de l'espace social et familial marque la rupture imposée d'avec l'espace parental et familial à laquelle sont contraints les garçons et les filles. Ils entrent, sur ordre, dans un espace insolite, de solitude, où ils doivent peu à peu se découvrir jusque dans leurs limites physiques et psychologiques. Cette réclusion s'accompagne de l'apprentissage d'une vie sauvage, d'un véritable sevrage alimentaire allant parfois jusqu'à la privation de denrées vitales ou à l'ingestion de mets répugnants, dans le but d'atteindre une véritable mort des sens préalable à une re-naissance.

Or on peut se demander si cette relation symbolique à l'espace se retrouve aussi dans des rites d'initiation religieuse. Existe-t-il dans l'espace humain une zone que l'on réserve au divin, une zone sacrée parce que culturelle, où l'être humain peut faire l'expérience de la divinité? En fait, il apparaît que l'espace initiatique est toujours séparé de l'espace quotidien et familial parce qu'il se transforme sous l'effet de rites en un lieu où s'engendre un nouveau statut de l'être. On pensera aussi bien à un espace « sauvage » reconstitué dans l'espace culturalisé quotidien, comme c'est le cas dans certaines initiations chamaniques; ou

bien aux huttes et cabanes de sudation des indiens des Plaines, mais aussi à un espace que l'homme réserve à la divinité pour en faire un lieu d'adoration, et qu'il délimite par une clôture. En un mot, c'est toujours dans un « sanctuaire » qu'est admis l'initié lorsqu'il franchit la clôture, réelle ou symbolique, qui inscrit le domaine sacré dans l'espace humain.

L'initiation est souvent vécue comme un temps de probation.

L'initiation permet ainsi au néophyte d'entrer dans un espace médiateur entre la divinité et les humains, un espace où nul ne peut se risquer s'il n'en est digne : « N'approche pas d'ici et ôte tes sandales, car le lieu où tu te tiens est une terre sainte », dit Yahvé à Moïse (Ex 3,5), parole qui trouve son écho dans la prescription faite aux guerriers Sioux de n'entrer dans les cercles, qui représentent symboliquement le cosmos et où ils vont célébrer la *Sun Dance*, la danse face au soleil, que « les pieds nus sur la terre sacrée ».

C'est à deux niveaux que s'établissent les rapports entre l'initiation et le temps. La durée de l'initiation peut varier, mais elle marque une nécessaire progression. Dans un grand nombre de cultures, l'initiation est vécue comme un temps de probation, un temps jalonné d'épreuves ascétiques qui rythment les progrès de la maîtrise de soi et attestent la réalité d'un changement de vie. Chez les Peuls, l'initiation comme pasteur du troupeau comporte trois phases de vingt ans chacune ; elle se termine vers 63 ans, avec l'intronisation de son successeur : « l'initiation commence sur la natte et s'achève dans la tombe ». D. Zahan a fort bien montré que chez les Bambara l'initiation est en fait un continuum qui se poursuit à travers six sociétés initiatiques et ne s'achève que par la mort ⁶.

6. D. ZAHAN, *Sociétés d'initiation Bambara*, Paris, La Haye, 1960.

On se souvient que dans l'antiquité, à Éleusis, plusieurs mois devaient s'écouler entre l'initiation aux Petits, puis aux Grands Mystères, et un an avant la révélation ultime de l'*époptèia*. De même, l'antiquité chrétienne a conçu l'initiation comme un parcours progressif : après une préparation morale portant sur la manière de vivre, le néophyte recevait le baptême l'introduisant dans la communauté des enfants de Dieu ; puis la confirmation ratifiait son statut de fils de Dieu et de frère des chrétiens ; enfin, l'eucharistie le rendait participant à la vie divine : « le chrétien est un autre Christ », disait Tertullien.

Non seulement l'initiation est vécue selon une durée plus ou moins longue, mais elle met en relation des individus d'âge différent : le mystagogue, celui qui initie, et les néophytes. Cette différence d'âge est souvent connotée par une symbolique parentale. C'est un Père ou une Mère qui introduisent l'initié(e) dans la communauté et qui l'enfantent à une nouvelle vie après qu'ils aient suivi leur enseignement, exactement comme des parents guident les premiers pas de leurs petits enfants. Car par l'initiation, les néophytes deviennent des « nouveaux-nés ». Cette métaphore se retrouve partout, aussi bien dans le Vaudou, le Candomblé, chez les Baptistes, que dans les écrits apostoliques ⁷, ou dans la tradition Hindoue de l'*upanaya*. L'initié devient ainsi deux fois né, *born again*.

7. 1 P 2,2 ; 1 Co 3,1-2 ; 2 Co 6,13 ; Ga 4,19 ; Tite 1,4.

En plaçant les initiés dans une dépendance spirituelle analogue à la dépendance physique des tout petits enfants, l'initiation fonctionne à contre-courant du temps vécu par l'initié. Elle l'invite à un véritable *flash-back* existentiel. Pour cette raison, l'initiation est souvent liée à la pratique d'une anamnèse dans laquelle l'individu découvre sa véritable identité en se souvenant non seulement de son origine, mais surtout de sa vie passée avec laquelle il entend rompre. Cette prise de conscience et ce retour vers ses origines, - que celles-ci soient fondées sur des mythes ou inscrites dans la foi en un Dieu créateur -, lui permettent de vivre une nouvelle existence et d'espérer un nouveau temps, un « temps de l'éternel retour » ou un temps qui est anticipation *hic et nunc* d'un salut bienheureux *post-mortem*.

L'initiation comme révélation de la personne humaine

Ces rituels initiatiques constituent un mode de révélation non seulement parce qu'ils dévoilent au néophyte le sens des symboles, mais parce qu'ils lui révèlent une vérité fondamentale qui va structurer toute son existence. Par exemple, l'initiation à des confréries de masques révèle aux seuls initiés que les masques ne sont pas les dieux ou les esprits puisqu'ils sont portés par des hommes, mais que ces dieux sont présents parmi les hommes lorsque les danseurs portent leur masque. La loi du silence alors imposée aux initiés crée deux niveaux de croyance, séparant les non initiés qui croient que les masques sont les es-

prits et les dieux, et ceux qui savent réellement ce qu'il en est parce qu'ils ont été initiés⁸.

Dans d'autres rituels, la révélation a pour but de préciser un mode particulier de relation avec le divin : telle la somatisation du sacré vécue dans des cultes de possession à travers une transe sauvage qui marque la pénétration par l'esprit d'un individu pas encore initié. La violence de cette transe constituerait un danger si rien n'en assurait le contrôle. C'est le rôle des rites qui conduisent le sujet au « sanctuaire » afin qu'il y reçoive les divers degrés de l'initiation, dont la fonction est de récupérer cette transe sauvage « symptôme d'un désir divin », pour reprendre la juste expression de K. Bastide⁹. En faisant de cette transe originellement sauvage un réflexe conditionné par divers stimuli, l'initiation révèle à l'homme ou la femme un mode d'union avec le divin qui est totalement nouveau et dont ni l'un ni l'autre ne pouvaient avoir une conscience claire. Cette possession est désormais vécue comme une élection qui se marque dans un corps devenu le lieu obéissant et la résidence-même du dieu.

Bien entendu les rituels initiatiques ne changent pas l'ensemble des qualités qui constituent l'être, mais ils lui confèrent un nouveau statut. Ils donnent un nouveau but à son existence en lui transmettant un enseignement qui justifie sa place dans une société donnée et lui apprend comment il doit y vivre et agir. C'est donc à partir de ce modèle paradigmatique que se développe chez l'initié une véritable créativité morale. S'agissant d'initiation religieuse, on voit alors se manifester le désir d'une *métanoïa*, d'une conversion à d'autres valeurs que celles qui réglaient la vie passée, et qui sont génératrices d'un développement spirituel et d'un épanouissement. L'engagement libre, volontaire, dans une communauté dont la fraternité paraît d'autant plus chaude et sécurisante qu'elle est réservée aux « élus », est marqué par un serment qui lie l'initié pour tout le reste de son existence. Tel est le sens premier du mot *sacramentum*, d'où découle le terme de sacrement, qui a qualifié les rites d'initiation chrétienne, baptême, confirmation. L'initiation constitue donc une expérience qui s'enrichit de jour en jour parce qu'elle est un approfondissement de la personne qui répond à un appel à la vie intérieure, à un dialogue avec la divinité. Ce faisant, l'initiation se trouve porteuse d'une sagesse cachée qui révèle à l'individu sa véritable nature, lui donnant comme mission de réaliser au

8. Particulièrement éclairant, le rituel Shalako étudié par J. CAZENEUVE, *Les Dieux dansent à Cibola*, Paris, 1957.

9. R. BASTIDE, *Le rêve, la transe et la folie*, Paris, 1972, p. 93.

mieux ses capacités et d'entrer en relation avec un Tout Autre que lui. Qu'elle se situe au plan social et culturel ou qu'elle vise à fonder une relation particulière avec le divin, l'initiation fonctionne comme un puissant facteur de cohésion et de cohérence pour les hommes et les femmes qui s'y soumettent, comme pour les sociétés qui la pratiquent.

Initiation et Tradition

L'initiation, peut constituer un puissant facteur de rupture dès lors qu'elle est le fruit d'une conversion spirituelle.

La sagesse à laquelle l'initiation introduit se situe forcément dans le cadre d'une tradition qui est avant tout éducatrice. Elle prend en charge l'individu, à qui elle apprend une discipline de vie, selon les règles de la communauté dans laquelle il entre. Elle lui indique le sens de sa vie à partir d'une expérience assumée quotidiennement à travers des croyances religieuses. Elle est donc à la fois une vie transmise et reçue. Or, dans la mesure où il ne peut pas exister de tradition en dehors d'un groupe social ou d'une communauté de croyants, il paraît évident que cette sagesse ne peut être transmise qu'à ceux qui s'agrègent à ce groupe ou à cette communauté selon les règles précises de l'initiation.

C'est donc dans ce rapport intrinsèque entre tradition et initiation que peut s'effectuer le développement de la personne. L'homme nouveau qui est re-né après l'initiation doit ensuite croître et mûrir pour atteindre la plénitude de son être dans la relation avec Autrui. C'est pourquoi, dans toutes les sociétés, la personne n'est jamais un donné naturel, mais le produit d'une histoire propre à chacun. Cette histoire, elle débute par l'initiation à une tradition; elle est « l'histoire d'un Je-avec, qui est conscience de soi, de l'autre et du Tout Autre »¹⁰. On peut penser que les rituels d'initiation, constituent donc une dimension nécessaire dans toute existence humaine. Car ils sont une réponse à l'appel qu'un être humain entend à dépasser ses limites pour réaliser la plénitude de son être en vivant une expérience d'union avec le divin.

10. Selon l'expression de J.M. AGOUSSOU, *L'expérience religieuse africaine et les relations interpersonnelles*, ICAO, Abidjan, 1982, p. 239.

Mais il faut aussi comprendre que l'entrée dans une nouvelle vie, que suppose l'initiation, peut constituer un puissant facteur de rupture dès lors qu'elle est le fruit d'une conver-

sion spirituelle. Parce que celle-ci résulte d'un choix libre et conscient, celui qui se convertit se tourne volontairement vers un autre mode de vie. Il adopte un autre comportement moral, une nouvelle croyance. La conversion religieuse le fait passer d'un état d'erreur à celui d'une vérité, et le rejet de sa vie passée l'incite à penser que ce qui était avant sa conversion est faux et que sa nouvelle vie est juste. En d'autres termes la conversion concerne la personne individuelle, son intimité spirituelle et non pas son appartenance à une quelconque communauté sociale. Il en découle de possibles tensions entre la pratique des règles de la communauté sociale à laquelle tout être appartient et ce que lui dicte sa conversion intérieure. Il est un être humain qui se repent et qui, par un engagement personnel, veut se détourner « de Satan, des ténèbres des idoles et des vanités du monde » (Ac 26,18 ; 14,15) en adhérant à une doctrine et à une discipline religieuse nouvelles. On comprend que c'est l'intentionnalité des actions humaines qui rapproche mais aussi différencie les divers processus d'initiation et la démarche de conversion personnelle.

Michel MESLIN

Yan PLANTIER

Yan PLANTIER est membre du comité de rédaction de L&V. Il est père de famille, et enseigne la philosophie dans un lycée de la banlieue lyonnaise.

Épistrophê et métanoïa

Dans ses articles et ses ouvrages, le philosophe Pierre Hadot¹ rappelle que dans l'antiquité (entendons pour lui grecque et romaine), le phénomène de la conversion relève moins de l'ordre religieux que des ordres politiques et philosophiques. D'une part, la discussion judiciaire donne la possibilité de **retourner** l'adversaire par la parole, et d'autre part, l'engagement philosophique engage l'âme à **se tourner** vers l'authentique sagesse. Ainsi, la **conversion religieuse** telle que l'entendent les chrétiens, serait davantage à saisir dans sa confrontation aux philosophies antiques qu'aux religions païennes ; les deux termes qui recouvrent la notion de conversion – *épistrophê* et *métanoïa* – désigneraient alors deux façons différentes de penser et de vivre la conversion : un retour à l'origine (*épistrophê*) ou une renaissance grâce à l'arrachement au péché et à l'idolâtrie opéré par la repentance (*métanoïa*).

En fait, la rupture ne passe pas d'abord entre ces deux termes, mais dès les usages païens et bibliques du terme « épistrophê ». Les belles études philologiques du jésuite Paul Aubin² permettent d'entrevoir avec une rare pertinence l'essence de la « conversion » judéo-chrétienne. La réflexion est menée sur les emplois du terme « épistrophê » dans la littérature, la philosophie, la bible et la patristique jusqu'au IV^{ème} siècle de notre ère (1300 occurrences). Ainsi, dès la considération usuelle de ce terme, des distinctions très nettes et fort parlantes apparaissent entre les emplois « grecs » et les occurrences bibliques de la LXX : si l'usage grec dans sa diversité privilégie le sens d'une **réorientation de l'attention** (« tourner son attention vers, changer d'avis, se soucier de,...»), l'usage biblique, correspondant la plupart du temps à l'usage hébreu du verbe « shûv », insiste sur **le sens physique du retour** (même dans sa transposition morale et spirituelle), sur **la marche qualifiant le retour** (revenir d'exil, revenir sur ses pas,...) P. Aubin interroge donc : « N'y a-t-il pas deux figures de la conversion, l'une typiquement grecque et l'autre typiquement biblique ? (...) **Marcher vers** et **regarder vers** sont deux métaphores qui ne se recouvrent pas exactement ».

1. Pierre HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Gallimard, Folio-essais, 1995.

2. Paul AUBIN, *Le problème de la conversion*, Beauchesne, 1963.

Cette différence sémantique revêt une importance décisive quand elle est portée sur le terrain proprement spirituel : elle ouvre la voie d'une distinction radicale entre la conversion philosophique et la conversion biblique, distinction dont les incidences peuvent éclairer bien d'autres enjeux et des plus actuels.

Quelles sont les caractéristiques de cette **différence d'être, de sens et de posture** ?

- La conversion philosophique est **un retour vers soi-même** (*épistrophê eis heauton*), qu'il s'agisse du **recueillement stoïcien** ou de la **concentration plotinienne**. Cette expression est absente de l'usage biblique qui, sans sous-estimer **l'intériorisation**, n'envisage la conversion que « **ournée vers le Seigneur** ».

- Or, ce constat est inséparable d'un second, décisif : l'*épistrophê* biblique s'inscrit dans **la réciprocité** : elle concerne l'homme comme elle concerne Dieu. « *Tournez vous vers moi et je me tournerais vers vous* » (Mal 3,7) ; « *Ainsi parle Yahvé : je me tourne de nouveau vers Jérusalem avec compassion et ma Maison y sera rebâtie* » (Zach, 1, 16). Dieu **se tourne** vers son Peuple et l'appelle à **se retourner** vers Lui, à **revenir** à Lui. L'*épistrophê* biblique est toute entière **sous le signe de l'alliance** et résonne de **la mutualité des époux** : « *je suis à mon bien aimée, et c'est vers moi qu'il se tourne* » (Cant 7, 11). La conversion n'est plus ici une **tranquille contemplation**, elle est **dramatique** et s'exprime par maintes sommations de part et d'autre : « *Reviens* », dit le peuple, « *revenez* », enjoint Yahvé.

Deux itinéraires se dégagent alors : **celui de l'ascèse et de la contemplation**, chemin de solitude et de purification, et **celui de la rencontre, de la pénitence, de l'alliance**. D'un côté, Dieu attire par lui-même, en son immobilité, d'un autre Dieu appelle, intervient et donne. La nature même de la conversion diffère selon les deux lignes : si l'on peut parler de **plusieurs conversions** chez Plotin, chacune étant relative au principe hypostatique qui la met en œuvre (l'Âme tournée vers l'Intelligence, l'Intelligence tournée vers l'Un), dans la pensée biblique puis chrétienne, **la conversion est continue**, acte renouvelé d'un seul et même acteur en devenir, gravissant les étapes de la vie spirituelle (cf. Origène).

Ainsi, l'*épistrophê* biblique est la marche vers un terme. Elle n'est pas tant retour à l'origine (l'Un de Plotin) par la contemplation, que **retour vers l'alliance dans la fidélité** ; elle n'est pas circularité cosmique autour du centre, mais **cheminement aux allures eschatologiques** ; elle n'est pas retour vers soi pour se perdre dans l'extase, elle est **engagement dans l'histoire** pour répondre au Très haut et s'en laisser engendrer...

Yan PLANTIER

Pierre-Marie BEAUDE est docteur en théologie et professeur à l'Université Paul Verlaine de Metz. À côté d'ouvrages de théologie biblique, comme *L'accomplissement des Écritures. Pour une histoire critique des systèmes de représentation du sens chrétien* (Cerf, 1980), il écrit aussi de beaux ouvrages pour la jeunesse chez Gallimard, comme *Le muet du roi Salomon* (1989), *Cœur de louve* (1999) ou *Fleur des neiges* (2004).

Pierre-Marie BEAUDE

La conversion de saint Paul

Le chemin de Damas est devenu, dans l'imaginaire chrétien, l'exemple même de la conversion. Paul, celui qui persécutait l'église, en devient le plus fervent défenseur. Une telle construction de l'image de converti de Paul a toute une histoire. Chaque époque en effet se l'est imaginée en fonction de ses préoccupations. Et c'est chose naturelle, car une manière de se comprendre comme croyant est d'entrer en dialogue avec les grandes figures du passé, Pierre, Paul, et tous les autres fondateurs ou les grands maîtres spirituels. Sait-on par exemple que c'est seulement au XII^e siècle, quand le chevalier joue un rôle important dans la société, que Paul commence à être représenté à cheval. François Boespflug écrit : « Il ne faudra pas un siècle à cet animal pour s'imposer et rendre rare la figuration du chemin de Damas avec Saint Paul en piéton »¹.

1. F. BOESPFLUG, « La conversion de Paul dans l'art médiéval », in : *Association Catholique Française pour l'Étude de la Bible, Paul de Tarse*, Paris, Cerf, 1996, p. 155.

Que Paul ne soit pas tombé de cheval importe peu. Mais il est une autre idée, acquise au fil de l'histoire chrétienne, qui mérite plus réflexion. La conversion de Paul concernerait le passage de la religion juive à la religion chrétienne. Il vaut la peine de réfléchir à la chose pour bien comprendre ce dont nous parlons. Et tout d'abord se rappeler que Paul lui-même ne parle pas en termes de conversion. Il parle de *révélation* ou encore de *vision*. Rappelons aussi, par souci de clarté, que ce que nous appelons

la conversion du chemin de Damas se trouve dans les Actes des Apôtres, écrits par saint Luc, et non dans les lettres de Paul².

2. S'il m'arrive dans cet article d'utiliser le mot Damas à propos des lettres de Paul, ce sera par commodité.

Le témoignage de Paul dans ses lettres

Une chose est frappante : Paul varie les expressions pour parler de son expérience que j'appellerai ici sa « rencontre » avec Christ. Dans la lettre aux Galates, il parle de révélation. Le substantif *apokalupsis* est utilisé d'entrée : l'évangile que je vous ai annoncé n'est pas « selon l'homme » (*kat'anthrôpon*) et ce n'est pas par l'homme (*dia anthrôpou*) que je l'ai reçu, mais par une révélation de Jésus Christ (*apokalupsis Iêsou Christou*). Cette dernière formule peut avoir deux sens : soit Jésus se révèle à Paul, soit Dieu le Père révèle son Fils à Paul. Comme ce dernier sens est explicité un peu plus loin dans la lettre, aux versets 15-16, l'exégèse opte généralement pour lui. Mais il me semble préférable de laisser jouer les deux sens. Cela arrive souvent quand nous parlons ; nous disons quelque chose, mais ce quelque chose peut se déployer plus largement en échos. Ainsi, si je parle de « l'amour de ma mère », cela peut signifier l'amour que je porte à ma mère sans exclure le fait que cet amour pour elle est la réponse à l'amour qu'elle me porte.

Soit Jésus se révèle à Paul, soit Dieu le Père révèle son Fils à Paul.

La pensée apocalyptique, on le sait, marque fortement l'opposition entre ce qui est de l'homme et ce qui est de Dieu. Le schéma est binaire et antithétique : ce qui vient de l'homme ne vient pas de Dieu, ce qui vient de Dieu ne vient pas de l'homme. Le récit de Paul, dans la lettre aux Galates, est construit ainsi, de façon binaire. Sa rencontre avec le Fils lui vient de Dieu, non des hommes. Que provoque-t-elle dans sa vie ? Retenons quelques caractéristiques. Tout d'abord, le récit organise la vie de Paul en trois temps, ou si l'on veut en deux. Un avant : « vous avez entendu parler de ce que je faisais naguère... je faisais des progrès dans le judaïsme, surpassant la plupart de ceux de mon âge et de ma race par mon zèle... » (1, 14). Un après : Paul raconte qu'il part pour l'Arabie, puis monte à Jérusalem voir Céphas, etc. Entre cet avant et cet après, se situe le moment de la rupture : « mais quand Celui qui m'a mis à part depuis le sein de ma mère et m'a appelé par grâce, a jugé bon de révéler en moi son fils... » (1, 15).

Lorsque quelqu'un raconte sa vie, il le fait généralement de façon linéaire. Il commence par sa naissance, il continue par son adolescence, puis par sa vie adulte. Mais quand un converti parle, il lui arrive souvent d'organiser sa vie d'une façon différente, car l'événement qui provoque la conversion arrive comme une coupure très forte qui provoque un « avant » et un « après ». Ce phénomène a été étudié dans les vies de saints, mais aussi dans des oeuvres littéraires où entrent en jeu des « métamorphoses ». Le critique russe Mikhaïl Bakhtine écrit ainsi : « À partir de la métamorphose s'est créé un type de représentation de toute la vie humaine, dans ses principaux moments de rupture et de crise. Comment un homme devient-il un autre ? On nous offre les images radicalement différentes d'un seul et même homme, rassemblées en lui selon les diverses époques et étapes de son existence. Il n'y a point ici de devenir, au sens strict, mais crise et re-naissance »³. Comment un homme devient-il un autre ? Tel est bien ce qu'écrit Paul quand il raconte. Il s'est « métamorphosé », il est devenu autre, parce qu'un événement a surgi. L'identité de Paul se dit dans un récit qui casse le continuum de la temporalité propre aux vies ordinaires, la réorganise en posant un début au plein milieu du déroulement temporel.

3. M. BAKHTINE, *Esthétique et théorie du roman*, « Tel », Paris, Gallimard, 1978, p. 265.

Cet événement déterminant, Paul l'exprime en recourant à la figure du prophète. « Mais lorsque Celui qui m'a mis à part dès le sein de ma mère et m'a appelé par sa grâce a jugé bon de révéler en moi son Fils afin que je l'annonce parmi les nations, aussitôt, sans recourir à ce qui n'est que chair et sang, ... je suis parti pour l'Arabie » (1, 15-17). Dans la mise à part dès le sein de la mère et l'annonce aux nations, on a une référence très claire à la vocation de Jérémie (Jr 1, 5). En pensant donc l'événement comme un appel de prophète, Paul se légitime ; il se pose avec la même autorité que ces personnalités charismatiques qui faisaient face aux pouvoirs dynastiques des rois et des prêtres en se revendiquant d'un *événement*, d'un instant décisif et exceptionnel de grâce survenu dans leur vie, d'une expérience toute personnelle, d'une rencontre avec la divinité. Notons au passage comment le vocabulaire maternel de la naissance affleure au discours. Paul se dit mis à part « dès le sein de (sa) mère ». Avant même sa naissance, il était mis à part, et c'est cette mise à part qui se révèle, comme une seconde naissance, au plein milieu de sa vie, dans sa rencontre avec le Fils. Le converti pense souvent l'événement qui l'a bouleversé comme une naissance.

Dans la première Lettre aux Corinthiens, Paul revient par deux fois sur sa « conversion » (1 Co 9, 1 ; 15, 1-11). La première occurrence est brève : « Ne suis-je pas libre ? Ne suis-je pas apôtre ? N'ai-je pas vu Jésus, notre Seigneur ? » La seconde est plus développée : « Je vous ai transmis en premier ce que j'avais moi-même reçu : Christ est mort pour nos péchés selon les Écritures, Il a été enseveli, il est ressuscité le troisième jour, selon les Écritures. Il s'est fait voir à Céphas, puis aux Douze. Ensuite, il s'est fait voir à plus de cinq cents frères à la fois ; la plupart sont encore vivants et quelques-uns sont morts. Ensuite, il s'est fait voir à Jacques puis à tous les apôtres. En tout dernier, il s'est fait voir à moi, comme à l'avorton. Car je suis le plus petit des apôtres, moi qui ne suis pas digne d'être appelé apôtre parce que j'ai persécuté l'Église de Dieu. Mais ce que je suis, je le dois à la grâce de Dieu et sa grâce à mon égard n'a pas été vaine. Au contraire, j'ai travaillé plus qu'eux tous ; non pas moi, mais la grâce de Dieu qui est en moi. Bref, que ce soit moi, que ce soit eux, voilà ce que nous proclamons et voilà ce que vous avez cru ». (15, 3-11)

Comme avec les Galates, l'intention de Paul est d'établir son autorité. Mais le discours diffère beaucoup de Galates à Corinthiens. La *révélation* est ici remplacée par la *vision*. Quant à ce qui vient de l'homme et qui était disqualifié dans le schéma binaire de l'apocalypse en Galates, il est ici valorisé. L'Évangile, écrivait-il aux Galates, je ne l'ai pas reçu par la tradition des hommes, il m'a été donné d'en haut. Aux Corinthiens, Paul dit au contraire qu'il a reçu l'Évangile par la tradition : « je vous rappelle, frères, l'Évangile que je vous ai annoncé, que vous avez reçu, ... Je vous ai donc transmis en premier lieu ce que j'avais moi-même reçu... »⁴.

Paul a des raisons conjoncturelles pour valoriser ici l'importance de la transmission. On apprend en effet au début de la lettre que les Corinthiens sont divisés, qu'il y a parmi eux des scissions. On comprend donc que Paul insiste sur l'unité du message évangélique : les apôtres et lui proclament la même chose.

Notons la façon habile dont Paul pose sa qualité d'apôtre dans le sillage même des apôtres historiques, Pierre, Jacques, les Douze. Le texte qu'il cite : « Christ est mort pour nos péchés selon les Écritures, il est ressuscité, il s'est fait voir à Pierre puis

4. Recevoir, transmettre... Derrière les verbes utilisés, on repère le vocabulaire qui a cours dans la transmission de la Loi orale des pharisiens, parti religieux dont Paul faisait partie. Un texte de la Mishnah, appelé *Les maximes des Pères*, commence ainsi : « Moïse reçut la Loi au Sinaï et la transmet à Josué ; celui-ci la transmet aux anciens, et les anciens aux prophètes... ». *Les Maximes des Pères*, traduction de M. Schuhl, Paris, Colbo, 1986⁴, p. 7.

5. Lexique inhabituel avec, par exemple, « les Écritures » au pluriel, alors que Paul préfère le singulier, sauf dans les passages précisément où il dépend d'une source. De même les péchés au pluriel, alors que Paul utilise plus volontiers le singulier.

aux Douze, puis à Jacques et à tous les apôtres », texte rythmé, où l'on découvre un lexique inhabituel à Paul, est une proclamation de foi qui avait cours dans les communautés croyantes⁵. Et Paul, astucieusement, se rajoute au nombre des apôtres, à cause du fait que le Christ s'est fait voir à lui. La manifestation du Christ à Paul est ainsi mise sur un pied d'égalité avec les « apparitions pascales ». Il n'y a pour lui aucune différence. Et s'il n'y a aucune différence, alors il est apôtre comme les autres, même s'il est « le petit dernier ».

Raconter sa conversion pour dire l'Évangile.

Que retirons-nous de cette brève exégèse ? Premièrement que le rappel de « la rencontre » se fait dans des contextes d'évangélisation précis. Avec les Galates, qui ont reçu la visite de missionnaires judéo-chrétiens qui voulaient imposer des commandements de la Loi juive aux convertis païens, ce qui était le contraire de ce qu'avait enseigné Paul, l'apôtre dit avoir reçu une révélation venue directement de Dieu, semblable à celle que reçurent jadis les prophètes. Il fonde ainsi son autorité. Avec les Corinthiens qui se sont organisés en chapelles – certains se disent pour Paul, d'autres pour Apollos, d'autres pour Pierre (I Co 1, 11-12) - , Paul sait que l'unité de la communauté est menacée. Alors, il rapporte sa « conversion » en insistant sur le fait que les apôtres historiques (Pierre, Jean...) et lui ont exactement le même Évangile et que tous enseignent donc la même chose.

Deuxièmement, le rappel de « la rencontre » se fait dans des expressions différentes, dont aucune ne paraît l'emporter. L'événement peut être aussi bien dit dans le schéma binaire de l'apocalypse que dans le vocabulaire des visions/apparitions. Les récits apparaissent ainsi comme les facettes d'un prisme captant chacune pour sa part un peu de ce qui s'y diffracte. Qu'on l'appelle rencontre, événement, chemin de Damas, il s'agit d'une expérience impossible à nommer adéquatement ; Paul ressent la nécessité de multiplier les manières de dire pour que le lecteur s'en approche un petit peu.

Mais le « converti » Paul apporte encore bien autre chose aux communautés croyantes de son temps et à celles d'aujourd'hui. Il apporte le fait que sa vie, une vie individuel-

le, devient le lieu de réceptacle du salut. On le savait, bien sûr, depuis les prophètes, ces gens qui se dressaient soudain devant les rois institués et les prêtres du Temple. Comme eux, Paul ne peut revendiquer pour sa conversion aucune autorité reconnue. Le Christ lui a parlé « en direct ». C'est donc le lieu de sa propre vie qui devient le réceptacle de cet événement inattendu, et c'est pourquoi il parle beaucoup de lui dans ses lettres. Non pour le plaisir de se raconter, mais parce qu'ainsi il peut parler de cet Évangile qui s'est d'abord incrusté dans sa chair et dans son esprit. Après, bien sûr, il va devoir « valider » cette expérience auprès des autorités de Jérusalem, Pierre, Jean, Jacques, pour dit-il « ne pas courir en vain ». Car ce Christ qui est apparu à Paul est aussi prêché par d'autres qui étaient là avant lui, et qui peuvent se revendiquer d'une véritable autorité : celle d'avoir connu le Christ de son vivant, d'avoir en mémoire son enseignement, les signes qu'il posait.

Ainsi Paul le converti est-il tiraillé entre la nécessité de garder la communion avec les « apôtres historiques », car sans leur accord, son Évangile serait aussitôt marginalisé, et la nécessité de demeurer fidèle à l'appel unique qui en a fait, dit-il, un apôtre pour les nations.

Un itinérant de l'Évangile.

La conversion de Paul modifie son espace géographique. Jérusalem, centre vénéré du pharisien qu'il fut et qu'il reste, est relativisée. Après la rencontre qui change sa vie, il raconte qu'au lieu de monter à Jérusalem auprès de ceux qui étaient apôtres avant lui, il part pour l'Arabie (Gal 1, 17). On hésite sur ce qu'il fait en Arabie : y existerait-il des communautés ? Ou bien serait-ce une sorte de retraite spirituelle ? Quoi qu'il en soit, il ne se rend à Jérusalem que trois ans après, pour faire, écrit-il, la connaissance de Céphas et de Jacques, le frère du Seigneur. Paul a ainsi marqué deux choses : 1. La force de sa rencontre avec le Fils en fait un être libre, sûr de sa vocation d'apôtre des païens. 2. Il doit nécessairement nouer des liens avec les « apôtres historiques », ceux qui étaient là depuis les commencements. Ce sera un problème constant dans sa vie : être fidèle à l'appel reçu lors de sa rencontre avec le Christ, et légitimer son autorité par rapport à ceux qui étaient apôtres avant lui.

Être appelé à devenir l'apôtre des nations fait de Paul un itinérant.

Quoi qu'il en soit, être appelé à devenir l'apôtre des nations fait de Paul un itinérant. L'empire romain lui est offert comme un terrain d'évangélisation. Il n'a de cesse de parcourir l'Asie romaine, la Grèce, et quand il a l'impression d'avoir épuisé son terrain d'évangélisation, il envisage d'autres voyages, désire se rendre à Rome et de là, avec l'aide des frères de la capitale, se rendre en Espagne (Rom 16, 22-24). Il garde certes l'amour de Jérusalem, lève une collecte pour les frères de cette ville parce qu'ils sont dans la pauvreté, qu'il espère aller leur porter. Mais Paul est d'abord quelqu'un qui voyage, utilisant les routes de l'empire romain pour porter le plus largement possible son Évangile.

Une expérience mystique ?

Que se cache-t-il comme expérience derrière la conversion de Paul ? De quelle nature est cette rencontre qui réorganise toute sa vie de Pharisien zélé ? Il s'agit, à n'en pas douter, d'une expérience intense. L'exégèse parle parfois, à ce propos, de mystique. Mais ce mot est sans doute trop large pour être opératoire. Il existe en effet dans Paul des allusions nettes à des expériences que nous appellerions « mystiques », mais cela ne veut pas dire que l'expérience de sa vocation doit être rangée parmi elles.

Ses expériences mystiques, Paul les raconte en 2 Corinthiens 12. Voici le texte : « Il faut s'enorgueillir ? C'est bien inutile. Pourtant, j'en viendrai aux visions et révélations du Seigneur. Je connais un homme en Christ qui voici quatorze ans – était-ce dans son corps ? je ne sais ; était-ce hors de son corps ? je ne sais, Dieu le sait –, cet homme-là fut élevé jusqu'au troisième ciel. Et je sais que cet homme, – était-ce dans son corps ? était-ce sans son corps ? Je ne sais, Dieu le sait –, cet homme fut enlevé jusqu'au paradis et entendit des paroles inexprimables qu'il n'est pas permis à l'homme de redire... » (2 Co 12, 1-4).

Les visions et révélations, plurielles, situées quatorze ans auparavant, ne correspondent pas chronologiquement à la rencontre de la vocation. Ce type d'expérience rappelle ce qu'on appelle en judaïsme « *ma'aseh merkavah* », c'est-à-dire l'œuvre du char. On désigne par là toutes ces images de char susceptibles

de transporter des humains au ciel telles qu'on les trouve dans les livres bibliques (le char d'Élie, le char du premier chapitre d'Ezéchiel, etc.), dans les apocalypses extra-canoniques, et dans ce qu'il est convenu d'appeler la littérature « mystique » juive⁶.

6. Cf. Ithamar GRUENWALD, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, Leiden/Köln, Brill, 1980.

Comparons maintenant 2 Co 12 avec la rencontre de Damas. La différence est patente. Ses visions et révélations, Paul les dit dans un discours de folie, car elles devaient rester secrètes ; elles n'autorisent ni ne légitiment absolument rien. Ce sont des expériences, pourrait-on dire, privatives. En revanche, Paul n'hésite pas à rapporter la rencontre de Damas et à s'appuyer sur elle pour fonder son autorité.

Ce qui fait donc la caractéristique de Damas, c'est le fait qu'elle autorise, qu'elle enclenche un programme voulu par le Seigneur Jésus qu'il rencontre, un programme d'annonce de l'évangile aux nations. Il en découle une éthique, un mode d'existence : « Je traite durement mon corps et le tiens assujéti de peur qu'après avoir proclamé le message aux autres, je ne sois moi-même éliminé » (1 Co 9, 27). Et Paul rapporte avec fierté ses épreuves au service de l'évangile : emprisonnements, flagellations, « voyages à pied, souvent, dangers des fleuves, dangers des brigands, dangers de mes frères de race, dangers des païens... » (2 Co 11, 16-33). Paul distingue d'ailleurs bien les deux types d'expérience, en recourant au lexique de la vocation prophétique pour Damas, et à celui des montées au ciel dans 2 Co 12. C'est pourquoi, il me paraît préférable de réserver le mot « mystique » pour les expériences des montées au ciel rapportées dans 2 Corinthiens 12, et de ne pas l'utiliser pour la rencontre de Damas.

Mais alors, comment qualifier cette dernière ? La réception chrétienne a naturellement vu dans Damas une conversion du judaïsme au christianisme. Mais les choses sont plus complexes. Par exemple, si Paul connaît le mot *Ioudaïsmos*, il ne connaît pas *Christianismos*, absent du NT, pas plus que le mot *christianos*, utilisé par Luc et la première Epître de Pierre (Actes 11, 26 ; 26, 28 ; 1 Pi 4, 16). Il n'oppose jamais *Ioudaïsmos* à *ekklêsia*, la synagogue à l'église. Quant à son évangile, autre mot clé de son vocabulaire, enraciné dans son expérience de Damas, c'est certes l'annonce du Christ aux nations ; mais il faut remarquer que c'est aussi une bonne nouvelle pour les juifs. En d'autres termes,

l'évangile issu de Damas, qu'il soit semé dans le judaïsme ou chez les païens, produit dans les deux cas de beaux fruits.

Si la rencontre de Damas n'enlève nullement Paul à son judaïsme, à quoi donc le convertit-elle ? Elle le convertit à un judaïsme messianiste, ou si l'on veut parler grec à un judaïsme christique qui, au nom de la bonne nouvelle de Jésus, réinterroge les habituelles organisations socio-religieuses propres au pharisaïsme de sa jeunesse. Le Messie Jésus apporte un air d'eschatologie, d'accomplissement des temps ; et cette conviction messianiste organise de nouveaux possibles dans les pratiques religieuses, d'ailleurs très diversifiées à cette époque. Le moment de grâce (en grec *kairos*) expérimenté dans la figure de Jésus fait que le temps est court désormais, et qu'il appelle une éthique en conséquence. S'il y a donc conversion chez Paul, c'est en ce sens qu'il faut en parler : une prise de conscience aiguë de la force messianique – appelons-la l'Évangile – pour le juif comme pour le païen.

Réception et fidélité. *Les Actes des Apôtres.*

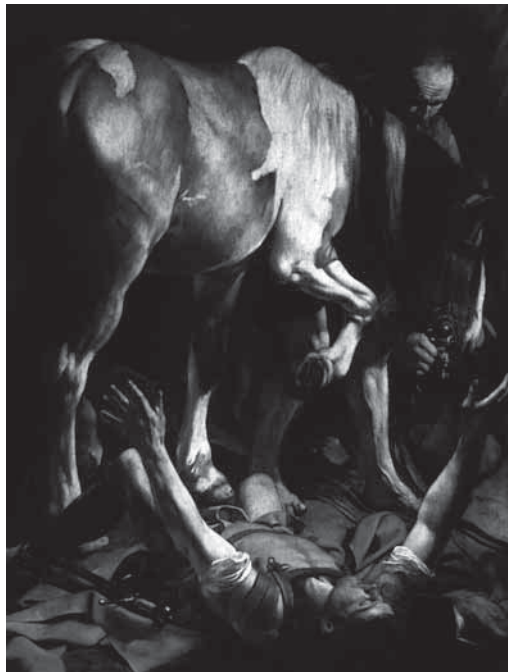
Quelques vingt à trente ans après la mort de l'Apôtre, Luc écrit les Actes des Apôtres. L'expérience de Damas y est rapportée trois fois (chapitres 9, 22 et 26). C'est dire son importance dans l'œuvre de Luc. Mais les avis sont partagés sur la façon dont Luc a respecté le souvenir de Paul. L'a-t-il embelli ? L'a-t-il instrumentalisé ? Il est clair que Luc développe une vision bien à lui de l'évangélisation. Il la montre se développant dans l'empire et atteindre Rome. Le livre se termine au moment où Paul,

Paul est devenu un instrument choisi par l'Esprit pour faire progresser la Bonne Nouvelle dans le monde entier.

gardé à vue par les soldats, arrive dans la capitale. Et Luc de conclure avec Paul annonçant « avec assurance ce qui concerne le Seigneur Jésus Christ » (28, 31). Paul à Rome devient ainsi le signe fort que l'Évangile, parti de Jérusalem, est annoncé maintenant au cœur de l'empire. Paul est devenu, avec Pierre, Jean, Etienne, Philippe et les autres, un instrument choisi par l'Esprit pour faire progresser la Bonne Nouvelle dans le monde entier. Le Paul des Actes y perd sans doute quelques traits de cette personnalité forte et indépendante qu'on discerne dans ses lettres, et rejoint les rangs de tous ceux qui ont œuvré à l'évangile.

Pour dire les choses autrement, on sent moins dans les Actes la personnalité et même la doctrine de Paul. Alors que Paul passa sa vie à revendiquer haut et fort qu'il était apôtre, Luc a tendance à réserver ce titre aux apôtres historiques. Luc est très soucieux de montrer que Paul est bien en phase avec les autres apôtres et avec les communautés églises. C'est ainsi qu'au moment de sa conversion (Actes 9), L'Esprit saint, dans une vision, envoie Ananie, le responsable de la communauté de Damas, baptiser Paul alors que dans ses lettres, Paul n'éprouve pas le besoin de parler de son baptême. Autre point : alors que Paul n'a jamais demandé aux païens qui se convertissaient de respecter le plus petit commandement de la Loi juive, Luc laisse entendre qu'il est d'accord pour imposer un minimum de commandements de la Loi pour faire la paix dans les communautés dites « mixtes », c'est-à-dire où se côtoient les juifs et les païens. C'est même lui qui est chargé de porter la lettre prescrivant les commandements à respecter à la communauté d'Antioche (Ac 15, 22).

Tout ceci semble assez contredire l'affrontement entre Paul et Pierre à Antioche tel que le rapporte Paul dans la lettre aux Galates (Ga 2, 11-14). Inutile de multiplier les exemples. Cherchons plutôt à interpréter ces glissements opérés par l'auteur des Actes à propos de Paul. Avec saint Luc, nous ne sommes plus au temps de Paul. La majorité des apôtres, dont Paul, sont morts. Jérusalem a été détruite par les Romains. Les communautés chrétiennes, réparties dans l'empire, ont besoin de se structurer. Ce phénomène est visible dans tous les écrits chrétiens de la fin du premier siècle et du début du second siècle. Il faut bien que les églises se donnent des points de repère solides. Ainsi, dans la *Didachè*, un écrit de la fin du premier siècle, on se pose la question de la façon de donner le baptême, de célébrer l'eucharistie, de recevoir les frères de passages, à partir de quand il faut leur demander de travailler, etc.



↑ Caravage, *La conversion de Saint Paul*, huile sur toile, 1601, Santa maria del Popolo, Rome.

Mu par sa rencontre exceptionnelle avec le Christ, Paul se sentait une âme d'évangéliste qui multipliait les fondations d'églises, cherchant toujours à assouvir sa soif d'aller plus loin. Il laissait derrière lui des responsables de communautés et des collaborateurs faisaient le lien comme ils le pouvaient. Les lettres de Paul sont remplies de problèmes à régler alors qu'il est au loin, ce qui n'est pas viable à la longue. Emporté par son élan d'évangéliste, Paul mettait-il toutes ses forces à organiser, à doter les communautés d'institutions fortes ? Il nommait des responsables, sans doute. Mais on éprouve quelque difficulté à savoir comment ministères institués et charismes se répartissent dans ses églises.

7. 1 Co 12, 27. Rappelons que le corpus paulinien comporte des lettres de Paul et des lettres qu'on appelle deutéro-pauliniennes. Colossiens et Ephésiens en font partie. Ce sont elles qui font l'assimilation entre Église et corps du Christ, ce qui n'est pas le cas dans les lettres authentiques de Paul. On n'y trouve jamais corps du Christ et Église dans une relation de sujet à prédicat. Cf. Eph 1, 22 et Col 1, 18.

Certains exégètes ont pu remarquer que Paul préfère le vocabulaire affectif à celui, juridique, de l'institution : je vous ai engendrés, vous êtes mes fils, vous n'avez qu'un seul père. L'Église, elle-même, est plutôt le lieu de rassemblement de ceux qui sont appelés (tel est le sens grec de *ekklêsia* si on le relie à *kaléo*) qu'une entité juridiquement instituée. Dans ce lieu de rassemblement, le chrétien est appelé à une union « spirituelle » très forte avec le Christ. « Vous êtes corps du Christ » écrit-il aux Corinthiens dans une formule d'une force que seule l'habitude de lecture a tendance à banaliser ⁷.

On garde l'impression que le programme que Paul offre à ses croyants est resté très influencé par sa propre expérience de rencontre avec Christ : « Ce n'est plus moi qui vis, c'est Christ qui vit en moi ». Voilà en fait ce qui importe à Paul le converti : faire en sorte que chaque croyant se configure au Christ qu'il rencontra. Faire en sorte qu'il reconduise un peu de l'expérience qu'il fit lui-même sur le chemin de Damas. Vingt, trente ans plus tard, il était sans doute nécessaire que les idées de Paul viennent rejoindre celles des autres apôtres pour que les communautés églises, de plus en plus nombreuses, trouvent leur unité, leur solidarité, et la communion entre elles. Les Actes des Apôtres témoignent de ce travail où Paul est mis en perspective aux côtés des autres apôtres au service de l'édification des églises dans l'empire romain.

Pierre-Marie BEAUDE

La « conversion » de Martin Luther

Luther n'a pas été prolixe sur sa « conversion ». Le seul texte important n'arrive que fort tard dans sa vie et se trouve dans sa *Préface au premier volume des œuvres latines* (1545). Voici ce qu'écrivit le réformateur en méditant Romains 1,16-17, « La justice de Dieu est révélée en lui (Christ) »¹ :

« Or, moi qui, vivant comme un moine irréprochable, me sentais pécheur devant Dieu avec la conscience la plus troublée et ne pouvais trouver la paix par ma satisfaction, je haïssais d'autant plus le Dieu juste qui punit les pécheurs et je m'indignais contre ce Dieu [...]; je disais : « Comme s'il n'était pas suffisant que des pécheurs misérables et perdus éternellement par le péché originel soient accablés de toutes sortes de maux par la loi du décalogue, pourquoi faut-il que Dieu ajoute la souffrance à la souffrance et dirige contre nous, même par l'Évangile, sa justice et sa colère ? J'étais ainsi hors de moi, le cœur en rage et bouleversé [...]. jusqu'à ce que, *Dieu ayant pitié*, et alors que je méditais jour et nuit, je remarquais l'enchaînement des mots, à savoir : « La justice de Dieu est révélée en lui (Christ) comme il est écrit : le juste vivra par la foi ». Alors je commençai à comprendre que la justice de Dieu est celle par laquelle le juste vit du don de Dieu, à savoir la foi et que la signification était celle-ci : par l'Évangile est révélée la justice de Dieu, à savoir la justice passive par laquelle le Dieu miséricordieux nous justifie par la foi [...]. Alors je me sentis un homme né de nouveau et entré, les portes grandes ouvertes, dans le paradis même. À l'instant même, l'Écriture m'apparut sous un autre visage... [...] ».

Luther passe donc d'une compréhension de *la justice de Dieu* comme celle qui juge le fidèle à l'aune de la loi à une autre justice, celle par laquelle Dieu justifie gratuitement le fidèle par la seule foi au Christ et indépendamment des œuvres de la loi. *De la justice devant la loi à la justification par l'Évangile* ! Dans le petit espace disponible, nous n'allons pointer que quelques indications.

1. In *Œuvres*, VII, Genève, Labor et Fides, 1962, p. 307.

Le contenu de ce récit

1. Contrairement à une légende, Luther ne dit pas qu'il était écrasé par la culpabilité de ne pouvoir vivre suffisamment les exigences légales et ecclésiastiques. Il précise d'entrée : « Moi, vivant comme un moine irréprochable ». Il n'avait pas l'impression d'être damné par défaut d'œuvres bonnes mais, au contraire, par le fait que malgré l'abondance de celles-ci, il ne se sentait pas en état de satisfaire un Dieu qui, donnant tout, attendait tout de ses fidèles.

La situation est ici comparable à celle que Paul nous décrit en Philippiens 3 : il était « devenu irréprochable en ce qui concerne la justice qui se trouve dans la loi ». Or, malgré ses mérites, Paul n'a pu trouver la paix qu'en considérant ses vertus comme des « balayures » afin d'être trouvé par Dieu, non avec la justice qui vient de l'observation de la loi, mais seulement avec *la justification qui vient par la foi au Christ*, celle qui vient de Dieu et qui prend appui sur la foi ». Autrement dit, pour Paul comme pour Luther, l'angoisse venait, non pas d'un déficit de fidélité rituelle et éthique, mais d'un trop plein, d'une réussite religieuse dont ces hommes « sentaient » bien qu'elle manquait le Dieu de Jésus-Christ.

2. Le réformateur discerne que, derrière l'amour qu'il proclame envers Dieu, se cache en réalité une haine tenace ; c'est ici un signe de finesse spirituelle que d'avoir perçu cette haine de Dieu généralement bien cachée derrière des paroles pieuses. C'est que sa piété était enclose dans une théologie traditionnellement théiste : Dieu était compris comme une entité toute-puissante qui pouvait tout, voyait tout, décidait de tout et dont l'exigence était alors infinie. Face à un telle divinité, l'engagement de foi ne peut que fonctionner dans le registre de la séduction : l'obéissance à la loi vise à s'attirer les bonnes grâces d'un tyran céleste et pervers, ce qui, derrière un langage d'amour, ne peut que cacher la haine la plus tenace².

3. Malgré les apparences, la conversion n'arrive pas ici dans la foulée d'un travail exécutif. Avant cette relecture des Romains, « Dieu a eu pitié de lui ». Cette brève formule connote en fait une expérience religieuse qui, par définition, est *rencontre du Christ et se situe hors langage et hors image*. En 2 Corinthiens 12,1-5, Paul décrit une telle fulgurante rencontre du Seigneur : elle est hors espace (dans mon corps ou hors de mon corps, ravi au paradis) ; elle est hors langage car on y fait l'expérience non expérientielle de « paroles non « parolables » ».

2. Sur l'imbrication de la haine et de l'amour de Dieu, cf. Jean-Daniel CAUSSE, *La haine et l'amour de Dieu*, Genève, Labor et Fides, 1999. Pour la dimension perverse du Dieu du théisme, cf. Maurice BELLET, *Le Dieu pervers*, Desclée de Brouwer, 1979.

Le point ininscriptible du basculement de la conversion fait trou noir dans les représentations religieuses. Le fidèle perçoit bien qu'il y a un avant et un après, mais seuls la métaphore ou le mythe peuvent connoter, à défaut de dénoter, la fulgurance d'une présence ponctuelle et intime du Christ dans une vie³. Le récit autobiographique de Luther concernant sa « conversion » appartient bien au registre de l'après-coup.

L'avant et l'après dans la vie de Luther

Toutefois, cet indicible et irreprésentable rencontre du Christ n'est pas sans, d'une part, un langage antécédent qui a préparé, généralement de manière inconsciente, sa réception et, d'autre part, sans un langage postérieur qui essaye d'en tirer toutes ses conséquences théologiques⁴.

1. Pour ce qui concerne le travail en profondeur qui labourait depuis longtemps le réformateur, on ne peut faire abstraction de Staupitz. En effet, celui-ci, vicaire général des augustins, vint visiter le couvent d'Erfurt, il remarqua la détresse spirituelle du jeune Luther concernant la figure de la toute-puissance de Dieu ; il répondit à ce désarroi : « Pourquoi te tourmentes-tu de toutes ces spéculations et de ces hautes pensées ? Regarde aux plaies de Jésus-Christ, au sang qu'il a répandu pour toi : c'est là que la grâce de Dieu t'apparaîtra. Au lieu de te martyriser pour tes fautes, jette-toi dans les bras du rédempteur. Confie-toi en lui, en la justice de sa vie, en l'expiation de sa mort. Ne recule pas ; Dieu n'est pas irrité contre toi, c'est toi qui est irrité contre Dieu [...] ». Quelquefois Luther résistait ; il se trouvait toujours indigne de la grâce de Dieu. Quelquefois il en prenait acte : « C'est Jésus-Christ, oui c'est Jésus-Christ qui me console si admirablement par ces douces et salutaires paroles ». Plus tard, la hantise de la prédestination, enseignée par les docteurs scolastiques, revint le torturer. Staupitz le détourna alors du « Dieu caché » : « Regarde les plaies du Christ et tu y verras reluire avec clarté les décisions de Dieu envers les hommes. On ne peut comprendre Dieu hors de Jésus-Christ ».

Comme on le voit, on ne peut réduire la « conversion » de Luther au renouvellement de l'exégèse de Rm 1,16-17. Elle s'est d'abord enracinée dans une crise profonde où l'Évangile avait retenti par la médiation linguistique de Staupitz et par d'autres peut-être. Ce langage religieux préparatoire ne provoque certes pas la rencontre décisive du Christ, mais elle laboure le terrain pour que, quand advient la semence, celle-ci trouve une terre propice où prendre racine.

3. Sur ce « point noir » de la conversion, cf. Jean ANSALDI, *L'articulation de la foi, de la théologie et des Écritures*, Cerf, *Cogitatio fidei* 163, 1991, p. 13-36.

4. Pour Paul, par exemple, il semble que la prédication d'Étienne et son martyre aient joué ce rôle de manière principale.

2. Il y a aussi un après de la « conversion ». Si celle-ci demeure hors langage et hors image, des récits tentent de la connoter avec les mots portés par le langage religieux environnant. De même les conséquences théologiques en sont tirées. Ici Luther réinterprète le langage de sa foi avec les mots de Paul, le salut par la foi sans les œuvres de la loi. Comme Paul, il va appeler ce cœur herméneutique du nom d'*Évangile*. Il ne répète toutefois pas l'apôtre littéralement ; il parlera du *Christ seul* qui se donne à rencontrer dans *la foi seule* et dans *les Écritures seules*.

Ce renouvellement va modifier sa compréhension des Écritures (« L'Écriture m'apparut sous un autre visage »). À la place d'un texte plat et monolithique de bout en bout, il va y distinguer la *loi* qui dit l'échec de toute volonté de se sauver par ses œuvres et l'*Évangile* qui dit l'absolue gratuité du salut que Dieu offre à la foi sans conditions préalables.

Ainsi, le fait que, malgré un trop plein d'obéissance, le fidèle demeurait désespéré devant la figure du Dieu du théisme, *a fait loi et donc mort pour le réformateur* ; de manière corollaire, le choc d'un Dieu qui ne peut être rencontré que dans la croix du Christ et qui sauve par la foi seule *a fait Évangile et donc résurrection*. Le basculement a eu lieu, comme toujours en la matière hors langage et hors image. Toute sa théologie postérieure tentera d'en tirer les conséquences herméneutiques et théologiques pour renouveler le langage de la foi au service de l'Église et des fidèles⁵.

Jean ANSALDI

5. Ainsi, pour ne prendre qu'un seul exemple : si Luther refusera désormais de réserver certains actes sacramentels aux ministres, c'est que rien ne peut conditionner la venue du Christ dans l'Église et dans la vie de chacun de ses fidèles, pas même la nécessité d'une ordination sacerdotale préalable.



lumière & vie

Frédéric GUGELOT est agrégé et docteur en histoire, chercheur au Centre d'Études Interdisciplinaires des Faits Religieux (École des Hautes Études en Sciences Sociales) et auteur d'un livre sur *La conversion des intellectuels au catholicisme en France 1885-1935* (CNRS Éditions, 1998).

Frédéric GUGELOT

Le récit de conversion : manifeste de la foi et mémoire de soi.

La première tradition du christianisme est une tradition orale. Si les disciples ont longuement rapporté ses discours et paraboles, à aucun moment, selon la tradition, ils n'évoquent Jésus rédigeant le moindre texte. Aucun d'entre eux n'est d'ailleurs un lettré. La prédication des apôtres a reposé sur la parole et l'exemple communicatif de la vie des témoins. Une fois ceux-ci disparus, il a fallu trouver des formes d'attestation et de diffusion de la croyance. L'éloignement de la figure prophétique a nécessité de recueillir tant les paroles du Christ que les témoignages de son histoire. Très tôt les chrétiens ont écrit pour donner « corps » et sens à leur expérience spirituelle. « Toute écriture croyante est testamentaire ou, pourrait-on dire, évangélique (...) Il y a peut-être dans la forme 'évangélique' le modèle même du passage de la parole à l'écriture »¹.

1. Jacques LE BRUN, « Une expérience d'écriture », dans Louis CHATELLIER et Philippe MARTIN (dir.), *L'écriture du croyant*, Brepols, Turnhout, 2005, p. 200.

Or l'annonce de l'Évangile « jusqu'aux extrémités de la terre » (Mt 28, 19) est un élément constitutif du christianisme. Le christianisme appartient aux religions du Livre, c'est une foi de mots, de prêche, qui, dans de nombreuses situations quotidiennes, sacramentelles et imaginaires, va accorder une grande place à l'écrit. « Face à la culture traditionnelle, les écrivains chrétiens des premiers siècles eurent à relever de véritables défis : dénoncer l'absurdité ou l'immoralité des fables du polythéisme, retenir de la philosophie grecque ce qui pouvait contribuer à établir les assises intellectuelles du christianisme dans les domaines du dogme et de la morale, utiliser pour communiquer avec leurs

← Charles Caillon, *Nœuds*, photographie, collection de l'artiste.

frères ou leurs contradicteurs les ressources de la dialectique et de la rhétorique ; et, grâce à celle-ci, donner aux textes chrétiens leurs 'lettres de noblesse' dans divers genres littéraires »².

Le récit de conversion est très tôt apparu comme un véhicule de la foi. Il participe d'une littérature religieuse qui regroupe les ouvrages traitant des matières propres au domaine religieux : la théologie, la spiritualité, la catéchèse, l'exégèse, les témoignages et autobiographies spirituelles. En tant que tel, sa forme et son contenu se sont élaborés et imposés précocement. Des variations sont possibles, néanmoins le cadre général reste largement le même et les principales étapes reviennent d'un récit à l'autre : la crise initiale, la quête, la résolution.

Témoigner de la foi

Le récit de conversion ne se sépare pas d'un enjeu apolo-gétique. Il est à la fois un témoignage autobiographique et une action de grâces. C'est une œuvre de mission, écrite dans un souci d'édification et d'exemplarité, qui participe d'ailleurs de la conversion elle-même, puisqu'il apparaît à la fois comme une part du processus et un terme.

D'où des climax dans sa production à l'exemple de la fin du XVI^e - début du XVII^e siècle, où le récit de conversion participe de la controverse entre catholiques et réformés ou encore dans les années 1910, au moment de la Séparation, où il s'inscrit dans une volonté de prouver que l'Église reste attractive pour les hommes d'esprit³.

Adolphe Retté note dans un des premiers recueils de conversion portant sur la période contemporaine : « Il semble que pour l'avenir très sombre qui se prépare, Dieu se recrute de nouveaux combattants ». Il explique le but recherché : « Dans les pages qui suivent, j'ai coordonné et analysé plusieurs de ces récits de conversions. Si j'ai pu intéresser, peut-être Dieu daignera-t-il en user pour toucher quelques âmes encore errantes loin de lui »⁴.

L'écriture est missionnaire et le converti, par sa production, participe de l'effort prosélyte. L'urgence de la relation se déduit de cette interprétation de l'époque comme celle d'une lutte à

2. Benoît GAIN, « Des intellectuels chrétiens pour confirmer la foi. Les Pères de l'Église », dans Alain CORBIN (dir.), *Histoire du christianisme*, Seuil, 2007, p. 110.

3. Frédéric GUGELOT, *La conversion des intellectuels au catholicisme en France 1885-1935*, CNRS Éditions, 1998.

4. Adolphe RETTÉ, *Quand l'Esprit souffle*, Paris, A. Messein, 1914, p. 10.

mort entre un catholicisme persécuté et un monde déchristianisé : « Je le fais avec d'autant plus de joie qu'il y a en ce moment quelque courage à oser affirmer ses croyances »⁵. Les références aux premiers chrétiens n'apparaissent pas comme un simple effet de style, il s'agit bien d'une lecture de leur temps, les récits sont des armes et les auteurs les forgerons de la renaissance catholique. Le compilateur Fernand Lelotte résume ces arguments quand il présente l'apport de tel récit : « Jadis les chrétiens fortifiaient leur foi à la lecture des Passions des Saints. Pourquoi les récits de conversion ne joueraient-ils pas aujourd'hui un rôle semblable ? »⁶. Il joue sur le sens du mot martyr qui en grec et en latin veut dire témoin. Puisque jusque là l'Église a fait appel à leur exemple, dans la situation qui est maintenant la sienne, les martyrs sont devenus rares en Occident, les nouveaux témoins doivent être recherchés dans ces nouveaux chrétiens.

5. A.A., « Mon retour à Dieu ! » *Revue de la Jeunesse*, 25 mars 1914, p. 636.

6. Fernand LELOTTE, *Convertis du XX^e siècle*, t. 4, Paris - Tournai, Castermann, 1958, p. 6.

Il s'agit d'une écriture de combat. Les années 1910 du siècle, climax du mouvement, sont aussi le moment où s'éditent le plus de récits. La simultanéité de la crise entre l'État et l'Église et de l'émergence du groupe des intellectuels multiplie les récits de conversion émanant de ceux qui deviennent des acteurs du jeu politique et social. L'Église sait que les intellectuels peuvent être de magnifiques vecteurs de son message au cœur de la société, au moment où leur rôle se développe.

Élément de l'écriture de l'histoire sainte du XX^e siècle, le récit de conversion prouve aussi l'acuité de l'inquiétude religieuse qui hante ce début de siècle. Monseigneur Baunard, qui œuvre à la diffusion de ce qu'il intitule des victoires de la Foi, n'oublie pas de souligner l'intérêt de tels exemples : « Nous (...) continuerons par d'autres études semblables sur les plus grands convertis de l'époque présente, en ayant soin de les choisir parmi les rangs supérieurs de la hiérarchie sociale ou intellectuelle, afin que leur exemple ait d'autant plus d'autorité qu'il descend de plus haut »⁷. Ce choix apologétique de l'exemplarité par le haut est partagé par de nombreux membres du clergé à l'époque.

7. Mgr BAUNARD, Préface datée de 1881, reprise en 1901, *La Foi et ses victoires*, t. 1, Paris, De Gigord, 1919, p. VI

Cette interprétation des conversions favorise évidemment l'écriture et la diffusion des récits de conversion. Ils sont la marque même d'un temps déchristianisé, où la découverte ou la reconquête de la foi apparaissent comme des éléments apologétiques.

La force des modèles

Si l'écriture du récit de conversion répond souvent à une commande, l'auteur s'estompe au profit de l'œuvre de Dieu. « Je parle, vois-tu, parce qu'il s'agit d'un plus Grand que moi qui est aussi ton Hôte, que tu le saches ou non »⁸, note Pierre de Lescure. Il faut prendre date, témoigner de l'existence de Dieu et de son action. La recherche de l'*exemplum* est à la fois partagée par les auteurs et par les compilateurs. Ce double objectif pèse sur l'écriture du récit. « Soyez béni que le secret soit désormais le bien commun », écrit Mireille Dupouey à Henri Ghéon lors de la parution de son récit de conversion, *L'homme né de la guerre*⁹ au sous-titre *évocateur, Témoignage d'un converti*.

Témoigner pour la foi et l'Église, livrer l'intime au public pour la vérité appartiennent aux devoirs des nouveaux chrétiens selon Claudel. Il l'écrit à Massignon le 17 novembre 1913 : « Le R. P. Barge, dominicain, directeur de la *Revue de la jeunesse*, publie en ce moment une série de récits de conversions. Il m'a demandé celui de la mienne, que je n'ai pas cru pouvoir lui refuser, malgré ma vive répugnance. Il paraît que ces récits emportent avec eux une grande force de conviction et d'entraînement (...) Auriez-vous strictement le droit de répondre par un refus à une demande qu'on vous ferait? Croyez-vous que ce soit uniquement pour vous que vous ayez été converti ? »¹⁰.

Claudel, bien que lui-même réticent à délivrer ce qu'il considère comme son expérience la plus secrète, s'est rangé aux arguments du dominicain. Le converti se doit de prouver l'action de Dieu par son existence et par son récit qui témoigne de l'action de la grâce, de la présence du surnaturel au cœur du XX^e siècle. A ses yeux, être converti, c'est surtout témoigner dans un monde qu'il croit déchristianisé : « Ceux qui, ayant reçu la lumière, ne s'efforcent pas comme désespérément de la propager autour d'eux (...) sont bien coupables »¹¹. Ailleurs il ajoute : « C'est toujours un miracle étonnant qu'une conversion, c'est une interpellation directe par laquelle Dieu s'adresse personnellement à nous et il est un artiste trop économe de ses moyens pour qu'aucun de ses rares coups de théâtre soit inutile à ses vastes plans »¹². La conversion d'un intellectuel participe d'un plan divin, qui impose un devoir particulier. Claudel reprend l'argument auprès de Jammes : « Qu'il le veuille ou non, un converti

8. Pierre de LESCURE, « Des "Religions de l'Esprit" à la "Religion de l'Autorité" », dans Th. MAINAGE, *Les témoins du Renouveau catholique*, Paris, Beauchesne, 1917, p. 207.

9. Mireille DUPOUEY, *Lettres*, Paris, Cerf, 1940, p. 26.

10. Lettre de Claudel à Massignon du 17 nov. 1913 dans P. CLAUDEL - L. MASSIGNON, *Correspondance 1908-1914*, Paris, Desclée, 1973, pp. 213-214.

11. P. CLAUDEL - A. GIDE, *Correspondance 1899-1926*, Paris, Gallimard, 1949, p. 114.

12. Lettre de Claudel à Massignon du 12 oct. 1908 dans P. CLAUDEL - L. MASSIGNON, *op. cit.*, p. 50.

13. Lettre de Paul Claudel à Francis Jammes du 26 mai 1911, Paul CLAUDEL, Francis JAMMES et Gabriel FRIZEAU, *Correspondance 1897-1938*, Paris, Gallimard, 1952, p. 209.

est donc une preuve vivante, il est un témoin mis là pour qu'on ait recours à lui, il a le devoir de parler, et de répondre à ceux qui l'interrogent »¹³. Le récit de conversion répond d'ailleurs souvent à une commande ecclésiastique. C'est à l'aune du cheminement spirituel que les événements sont jugés, catalogués et décrits.

Le récit de conversion est donc une écriture commandée. Seuls les faits perçus comme pertinents dans cette logique de relecture de son cheminement sont retenus. D'où la force des modèles fondateurs évangéliques, tels les pèlerins d'Emmaüs : « Les yeux s'ouvrirent et ils le reconnurent » (Luc XXIV, 31), des modèles antiques comme la scène du jardin dans les *Confessions* d'Augustin. « Je touchais au but, je le tenais. Mais non, je n'y étais pas, je n'y touchais pas. J'ai entendu alors une voix venant de la maison voisine (...) : Prends, lis, prends et lis ! (...) J'avais posé là les épîtres de l'Apôtre saint Paul. Je le saisis, je l'ouvris et je lus en silence le premier chapitre qui m'est tombé sous les yeux (...) Je n'ai pas voulu en lire davantage. Je n'en avais pas besoin, J'ai senti dans mon cœur une lumière apaisante. Et toutes les ténèbres de mon doute sont disparues », ou d'autres modèles plus contemporains « J'ai pleuré, j'ai cru » (Chateaubriand, *Mémoires d'outre tombe*), « En un instant mon cœur fut touché et je crus » (Claudel, *Ma conversion*).

Le converti se doit de témoigner. Le but apologétique est bien le premier objectif de ces récits. Une fois vaincue la pudeur à voir livrée son expérience intime la plus ultime, le converti a bien conscience d'oeuvrer à une apologétique de temps de crise. Le combat est double, celui d'une Église assiégée, qui vit comme une persécution la loi de séparation, et celui de la mémoire. Le récit de conversion s'érige en un monument élevé à la mémoire de l'action de la grâce.

Ernest Allo est un de ceux qui inscrit le plus profondément son expérience de converti dans les enjeux de son temps. « J'ai écrit ces lignes pour que quelque attardé aux idées de ma génération, si elles lui tombent sous les yeux, voit comment Dieu a su prendre un prétentieux et antipathique nietzschéen, par son propre idéal de Force, pour en faire un catholique »¹⁴. Il souhaite faire de son exemple un exemple pour l'ensemble de sa génération. N'a-t-elle pas vécu comme lui ce dégoût de soi, issu

14. Bernard-Marie ALLO, sous la signature B. E., « De Goethe au Christ », dans Th. MAINAGE, *op. cit.*, p. 204.

du nietzschéisme et du matérialisme? Le cadre historique explique l'actualité de la conversion et par là-même la large diffusion du récit de conversion. Néanmoins le récit de vie se modifie et, depuis la Renaissance, s'oriente plus largement vers une saisie nouvelle de l'intériorité.

L'expression de soi

La conversion est une nouvelle naissance qui implique une profonde transformation des rapports avec l'histoire et la mémoire de deux ensembles, celui que l'on quitte et celui que l'on rejoint. En cela le récit de conversion est largement une ressaisie narrative de soi-même en vue d'une réorganisation dynamique de son existence. Il atteste aussi de la foi du nouveau venu et apparaît comme un excellent moyen de passer d'une expérience personnelle de rencontre avec la divinité au rattachement à une tradition.

Aux XIX^e et XX^e siècles, la « rationalisation » qui tout à la fois est une doctrine, une vision du monde et une procédure mentale conduit à un désenchantement du monde et à une « individualisation » du croire et à une « privatisation du sentir » (Gauchet). Or, de façon concomitante, ces temps sont aussi ceux de la prolifération des récits autobiographiques, formes laïcisées de la pratique de l'examen de conscience, véritables « baromètres de l'âme ». Les récits sont signés par des initiales ou tout simplement, « Un converti ».

À la fin du XIX^e et du début du XX^e siècle, on assiste à un abandon de l'anonymat des auteurs. Le phénomène se répand dans la littérature d'inspiration chrétienne depuis le XVII^e siècle. Car le nom, la valeur même des auteurs, leur rôle possible dans un contexte donné, justifient cette disparition des initiales ou de l'anonymat au profit du nom, devenu étendard. Au tournant des deux siècles, la figure de l'intellectuel renforce la valorisation de l'identité de l'énonciateur au détriment de la teneur du message. Il permet à l'Église de contrer l'idéologie positiviste de la République en opposant aux grands hommes de culture et de science qu'elle met en avant, d'autres grands noms. Charles Morice justifie ainsi la rédaction de son récit. « Il ne m'est pas permis de servir la cause de Dieu en secret. Je dois m'employer pour sa gloire, selon le mode d'activité qui m'est prescrit par ma

15. Charles MORICE, *Lettres à mes amis sur quelques points de durable actualité. Le Retour ou Mes Raisons*, Paris, A. Messein, 1913, p. 26.

16. Charles DU BOS, « Commentaires au bas d'un grand texte *Ma conversion* par Paul Claudel », (1934), *Approximations*, Paris, Fayard, 1965, p. 1175.

17. Joseph HUBY, « Le témoignage des convertis », *Études*, t. 155, 1918, p. 389.

nature. Puisque ma fonction est de parler, je n'ai pas le droit de taire les raisons auxquelles j'ai cédé »¹⁵.

Le récit de conversion est une autobiographie spirituelle, une écriture de soi. La relation de chaque conversion est un témoignage personnel qui répond à cette question que Du Bos présente comme initiale et capitale dans son étude du récit de conversion de Claudel : « C'est parce qu'ils se meuvent au sein du brouillard que l'incrédule, l'indifférent et l'aveugle marchent sans savoir où ils sont et qui ils sont, et c'est parce qu'ils ne savent pas où ils sont qu'ils ne savent pas *qui* ils sont »¹⁶. Le récit révèle les réponses découvertes par l'auteur et c'est à ce titre qu'il est jeté à la face des incroyants. Mais cette réponse toute personnelle vaut parce que dans un monde de promotion de l'individualité, tout cheminement prend une force égale.

Joseph Huby perçoit les modifications que révèle le récit de conversion par rapport à ceux des siècles précédents. « Avec le dix-neuvième siècle, le genre va prendre une nouvelle extension, mais en se modifiant d'une façon sensible. Sans que le côté intellectuel soit supprimé, une large place est accordée à l'analyse psychologique, à la peinture des états d'âme. Les convertis ne se contentent plus d'exposer leurs raisons de croire. Ils se plaisent à retracer, étape par étape, l'itinéraire qu'ils ont suivi jusqu'au seuil de l'Église catholique »¹⁷.

Michel de Certeau a montré que la mystique du XVI^e-XVII^e siècle prolifère autour d'une perte, celle d'un univers qui se défait, rendant lisible une absence, celle d'un monde uni sous une seule foi. L'écriture spirituelle du début du XX^e siècle renvoie, elle, à un univers défait, rendant visible un monde sans foi. Le récit de conversion ne se cantonne plus à l'exemple des vies de saints, à l'édification des fidèles et à l'apologétique des mécréants ; il prend pied dans l'expression du soi littéraire dans une évolution parallèle à celle de l'autobiographie et du journal personnel, qui, d'œuvres encore secrètes au début du XIX^e, deviennent une expression pleine et entière de l'écriture au XX^e.

L'aveu de Mauriac vaut largement au-delà de lui : « Tout auteur de mémoire, chacun à sa façon, et fût-ce en s'accusant, prépare sa défense... Devant la postérité ? Peut-être, mais inconsciemment ne cherche-t-il pas à fixer l'aspect qu'aura son

âme aux yeux de Celui qui la lui donna et qui peut la lui redemander à chaque instant ? »¹⁸. Toute écriture sur soi s'inscrirait donc dans un rapport avec Dieu et cette tentation habite encore nombre d'œuvres du XX^e siècle¹⁹. Michel de Certeau avait démontré que, pour les mystiques du XVI^e et XVII^e siècles, l'autobiographie était une façon d'ordonner son âme et son esprit. Elle est devenue une affirmation de soi jusque dans sa foi. Le récit de conversion, à l'égal de la conversion, est alors un réenchantement du monde qui prend la forme autobiographique pour dévoiler cette recherche de soi et de l'Autre.

Il n'est pas alors surprenant de voir la figure du converti et le récit de conversion revenir au premier plan quand se multiplient les interrogations sur l'avenir du catholicisme à la fin du XX^e siècle. Le phénomène des conversions traduit alors le déploiement d'une religiosité individuelle, tendant à la construction ou à la reconstruction spirituelle de soi²⁰. Dans la compilation de récits réalisée par Monique Hébrard, *Les Nouveaux Convertis*, la journaliste de *La Croix* et *Panorama*, nous livre des témoignages d'hommes et de femmes de tous âges, nouvellement convertis. Parmi les raisons qui poussent ces individus à faire le choix du baptême, la plus forte est une quête du sens de la vie. Les témoins révèlent un profond besoin de spiritualité. La promotion de l'accomplissement de soi développe une valorisation de la quête qui invalide les identités héritées. Mais cette dissémination des identités induit la recherche de forme stable et le besoin de reconnaissance. Le choix catholique est celui d'une communauté qui partage les mêmes valeurs et offre des réponses aux attentes de ces chercheurs d'absolu.

Le récit de conversion apparaît alors comme une possibilité à la fois de mise en récit du cheminement et de validation de cette nouvelle identité. Il s'énonce néanmoins dans une conformité à un modèle admissible par la communauté confessante auquel on adhère. Il révèle ainsi sa richesse malgré la prégnance de modèles littéraires ou d'itinéraires emblématiques. Sa pérennité n'a pas d'autres sources. Épanchement de soi, épanchement de l'âme sous des formes littéraires très diverses, l'œuvre autobiographique devient là un élément décisif du processus de conversion, un moyen crucial d'introspection et d'expression mais toujours de diffusion de son parcours vers la foi.

18. François MAURIAC, *Écrits intimes*, Paris, 1953, p. 13.

19. Jean-Pierre JOSSUA, *Pour une histoire religieuse de l'expérience littéraire*, t. I, II, III et IV, Paris, Beauchesne, 1985, 1990, 1994, 1998.

20. Danièle HERVIEU-LÉGER, *Le pèlerin et le converti*, Flammarion, 1999, p. 138.

Frédéric GUGELOT

Jean DIETZ

Jean DIETZ est pasteur de l'Église réformée à Lyon et membre du comité de rédaction de *Lumière & Vie* depuis 2002.

La conversion de Gabriel MARCEL (1889-1973)

Qui s'y intéressera pourra premièrement questionner les biographes et apprendre que, né en 1889, orphelin à quatre ans de sa mère qui était d'origine israélite, élevé par un père agnostique et une tante favorable au protestantisme libéral, il se convertit au catholicisme et reçoit le baptême le 23 mars 1929. Ce dernier élément est attesté par son « Journal métaphysique 1928-1933 » : « J'ai été baptisé, ce matin, dans une disposition intérieure que j'osais à peine espérer : aucune exaltation, mais un sentiment de paix, d'équilibre, d'espérance, de foi »¹.

Une période obscure semble avoir précédé l'événement, un doute, une résistance difficilement repérable mais – semble-t-il – liée à des éléments didactiques. « Je viens de traverser une période pénible, obscure ; une passe semée d'obstacles, d'ailleurs difficile à repérer. (...) Lundi soir, la longue conversation avec M. m'a été extraordinairement bienfaisante, et aussi mon dernier entretien avec l'abbé A.². Au fond, c'est l'enseignement catéchistique que j'ai à la lettre mal supporté, à un moment où le lien vital avec Dieu me semblait sinon rompu, du moins infiniment détendu ». Ce fragment est daté de l'avant-veille du baptême. Il met en balance trois éléments : un enseignement, celui que reçoit le catéchumène et le rapport à l'élaboration de sa pensée, l'état d'esprit du même catéchumène, et enfin l'accompagnement humain dont il peut bénéficier. Nous allons revenir sur ces trois éléments, pour déployer cette notion parfois un peu trop étroite qu'est la conversion.

Dans un texte tardif³, Gabriel Marcel parle de sa conversion au catholicisme en 1929, mais relate également : « Je devais (...) pendant de longues années rester dans la situation paradoxale de celui qui très profondément croit à la foi des autres sans pouvoir en conscience dire qu'elle était la sienne. » La foi qui est ainsi mentionnée est référée alors à des témoignages reçus de conversions brutales⁴, avant de l'être « au catholicisme ». Recevoir un

1. *Être et avoir*, Paris, Éditions universitaires, 1991, p. 24.

2. M... – vraisemblablement François MAURIAC, et l'abbé Jean-Pierre ALTERMANN (1892-1959) lui-même d'origine israélite, à ce moment de son parcours.

3. « Testament philosophique », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 3, 1969, pp. 253-262.

4. Il évoque Louis MASSIGNON (1883-1962) ; voir par exemple Daniel MASSIGNON, *Le voyage en Mésopotamie et la conversion de Louis MASSIGNON en 1908*, Cerf, 2001 ; GM mentionne également les conversions de Claudel et de Maritain.

témoignage pourrait alors être envisagé comme lieu de la conversion, peut-être bien avant même de recevoir un enseignement. Mais de cette réception, que pourra-t-on dire ?

Le témoignage est un thème parfois développé dans l'œuvre de Gabriel Marcel⁵. De simple spectateur l'on devient témoin lorsqu'on fait « participer l'autre à une certaine réalité ». Mais il est difficile, dans cette même œuvre de trouver quelque réflexion menée du point de vue précisément de l'autre, de celui qui est auditeur du témoignage. Il est plus probant de revenir – pour l'instant – à un enseignement littéral. Le lieu de la conversion est alors envisageable comme un apprentissage, celui des pages du catéchisme du Concile de Trente, voire comme un apprentissage de la conformité⁶...

Ce qui semble ne pas aller de soi, même si le positionnement de l'apprenti est manifestement travaillé par cela même qu'il apprend. Les quelques lignes consacrées à cela en recourent d'autres qui méditent sur la notion du sujet, « engagé en tant qu'agent dans le contenu de ce qu'il était censé déchiffrer purement et simplement »⁷. C'est également une compréhension possible de la conversion. Le catholicisme auquel Gabriel Marcel fait ainsi référence n'est pas un corpus doctrinal, mais une expérience personnelle, une participation pensée et personnellement exprimée.

Nous revenons à la question de la réception du témoignage en évoquant le texte dans lequel Gabriel Marcel relate ceci : « (...) Miraculeux bonheur, ce matin. J'ai fait pour la première fois clairement l'expérience de la *grâce*. »⁸ Il est tentant d'assimiler la conversion à cette expérience. Mais ce texte est très peu développé en tant que tel, comme si son auteur manquait de mots, ou comme si la pudeur résistait à cette description. Il est fort intéressant toutefois de remarquer que dans les textes des jours suivants, la réflexion sur le sujet prend une orientation nouvelle. C'est à partir de cette expérience de soi comme pur « agi » que Gabriel Marcel élabore plus clairement une pensée du sujet comme agent et non plus seulement comme réceptivité, ou encore une pensée de l'être non plus comme problème mais comme mystère ; ces textes sont clairement les premiers éléments de ce qui sera, quelques années plus tard, l'un des textes mes plus importants de Gabriel Marcel⁹. Est-ce là alors le lieu de la conversion ? C'est en tout cas clairement le lieu d'une rupture.

5. *Nouvelle revue théologique*, III-IV, 1946, pp. 182-191 ; repris par le *Bulletin de l'association Présence de Gabriel Marcel*, n° 8, 1998, qui cite *Du refus à l'invocation*, Gallimard, 1940.

6. Voir à cet égard Gabriel MARCEL – Gaston FESSARD, *Correspondance 1934-1971*, Beauchesne, 1985, pp. 73-83, qui est une note en bas de page d'une lettre de GM datée de 1934. On peut également, sur ce thème, consulter la deuxième partie du colloque Gabriel MARCEL, Paris, Bibliothèque Nationale, 1989, pp. 93-153.

7. Notes du 12 mars et du 6 mars 1929, *Être et avoir*, Paris, Éditions universitaires, 1991, p. 23 et p. 18.

8. Note du 5 mars 1929, *Être et avoir*, op. cit., p. 18.

9. *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, le texte initial est de 1933 ; nous donnons ici les références de la seconde édition : Paris & Louvain, Béatrice-Nauwelaerts & Nauwelaerts, 1967.

Le troisième élément de la conversion que nous pouvons envisager est celui plus long, longuement distribué dans le temps, du compagnonnage. Ce qui peut être documenté tant avant qu'après les événements de 1929 que nous avons jusqu'ici relatés. Gabriel Marcel est un homme qui peut être sujet à des moments de grande lassitude. Le journal métaphysique publié dans *Être et avoir* en relate quelques-uns. L'imposante correspondance avec le Père Fessard (1897-1978) en mentionne bien davantage. Ce qui semble compter à cet égard – et la nature de cette correspondance le montre bien – n'est pas tant la discussion philosophique, ou théologique, mais le récit de vie transcrit, lu, reçu, qui appelle et reçoit éventuellement une réponse pertinente.

Pour ne citer qu'un seul exemple, lorsque Gabriel Marcel doute de lui-même, s'accuse d'imposture, dans « presque dans tous les domaines, et en particulier dans l'ordre confessionnel », lorsqu'il lui semble qu'il devrait « avoir la force, l'honnêteté de reconnaître (qu'il n'est) pas vraiment catholique », lorsque « bien des aspects du catholicisme (lui) font horreur », son répondant le renvoie paisiblement à l'histoire même de sa conversion, à cette réalité de ce qu'il est, un néo-catholique qui, de par son tempérament et son passé, souffre « de n'être point accroché et stabilisé autant que d'autres dans une foi et une pratique religieuse traditionnelle. » ; il le renvoie à l'inévitable écart entre l'idéal de la religion et la réalité de la foi et, mieux encore, il le renvoie à ce qu'il est capable de faire en tant que penseur. L'échange que nous mentionnons date de mars 1941¹⁰ et le Père Fessard y suggère à son interlocuteur d'opposer à cette impression d'insincérité et d'imposture la notion de fidélité créatrice qu'il a développée en 1939¹¹. En quoi sans aucun doute il contribue à la conversion, si du moins l'on veut bien entendre par conversion le cheminement d'une vie entière.

A dix années de distance, veille de Noël 1951, nous retrouvons un Gabriel Marcel moralement au plus mal, appelant de ses vœux la mort, déclarant que « tout le côté liturgique se présente à moi en ces jours sinistres comme une espèce d'insupportable radotage. » Doutant de sa foi autant que de celle des autres mais reconnaissant qu'écrire à un ami fidèle est une action libératrice, il finit par affirmer que « ce qu'il y a de plus beau, c'est d'arriver en vue du catholicisme ; mais être dedans, s'y installer (...) »¹² La correspondance se poursuit jusqu'en 1971. Cette année-là, Gabriel Marcel publie chez Gallimard *En chemin vers quel éveil*¹³. *Le parcours n'est manifestement pas terminé...*

Jean DIETZ

10. Gabriel MARCEL – Gaston FESSARD, op. cit. pp.201-208.

11. « La fidélité créatrice », *Revue internationale de philosophie*, 15 octobre 1939, repris dans *Du refus à l'invocation*, Gallimard, 1940.

12. Gabriel MARCEL – Gaston FESSARD, op. cit. pp. 361-362.

13. Titre qui n'est pas sans en rappeler un autre, plus ancien : *Homo viator*, Aubier, 1945.



lumière & vie

Jean-François CHIRON est prêtre du diocèse de Chambéry, et doyen de la Faculté catholique de théologie de Lyon, où il enseigne l'ecclésiologie et la sacramentaire. Il est l'auteur d'une thèse sur *L'infailibilité pontificale et son objet* (Cogitatio Fidei 215, Cerf, 1999).

Jean-François CHIRON

La dimension ecclésiale de la conversion

La conversion chrétienne est le fait du croyant et de lui seul. Mais l'Église n'est pas pour autant absente de la démarche de conversion : cet article a pour objet de rappeler certains éléments importants à cet égard. D'autre part, puisque la conversion est une réalité évangélique essentielle, ne concernerait-elle pas également, fût-ce de façon analogique, la communauté elle-même ? S'il est vrai que la conversion, au sens premier du terme, est le fait du croyant, l'Église n'est-elle pas appelée à se convertir ? Mais, pour répondre à ces questions, il est nécessaire de s'arrêter sur le terme lui-même.

« Conversion » : qu'est-ce à dire ?

Il peut être stimulant de reprendre ici une distinction, empruntée par Xavier Thévenot à l'école de Palo Alto, entre changement de type 1 et changement de type 2¹.

On y entend par changement de type 1 un changement qui reste dans l'ordre du même, du « plus » ou du « moins », un changement d'ordre quantitatif. Le changement de type 2 est un changement qualitatif, un passage d'un registre, d'un ordre de réalités, à un autre. Il s'agit de faire autre chose, et non pas plus ou moins de la même chose.

Nous inviterons donc à distinguer entre conversions de type 1 et de type 2. Lorsqu'il s'agit de se convertir (de se tourner vers)

1. Xavier THÉVENOT, « Conversion chrétienne et changement psychique. Un domaine ouvert pour la recherche éthique », dans *Compter sur Dieu. Études de théologie morale*, Cerf, 1992, p. 273-294, qui renvoie aux études de P. Watzlawick *et al.*

← Jean-Charles RIGOT, *Lourdes*, photographie, 2007, coll. du Pèlerinage du Rosaire.

une réalité jusqu'à présent ignorée ou récusée, d'entrer en relation avec elle comme on le fait avec une réalité vivante, avec une personne, lorsqu'il s'agit de croire en Quelqu'un, il y a avènement d'une réalité d'un tout autre ordre, radicalement neuve : c'est une conversion au sens plénier du terme, ici appelée de type 2. Lorsqu'il s'agit de prendre au sérieux une réalité déjà connue, voire déjà « pratiquée », d'en avoir une connaissance réelle et non plus seulement notionnelle (pour s'inspirer des distinctions de Newman), de tirer les conséquences pratiques de ce que l'on énonce verbalement, lorsqu'il s'agit de se tourner vers un Christ mieux connu et aimé, on parlera de conversion de type 1.

On donnera ici l'exemple d'un Blaise Pascal, qui connut une « première conversion » en 1646-1647 ; puis une « deuxième » dans la soirée du 23 novembre 1654 (le « Mémorial » en garde le souvenir). « Dans ces conversions, il ne s'agit pas d'un incrédule qui trouve ou retrouve la foi mais d'un chrétien qui découvre les exigences de la foi² ». Lors de la première conversion, à Rouen, quand Pascal, son père et ses deux sœurs se « convertissent », « les Pascal croyaient être de bons catholiques ; accomplissant leurs devoirs religieux et vivant honnêtement, ils avaient l'illusion de respecter les commandements de Dieu : or ils ne voyaient pas quelle « réformation de l'homme intérieur » [titre d'un opuscule de Jansénius] implique un tel respect³ ». On a bien affaire ici à ce que Danièle Hervieu-Léger appelle la « réappropriation personnelle intensive de sa propre tradition religieuse⁴ ».

Dans un contexte plus actuel, on pourra dire que la pastorale de la confirmation « fonctionne » actuellement souvent comme un appel à une conversion de type 1 : une prise au sérieux de la vie baptismale. La théologie qui est celle de la confirmation depuis le V^e siècle, et dont saint Thomas a donné une belle illustration (le confirmé est celui qui ne rougit pas de sa foi⁵) a d'ailleurs pu justifier une telle perspective, jusqu'à la confirmation vue comme « sacrement de la militance », au temps d'une certaine Action catholique.

L'Église, comme peuple déjà existant, sera donc appelée à se convertir, nous y reviendrons, en un sens qui ne pourra qu'être le second de ceux que nous avons distingués ; alors que ceux qui l'intégreront se seront convertis au sens le plus radical du terme.

2. Henri GOUHIER, *Blaise Pascal. Conversion et apolo-gétique*, Vrin, 1986, p. 15.

3. *Ibid.*

4. Danièle HERVIEU-LÉGER, *La religion en mouvement. Le pèlerin et le converti*, Flammarion, p. 126-127.

5. Cf. *Somme théologique*, IIIa, q. 72, a. 9.

Conversion implique rupture, par rapport à un avant, et aussi par rapport à un ailleurs.

Conversion implique donc rupture, par rapport à un avant, et aussi par rapport à un ailleurs. Cette rupture sera plus ou moins accentuée selon les types d'Églises : l'altérité par rapport au monde sera plus marquée dans une Église de « type secte » (selon les catégories de Troeltsch) que dans une Église « multitudiniste », tolérant (plus ou moins facilement) en son sein les « croyants non pratiquants ». Dans ce deuxième cas de figure, l'altérité pourra (voire devra) jouer à l'intérieur même de l'Église : des chrétiens « partiront au désert », au sens propre (les premiers moines) ou au sens figuré (les religieux) pour mener une vie chrétienne digne de ce nom. Et plus l'Église sera intégrée dans la société de son temps (ainsi en période de chrétienté), plus cette altérité devra se manifester à l'intérieur même de l'Église ; alors que dans une Église marginale (aux premiers siècles comme aujourd'hui), être chrétien sera déjà, de fait, mener une vie « convertie », une vie autre par rapport aux modèles sociaux du moment et du lieu.

Se convertir à l'Église ?

S'il est bien certain que, dans la perspective catholique, on ne peut être croyant qu'en Église, pourra-t-on dire qu'il s'agit, pour celui ou celle qui découvre le Christ, de se convertir à l'Église ? Puisqu'il s'agit de croire en Dieu et non pas en l'Église, on préférera parler de conversion à Dieu en Église. Encore faut-il, là aussi, distinguer les registres.

Différents cas de figure

Le cas de figure le plus répandu du converti au christianisme (et plus particulièrement au catholicisme) passe souvent pour être celui d'une personne qui, ayant découvert le Christ, doit, en quelque sorte dans un second temps, découvrir l'Église – ou, au moins, l'admettre, dans un processus qui pourra être long et ne pas aller de soi.

Une figure emblématique sera, à cet égard, celle de Paul Claudel, si l'on se souvient du « point de départ » qui a été le sien, à partir d'un certain pilier de Notre-Dame de Paris, où il eut soudainement « le sentiment déchirant de l'innocence, l'éter-

nelle enfance de Dieu, une révélation ineffable⁶ ». Il écrit dans la foulée : « La religion catholique me semblait toujours le même trésor d'anecdotes absurdes, ses prêtres et les fidèles m'inspiraient la même aversion qui allait jusqu'à la haine et jusqu'au dégoût ». Il faudra du temps (dont une première tentative de confession qui tournera mal) pour en arriver (d'un extrême à l'autre, diront certains) à un « point d'arrivée » en forme d'action de grâce à l'Église : « Louée soit à jamais cette grande mère majestueuse aux genoux de qui j'ai tout appris ! ». Entre-temps, des réalités auront joué le rôle de médiations : l'Écriture (une bible protestante) et la liturgie à Notre-Dame.

6. Paul CLAUDEL, *Ma conversion* (1913), in *Œuvres en prose*, Gallimard, p. 1010.

Quoi qu'il en soit du caractère représentatif, pour aujourd'hui aussi, de cet itinéraire, on se gardera de le généraliser sans nuances. Les analyses de Danièle Hervieu-Léger méritent d'être évoquées. Certes, « tous les parcours de convertis se racontent comme des chemins de la construction de soi⁷ ». Ils comportent, le plus souvent, un « avant » et un « après », celui-ci porteur d'une plénitude de sens qui s'oppose au vide de l'étape antérieure. Mais la sociologue distingue deux cas de figure⁸ : à des convertis d'origine plus populaire, la conversion a donné une identité sociale, communautaire, avec une dimension émotionnelle manifeste. Il y a aussi des convertis d'origine plus aisée, où la dimension éthique et culturelle du christianisme a joué davantage, en vue d'un accomplissement de soi, souvent vécu de façon moins affective. Dans le premier cas, on voit bien que l'Église, comme communauté concrète, a été présente dès les origines du cheminement ; dans le deuxième, des médiations comme l'Écriture auront joué un grand rôle : « C'est à travers la référence à l'Écriture, qui unit la lignée croyante, que se joue une identification communautaire « en esprit », prioritaire par rapport à l'incorporation à un groupe religieux concret⁹ » ; le rapport à ces médiations étant d'abord personnel, la dimension communautaire (ecclésiale) ne va pas de soi.

7. *Op. cit.*, p. 131.

8. *Op. cit.*, p. 132 s.

9. *Op. cit.*, p. 133-134.

On se gardera de croire que la première situation évoquée ne pose aucun problème à l'ecclésiologue (ou au pasteur). S'il peut y avoir à ses yeux « trop peu d'Église » dans certaines démarches de conversion, il peut aussi y en avoir « trop », ou un rapport à l'Église problématique, car relevant plus de la satisfaction d'une attente sociale que d'une démarche authentiquement spirituelle (mais toute démarche spirituelle, fût-ce la plus

authentique, est forcément mélangée...); il s'agit alors de s'intégrer à la religion socialement dominante. Dans un pareil cas de figure, le discernement du pasteur aura à s'exercer – pas nécessairement pour un refus, mais pour amener au jour des présupposés implicites.

Devenir chrétien, c'est confronter ses propres limites à celles des autres croyants.

Mentionnons une autre situation où ce qui « fera sens » pour le converti sera une figure du catholicisme où l'Église, loin d'être relativisée, sera au contraire présente, visible et valorisée; par le biais, notamment, d'une liturgie typée, « sacrale », en rupture avec les comportements quotidiens. Le converti pourra avoir alors, en quelque sorte, la nostalgie de ce qu'il n'a pas connu : une Église plus identitaire, dans son discours, sa figure, sa liturgie; une Église non seulement plus visible, aux traits plus marqués que l'Église d'après le concile, mais pouvant offrir un investissement émotionnel et esthétique plus fort, notamment par une liturgie, justement, pré-conciliaire. N'oublions pas que conversion et identité vont de pair, et que le converti passe, à tort ou à raison, pour être souvent un croyant « identitaire » – la figure évoquée de Claudel étant volontiers considérée comme emblématique.

Un enjeu à honorer

Il ne s'agira pas ici de démontrer la nécessité pour la foi catholique d'une dimension ecclésiale, en cherchant à convaincre ceux pour lesquels cela n'irait pas de soi. La chose a été faite de la façon la plus pédagogique, en même temps que la plus humoristique, par Clive Staples Lewis dans le chapitre II des *Screwtape Letters*¹⁰ : le converti (converti de type 1 en l'occurrence) doit apprendre à supporter l'autre croyant, qu'il aura pu idéaliser, dans ce qu'il a de réel, et donc de vulgaire et de trivial. Devenir chrétien et entrer dans l'Église, c'est se confronter à une partie de l'humanité, bien concrète, et confronter ses propres limites, lucidement assumées, à celles des autres croyants.

10. Clive Staples LEWIS, *Screwtape Letters* (1942), trad. fr. *Tactique du diable*, Bâle, Brunnen Verlag, 1980.

Nous nous contenterons de rappeler le principe dont on peut trouver la formulation dans Vatican II : « Il a plu à Dieu de sanctifier et de sauver les hommes non pas individuellement, hors de tout lien mutuel, mais de les constituer en un peuple qui le connaîtrait dans la vérité et le servirait dans la sainteté »

(LG 9). Le concile parle ici du peuple d'Israël ; la vérité qu'il énonce vaut à plus forte raison pour le peuple de l'Alliance nouvelle, en Jésus-Christ. Qui dit conversion dit reconnaissance du salut présent et agissant, et disponibilité à ce salut. Or, c'est en Église et par elle que le salut est (re)connu ; on n'est disponible au salut (et sauvé) qu'en Église.

En d'autres termes, on dira que l'Église fait partie du plan de salut de Dieu, alors même que la place de l'Église dans ce projet n'est plus envisagée aujourd'hui comme elle l'a été. On est, on le sait, passé du « hors de l'Église, pas de salut » à l'Église perçue comme sacrement de salut et d'unité, et peuple messianique. L'identification entre Église et salut a laissé la place à une articulation. Quoi qu'il en soit des conséquences ecclésiologiques et sotériologiques de cette évolution, on retiendra ici que le salut n'est toujours pas pensable en christianisme sans dimension ecclésiale.

De la conversion à la communion

Les deux termes de conversion et de communion gagneront, à cet égard, à être associés. Être en communion, c'est d'abord avoir part aux mêmes biens ; c'est se tourner vers ces biens, ensemble donc, bien plus que se tourner les uns vers les autres. Si la communion, c'est la participation aux mêmes biens, se convertir, c'est se tourner vers ces biens, et c'est le faire ensemble. L'Église est communauté de communion : elle participe aux mêmes biens ; elle est communauté de conversion : elle n'a jamais fini de se tourner vers ces biens auxquels elle a part. Et ces biens sont des biens de salut, les biens par lesquels le salut est donné aux hommes, à commencer par l'Écriture et par les sacrements.

Le christianisme, dans sa version catholique, apparaît ainsi comme une réalité on ne peut plus communautaire, et, en même temps, on ne peut plus personnelle. L'un croît en proportion de l'autre, et non en proportion inverse, chose inouïe en ce monde – surtout pour qui est habitué à considérer des corps politiques ou sociaux. De tout cela est symbolique, au sens le plus plein du terme, le « je crois » du credo dominical, prononcé par tous. Il en va de même lors du baptême de plusieurs adultes¹¹. Il n'y a pas ici de « nous croyons » ; mais un « je » à plusieurs. Le « je » explicite

11. *Rituel de l'initiation chrétienne des adultes*, Desclée/Mame, 1997, n° 220.

du credo est énoncé dans et avec un « nous » implicite qui seul lui donne tout son sens, qui est la condition même de son énoncé ; le « je » ne saurait croître en proportion opposée du « nous », ni l'inverse. Il va donc de soi que cette réalité sera difficile à manifester, à réaliser en ce monde (c'est dans l'autre que tout s'accomplira, à cet égard comme aux autres). Être *membre* du *corps* : la métaphore paulinienne (1 Co 12) en dit quelque chose. Le chemin est étroit : ni totalitarisme, ni individualisme, dans leur version religieuse, ni juste milieu plus ou moins tempéré.

L'Esprit doit être considéré comme principe de personnalisation et comme principe d'« ecclésiatisation ».

On a donc affaire à une tension, d'où un équilibre difficile à envisager, et plus encore à vivre, sinon tendanciellement ; à une réalité qui ne peut être envisagée que dans l'action de l'Esprit. C'est bien l'Esprit qui conduit le converti ; le croyant est baptisé dans l'Esprit ; l'Église et l'Esprit sont indissociables. L'Esprit doit être ici considéré comme principe de personnalisation – nul ne peut dire « je crois » sinon dans et par l'Esprit – et comme principe d'« ecclésiatisation », si l'on peut risquer ce néologisme : car c'est l'Esprit, la structure même du credo en témoigne comme le récit de Pentecôte, qui fait l'Église. Qui dit conversion dit, doit donc dire, disponibilité (plus grande) à l'Esprit, *dans ces deux dimensions*.

Il s'agira donc, dans ce processus de conversion, indissociablement personnel et communautaire, d'honorer les médiations – celles-là mêmes par lesquelles on a reçu ce (Celui) à quoi (à qui) on s'est converti : l'Évangile, et donc l'Église.

Les sacrements peuvent être vus comme invitation à la conversion, démarche de conversion : proposés à tous et à chacun, ils construisent le corps ecclésial aussi bien que le croyant. De même la Parole – tant il est vrai qu'on peut dire de l'une ce que l'on peut dire des autres, et vice-versa ; mais la Parole, telle qu'elle se donne à voir dans l'Écriture, peut, on l'a vu, donner lieu à une démarche plus individualiste. La question théologique posée est donc, souvent, celle du statut de l'Écriture, par rapport à l'Église : peut-elle être lue seule, indépendamment de la communauté qui l'a élaborée et qui en fait, aujourd'hui encore, une Parole vivante ? Notre réponse ne pourra qu'être négative, si nous voulons tenir ensemble des éléments qui ne prennent sens

que dans cette cohérence même : Écriture, Église, sacrement, communion. Car ce que nous disions de l'Église comme communion, nous pourrions le répéter à propos de ces médiations qui sont, précisément, ces biens mêmes, possédés ou plutôt reçus en commun, qui font l'Église comme communion ; l'Église, communauté du salut reçu et communiqué par ces biens.

Le sacrement de la réconciliation est la célébration même de la conversion.

Le langage de la liturgie

Tout cela, l'Église le vit avant même de l'enseigner ; ou plutôt, sa vie est le lieu premier de cette annonce ; et le lieu premier de la vie comme de l'enseignement de l'Église, c'est sa liturgie. S'il est vrai que l'eucharistie fait l'Église, cela vaut d'abord pour le baptême. En prenant en considération le rituel du baptême, et plus précisément celui du baptême des adultes (baptême exemplaire théologiquement, ce qui ne veut pas dire normatif pastoralement), on voit comment « fonctionne » ce que nous avons jusqu'ici essayé d'évoquer. Le geste baptismal est inséparable de la profession de foi qui le précède immédiatement (il semble bien d'ailleurs que, aux origines, les deux temps coïncidaient). L'adhésion au Dieu Trinité et la proclamation de la foi en ce Dieu se font selon la formule de l'Église (comme à la messe) ; la foi doit se dire, mais avec les mots de l'Église. En termes scolastiques, on rappellera que la foi comme adhésion (*fides qua*), si elle est certes première, ne peut se dire qu'en Église, avec les mots de l'Église et de sa formulation (*fides quae*). Le croyant est baptisé dans la foi de l'Église, une foi proclamée et donc formulée.

C'est ici qu'il faut évoquer le caractère dialogal de la profession de foi baptismale : il s'agit d'une foi reçue, qui précède le croyant, à laquelle celui-ci est invité à adhérer. Paul De Clerck évoque¹² cette caractéristique de la profession de foi du baptême : l'Église n'interroge pas ceux qui demandent le baptême sur leur foi, mais elle « leur propose sa foi et leur demande s'ils y adhèrent ». Ainsi, « la foi nécessaire et suffisante pour être baptisé n'est pas d'abord la foi personnelle et subjective de chacun, mais l'adhésion personnelle à la foi de l'Église », celle-ci étant la « donnée » première.

12. Paul DE CLERCK, « Baptiser : dans quelle foi ? », *La Maison-Dieu* n° 182 (1990), p. 28 s.

C'est cette foi, qui comporte un contenu évangélique et une certaine objectivité, qui est proposée à l'assentiment de ceux qui demandent le baptême. Le « mouvement » de la foi (la *fides qua*) est ainsi valorisé ; sans pour autant que la foi (*fides quae*) de l'Église soit minimisée, puisqu'elle est proclamée et qu'on dit y adhérer. Ainsi se joue un jeu assez subtil, que seule la ritualité peut, à sa façon, symbolique, exprimer. Sans doute, comme Paul De Clerck le fait remarquer, y a-t-il là quelque chose qui est de l'ordre même de l'attitude de Dieu en Christ ; on ajoutera : que l'Église se doit de prolonger, comme le souhaitent les évêques de France : il s'agit bien de « proposer la foi », et dans une perspective pascale, à dimension liturgique.

Rappelons enfin que ce qui a été vécu une fois pour toutes dans le baptême, le croyant catholique est appelé à le revivre dans le sacrement de réconciliation. Les prolégomènes du rituel de la pénitence-réconciliation montrent bien à quel point il ne s'agit que d'une reprise du baptême. La réconciliation est la célébration même de la conversion (la démarche pénitentielle est vue par le rituel comme démarche de conversion, en Église : dimension communautaire, de par l'écoute de la Parole et le ministre). Simplement, si le baptême marque et réalise un changement de type 2, la pénitence sacramentelle sanctionnera une conversion qui est du type 1 – une conversion sans fin.

Une Église à convertir ?

Nous pourrions nous permettre d'être plus bref sur une question qui nécessiterait (et a justifié) de longs développements. Chaque chrétien, chaque catholique, est appelé à se convertir sans cesse, c'est entendu ; il est appelé à approfondir le choix qu'il a fait, consciemment ou non, lors de son baptême. Mais qu'en est-il de la communauté elle-même ? Le thème de l'Église à réformer perpétuellement (*Ecclesia semper reformanda*), est aussi ancien que l'Église, même s'il a pu s'exprimer de façons différentes – et, sous cette forme, susciter les réserves d'une Église romaine voyant là une infiltration protestante, « réformée » au sens particulier du mot¹³.

13. Voir l'« avertissement » d'Yves CONGAR en tête de *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Cerf, 1950.

Le thème de la conversion ecclésiale est présent (pas exactement en ces termes) à Vatican II : « L'Église, qui comprend en

son sein des pécheurs, et qui est à la fois sainte et toujours appelée à se purifier, poursuit sans cesse son effort de pénitence et de rénovation »¹⁴. Mais ce sont surtout les catégories auxquelles Vatican II a le plus explicitement recours pour parler de l'Église qui impliquent une dimension de conversion continuelle (et donc une perspective eschatologique : ce travail de conversion durera autant que l'ici-bas de l'Église ; voir LG 48).

14. Concile Vatican II, Constitution dogmatique sur l'Église, *Lumen gentium*, 8, Centurion, 1967 (désormais notée LG).

L'Église est sacrement, signe et moyen d'unité (LG 1) et de salut (LG 48) : si elle l'est, il faut dire qu'elle doit l'être ; il y a là un don autant qu'une tâche impliquée par le don.

L'Église est peuple *de Dieu*, peuple messianique (c'est-à-dire porteur du salut pour tous les hommes, LG 9) ; il lui est donné de l'être, gratuitement ; elle a à le manifester ; elle doit être digne de sa vocation. Elle en est digne, il lui est donné de l'être : en cela, elle *est* sainte ; mais la balle reste dans son camp, si l'on peut dire : l'Église sainte « d'une sainteté véritable même si celle-ci est imparfaite » (LG 48) a une vocation à la sainteté.

La question reste donc posée à l'Église : comment est-elle, par sa parole, son action, ses célébrations, signifiante du salut réalisé en Jésus-Christ ? Comment, dans sa réalisation historique, sa visibilité, l'Église est-elle signe de ce salut ? L'Église demeure un peuple de pécheurs ; elle n'est signe et servante que dans la mesure où elle se convertit sans cesse à Jésus-Christ et à l'Évangile. La catégorie de sacrement met donc en évidence la nécessité pour l'Église d'une incessante conversion, pour être signe de salut parmi et pour les nations. Même si c'est d'abord Dieu qui l'institue telle et lui donne d'être telle, elle a à correspondre à sa vocation. Il faut admettre qu'il y aura toujours un décalage entre le paraître, le dire, le faire de l'Église et le mystère qu'elle célèbre, jusqu'à ce que le Royaume soit pleinement réalisé.

L'Église n'est signe et servante qu'en se convertissant sans cesse à Jésus-Christ.

Le thème de la conversion a fait, après le concile, l'objet de réflexions œcuméniques. Le Groupe des Dombes a même fait de l'appel à la conversion des Églises le cœur de son discours. Le thème apparaît à l'occasion des différents thèmes abordés : Marie ou l'autorité doctrinale. Le Groupe a aussi traité le thème pour lui-même, dans son document *Pour la conversion des*

*Églises*¹⁵. La conversion des Églises est d'abord la conversion au Christ de chaque Église (et de chaque croyant dans chaque Église). L'œcuménisme est cette démarche même, entreprise à plusieurs, où trois registres doivent être pris en considération : les conversions chrétienne, ecclésiale et confessionnelle. C'est ainsi seulement que pourront être lancés aux Églises des appels à la conversion.

15. Groupe des Dombes, *Pour la conversion des Églises. Identité et changement dans la dynamique de communion*, Centurion, 1991.

On conclura cet exposé en associant conversion et Pâque. L'Église célèbre, dans la Veillée pascale et à chaque messe, ce qu'elle vit et est appelée à vivre, ce que chacun de ses membres a vécu dans son baptême et est appelé à vivre chaque jour. Il y a là, au moins de façon analogique, un don, mais aussi une tâche pour l'Église comme pour le croyant : il n'y a pas de conversion sans passage par une mort : mort à ce qui est péché et, tout aussi fondamentalement, attachement à ce qui n'est que soi, pour s'ouvrir à un Autre.

Jean-François CHIRON

L'Anglais 1654
 leudy 23 novembre par St. Clément pape & marie de
 antheologie.
 Vall de Chiffonne menu Eaux.
 Requis aming de la cour & de la cour de l'Anglois dans minutes de l'Anglois

Seu.
 Monsieur de la Cour, Monsieur de la Cour.
 Monsieur de la Cour, Monsieur de la Cour.
 Monsieur de la Cour, Monsieur de la Cour.
 Monsieur de la Cour, Monsieur de la Cour.

Le Roy de France
 Le Roy de France
 Le Roy de France
 Le Roy de France
 Le Roy de France



Le Roy de France
 Le Roy de France
 Le Roy de France
 Le Roy de France
 Le Roy de France
 Le Roy de France
 Le Roy de France
 Le Roy de France

Le Roy de France
 Le Roy de France
 Le Roy de France
 Le Roy de France
 Le Roy de France
 Le Roy de France
 Le Roy de France

Laurent THIROUIN

Laurent THIROUIN est professeur de littérature du XVII^{ème} siècle à l'Université Lyon 2. Spécialiste de Pascal, il a notamment écrit *Le Hasard et les règles: le modèle du jeu dans la pensée de Pascal* (Vrin, 1991) ainsi que de nombreux articles sur les *Pensées*.

Le Mémorial de Blaise Pascal

+ / L'an de grâce 1654 / Lundi 23 novembre, jour de Saint Clément, pape et martyr, et autres au Martyrologe, / Veille de saint Chrysogone, martyr, et autres, / Depuis environ dix heures et demie du soir jusqu'à environ minuit et demie / FEU / Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, / non des philosophes et des savants / Certitude. Certitude. Sentiment, Joie, Paix / Dieu de Jésus-Christ, / *Deum meum et Deum vestrum* / Ton Dieu sera mon Dieu / Oubli du monde et de tout, hormis Dieu / Il ne se trouve que par les voies enseignées dans l'Évangile / Grandeur de l'âme humaine / Père juste, le monde ne t'a point connu, mais je t'ai connu / Joie, Joie, Joie, pleurs de joie / Je m'en suis séparé ___ / *Dereliquerunt me fontem aquae vivae*. / Mon Dieu, me quitterez-vous? ___ / que je n'en sois pas séparé éternellement. / Cette est la vie éternelle, qu'ils te connaissent seul vrai Dieu, / et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ / Jésus-Christ, ___ / Jésus-Christ, ___ / Je m'en suis séparé : je l'ai fui, renoncé, crucifié, / que je n'en sois jamais séparé. ___ / Il ne se conserve que par les voies enseignées dans l'Évangile. / Renonciation totale et douce.

Né chrétien (en 1623), baptisé, élevé par son père dans un respect affirmé des prérogatives de la foi, qu'il ne devait au demeurant jamais remettre en cause, Pascal a néanmoins connu une conversion. À en croire la tradition biographique, il faudrait même parler de *deux* conversions ! La première, à Rouen, en 1646, l'engage, avec toute sa famille, dans une nouvelle existence de ferveur, inspirée par l'enseignement spirituel de Bérulle et de Saint-Cyran. Elle conduit sa jeune sœur, Jacqueline, jusqu'au monastère de cisterciennes de Port-Royal. Mais le chrétien déjà converti avait encore à se convertir... Que signifie sinon cette deuxième conversion, du 23 novembre 1654, à Paris, « depuis environ dix heures et demie du soir jusques environ minuit et demi » – cette expérience éblouissante, restée dans les esprits comme la nuit de feu de Pascal, et dont l'écrivain entretint précieusement le souvenir jusqu'à sa mort ?

Il en garda deux écrits, cousus et recousus dans la doublure de son pourpoint, comme s'il lui importait de rester toujours dans la proximité physique de ce témoignage : un papier, rédigé à la hâte sur le moment même, et un parchemin, établi peu de temps après, mise au propre du précédent avec quelques légers remaniements. Condorcet, le philosophe des Lumières, se gaussait de cette « amulette mystique », symptôme des ravages que la superstition religieuse inflige aux plus grands esprits. Nous préférons aujourd'hui, de façon plus respectueuse, quoique neutre, désigner ce texte double comme un *mémorial* – trace d'un bouleversement intime qui, pour certains, relève de l'expérience mystique, et que toutes les générations n'ont cessé de scruter avec fascination. Sans chercher bien sûr à violer une conscience en sondant un écrit qui ne nous était en rien destiné, ne pouvons-nous pas nourrir notre propre recherche de Dieu par la méditation de cette page brûlante ?

On est d'emblée frappé, à la lecture de ce texte, par la place considérable qu'y prennent les citations scripturaires. À la limite, cette page – la plus intime que nous ait laissée Pascal – n'est rien d'autre qu'une mosaïque de réminiscences bibliques. L'Exode, le livre de Ruth, le prophète Jérémie s'entrelacent avec l'Évangile de Jean et le Psaume 118. Dans ces quelques heures de la nuit, Pascal ne fait aucune découverte. Ce sont les paroles maintes fois entendues et proférées qui viennent spontanément sous sa plume. Mais la parole, réentendue, est devenue bouleversante. Comme pour saint Augustin, bien des siècles auparavant, converti par une parole de Paul qui ne pouvait pour lui être nouvelle¹, les phrases de la Bible se chargent soudainement d'une puissance nouvelle de transformation.

La spiritualité de Pascal frappe souvent par son caractère sombre, l'insistance mise sur la faiblesse de l'homme et les effets dévastateurs du péché. Le *Mémorial*, à lui seul, imposerait de corriger cette impression sommaire, tant ce texte est marqué par une dimension euphorique. Si les pleurs y coulent, se sont des pleurs de joie. La joie est sans aucune doute le sentiment ici qui domine. Pascal répète le terme cinq fois en quelques lignes, comme avec ivresse ; et quand il transcrit ses phrases sur le parchemin, il ajoute encore le mot à deux reprises, concluant sa prière par une nouvelle exclamation : « Éternellement *en joie* pour un jour d'exercice sur la terre. » Si les *Pensées* se montrent attentives – mais pas seulement – à la misère humaine, aux absurdités et petites misères de notre condition, la nuit de feu est bien l'expérience inverse : celle de la « grandeur de l'âme humaine ». Le surgissement de la présence divine s'accompagne moins ici d'un sentiment d'indignité que d'une forme d'exaltation, à l'idée que l'âme humaine est l'objet d'une telle grâce.

Quant à ce que le texte pourrait annoncer d'ascétique et de rude dans ses perspectives, de combats spirituels à venir, tout est perçu alors sous le sceau de la douceur. Pascal s'engage bien à renoncer, et même à renoncer à tout, mais cette « renonciation totale » est aussitôt reprise dans l'éclairage euphorique qui baigne le moment : « Renonciation totale *et douce* ». Jacqueline, la religieuse de Port-Royal, qui ignore (comme tous à l'époque) l'existence du *Mémorial* et de la nuit de feu, est visiblement troublée par la brutalité du changement de son frère, et plus encore peut-être par l'allégresse qui l'accompagne. « Je ne sais, lui écrit-elle dans les semaines qui suivent, comment M. de Sacy s'accommode d'un pénitent si réjoui. » La sœur aurait mieux compris une conversion plus progressive et plus pénible.

Quelle est donc cette rupture, ponctuelle et absolue, transformation radicale de l'être, dont Pascal a tenu à fixer les instants, pour s'engager lui-même à y rester fidèle ? Un fragment des *Pensées* jette rétrospectivement un éclairage précieux sur la nuit du *Mémorial*, en opposant l'expérience inouïe de la conversion à la pratique bien commune de la conversation. Pascal critique ceux qui croient que la vue d'un miracle amènerait leur conversion. « Ils s'imaginent que cette conversion consiste en une adoration qui se fait de Dieu comme un commerce et une conversation telle qu'ils se la figurent. La conversion véritable consiste à s'anéantir devant cet être universel... » (éd. Sellier, n° 410).

1. « Revêtez-vous tous du Seigneur Jésus-Christ » (Rom 13,14). Voir saint Augustin, *Confessions*, Livre VIII, ch. 12.

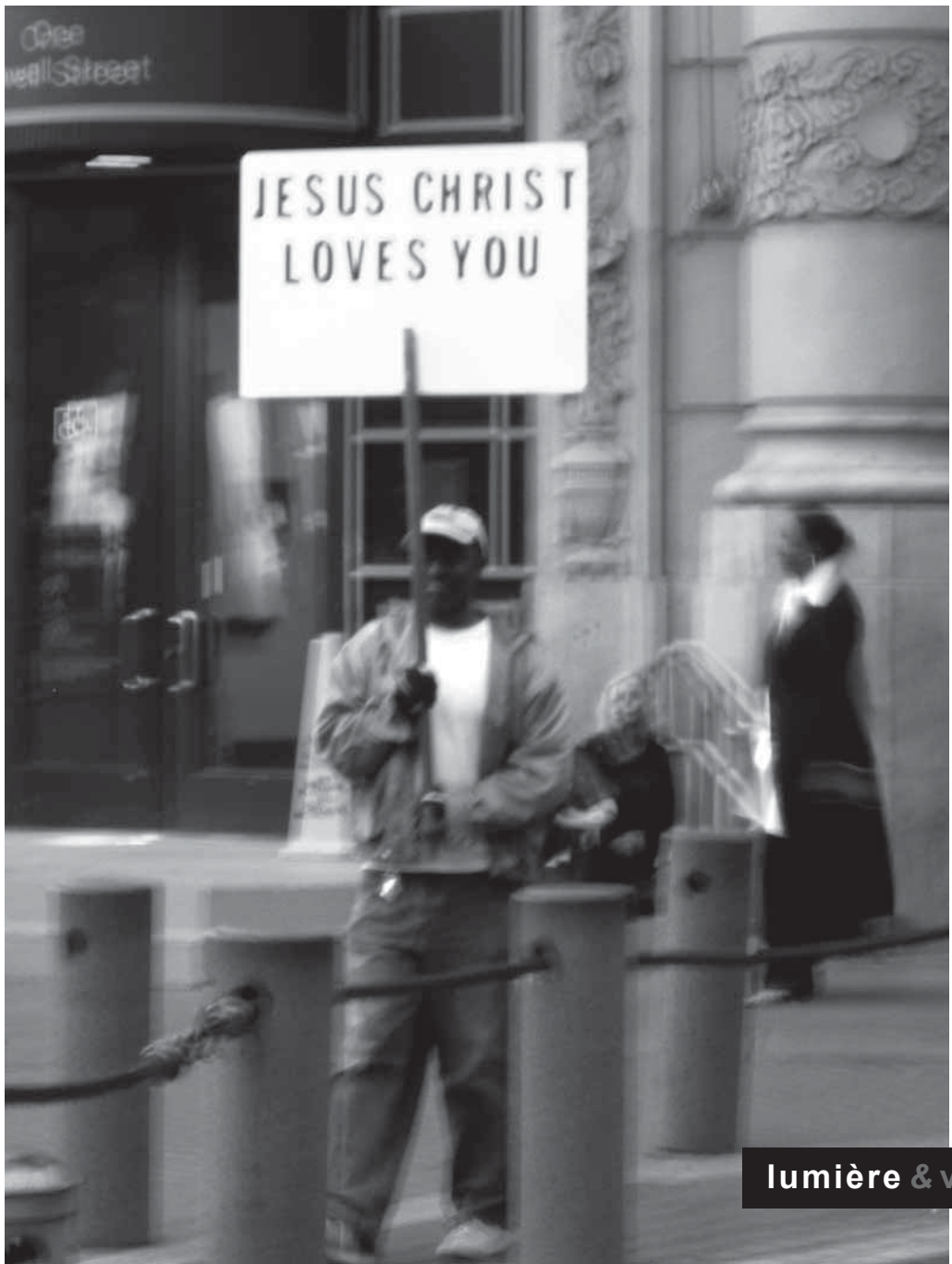
Dans l'événement de la conversion, Dieu ne se communique pas à l'homme, ou plutôt il n'engage pas un échange sur le mode de la communication. Bien au contraire, la conversion passe par une résignation à ne pas entrer en communication. La *conversion* est ainsi de l'ordre de l'imprévisible, de l'ineffable, de l'inouï. On ne peut imaginer la conversion comme on anticiperait une rencontre (*j'ai trouvé Dieu, j'ai rencontré Dieu*) – comme la mise en relation inopinée de deux sujets, je et Dieu : cela, c'est la *conversation*. La conversion n'obéit pas à une logique relationnelle ; ce n'est pas un échange, un contact, mais bien au contraire la prise de conscience d'une altérité absolue. « Elle consiste à connaître qu'il y a une opposition invincible entre Dieu et nous. » (*ibid.*)

L'erreur psychologique dénoncée par Pascal (« Si j'avais vu un miracle, disent-ils, je me convertirais »), a été expérimentée par l'auteur des *Pensées* lors de la guérison miraculeuse de sa nièce – ce miracle de la Sainte-Épine, en 1656, qui n'a ni servi la cause de Port-Royal, ni ébranlé le moindre libertin. Aussi objectif que puisse être l'événement miraculeux, encore faut-il qu'il soit reçu comme tel par celui qui l'éprouve. Sa valeur dépend d'une disposition de la volonté, qu'il ne suffit pas par lui-même à incliner. Soutenir qu'*un miracle convertit*, c'est introduire la conversion dans une chaîne logique, rationnelle : c'est la rendre tributaire d'une cause. Cela est, pour Pascal, fondamentalement antithétique avec l'idée de conversion. Comme il l'a lui-même éprouvé, la conversion s'apparente à la mort, à une espèce de mort : un anéantissement. Le passage à Dieu implique une confrontation au néant. Dans la voie de conversion que dessine Pascal, il y a un moment de risque absolu, de destruction de soi-même — une sorte d'acceptation de sa propre mort.

Ce que le *Mémorial* formule en une expression lapidaire : « Oubli du monde et de tout. » La structure nominale de la phrase manifeste, autant que le permet la grammaire, cette disparition du sujet, qui ne subsiste même plus en tant que sujet de l'oubli, mais est absorbé dans cette logique de l'anéantissement. On ne peut pas s'anéantir un peu ! On peut s'humilier plus ou moins, mais il n'y a pas de gradation dans l'anéantissement. Ainsi on ne peut pas tenter Dieu, au sens de *faire l'hypothèse de Dieu*, en faire l'objet d'une tentative. Pascal donne son sens le plus profond à cette notion traditionnelle de la théologie : « Il n'est pas vrai que tout découvre Dieu, et il n'est pas vrai que tout cache Dieu, mais il est vrai tout ensemble qu'il se cache à ceux qui le *tentent* et qu'il se découvre à ceux qui le cherchent... » (éd. Sellier, n° 690).

Aboutissement de cette recherche de Dieu, la conversion en est le moment irréductible, celui qui exclut toute transaction, toute prudence, toute forme de mise à l'épreuve. Passage par le néant, la conversion est le moment où il faut tout lâcher, tout perdre, pour être repris par Dieu. C'est cette expérience, terrifiante et ô combien joyeuse, que perpétue le texte du *Mémorial*.

Laurent THIROUIN



lumière & vie

Jean-François ZORN est professeur d'histoire du christianisme à l'époque contemporaine à l'Institut Protestant de Théologie de la Faculté libre de Montpellier. Il a écrit et collaboré à plusieurs ouvrages sur la mission, sa spécialité, dont *La missiologie. Émergence d'une discipline théologique* (Labor et Fides, 2004).

Jean-François ZORN

De la mission conquête à la mission requête

Aujourd'hui, les Églises d'Occident engagées dans la mission mondiale depuis deux siècles, n'osent plus parler de conquête missionnaire. Or, au début du XIX^e siècle, ce langage était courant. Il s'agissait alors de « conquérir des âmes », à un moment où, précédant de quelques décennies la colonisation territoriale, la mission n'était pas en relation directe avec le pouvoir politique et s'adressait à des individus à convertir. Lorsque, vers le milieu du siècle, la colonisation a pénétré les continents et les îles, il s'agissait alors de « conquérir des peuples » et la mission s'est adressée à des groupes ethniques à christianiser. Ce passage d'une mission individuelle à une mission collective constitue l'une des premières mutations de la mission Outre-Mer à l'époque contemporaine. Elle s'est traduite sur le plan missiologique par le changement ou l'enrichissement du motif missionnaire¹ : non plus seulement convertir des individus à Christ, mais christianiser la société.

1. J'utilise à dessein ce terme simple de « motif missionnaire » à la suite du missiologue Klauspeter Blaser. Des termes plus scientifiques ont été utilisés pour expliquer les mutations de la mission : ainsi la notion de modèle par les historiens (Jacques Gadille), ou celle de paradigme par les théologiens (David Bosch).

A l'intersection de ces deux objectifs se situe l'Église ; missionnaire par nature, elle est le « peuple des appelés » qui doit annoncer l'Évangile à tout homme (individuellement) et à tous les hommes (collectivement). Sur le terrain de cette annonce des questions de méthode se posent. Elles dépendent des traditions confessionnelles (de type catholique et de type protestant, pour simplifier) qui s'affrontent et façonnent différemment l'évangélisation des individus et la christianisation des sociétés. Mais au-delà de ces différences, sources de maints conflits, une se-

conde mutation de la mission Outre-Mer à l'époque contemporaine s'est produite touchant toutes les confessions : le bouleversement du contexte mondial suite aux deux grandes guerres du XX^e siècle ; elles ont provoqué le déclin simultané de l'Occident et du christianisme jusque-là associés dans la conquête des individus et des sociétés.

Aux lendemains de la Deuxième Guerre mondiale, l'alternative était relativement simple pour le christianisme : soit il considérait que son destin était intrinsèquement lié à l'Occident, et connaissait le déclin comme les rebonds de cette civilisation, mais perdait toute autonomie ; soit il se désolidarisait de l'Occident, affirmait son universalité et cherchait les voies et moyens d'être une offre de salut à tout homme et à tous les hommes. C'est cette seconde voie qui fut choisie par les principales traditions confessionnelles jusqu'à ce jour, mais ce fut au prix d'un changement profond du motif missionnaire initial : non plus convertir et christianiser mais laisser Dieu convertir et le christianisme se faire adopter par les sociétés. Est-ce encore de la mission ? Cet article ambitionne de répondre à cette question en passant en revue quelques-unes des principales mutations de l'époque contemporaine ayant affecté le projet missionnaire.

Non plus convertir et christianiser mais laisser Dieu convertir et le christianisme se faire adopter par les sociétés.

Réveil/renouveau de la mission à l'époque contemporaine

Depuis que le christianisme se répand dans le monde, il connaît des réveils et des reculs. Toute l'histoire de l'Église est scandée par cette alternance, que le recul soit provoqué par la persécution ou par l'assoupissement des chrétiens. Un réveil général du christianisme s'est produit en contexte protestant anglo-saxon (*Revival*) à la fin du XVIII^e siècle ; il a mis l'accent sur l'expérience religieuse personnelle plus que sur l'adhésion à des doctrines. Sur bien des points, ce réveil protestant correspond à son homologue catholique, généralement désigné comme renouveau missionnaire.

En fonction de l'ecclésiologie propre aux différentes confessions chrétiennes, ce réveil/renouveau a donné naissance à de nouvelles Eglises. Ces Églises ont pu à leur tour être à la

fois objet et sujet d'un réveil/renouveau missionnaire, tant il est vrai que la routine a souvent figé les jeunes Églises dans le formalisme et le conservatisme engendrés par le souci de rester fidèles aux missions fondatrices. Mais cette fixation sur soi a également produit son contraire, comme si le souvenir des origines « charismatiques » de la mission ne pouvait s'éteindre de sitôt : l'histoire des jeunes Églises d'Afrique, d'Asie et du Pacifique est jalonnée d'épisodes de réveils qui, quelquefois, entraînent des schismes et la création d'Églises indépendantes, mais, généralement, revitalisent la mission même de ces Églises. Le réveil/renouveau a eu des effets ecclésiologiques analogues en Occident au cours du XIX^e siècle : généralement établies dans le cadre des cultes reconnus, les Églises ont connu un processus de « désétablissement » qui a conduit à la création de nouvelles Églises dans et hors des confessions établies, à la création de nombreuses œuvres diaconales, enfin à la séparation des Églises et de l'État ; ce processus se poursuit de nos jours avec des effets quelquefois insoupçonnables.

Mission et colonisation

En filigrane de cette question du réveil/renouveau, se profile celle des rapports de la mission et de la colonisation, et par voie de conséquence celle de l'association de la contrainte religieuse et de la violence politique. Depuis l'Antiquité, la colonisation est le processus par lequel un colon pérennise sa présence dans une territoire étranger en systématisant son action grâce à des méthodes appropriées au terrain mais généralement conçues ailleurs. A partir de là, il est aisé de comprendre en quoi la mission a pu être liée à la colonisation. Au XIX^e siècle, c'est l'aspect civilisateur et universel de la colonisation, chanté par les hommes politiques libéraux et républicains occidentaux, qui a séduit les missionnaires souvent présents sur le terrain avant les colons. Mais ce noble objectif de la colonisation ne tarda pas à passer au second plan. Après la conférence africaine de Berlin (1884-1885) qui devait fixer des règles de bonne conduite de la colonisation, celle-ci devint un projet explicite de conquête d'espaces nouveaux par des nations occidentales rivales à la recherche de débouchés politiques et économiques. La conférence de Berlin avait néanmoins reconnu aux missions chrétiennes le droit de se

développer librement dans le monde et les avait même associées à la lutte contre les survivances de l'esclavage.

Aussi, jusqu'à la Première Guerre mondiale, la mission chrétienne a tenté de se présenter comme « l'âme de la colonisation », notamment à travers ses œuvres scolaires, sanitaires et artisanales, contribution qui ne pouvait que s'opposer aux nouvelles formes aliénantes de la colonisation telles que les mauvais traitements et le travail forcé. C'est en restant sur ce terrain que les missions se sont engagées sur la voie de la décolonisation, voie qu'elles ont souvent contribué à ouvrir : après la Première Guerre mondiale, la formation du clergé ou du pastorat indigène devint un leitmotiv tant des encycliques papales (*Maximum illud* de 1919, *Rerum Ecclesiae* de 1926) que des conférences du Conseil international des Missions du côté protestant (Jérusalem en 1928, Madras en 1938). Confier des responsabilités ecclésiales aux autochtones c'était, avant même que la décolonisation politique ne se produise, créer les conditions d'une autonomie des Églises nées de la mission selon chaque tradition : l'Église nationale en régime protestant depuis 1957, l'Église locale telle que l'encyclique *Fidei donum* de la même année la décrit en régime catholique.

Parallèlement à cette décolonisation ecclésiastique, le droit à l'indépendance politique des nations fut reconnu à partir de 1945, d'abord avec modération du côté du Vatican puis avec enthousiasme de la part des mouvements d'action catholique et de jeunesse étudiante². Du côté protestant on observe une nette prise de position favorable à la décolonisation avec la création en 1946 de la Commission des Églises pour les affaires internationales ; elle anticipe la création du Conseil œcuménique des Églises (1948), en incluant dans sa charte le principe de décolonisation politique et en intervenant régulièrement auprès de l'ONU dans les années 1950 en faveur de l'indépendance des jeunes nations.

2. Ainsi l'aumonie des étudiants, d'outre-mer à Paris, dirigée entre 1950 et 1958 par le Père Joseph MICHEL, auteur d'un texte engagé, *Le Devoir de décolonisation* (1954).

Mission et cultures

Si les rapports entre mission et colonisation ne sont pas simples, ceux de la mission avec les cultures qu'elle a rencontrées ne le sont pas plus. On a souvent affirmé que la mission

chrétienne avait détruit les cultures, privant ainsi les peuples de leurs racines et créant alors de graves déséquilibres sociaux et ethniques. Mais je voudrais défendre une autre thèse, selon laquelle la mission a toujours manifesté son intérêt pour la culture et provoqué sa transformation. Cependant, si la disparition de certains pratiques culturelles peut être le résultat de la conversion au christianisme, toutes les transformations culturelles, voire religieuses, ne sont pas le fait de la mission, car d'autres phénomènes tels que l'urbanisation, la technicisation, la sécularisation, entrent en ligne de compte. Pour rendre compte des rapports entre mission et cultures, on parle d'inculturation dans le catholicisme et de contextualisation dans le protestantisme.

3. Cf. Philippe CHANSON, « Inculturation » (notice n° 44) dans Ion BRIA et Alii (dir.), *Dictionnaire œcuménique de missiologie. Cents mots pour la mission*, Paris/Genève/Yaoundé, Cerf/Labor et Fides/Cle, 2001, p. 165-170.

Inculturation ³

L'inculturation est un néologisme théologique datant des années 1970 qui cherche à rendre compte de la synergie entre la foi chrétienne et les cultures. Le processus qu'il désigne n'est cependant pas nouveau. Dès sa naissance, le christianisme s'est inculturé dans les civilisations grecques et romaines où il surgissait. La notion d'inculturation succède à celle d'adaptation, en vogue dans l'Entre-deux-Guerres. Elle fait pendant aux phénomènes d'acculturation qui ont prévalu pendant la colonisation et ont renouvelé l'évangélisation des pays ayant connu la mission. Mais c'est Vatican II qui a consacré le principe de l'inculturation : d'une part, en invitant à rechercher « de quelles manières les coutumes, le sens de la vie, l'ordre social peuvent s'accorder avec les mœurs que fait connaître la révélation divine » (*Ad gentes*, 22) et, d'autre part, en définissant la culture comme totalité organique de l'être humain (*Gaudium et Spes*, 53,2).

Dans le même esprit, Paul VI insistera sur la force critique de l'Évangile face à ce qui, dans la culture, obscurcit les consciences humaines et affadit le sens moral (*Evangelii Nuntiandi*, 19), et poursuivra la promotion du dialogue missionnaire au sein des cultures locales. Dans les années 1970, la réflexion sur le concept d'inculturation a été théorisée par le théologien jésuite espagnol Pedro Arrupe qui propose la définition suivante : « L'inculturation est l'incarnation de la vie et du message chrétiens dans une aire concrète, en sorte que non seulement cette expérience s'exprime avec les éléments propres à la culture en question (ce ne serait alors qu'une adaptation superfici-

cielle), mais encore que cette même expérience se transforme en un principe d'inspiration, à la fois norme et force d'unification, qui transforme et recrée cette culture, étant à l'origine d'une nouvelle création »⁴.

Contextualisation⁵

L'usage du néologisme 'contextualisation' en missiologie protestante a été recommandé par l'assemblée du *Fonds pour l'enseignement théologique du Conseil œcuménique des Églises* en 1972. Il correspond à l'idée que tout effort théologique doit être consciemment articulé au contexte dans lequel il se déploie. C'est pourquoi les théologies dites contextuelles font explicitement référence, non plus prioritairement à un concept théologique (espérance, parole, salut, etc.) mais à un contexte déterminé. Il s'agit, par exemple, du peuple souffrant en Corée (*minjung*), du peuple noir descendant d'esclaves en Amérique du Nord; ou encore de projets émancipateurs tels que la libération en Amérique latine, la reconstruction en Afrique; enfin de cultures autochtones, celles de la noix de coco dans le Pacifique, du buffle de rivière en Asie, du mil en Afrique sahélienne, etc. D'abord tiers-mondistes, du fait de leur lieu de naissance, ces théologies n'en sont pas moins contemporaines de théologies nées au Nord et influencées par le contexte occidental: ainsi la théologie politique de Jean-Baptiste Metz, les perspectives écologiques de Jürgen Moltmann, la théologie féministe d'Elizabeth Schüssler-Fiorenza, etc. En général, ces théologies réagissent à une approche trop conservatrice et trop spéculative d'une théologie occidentale pas assez engagée au regard des défis posés par le contexte.

Contextualisation et inculturation sont deux concepts souvent confondus. Il est vrai qu'ils sont contemporains. Selon la terminologie du théologien Paul Tillich, l'inculturation relèverait plutôt de la « substance catholique » qui met l'accent sur la présence spirituelle de Dieu dans tout ce qui existe et postule un lien, voire une continuité, entre Dieu, l'homme, la nature et la culture. Au contraire, la contextualisation s'inscrit dans une logique théologique d'un « principe protestant » qui prend acte d'une séparation de Dieu et du monde et travaille à leur rapprochement sur le registre prophétique de la Parole qui retentit dans le monde, un monde qui l'entend mais ne la reçoit pas, la rejette même (Jn 1,10).

4. Pedro ARRUIPE, « Lettre et document de travail sur l'inculturation », *Acta Romana Societatis Iesu*, 1978/2, p. 283.

5. Jean-François ZORN, « Contextualisation », (notice n°16) dans Ion BRIA, *op. cit.* p. 67-69.

Quelle que soit l'approche adoptée, on voit qu'en prônant le geste fondamental de traduire l'Évangile dans des catégories culturelles et sociales, la mission chrétienne prend le risque de mettre l'Évangile en tension avec la culture et la société dans un processus de renouvellement réciproque. On est loin du temps où la mission se situait en surplomb d'un monde qu'elle cherchait à conquérir en convertissant les individus et en christianisant la société.

La Missio Dei

Le débat sur le rapport entre mission, culture et société, débat engendré lui-même par celui entre mission et colonisation, s'articule à un autre débat qui provoque aujourd'hui la mutation du motif théologique de la mission lui-même. Si, comme je l'ai écrit plus haut, ce motif était au début du XIX^e siècle la conversion individuelle, puis à compter du milieu du siècle, le changement social, ce motif fut inclus, jusque dans les années 1950, dans les catégories de la fondation de l'Église dans l'Outre-Mer dit « non chrétien » (ou païen) et de sa refondation dans l'Occident dit « chrétien ». La création du Conseil œcuménique des Églises (COE) en 1948 qui, dès son assemblée de 1961, va intégrer le mouvement missionnaire jusque-là autonome dans son organisation ecclésiale, suivie de la tenue du Concile Vatican II de 1962 à 1965, avec son grand décret sur l'activité missionnaire de l'Église, constituent le sommet de l'« ecclésiification » de la mission.

Karl Barth envisage la mission sous l'angle théologique comme envoi du Fils et de l'Esprit dans le monde.

Mais dès les années 1930, ce motif ecclésiologique de la mission encore en gestation subissait les assauts de la théologie dialectique incarnée par Karl Barth. Celui-ci s'est demandé si l'objectif de la plantation de l'Église ne constituait pas une autojustification de la mission, plus arbitraire qu'obéissante à la volonté de Dieu, une défense de positions acquises et menacées plus que l'offre désarmée de l'Évangile au monde. Aussi suggérerait-il que l'on envisage à nouveau la mission sous l'angle théologique comme envoi du Fils et de l'Esprit dans le monde. Dès lors, « la mission découlait de la nature même de Dieu. Elle était replacée au cœur de la doctrine de la Trinité et non en ecclésiologie ni même en sotériologie. La doctrine classique de la *Missio*

Dei, comme envoi du Fils par le Père et envoi de l'Esprit par le Père et le Fils, était élargie de façon à inclure un autre "mouvement": l'envoi de l'Église dans le monde par le Père, le Fils et l'Esprit », écrit le missiologue David Bosch pour traduire les effets de la révolution barthienne en missiologie⁶. L'ensemble des confessions chrétiennes adoptèrent ce point de vue dès les années 1950. Des théologiens catholiques tels qu'André Rétif développèrent une missiologie trinitaire. Le décret conciliaire sur la mission *Ad gentes* définit à son tour la mission comme « manifestation du dessein de Dieu, son épiphanie et sa réalisation dans le monde et son histoire » et affirma que « l'Église, en son pèlerinage terrestre, est missionnaire par nature, puisqu'elle n'a d'autre origine que la Mission du Fils, la Mission de l'Esprit Saint, selon le dessein de Dieu le Père » (AG, 2).

6. David J. BOSCH, *Dynamique de la mission chrétienne. Histoire et avenir des modèles missionnaires*, Lomé/Paris/Genève, Haho/Karthala/Labor et Fides, 1995, p. 526.

Dans cette perspective, une double dimension de la notion d'envoi se précise et s'ordonne: c'est la *Missio Dei* qui commande la *Missio Ecclesiae* et non l'inverse. Plusieurs thèmes missiologiques actuels découlent de la redécouverte de la *Missio Dei* et constituent les bases du consensus missionnaire actuel. En se conformant à cette dynamique, l'Église entre dans la suivance du Christ. Elle n'est donc pas le lieu du salut, mais le sacrement (conception catholique) ou le signe (conception protestante) offert au monde. C'est l'Église tout entière, universelle et locale, et plus seulement des agents spécialisés, qui sont porteurs de la mission. L'Esprit Saint est « puissance créatrice dans la mission » dira la conférence missionnaire du COE de San Antonio (Texas) en 1989, ou « protagoniste de la mission » selon l'Encyclique *Redemptoris Missio* de Jean-Paul II en 1990, dans une optique de partage avec les plus souffrants et de dialogue avec les adeptes des autres religions.

Vers une mission « requête »

Une conséquence anecdotique de ce changement historique du motif théologique fondamental de la mission, c'est qu'on ne devrait plus parler des missions (au pluriel) mais de la mission (au singulier) pour rappeler l'origine et le fondement de la mission: Dieu lui-même qui, en son Fils et son Esprit envoie sa parole aux humains afin qu'en Église les chrétiens témoignent de la bonne nouvelle de l'Évangile. On passe alors de la « mission missile »

à la « mission transmission », selon les expressions imagées du théologien Shafique Kesjavé. La conséquence profonde de ce changement, c'est qu'on ne peut plus fonder ni même décrire la mission par ses seules œuvres humaines, procédé qui a pourtant fait les belles heures de l'apologétique missionnaire triomphante.

Alors que reste-t-il de la mission aujourd'hui si elle n'est plus cette conquête des individus et des sociétés qu'elle fut ? Si elle refuse de se présenter comme une conquête de peuples non encore atteints par l'Évangile, comme se plaisent à dire certains groupes évangéliques ? Si elle renonce à être une reconquête d'espaces perdus (l'Europe...) comme la nouvelle évangélisation prônée par l'Église catholique pourrait le laisser présager ?

Ce changement du motif théologique de la mission ne constitue-t-il pas une nouvelle phase du réveil missionnaire plutôt que son recul ? Dès lors que l'on cherche à redonner à Dieu l'initiative de la mission, c'est bien parce que les œuvres humaines qui l'ont caractérisée et portée jusque-là ont fini de produire leurs fruits : ainsi en va-t-il du mouvement permanent de réforme dans l'Église. C'est pourquoi la mission demain ne fera pas nécessairement ce qu'elle a fait hier, par exemple, des écoles, des hôpitaux, en bref du développement, mais cherchera de nouveaux sites de l'évangélisation où elle pourra renouveler la contribution de l'évangile au salut des individus et à la sauvegarde des sociétés. Car, à ces deux niveaux, l'Évangile doit continuer de répondre aux attentes des humains : il est même requis de répondre s'il veut rester le sel de la terre et la lumière du monde ⁷.

Une dernière question se pose à ce endroit : que reste-t-il du motif initial de la mission contemporaine : « convertir » ? À ce sujet une nouvelle prise de conscience s'impose aussi : on ne convertit jamais les autres, pas plus qu'on ne se convertit soi-même, tout au plus est-on converti par un autre. Pour les chrétiens, cet « autre » n'est autre que Jésus le Christ, le sujet de la foi chrétienne ; c'est lui qui oblige les missionnaires-témoins-chrétiens à présenter la conversion comme un événement survenant de l'extérieur au cœur d'une existence humaine concrète. La redécouverte de cette altérité de la conversion, dont témoigne de nombreux récits de conversion d'hier et d'aujourd'hui, la sauve du naufrage de la manipulation et de la coercition, qui ont produit tant de contrefaçons ⁸.

7. Cf. Geneviève COMEAU et Jean-François ZORN (dir.), *Appel à témoins. Mutations sociales et avenir de la mission*, Cerf, 2004. Ce livre au titre significatif requiert des chrétiens le devoir d'être des témoins dans la société en réponse aux défis qu'elle pose et qui ne peuvent rester sans réponse de leur part.

8. Cf. Ian BORM, Bernard COTTRET, Jean-François ZORN (dir.), *Convertir, se convertir. Regards croisés sur l'histoire des missions chrétiennes*, Paris, Nolin, 2006.

Bouddhisme et conversion



↑ Liang Kai, *L'ermite*, encre sur papier, vers 1200, Musée national du Palais, Taipei.

Le bouddhisme contemporain, et en particulier celui qui s'implante en Occident, véhicule et encourage l'idée que la conversion n'appartient pas au vocabulaire ou à la posture bouddhique, à la différence des traditions chrétiennes ou musulmanes. Le terme conversion est associé à l'idée d'une tentative de colonisation et de main mise sur les esprits par une institution. Ceci s'oppose aux attentes actuelles de notre monde occidental et à ses projections sur le bouddhisme qui le dote de toutes les qualités de liberté, de respect et de compassion quant aux individualités, aux manières de pensée et aux comportements. C'est pourquoi il le définit si facilement comme une philosophie ou un art de vivre, niant *a priori* qu'il puisse être une religion, puisque parler de religion, c'est parler implicitement de contrainte et de prosélytisme. Au côté d'idées comme la non-violence dans les mondes bouddhiques, cela fait partie des clichés que nombre de nouveaux bouddhistes, ou de personnes se sentant proches du bouddhisme, partagent avant de découvrir que la pratique, l'histoire et l'actualité bouddhiques sont bien différentes de ces rêves enfantins et assez proches sur ces points de celles des autres cultures et traditions religieuses.

Ceci dit, il nous appartient d'aller plus en profondeur sur la notion même de conversion pour comprendre quelles en sont les pratiques bouddhiques. Comme dans tout environnement religieux, le terme de conversion en bouddhisme recouvre plusieurs plans, celui du fruit d'une évolution personnelle, celui d'une décision personnelle temporaire ou définitive diversement motivée, celui de la « validation » par une institution et des conséquences sociales qui lui sont liées, celui de l'activité prosélyte des responsables religieux ou organisée par des élites laïques, avec bien entendu, pour chaque plan, son possible facteur multiplicateur qui peut conduire à des conversions de masse.

Parler de conversion, c'est parler d'adhésion, mais aussi de rupture. Rupture avec un mode de vie antérieur, avec des comportements, voire un milieu et ses traditions familiales. Rupture entraînant souvent au début un rejet, une mise à l'écart, ou un jugement sévère de l'histoire antécédente, qui permet de mieux asseoir la nouvelle identité. Cette rupture n'est pas sans lien pourtant avec une réelle continuité de l'expérience spirituelle, religieuse et sociale vécue.

À quel moment peut-on parler de conversion pour le bouddhisme qui appartient au monde des religions nées en Asie ? Celles-ci, pratiquées dans les terres asiatiques et par des Asiatiques, jouent plus sur une continuité fondamentale que sur une rupture apparente. Pour l'illustrer, nous pouvons souligner deux de leurs traits caractéristiques. D'une part, les traditions religieuses sont, dans un même groupe ethnique asiatique, bien souvent multiples. Elles ont été reçues progressivement au cours des siècles et offrent, tout à la fois, des identités fortes et des frontières floues. D'autre part, elles occupent des places et des fonctions différentes dans la vie sociale des peuples (gestion de la vie morale, de la mort et de l'au-delà, des peurs, des souffrances et des maladies, des relations humaines, des rapports avec l'environnement naturel, des forces spirituelles, des équilibres énergétiques, etc.).

Si bien que tout en se situant les unes par rapport aux autres, elles s'entremêlent dans leurs figures¹, leurs symboles et leurs pratiques. Elles offrent ainsi ensemble une réponse diversifiée, voire complémentaire, en correspondance avec les attentes religieuses les plus communes. Sans doute est-ce dans leurs doctrines, c'est-à-dire dans ce qui est le plus inaccessible à l'individu ordinaire, qu'elles s'opposent. Si bien que l'Asiatique, tout en s'inscrivant par un sentiment de prédilection dans l'une des traditions locales - un sentiment né au sein de son histoire familiale, n'hésitera pas à entreprendre des dévotions dans des lieux de culte appartenant à des traditions différentes. Il n'y verra aucun problème. Le sentiment d'appartenance existe, mais il n'est pas étanche à d'autres univers pour lesquels une efficacité est reconnue.

1. Par exemple, le Bouddha est un avatar du dieu hindou Vishnou et les dieux hindous appartiennent à l'une des cinq destinées du bouddhisme, celle des *deva*. Certains comme Shiva pourront être même considérés comme convertis par le Bouddha. Ceci se répétera dans toute l'Asie, lorsque le bouddhisme s'implantera aux dépens des esprits locaux.

Pour un Asiatique, la conversion comme instauration d'une nouvelle histoire ne s'exprimera pas à cause de pratiques dévotionnelles ou studieuses hors de sa tradition religieuse majeure, mais par une rupture décidée, marquée, significative, brutale avec ses pratiques ancestrales.

Ces ruptures appartiennent aux pratiques bouddhiques depuis toujours, y compris entre courants bouddhiques. J'en prendrai quelques exemples, indiens et non indiens. Il y a vingt-cinq siècles, la naissance du mouvement de Gautama, le Bouddha historique, s'est inscrite dans la quête commune des indiens de son temps pour la libération du cycle des existences face aux pratiques d'une religion védique centrée sur des rituels sacrificiels. Constitué de groupes d'ascètes itinérants, il s'est organisé assez rapidement. En se sédentarisant, il a nécessité et encouragé la constitution de communautés de laïcs s'engageant publiquement envers le nouveau mouvement, pour abandonner progressivement leurs pratiques sacrificielles séculaires et adopter les nouvelles doctrines.

Aujourd'hui, le bouddhisme, disparu de l'Inde depuis le XIII^e siècle et absorbé par un hindouisme polymorphe, se voit promu comme une nouvelle voie de salut auprès de dizaines de milliers d'indiens, intouchables, membres de castes inférieures ou de tribus nomades, rejetés à cause du système des castes et du développement rapide de la société consumériste et technique. Ils proclament en masse et publiquement leur rupture avec l'hindouisme qui s'appuie sur le système des castes, et leur seule adhésion à la personne et à la doctrine du Bouddha.

Dans les pays non indiens, le bouddhisme est d'abord apparu comme une religion étrangère, concurrente des traditions locales. Il ne s'implanta que par des relations étroites avec le pouvoir politique. Ainsi, au Tibet, lors de la seconde diffusion du bouddhisme à partir du XI^e siècle, les clans principaux, pour accroître leur pouvoir, s'appuyèrent sur le nouveau clergé bouddhiste et encouragèrent l'extension de leur religion aux dépens des pratiques originelles rejetées ou absorbées. En Mongolie, au XVI^e siècle, les hiérarques d'une des écoles du bouddhisme tibétain réussirent à prendre le pas sur les autres en entreprenant de convertir et d'asseoir par leurs doctrines le pouvoir d'Altan Khan. Ceci permit l'adhésion progressive des masses mongoles au bouddhisme et l'instauration de la lignée des Dalai-Lama comme souverains du Tibet à partir de 1642.

Aujourd'hui, alors que nombre de pays s'ouvrent à tous les vents religieux y compris en Asie, des institutions bouddhiques, certaines fortement communautaires et clairement prosélytes, d'autres soucieuses de contrebalancer l'attrance pour les traditions occidentales ou leur propre affaiblissement, mettent en place des stratégies de reconquête locale ou d'implantation internationale.

En Occident, les bouddhismes sont perçus comme des religions exotiques difficiles à comprendre et hermétiques, ou au contraire, comme des pratiques spirituelles disponibles à

tous, ne demandant pas d'entrer dans une démarche d'appartenance exclusive. Les responsables des centres bouddhistes insistent beaucoup sur ce point². Si bien que tout en proposant très rapidement des gestes forts sur le plan symbolique, comme la prise de refuge dans les trois Joyaux : le Bouddha, la Doctrine et la Communauté, et la prosternation associée, ce même geste est immédiatement dévalué comme étant la seule manifestation d'un désir d'engagement sans être celle d'une décision définitive³.

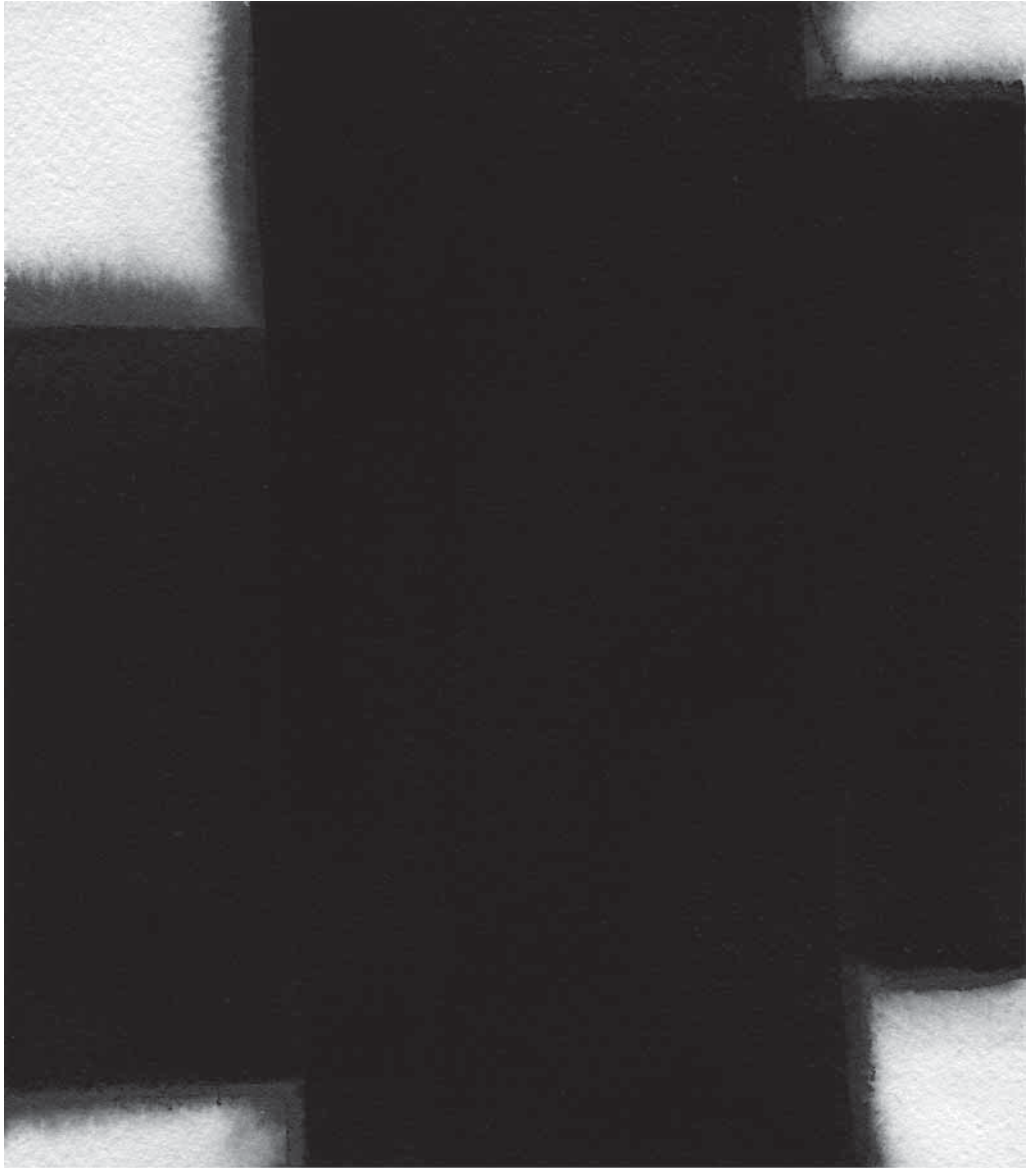
Ce discours du ni-dedans ni-dehors, accompagné par des invitations à des pratiques de concentration plus orientées vers une offre d'atteinte d'un bien-être, somme toute assez universelle, que vers celle de l'exigeante libération, explique la relativisation du terme conversion dans les milieux bouddhiques. Et effectivement, la mouvance bouddhique occidentale accueille encore relativement peu d'engagés définitifs. Le discours occidental actuel sur le bouddhisme est ainsi paradoxal. Car, d'une part, c'est bien une conversion qui est au cœur du projet bouddhique : la transformation de la façon de voir le monde. Et, d'autre part, c'est justement cette révolution intérieure, ce « faire l'expérience de la réalité des choses », cet accès à la vérité qui fait sortir des croyances causes des souffrances et rend impossible le fait de parler de conversion dans le bouddhisme.

Ces brèves réflexions inachevées, et ce court survol de réalités très complexes, sont surtout révélatrices, à travers l'exemple du bouddhisme, des conflits internes, entre aspirations au salut et peurs des voies instituées qui y conduisent, dans lesquels se tient notre société contemporaine.

Thierry-Marie COURAU

2. Ceci est tout à fait différent de l'invitation faite par le Dalaï-Lama aux occidentaux post-chrétiens qui s'approchent du bouddhisme, de commencer par faire retour à la connaissance et à la pratique de la tradition chrétienne dont ils sont issus.

3. *Mutatis mutandis*, c'est comme si un non-chrétien, curieux d'approcher les pratiques et les enseignements chrétiens d'un peu plus près, devait proclamer publiquement qu'il se réfugie dans le Christ, dans la doctrine chrétienne et dans l'Église, et s'agenouiller devant la croix. Un tel acte, et ceux qui le promeuvent le savent bien, n'est pas sans effet sur la psyché. C'est pourquoi il sera répété par le pratiquant bouddhiste tous les jours de sa vie.



lumière & vie

Christian DUQUOC est dominicain. Longtemps professeur à la Faculté de théologie de l'Université catholique de Lyon et directeur de la revue « Lumière et Vie », il a écrit plusieurs ouvrages de christologie, des essais des années 70 (*L'homme Jésus* et *Le Messie*, Cerf, Cogitatio Fidei 29 et 67, 1968 et 1972) à *L'unique Christ. La symphonie différée* (Cerf, 2002).

Christian DUQUOC

Conversion de Dieu, conversion de l'homme

Dieu serait-il fluctuant ? Changerait-il de tactique et de sentiment au gré des variations humaines ? Peut-on parler sans métaphore abusive d'une conversion de Dieu qui faciliterait le retournement des humains vers le bien ? La pensée théiste antique et la pensée classique élaborée par Descartes et Leibniz ne seraient pas favorables à une image si anthropomorphe. Beaucoup de philosophes, déjà fort critiques aux facilités que s'accordent les religions à l'égard du divin, ne percevraient dans cette façon de parler de Dieu qu'une mise en cause de son autonomie, de sa liberté absolue ou de sa transcendance. On sait que les théologiens chrétiens (notamment médiévaux) n'ont pas lésiné sur les moyens rationnels d'éviter que les décisions divines soient dépendantes de l'histoire apparemment chaotique du monde et donc des choix humains largement imprévisibles. Ils ont mobilisé contre une dérive trop imaginaire de l'action divine des idées qu'ils estimaient rigoureuses : celle de prédestination d'une part (en fonction de sa seule liberté, Dieu a décidé du destin définitif et éternel de chaque être humain indépendamment de ce qu'il accomplit), celle de Providence d'autre part (l'histoire a une finalité déterminée par la seule volonté de Dieu). Certes, il y eut des désaccords considérables sur l'interprétation de ces idées régulatrices de l'action divine, mais leur usage avait un but apologétique conduisant à un certain consensus : Dieu ne pouvait pas se permettre de ne pas faire aboutir son projet, c'est-à-dire d'accepter la faillite de son Règne.

Les entreprises de rationalisation de l'action divine par rapport à notre monde si troublant se méfient de la manière dont la Bible relate l'histoire mouvementée de la relation entre Dieu et l'humanité. Le thème de l'Alliance qui structure le lien de Dieu à Israël, puis par sa médiation à l'humanité, leur paraît devoir être relativisé, il n'est pas le critère dernier de notre connaissance de Dieu. Dans le cadre commun de l'interprétation de l'autonomie absolue de l'action divine, l'Alliance est vidée de la réciprocité humano-divine qu'elle entraîne normalement au profit d'un impératif: Dieu est délié des conséquences des actes de son partenaire puisque ceux-ci n'ont aucun effet sur la stratégie de sa Providence, c'est-à-dire sur la façon dont il inscrit son projet dans notre monde.

Il me semble, peut-être à tort, que le lien contracté au Sinai, redéfini plus tard par Jésus, n'est pas sans effet sur l'attitude de Dieu dans la dynamique de l'histoire humaine. Au sein de ce mouvement à géométrie variable on peut discerner, si l'on en croit la Bible, un réajustement de l'action de Dieu, ou du mode de sa présence, en fonction du projet interne à l'Alliance: un lien de réciprocité visant à atténuer l'inégalité réelle des partenaires au profit d'une entente dans laquelle ceux-ci se comportent en amis. Ce réajustement constant pourrait être appelé « conversion ». Ce processus s'appliquerait de façon différente à Dieu et à l'homme.

On peut discerner, si l'on en croit la Bible, un réajustement de l'action de Dieu, ou du mode de sa présence, en fonction du projet interne à l'Alliance.

Pour éclairer la question redoutable du transfert de ce terme à Dieu, je m'arrêterai d'abord à sa signification débattue, puis je préciserai sa nécessité dans le cadre de l'Alliance et enfin, en opposition à des théologies plus rigoristes, je montrerai son intérêt pastoral.

1. Conversion : une signification débattue

Dès l'ouverture de sa prédication, Jésus appelle à la conversion. Chacun, estime-t-il, doit s'ajuster à l'exigence du Règne qui vient. Celui-ci ne peut s'inscrire dans le monde sans l'adhésion des humains à son appel: rechercher Dieu dans le respect des plus démunis et de ceux qui sont jugés moins dignes.

Le Règne ne s'impose pas par domination comme les empires, mais par attirance: ce qui est latent en chacun et qui ne cesse d'être enchaîné par des intérêts multiples se voit libéré par une annonce qui touche le cœur. La conversion consiste à recevoir cette bonne nouvelle de telle sorte qu'elle métamorphose les objets dominants du désir en les faisant travailler à l'instauration du Règne de Dieu. Cette annonce reprend des thèmes prophétiques qui développent le sens de l'Alliance. Se convertir revient à entrer dans la réciprocité qu'elle présuppose, à faire en sorte que le désir d'un des partenaires soit décisif dans la purification du désir de l'autre.

La conversion est une affaire de désir: celui de Dieu qui ne s'apaisera que si les humains entrent en relation avec lui selon la règle d'une liberté amicale; celui des hommes de ne pas suivre un impératif qui s'opposerait à ce qui leur tient le plus à cœur, une amitié qui n'oublie pas que l'Alliance vise à une forme d'égalité effective entre les partenaires.

Des théologiens contemporains, croyant être fidèles à l'intention de D. Bonhoeffer, exprimée dans l'aphorisme devenu célèbre: « Dieu est faible dans le monde », jugent inacceptable la notion de Providence, trop esclave de l'attribut de toute-puissance. La conversion consisterait dans ce cas à écarter du divin l'idée d'une puissance imaginaire, possession d'un pouvoir que les humains dans leur appétit d'obéissance à un chef avaient pensé être la qualité suprême du divin. À une émission protestante du dimanche, une femme pasteur soutint que l'idée de Providence était majoritairement abandonnée, Dieu étant impuissant et faible, il était vain de lui attribuer la gouvernance de notre monde.

Cette allergie à la puissance divine et cette propension à qualifier Dieu de faible est une estimation humaine: le divin n'est plus ce qui détient un pouvoir que nul ne pourrait contester, il est démuné devant les fantaisies des hommes et les hasards de l'histoire. En conséquence, le divin est toléré parce que n'étant plus dominateur, il laisse aux humains leur autonomie. Se convertir pour eux, c'est imiter la tolérance de Dieu: par nature, il ne détient plus aucun pouvoir sur les créatures. Dieu n'a pas à se convertir, il est humble par essence. Des théologiens contemporains se réfèrent donc à un autre Dieu que celui inventé

par nos ancêtres. Mais ce Dieu est-il effectivement le Dieu annoncé par Jésus pour entrer dans son Règne? Un changement d'image de Dieu ne suffit pas pour lire sérieusement la façon dont se manifesta Yahvé dans la réciprocité de l'Alliance. Peut-on abandonner pour un coût si bas la métaphore de la « conversion divine »?

2. Conversion et Alliance

Le comportement de Dieu dans la Bible est déroutant. Dans les récits anciens, on le rapporte se repentant d'avoir créé l'humanité; on le présente dialoguant avec Abraham pour une décision cruciale, le châtement de Sodome et Gomorrhe; on le voit lutter avec Jacob et s'avouer vaincu malgré la blessure qu'il lui a infligée; on parle de sa repentance dans plusieurs épisodes de l'épopée mosaïque consignée dans l'Exode. Avec Samuel, il change d'avis sur l'instauration de la royauté; quant aux relations avec David, elles sont fluctuantes, et son repentir n'est jamais loin quand il punit; chez les prophètes, ses sautes d'humeur ne sont pas moins considérables. Les livres de sagesse, notamment Job et l'Ecclésiaste, peu éloignés de l'angoisse exprimée dans certains psaumes, synthétisent les variations de sentiments divins en établissant que toute prévision sur son comportement est aléatoire.

Le Nouveau Testament ne contredit pas cette analyse. Les attitudes de Jésus ne sont pas davantage programmées que le furent celles des Hébreux. L'Alliance, dans l'un et l'autre testaments, est un jeu de réciprocité ou d'ajustement constant. Autrefois, Dieu s'y impliquait de telle manière qu'il pouvait discuter avec Moïse, représentant du peuple, face à face, d'homme à homme, comme un ami avec son ami (Ex 33, 9 sq). Les querelles répétitives entre le peuple, ses médiateurs et Dieu, décrivent fort bien l'aspect nécessairement conflictuel de ce partenariat original: un procès récurrent dont le juge et le justiciable ne sortent jamais indemnes. Les Évangiles, sans abandonner le schème de l'amitié (« Tout ce qui est à moi est à toi », dit le père au fils aîné dans la parabole de l'Enfant prodigue), accentueront celui de la filiation. Le fils est son ami et son confident; les errements du cadet ne sont pas décisifs dans la relation filiale (Lc 15, 11-32). Celle-ci s'établit sur une base plus souple que la rigueur

éthique ou l'obéissance du serviteur: « Je ne vous appellerai plus serviteurs..., je vous appellerai amis » (Jn 15, 15).

On objectera à cette lecture de la Bible que, dans ces récits, on raconte l'agir de Dieu de façon très humaine. En langage technique, on parle d'anthropomorphismes. Nombre de passions humaines, il est vrai, troublent Yahvé. Les écrivains hébreux ne craignent pas de le décrire: jaloux, coléreux, amoureux, hésitant, se contredisant, etc., bref, des comportements si quotidiens chez les humains (et notamment chez ceux à qui le pouvoir échappe), qu'on peut s'interroger sur la fiabilité de ces images pour notre appréhension de Dieu. Parler de conversion, dans le cas de Yahvé, reviendrait à dire qu'il renonce à des passions trop peu raisonnables pour se couler dans une attitude de sagesse et de sérénité.

Ces remarques ont du poids, il serait léger de le nier, mais elles ne résolvent pas le problème, car elles omettent que ces passions divines s'inscrivent dans une réciprocité fondée sur l'Alliance. Yahvé est dit jaloux ou amoureux parce qu'il ne fait pas abstraction de son sentiment à l'égard d'un partenaire instable et voué au doute sur ses intentions; il se rétracte ou se repent, car il ne saurait définir sa conduite par une règle qui ne tien-

La capacité de conversion de la part de Yahvé est la preuve qu'il prend au sérieux la réciprocité de l'Alliance.

drait aucun compte du désir et des fluctuations de son partenaire. Le langage des passions et celui des tensions inhérentes à des relations conflictuelles ouvrent une voie inédite dans la connaissance de Dieu pour autant qu'elle est tamisée par l'Alliance. La capacité de conversion de la part de Yahvé, telle qu'elle est décrite dans les récits bibliques, est la preuve qu'il prend au sérieux la réciprocité de l'Alliance. Celle-ci n'est pas un impératif externe, elle est une dynamique interne, elle concerne selon des modalités diverses les deux partenaires. Aussi n'est-il pas excessif de parler de « la conversion divine » comme incitation à la conversion des hommes.

3. « Conversion divine »: signification pratique

Si l'on admet l'interprétation ici proposée, on peut parler de la faiblesse de Dieu sans nier sa toute-puissance. La portée pratique ou pastorale de la conversion de Dieu s'appuie non pas

sur une négation de l'acte créateur qui est à la fois un effet de sa bonté et de sa puissance, mais sur une capacité réelle de Dieu à renoncer, par réajustement au désir de son partenaire, à l'usage d'un pouvoir et d'une liberté qui abolirait la réciprocité inscrite dans l'Alliance. Si « Dieu est faible dans le monde », ce n'est pas que son défaut de pouvoir lui serait naturel comme la précarité et la fragilité le sont pour les humains, c'est que Yahvé choisit cette qualité comme la seule convenant à une relation de réciprocité. Sans cette conversion à la faiblesse, désignée pour Jésus sous le label du serviteur, la réciprocité serait à tel point inégale qu'il ne saurait être question d'amitié. Dieu aurait des valets ou des courtisans, il n'aurait pas des amis ou des fils.

Une tendance forte de la sensibilité contemporaine pose un dilemme : ou Dieu est tout-puissant et il est alors inacceptable, ou Dieu est en proie au doute, il devient fiable. Dans une interview au magazine *Le Monde 2* (n° 181 du 4 au 10 août 2007), à propos de son ouvrage *Un château en forêt*, Norman Mailer explique : « Accepter la métaphysique, c'est se donner le moyen de comprendre la part irrationnelle de certains comportements humains. Je ne crois plus depuis longtemps en un dieu omniscient qui régenterait nos vies. J'envisage notre Dieu comme un dieu existentiel qui ignore de quoi le futur est fait. A partir du moment où j'ai accepté ce dieu existentiel, je pouvais m'attaquer à Hitler » (p. 13). Norman Mailer veut comprendre le caractère diabolique de Hitler car le concept de la « banalité du mal » lancé par Hannah Arendt à propos de Eichmann lui paraît dérisoire. L'idée de « conversion divine » permettrait peut-être d'échapper au dilemme posé, elle est plus économique et plus efficace. Un bref commentaire du rapport entre le père et le fils aîné dans la parabole de l'Enfant prodigue oriente vers cette interprétation.

On s'attarde ordinairement davantage sur le cas du fils fugueur que sur celui du fils aîné : il est cependant éclairant sur la relation entre Dieu et les hommes. La miséricorde, la compassion, le pardon octroyés par celui qui est fort n'entament pas son pouvoir. Bien au contraire, ils le magnifient. Faire la fête pour le retour du fugueur honore la grandeur d'âme de celui qui en prend l'initiative. Les commentaires marquent souvent le contraste entre la liberté joyeuse du père, son ouverture à l'inattendu et l'amertume du fils aîné. Devant la souffrance de celui-ci qui s'étonne de festivités auxquelles il n'a pas été invité, le père

n'use pas de la même tactique qu'à l'égard du cadet, il souligne leur égalité de condition : « Tout ce qui est à moi est à toi », lui dit-il. Il montre ainsi que la jalousie latente de l'aîné n'a pas de raison d'être.

L'épisode ouvre à une réflexion difficile. Le pécheur, ici le fugueur, jouit d'une place plus enviable à l'égard du détenteur du pouvoir que celle du juste. Conscient de sa transgression, l'ingrat peut accepter sans humiliation la compassion. Mais le juste qui trime sans cesse pour assurer la rentabilité de l'entreprise se sent frustré, car celui qui détient le pouvoir ne manifeste pas d'attention particulière à son égard puisque par son honnêteté, il ne lui cause jamais de dommage. « Voilà tant d'années que je te sers sans avoir jamais désobéi à tes ordres ; et, à moi, tu n'as jamais donné un chevreau pour festoyer avec mes amis » (Lc 15, 29).

On devine la gêne du père dans la réponse où il essaie d'effacer la distance perçue par l'aîné : « Mon enfant, toi, tu es toujours avec moi, et tout ce qui est à moi est à toi » (Lc 15, 31). Le fils aîné mesure l'ambiguïté, sinon la fausseté, de cette égalité proclamée : elle est celle même de l'Alliance. Le pécheur ne requiert pas de Dieu de renoncer à sa puissance, elle peut-être mue par la compassion et devenir source de pardon. La formule catholique du pardon sacramentel en témoigne : « Que le Dieu tout-puissant vous pardonne... ». Le juste réclame le renoncement à la puissance pour que la réciprocité ne soit pas illusoire. Paradoxalement, les pécheurs ne réclament pas que Dieu se fasse faible, ce sont les partenaires fidèles qui semblent l'exiger. Si l'on fait de la faiblesse de Dieu une donnée naturelle de son être, comme invite à le faire des penseurs et des théologiens contemporains, la question de sa conversion, identique à celle de son renoncement à la puissance, perd son sens.

L'Alliance postule de Yahvé un comportement effacé, celui du serviteur évoqué par Isaïe (52, 13- 53, 12). Dieu invite alors l'homme juste à faire sienne la compassion du père à l'égard des insensés ou des fugueurs. Il est demandé au juste de se convertir à l'image de celui qui fut humble de cœur, Jésus de Nazareth (Mt 11, 29). Sans conversion de Dieu, sans son réajustement aux aléas de son partenaire, la conversion de l'homme relèverait de la morale et non de la foi.



lumière & vie

Claude GILLIOT est dominicain et spécialiste de l'islam. Il est professeur à l'Université de Provence et chercheur à l'Institut de Recherches et d'Études sur le Monde arabe et musulman. Il est l'auteur d'une étude sur *Exégèse, langue et théologie en islam. L'exégèse coranique de Tabari* (Paris, Vrin, «Études musulmanes», XXXII, 1990) ainsi que de nombreux articles.

Claude GILLIOT

Réflexions sur les raisons qui peuvent conduire à se convertir à l'islam

I. L'islam « religion de la raison » ?

1. Cette proposition, même suivie d'un point d'interrogation, n'étonnera guère que ceux pour qui « l'âge de la raison » n'a commencé qu'au « siècle des lumières » ou avec l'*Aufklärung*, ou même avec la tant louée par d'aucuns « séparation de l'Église et de l'État », dans ce petit coin du monde qui a nom France. Ce sont là des *a priori* à l'égard desquels un historien de la pensée se doit de prendre ses distances, surtout en une période où fleurissent des « shows » médiatisés, des « *gay prides* », des « *rave parties* », des démonstrations pour « le droit de mourir dans la dignité », « le droit de disposer de son corps », ou autres « processions/manifs », auxquelles les médias réservent une grande publicité, et dans lesquelles l'émotion « égotique » et la *reductio ad uterum* du moment, chez l'individu et dans le groupe transformé en masse (*vermassiert* aurait-on dit Outre-Rhin, il y a quelque quinze lustres), remplace... la Raison et le souci de « la loi naturelle » !

2. A une époque où la croyance à un Dieu unique était encore une quasi-évidence dans l'Occident chrétien, un religieux toscan, Ludovico Marracci (1612-1700)¹, o.m.d.², écrivait dans sa préface à sa réfutation du Coran : « J'ai toujours cru, et par expérience et par raison, que l'Alcoran et l'Évangile étant propo-

1. PEDANI (M. P.), « Ludovico Marracci: la vita e l'opera », in BORRMANS (M.), et al., *Il Corano. Traduzioni, traduttori e lettori in Italia*, Milan 2000, p. 9-30 ; BORRMANS, « Ludovico Marracci et sa traduction latine du Coran », *Islamochristiana*, 28 (2002), p. 73-86 ; NALLINO (C. A.), « Li fonti arabi manoscritte dell'opera di Ludovico Marracci sul corano Marracci », *Raccolta di scritti editi e inediti*, a cura di M. Nallino, II, Rome, 1940, p. 90-134 (art. paru à l'origine en 1931).

2. *Ordo Clericorum Regularium Matris Dei* (Ordre des Clercs réguliers de la Mère de Dieu).

← J.D., *Sainte Sophie, Istanbul*, photographie, 2006.

sés aux gentils [*gentes, i.e. infidèles*], ils s'attacheront toujours à l'Alcoran et à la superstition mahométane plutôt qu'à l'Évangile et à la religion chrétienne, à moins qu'ils n'aient été instruits auparavant de la vérité de l'Évangile, et des mensonges et fourberies de l'Alcoran. En effet, de prime abord, les doctrines que contient ce dernier paraissent plus conformes au dictamen de la nature, surtout la nature corrompue, que celles que propose le premier »³. Et le savant éditeur et traducteur du Coran en latin de dresser une liste des points de doctrine du Coran qui paraissent être acceptables par la raison, et, à l'opposé, de ceux qui dans l'Évangile semblent aller à l'encontre de la même raison corrompue par le péché, à moins qu'elle ne soit éclairée par la Révélation et élevée par la grâce.

3. Franchissons quelques deux siècles et relisons ce qu'écrivait le grand orientaliste juif hongrois Ignaz Goldziher (1850-1921) dont nous admirons tant les travaux, alors qu'il se trouvait à Damas (1873-4) : « Durant ces semaines, je m'adaptais tant à l'esprit mahométan, que finalement je devins intimement convaincu que j'étais moi-même musulman et que je découvris de manière avisée que c'était la seule religion qui, même dans sa forme et sa formulation doctrinale orthodoxe, pouvait satisfaire des têtes philosophiques. Mon idéal était d'élever le judaïsme à un degré semblable de rationalité⁴. L'islam, ainsi me l'enseignait mon expérience, était la seule religion dans laquelle la superstition et des restes de paganisme ne sont pas seulement réprouvés par le rationalisme, mais aussi par la doctrine orthodoxe »⁵.

Notre islamologue et sémitisant fut reçu dans le salon de l'archevêque grec-catholique Makkarius. Il vit au-dessus du siège archiépiscopal trois images : l'une de Pie IX ; l'autre de la Vierge, pourvue de l'expression « la Mère de Dieu » ; et la troisième de Jésus, avec la mention « le Fils de Dieu », le tout écrit en arabe. Il déclare : « Bien qu'étant habitué à cette terminologie païenne en Europe, je fus indisposé durant des jours de voir ces expressions écrites dans une langue sémitique, alors que les juifs et les mahométans avaient exprimé face au monde les plus énergiques protestations contre le paganisme et contre semblable blasphème. N'aurait-ce pas été une bénédiction, si les ancêtres de cet archevêque s'étaient pliés au Coran pour abandonner le paganisme ? »⁶.

3. MARRACCI, *Alcorani textus universus*, (I-II en 1), Padoue, 1698, I, *Refutatio Alcorani*, Préface, p. 9 ; cité aussi par RELAND (Adrian), *De Religione mohammedica libri duo*, editio altera auctior, Trajecti ad Rhenum [Utrecht], 1717² (1705¹) , Praefatio (non paginée), sub § VII ; Id., *La Religion des Mahométans...*, [traduit par D. Durand], La Haye, 1721, p. CXXVIII-CXXIX (Ici la traduction est de nous).

4. GOLDZIHHER s'était attiré l'ire de sa communauté juive, plutôt piétiste et anti-intellectuelle, entre autres, par la publication de son livre : *Der Mythos bei den Hebräer und seine geschichtliche Entwicklung*, Leipzig, 1876 ; réimpr. Leipzig, 1987.

5. GOLDZIHHER, *Tagebuch*, éd. Alexander Scheiber, Leyde, Brill, 1978, p. 59. Pour lui, le christianisme est la religion du *odium generis humani* (la haine du genre humain), p. 65 (ou « misanthropie catholique », p. 148), thème que l'on retrouve chez Nietzsche et chez d'autres penseurs. Au Caire, il rencontra le mufti Abbassi al-Mahdi dont le père était un rabbin converti à l'islam, p. 69-70. Les critiques qu'il adresse au judaïsme de son entourage sont également violentes, et il déclare que sa « confession était la religion universelle des prophètes », p. 87.

6. *Op. cit.*, p. 60.

4. L'on remarquera que, bien que partant de prémisses différentes, s'appuyant sur un ethos et une théologie autres, le jugement de l'homme d'Église du XVII^e siècle, honnissant l'islam, et celui de l'intellectuel juif de l'époque moderne, attiré par cette religion, aboutissent à un même constat : l'islam est la religion de la raison ou de la rationalité !

5. Il faut dire que malgré les efforts du « petit père » Combes (Émile, 1835-1921), de ses séides actuels en France ou de ses pairs à l'étranger, il existe toujours des « âmes métaphysiques », des êtres épris de stabilité et d'éternité, de ces gens qui, de par l'univers, à travers des traditions religieuses diverses chantent : « Tandis que la nature repose ensevelie dans l'ombre, nous, enfans de lumière, levons-nous, et occupons les momens de la nuit à de pieux cantiques »⁷.

6. Que si certains prédicateurs catholiques ou protestants se contentent parfois de prêcher « Jésus vous aime », la « solidarité », le « respect de l'autre », « l'anti-racisme », les « valeurs citoyennes », le « devoir de mémoire », la « tolérance », etc., ces âmes-là sont persuadées que les garants de l'énonciation de la foi et de l'agir chrétiens ne se réduisent pas à n'être que la Cimade⁸ ou l'abbé Pierre médiatisé et donc le plus souvent réduit à une dimension immanente ! Elles pensent, peut-être à tort, mais c'est ainsi, qu'on ne va pas au temple ou à l'église pour entendre un incompetent en la matière discourir de problèmes sociaux. De ces âmes-là se tournent vers une autre religion qui, elle, annonce la transcendance de Dieu, voire un monothéisme absolu⁹ !

C'est ici également qu'il faut mentionner l'attrait du soufisme qui conduit à de nombreuses conversions¹⁰, faute à notre époque d'un nombre suffisant de témoins chrétiens d'une expérience intérieure.

II. Raisons théologiques et morales

7. Les raisons que nous donnons dans ce qui suit ne sont, en fait, que des corollaires de ce qui a été dit plus haut. L'on sait, tout d'abord, que le Coran et la tradition musulmane véhiculent d'anciennes christologies. Celles-ci ont été refoulées par les premiers grands conciles, que ce soit une christologie angélique¹¹,

7. *Le pseautier en français*, trad. nouvelle par Jean-François LAHARPE, Paris, 1817, p. 89 (Hymne des matines du dimanche).

8. Service œcuménique d'entraide qui définit le bien et le mal dans les questions d'immigration ou autres !

9. Nous pensons, quant à nous, que dans certaines circonstances, par exemple durant les combats et les actes de vengeance, la formule *Allahu akbar* peut paraître idolâtrique !

10. Cf. la contribution d'Éric GEOFFROY sur l'attrait du soufisme, in M. ARKOUN (direction), *Histoire de l'islam et des musulmans en France du Moyen Age à nos jours*, Paris, Albin Michel, 2006.

11. LÜLING (Günter), *A Challenge to Islam for reformation. The rediscovery and reliable reconstruction of a comprehensive Pre-Islamic Christian hymnal hidden in the Koran under earliest Islamic reinterpretations*, Delhi, 2003. À l'origine en allemand : *Über den Qur'an*, Erlangen 1974 ; c.r. GILLIOT, « Deux études sur le Coran », *Arabica*, XXX (1983), p. 16-37.

une christologie arienne, une certaine forme du judéo-christianisme primitif, ou ce que l'on a appelé la religion judéonazarienne¹². Or le christianisme occidental passe depuis des décennies par une « crise arienne », dans laquelle le « Aimez-vous les uns les autres » est souvent tronqué de son support théologique, exprimé par la formule paulinienne « *Imitatores Dei estote* » (« Soyez les imitateurs de Dieu »). Cela correspond d'ailleurs à l'orientation anthropocentrique, voire égocentrique, de nos sociétés, dans lesquelles le « principe du plaisir » remplace une haute conception du bonheur qui a fait la gloire de la pensée grecque, puis de la pensée chrétienne, fort heureusement influencée par la pensée grecque, en ce domaine.

8. Beaucoup de nos contemporains occidentaux ne voient pas la révolution qu'a été le christianisme dans l'histoire intellectuelle et spirituelle de l'Occident, et d'une grande partie du monde : un Dieu qui ne révèle pas seulement la Loi, mais qui Se révèle lui-même (*Deus se revelans*) et qui Se donne à l'homme (thème de la « divination de l'homme »). Du passage de la Loi à la grâce, ils ne retiennent, sans même le savoir, que la « libération de l'esclavage de la loi ». Le mot liberté est devenu un concept vide, sans fondement et sans transcendance, livré aux désirs changeants et futiles d'individus (ou de « monades », ce qui est trop dire, car ces monades se doivent de « s'éclater » dans des plaisirs fugaces déstabilisants pour l'essence de l'être) qui se regroupent en associations diverses « pour faire évoluer les choses » ! Ceux qui sont athées ou indifférents devraient se souvenir que ce n'est que dans les pays chrétiens ou de tradition chrétienne que l'on peut se dire ouvertement athée ; dans les pays musulmans, cela est chose impossible, à moins que l'on ne soit prêt à mourir.

9. En partant ce que nous venons de dire, certains comprendront encore mal pourquoi des Occidentaux se convertissent à l'islam. Il suffira de leur rappeler le thème vulgaire à la mode : « retrouver ses racines ». L'homme normal (oui, normal !) a besoin d'une archéologie constitutive. Que s'il ne voit pas ou plus la sienne, il s'en crée une autre qu'il va au besoin chercher ailleurs, dans un exotisme, « magique » ou « qui fait rêver », *ut aiunt*¹³ : bouddhisme, mouvements charismatiques, islam, idéologie des « droits de l'homme », communisme, franc-maçonnerie, druidisme, satanisme, etc. Dans une certaine mesure, après

12. GALLETZ (E.-M.), *Le Messie et son prophète. Aux origines de l'islam*, I-II, Versailles, Editions de Paris, 2005, I, p. 309-511, II, *passim*.

13. Comme ils disent (NdlR).

le judaïsme et l'héritage gréco-latin (largement intégré par le christianisme, et surtout par le catholicisme et par l'orthodoxie), l'islam est le plus proche de nous !

III. Raisons sociales et culturelles

10. Mais la question rebondit : pourquoi choisir l'islam, alors que nous avons notre tradition chrétienne, judéo-chrétienne et gréco-latine ? Aux raisons qui ont été données plus haut, s'en ajoutent plusieurs autres.

La première est que l'Ancien et le Nouveau Testament, la vie de Jésus, l'histoire des débuts et d'autres époques du christianisme, celle des dogmes ont été (fort heureusement) passées au crible de la critique scientifique, surtout depuis le XIX^e siècle, par des juifs, des chrétiens et des athées.

L'islam, qui lui aussi a une grande tradition historiographique, exégétique, théologique, juridique, mystique, n'a toujours rien fait de semblable jusqu'à ce jour, si l'on excepte quelques chercheurs musulmans qui vivent en Occident, et certains autres, peu nombreux, qui vivent dans plusieurs pays musulmans, e.g. la Tunisie et le Liban, entre autres.

D'une part, le grand public est « informé » dans des ouvrages de publicistes, par des articles de journaux ou d'hebdomadaires, ou encore dans des émissions télévisées orientées, de la pointe de la recherche critique concernant la mort et la résurrection du Christ, la constitution des évangiles, etc. Mais, pour ce qui est du Coran¹⁴, de Mahomet ou de l'islam, lorsque l'islamologue, chercheur critique, lit, entend ou voit l'équivalent, il se croirait chez « Alice au pays des merveilles »¹⁵ ou encore dans les « Andalousies imaginaires » où, soi-disant, les musulmans, les juifs et les chrétiens auraient vécu dans la « convivialité », *ut aiunt* !

Qui, hormis les esprits forts ou à l'inverse les futiles qui ne s'intéressent qu'à telle ou telle coupe du monde, résisterait indéfiniment à ces assauts contre le christianisme, soi-disant responsable de tous les malheurs des individus et du monde ? En un mot, « l'hétérolâtrie » (adulation de l'autre) et la haine de soi sont à la mode !

11. Cependant il n'y a pas que les médias qui se mettent de la partie, orientant sans le vouloir ni le savoir de nouvelles

14. En 2000, nous avions proposé au quotidien *Le Monde* un article sur l'ouvrage suivant : LUXENBERG (Ch.), *Die syro-aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache*, Berlin, 2000 ; cf. notre recension « Langue et Coran : une lecture syro-araméenne du Coran », *Arabica*, L (2003/3), p. 381-93. L'un des trois chroniqueurs religieux de ce journal « bien pensant » (la « bien-pensance » à la mode), si peu scrupuleux dans ses attaques contre le christianisme, nous a répondu : « Ne pensez-vous pas qu'il ne convient pas d'exciter les musulmans ? ». Avec les chrétiens, évidemment, il n'y aucun danger de tomber sous le coup d'une *fatwa* vous condamnant à mort !

15. Cf. GILLIOT, « Une reconstruction critique du Coran ou comment en finir avec les merveilles de la lampe d'Aladin », in M. KROPP (éd.), *Results of contemporary research on the Qur'an. The question of a historio-critical text*, Beyrouth/Würzburg, 2007, p. 33-137.

ouailles vers l'islam. L'Église catholique, jusque dans certaines de ses instances les plus hautes, est prise d'une démanaison soudaine (certains ajouterons suspecte) de repentance ! Le onzième commandement ajouté par les tenants des « valeurs citoyennes » est entré dans les têtes de certains ecclésiastiques : « Devoir de mémoire pratiqueras » ou encore : « Au moins une fois l'an, repentance publique proclamera ». Depuis quelque temps, des autorités ecclésiastiques « volent au secours de l'islam », dans certains cas, lorsqu'il se dit « diffamé », alors que l'on peut ridiculiser le christianisme en toute tranquillité. Est-ce bien là leur rôle ? Il leur revient plutôt de faire connaître au monde la situation désespérée de certaines chrétientés orientales vivant sous le joug d'un pouvoir musulman, tels les coptes d'Égypte, ou les chrétiens d'Irak.

S'il s'agit de l'esclavage, il est désormais ancré dans la tête de beaucoup que seuls des « chrétiens » l'ont pratiqué. Ils oublient ou feignent d'oublier que l'islam en a largement usé, et ce jusqu'en plein XX^e siècle, et que les traités de droit musulman comportent des parties sur le statut des esclaves.

S'il s'agit du « colonialisme », c'est encore le seul Occident qui l'aurait pratiqué. Mais qu'a donc fait l'islam qui a institué le statut des « soumis-protégés » (*dhimmi-s*) qui doivent toujours se souvenir de leur état d'humiliation (*dhull*) à l'intérieur du territoire de l'islam (*dar al-islam*) pour mieux les presser à se soumettre/convertir ?

12. Il est encore d'autres aspects socio-religieux qui peuvent rendre l'islam attrayant. Les familles musulmanes sont, en général, accueillantes, ce qui frappe ceux qui voient notre univers social comme « anonyme ». De plus, la transmission de la religion s'y fait au sein de la famille. Le plus humble musulman en sait plus sur sa religion que beaucoup d'intellectuels occidentaux (et surtout français !) sur le christianisme ; ce qui est évidemment honteux pour ces intellectuels ! Et dans l'islam, c'est quasi tout musulman qui est missionnaire. Il est souvent question de Dieu, du Coran, du Prophète dans la conversation. De plus, l'islam, comme l'a écrit fort justement Maxime Rodinson, est « totalitaire », voulant signifier par là qu'il englobe les divers aspects de la vie. L'on peut même dire avec l'islamologue Sir Hamilton Gibb (m. 1971) que la croyance dans l'islam (religion)/Islam (société, groupe, culture) y est aussi importante que la croyance en Dieu. En effet, Mahomet est parvenu à créer une

16. Selon le Compagnon (de Mahomet) Anas b. Malik : « L'envoyé de Dieu dit : j'ai été rendu supérieur aux hommes par quatre qualités : la générosité, la bravoure, la fréquence à la conjonction et la force violente » ; al-Khatib al-Baghdadi, *Histoire de Bagdad* (en arabe), VIII, p. 70 ; Tabarani, *Le Dictionnaire moyen* (des traditions prophétiques), VII, p. 49. Ou ailleurs : « la puissance à la conjonction de quarante hommes ». Qui dit mieux ? Est-il besoin de signaler que beaucoup de

conversions se font à l'occasion d'unions ou de mariages, suite auxquels les enfants sont presque toujours éduqués dans l'islam. La virilité réelle ou imaginaire des « Orientaux » attire des filles ou des femmes en besoin de « protection » !

17. Est-il besoin de rappeler que l'islam, contrairement au christianisme, est né dans la violence et que Mahomet et ses successeurs y eurent largement recours ? Cf. GILLIOT, « Poète ou prophète ? Les traditions concernant la poésie et les poètes attribués au prophète de l'islam et aux premières générations musulmanes », in SANAGUSTIN (Floréal), *Paroles, signes, mythes, Mélanges offerts à J.E. Bencheikh*, Damas, 2001, p. 331-96, p. 380-88. Il fit massacrer, entre autres de 600 à 900 juifs, au témoignage des sources musulmanes, assistant au spectacle du haut d'un promontoire. Le Coran comprend de nombreux passages violents. La « guerre légale » ou « guerre sainte » (*jihad*) est une obligation communautaire qui doit durer jusqu'au jour du jugement. Selon la majorité des juristes, elle doit toujours être engagée quelque part, aussi longtemps que le monde entier ne s'est pas soumis à l'islam. Un territoire qui a été une fois musulman et qui ne l'est plus doit le redevenir. D'où les efforts de l'Arabie Saoudite, notamment, vers une réislamisation rampante de l'Espagne. Des pressions sont exercées sur le roi d'Espagne pour qu'il demande publiquement pardon pour l'expulsion des derniers musulmans d'Espagne. Ce serait, à notre avis, une grave erreur que de pratiquer pareille repentance !

Claude GILLIOT

« tribu » (communauté, *umma*) supra-tribale, soumise à Dieu et à Son Prophète. Une foi et des pratiques communes donnent un grand sentiment de solidarité. Cela rassure une « monade » (individu) occidentale angoissée par un « nihilisme » vulgaire ambiant ! L'exécution de prescriptions censées venir de l'Éternel rassure. Cela explique en particulier les conversions dans les « banlieues », dans les prisons, etc.

13. L'islam enfin se donne à voir comme « la religion du juste milieu ». Point n'est besoin de vertus « surnaturelles ». Il fait sa place au sexe¹⁶, à la violence¹⁷, etc., endiguées dans les limites de stipulations juridiques. Il se présente aussi comme une religion « œcuménique », reconnaissant les prophètes et les livres révélés antérieurs ; bien sûr différents de l'Ancien et du Nouveau Testament, « falsifiés » par les juifs ou les chrétiens. C'est, en fait, un « monoprophétisme », dans la mesure où dans le Coran, tous les prophètes antérieurs ou supposés tels sont présentés selon la façon dont Mahomet et ceux qui l'ont aidé à s'instaurer prophète ont conçu progressivement son statut prophétique.

14. Dans les décennies à venir, l'un des grands défis auquel le christianisme aura à faire face, ce sera beaucoup plus l'extension de l'islam que l'athéisme ! Le grand problème, c'est que l'islam a, jusqu'à nos jours majoritairement, une conception de la révélation sous le mode de « l'entonnoir » ou du « psittacisme » des « prophètes ». Certains Occidentaux acceptent cette représentation de la « Parole de Dieu », descendant directement de Dieu, de manière anhistorique, alors même que des versets du Coran sont même liés à des aspects de la vie personnelle de Mahomet les plus triviaux, comme le fait d'avoir jeté son dévolu sur l'épouse de son fils adoptif Zayd. Certains exégètes musulmans anciens, tout en épousant en gros la représentation anhistorique de la révélation, avaient une conception plus métaphorique de passages entiers du Coran. Mais, dès lors qu'on se convertit, on ne voit plus que certains phénomènes violents de l'islam actuel sont *mutatis mutandis* une réactivation des razzias, conquêtes et victoires de Mahomet lui-même et de ses Compagnons, et donc de la violence fondatrice de la communauté, en un mot une *imitatio prophetarum* !

Quelques lectures sur les conversions

BULLIET (Richard W.), *Conversion to Islam in the medieval period*. An essay in quantitative history, Cambridge (Mass.), Londres, 1979

ALLIEVI (Stefano), *Les convertis à l'islam*. Les nouveaux musulmans d'Europe, Paris, 1999

EL-LEITHY (Tamer), *Coptic Culture and Conversion in Medieval Cairo, 1293-1524*, PhD, Princeton, 2004

GARCIA-ARENAL (M.), « Les conversions d'Européens à l'islam dans l'histoire, esquisse générale », *Social Compass*, 46, (1999), p. 273-281

Id. (dirigé par), *Conversions islamiques*. Identités religieuses en islam méditerranéen, Paris, 2001

HALEEM (Muzaffar), et BOWMAN (Betty Batul), *The sun is rising in the West*. Journey to Islam. New Muslims tell about their journey, Beltsville, Md., 1999

HEYMANN (Florence), *Un juif pour l'islam*, Paris, Stock, 2005

KHALIL (M. H.) et BILICI (M.), « Conversion out of Islam. A study of conversion narratives of former Muslims », *MW*, 97 (2007/1), p. 111-24

KOSE (A.), *Conversion to Islam*. A study of native British converts, Londres, 1996

LAROCHE (P.), *L'évangélisation des musulmans en France*, Thèse de doctorat, Strasbourg, 2001

LEV TZION (N.), *Conversion to islam*, Londres, 1979

LITTLE (D.), « Coptic Conversion to Islam under the Bahri Mamluks, 692-755/1293-1354 », *BSOAS*, 39 (1976), p. 552-69

MANSSON Mc GINTY (A.), *Becoming Muslim*. Western Women's Conversions to Islam, Basingstoke, 2006

MINKOV (A.), *Conversion to Islam in the Balkans*. Kisve bahasi petitions and Ottoman social life, 1670-1730, Leyde, 2004

NIEUWKERK (K. van) (éd.), *Women embracing Islam*. Gender and conversion in the West, Austin, Tex., 2006

O'SULLIVAN (S.), « Coptic conversions and the islamization of Egypt », *Mamluk Studies*, X/2 (2006), p. 65

PERLMAN (M.), « Notes on Anti-Christian propaganda in the Mamlūk empire », *BSOAS*, 10 (1942), p. 843-61

ROCHER (L.), et CHERQAOUI (F.), *D'une foi l'autre*. Les conversions à l'islam en Occident, Paris, 1986

WILSON (Peter Lamborn), *Pirate utopias*. Moorish corsairs & European renegadoes, Brooklyn, N.Y., 1995

*E*TUDES
*T*HEOLOGIQUES
& *R*ELIGIEUSES

Revue trimestrielle publiée avec le concours du Centre National du Livre

Tzvetan TODOROV	« La beauté sauvera le monde »
François BOVON	Des noms et des nombres dans le christianisme primitif
Francis GUIBAL	<i>Un étrange amour</i> . Sur le « style » philosophique de Jacques Derrida
Pierre-Yves RUFF	Derrida, un « vrai » théologien?
Jacques GOETSCHEL	Les Pères de l'Église : la tentation du théâtre
Marc LIENHARD	Identité confessionnelle et œcuménisme

PARMI LES LIVRES

ABSTRACTS

TOME 82

2007/3

13, rue Louis Perrier — FR - 34000 MONTPELLIER — Tél. 04 67 06 45 76 –

Site Web : <http://www.revue-etr.org> -

E-mail abonnements administration@revue-etr.org

Abonnement 2007 : (paiement possible par carte bancaire depuis le site Internet) France 32 - Etranger 36

Abonnement de soutien : France, 45 - Étranger, 50

Tables 1976-1990 : 13 franco

Prix de ce n° : 13 franco

Bible

Jacques VERMEYLEN, *Jérusalem, centre du monde: manifestations et contestations d'une tradition biblique*, coll. Lectio divina 217, Cerf, 2007, 402 p., 36 €.



Sur ce sujet capital, l'auteur réunit un certain nombre d'études, parfois sous forme de reprise. Le parti du livre est clair: encadrées par deux chapitres consacrés au Temple de Jérusalem, jadis, puis dans le Nouveau Testament, deux séries d'analyses s'affrontent. D'abord, des textes rêvant une fière image de Jérusalem centre du monde, idée quasiment créée par des éditeurs tardifs des Prophètes anciens pour interpréter ou conjurer l'Histoire (ch. 2 à 5); ensuite, d'autres textes critiquant cette même idée par anticipation chez ces Prophètes anciens, Amos, Isaïe, Michée, et dans le Nouveau testament (ch. 6 et 7). Clair aussi l'exposé, scandé par d'utiles résumés. L'érudition et la minutie des analyses réservent cet ouvrage aux spécialistes ou aux amis de Conan Doyle, qu'attend ici un grand plaisir mental, d'analyse en analyse, le tout mené de façon très lisible.

Le Temple au début, le Temple à la fin, soit le centre de Jérusalem, c'est donc le centre du centre, que J. Vermeulen commence par camper. Le premier chapitre l'explique en référence à nos connaissances des voisins d'Israël et à leur psychologie reconstituée: le

Temple est une image pleine, haut / bas, pur / impur, etc. Du Temple il sera moins question par la suite que de Jérusalem, mais le lecteur aura en rémanence dans la rétine, si l'on peut dire, sa prétention à l'universel. Les chapitres 2 à 5 fouillent avec une précision de chirurgien un certain nombre de textes, souvent assez courts, où il appert que les éditeurs des Prophètes, d'Isaïe en particulier, se sont ensuite livrés à un détournement, à une amplification idéologique unifiée, qui tend à faire de Jérusalem le centre du monde. Tantôt ce centre est visé et donc défini par la convergence des Nations coalisées contre Jérusalem, que les textes fassent référence à l'histoire exacte, comme les assauts de Sennachérib en 701, ou se livrent à une extrapolation symbolique ou eschatologique (ch. 2 et 3). Tantôt, par une sorte de retournement en miroir, les Nations viennent vers Jérusalem pacifiquement ou pour réparer les guerres anciennes, voire avec dévotion (ch. 5). Entre-temps (ch. 4) il est rappelé que Babylone, foyer du Mal, sert d'antitype à Sion, centre de vérité. Le ch. 6 prend à témoin entre autres les textes classiques de la critique du Temple, Jérémie, ch. 7, Isaïe, ch. 1, Michée, etc., pour montrer à même la Bible la contestation de la vision nationaliste, sachant que ces contestataires du 7^e siècle ont là aussi subi par la suite des retouches édulcorantes. Enfin, Paul, les évangiles et l'Apocalypse livrent leur critique du Temple, des pages plus cavalières et plus allantes (ch. 7). L'épilogue résume les acquits et actualise leur message.

Dans les longues sections d'Ancien Testament, il s'agit seulement de textes des prophètes, la Torah et les Prophètes premiers figurant un peu au chapitre 6 et dans les discussions. L'analyse stylistique, celle du rythme poétique, les parallèles des textes entre eux, le consensus

relatif des scholars sur telle découpage, la foi de l'auteur dans la division classique des traditions et dans l'influence du Deutéronome de Josias, l'acribie personnelle de l'auteur, tout cela aboutit pour chaque texte à un découpage des oracles distinguant un original pur, celui du vrai Isaïe, par exemple, et des ajouts successifs en deux, trois, parfois quatre couches, détournant ou complétant le premier dans le sens d'une ambition centralisatrice. Et globalement la thèse veut que les prophètes qui parlaient de Jérusalem aient été tirés plus tard dans le sens de l'inflation centralisatrice; et que les textes anciens qui au contraire critiquaient Jérusalem, le Temple, le culte, les puissants, aient été de même édulcorés par leurs éditeurs, qui les ramenaient vers le même orgueil, quitte à se voir recorrectés sous l'influence de l'école deutéronomiste. Ainsi, par l'avert et le revers, la refonte des traditions bibliques pro et contra flirtait avec le centralisme. Le détail fourmille d'observations de style et de composition éclairantes. On notera que l'auteur descend vers des dates plutôt basses la rédaction ultime de ses textes.

L'ouvrage, puissant et généreux derrière son austérité, laisse pourtant sur la faim. Regrettons le sous-titre, maladroit, manifestations et contestations d'une tradition biblique: il donne à entendre que la tradition étudiée a été répandue puis contestée, mais les deux en dehors de la Bible, ou qu'il n'y aurait de biblique que le centralisme, alors que l'ouvrage analyse le contenu de la Bible, qui supporte l'antagonisme des deux positions, pour et contre – tradition dans la Bible irait mieux, ou simplement tradition. Le emploi d'études déjà parues provoque des disproportions (ainsi, la longue étude du Psaume 50, moins pertinente, p. 267-278). D'autre part, l'auteur ne met pas suffisamment en garde son lecteur

naïf, qui se demandera comment la critique de l'idéologie centralisatrice et fière est le fait des Prophètes du VII^e siècle, alors que cette idéologie elle-même est attribuée aux correcteurs tardifs des Prophètes? Ou les Prophètes voyaient à travers les siècles, ou ils réagissaient à une première vague de centralisation, qu'on est obligé d'inférer d'après leurs réactions. Personne ne dira que les textes bibliques sont d'une seule venue et contemporains de leur prête-noms. Mais, déjà faute d'une suffisante unanimité, la prudence s'impose, que n'assure pas nécessairement l'érudition la plus poussée. Tel est l'inconvénient d'une étude thématique et du découpage qu'elle entraîne: la lisibilité des temps est offusquée, mais surtout, on sent venir la 'thèse'.

Ici, en effet, une machinerie travaillée se met au service du vieil idéalisme: le prophétisme ancien, avec Isaïe, Amos, Michée, conscience singulières et pures, se heurte à une Institution rigide et animée par la volonté de puissance, qui a perverti leur pureté. Ces prophètes se voient exonérés de toute ambition pour Israël, mais, à même les quelques pages retenues, l'auteur veut montrer que leurs éditeurs les ont plus tard systématiquement détournés dans le sens de l'orgueil. Aussi bien, derrière l'apparat impressionnant, les analyses sembleront-elles infléchies d'avance, aimantées par la violente prophétie finale de l'auteur contre la papauté, où tout n'est pas faux, mais qui reste simpliste, moins historique.

Quant à la méthode, les nombreux 'peut-être' successifs au cours d'une même analyse laissent l'impression que le ciment du bel édifice est peut-être poreux. On doute également de ces nombreux raisonnements confortables, allant toujours du même au même et voulant, par exemple, qu'un Josias, parce qu'il est sou-

cieux du culte, ne s'occupe pas du social, ou que telle expression ne puisse être attribuée à l'authentique Isaïe du VII^e siècle, ou à Amos, parce qu'elle ne lui ressemble pas : on se fait une idée de ce prophète, puis on trie selon les critères prédéfinis. Redoutable aussi, l'acharnement à découper à tout prix (ainsi le pauvre Psaume 58 – p. 260-267). D'autre part, c'est grâce à leurs additions au texte originel que l'auteur prend les éditeurs nationalistes en flagrant délit, mais qui sait les soustractions qu'ils ont pratiquées – c'est une question qui complique déjà la théorie documentaire reconstituant le yahviste, l'élohiste, etc.? Plus au fond, nombre de coups de pouce laissent rêveur : pire, lorsque l'évidence manque, on recourt au talent ou à la discrétion du correcteur tardif (p. 263, note 115).

Ces passages en force permettent à l'auteur d'asseoir une équation à tiroir quasi marxiste, en tout cas raide : 'au milieu' signifierait 'au centre'; le centre impliquerait sans délai 'domination', et la domination serait très vite une 'domination universelle', voire tout aussi vite 'cosmique'. D'où l'importance idéologique du premier chapitre (rimant avec le dernier) : le Temple y est présenté, à l'instar des temples du Moyen-Orient ancien plus qu'en lui-même, d'ailleurs, comme un symbole cosmique, et l'on sait que le Temple est le cœur de la Sion impérialiste. Pour confirmation, 'peuples nombreux' est vite ramené à 'tous les peuples', alors qu'en bien des cas, ce rabbim désigne des 'peuples imposants', chacun ayant beaucoup d'hommes ou une grande influence, ou un prestige spécial, comme le montre le parallèle fréquent, 'peuples nombreux – nations puissantes'. Or ces petits mots, centre et tous, balisent le chemin de la thèse, et durcis, ils en servent la raideur. Les analyses établissent que les retouches font passer d'anciens textes

du social au politique, prônant le culte, l'autorité centralisée, la prétention universelle. Mais là encore, l'auteur traite le primat du social, cousin du principe de responsabilité morale personnelle, d'une façon qui lui permettra la critique de toute autorité centralisatrice (voir p. 246, l'interprétation tendancieuse d'Isaïe, 1, 10-17).

En sens inverse, l'on peut douter, par exemple, que dans Amos, 5, 22 la simple addition présumée tardive des holocaustes comme sacrifices censément plus purs puisse revaloriser le cultuel quand le social affleurerait (p. 240 et 243)? Pour son érudition, chef-d'œuvre de l'historico-critique, le flair du fin limier laisse pantois. Mais, surtout à cause de ces ruses, coups de pouce et 'peut-être' (trop oubliés dans les résumés en fin des chapitres, ainsi p. 243), le lecteur admiratif se demande si Sh. Holmes n'a pas en fin de compte laissé filer l'assassin. Enfin, la reconstitution indéfiniment reconduite d'un état primitif du texte biblique (toujours amaigri, scalpel oblige) risque de faire oublier que le texte guidant la foi des Juifs et donc des Chrétiens est le texte reçu bon an mal an, et que l'exégèse ne s'identifie pas à l'archéologie littéraire.

Il reste en effet que la même question du pouvoir peut être envisagée bien plus largement et avec souplesse, quant au dossier, et avec moins de risques quant à la méthode. Ainsi, on peut y verser le très long texte tardif de II Chroniques, 31-32, par exemple, qui fait du règne d'Ézéchias le modèle d'une forte centralisation, du culte comme des douze tribus, mais qui mène tout cela de telle sorte qu'idéalement, le roi, le Temple restauré (la grande Pâque de Josias est attribuée à Ezéchias), l'unité, c'est à dire les atouts du pouvoir, sont au service de chacun en Israël (pour le 'social', les humbles lévites sont

valorisés par rapport aux prêtres !). Ce tableau équilibré paraît d'autant plus significatif que la réforme est mise en relation immédiate avec l'assaut de Sennachérib, ce danger-phare qui, d'après l'auteur et la vraisemblance, a servi de référence aux tenants d'une Jérusalem centre du monde. Il n'y a pourtant là ni antinomie ni orgueil royal dans la centralisation, mais repentir et humilité. La question du pouvoir est bien entendu centrale dans la Bible ; ce livre l'agit avec érudition et finesse, constituant un premier dossier impossible à négliger, et, si l'on garde un zeste d'humour, il est passionnant à suivre – pour les spécialistes, cette confrérie virtuelle et jalouse. Regrettons donc que le traitement raidi de la thèse plus que la thèse en limite l'autorité, et qu'en dépit de quelques ruses (réduction du corpus paulinien, arguments *a silentio*) l'ultime dossier, du Nouveau Testament, cursif, si bien mené, clair et solide, n'ait pas servi de modèle aux précédents.

Jacques CAZEAUX,
CNRS

Daniel MARGUERAT, *Les Actes des apôtres (I-12)*, Labor et Fides, Genève, 2007, 446 p., 32 €.



Tout sur les Actes : voici la première partie d'une somme. Sur le sujet D. Marguerat a tout lu, tout trié, tout utilisé judicieusement. Clair, bien écrit, l'ouvrage présente pour chaque unité littéraire une Traduction ordinairement ferme, une

Analyse, soit une présentation cavalière (qui suffira à beaucoup et qu'on appellerait plus

volontiers 'synthèse'); puis une Explication (soit plutôt une analyse ou un commentaire continu), et enfin des Perspectives théologiques, avec de précieux encarts sur des thèmes généraux et une abondante bibliographie. La position d'ensemble est modérée, équilibrant les opinions courantes qui sont présentées en détail. L'auteur suit l'interprétation classique, voulant que les Actes soient d'abord une Histoire des origines chrétiennes. Il navigue donc dans l'historico-critique, mais utilise la narratologie récente. Comme il emprunte avec intelligence et simplicité à plusieurs méthodes, l'ouvrage vise tous les publics et ne veut déplaire à personne. Sans doute sera-t-il plus consulté que lu de bout en bout, mais, honnête homme, prédicateur, spécialiste, chacun y trouvera une solide matière et un compagnon très agréable, solide et documenté.

On regrette cependant l'épaisseur de l'ouvrage, parfois prolixe, et qui pourrait sans dommage faire l'économie de positions exégétiques dépassées. Pour le fond, le parti pris de l'Histoire oblige l'auteur à louvoyer, et on a l'impression que là où soit le factuel soit l'analyse classique échoueraient, la narratologie vient au secours, mais supervisée par les poncifs récents, tels la ravageuse idéologie de l'« identitaire ». Le morcellement du commentaire continu rend difficile une vue d'ensemble. Des synthèses reprenant plusieurs chapitres feraient sans doute surgir un sens différent de celui que proposent les unités trop minces. Ainsi, les onze malheureux premiers versets obéissent à cinq formes littéraires successives, d'où la dispersion du commentaire dans autant de fiches vouées à des parallèles extrinsèques. Le recours de rattrapage à une rhétorique cicéronienne ou autre crée parfois de fausses fenêtres, dont souffrent entre autres le discours d'Étienne ou l'épisode de

Césarée, si bien traité d'ailleurs. Plus au fond, l'idée que les Actes décrivent l'expansion du christianisme de Jérusalem aux Nations et lui donnent son 'identité', diffuse un optimisme théologique... un peu décourageant. Le parcours géographique des Actes est peut-être une simple toile de fond pour une prophétie plus âpre – comme la suite pseudo historique des Juges et des Rois sert simplement de trame commode à une rude prophétie sur la terre et le pouvoir. Pourquoi ne pas noter d'emblée que le fameux appel de Paul à César n'a aucun sens : quel besoin avait-il de cette catapulte disproportionnée (contraire à l'évangile de la Croix), quand il pouvait naviguer tranquillement pour Rome depuis Assos, le Pirée ou Smyrne? Cette simple interrogation remettrait en cause le providentialisme prêté aux Actes. Elle suggérerait qu'il s'agit d'une prophétie plus que d'une histoire finalement triomphante, et l'activisme de Paul n'en sortirait pas indemne : il n'est plus le prisonnier du Christ, mais de soi-même. Souhaitons que le second volume en rende compte.

Cela dit, avec les défauts mais les gros avantages d'une somme, l'ouvrage impressionne et passionne. L'ampleur de l'information invite déjà à mesurer la complexité de la lecture, et, autant histoire de l'exégèse des Actes que commentaire des Actes, on lit le tout avec bonheur. La variété et jusqu'à l'abondance même offrent au lecteur une sorte de table d'orientation ouverte, fort utile. Appréciable, la position équilibrée concernant l'accès de Pierre aux Nations. L'analyse (pages 347-406) fait très heureusement le départ entre la mission comme telle et le rôle propre de l'apôtre que les catholiques auraient tendance à majorer, et les protestants, à diluer – l'auteur souligne bien que c'est là une pièce maîtresse des Actes, mais où Pierre est serviteur. Il est

dommage que le plan des Actes donné page 21 estompe le nom de Pierre à cet endroit, sachant que beaucoup se servent de ce plan, où l'adresse aux Nations a l'air de commencer avec Paul, selon le cliché ordinaire.

Jacques CAZEAUX,
CNRS

Elian CUVILLIER, Jean-Daniel CAUSSE, *Mythes grecs, mythes bibliques. L'humain face à ses dieux*, Cerf, 2007, 192 p., 17 €.



Question à la fois passionnante et difficile, car elle met en jeu notre conditionnement intellectuel, notre culture traditionnelle, tous nos acquis philosophiques et surtout religieux, notre vision de l'homme et de sa destinée, la forme de christianisme à laquelle nous adhérons.

Mais la première des difficultés à résoudre, si possible, pour le chercheur de vérité, qu'il soit spécialiste de langue et littérature grecques (P. Sauzeau), plus généralement, des civilisations antiques (C. Salles), d'éthique (J. D. Causse), de l'Ancien Testament (D. Noquet), du Nouveau Testament (E. Cuvillier) ou psychanalyste (P. Gutaumard), est d'apporter une définition accessible, cohérente et non dogmatique, au mot « mythe ».

Ce livre, en notre époque d'incertitude sur le sens de la religion, dans un monde qui s'interroge sur « la fin » des religions, est particulièrement le bienvenu. Ces divers exposés, sans violer notre foi intime, nous aidera à élargir no-

tre quête de vérité sans la réduire à une formule commode mais fallacieuse. En ce sens, son ouverture (la « fonction des mythes »), sa clôture (le mythe, « un langage des origines »), par le même auteur, sont à lire en continuité, pour sentir de façon pertinente ses orientations.

Le mythe est un « récit », *muthos*, dont l'intention est de dire ce qu'il est impossible de dire autrement, si ce n'est par la pensée, mais sans que notre raison puisse, fort heureusement, le rationaliser et le réduire à un objet. Le point de départ de l'étude s'attache donc légitimement, à interpréter son langage, à travers l'analyse de R. Bultmann, en parallèle avec celle de P. Ricœur. L'objet du théologien, comme celui du linguiste et du philosophe, est d'accéder à « un » message caché polyvalent, non univoque, par-delà les temps et les lieux, qui ne peut que résister à la volonté possessive et rationalisante de l'homme, mais qui doit passer par elle. Le récit est en même temps *logos*, « parole ». Pour expliquer l'alliance des mots, Bultmann veut interpréter et, pour cela, « démythologiser » le texte biblique. Alors que Bultmann va opposer « *démythisation* » et « *démythologisation* », la première consistant à rationaliser ce qui paraît contraire au bon sens, P. Ricœur vise une réconciliation des deux, conforme à notre approche culturelle contemporaine. Nous sommes au cœur d'une réflexion sur la foi qui prend le risque de rationaliser ce qui ne peut l'être : la transcendance. On ne peut enfermer Dieu dans une définition, trouver un « noyau dur » du sens, mais on peut le reconnaître dans une relation (p. 19). C'est cela l'essentiel.

Qu'y a-t-il de commun entre le jardin d'Eden et son arbre de la connaissance, les tragédies d'Eschyle et de Sophocle, les cosmogonies mésopotamiennes avec le personnage de

Moïse ou de Jésus ? Est-il possible de rapprocher Zeus d'Adonaï ou bien Héra, déesse du mariage et de la fécondité, de la Vierge Marie ? C'est à de tels parallèles que nous sommes confrontés, et la religiosité frileuse s'en trouve désarçonnée.

La tragédie d'Antigone, par exemple, nous situe au cœur de notre condition humaine par delà les temps, les lieux, la société, ses mœurs, le polythéisme, les religions. Plus encore, elle nous parle aujourd'hui et nous invite à prendre position, à nous engager. En quoi consiste notre liberté telle que voulue par les dieux du Panthéon, ou du Dieu créateur du monothéisme ? Nous sommes face à notre responsabilité de créatures autonomes, soumises à des lois et à des choix, simplement parce que nous sommes « image et ressemblance » de Dieu. Nous entrons dans le mythe qui nous interroge. Il nous alerte sur le risque qui nous guette en permanence : celui de céder à la voix des sirènes ou du serpent premier. Ce risque est de se prendre pour des « dieux » et tenter de supplanter notre créateur.

C'est là tout le danger d'une figure de l'« *ex-cès* », ou du franchissement de la limite. Nous comprenons qu'Antigone, ou nos premiers parents, n'ont peut-être pas fait le bon choix, mais que la fatalité n'a rien d'irréversible et que « *tout n'est pas écrit d'avance* ». Nous sommes nous-mêmes l'« *origine* », tout en nous inscrivant dans une continuité, chemin du désir humain (p. 25). Le christianisme a emprunté au polythéisme, dans une orientation incomplète vers le monothéisme (p. 53), et il ne faudrait pas évacuer du mythe ce qui concerne des événements bien réels et des personnages qui n'ont rien d'une invention (p. 106), mais qui ne sont pas réductibles au fait historique qui s'estompe et s'efface dans le brouillard du

temps, pour prendre une valeur fondatrice, par la parole. Gilgamesh et d'autres textes sont utilisés, mais dépassés, dans la Genèse; la légende du roi Sargon ne rend pas compte du Moïse sauvé des eaux de l'Exode.

Peut-on parler de mythe à propos de la résurrection de Jésus? Oui, en ce sens que le langage textuel utilisé pour dire, traduire l'indicible, l'« in-oui », le neuf sans autre référence historique, est obligé de s'inventer en tant que point de départ, origine fondatrice non perceptible pour l'historien (p. 124). Les Écritures se font le témoin de ce que nul n'a vécu, en dehors du ressuscité lui-même. La tombe se referme sur le vide et le silence, « *constat d'une absence* » (p. 132). La foi prend le relais.

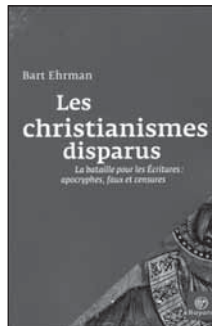
Ne peut-on pas faire, cependant, quelques réserves sur l'utilisation du mot « *épiphanie* » (p. 157-9; 165-6) qui semble fonctionner comme synonyme de « *théophanie* », sans que l'on puisse distinguer avec netteté le concept retenu; et cela d'autant plus que l'épiphanie peut être « *extraordinaire* », « *en échec* » ou même « *inachevée* »? Le non théologien n'y reconnaît aucun de ses saints. N'y a-t-il pas une différence fondamentale, au moins de degré, entre la théophanie vécue sur le Sinaï par Moïse, qui y reçoit la Torah, après l'épisode du « buisson ardent », et l'homme Jésus, marchant sur les eaux du lac? Dans le même ordre d'idée, il me paraît abusif d'écrire (p. 111), « qu'après la mort de Moïse, la révélation directe s'interrompt à jamais ». Le « *à jamais* » est de trop. La Parole ne permet de rien dire de tel sauf, précisément, à circonscrire la transcendance.

De même, il me semble lire une surdétermination contestable, et idéologiquement (ou

par confession) marquée, lorsque l'auteur établit un lien entre une préfiguration de la croix, lors de la multiplication des pains, et Jésus marchant sur les eaux (p. 159). Nous tombons dans ce que les chercheurs tentaient d'évacuer: le noyau dur interprétatif et idéologique, abusif du mythe, où l'on souhaite voir parvenir son lecteur. N'était-ce pas déjà la démarche de Bultmann qui, en bout d'analyse (p. 20), parvenait au seul message réducteur de la « *justification par la foi* »?

Olivier LONGUEIRA,
Agrégé de Lettres

Bart EHRMAN, *Les christianismes disparus – La bataille pour les Écritures : apocryphes, faux et censures*, Bayard, 2007, 416 p., 39 €.



Comme le titre l'indique, l'auteur propose une vaste enquête sur les « christianismes disparus ». Sous ce terme, il faut entendre toutes les composantes du christianisme qui ont fleuri dans les premiers siècles de l'Église mais qui, pour diverses raisons analysées dans l'ouvrage, n'ont pas survécu à l'épreuve du temps. L'approche de l'auteur est clairement affirmée dès le début du livre: pour lui, il ne s'agit pas d'opposer un christianisme orthodoxe existant depuis les origines, à des variantes que l'on qualifierait alors d'hérésies. Il désire montrer que le christianisme est d'emblée multiple et que ce n'est qu'après plusieurs siècles qu'une composante triomphera des autres en les éradiquant de manière si efficace qu'il faudra souvent attendre le 19^e ou le

XX^e siècle de notre ère pour en retrouver les principales composantes. Sans tomber dans la caricature, l'auteur insiste d'ailleurs parfois un peu lourdement sur cette situation de monopole théologique imposé par ce qu'il appelle les auteurs « proto-orthodoxes » et dont bénéficiera ultérieurement l'Église catholique...

Le sous-titre de l'ouvrage précise que l'enquête va concerner essentiellement le domaine de l'écrit. La première section du livre, peut-être la plus passionnante, plonge le lecteur dans une enquête sur la fabrication des « faux » dans l'antiquité (*Évangile de Pierre, Actes de Paul et de Thècle, Évangile de Thomas*) jusqu'aux suspicions qui entourent certaines découvertes contemporaines comme l'Évangile secret de Marc.

La seconde partie de l'ouvrage constitue une adroite initiation aux grands courants du christianisme de l'antiquité : ébionites, marcionites, gnostiques de tous poils sont passés en revue, non à travers ce qu'en disent leurs adversaires, mais à travers leurs textes propres lorsqu'on les connaît. La complexe question de la littérature gnostique copte de Nag Hammadi est abordée, mais le caractère grand public de l'ouvrage ne permet pas toujours de faire saisir la subtilité et la complexité de ces textes.

La dernière section du livre se focalise sur le conflit entre ces christianismes concurrents (*les gagnants et les perdants*). Tous les auteurs anciens en prennent pour leur grade et l'auteur prend un certain plaisir à montrer que les mêmes armes (faux, calomnies, insultes) sont utilisées dans chaque camp. Les « proto-orthodoxes » sont parfois accusés d'avoir créé un climat d'intolérance religieuse, dont certains seront d'ailleurs eux-mêmes victimes. La conversion de l'auteur à l'Évangélisme

n'est peut-être pas étrangère à cette approche polémique...

Il est un peu dommage que la bibliographie soit presque exclusivement anglophone et que l'entreprise de traduction du livre n'ait pas aussi abouti à une bibliographie francophone adaptée. Il n'en demeure pas moins que cet ouvrage est intéressant et constitue une bonne initiation à ce très vaste champ de la littérature chrétienne des premiers siècles. L'auteur connaît très bien son sujet et sait guider son lecteur avec la pédagogie et le pragmatisme des enseignants d'outre-atlantique.

Pierre de MARTIN de VIVIES,
Université Catholique de Lyon

Théologie

Jean-Philippe REVEL, *Traité des sacrements II. La confirmation. Plénitude du don baptismal de l'Esprit*, Cerf, 2006, coll. « Théologies », 800 p., 59 €.



Avec ce troisième tome, aussi monumental que les précédents, l'auteur poursuit la publication de son traité des sacrements. La confirmation pose de nombreux problèmes pastoraux et théologiques. L'auteur les relève dans son introduction (pp.7-96).

Il présente d'abord les difficultés d'ordre pastoral, en particulier celles qui concernent l'âge de la confirma-

tion ou ce que l'auteur appelle « la mémoire spirituelle » de la confirmation. A ce sujet, sans guère pouvoir s'appuyer sur des études sérieuses, l'auteur affirme remarquer le peu de traces que laisserait la célébration de ce sacrement chez ceux qui l'ont reçu. Il nous semble que la vraie question est l'insignifiance pratique de ce sacrement dans un pays comme la France, en raison de son absence fréquemment constatée chez les baptisés qui viennent demander le sacrement de mariage, sans que cela conduise à les confirmer à cette occasion.

Concernant les difficultés d'ordre théologique, l'auteur relève la difficulté à articuler une théologie du don de l'Esprit entre baptême et confirmation. Ce qui est incontestable. Il présente de façon critique les options de la théologie médiévale s'efforçant de rendre compte de la dissociation entre baptême et confirmation dans l'église latine (la confirmation, don de l'Esprit pour la force, don de l'Esprit pour le témoignage). On peut relever, à ce sujet, l'intérêt du développement sur le vocabulaire de la confirmation (pp. 49-55). Mais nous avons du mal à suivre l'auteur quand il oppose aux positions de S. Thomas d'Aquin, de Durand de Mende et du concile de Trente (reprises par les documents récents du Magistère) des arguments archéologiques tirés de la pratique patristique. Il y a là un anachronisme qui fait perdre de la force à son argumentation. Ne faudrait-il pas plutôt prendre acte que la théologie médiévale est différente de la théologie patristique et correspond à une autre pratique ecclésiale? Cette difficulté réapparaîtra dans la dernière partie de l'ouvrage.

Quant aux difficultés d'origine liturgique, l'auteur les synthétise en deux questions.

Imposition des mains ou onction? L'auteur présente cette question comme une alternative. A lire les textes cités, on peut en douter. On nous permettra de relever des approximations ou des oublis. Ainsi, p. 79, l'auteur ne cite pas la fin du texte du concile de Florence (Denz 381) qui ne s'arrête pas au mot « *confirmatio* », mais ajoute: « ...*vel frontis chrismatio* », montrant clairement qu'au XIII^e siècle, on associe imposition des mains et onction. De même, p. 89, dans la citation de la constitution « *Divinae consortium naturae* », l'auteur introduit une parenthèse qui ne se trouve pas dans le texte et le dénature, car il y est question de distinguer deux impositions des mains: celle qui précède le rite de l'onction et celle par laquelle se fait l'onction. Le document de Paul VI s'inscrit dans une pratique qui entend unir et non opposer imposition des mains et onction.

L'institution du sacrement de confirmation. On peut s'étonner que cette question soit considérée comme une question liturgique et non une question théologique.

La suite de l'ouvrage est divisée en deux parties: I. Histoire du sacrement de confirmation (pp. 101-488); II. Éléments d'une théologie de la confirmation (pp. 489-726). L'ouvrage se termine par une bibliographie sélective (pp. 727-751) et des index (pp. 753-788).

Dans la première partie, l'auteur présente l'ensemble du dossier biblique et patristique, ce qui rendra grand service pour une étude historique de la pratique liturgique ancienne et de ses implications théologiques. Mais cette partie historique s'arrête au XIII^e siècle: pratiquement rien n'est dit (à l'exception de quelques notes de bas de page) sur la période qui va du XIII^e siècle au XX^e siècle. Silence

étonnant dans une étude qui se veut exhaustive. On peut regretter que l'auteur ait fait l'impasse sur les options des églises issues de la Réforme, ce qui rend son travail tout à fait insuffisant du point de vue œcuménique.

Dans la seconde partie, l'auteur revient sur la question des rites de la confirmation (pp. 489-599), puis aborde la question de la grâce (pp. 601-647) et celle du caractère de la confirmation (pp. 648-667), ce qui le conduit, au terme de son parcours, à un examen des problèmes pastoraux de la confirmation (pp. 669-726). Concernant la grâce de la confirmation, l'auteur récusé la thèse d'un double don de l'Esprit (pp. 603-620) puis traite de la distinction entre grâce de la confirmation et grâce du baptême (pp. 622-647). Jugeant inadéquate la notion d'*augmentum gratiae*, Il propose d'envisager la grâce de la confirmation « ...comme la perfection de la grâce baptismale ou, équivalement, comme la plénitude ou l'achèvement de celle-ci. » (p. 630) ou encore, comme achèvement de l'intégration à l'Église, selon l'affirmation de LG n° 11 : « Par le sacrement de confirmation, le lien des fidèles avec l'Église est rendu plus parfait. » (cité p. 647). Concernant le « caractère » de la confirmation, l'auteur adopte avec quelques nuances la position de S. Thomas d'Aquin dans la somme théologique et il conclue : « le caractère de la confirmation, comme celui du baptême, n'est pas un 'mandat' pour accomplir certaines fonctions ministérielles, mais une habilitation à faire de tous les actes de la vie quotidienne un culte rendu à Dieu. » (p. 666).

La dernière partie, traitant des problèmes pastoraux de la confirmation, s'articule autour de deux questions : l'âge de la confirmation (pp. 671-697) ; l'évêque ministre de la confirmation (pp. 698-724).

L'auteur, logique avec sa propre position (la grâce de la confirmation n'est pas différente de celle du baptême), affirme que la seule solution est de rapprocher la confirmation du baptême. L'ennui, c'est que l'ensemble des documents du magistère de l'Église affirment une grâce propre à la confirmation et la pratique actuelle de la dissociation entre baptême et confirmation n'est pas le fait du caprice de tel ou tel agent pastoral, mais une pratique entérinée par les conférences épiscopales et approuvée par le Saint-Siège (voir *Préliminaires du nouveau rituel francophone de la confirmation*, n° 11 et ss).

Dans la situation actuelle de séparation, la confirmation tend à célébrer l'engagement personnel de celui qui a été baptisé enfant, car au baptême, comme le précisent les préliminaires du rituel francophone au n° 37, ce sont les parents qui s'engagent.

Concernant l'âge de la confirmation, l'auteur, se rangeant en fin de compte à la logique du retard dans la célébration de la confirmation, en vient à proposer de retarder encore cette célébration (pp. 688 et ss.)

Il ne prend pas en compte les questions posées par le renouveau du catéchuménat (évoqué rapidement aux pp. 721-722) et la pratique sacramentelle qui lui est liée : celle d'une dissociation fréquente du baptême et de la confirmation alors même que les nouveaux baptisés sont admis à l'eucharistie.

Cette inversion entre admission à l'eucharistie et confirmation est sans doute le point qui demanderait à être travaillé théologiquement. Depuis les décisions du Pape Saint Pie X encourageant l'admission précoce à la communion, l'unité des sacrements de l'initiation chrétienne a été pratiquement disloquée, même si les textes officiels la rappellent. Cette

admission à l'eucharistie tend inévitablement à réduire la confirmation à un signe de persévérance ou à un mandat pour le témoignage qui ne trouvent pas leur place dans l'itinéraire concret de beaucoup de baptisés.

Peut-être une autre théologie de la confirmation que celle de l'âge patristique est-elle ici à l'œuvre ? Question qui reste à examiner sérieusement.

Bernard-Dominique MARLIANGEAS, o.p.

Lytta BASSET, *Ce lien qui ne meurt jamais*, Albin Michel, 2007, 218 p., 16 €.



Dernière livraison de la théologienne protestante Lytta Basset, ce livre est le plus personnel. Elle tente de mettre des mots sur un drame qui a ébranlé sa vie : le suicide de son fils Samuel.

Entreprise courageuse quand un professeur délaisse les *techniques* théologiques et essaie de coller au plus près de l'expérience. Il s'agit d'une traque, d'une tentative de mettre des mots sur la façon dont la « Présence » agit en et sur elle. C'est au-delà de la raison ; elle, bibliste et professeur, devient témoin. On ne peut discuter un témoignage. On le reçoit et celui de Lytta Basset est d'autant plus précieux qu'elle aborde certains terrains difficiles avec beaucoup de franchise¹.

1. A noter un passage trop court sur la mémoire organique ou/et cellulaire.

Au fil de la lecture, nous ne serons pas étonnés de retrouver une résonance forte de la Parole et un poids symbolique des mots ; parfois le lecteur sera tenté de qualifier certaines pages de *jargonantes*. Il sera par contre admiratif de la façon dont Lytta Basset la protestante parle de Marie et de son expérience de mère du crucifié.

Une grande pudeur confessante parcourt ce livre et l'auteur n'ose pas appeler Dieu par son nom ; souvent elle parlera de la « Présence ». Courageuse encore quand elle tente de décrire au plus près ce que d'aucuns nommeraient des « théophanies ». Il me semble que ce livre est un très beau traité de la Providence ; même si le mot ne sera jamais prononcé, c'est pourtant bien de cela dont il s'agit dans ce livre.

Hubert CORNUDET, o.p.

Islam

Abdelwahab MEDDEB, *Contre-prêches. Chroniques*, Seuil, coll. « La couleur des idées », 2006, 503 p., 25 €.



« Il est du devoir de tous de participer au désenclavement de la référence islamique ». Cette phrase (page 267) peut résumer le projet poursuivi, au long des 115 courts chapitres que compte ce recueil, par Abdelwahab Meddeb.

Le romancier, poète et intellectuel d'origine tunisienne, professeur de littérature comparée

à l'Université Paris-X Nanterre, nous livre ici la substance des chroniques hebdomadaires, diffusées depuis 2003 par Médi 1 (Radio Méditerranée Internationale, Tanger), en forme de *Contre-prêches* – contre les prêches des islamistes et des intégristes, des fanatiques de toutes sortes et de toutes religions. L'auteur entend explorer la mémoire de l'islam, afin d'en vivifier des possibilités enfouies et d'ouvrir ce qui a été clôturé, pour que ceux qui se réclament de cette religion et de cette culture puissent vivre « sans complexe au présent », tout en restant enracinés dans le passé qui est le leur.

Cet ouvrage peut se lire à plusieurs niveaux. Il propose, en premier lieu, un écho et une analyse, sur le vif, des événements qui ont marqué l'actualité au cours des années 2003 à 2005 : le déclenchement de la guerre en Irak, la capture, puis le procès de Saddam Hussein, les attentats de mars 2004 à Madrid et de juillet 2005 à Londres, l'ouverture des négociations pour l'adhésion de la Turquie à l'Europe, la chute du gouvernement au Liban (mars 2005), les discours antisémites du président iranien Ahmadî Nejâd, etc.

A un deuxième niveau, on peut voir dans ce livre un manifeste contre l'islamisme et le fanatisme et un essai pour dresser un état des lieux de l'islam actuel, de sa situation politique, de son histoire, de ses blocages, de ses possibilités. L'auteur revient sur la « crise de civilisation » que traverse l'islam, crise dont il avait fait la généalogie dans *La maladie de l'islam* (Paris, Le Seuil, 2002). Cette maladie porte un nom : l'islamisme. La rencontre entre Orient et Occident, entre modernité européenne et tradition coranique doit permettre d'ouvrir à nouveau l'espace de l'interprétation, de réactiver le conflit des interprétations

(l'*ijtihad*) et de favoriser la pluralité des lectures et des modes de vie. Contre tout repli identitaire, nécessairement mortifère, l'auteur défend la croyance en des valeurs universelles – liberté et égalité, droits de l'homme, démocratie, liberté d'expression – qui débordent la distinction sexuelle et la différence ethnique ou religieuse.

Enfin, cet ouvrage peut se lire comme une formidable invitation au voyage. Un voyage autour de la méditerranée, entre le Maroc et le Liban, entre le Maghreb et l'Andalousie. Au fil des chapitres qui se succèdent, le précédent appelant le suivant, on voyage de ville en ville, au gré des pérégrinations de l'auteur : les rues de Casablanca, l'Alhambra de Grenade, Séville, ou encore Tanger, porte d'entrée de l'Afrique, « ce lieu où les deux continents ne se perdent pas de vue ». A la découverte de l'autre, dans des lieux de métisages, sur la brèche entre Orient et Occident, entre modernité et culture arabe, entre christianisme, judaïsme, islam. Ce voyage se fait aussi dans le temps, depuis l'Andalousie du roi Alphonse X le sage, jusqu'à la Mongolie du Sultan Ghazân, en passant par le royaume khazar en Sicile. Le lecteur retrouve, d'une chronique à l'autre, les *Mille et Une Nuits* et *Don Quichotte*, le soufi andalou Ibn 'Arabî et le philosophe hollandais Spinoza, l'historien Ibn Khaldûn et Goethe, le défenseur d'une littérature universelle.

Il est sans cesse question, dans cet essai, de passages, de traductions, de transferts culturels, d'entre-deux qui invitent à déchiffrer « les signes manifestes de la célébration de l'altérité en soi et pour soi », afin « d'aider le sujet d'islam à renouer avec une ancienneté pertinente le persuadant de vivre en homme de maintenant l'amour de l'autre qu'il porte

en lui ». L'accueil de l'étranger, autrement dit l'hospitalité, est l'occasion d'un enrichissement mutuel. A la condition que l'étranger s'adapte aux règles et à la culture de celui qui l'accueille. Et il est ici question de la situation des musulmans en Europe.

De l'essai de Meddeb pour penser l'islam, je retiens quelques fils directeurs : une réflexion sur le pouvoir des images reproduites à l'infini – celles, par exemple, de Saddam capturé par les américains ou celles de la prison d'Abû Ghrib. Un combat pour réévaluer le statut de la femme en islam, et la question – inévitable – dite du « voile ». L'affirmation que le désenclavement de l'islam passe par la séparation du pouvoir politique et du religieux et l'accès à la démocratie de régimes autoritaires, voire despotiques. On l'aura compris, l'auteur de cet essai ne parle pas la langue de bois.

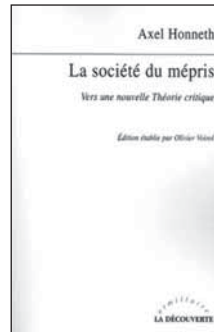
Meddeb travaille ainsi à « ébranler l'impensé islamique » afin d'élaborer « la réponse raisonnée, moderne, radicale, systématique, aux interprétations inquiétantes de la lettre qui est au fondement de l'islam ». On peut ne pas être d'accord avec tout – avec la séparation affirmée entre foi (religieuse) et vérité (philosophique), par exemple. L'auteur situe son propos au niveau culturel, au niveau d'un échange entre les cultures. Or, autour de la méditerranée, ce sont des religions qui se distinguent, cohabitent et parfois s'affrontent. Des religions distinctes qui engagent chacune la vie de celui qui la pratique, et lui donne son sens. A trop vouloir l'échange et le métissage, l'auteur manque peut-être le dialogue. Du moins, force est de constater que la question délicate d'un dialogue entre des religions, d'un dialogue à partir de positions qui se présentent comme contradictoires, voire conflictuelles, est absente de ce livre.

C'est un livre parfois grave, souvent jubilatoire. Un manifeste et une illustration de la liberté de penser et de se déplacer, de la richesse des cultures et de leur rencontre. Un livre pour partir à la découverte de l'autre.

Pascal DAVID, o.p.

Philosophie

Axel HONNETH, *La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*, édition établie par Olivier Voirol, coll. « Armillaire », Paris, La Découverte, 2006, 349 p., 25 €.



Pourquoi notre société est-elle traversée, régulièrement, par des mouvements sociaux? Quel malaise et quelles revendications sont ainsi exprimés par ces actions collectives, organisées ou spontanées, pacifiques ou violentes? Et alors, corrélativement,

comment retrouver une relation vraie à autrui, à soi-même et au monde? Quelles sont les conditions sociales d'une « vie bonne »? Pour répondre à ces questions, nous dit Axel Honneth, il faut se demander ce qu'est une société.

Le social, c'est ce domaine dans lequel des sujets individuels et collectifs communiquent, développent des actions communes, mais aussi entrent en conflit sur des interprétations divergentes autant que sur la distribution des ressources matérielles. Au cœur du social, il y a l'intersubjectivité, c'est-à-dire la recon-

naissance des sujets socialisés les uns par les autres, et le combat pour cette reconnaissance. Nous avons besoin, pour vivre une vie « réussie », que les autres reconnaissent que ce que nous faisons et ce que nous sommes a de la valeur. Nous avons besoin d'être appréciés, d'être estimés, d'être « reconnus ». La réalisation de soi dépend de la reconnaissance dont on bénéficie et cette reconnaissance, il faut la conquérir; on peut alors comprendre les confrontations sociales sur le modèle d'une « lutte pour la reconnaissance ».

Or, il arrive qu'un individu ou un groupe d'individus ne soit pas reconnu par les autres membres d'une même société. Qu'est-ce qui fait qu'un être humain a de la « valeur », alors qu'un autre sera invisible pour nous? Comment cela se manifeste-t-il dans notre comportement? « J'aimerais désigner l'expérience morale que les sujets humains font typiquement dans de telles situations, explique l'auteur, comme le sentiment de subir un mépris social » (p. 193). Cette reconnaissance méritée et qui n'est pas obtenue provoque un sentiment d'injustice. Diagnostiquer ces injustices sociales va permettre d'identifier et de décrire les mécanismes de domination, puis de fonder les principes normatifs de la « critique » de la société, pour ensuite la transformer. Car Axel Honneth appartient à une tradition philosophique qui ne se contente pas de penser la société, mais qui veut, en un même mouvement, la changer. Une théorie du social permet ainsi de procurer une fondation

normative à la critique de la société qui se déploie dans les mouvements sociaux.

Axel Honneth a été introduit en France par la traduction et la publication, en 2000, de *Kampf um Anerkennung* (1992), *La Lutte pour la reconnaissance* (coll. « Passages », Cerf). Ce philosophe et sociologue allemand est l'un des représentants contemporains les plus importants de la tradition de pensée que l'on désigne par l'expression « Théorie critique », celle de l'Institut de recherche sociale, qu'il dirige depuis 2001, encore appelée « Ecole de Francfort ».

Ce second ouvrage, *La société du mépris*, rassemble une série d'articles publiés par l'auteur, à trois exceptions près, entre 2000 et 2004. Sans aucun jargon, traduisant en un vocabulaire simple une pensée difficile et stimulante, il fait le point sur ce qu'il doit à Jürgen Habermas, son maître, sur l'héritage de l'Ecole de Francfort, sur les résultats auxquels il est parvenu et répond aux objections qui lui ont été faites. La préface d'Olivier Voirol, à qui nous devons cette publication, est une bonne introduction à la pensée de l'auteur. On peut aussi commencer la lecture de ce recueil par le quatrième chapitre, un entretien entre Axel Honneth et Olivier Voirol, qui revient sur l'itinéraire et les thèses développées par le philosophe de Francfort et propose un programme de recherches pour les années à venir.

Pascal DAVID, o.p.

De la quiétude à la tourmente. Pour une conversion de la parole religieuse.

Les claires paroles religieuses traditionnelles, dans leur quiétude, ne disent plus grand-chose à la plupart des gens, tout du moins en Occident. Comment la teneur de ces paroles pourrait-elle redevenir audible aujourd'hui ? Bruno Latour se le demandait dans ce sémillant petit livre, passé un peu trop inaperçu en 2002 : *Jubiler ou les tourments de la parole religieuse* (Les empêcheurs de tourner en rond, 2002).

Il partait du postulat que la parole religieuse, à la différence du discours scientifique, n'a pas pour vocation d'informer, mais de produire un effet, et qu'elle est, en cela, du même type que la parole amoureuse. Dans son discours amoureux, l'amant ne veut certes pas s'en tenir à de l'information. Au-delà des mots, il cherche à toucher quelqu'un, à transformer une relation. L'analogie avec la parole amoureuse fait comprendre comment des mots usés, qui tendraient à perdre toute signification, peuvent être repris à neuf en se chargeant d'un pouvoir de transformation. Le « je t'aime » de l'amant a un effet bouleversant sur l'être aimé si les mots qu'il emploie, qui sont les mots de toujours, résonnent, dans la façon de les dire, au ton de la voix, comme s'ils étaient prononcés pour la première fois.

Certes les mots de la religion ne s'inventent pas, ce sont ceux d'une histoire, d'une institution. La parole amoureuse elle-même est une véritable institution. Nombre d'écrivains et de sociologues ont souligné combien toutes les paroles d'amour se ressemblent. Mais si on en reste aux mots, assénés avec assurance comme s'ils étaient bien connus, on suscite la suspicion, on n'est pas crédible. « Bien sûr que je t'aime, je te l'ai dit cent fois » est une déclaration dévastatrice, signifiant le contraire de ce qu'elle dit. Des personnes qui s'aiment sont embarrassées par les mots habituels de l'amour. Aux questions qu'on leur pose, elles ne répondent ni par oui, ni par non. « C'est plus complexe que cela ». « Je sais ce que je ressens, mais je ne saurais pas vous le dire ». De la même façon, selon Bruno Latour, « il n'y a pas de parole religieuse qui ne soit hésitante, balbutiante, embarrassée » (p. 99). Si on en reste aux formules bien connues, bien claires dans leurs affirmations traditionnelles, « alors on parlera clair et droit, mais à des auditeurs qui n'y comprendront plus goutte » (id.).

L'objet de la parole religieuse, c'est de produire un effet, et non d'énoncer dans la quiétude un beau discours de foi. Mais c'est aussi son tourment. Il s'ensuit que la parole religieuse est, en quelque sorte, trahie par les croyances ; car celles-ci, en focalisant l'esprit sur l'au-delà, détournent de l'incitation à agir que porte cette parole. Dans les textes fondateurs, l'énonciation religieuse se découvre en-deçà des récits, comme une injonction inscrite en biais, en contrepoint. Le récit du tombeau vide est-il là seulement pour me faire croire à la résurrection ? Ce n'est pas une information que j'en retire, mais l'effet d'entraînement qui me saisit à l'instant où, obscurément, je me sens concerné par l'événement, de même que les personnages de la fresque de Fra Angelico sont saisis par l'événement sans voir ce Christ qui, dans le coin du tableau, n'est visible que par un observateur extérieur.

« Confondre la croyance (ou l'incroyance) en "Dieu" avec l'exigence religieuse, c'est prendre le décor pour la pièce, le prologue pour l'opéra » (p. 9). L'existence de Dieu n'est pas un préalable. Comme l'amour, la réalité spirituelle n'est pas une substance qui existerait avant la parole qui la fait advenir, elle est dans cette parole même au moment où elle se dit. Dans la crise amoureuse, « quand les amants... se trouvent infiniment éloignés l'un de l'autre,... [ils ne se disent pas] "notre amour saura bien nous tirer de ce mauvais pas, il sera le plus fort" ; ils sentent parfaitement que ce petit Dieu-là ne peut plus rien pour eux » (p. 148). Mais plus tard, s'étant rapprochés, c'est « quand ils se parlent qu'il se passe à nouveau quelque chose », et que leur amour « peut à nouveau les soutenir pour toujours » (p. 149). L'amour n'existe pas avant ni au-dessus de leur parole, mais dans le moment où, se parlant, il se passe quelque chose entre eux.

De même, alors que l'expression « Dieu est personne » paraît stupéfiante à nombre de nos contemporains, il y aurait « de la négligence », nous dit-on, à « ressasser... en parlant aujourd'hui comme si "Dieu" existait » (p. 161). Mais on fera sans doute comprendre ce dont on parle en disant, par exemple, « ce qui fait de nous des personnes » ou « ce qui engendre des prochains » (id.). On a chance alors d'être entendu dans la quête de sens du monde présent, celle-même sous-jacente à l'athéisme. « Voltaire, Feuerbach, Nietzsche, Marx, Freud,... nous familiarisaient avec un monde non pas vide de Dieu, mais au contraire rempli de son inexistence » (p. 168), un monde où la notion de Dieu est une fabrication humaine. Oui, fabrication humaine, ce qui ne veut pas dire que nous en ayons la maîtrise. A la fois une construction qui est de notre fait, qui dépend de la parole, et une réalité qui nous échappe. D'où le caractère hésitant, fragile, provisoire de l'énonciation religieuse dont « l'hésitation constitue la chose même, toujours à reprendre et à reformuler » (p. 181).

Que dire de l'institution dans cette reprise de l'énonciation religieuse à l'aune du dialogue amoureux ? Car on n'y échappera pas, « il n'existe pas plus de religion privée, de religion à soi, que d'amour individuel » (p. 190). Mais le lien qui s'institue entre les amants reste tributaire des aléas de l'avenir. Et l'Église, quant à elle, est constituée de « ceux qui se reconnaissent par moments comme faisant partie du même peuple virtuel – peuple aussitôt déchiré, éparpillé, révolté, infidèle... avant qu'il se reprenne, se rassemble... avant de se

perdre un peu plus tard » (p. 192). Peuple virtuel en effet, comme ce peuple en réduction constitué par deux amoureux, qui a bien une réalité lorsqu'ils sont proches, mais est en passe de devenir virtuel s'ils viennent à s'éloigner. Pour l'Église, il s'agit même d'un « peuple virtuel à géométrie variable » (p. 196), car il n'y a pas de frontière arrêtée entre l'intérieur et l'extérieur. En délimitant son champ clos, elle empêcherait l'émergence sans frontières de « la catholicité virtuelle d'un peuple à ressusciter » (p. 197). Pourtant, hors d'une institution réceptacle, il n'y a pas de discernement valable de l'énonciation religieuse.

Mais on abandonnera l'idée d'un étalon immuable et partout semblable, pour viser « cet autre universel, partout différent – oui relatif – grâce auquel des peuples divers réalisent enfin... qu'ils forment en réalité le même peuple parce qu'ils réentendent le même message à travers des formules dont aucune ne se ressemble » (p. 196). Un universel se réalisant dans la relativité de la diversité humaine, et non pas un universel s'enfermant dans une configuration religieuse particulière. Peuple virtuel, qui se fait et se défait, et peuple sans frontières, est-ce là une assise pertinente pour la transmission de la révélation ? « Aucune révélation ne sera jamais supérieure à ce tâtonnement d'aveugles qui se tiennent par l'épaule pour avancer dans la nuit » (p. 192).

Au cours de l'histoire, l'énonciation religieuse a toujours eu à se convertir à un nouveau contexte, à de nouvelles questions. Toujours elle a innové dans l'actualité en rejoignant sous un aspect inédit l'intuition d'origine. La comparer au dialogue amoureux, c'est se référer à une parole qui n'a rien de religieux et qui est pourtant potentiellement chargée de la plus grande spiritualité, retrouvant en cela les paroles évangéliques, paroles d'amour plutôt que de religion, celle-ci n'étant qu'un outillage. Réinventer une parole « religieuse » qui parle à un monde « sorti de la religion », sans pour autant rien édulcorer, rien trier, rien rejeter, tel est le projet que propose ce livre. Immense tâche à réaliser ; non que, par ailleurs, bien des avancées en ce sens n'aient déjà été faites ; tout du moins, la perspective semble ici radicale, se déployant avec le naturel d'une forêt qui s'enracine dans le tourment des profondeurs.

Guy de LONGEAUX

Table des matières du tome LV – 2007

THÈMES D'ENSEMBLE

L'engagement politique	273	1-140
Figures de Pierre	274	1-132
Le pouvoir de l'image	275	1-124
La conversion	276	1-128

ENTRETIENS

Jacques Arnould, un théologien dans les étoiles	273	5-16
Elisabeth Parmentier, au plaisir de la théologie	274	5-19
Gustavo Gutierrez, la libération par la foi	275	5-15
Joseph Moingt et Christian Duquoc en conversation	276	5-20

ARTICLES

BEAUDE Pierre-Marie, La conversion de Saint Paul	276	33-43
BERTEN Ignace, La théologie de la libération est-elle encore d'actualité ?	273	93-102
BOESPFLUG François, Sens et non-sens des images au regard de la parole	275	43-57
BOURDIN Bernard, Le christianisme et l'Europe : quels héritages pour quel avenir ?	273	47-54
CHARVET-BARRET Geneviève, L'imagerie médicale en question	275	77-89
CHIRON Jean-François, La dimension ecclésiale de la conversion	276	61-71
COLOSIMO Jean-François, La bénédiction de la faillibilité	274	45-55
COTTIN Jérôme, Le christianisme libérateur de l'image	275	29-37
CREHALET Frédéric, L'émergence de la papauté	274	73-82
DUQUOC Christian, Conversion de Dieu, conversion de l'homme	276	91-97
GONNEAUD Didier, Pierre et Paul : paradoxes de l'apostolicité	274	35-43
GUGELOT Frédéric, Le récit de conversion : manifeste de la foi et mémoire de soi	276	49-56
LATHUILLIERE Pierre, Le «stumbling block» du ministère papal	274	93-104
LAVIGNE Jean-Claude, Les enjeux du développement durable	273	69-77
LE GUERN Michel, Métaphore et image	275	17-24
MARGUERAT D., STEFFEK E., Pierre dans les évangiles : fragile et emblématique	274	21-31
MATERNE P.-Y., MAUCQ S., La question du politique depuis Vatican II	273	31-40
MATTEI Paul, Le primat romain vue de Rome (Ier-Ve siècle)	274	59-69
MESLIN Michel, Initiations et conversion	276	21-30
PERES Jacques-Noël, Critique luthérienne de la figure pontificale	274	83-91
PREVOTAT Jacques, L'Action Française : une tentative de récupération	273	83-92
PUEL Hugues, Militance associative et mondialisation	273	55-63
REMOND René, L'évolution de l'engagement politique des chrétiens	273	19-29
WUNENBURGER Jean-Jacques, Promesses et risques des nouveaux médias pour le patrimoine culturel	275	61-72
ZORN Jean-François, De la mission conquête à la mission requête	276	77-86

POSITIONS, CHRONIQUES ...

DUQUOC Christian, A propos du Jésus de Benoît XVI	275	101-109
GILLIOT Claude, Se convertir à l'islam ?	276	99-106
LALOUM Michel, Les murs, les frontières, la sécurité de l'Autre	274	107-112
LASIDA Elena, <i>Populorum progressio</i> . Actualité et actualisation d'une encyclique	275	95-99

LONG Jean-Etienne, Du triangle rose au mariage gay	273	103-113
MARCHADOUR Alain, Terre Sainte défigurée	274	113-117

LECTURES

ALFEYEV Hilarion, Le Nom grand et glorieux	275	116
AUGUSTIN, Discours sur les Psaumes	274	119-120
AVON Dominique, Les frères prêcheurs en Orient, les dominicains du Caire (1910-1960)	273	127-128
BASSET Lytta, Ce lien qui ne meurt jamais	276	118
BAUCKHAM Richard, La théologie de l'Apocalypse	273	114
BONHOEFFER Dietrich, Création et chute	273	114-115
CAMARA Helder, Lettres conciliaires (1962-1965)	274	122-123
CORBIC Arnaud, Camus et l'homme sans Dieu	275	117-118
CUVILLIER E., CAUSSE J.-D., Mythes grecs, mythes bibliques	276	112-114
DUMONT Robert, Mémoires d'un prêtre-ouvrier	274	123-124
EHRMAN Bart, Les christianismes disparus – La bataille pour les Ecritures	276	114-115
HAUERWAS Stanley, Le Royaume de Paix	273	117-121
HONNETH Axel, La société du mépris. Vers une nouvelle Théologie critique	276	120-121
KLAUCK Hans-Joseph, Judas, un disciple de Jésus	273	115-116
KÜNG Hans, Mon combat pour la liberté. Mémoires	273	121-122
LATOUB Bruno, Changer de société – Refaire la sociologie	273	123-124
LEFEBVRE Ph., MONTALAMBERT V. de, Un homme, une femme et Dieu	275	114-116
LEFORT Claude, Le temps présent. Ecrits 1945-2005	274	128-129
LEMONON Jean-Pierre, Ponce Pilate	275	110-111
LITTELL Jonathan, Les Bienveillantes	273	132-133
LONGEAT Jean-Pierre, Paroles d'un moine en chemin	273	122-123
MALOVIC Dorian, Mgr Zen, un homme en colère	275	117
MARGUERAT Daniel, Les Actes des Apôtres (1-12)	276	111-112
MEDDEB Abdelwahab, Contre-prêches. Chroniques	276	118-120
MOINGT Joseph, Dieu qui vient à l'homme, t. 2, De l'apparition à la naissance de Dieu	275	113-114
REVAULT D'ALLONNES Myriam, Le pouvoir des commencements	273	130-131
REVEL Jean-Philippe, Traité des sacrements II. La confirmation	276	115-118
REY Olivier, Une folle solitude. Le fantasme de l'homme auto-construit	274	126-127
RIAUEL Olivier, Le monde comme histoire de Dieu. Foi et raison dans l'œuvre de Wolfhart Pannenberg	274	120-121
RICCARDI Andrea, Vivre ensemble	274	124-126
SAAÏDIA Oisilla, Clercs catholiques et Oulémas sunnites dans la 1 ^{ère} moitié du XX ^e siècle	273	126-127
VERMES Geza, Les énigmes de la Passion	275	110
VERMEYLEN Jacques, Jérusalem, centre du monde	276	108-111
WENIN André, D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain	275	111-113
ZAMBRANO Maria, L'homme et le divin	274	127-128
Coll., La quête de guérison/ Médecin et religions face à la souffrance	273	124-125
Coll., Clarifications sur l'homosexualité dans la Bible	274	118-119
Coll., Histoire de l'islam et des musulmans en France du Moyen Age à nos jours	273	128-129
Coll., Les chrétiens et la sexualité au temps du sida	274	126
Coll., Simone Weil. Le grand passage	273	129-130
Coll., Vatican II et la théologie. Perspectives pour le XXI ^e siècle	273	116-117

Cahiers disponibles

S'adresser à la revue pour les numéros 1 à 156

Théologies d'Afrique noire	159	227	L'Apocalypse: le livre du désir
Écriture apocalyptique	160	228	La société sans projet ou l'exil du sens
Le monde, lieu d'une parole sur Dieu	161	229	Autorité et dissentiment: du gouvernement de l'Église
Le Conseil oecuménique des Églises	162	230	Le rire: thérapie du fanatisme
Jérémie, la passion du prophète	165	231	Lecture savante, lecture ecclésiale
Destin du corps, histoire de salut	166	232	Mutation de la jeunesse étudiante
Le devenir des ministères	167	233	L'enfer: un destin impensable
L'Évangile dans l'archipel des cultures	168	234	Les béatitudes: le bonheur inversé
Catéchèse: la pierre de touche	169	235	Justice et pouvoir judiciaire
Paroles d'Église et réalités économiques	170	236	Paranormal, la religiosité sauvage
Le Saint-Esprit libérateur	173	237	Moïse, le prophète de Dieu
Les couples face au mariage	174	238	L'euthanasie, le débat nécessaire
Histoire et vérité de Jésus-Christ	175	239	Le Paradis, l'excès promis
Aux portes de l'Église, les pauvres	177	240	La prière
La royauté dans la Bible	178	241	La filiation
La question de l'Au-delà	179	242	Paul et Israël
Fonction d'un magistère dans l'Église	180	243	Le désir de mémoire
Le racisme, une hérésie	181	244	Habiter
Laïcs en Église	182	245	Trinité et divin cosmique
Aujourd'hui, l'individualisme	184	246	La vertu
Le courant fondamentaliste chrétien	186	247	Une autorité affaiblie. L'épiscopat
Procréation et acte créateur	187	248	Foi et histoire
La longue marche des Patriarches	188	249	Christianisme et culture
Marie, mère de Jésus Christ	189	250	Un chemin de liberté: le salut de Dieu
Églises et État dans la société laïque	190	251	Lumière & Vie, le cinquantenaire: Audace et fidélité
La liberté chrétienne: l'épître aux Galates	192	252	Discerner. Enjeu de l'accompagnement
Bible et psychanalyse	198	253	La Résurrection... Avenir du crucifié
La parole dans les églises	199	254	"Dieu, ça me touche..." L'émotion dans la foi
La mort et les vivants	204	255	La bibliothèque de Dieu
La mission	205	256	Ezéchiel, le souffle de la responsabilité
Fidélité et divorce	206	257	Jean-Paul II: un pontificat inclassable
Contemplation	207	258	Le nihilisme, défi pour la foi
1492: l'invention des Amériques	208	259	La Providence, divine prévenance
Les signes et la Croix chez saint Jean	209	260	Esther, mémoire et résistance
Jésus: l'énigme de son humanité	210	261	Le quotidien, au fil des jours
Pudeur et secret	211	262	Le Pardon de Dieu
Le diable sur mesure	212	263	David, le berger devenu roi
Sagesses humaines, divine folie	213	264	D. Bonhoeffer, un théologien aux prises avec l'histoire
Écologie et création	214	265	Connaître Dieu
Christianisme et perversions	215	266	Abraham, le père de la promesse
Catéchisme de l'Église Catholique	216	267	S'accompagner. Une question d'humanité
L'Épître aux Hébreux	217	268	L'Église au nouvel âge des médias
Du mensonge	218	269	Edith Stein. Une philosophe au carmel
L'espérance	219	270	Les sacrements: quelle efficacité ?
Le travail entre sens et non-sens	220	271	Peine et prison
Qohélet: la saveur biblique de l'instant	221	272	L'enfance du Christ
Christianisme et religions	222	273	L'engagement politique
La solitude: de la nuit obscure	223	274	Figures de Pierre
La non-ordination des femmes	224	275	Le pouvoir de l'image
Le corps et le don	225	276	La conversion
La violence de Dieu	226		

VENTE AU NUMÉRO 2008

ABONNEMENTS 2008

	simple	ordinaire	soutien
France	12,00 €	40,00 €	50 €
Etranger	14,00 €	47,00 €	60 €

Tout abonnement va de janvier à décembre. Souscrit en cours d'année, il donne droit aux cahiers déjà parus. Supplément de 8 € pour l'envoi par avion des 4 numéros.

BULLETIN POUR L'ABONNEMENT 2008

Nom

Rue

Code postal Ville

Pays..... Votre numéro d'abonné(e).....

	Ordinaire	Soutien
France	40 €	50 €
Etranger	45 €	60 €

Pour les quatre numéros, le supplément par avion est de 8 €.

Les abonnements de soutien permettent de servir la revue à des correspondants qui sont dans l'impossibilité d'en régler le prix.

L'abonnement 2008 vous donne droit aux n^{os} 277-280.

Pour se réabonner, on peut découper ce bulletin ou, plus simplement, joindre au chèque la bande d'envoi de ce numéro.

Libeller le chèque à l'ordre de *Lumière et Vie* sans oublier de noter le numéro d'abonné(e).

CCP Lumière & Vie 3038 78 A Lyon

IBAN: FR09 2004 1010 0703 0387 8A03 843 BIC: PSSTFRPLYO

Directeur de la publication: Hervé Jégou - Imprimerie MG - 84210 PERNES LES FONTAINES / Dépôt légal: 2271 - 1^{er} trimestre 2007 - Commission paritaire: N° 0909 G 85935

lumière & vie

Au prochain numéro :

Dossier :

En quête de nature

Michel SIMON

De l'évidence à la contestation, et retour

Alain GUYOT

La requête romantique de la nature pure

Dominique BOURG

L'avenir de l'environnement

Maxime ALLARD

*Hors de la nature,
quel fondement à la norme universelle ?*

Jacques FANTINO

Pour une théologie de la création



« La conversion biblique est la marche vers un terme. Elle n'est pas tant retour à l'origine par la contemplation, que retour vers l'alliance dans la fidélité ; elle n'est pas circularité cosmique autour du centre, mais cheminement aux allures eschatologiques ; elle n'est pas retour vers soi pour se perdre dans l'extase, elle est engagement dans l'histoire pour répondre au Très haut et s'en laisser engendrer... »

Yan PLANTIER

lumière & vie

2, place Gailleton 69002 Lyon
Tél. 04 78 42 66 83
Fax. 04 78 37 23 82
courriel : lumvie@wanadoo.fr
www.lumiere-et-vie.com

paraît quatre fois par an
France 10,50 €
Etranger 12,00 €