

Le recit de conversion : derriere la
representation personnelle du for interieur,
la participation a un discours commun et
evocateur

著者	Rico-Yokoyama Adriana
journal or publication title	仏語仏文学
volume	38
page range	25-71
year	2012-03-15
URL	http://hdl.handle.net/10112/00017255

Le récit de conversion : derrière la représentation personnelle du for intérieur, la participation à un discours commun et «évocateur»

Adriana RICO-YOKOYAMA

0. Introduction

Lors de précédents travaux présentant un panorama du religieux en France¹⁾, nous avons fait un double constat. D'une part, l'incontestable et inexorable recul de l'Église catholique – dont l'augmentation sensible du nombre des catéchumènes depuis les années 90²⁾ ne peut compenser la chute constante du nombre de pratiquants, de baptêmes, de séminaristes ou de prêtres en exercice³⁾ – et, d'autre part, et assez paradoxalement, la plus grande

1) Rico-Yokoyama A. (2010).

2) «En 1980, on comptabilisait environ 2 800 personnes adultes en démarche catéchuménale [...]. Dix ans après, en 1991, le chiffre était estimé à 5 643, puis montait rapidement pour atteindre environ 10 000 personnes en 1995.» (N. de Bremond d'Ars, *Les conversions au catholicisme en France : un religieux en mutation ?* (2003, p. 20).

3) Selon une enquête IFOP (2010), 64% des Français se déclaraient catholiques en 2009 contre 87% dans les années 70. Seuls 4,5% d'entre eux vont à l'église chaque dimanche. Puis, selon l'article «*L'Église de France perd de son influence au Vatican et des séminaristes dans ses diocèses*» tiré du quotidien italien *Il Foglio*, (13-11-2009)), le nombre des séminaristes est passé de 4 536 en 1966, contre 500 aujourd'hui. 825 prêtres étaient ordonnés prêtres en 1956, contre 90 en 2008. Les 15 000 prêtres en France ont pour âge moyen 75 ans.

visibilité de cette institution, pourtant en retrait depuis des décennies. Cette visibilité se traduit entre autres par le dynamisme et l'éclat des grands rassemblements, comme les Journées Mondiales de la Jeunesse (JMJ) où de jeunes catholiques du monde entier accourent aux rendez-vous du pape. L'ampleur et la fébrilité de ces journées, très médiatisées, suscitent interrogations et perplexité en France. Autres signes de visibilité : la célébration de fêtes religieuses hors des murs de l'église⁴⁾ ; l'ouverture au public d'espaces à proprement parler catholiques, comme le Collège des Bernardins, présenté comme «un lieu de recherche et de débat pour l'Église et la société» ; ou encore, la participation croissante de l'Église dans la sphère publique, de plus en plus sous sollicitation ou patronage gouvernemental. Pour conclure sur les différentes manifestations de visibilité, – et ceci constituera l'objet du présent article –, nous évoquerons un phénomène récent mais suffisamment marquant pour que la presse lui ait octroyé l'appellation, certes péjorative, de «coming out des cathos⁵⁾».

Communément utilisée pour désigner l'annonce volontaire et émancipatrice d'une orientation sexuelle, l'expression «coming out⁶⁾» se réfère ici à l'aveu difficile et non moins libérateur – non pas de son homosexualité – mais de son attachement à l'Église catholique. Il s'agit dans le cas présent de la confession publique de leur foi par des personnalités du monde artistique, intellectuel, politique ou même économique.

Catholiques de naissance, de tradition, de culture ou d'adoption, on compte parmi ces «confessants» des hommes et des femmes ayant été «touchés par la grâce» alors que ni leur milieu, ni leur environnement ne

4) A la une du quotidien *Libération* daté du 25 avril 2011, l'article *Pâques, la catho pride*.

5) Le *Nouvel Observateur*, du 26 mai au 1er juin 2011, dossier : *Le «coming out» des cathos*, pp. 98-100

6) Autre expression utilisée pour décrire le phénomène: *La catho pride*. Là encore l'expression est empruntée à la grande manifestation homosexuelle, la *Gay Pride*.

semblaient les y prédisposer, ou bien d'autres encore, ayant recouvré la foi après s'en être éloignés parfois durablement. Ces descriptions correspondent aux seconde et troisième modalités de la figure du converti que propose D. Hervieu-Léger dans *Le pèlerin et le converti* (1999, pp. 120-125), la première étant «celle de l'individu qui "change de religion", soit qu'il rejette expressément une identité religieuse héritée et assumée pour en prendre une nouvelle, soit qu'il abandonne une identité religieuse imposée mais à laquelle il n'avait jamais adhéré, au profit d'une foi nouvelle⁷⁾» ; la seconde est «celle de l'individu qui, n'ayant jamais appartenu à une tradition religieuse quelconque, découvre, après un cheminement personnel plus ou moins long, celle dans laquelle il se reconnaît et à laquelle il décide finalement de s'agrèger.» ; la troisième est «celle du "réaffilié", du "converti de l'intérieur" : celui qui découvre ou redécouvre une identité religieuse demeurée jusque-là formelle, ou vécue *a minima* de façon purement conformiste [...]»⁸⁾. C'est aux récits de conversion de ces deux dernières catégories, et plus particulièrement à ceux de ces «naissants» et «renaissants» ayant vécu une conversion profonde qui entraîne un bouleversement de leur existence⁹⁾, que la présente étude sera consacrée.

Extrêmement différents de par leur forme, leur style et leur contenu, ces récits, présentés comme le témoignage d'une expérience personnelle,

7) Ce cas de figure ne sera pas présent dans notre corpus.

8) *Ibid.*, p. 121-124. Cette répartition en trois catégories concerne les convertis appartenant à toutes les confessions. Notre corpus se limite aux conversions à l'Église catholique.

9) Le terme de «Coming out» désigne également (et surtout) les catholiques «convaincus» qui décident par leur témoignage de «sortir du bois» en faisant état de leur croyance, afin d'exhorter par leur exemple leurs semblables à adopter la même attitude, et dans un but plus prosélytique, à inciter les gens à rejoindre les rangs de l'Église. Dans cette étude, il ne sera pas question des témoignages de ces catholiques «convaincus» mais de ceux ayant été touchés par la foi.

individuelle et isolée – du fait aussi du caractère sacré et, parfois, quelque peu surnaturel de ce qu'ils relatent –, semblent n'avoir en commun que leur nature profonde (la relation d'une conversion) et leur finalité déclarée (le partage et la transmission). Ils présentent néanmoins bien des récurrences et des similitudes. Comment peut-on expliquer ces similitudes ? Quelles en sont les origines ?

L'hypothèse que nous souhaiterions soumettre est que ces discours naissent et se construisent à partir des présuppositions, conscientes ou inconscientes, de leurs auteurs sur ce qu'ils pensent qu'une véritable expérience de conversion devrait être. Ces présuppositions, ils les «reçoivent» de l'attitude ou de l'atmosphère ambiante envers la religion qui se manifeste à travers les supposées attentes du public, croyant ou non croyant, auquel ces confessions sont destinées. On peut donc alléguer des liens de causalité entre l'atmosphère publique et la manière dont ce discours supposé intérieur est modelé. Si cette hypothèse se vérifie, il s'ensuit que nous pouvons nous servir de la forme et des caractéristiques communes de narrations relatant une expérience «intérieure» pour percevoir l'atmosphère religieuse d'une époque.

De ce point de vue et pour soutenir la plausibilité de cette hypothèse, il nous semble pertinent de croiser nos récits avec d'autres témoignages de conversion qui, bien qu'appartenant à des temps ou à des lieux n'ayant que peu ou prou de relation avec la période qui nous occupe, s'y apparentent. En effet, ils se présentent comme le produit d'expériences intérieures et individuelles, mais sont manifestement, au moins en partie, nous le verrons, modelés par l'atmosphère de leur époque. Il s'agit d'abord, des récits de conversion des puritains¹⁰ partis fonder la Nouvelle Angleterre au 17^{ème} siècle, puis, de ceux appartenant à la vague de conversions au catholicisme

10) Le fait qu'il s'agisse de récits de conversion à une foi protestante ne contredit pas la démonstration.

qui s'étend de la fin du 19^{ème} au premier tiers du 20^{ème} siècle. Ces retours en arrière, à travers différentes époques, par ce qu'ils nous apprennent, laissent entrevoir, imaginer ou déduire sur leur contexte religieux, à travers les attentes qui y apparaissent en filigrane, nous permettront dans un second temps, de mieux cerner la spécificité de l'environnement religieux de la France en ce début de troisième millénaire.

Cet article se découpera en trois parties. Nous examinerons d'abord les récits de conversion des puritains de la Nouvelle Angleterre, puis ceux de la fin du 19^{ème} siècle, pour y observer ce lien entre l'expérience intérieure et l'atmosphère ambiante. Nous en tirerons une première grille qui servira de base, dans un second temps, à l'analyse et à une caractérisation de notre corpus français. Les caractéristiques narratives ainsi dégagées permettront une mise en lumière des contraintes narratives et rhétoriques qu'implique la période, mettant ainsi en lumière les spécificités de notre époque vis-à-vis de la question religieuse, catholique.

1. Base de travail et élaboration d'une première grille d'analyse

1.1. Les puritains de la Nouvelle Angleterre

1.1.1. Edmund S. Morgan et «*Visible Saints*»

Les récits de conversion¹¹⁾ dont il sera question ici ont été analysés par Edmund S. Morgan, dans son ouvrage *Visible Saints : The History of a Puritan Idea*. Morgan y retrace les origines du récit de confession et à travers l'histoire de la réforme, les diverses étapes qui ont amené son instauration en Nouvelle Angleterre, avant d'en dégager les caractéristiques narratives.

Rappelons les faits. En Angleterre, en créant la nouvelle *Church of*

11) Le corpus de Morgan est constitué des confessions recueillies par le Révérend Wigglesworth (pp.90-91) et de celles consignées par le pasteur T. Shepard (1605-1649) entre 1637 et 1645.

England, le gouvernement avait fait en sorte que «chaque anglais soit transformé automatiquement par décret gouvernemental en membre de la nouvelle Église anglicane.» (*Visible Saints*, p. 25). Pour les leaders fondateurs de la Nouvelle Angleterre une telle situation était inacceptable. Ils rêvaient de construire une nouvelle Jérusalem¹²⁾ et concevaient la fondation des colonies comme l'opportunité de prouver au monde la possibilité d'une société qui suivrait véritablement, pour la première fois, la loi de Dieu. Or, une église où cohabiteraient pécheurs et ignorants ne pourrait rien démontrer de la sorte. La principale innovation des fondateurs fut donc d'imposer, comme condition préalable à l'admission au sein de l'Église, le récit oral par le candidat du cheminement par lequel il était parvenu à la «conversion», c'est-à-dire à la seconde naissance de son âme.

Récit à la fois personnel et public, il devait, premièrement être fait devant l'assemblée des «saints» de l'Église, deuxièmement, raconter une expérience spirituelle vécue par l'individu, en lui faisant retracer, dans ses propres mots, le travail de la grâce dans son âme ; troisièmement être écouté d'une oreille critique par les leaders afin qu'ils examinent l'authenticité de l'expérience narrée et décident en conséquence de son admission ou non. (Pétillon¹³⁾, p. 77) Ces épreuves étaient d'une importance capitale pour l'aspirant : de cette admission dépendait sa réputation comme bon chrétien, sa propre croyance en sa possible salvation, son intégration dans la société de l'époque, sa citoyenneté. (*Visible Saints*, p. 105).

Mais comment le candidat pouvait-il prouver, à la face du monde, qu'il était digne d'admission ? Pour les puritains, la salvation ne peut découler que de la foi. Elle n'est donc pas démontrable par l'exposition de ses œuvres, sa

12) D. LACORNE, (2007).

13) P.-Y. PETILLON (1986) compte-rendu sur l'ouvrage de Patricia Caldwell. *The Puritan Conversion Narrative : The Beginnings of American Expression*.

propre volonté ou par des efforts de nature ‘humaine’. «... quoiqu’aucun être humain ne méritât la salvation, Dieu dans sa merci avait choisi d’en sauver une poignée, et à eux, il avait donné la foi salvatrice.» (*Ibid.*, p. 34). C’est la prédestination. L’épreuve publique consistait donc à décrire les signes prouvant que Dieu vous était apparu et vous avait accordé la foi. Il s’agissait d’une description verbale d’une expérience intérieure : la lente et tumultueuse gestation de la foi, quand la «délivrance» succède aux tourments de la condition pécheresse.

Cette description devait nécessairement prendre une forme que les leaders (elders¹⁴) puissent reconnaître comme le signe évident de l’intervention divine. Ils disposaient à cet effet, d’une part, des modèles de confessions antérieures de ceux qui à leurs yeux avaient incontestablement été “élus” ou “sauvés” par Dieu, (ainsi, le témoignage spontané et improvisé que certains convertis firent publiquement servir de modèle et de base à ce rituel d’admission devenu obligatoire), mais on peut aussi supposer que des conversions célèbres, comme celle de Saint Augustin par exemple, servirent de référence pour identifier des réveils de foi perçus comme véritables. Les leaders disposaient, d’autre part, de «formes d’expérience» reconnues par la théologie. Le prêtre William Perkins «dont les sermons et les conférences à l’Université de Cambridge menèrent beaucoup de jeunes Anglais au puritanisme» (*Ibid.*, p. 68) établit une liste des dix étapes par lesquelles l’individu est censé passer pour acquérir la foi. Morgan les énumère [(1) les infortunes de la vie extérieure pouvant dompter l’obstination, (2) la compréhension de la loi morale (distinction entre le Bien et le Mal), (3) la reconnaissance de ses propres péchés, (4) une reconnaissance de sa nature pécheresse entraînant le désespoir (*legall feare*), (5) l’examen sérieux de la promesse de salvation, (6) le désir et la volonté de croire, (7) le combat contre

14) Les aînés, les anciens.

le désespoir, (8) le sentiment de sécurité, (9) le repentir pour ses péchés, (10) le don de la grâce par Dieu et l'obéissance à ses commandements (la Sanctification)] (*Ibid.*, pp. 68-71) et il nomme ce cheminement «la morphologie de la conversion». Ces étapes constituent à la fois «une sorte de scénario qui permet de discerner les signes du travail de la foi mais aussi un schème narratif, **le canevas prescrit pour la narration**, une «rhétorique des saints» (Pétillon, p. 79).

Morgan constate, de facto, que certaines étapes étaient considérées comme des points clés, fondant toute expérience, et expose des cas où la candidature est explicitement rejetée lorsque un de ces points est absent du récit de confession. (*Visible Saints*, pp. 100-101) Ainsi, parmi les suppositions communes, la théologie puritaine, nous l'avons dit, n'admettant pas que la conversion puisse survenir du propre choix du candidat (les êtres humains étant fondamentalement mauvais), la foi ne pouvait venir que de la volonté de Dieu. Il en résulte qu'un des signes les plus convaincants d'une vraie conversion n'était pas un sentiment de sécurité envers sa propre foi, sentiment perçu comme étant des plus suspects, mais au contraire, un désespoir souvent renouvelé. (*Ibid.* pp. 68-69, 91-92). De sorte que la conversion devait le plus probablement survenir à la suite d'un désastre ou d'une déception (*Ibid.* p. 91), c'est-à-dire, à un moment où la confiance de la personne en sa position, ses ambitions, sociales, etc., avaient été fortement érodées. Aussi, dans la narrative typique du converti, la troisième étape était-elle le sentiment de «compréhension» (reconnaissance) de ses propres péchés, menant à la quatrième étape, désignée par Perkins par «peur légale (légitime)» (*legall feare*) mais que les Puritains après lui ont souvent appelé «conviction» d'avoir péché, ou simplement «humiliation», ce qui les menait au désespoir. Morgan ajoute que «cette étape du processus était si essentielle qu'elle était l'objet d'une grande attention de la part des écrivains puritains, qui la sous-divisaient souvent en plusieurs parties» avec une emphase particulière pour

«l'humiliation». (*Ibid.*, p. 68). Les leaders de l'Église attendaient donc que l'individu reconnu très clairement sa noirceur absolue, pour que ne subsiste aucun doute sur le fait que son espoir de salvation ne vint entièrement et incontestablement de l'extérieur de lui, autrement dit de la volonté divine.

Il paraît vraisemblable que cette connaissance incita les candidats à une dramatisation des péchés dont ils reconnaissaient s'être rendus coupables. En décrivant le cheminement de l'expérience par laquelle ils étaient passés, ils proposaient des variantes à une inconsciente «Narrative of Conversion» que tous tenaient en leur for intérieur comme étant la Vraie et la Seule Possible, car issue des suppositions communes, conscientes et inconscientes, sur leur relation avec Dieu et avec la société. Les récits individuels peuvent donc être considérés comme symptomatiques d'attitudes plus générales du public envers la religion, ces attitudes portant naturellement la spécificité de leur époque vis-à-vis de la religion.

Une autre donnée permet de corroborer ces présuppositions dans le corpus des *Visible Saints* : au moment critique, un élément déclenchant.

1.1.2. Patricia Caldwell et l'élément déclenchant

Patricia Caldwell, dans son livre *The puritan conversion narrative : The Beginnings of American Expression*¹⁵⁾ où elle reprend l'analyse de Morgan et dont l'un des objectifs est de démontrer les spécificités des conversions des puritains de la Nouvelle-Angleterre par rapport à celles des convertis anglais, observe que les confessions du corpus sont marquées par l'existence d'un fait «capital» qui va être l'élément révélateur de la foi. Ce n'est pas un fait nouveau. Des conversions célèbres qui ont connu un fort retentissement dans le monde chrétien ont souvent mis en lumière un événement significatif, révélateur de la foi (par exemple, une maladie grave dans le cas de Saint

15) Cité par P.-Y. Pétilion (1986).

François d'Assise ou plus tard, Pascal (cf. 1.2.)). Dans les récits de conversion des puritains de la Nouvelle-Angleterre, une place cruciale est accordée à «la traversée» vers le Nouveau Monde, dans le processus menant au salut. La traversée correspond à une figure de baptême, de seconde naissance. Ce sentiment est exprimé: «Je suis venu ici et ce fut ma réviviscence.» (*op. cit.*, p. 81).

Notons d'ores et déjà que P. Caldwell met en relief le contraste entre l'élan enthousiaste du départ vers la Nouvelle Angleterre et la déception de ne pas trouver ce que l'on était parti y chercher. Elle perçoit dans les confessions un sentiment vague et diffus «de désarroi, de désenchantement et de tristesse face à la promesse non tenue». Il y a donc «inadéquation entre la rhétorique et le vécu». (*Ibid.*) Ce que le candidat déclare être à l'origine de sa conversion n'est pas conforme à la réalité. Cette distorsion entre le discours présenté et sa réalité montre qu'est intérieurement ancrée dans le conscient ou le subconscient des «confessants» l'idée de ce qui est attendu ou acceptable par son époque. Pour être reçue, la confession doit donc s'adapter au contexte dans lequel elle s'inscrit.

Entre les récits anglais et américains, d'autres différences mises en lumière par P. Caldwell, que nous ne pouvons détailler ici ¹⁶⁾, peuvent étayer l'influence du contexte sur la teneur, le contenu et la manière de présenter sa confession.

1.1.3. Définition de critères d'analyse : élaboration d'une grille

Le corpus des conversions du 17^{ème} siècle fait apparaître la présence d'étapes dans le processus de conversion, dont certaines, nous l'avons vu, sont

16) Parmi ces différences : dans les récits américains (r.am.) l'expérience est perçue à travers l'optique de la Bible, dans les récits anglais (r.ang.), les références à la Bible ne servent que d'illustrations ; les r.am. ne citent pas les passages triomphants de la Bible contrairement aux r.ang., etc.

incontournables pour prouver l'authenticité de sa foi (par exemple les troisième et quatrième étapes : la «compréhension (reconnaissance)» de ses péchés, entraînant la «conviction» ou l'«humiliation» d'avoir péché, sentiment menant au désespoir). De même, la présence d'un événement déclenchant semble aussi être une constante.

L'analyse des conversions contemporaines aura pour point de départ l'identification d'étapes. Il ne s'agit pas, bien évidemment, de retrouver, dans leur ensemble, celles répertoriées dans le corpus puritain, puisque l'idée proposée dans cette étude est que l'époque imprime sa marque sur le contenu et la forme des conversions. Aussi proposerons-nous une grille très schématique divisée en trois parties, regroupant chacune différents points : (1) l'avant (avec une focalisation sur la présence ou non d'une situation de mal-être ou de désespoir,···) ; (2) la conversion (présence ou non d'un élément déclencheur, de luttes intérieures, le sentiment d'être un élu,···) ; et (3) l'après conversion (les bouleversements survenus dans la vie du converti, un épanouissement,···).

Mais avant d'aborder ce corpus, un examen, bien que sommaire, d'une autre vague de conversions, plus proche d'un point de vue temporel et contextuel de celle des puritains, permettra d'affiner l'angle d'analyse de nos conversions du 21^{ème} siècle.

1.2. La vague de conversions s'étalant de la fin du 19^{ème} au premier tiers du 20^{ème} siècle

Les conversions recensées dans la période comprise approximativement entre les années 1885 et 1935 concernent essentiellement les intellectuels et les artistes¹⁷⁾. De grands noms, une centaine semble-t-il, tels que J.-K.

17) Les conversions au catholicisme actuelles concernent un public plus large.

Huysmans¹⁸⁾, P. Claudel¹⁹⁾, C. de Foucauld²⁰⁾, C. Péguy²¹⁾, etc. ont vécu une expérience mystique qu'ils ont, pour certains d'entre eux, écrit. Ces récits ont eu un retentissement considérable.

Pour des raisons d'espace, nous ne pouvons proposer l'analyse d'un éventail suffisant de ces conversions²²⁾ mais nous limiter à présenter quelques-unes de leurs caractéristiques à travers l'observation d'un récit, selon nous, assez représentatif de l'époque. Il s'agit du récit du dramaturge, poète et essayiste Paul Claudel²³⁾ qui vit une conversion le soir de Noël 1886, à l'âge de dix-huit ans. Cette analyse sera complétée par les commentaires donnés par D. Hervieu-Léger dans *Le pèlerin et le converti* et par ce que nous savons rétrospectivement de la période.

Paul Claudel et «le pilier de Notre-Dame»

La mise en relief du processus de conversion sera faite à partir de la grille de lecture définie précédemment (en 1.1.3) avec ses trois parties (l'avant, la conversion, l'après) elles-mêmes subdivisées en sous-parties.

Les caractéristiques du récit de conversion seront tirées, d'une part, de ce que Claudel formule lui-même du contexte religieux français de l'époque et, d'autre part, sur ce que l'on perçoit ou ce qui transparait de son récit, à travers sa manière de présenter les faits, de les amener, de les aménager ou d'y

18) Huysmans (1848-1907). *En route* (1895) retrace les étapes successives de "la lente et douloureuse conversion" de son auteur à la religion catholique. Avec ses trois œuvres *En route*, *La Cathédrale*, *L'Oblat*, Huysmans annonce le grand mouvement de conversions littéraires que vont connaître les Lettres françaises au début du XXe siècle.

19) Paul Claudel (1868-1955).

20) Charles de Foucauld (1858-1916), béatifié en 2005.

21) Charles Péguy (1873-1914). *Le mystère de la charité de Jeanne d'Arc* (1910) est une méditation catholique et manifeste publiquement sa conversion.

22) Ces conversions feront l'objet de prochains travaux.

23) Ecclesia, *Lectures chrétiennes*, Paris, No 1, avril 1949, pp. 53-58.

mettre de l'emphase. Sont en gras dans le texte, les parties que l'auteur de l'article veut mettre en relief pour sa démonstration.

(1) L'avant :

Sur son environnement familial et social :

Claudiel déclare sa famille «nettement étrangère aux choses de la Foi». Quant à ses pratiques religieuses, «**comme pour la plupart des jeunes garçons**», sa première communion marque à la fois leur «couronnement et [leur] terme». Au moment de sa conversion, il a dix-huit ans, mais, dit-il, «le développement de [son] caractère était déjà, à ce moment, très avancé». Il perd la foi dès son entrée à Louis le Grand, détail important puisqu'il s'agit du plus prestigieux lycée parisien, et ajoute que la lecture de *La Vie de Jésus* de Renan lui «fournit de nouveaux prétextes à ce changement de convictions que **tout, d'ailleurs, autour de [lui], facilitait ou encourageait**».

A propos du contexte, il ajoute d'ailleurs que dans les années quatre-vingts, la littérature naturaliste était en plein épanouissement et que «**jamais le joug de la matière ne parut mieux affermi**». Claudiel lui-même était convaincu «que tout était soumis aux « lois », et que ce monde était un enchaînement dur d'effets et de causes que la science allait arriver après-demain à débrouiller parfaitement.»

Il ajoute que «tous les soi-disant grands hommes» de la fin du siècle «**s'étaient distingués par leur hostilité à l'Église**.»

Sur ces premiers points, notons que les références à Renan et au naturalisme se retrouvent dans divers récits de conversion de la même époque.

Sur lui et sa vie :

Il déclare qu'il vivait dans «**l'immoralité**» et que peu à peu, il était tombé «dans un état de **désespoir**» provoqué entre autres par la mort de son grand-père, dont la très longue agonie lui avait «inspiré **une profonde terreur** et la pensée de la mort ne [le] quittait pas». Mais alors que la lecture des *Illuminations*, puis, d'*Une Saison en Enfer*, d'A. Rimbaud, ouvrent «une

fissure dans [son] **bagne matérialiste** et [lui donne] l'impression vivante et presque physique du surnaturel», son «état habituel **d'asphyxie et de désespoir**» demeure le même.

Claudiel, on le voit, fait état des sentiments d'*immoralité*, de *désespoir*, de *profonde terreur* ou d'*asphyxie* qui l'habitent avant de rencontrer la foi. C'est un ressort classique, nous l'avons vu dans le corpus du 17^{ème} siècle, du récit de conversion, mais à la différence des récits des puritains où c'était une figure imposée car considérée comme la preuve entre toutes de l'intervention de Dieu, sa fonction ici est aussi de mettre en valeur, par contraste, les sentiments de plénitude et de bonheur qui ont engendré la naissance de la foi. Soulignons également, la référence marquée que Claudiel fait à la poésie. Cet aspect jouera un rôle majeur dans la justification qu'il donnera à son christianisme.

(2) La conversion

L'élément déclenchant est d'ordre surnaturel puisque Claudiel se dit subitement et très violemment touché par la grâce alors que rien ne l'y préparait : la description qu'il fait du début de la journée en témoigne :

La journée de ce 25 décembre 1886 commence «normalement». Claudiel se rend à Notre-Dame de Paris pour y suivre «les offices de Noël». Action qu'il justifie : «Je commençais alors à écrire et il me semblait que, dans les cérémonies catholiques, **considérées avec un dilettantisme supérieur**, je trouverais un **excitant approprié** et **la matière de quelques exercices décadents**. C'est dans ces dispositions que, coudoyé et bousculé par la foule, j'assistai, **avec un plaisir médiocre**, à la grand-messe. Puis, **n'ayant rien de mieux à faire**, je revins aux vêpres.»

Notons le ton volontairement désinvolte, supérieur et hautain (en gras dans le paragraphe) qui a pour but de faire ressortir l'aspect soudain, indéniable et violent (usage abondant des intensificateurs : *si, tel*) de l'événement et surtout qui le dégage de toute «responsabilité» dans ce qui lui

arrive :

En effet, tout commence quand il entend «chanter ce [qu'il sut] plus tard être le Magnificat». Il est « debout dans la foule, près du second pilier à l'entrée du chœur, à droite du côté de la sacristie» quand se produit l'événement qui «domine toute [sa] vie» et qu'il décrit ainsi : «**En un instant**, mon cœur fut touché et je crus. Je crus, d'une **telle force** d'adhésion, d'un **tel soulèvement** de tout mon être, d'une **conviction si puissante**, d'une **telle certitude** ne laissant place à **aucune espèce de doute** que, depuis, tous les livres, tous les raisonnements, tous les hasards d'une vie agitée, n'ont pu ébranler ma foi, ni, à vrai dire, la toucher. J'avais eu tout à coup le sentiment déchirant de l'innocence, de l'éternelle enfance de Dieu, une révélation ineffable.»

Le sentiment d'être un élu :

«Oui, Jésus était le Fils de Dieu. **C'est à moi, Paul, entre tous, qu'Il s'adressait et Il me promettait Son amour.**»

(3) L'après ou Du difficile aveu à la «Sanctification»

Aux émotions de la révélation se mêle «un sentiment d'**épouvante** et presque d'**horreur** !» En effet, si Dieu a touché son cœur, ses convictions philosophiques n'ont pas changé : « Dieu les avait laissées dédaigneusement où elles étaient, [...], 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.**» Sa résistance qu'il caractérise comme «la grande crise de [son] existence» va durer quatre ans. C'est une «**lutte loyale et complète**» où il use « de tous les moyens de résistance». Il ajoute que ceux qui abandonnent «la foi ne savent pas ce qu'il en coûte pour la recouvrer et de quelles tortures elle devient le prix».

« La pensée d'annoncer à tous ma conversion, [...] de me proclamer moi-même **un de ces catholiques tant raillés**, me donnait des sueurs froides et, par moments, la violence qui m'était faite me causait une véritable

indignation.»

La peur de passer pour «**un de ces catholiques tant raillés**», aux yeux de l'élite intellectuelle à laquelle il appartient, explique l'insistance mise par Claudel pour exprimer son rejet de l'Église en employant des termes forts comme *épouvante, horreur, aversion, haine* et *dégoût*. En offrant une image si peu valorisante du croyant, il crédibilise le fait qu'il est totalement étranger aux événements. Une fois de plus, Claudel utilise donc la représentation qu'il se fait de la société intellectuelle vis-à-vis des catholiques pour modeler sciemment ou non son récit.

Mais après une telle description, comment va-t-il pouvoir justifier sa capitulation ? Par la valorisation des Écritures (qu'il déclare découvrir totalement), la profondeur du message qu'elles transmettent et surtout et plus que tout, par leur beauté. Il leur confère un caractère esthétique absolu. Claudel, il ne faut pas l'oublier, est un amoureux de la poésie, il s'y destine, à l'instar des grands poètes qui l'inspirent et qui vont lui tracer la route spirituelle qu'il suivra :

Ainsi dit-il, l'étude de la religion va le «passionner» et produire un «**éveil de l'âme et de [ses] facultés poétiques** [...] démentant [ses] **préjugés** et [ses] terreurs enfantines.» Et grâce à sa participation à la vie de l'Église où il se rend avec fièvre le dimanche, et chaque fois qu'il le peut, ainsi qu'à quelques livres²⁴, il «[respire] enfin et la vie [pénètre] en [lui] par tous les pores.» Son **ignorance** de la religion à laquelle il est aussi étranger «qu'on peut l'être du bouddhisme» s'estompe progressivement et il découvre dans la Bible «**la plus profonde et la plus grandiose poésie**», puis la messe et ses sermons, «le spectacle des jours de la Semaine Sainte, le sublime chant de l'*Exultat* [...], tout cela [l'écrase] de **respect** et de **joie**, de **reconnaissance**, de **repentir** et **d'adoration** !»

24) Les *Pensées* de Pascal, les *Méditations sur les Évangiles* de Bossuet, etc.

La capitulation :

Sa situation devient «intolérable» car s'il prie Dieu, il le fait «en secret». Peu à peu ses «objections» deviennent «plus faibles et l'exigence de Dieu plus dure.» Les *Écritures posthumes* de Baudelaire où le poète avoue sa foi après s'être «débattu dans les mêmes angoisses et dans les mêmes remords que [lui (Claudel)]» lui donne enfin le courage de franchir le pas et de déclarer publiquement sa foi.

La consécration : il fait sa «seconde communion en ce même jour de Noël, le 25 décembre 1890, à Notre-Dame.»

En résumé, s'il a été touché par la grâce, son rapprochement avec l'Église et tout ce qui s'y rapporte ne se fait pas sans de longues luttes intérieures. Claudel, on l'a vu, va donner à sa *capitulation* une dimension esthétique, spirituelle et culturelle. La réception et l'impact qu'aura sa confession montre que cette *porte de sortie* (esthétique-spirito-culturelle) est pertinente dans le contexte de la fin du 19^{ème} siècle. Or, on le sait, la vague de conversions des intellectuels et des artistes est la marque d'une quête de spiritualité, en réaction contre «l'univers matérialiste, industrialiste et positiviste de la modernité» (Hervieu-Léger, *op. cit.*, p.128), comme cela apparaît dans le récit de Claudel dans ses références à Renan ou au naturalisme. Cette quête de spiritualité, multiforme, se manifestera également dans «l'attraction pour les groupes ésotériques et la fascination pour les religions d'Orient (le Bouddhisme, l'hindouisme)». Mouvement «d'autant plus marqué que la situation de l'Église, dans un temps et un monde désenchantés, est plus précaire.» (*Ibid.*).

D. Hervieu-Léger signale par ailleurs que cette vague de conversions est le fait d'un groupe social particulier (intellectuels et artistes) ce qui la différencie en ce sens du phénomène contemporain de conversions dont «l'expansion correspond à la généralisation d'une quête spirituelle qui touche, sous des formes diverses, toutes les couches de la société.» (*Ibid.*). Ce qui

apparaîtra dans l'étude qui va suivre, du corpus contemporain.

2. Le récit de conversion contemporain

Le choix du corpus s'est fait selon les critères suivants : ont été sélectionnés des récits publiés, ayant été l'objet d'une médiatisation, et pour lesquels il existe des témoignages oraux issus de participation à des débats, interviews ou conférences. Précisons que les trois récits sélectionnés sont très différents les uns des autres (contenu, style, etc.), de même que l'origine socioprofessionnelle de leurs auteurs.

Après une présentation des caractéristiques générales de l'œuvre et de son auteur, la mise en relief du processus de conversion sera faite à partir de la grille de lecture définie (en 1.1.3.) et utilisée précédemment. Les caractéristiques générales du récit de conversion contemporain ainsi que les informations sur le contexte seront extraites de ce qui est dit et transparaît des trois récits étudiés et, pour certaines d'entre elles, développées en 2.2.

2.1. Les confessions

2.1.1. Thierry BIZOT

Thierry BIZOT (dorénavant désigné T.B. dans le corps de l'article) est producteur de télévision et romancier. Il appartient à la troisième modalité de la figure du converti proposé par Danièle Hervieu-Léger, celle du "réaffilié". Dans *«Catholique anonyme»*, paru en 2008, il raconte les circonstances l'ayant ramené au catholicisme. Le livre est ainsi résumé : «Un grand producteur de télévision accepte de participer à une catéchèse pour adultes sur le conseil d'un ami... et se jure de ne plus y remettre les pieds. Le jour où son couple se dégrade et que ces affaires partent à vau-l'eau, il retourne à l'église dans l'espoir de trouver des réponses. Il y fera une rencontre

bouleversante...²⁵⁾»

Caractéristique de la confession :

C'est le récit du processus lent et tortueux par lequel l'auteur est passé avant de connaître l'illumination. Il relate tous les conflits personnels, allant de l'embarras (suscité par l'invitation qui lui est faite de participer à une catéchèse), à un état de grâce et de plénitude (du fait de sa rencontre avec Jésus) avec dans l'intervalle l'expérience de sentiments tels que l'ennui, le mépris, le doute, la colère, la déception, ou la honte.

C'est aussi le récit d'une foi présentée comme «tombée du ciel», à l'insu de l'auteur, alors qu'il ne semblait pas la rechercher.

(1) L'avant :

Le contexte familial et professionnel

Né dans une famille catholique (sa mère est fervente pratiquante), son premier acte d'indépendance quand il atteint la majorité est de refuser de retourner à la messe où il «s'emmerdai[t] religieusement» (p. 21) quand il était enfant. Puis, entré dans la vie active, il appartient à un milieu professionnel particulièrement hermétique à la religion («Dans le milieu dans lequel je vis, **un catholique est ridicule, grotesque, risible, naïf, coincé.**» (p.41)), et il s'en éloigne encore davantage.

Retenons ici l'image que T. B. donne de lui face à la religion (partie soulignée) et de la société vis-à-vis des catholiques (en gras).

Sur la question de la croyance :

«Quand on me pose la question je dis plutôt oui... En fait, je n'en sais rien. J'y crois quand ça m'arrange : par exemple, si l'avion dans lequel je me trouve traverse une «petite zone de turbulences» [...]» (p. 19) ; «Suis-je croyant pour autant ? Que peut faire Dieu pour moi à part me distraire de ma peur de l'avion ?» (p. 19).

25) En quatrième de couverture de *Catholique anonyme*.

Le commencement :

Ses réactions suite à l'invitation à la catéchèse à laquelle il se sent obligé d'assister sont les suivantes : «**Et merde**, je vais devoir y aller. Qu'ai-je donc fait pour **mériter cette punition ?**» (p. 16) ; «Alors que la date approche, je pense à cette *catéchèse pour adultes* comme **un emmerdement** [...]» (p. 17)) ; «Je me demande bien quelle impression j'ai pu faire à ce professeur pour qu'il en déduise que je serais sensible à ce genre de bondieuserie... **Putain**, j'espère que je n'ai quand même pas une tête de catho !» (p. 17)) ; «Je soupire, je bougonne, puis je finis par sortir [...]» (p. 18)).

Ce qui ressort de ces citations, c'est avant tout l'urgence que revêt pour l'auteur la démonstration de sa totale indépendance vis-à-vis de la chose religieuse, et en particulier, de l'Église catholique. Et c'est par l'emploi abondant et récurrent de jurons (qui donnent une impression peu compatible avec l'image pieuse) et un ton méprisant, qu'il cherche à convaincre son lecteur. Le recours à ce langage permet, par ailleurs, de montrer, à la fois, une certaine assurance dans la vie, et son appartenance à un milieu branché, autrement dit, aux antipodes du religieux. Il le répètera à plusieurs reprises : il se sent supérieur à tous ces gens «minables» qui assistent à la catéchèse.

Avec l'emploi d'expressions comme «bondieuserie» ou «tête de catho», T.B. donne une image pitoyable et ringarde du catholique, telle que la société semble la lui renvoyer. Ce faisant, il se place résolument du côté des «antis», afin, peut-on le supposer, d'abord de se «couvrir» aux yeux de son entourage professionnel ou amical – comment se vanter, en effet, d'appartenir à une communauté ainsi décrite ! – et puis, aussi et surtout, pour rendre la conversion encore plus spectaculaire, et faire ressortir l'évidence d'une intervention divine, seule capable d'opérer un tel retournement, puisqu'en plus, la conversion va se faire «à corps défendant».

Claudiel, lui aussi, utilise ce procédé avec une description acerbe (mais exprimé avec un langage bien différent) de l'image qu'il a de l'Église.

La catéchèse :

Sur la catéchèse T.B. fait l'usage d'expressions qui marquent l'aspect pitoyable (a) des lieux, (b) des protagonistes et (c) de son état d'esprit :

(a) «une **méchante** chaise d'école» ; «une salle **sinistre**» ; «un **minable** auditoire» ; «un tapis **miteux**» ; «un crucifix en **laiton**» (p.19) «Ça sent le moisi, les transpirations successives et refroidies [...]» ; «Il règne ici une odeur aigrelette qui me retrouse les narines et me hérissé le poil» (p. 22) ; «Nous sommes éclairés par une batterie de **néons jaunis**». (p. 23) ; (b) «des inconnus **lugubres**» ; «deux femmes [...] habillées de pieds en cap de vêtements **ternes**, sans forme ni tenue.» ; (c) «Quel brave con je fais !» (p.19) «Je n'ai rien à faire ici, je me suis trompé d'endroit. Je fais fausse route, je le sens, je le vois !» (p. 23)

Le contenu de la catéchèse est présenté, quant à lui, entrecoupé de remarques aigres-douces qui veulent marquer le détachement du protagoniste vis-à-vis de ce qu'il entend, ou le peu d'impact qu'ont les paroles proférées sur lui. «Tout ceci est trop abstrait pour moi.» (p. 29) ; «L'homme se tait. A-t-il fini de **prêcher** ?» ; «Qui est cet **illuminé** qui nous harangue comme un camelot de marché ?» Les termes de «**prêcher**» ou d'«**illuminé**» alimentent l'image négative du catholicisme à travers ses représentants.

(2) la conversion après un parcours long et difficile

Après la catéchèse :

Petit à petit, le travail va se faire, mais de l'intérieur et à son insu, insiste-t-il. Il sent une transformation insidieuse, dont il ne prend conscience qu'au fur et à mesure («Chaque jour je **chasse** ces petits souvenirs comme on éloigne **une mouche importune. Ils reviennent.**» ; «Ce syndrome ressemble presque à une **obsession.**» (p. 38) ; «Me voici **esclave de pensées qui échappent à mon contrôle**. Et si en participant à cette catéchèse, je m'étais **laissé enrôlé malgré moi** dans une secte.» (p. 39)).

Et au fur et à mesure, il sent grandir en lui des sentiments de gêne, puis

de la colère. La gêne d'être attiré par une chose qu'il ne maîtrise pas («J'ai conscience d'avoir la culture spirituelle d'un enfant de neuf ans, âge où j'ai cessé de fréquenter le catéchisme.» (p. 19)) et qu'il ne peut défendre face aux arguments de ceux qui l'attaque («Les rares fois où j'essaye de défendre cette religion, **bien qu'en m'en sentant éloigné**, je ne sais pas me battre, je ne trouve jamais les bons arguments au bon moment ; je ne parviens pas à répondre au **feu nourri de ces critiques qui me semblent judicieuses.**» (p. 41)). Puis de la colère contre cette institution «**ringarde**» qui n'a pas su attirer et convaincre faute de comprendre l'air du temps («Bien des fois, j'ai été jusqu'à renier mon appartenance à cette religion [...]. J'en ai [...] voulu à l'Église **de m'obliger à de tels sarcasmes**, en restant une **religion ringarde, incapable de séduire** qui que ce soit [...]» (p. 41)).

Là, le discours de T.B. marque une évolution progressive mais pas encore tout à fait tranchée de son attitude vis-à-vis de l'Église catholique : s'il continue à se montrer distant vis-à-vis d'elle («*bien qu'en m'en sentant éloigné*»), et à mettre en relief ses faiblesses et son manque d'attrait («je ne parviens pas à répondre au feu *nourri* de ces critiques qui me semblent *judicieuses*» ; sa ringardise et son incapacité de «séduire»), il admet néanmoins son désir de la défendre, ce qu'empêche son ignorance en matière religieuse. Ici, tout comme Claudel, il ouvre une brèche en insinuant qu'une meilleure connaissance du Livre pourrait modifier la vision de chacun sur la religion catholique. Indirectement (puisque parlant d'un lui-même – auquel d'autres pourraient s'identifier–), il met le doigt sur un anticléricalisme primaire et peu argumenté.

La crise puis la révélation

Après deux mois de catéchèse, où le travail de la foi suit son cours, il arrive un moment de crise dans la vie de l'auteur où tout semble s'écrouler autour de lui. Il se rend à la retraite de deux jours qui clôture le programme catéchétique. C'est à ce moment que «soudain fond sur [lui] une vérité toute

simple qui le foudroie» : il réalise qu'il ne diffère en rien de ces gens (les membres de la catéchèse) qu'il a méprisés jusque là, qu'il est lui aussi un «de ces **bras cassés**», «un **pauvre type** comme les autres qui cherche sa bouée de sauvetage», «une **âme perdue**» et que s'il est là «ce n'est pas un hasard». Il se rend compte qu'il a «essayé de protéger son amour propre derrière [sa] certitude d'être plus intelligent, plus cultivé, plus équilibré, plus moderne, mieux habillé, plus drôle, plus fort qu'eux...» Et il se sent soudain «irréremédiablement lié à eux». (pp. 161, 162).

Cet aveu d'**humilité** soudaine, visant vraisemblablement à amener le lecteur à une introspection sur lui-même (car qui n'a pas besoin d'une «bouée de sauvetage²⁶⁾ ?), a également une fonction dans la rhétorique de la conversion, comme nous l'avons vu dans les corpus étudiés précédemment et comme le mentionne Bizot lui-même. (Plus tard, au moment où il fera le récit de son expérience à sa mère, celle-ci y reconnaîtra toutes les caractéristiques de la conversion : «J'ai lu de nombreux témoignages de conversion qui ressemblent au tien... On y retrouve toujours une brusque révélation, comme un voile qui se déchire, cette émotion qui jaillit, et cette conscience inouïe de sa propre humilité...») (p. 203).

S'ensuit une période de tiraillements divers dus à l'incertitude sur ce qu'il doit faire de la découverte de sa foi. Cette période est assez comparable à celle vécue par Claudel au moment où, conquis, il n'est pas encore capable d'assumer sa foi publiquement. T. B. «erre dans [sa] vie comme une âme en peine.» (p. 167) : «Comme dans un mauvais rêve je n'arrive pas à récupérer ma joie de vivre», «Suis-je devenu un drogué mystique, incapable de vivre sans sa béquille spirituelle ? Pourquoi suis-je aussi torturé et pour si peu ?» «Ma vie continue à s'épaissir comme un brouillard collant.», «J'en veux à

26) Notons que le livre «Catholique Anonyme» a été adapté au cinéma par l'épouse de T. B., avec pour titre est «Qui a envie d'être aimé ?».

tout le monde sans rien dire à personne, je me réveille déprimé le trac au fond de la gorge [...]» (pp. 170, 171). Il est dans une impasse : on note une récurrence de paragraphes commençant par : «Je ne sais comment... (faire, me comporter, etc.)», il «traîne, désœuvré, désorienté, le vague à l'âme en attendant que ça se passe.» (pp. 177-178).

Puis un jour, il a soudain «un déclic terrible», il se dit : «Et **si je décidais** d'arrêter de souffrir ?» Et puis, «tout d'un coup», comme par magie, il «se sent plus léger et insouciant.» («J'exhale un soupir dans lequel s'évapore mille soucis [...] que je retenais en moi et qui se libèrent.») Suit une longue description de sa légèreté retrouvée, une fois la chape de plomb soulevée. Il est heureux, les jours passent et «confirme [son] euphorie». (p. 181).

Vient la révélation. Son «regard se tourne de lui-même vers un personnage qui se met à [l']émouvoir. Jésus.» (p. 182). Sa vie est bouleversée : «Je comprends que ma rencontre avec Jésus [...] me donne à présent une force insoupçonnée. C'est comme si j'avais désormais en moi une source intarissable d'amour, et à portée de main ! Une provision dont je peux disposer à volonté, qui me remplit de joie à tout moment de la journée, me rassure et chasse un à un tous les démons qui me tourmentaient jusqu'ici.» (p. 189) ; «Voici comment ma vie change : je suis sans cesse ému et serein à la fois. Désormais tout me touche.» (p. 191). «Ce que j'éprouve concrètement, c'est un bonheur dans ma vie de tous les jours. Un sentiment neuf qui me rend joyeux et me donne envie de rendre les autres heureux comme moi.» (p. 205).

Si on résume cette séquence, en trois temps, on voit que T.B. part d'une situation de désespoir (cf. Claudel) qui semble profond et insoluble. Ce sentiment de désespoir très humain et dans lequel chacun peut s'identifier, en plus de permettre à T.B. de faire comprendre et de justifier de manière assez plausible ou convaincante son cheminement vers la foi, va aussi servir d'hameçon pour le lecteur qui lui aussi aimerait bien trouver le moyen de se

libérer de ses angoisses. T.B. utilise donc ce qu'il perçoit de l'environnement social, à travers son expérience de croyant comme d'athée, pour élaborer son argumentation. Ayant lui-même été *touché*, il a une conscience assez précise de ce qui peut sensibiliser²⁷⁾ *son prochain*. Le lecteur attend donc que lui soit divulgué le remède à son désespoir (c'est le deuxième stade), révélé de manière très laconique et présenté comme étant à la portée de tous («Et si **je décidais** d'arrêter de souffrir ?»), et offrant un accès immédiat à un réconfort durable («**tout d'un coup**, je me sens plus léger et insouciant.»), mais qui, en réalité, (et c'est la troisième étape), est le résultat d'un processus initié avec la catéchèse. Le bonheur est le fruit de sa rencontre avec Jésus, c'est-à-dire, de son entrée en religion.

Alors que Claudel misait sur l'argument esthétique et spirituel, T.B. met en avant une promesse de bonheur et de réconfort dans sa narration.

(3) L'après

L'après, c'est la «libération de ses émotions». Il se sent à présent assez fort pour s'ouvrir aux autres et relater son expérience mystique. Malgré le petit embarras que provoque chez ses interlocuteurs son récit, T.B. perçoit des signes («un regard appuyé, une petite tape dans le dos, une étreinte un peu plus longue») qui «accusent réception d'un partage important.» (p. 208). Quant à sa vie, il ne semble pas y avoir de «changements apparents et pourtant tout a changé.» Il apprend à jouir de ce qu'il a et de ce qu'il est. Il affronte «les obstacles sans crainte», et c'est «**magique** !» Il éprouve «de la reconnaissance et de la gratitude» envers ses proches et envers Jésus qu'il «croit sentir derrière lui à chaque instant ; sa présence [le] réconforte et [lui] insuffle une confiance jamais éprouvée.» (*Ibid.*).

27) À cet égard, il suffit de voir les chiffres de vente d'anxiolytiques en France, ou les étagères des librairies chargées d'ouvrages se rapportant à la recherche du bonheur, pour comprendre que son argumentation peut être convaincante.

Il a quarante-cinq ans, dit-il, et on vient «tout juste de lui apprendre à vivre !» Il regarde les gens qu'il croise et «leur souhaite d'avoir cette même chance de découvrir au fond d'eux-mêmes **un cœur bien chaud, fait de chair et de sang.**» (*Ibid.*, p. 211). Et puis, «Pourquoi Jésus [l'a-t-il] choisi ? Pourquoi [lui a-t-il] fait cadeau de [sa] renaissance ? Qu'attend-il de [lui] ? Que [peut-il] faire en retour ?» T.B. trouve la réponse : il doit témoigner. Il se met donc à écrire le récit de cette «rencontre bouleversante».

2.1.2. Eric-Emmanuel SCHMITT

L'écrivain et dramaturge, ancien professeur de philosophie²⁸, Eric-Emmanuel SCHMITT (E-E.S.) nonobstant un bref passage par le catéchisme lorsqu'il était enfant, appartient à la deuxième catégorie du converti, celle du "naissant". Il fait paraître en 2004 *Mes évangiles (M.É.)* dont l'avant-propos relate l'événement qui va faire naître chez lui ce qu'il appelle «[son] obsession : [son] christianisme» (p.10) et déterminer toute la suite de son œuvre. *Mes évangiles* est la réécriture pour le théâtre de son roman *L'Évangile selon Pilate (É.S.P.)* publié en 2000, à la fin duquel, dans une partie intitulée *Journal d'un roman volé, Année 2000* (pp. 241-284), il avait déjà exposé son rapport à la religion catholique et son interprétation personnelle des Évangiles.

Il ne s'agit donc pas d'un récit de confession à proprement parler mais de commentaires, en avant-propos et en postface, visant à justifier et à faire admettre ses interprétations des Évangiles, qui sont, nous l'avons dit, très personnelles. Et c'est par le fait qu'il a été touché par la grâce qu'il veut les rendre admissibles, compréhensibles ou acceptables. «Comment ai-je l'audace d'écrire au nom de Jésus ? Un athée n'en éprouverait aucune gêne tandis que moi qui ait reçu la foi dans le Sahara, [...] je transgresse continuellement un

28) Il écrit une thèse de doctorat en philosophie sous le titre *Diderot ou la philosophie de la séduction.*

interdit, j'usurpe mon droit à chaque instant, je piétine le caractère sacré des Évangiles» (*É.S.P.*, p. 245). Et il ajoute : «Je justifie cette audace par la finalité de mon livre : rendre vivant, proche, intime ce Jésus dont la figure est délavée par des siècles d'imagerie [...]» (*Ibid.*, p. 246).

Reprenons la grille de lecture :

(1) L'avant

SCHMITT déclare qu'il a mis longtemps à se poser la question du christianisme sans doute, dit-il, parce qu'il est «né à la fin d'un vieux siècle qui avait accumulé tant de guerres et de génocides [...] ; parce [qu'il avait] poussé athée dans une famille athée et parce [qu'il avait] suivi [ses] études de philosophie dans **un Paris devenu complètement matérialiste.**» (*M.É.*, p.8). Dans une interview pour *Le Monde des religions*²⁹⁾, il déclare : «Étudiant, je ne croyais qu'à la raison dont j'attendais tout, je vivais dans une espèce **d'impérialisme rationnel**, avec la volonté que la philosophie soit définitive. J'ai compulsé les grands textes religieux **avec mépris**, en les rejetant parce que je les trouvais **irrationnels, contradictoires.**»

Les raisons qui ont jusqu'alors tenu éloigné E-E.S. de l'église relèvent donc d'un athéisme choisi, raisonné et dialectique (génocides, formation philosophique, impérialisme rationnel). Il ajoute cependant dans une interview au quotidien catholique *La Croix*³⁰⁾ que si sa lecture de Nietzsche, Sartre et Freud «avait fait voler en éclat» le peu qui lui restait de son catéchisme, avec la découverte, plus tard, de Descartes, Kierkegaard, Leibnitz et surtout Pascal, « [son] athéisme fut ébranlé et [il devint] agnostique.» Sur le contexte environnant, notons qu'il ne fait qu'une discrète mention au «matérialisme (parisien)» ambiant. Nous y reviendrons dans le cours de

29) *Le Monde des Religions* n°8, 1 novembre 2004 – Interview signée Kareh Tager DJENANE.

30) Interview signée C. LESEGRETAIN, dans la rubrique «Une Foi par mois», du journal *La Croix*, le 7-10-2000.

l'article.

(2) «L'illumination»

La conversion d'E-E.S. a pour origine un événement à caractère «surnaturel» (comme dans le cas de Claudel), articulé en deux temps, ou plus précisément, deux nuits : la première «sous les étoiles» dans le Sahara ; la deuxième «dans une mansarde» à Paris. On peut également rapprocher cette première nuit de «la nuit de Pascal», le 23 novembre 1654, où celui-ci connaît une extase mystique, pendant laquelle, écrit-il, il est habité par des sentiments de «certitude, joie, paix, pleurs de joie.»

Les faits : en février 1989, parcourant le désert du Hoggar avec un groupe de dix personnes, E-E. S. se perd : «À sept heures du soir, la nuit tomba, le vent se leva, le froid emplit l'espace et je me retrouvai seul, à plusieurs centaines de kilomètres du premier village, sans eau ni vivres, livré à l'angoisse, promis bientôt à la mort et aux vautours. Au lieu de sombrer dans la panique, je ressentis, en m'allongeant sous un ciel qui me tendait des étoiles grosses comme des pommes, le contraire de la peur : la confiance. Pendant cette nuit de feu, je vécus une expérience mystique, la rencontre avec un Dieu transcendant qui m'apaisait, qui m'enseignait, et qui me dotait d'une force telle que je ne pouvais en être moi-même l'origine. Au matin, comme une trace, en empreinte, déposée au plus intime de moi, se trouvait la foi. Cadeau. Grâce. Émerveillement.» (*M.É.*, p. 8).

Il fait souvent le récit de cette expérience que l'on retrouve, par exemple, dans son interview au journal *La Croix* (*op. cit.*), où il ajoute à propos de cette nuit particulière : «J'ai éprouvé le sentiment de l'Absolu et, avec la certitude qu'un Ordre, une intelligence, veille sur nous, et que, dans cet ordre, j'ai été créé, voulu.», ou encore, dans le *Monde des Religions* (*op. cit.*) : «je n'entends pas des messages, je n'entends pas des voix, mais j'apprends que tout a un sens, que la vie vaut la peine d'être vécue, que je ne dois pas craindre la mort, absolument pas la craindre, et qu'éventuellement ce sera une bonne surprise.

Je dois consentir à l'existence, avec sa part de vie et sa part de mort. Parce que tout a un sens. J'en ai tout d'un coup l'expérience. C'est énorme.»

Dépourvu «de toute culture religieuse», E-E.S. ne peut reconnaître au début avec lequel des Dieux – «celui de Moïse, de Jésus ou de Mahomet» – il a vécu cette rencontre dans le désert. Il le découvre, une nuit, dans sa mansarde parisienne, à la lecture «en une seule traite des quatre Évangiles». Il éprouve un choc : «Nuit de tempête cette fois-ci. Durant quelques heures, suivant un mouvement de flux et de reflux, j'étais attiré et repoussé, assommé ou remonté à la surface, noyé dans l'incompréhension puis porté sur les vagues de l'amour. **La figure de Jésus devint une obsession.**» (*M.É.*, p. 10).

(3) L'après

Ayant identifié *son obsession*, la vie d'E-E.S. est bouleversée. Jusqu'alors professeur et dramaturge³¹⁾, il va dès lors se consacrer pleinement à l'écriture. Il lui faudra dix ans pour écrire *Les Évangiles selon Pilate*, roman à partir duquel il écrit la pièce *Mes Évangiles*, pour pouvoir «reconstituer non seulement des âmes mais des lieux, une époque, un monde». Sa foi et sa volonté de la transmettre ou du moins de jouer un rôle de guide, un rôle presque apostolique (mais se gardant de tout prosélytisme) apparaît dans le message de ses romans qui rencontrent un succès considérable en France comme à l'étranger, si on en croit le nombre et la diversité des langues dans lesquelles ses œuvres sont traduites.

La caractéristique de son œuvre romanesque et dramaturgique, c'est qu'elle est marquée par sa foi qui apparaît en filigrane, «tantôt sur le mode du paradoxe, tantôt de l'allusion, tantôt de l'affirmation, jamais par la voix du narrateur mais toujours, de manière dialectique, à travers ces personnages³²⁾».

31) Il n'a à ce moment écrit qu'un seul roman.

32) Article intitulé *Une conversion*, par M-A. LAMONTAGNE, in *contact, L'encyclopédie de la création*, net.

C'est une foi optimiste et, nous l'avons signalé, sans prosélytisme : «Je ne suis pas contagieux». Aussi, au fil de ses romans, Schmitt navigue-t-il d'une culture religieuse à l'autre : de la chrétienté à la tradition juive, islamique et même au bouddhisme³³.

En résumé :

Dans la relation qu'il fait de sa conversion, E-E.S. ne s'appuie pas sur la difficulté et les conséquences que peut avoir la confession d'un attachement à Dieu, ni sur l'image pitoyable ou «ringarde» de l'Église. En ce sens, il montre un christianisme assumé, bien qu'il reconnaisse avoir mis dix ans à écrire [Ses] *Évangiles selon Pilate*. S'il décide de taire ses possibles luttes intérieures et tergiversations et de ne pas faire de références appuyées sur l'anticléricisme ambiant, largement dénoncé et mis en avant par Claudel ou T. B., la citation suivante montre à la fois, que cet anticléricisme existe, et que ne pas le dénoncer est un choix calculé. «Pierre S. (son directeur littéraire) relit mon texte et traque ce qui pourrait demeurer, à **mon insu**, d'images trop pieuses, d'expressions trop pastorales, ce qui pourrait ressembler à la foi chrétienne telle qu'elle s'exprime d'ordinaire. Je ne sais pas s'il le fait parce qu'il ne partage pas cette foi ou parce qu'il a compris **ce que devait être ce livre**.» (*É.S.P.*, p. 274) (un autre exemple est présenté en 2.2.4).

«Ce que devait être ce livre»

E-E.S. ne s'attarde pas sur l'hostilité du contexte mais se place bien au-delà. Sa «stratégie» consiste, à travers des fictions et des dramaturgies (c'est-à-dire en calculant et produisant un impact sur son public), à montrer le christianisme sous un jour différent, dépoussiéré, plus actuel donc plus recevable, et surtout **basé sur l'humanité**. Il revisite les Évangiles, qu'il met

33) Le cycle de l'invisible (chez Albin Michel) : *Milarepa* (Hindouisme), (1997), *Monsieur Ibrahim et les fleurs du Coran*, (Islam), (2001), *Oscar et la dame rose*, (Christianisme), (2002), *L'enfant de Noé*, (Judaïsme), (2004), *Le Sumo qui ne pouvait pas grossir* (Bouddhisme), (2009), etc.

en scène, offrant sa version des faits, mettant en avant, non pas le Jésus fils de Dieu, faiseur de miracles, mais le **Jésus homme**, avec ses doutes et ses faiblesses, mais, il le fait en veillant à ne pas laisser «d'images trop pieuses, d'expressions trop pastorales», car cela apparaîtrait comme une démarche prosélytique, que E.E.S. semble juger contreproductive. A travers ce choix, il nous laisse entrevoir qu'aujourd'hui une démonstration trop frontale, trop *chrétienne* ne serait pas bien accueillie et jouerait en sa défaveur.

La mise en relief de l'humanité, également présente chez T.B., nous semble être une caractéristique des conversions contemporaines et en dire long sur l'époque présente, nous y reviendrons.

2.1.3. Alina REYES

L'écrivaine Alina REYES (A.R.) s'est fait connaître par ses écrits érotiques. "Naissante" à part entière, elle appartient à la deuxième catégorie des convertis³⁴, bien que dès l'enfance, elle ait éprouvé le sentiment, sans savoir le nommer, d'être une «élue». En 2008, elle écrit *Lumière dans le temps*³⁵ (LDLT), où elle révèle « *Comment [elle a] fait la connaissance de Dieu, comment [elle a] voyagé de la vie à la mort et de la mort à une autre vie.*³⁶ ».

Les 186 pages de sa confession sont réparties en trois chapitres : le premier «Comment j'ai connu Dieu», suivi de «Comment je Le comprends» et enfin, «Comment je L'aime.»

(1) L'avant

Le contexte familial et social

A.R. déclare que «bien qu'ayant été baptisée **«pour faire plaisir à ses**

34) Dans la classification proposée par Danièle Hervieu-Léger, *op. cit.*

35) Éditions Bayard, coll. «Qui donc est Dieu ?», Paris, 2008.

36) En deuxième de couverture de *Lumière dans le temps*.

grand-mères», [elle] était sans religion ([ses] **parents étaient communistes et athées**), sans culture (hormis sa passion pour la poésie et la littérature), sans rien (appartenant à une famille pauvre et isolée, et à un pays plein de désert et isolé.)» (*LDLT*, p. 14). Sur son milieu familial, outre son athéisme, elle déclare lors d'une présentation, à la librairie Mollat³⁷, pour le lancement de son livre, que chez elle, il y avait même «**un militantisme anticlérical, anti-religieux**» et ajoute que la religion : «c'était **l'opium du peuple** [...]», ce qui constituera pour elle un «obstacle très grand à la spiritualité» (*Ibid.*) qui aura pour effet de rendre difficile, le moment venu, d'admettre *son obsession* pour la question religieuse. Pendant son enfance, elle aura néanmoins «une conscience énorme de Dieu». Et à l'âge de 17 ans, quand elle pénètre dans une «église/mosquée» à Istanbul, elle est «saisie par quelque chose dont [elle ne sait] pas le nom, dont [elle va] ignorer encore le nom pendant trente ans.» (*Ibid.*, p. 15).

Sur le contexte social

Elle met en relief la relation communisme/ athéisme lié à un milieu social, puis déclare avoir été «élevée dans un milieu très représentatif de la société dans laquelle *nous vivons*. Il y a un interdit sur cette question. Aimer Dieu, avoir la foi passe pour une faiblesse, à la fois de l'esprit et psychologique.» (Lib. Mollat). Selon elle, il est plus difficile de dire «j'aime Dieu que de raconter ses turpitudes» et qu'il lui a été plus facile «d'évoquer tout cru [sa] vie sexuelle» que de dire, sans mentir, «la vérité de son amour». (*LDLT*, p. 16).

(2) Le processus de conversion

Sa conversion va se faire très progressivement, et sur de nombreuses

37) Intervention (dorénavant désignée **Lib. Mollat**) qui a eu lieu le 10 mars 2009, à la librairie Mollat, à Bordeaux, pour le lancement du livre. Intervention disponible en podcast.

années. À la naissance de son deuxième enfant, elle lit **les Évangiles**. Mais bien que conquise par leur grâce, elle sera «mortifiée» par la réaction condescendante d'un homme à qui elle fait lire des pages où elle relate «cette période de béatitude et d'enthousiasme» qu'a fait naître chez elle cette lecture. Elle va donc passer «un demi-siècle à cacher le nom de [sa] passion, aux autres et à [elle]-même.» (*Ibid.*)

La crise ou l'élément déclenchant

Comme elle le déclare : «Il faut un élément déclenchant pour qu'à un moment donné la conversion soit explicite et qu'on soit soi-même conscient de son désir spirituel.» (Lib. Mollat). Et c'est «une histoire d'amour sublimé qui [va la remettre] entièrement dans les bras de Dieu, et [l'obliger] à le reconnaître par son nom.» (*LDLT*, p. 25). Elle va traverser une période de crise violente : «J'étais dans la tempête, dans le chaos, je ne savais plus où me diriger et je sentais que j'étais en proie à des forces mauvaises. C'était un combat spirituel très rude.» (Lib. Mollat). Cette crise va durer cinq ans et elle la décrit comme «une chasse complètement désespérée et désespérante» (*LDLT*, p. 27). A. Reyes s'enfonce «dans les souffrances de la vie impossible et de l'amour mille fois trahi et injurié» (*Ibid.*) au point, n'eussent été ses enfants, de désirer en mourir.

L'événement :

Et c'est par une fin d'après-midi du mois d'août 2004 que Dieu *lassé* «de [la] voir tourner autour de lui, s'est montré à [elle] en direct.» (Lib. Mollat). Elle est dans les Pyrénées, assise sur sa pierre de méditation à quelques minutes de la grange qu'elle a acquise quelques années auparavant et où elle aime se retrouver, quand tout d'un coup, à trente mètres d'elle, le feuillage d'un buisson «s'est illuminé et s'est mis à [lui] parler. Aussitôt, [elle a] été saisie, et ravie.» (*LDLT*, p. 32). Ce feuillage, elle le reconnaît «comme le buisson ardent» et sait que c'est «Dieu» : «Il n'y eut plus d'apesanteur, je fus soulevée, ô si longuement dans la main de Dieu.» (*Ibid.*, p. 33). Elle entre

dans un état de grâce.

Cette expérience mystique se renouvelle à plusieurs reprises : «Depuis, souvent, Il revient vraiment, me faire un petit signe. Et même c'est toute la verdure, tout le paysage autour de ma maison, qui me parlent et me manifestent leurs sentiments forts envers moi. [...] Je parle avec eux parce qu'ils sont la parole de Dieu, qui parle à travers sa création [...] de façon transitive, ou intransitive, en nous adressant la parole par de multiples voix, les voix des prophètes mais aussi bien d'autres, dans bien d'autres langues.» (*Ibid.*, p. 34).

Par la suite, le Christ lui apparaîtra, puis la Vierge, à douze reprises dans une nuit.

Ce qui caractérise la relation d'A.R. avec Dieu, c'est, dit-elle, «la sensualité». Elle s'en explique : «Je sais pour l'avoir observé que l'Esprit se manifeste à l'homme en adoptant son langage, sa langue, ses représentations... c'est pourquoi aussi Il se manifeste à moi de façon souvent très sensuelle, car c'est un langage que je comprends très bien...» (*Ibid.*, p. 35). Elle évoque et décrit «des orgasmes qui viennent tout seuls», elle s'apparente ainsi, à d'autres saints ou saintes, Bonaventure, Thérèse d'Avila, etc., ayant connu des expériences comparables : «A voir Dieu ou à lui parler, il y a de quoi être transportée de joie à tous les sens du terme.» (*Ibid.*). «La jouissance spirituelle mobilise la chair autant que le cœur et l'esprit, et même si l'union avec Dieu donne une joie très supérieure à l'union entre humains sans Dieu, même si cette jouissance infiniment longue et abondante n'est pas le but de l'union mystique, [...] elle en est la conséquence.» (*Ibid.*).

(3) L'après

L'après-conversion est marquée par ce rapport sensuel. Écrivaine de l'érotisme, son œuvre va évoluer vers un érotisme mystique, comme en

témoignent ces dernières publications³⁸, *La Jeune Fille et la Vierge* (2008) (sur Bernadette Soubirous et ses apparitions, à Lourdes) ; *Psaumes du temps présent : 70 prières pour son retour* (2009) ; *Souviens-toi de vivre* (2010) ; *Charité de la chair* (2011).

Il nous faut signaler qu'après un découpage classique en trois parties (avec l'avant, la conversion, l'après) qui se concentre sur la première partie du livre, celui-ci semble perdre ensuite tout fil conducteur. A.R. écrit au fil de sa plume, comme portée par son illumination. (cf. 2.2.3), ce qui rend sa lecture difficile et explique, sans doute, pourquoi l'ouvrage a très vite quitté les étagères des librairies généralistes³⁹.

On peut aisément supposer que ce livre, largement médiatisé (articles dans les magazines⁴⁰, interview podcastée, etc.) n'a pas eu la réception escomptée. Manifestement, l'auteur n'a su⁴¹ saisir «l'air du temps» et sentir ce que le lecteur d'aujourd'hui est en mesure de recevoir ou surtout *de rechercher* dans ce type de lecture. La référence aux apparitions, à ses rapports charnels avec l'au-delà, la centration du récit sur l'auteur elle-même, et sur le huis-clos qu'elle forme avec Dieu, sans volonté apparente d'universaliser son récit (en dépit de ce qu'elle dit : «J'ai du mal à en parler et à l'écrire mais je pense qu'un témoignage peut en sauver d'autres.» (Lib. Mollat)), montrent que ce catholicisme du miracle, du surnaturel et ne débouchant pas sur un réconfort ou une réponse spirituelle accessible à tous n'est pas pertinent dans la France d'aujourd'hui.

38) Toutes éditées aux Presses de la Renaissance, Paris.

39) Echech libraire, il est disponible, sur commande, dans les librairies spécialisées.

40) Par exemple dans *Le Nouvel Observateur*, semaine du 26 mai 2011, p. 98

41) N'a pas su ou *voulu*. Ce pourrait être un choix délibéré et stratégique.

2.2. Similitudes ou points communs entre les trois confessions

2.2.1. Passage d'un rejet du communautarisme à une forme d'adhésion

Dans les conversions, on constate que la question du communautarisme est présente et parfois «taraude» les auteurs. Avant leur conversion, certains montrent un rejet violent du communautarisme, et de toute forme d'appartenance à un groupe. Après la conversion, cette aversion s'estompe ou, plus précisément, on observe une dérive, plus ou moins franche selon les cas, vers l'acceptation de l'adhésion au groupe que forment les croyants, l'appartenance à l'Église.

Chez T.B., le rejet communautariste de l'avant est exprimé comme suit : «J'éprouve une répulsion instinctive pour les clubs en tout genre, les associations d'anciens élèves, les amicales, les groupes de théâtre, les équipes de foot. [...] Je ne veux rien devoir à personne, ni me savoir lié à quiconque. » (*Catholiques anonymes*, p. 21). Par la suite, un profond changement s'opère en lui : «Je suis tout de même obligé de leur (les membres de la catéchèse) reconnaître un mérite : [...] ils m'ont donné l'impression d'avoir cheminé avec eux. C'est la première fois que je ressens une forme d'appartenance à un groupe. Voilà que je comprends ce que doit être un pèlerinage : une longue marche avec d'autres sans autre but que de partager le parcours.» (*Ibid.*, p. 108).

E-E.S. rejette quant à lui encore son appartenance à un groupe mais il constate chez lui une évolution : «Jusqu'ici, ma spiritualité était un trajet de vie, une construction qui était mienne. Je n'avais pas besoin d'être relié à un groupe, d'avoir un rite. Aujourd'hui, je me pose la question. Je me demande si je n'ai pas ce besoin de rite, de cérémonial, de partage. Je suspecte ce désir en moi.» Puis, «Le désir communautariste est celui de faire partie d'une petite famille ; c'est en même temps un principe de clôture auquel je me refuse tout en le respectant chez les autres. Mais je le vois devenir fort en moi.» Il conclut

en expliquant : «à mon avis, **ce n'est pas un syndrome de moi, mais de l'époque qui nous rend identitaires**. Je résiste. Je tiens, pour l'instant, à garder la liberté de dire : je ne fais partie d'aucun groupe, mais je m'intéresse à tous les groupes. Je tiens à garder cette distance qui est la fondation de mon humanisme.»⁴²⁾

2.2.2. L'amour pour Jésus, *l'homme*, et pas uniquement *le fils de Dieu*

Ce qui frappe dans les témoignages, c'est d'une part, **l'amour** presque *passionnel*, que T.B. et E-E.S. éprouvent pour le Christ (un amour qui les comble de **bonheur**), et d'autre part, leur insistance sur l'humanité de Jésus. Jésus est un homme avant toute chose. (Dans le cas d'A.R., cet amour pour *l'homme* se concentre sur «la personne» de Dieu ou de la vierge.)

T. B. écrit «Jésus est désormais pour moi **un homme qui a croisé mon chemin. Un homme** qui me connaît, qui a plongé son regard dans le mien, **un homme** qui a serré mon cœur dans le creux de ses mains pour le transformer à jamais ; il en exsude à présent une joie pure et précieuse.» (*Catholique anonyme*, p. 183).

Ce qu'il ressent et ce que lui apporte son amour de Jésus : « C'est comme si j'avais désormais en moi une **source intarissable d'amour**, et à portée de main ! Une provision dont je peux disposer à volonté, qui **me remplit de joie** à tout moment de la journée, **me rassure et chasse un à un tous les démons** qui me tourmentaient jusqu'ici.» (Ibid., p. 189) ; «Ce que j'éprouve concrètement, c'est un **bonheur** dans ma vie de tous les jours. Un sentiment neuf qui me rend **joyeux** et me donne envie de rendre les autres heureux comme moi.» (Ibid., p. 205).

E-E.S. exprime pour la première fois son sentiment vis-à-vis du Christ,

42) *Le Monde des Religions*, (op. cit).

après la lecture des Évangiles : «La figure de Jésus devint une obsession.» (*M.É.*, p. 10). Puis, son désir de lui rendre toute son humanité apparaît dans les explications qu'il donne sur son choix de le représenter comme un homme : «Si j'interroge mes contemporains, Jésus est un inconnu célèbre : il n'est plus un Dieu, ni un homme. Il n'est plus un Dieu car on l'a réduit à une figure historique [...]. Il n'est plus homme car, dans leur désir de croire et faire croire, les religieux s'attachent excessivement au caractère divin, aux pouvoirs miraculeux. Dans mon livre, je voudrais d'abord un homme, puis peut-être Dieu...» Aussi E-E.S va-t-il décrire Jésus, comme «un gamin» de Nazareth, faisant «l'apprentissage de l'humanité», ce qui équivaut à «l'apprentissage de nos limites : nous sommes malades, souffrants, nous mourrons un jour, nous ne saurons jamais tout et notre pouvoir sur les autres se résume à trois fois rien. Si Jésus fut homme, il découvrit cela, il prit conscience de son humanité.»

En humanisant Jésus, nos deux auteurs en font un être accessible, perfectible, auquel on peut même essayer de ressembler. Ils font ainsi tomber les barrières ou le fossé entre les hommes et Dieu.

2.2.3. Être l' élu de Dieu, son porte-parole mais aussi son fils, à l'instar du Christ

Dans les trois récits contemporains (et celui de Claudel aussi) est exprimé le sentiment d'avoir été choisi par Dieu, d'être un élu. Chacun affirme avoir servi de canal pour transmettre la parole divine.

T.B., remué par le fait d'être un élu, s'inquiète de ne pas être à la hauteur de ce que Dieu attend de lui. Il doit s'autoraisonner : «Si Dieu a besoin de moi, il me le fera savoir.» (*Ibid.*, p. 196). Survient un événement qui va lui faire comprendre son rôle. Lors d'un déjeuner avec sa mère, catholique fervente et pratiquante, T.B. lui relate l'expérience qu'il est en train de vivre et son état de grâce. Elle y reconnaît les traits de la conversion : «Tu as vécu

une conversion... une véritable conversion.» T. B. y dénote une pointe d'envie. Alors, il se sent soudain **«investi d'une puissance, d'un pouvoir fraternel, d'une responsabilité à son égard.»** En effet, sa mère a toujours eu, selon lui, une approche «trop» intellectuelle de la religion, elle «s'agrippe à une vision constructive, rationnelle, patiente et volontariste, de la croyance.» Il «profite de [son] aura passagère pour **lui passer des messages.»** Et, dit-il, il n'a pas «besoin de réfléchir, **les mots volent à [son] secours**, avec douceur et bienveillance.» (*Ibid.*, p. 204). Sa mère l'«écoute, désarmée, l'œil pétillant.» **«Je vois bien que je ne suis qu'un interprète, malgré moi, d'un message qui s'adresse à ma mère. Les mots me traversent, et la force qui les enveloppe, les habite et les emporte n'émane pas de moi.** Je ne suis pas capable d'un tel effet sur maman.» Quelques jours passent et il reçoit une lettre de sa mère qui lui «confirme» qu' **«il s'est bien passé quelque chose et que celui qui a laissé une trace forte dans le cœur de [sa] mère, c'est n'est pas [lui].»** (*Ibid.*, p. 206).

Cet événement va permettre à T. B. de trouver sa place et son identité dans le monde : **«Je fais maintenant partie des disciples de Jésus.»**

Dans le cas d'E-E.S., le sentiment d'avoir été élu et d'être investi de la parole de Dieu va prendre des formes particulières rappelant presque, dans une certaine mesure, les disciples de Dieu, dont le désir d'éprouver les sentiments ou les souffrances du Christ, de se mettre à sa place, était si violent qu'ils en développaient les stigmates, tel Saint François d'Assise.

Dans *L'Évangile selon Pilate*, E-E.S. écrit et parle à la première personne. **Il est le Christ.** Ainsi, pour décrire le séjour de quarante jours du Christ dans le désert – dont nul ne sait ce qui s'y est réellement passé, et qui est l'événement qui va lui faire comprendre qu'il est effectivement l'élu de Dieu, son Fils –, E-E.S. va se servir de «[sa] propre nuit au désert lorsque, au mois de février 1989, [il est] entré athée dans le désert et ressorti croyant.» (*É.S.P.*, p. 254).

Son identification au Christ semble telle, et c'est en cela qu'il rappelle Saint François d'Assise, qu'il va jusqu'à laisser entendre, à travers ses lignes, qu'il pourrait avoir une sorte de potentialité divine. Puisque «Jésus naît et meurt comme un homme. C'est la résurrection qui en fait le fils de Dieu.» (*Ibid.*, p. 251). Ainsi, «Il est amusant de penser qu'à l'origine, nous sommes tous partant pour être Dieu...» (*Ibid.*, p. 247).

Il décrit, par ailleurs, la difficulté et l'état particulier qu'exige de lui le fait d'écrire au nom du Christ : «Chaque jour, la prise de la plume exige une préparation étrange entre la méditation et la prière, les mains à plat sur la table, la nuque cassée sous le poids de la tête, les yeux fermés **pour mieux entendre [...], je tente de me transformer en grande oreille.**» (*Ibid.*, p. 252). «Au fond de moi, **il y a autre chose que moi. M'y attendent des sentiments, des pensées, des états qui n'appartiennent pas à l'ordinaire de ma personnalité.**» Et de décliner toutes sortes de sources d'inspiration pour finalement pointer l'essentielle : «Est-ce l'entrée dans un état de résonance avec le monde, **une sorte de sixième sens que la science ignore encore ? Est-ce un murmure divin ? [...]**» (*Ibid.*).

Pour faire parler Jésus «juste», il «essaie de descendre au fond de [lui] pour trouver le meilleur de [lui], **ce meilleur qui n'est plus [lui] et qui n'est pas [lui]...**» (*Ibid.*, p. 253).

Ce qui frappe dans les écrits d'A. Reyes sur cette question, c'est que d'une part, elle parle de ce phénomène qui la place comme le médiateur de la parole de Dieu : «De plus en plus souvent, presque toujours, et ce phénomène est une **vague venue de loin qui déferle irrésistiblement, [...]** **les phrases et les mots que j'entends, je les vois s'écrire** à mesure qu'ils sont prononcés. [...] Je lis et j'entends la langue du monde manifesté en tous ses éléments.» (LDLT, p. 24), et d'autre part, une bonne partie du livre semble être la retranscription de cette «langue entendue». La parole y paraît incontrôlée, non construite, parfois incohérente, donnant l'impression d'une écriture qui se

déroulerait d'elle-même. Cela rappelle les phénomènes qui apparaissent dans certaines communautés religieuses, lorsque l'on voit tout d'un coup, une personne se mettre à parler dans une langue jamais apprise.

2.2.4. Sur la difficulté et la nécessité de témoigner

Cette difficulté de témoigner, présente dans les trois récits, est développée de manière très différente chez chacun des auteurs. Chez T.B., cet aspect est récurrent dans toute l'œuvre et détermine, nous l'avons vu, la façon dont le récit est construit, aménagé et présenté.

En ce qui concerne A. Reyes, la difficulté de confesser sa foi apparaît tout au long de sa vie – de l'anticléricalisme de sa famille et de son milieu, à la réception ratée de son livre, en passant par l'incompréhension de son entourage. Au sujet des phénomènes surnaturels auxquels elle est témoin, elle évoque la difficulté d'en parler : «raconter ce genre de choses aujourd'hui, c'est s'exposer à l'hôpital psychiatrique, ou à la curiosité des amateurs de miracles et autres ésotéristes ou millénaristes.» (*LDLT*, p. 34). Mais, si malgré tout elle témoigne, c'est qu'en racontant sa «propre vie, [son] propre parcours [...] l'on peut en tirer un enseignement» parce que dit-elle «nous vivons tous en ce moment dans une période de crise qui n'est certainement pas terminée.» «Je pense qu'un témoignage peut en sauver d'autres. Quand on est écrivain, on est là pour ça, pour donner des témoignages.» (Lib. Mollat).

E-E.S fait référence à cette difficulté, indirectement et à travers des «incidents» auxquels il a été amené à faire face (cf. 2.1.2 (3)). Il raconte un autre épisode édifiant chez son éditeur : «Il semblerait qu'une partie des conseillers littéraires regrettent que je ne me contente pas de la deuxième partie du livre, consacrée à Pilate.», la première étant consacrée à la jeunesse du Christ. Sa colère est immense : « Les deux mystères du Christianisme sont l'Incarnation et la Résurrection, soit mes deux parties. Plutôt crever et arrêter d'écrire !» (*É.S.P.*, p. 273).

Ce qu'il faut retenir de cet épisode, c'est la représentation, que se font les conseillers littéraires, de la société française qu'ils ne jugent pas prête à accepter ce type de littérature empreinte de religieux – le risque est non seulement financier mais aussi, et c'est plus grave, dommageable pour l'image éditoriale de la maison. Or, le succès de ce livre auprès du public montre un décalage entre cette représentation et la réalité. Cet incident met le doigt sur le fait que si l'atmosphère anticléricale reste une réalité, il y a indéniablement un changement dans la société et dans ses attentes vis-à-vis du religieux. Une brèche est ouverte. C'est ce que nous essaierons de mettre en lumière dans la dernière partie récapitulative et conclusive de notre étude.

3. Synthèse et conclusion

La première remarque est que, bien que très simpliste, le découpage en trois parties fonctionne. Dans les récits, on retrouve (1) l'avant avec un milieu familial ou social qui « *ne prédispose pas* » ou est « *peu favorable* » au développement de la foi ; une situation tendue ou insatisfaisante avec la présence ou non d'un « *coup dur* » ; (2) la grâce / l'illumination et son rôle pour surmonter l'épreuve ; la lutte contre ses anciennes convictions / contre l'adversité ; (3) le bonheur, la libération de ses énergies et le besoin de partage.

Deuxième remarque : l'hypothèse de départ de la présente étude qui postule que les auteurs captent nécessairement (sciemment ou non) *l'air du temps* et ont intériorisé une rhétorique ou un schéma narratif de la conversion (c'est à cette condition que leur récit peut prétendre avoir un écho sur le public, l'atteindre) a été validée. Nous avons pu montrer que leur conscience de l'environnement apparaissait dans leurs choix quant au contenu de leur confession, leur aménagement et les éléments mis en exergue. T.B. se focalise surtout sur l'évolution de ses sentiments, les différents stades par lesquels il passe avant d'atteindre « la plénitude ». Une citation illustre ce point : son

éditeur à qui il raconte sa conversion lui dit : «Moi, j'ai été élevé dans un anticléricalisme féroce. Ne pas aimer les curés, c'est viscéral, chez moi. [...] Mais ton histoire est formidable. C'est celle-là que tu dois écrire. Bâties un récit bref, à la première personne. **N'essaie pas de faire de prosélytisme. Ce qui est intéressant, ce n'est pas ce qu'on t'a enseigné, mais l'effet produit sur toi.**» (*Catholique Anonyme*, p. 215). C'est ce qu'il fait. Quant à sa rhétorique de conversion, rappelons les paroles de sa mère lorsqu'il lui fait le récit de son expérience : «J'ai lu de nombreux témoignages de conversion qui ressemblent au tien... On y retrouve toujours une brusque révélation, comme un voile qui se déchire, cette émotion qui jaillit, et cette conscience inouïe de sa propre humilité...») (*Ibid.*, p. 203).

E-E.S., quant à lui, a une stratégie toute autre et moins frontale : il dissimule le message biblique (ou plus généralement religieux) à l'intérieur de son œuvre dramaturgique et romanesque, qu'il distille sans jamais le dévoiler complètement, laissant un lecteur pensif et «remué», si on en croit les commentaires sur ses livres. Le nom qu'il donne à sa série de livres à caractère religieux est, à cet égard, éloquent : *Le cycle de l'Invisible* (note n°34). Ajoutons que *le cas Eric-Emmanuel Schmitt* intrigue : il fait déjà l'objet de diverses publications⁴³⁾ visant à élucider les ressorts de sa personnalité et de son œuvre.

A. Reyes, en s'éloignant des «convenances» rhétoriques et, sans doute, du fait d'une perception peut-être erronée des attentes du lectorat, manque son objet. L'accueil fait à son œuvre montre que sa façon d'exprimer sa foi et de la transmettre a peu d'échos dans le contexte actuel.

Ainsi, si le but de la confession est de transmettre, tels les apôtres, le

43) Yvonne Y. Hsieh, *Éric-Emmanuel Schmitt ou la philosophie de l'ouverture*, Birmingham, Summa Publications, 2006 ; Sophie Lamaison, *Étude sur Éric-Emmanuel Schmitt, La nuit de Valognes*, Paris, Ellipses, 2006 ; Michel Meyer, *Éric-Emmanuel Schmitt ou les identités bouleversées*, Paris, Albin Michel, 2004.

message chrétien, venu directement de Dieu (cf. 2.2.3), et de proclamer la joie que procure la foi, la manière de le faire, nous l'avons vu, est très variable. Celle-ci met néanmoins en lumière certaines caractéristiques du contexte actuel. Ce qu'a révélé l'étude du corpus contemporain, c'est, d'abord, que les notions de bonheur, d'amour et de bien-être, tout autant que celles d'humanité, de fraternité, ou de solidarité «parlent» au lecteur d'aujourd'hui ; ensuite, que face à un individualisme croissant, peut naître le besoin d'appartenir à une famille/communauté (besoin pouvant être assimilé aussi à une recherche identitaire) ; que l'absence de culture religieuse «prive» d'une spiritualité qui permet d'orienter ses choix et apporter des réponses aux interrogations nouvelles et inédites qui surgissent aujourd'hui ; et que le côté surnaturel ou miraculeux a été supplanté par le message d'humanité.

L'anticléricalisme décrié plus ou moins directement par nos auteurs peut être «tempéré» par le constat suivant : s'ils ont manifestement construit leur récit en cherchant à le dompter ou à le contrer (dénonciation d'un anticléricalisme basé sur l'ignorance du livre, ou dissimulation de l'objet religieux), le fait même de pouvoir faire le récit de leur conversion montre que les auteurs ont perçu une évolution dans *l'air du temps*. Ils ont senti que le moment était favorable et que leur «discours» avait une vraie chance d'être entendu (en témoigne le succès impressionnant du film «*Des Dieux et des hommes*⁴⁴⁾). Autrement, auraient-ils risqué sciemment une opprobre ou une mise à l'index ?

L'époque est marquée par un «revivalisme» religieux (apparition de nouvelles religions, prolifération des sectes, etc.) pouvant être perçu comme

44) Le film de Xavier Beauvois, sorti en 2010, retrace la vie quotidienne des moines de Tibhirine (assassinés en 1996) leurs interrogations face à la montée de la violence, leur dévouement, puis leur sacrifice. Le film, en tête du Box office pendant un mois, a reçu de nombreuses récompenses (César du meilleur film en 2011, Grand prix du jury au Festival de Cannes, etc.).

un contrepois à la sécularisation (Rico-Yokoyama, 2010). Pour D. Hervieu-Léger, ce phénomène est «inséparable de l'affaiblissement des dispositifs de socialisation religieuse» et correspond «à la généralisation d'une quête spirituelle» à cause de la perte générale des identités transmises d'une génération à l'autre. (p. 128, 129). Par ailleurs, on constate que, le plus souvent, les vagues de conversions naissent dans des périodes de transition ou de changements importants, comme dans le cas des puritains qui quittent l'Angleterre pour le Nouveau-Monde, ou en ce qui concerne la vague de la fin du 19^{ème} siècle, marquée par l'entrée dans un monde moderniste et matérialiste, et le début de la sécularisation, etc., mais, on peut citer aussi le phénomène de conversions massives apparues dans les pays de l'ancien bloc communiste, après la chute du mur, où le passage d'un communautarisme forcé à un individualisme effréné a provoqué une déstabilisation et un besoin de repères. L'État dominant et centralisateur a été remplacé par la communauté religieuse, librement choisie.

Dans le cas de nos convertis contemporains français, il n'y a pas de traversée de l'océan ni de passage brutal d'un régime à un autre, mais l'époque actuelle est indéniablement une période transitoire et inédite au regard des questions et des craintes qu'elle soulève. Le bouleversement des fondements éthiques, culturels, économiques et sociaux (questionnements bioéthiques, conception et réorganisation de la famille, ultralibéralisme, entrée dans un nouveau millénaire, etc.), un individualisme à tous crins qui fait place à un désenchantement, l'emballlement des conditions climatiques (les désastres divers qui ont marqué au fer rouge la décennie) sont autant de sources de déstabilisation et d'angoisse faisant que toute promesse d'amour, de bonheur, de fraternité, d'humanité, ou de réconfort a une chance d'être entendue et même recherchée. Ajoutons néanmoins, comme nous l'avons vu, que les situations de «désordre individuel» ou de désespoir souvent liées à un événement tragique de la vie personnelle (mort d'un proche, maladie, divorce,

perte d'emploi, déracinement) ou tout simplement à un sentiment de vide ou d'insatisfaction, mènent à une recherche de réconfort et à une réorientation de sa vie spirituelle. Qu'ils aient vécu ou non une expérience dramatique, «tous les parcours des convertis se racontent comme de la construction de soi.» (*Ibid.*, p. 131).

Cette étude, destinée à être reprise, approfondie et affinée, est avant tout un premier travail de repérage. Elle présente de ce fait de nombreuses lacunes : l'insuffisance quantitative des corpus présentés ne peut aboutir qu'à une vision partielle et tronquée des caractéristiques qui pourraient nous donner une image plus précise des changements qui s'opèrent en ce début de millénaire. Notre étude s'est également limitée au champ des conversions issues d'une «illumination subite» ou de l'expérience de la «grâce» ; notre prochaine étape, en plus de compléter la précédente, consistera donc cette fois à mettre en lumière les caractéristiques des conversions assumées, raisonnées et intellectualisées, afin d'en tirer des conséquences sur l'évolution des représentations du religieux, qu'elles soient externes ou internes à l'institution religieuse.

(本学准教授)

Bibliographie :

- BIZOT T., (2008), *Catholique anonyme*, Paris : Points, Seuil.
- BREMOND D'ARS N. de (2003), Les conversions au catholicisme en France : un religieux en mutation ?, in *Archives de sciences sociales des religions*, 124, (octobre-décembre 2003) pp.19-38.
- CLAUDEL P., (1949), in *Ecclesia, Lectures chrétiennes*, Paris, No 1, avril 1949, pp. 53-58.
- HERVIEU-LEGER D., (1999), *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris: Flammarion, pp. 119-155.
- LACORNE D., (2007) *De la religion en Amérique*, Paris : Gallimard
- MEYER M., (2004), *Eric - Emmanuel Schmitt ou les identités bouleversées*, Paris : Albin Michel.
- MORGAN E.S., (1963), *Visible Saints : The History of a Puritan Idea*, Cornell University

Press Ltd, Ithaca, NY.

PÉTIILLON P.-Y., (1986) Compte-rendu du livre de Patricia Caldwell : *The Puritan Conversion Narrative : The Beginnings of American Expression*, in Revue de l'histoire des religions, tome 203 n°1, 1986, pp. 77-82.

REYES A., (2008), *Lumière dans le temps*, Paris : Bayard.

RICO-YOKOYAMA A. (2010), *Panorama religieux dans la France d'aujourd'hui – ou du détournement des notions de culture et de religion à des fins politiques*, 関西大学文学論集 第60巻第3号

SCHMITT E.-E., (2000), *L'Évangile selon Pilate: Suivi du Journal d'un roman volé*, Paris : Le livre de Poche.

SCHMITT E.-E., (2004), *Mes Évangiles*, Paris : Ed. Albin Michel.

Hebdomadaires :

Télérama, du 13 au 19 novembre 2010, Dossier : *L'Église en train de se réinventer ?*, pp. 16-30.

L'Express, du 20 au 26 avril 2011, Dossier : *Le nouveau pouvoir des cathos*, pp. 84-95.

Le Nouvel Observateur, semaine du 26 mai 2011, Dossier : *Le «coming out» des cathos*, pp. 98-100.

Quotidiens :

Libération, 25 avril 2011, La une : *Pâques, la catho pride*, Article : *Les catholiques font entendre leur voix*, pp. 1-6.

La Croix, le 7 octobre 2000, rubrique «Une Foi par mois», Interview intitulée *Ce que j'écris me dépasse*, signée C. LESEGRETAIN.

Revue :

Le Monde des Religions n°8, 1 novembre 2004 – Interview intitulée *Éric-Emmanuel Schmitt*, Signée Karih Tager DJENANE.

Sur internet :

LAMONTAGNE M.-A., Dialogue avec l'Invisible, in *Contact, Encyclopédie de la création* : http://www.contacttv.net/i_dossier_recherche_contenu.php?id_article=10&id_rubrique=24