LE DÉSIR DE CONVERSION

CATHERINE CHALIER

LE DÉSIR DE CONVERSION

ÉDITIONS DU SEUIL
*25, bd Romain-Rolland, Paris XIV^e^*

ABRÉVIATIONS DES LIVRES DE LA BIBLE

Ct	Cantique des cantiques	Lm	Lamentations
Dt	Deutéronome	Lv	Lévitique
Ex	Exode	Mi	Michée
Éz	Ézéchiel	Mt	Matthieu
Gn	Genèse	Nb	Nombres
Is	Isaïe	Ps	Psaumes
Jb	Job	Qo	Qohélet
Jr	Jérémie	Za	Zacharie
Lc	Luc		

Les citations de la Bible sont basées sur la traduction du Rabbinat, Librairie Colbo. Elles sont toutefois souvent modifiées par l'auteur. Pour l'Évangile, la traduction est celle de la Bible de Jérusalem, Éditions du Cerf, 1955.

ISBN 978-2-02-095907-0

© Éditions du Seuil, janvier 2011

Le Code de la propriété intellectuelle interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles L. 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

www.seuil.com

Introduction

« J'éclairerai mon énigme sur la harpe »

Ps 49, 5

La philosophie médite peu la conversion ; elle semble la considérer comme l'expression d'une foi singulière, étrangère comme telle au souci théorique, à visée universelle, qui l'anime. Même la phénoménologie, pourtant encline à décrire, de façon concrète et sans exclusive *a priori*, comment le réel se donne à une conscience qui le vise, dans sa foisonnante et inépuisable richesse, la passe sous silence. C'est alors souvent aux approches historique, sociologique ou psychologique qu'est laissé le soin d'y réfléchir, avec le risque majeur de la dissoudre dans un réseau de déterminations qui en font disparaître la singularité.

Or ce manque d'attention pour la conversion par la philosophie relève d'une exclusion plus décisive : celle de la spiritualité. Souvent suspects de pactiser avec l'imaginaire ou l'irrationnel, les penseurs qui osent encore l'accueillir manqueraient au pacte scientifique qu'un travail philosophique se devrait d'honorer quand il s'efforce de réfléchir aux conditions

à remplir pour départager les opinions relatives et hasardeuses d'une pensée rigoureuse, précise et argumentée. Pourtant, si l'on entend par « spiritualité » « la recherche, la pratique, l'expérience par lesquelles le sujet opère sur lui-même les transformations nécessaires pour avoir accès à la vérité », la philosophie doit-elle entretenir une telle méfiance à son égard ?

La spiritualité, dans cette optique en effet, enseigne que celui qui cherche la vérité doit lui-même se transformer pour l'approcher. « Il ne peut pas y avoir de vérité sans une conversion ou une transformation du sujet [1]. » Or, si pour devenir capable de vérité, un long et difficile travail sur soi-même s'avère indispensable, il ne suffit pas de disqualifier la spiritualité pour être quitte avec ce qu'elle demande de soi. Les philosophes de l'Antiquité le savaient qui, quant à eux, n'ont pas vu dans la conversion une revanche de l'obscurité irrationnelle sur la clarté de la raison, mais bien une exigence philosophique. Chercher la vérité impliquait de changer de vie et, en retour, entrevoir la vérité transformait le sujet. La spiritualité avait donc sa place en philosophie. Une conversion était requise de quiconque voulait devenir philosophe.

Si, bien certainement, notre conception de la philosophie n'est plus celle des Anciens, pour diverses raisons, en particulier celle qui, depuis Descartes et Kant, a convaincu les penseurs que le sujet humain n'a pas besoin de se transformer pour accéder à des certitudes, on peut toutefois s'interroger sur la pertinence qu'il y a à confiner au domaine religieux la conversion de soi exigée par la spiritualité. Il reste d'ailleurs des champs du savoir humain où, alors même que l'idée de vérité tremble sur ses bases, un travail sur soi continue de

1. Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet* (cours au Collège de France de l'année 1982), Paris, Gallimard / Seuil, 2001, p. 16 et p. 17.

s'avérer indispensable pour que ce que l'on dit – en matière de connaissance de soi par exemple – prenne réellement sens et puisse éclairer. Ainsi, même par temps de nihilisme ambiant ou militant, sauf à demeurer vains discours ou hasardeuses entreprises, la psychanalyse mais aussi la morale et la politique continuent-elles d'entretenir un lien fécond, mais hautement risqué pour soi-même, avec la conversion spirituelle.

Dans les pages qui suivent, les itinéraires de conversion qui seront décrits, au cœur des grandes souffrances historiques du XX^e^ siècle et du désert spirituel que beaucoup ont traversé, ne sont toutefois pas seulement philosophiques. Pour différente qu'elle soit, la quête de vérité qui anime Franz Rosenzweig, Henri Bergson, Simone Weil, Thomas Merton et Etty Hillesum, y noue en effet avec le désir de Dieu un lien indéfectible, aussi profond que fécond par les œuvres qu'il engendre. Cette quête et ce désir passent, pour chacun et chacune, par le face à face avec la question brûlante de la conversion. Conversion de soi et conversion à Dieu ; conversion à une religion de naissance devenue insignifiante et soudain revivifiée, ou encore conversion à une nouvelle religion ; conversion accomplie, impossible ou ajournée. Conversion ardente au judaïsme retrouvé après une tentation d'abandon où il croit trouver la vérité ailleurs (Rosenzweig) ; conversion à une vérité philosophiquement et longuement recherchée, puis entrevue chez les mystiques chrétiens, mais ajournée définitivement par l'intrusion d'une histoire impitoyable (Bergson) ; conversion aussi radicale qu'inaccessible en cette vie à un Dieu qui a déserté le monde (Weil) ; conversion accomplie jusqu'à l'engagement monastique, après bien des errances (Merton) ; conversion à un Dieu impuissant à la sauver de la tourmente noire des persécutions, mais qui lui donne une force stupéfiante (Hillesum).

C'est parce qu'ils font découvrir que la quête de la vérité ne se laisse pas dissocier d'une transformation de soi, qui peut aller jusqu'à l'engagement dans une religion précise, que ces itinéraires méritent l'attention du philosophe qui ne dédaigne pas la spiritualité. Chacun de ces penseurs a en effet cherché comment éclairer l'énigme de sa propre vie en jouant une partition que lui seul ou elle seule pouvait déchiffrer parce qu'il ou elle était à l'écoute du plus caché en son âme. Cela ne signifie pas que cette partition leur soit réservée. Malgré leurs différences irréductibles, il y a dans l'intensité et la ténacité de ces itinéraires singuliers une vérité commune : ne pas se résigner à la défaite humaine, quelles qu'en soient les couleurs ; vivre la finitude avec l'exigence du plus haut, ce qui est aussi dire du plus profond.

Première partie

CHAPITRE I

Le secret

« Toutes les âmes sont à moi » *(hen cal haNechamot li)*, dit l'Éternel dans la prophétie d'Ézéchiel (18, 4). Loin d'annoncer aux êtres humains qu'ils n'ont aucune liberté car ils dépendent d'un Créateur à l'emprise duquel ils ne peuvent espérer se soustraire puisqu'ils sont Sa « propriété », cette phrase est le corollaire d'une nouvelle grave et heureuse. C'est en effet parce que son âme n'appartient pas à ses parents mais à Dieu que, selon cette prophétie, chaque enfant est libéré de la contrainte d'avoir à porter le joug redoutable de leurs fautes jusqu'au point, inéluctable pense-t-on si souvent, d'en pâtir sans fin. Mais c'est aussi pour cette raison qu'il ne peut pas davantage s'autoriser de leurs mérites pour s'en prévaloir lui-même. Corrélativement, insiste Ézéchiel, le père ne peut ni faire état des qualités de son fils pour s'exonérer de ses propres turpitudes, ni porter à sa place la responsabilité de ses fautes.

Cette pensée ne plaide pas pour autant la cause moderne d'un individualisme étranger au lien entre les générations, elle ne dispense pas les parents de leur tâche de transmettre à leurs enfants des exigences morales au cœur desquelles, selon Ézéchiel, se fait entendre l'appel à la justice (restituer le gage de la dette, donner son pain à l'affamé, vêtir ceux qui

sont nus, etc.), et elle n'abolit pas davantage la tâche filiale d'honorer ses parents. Mais elle annonce au fils – à tous les enfants humains – la bonne et grave nouvelle de sa liberté spirituelle et morale. Aucun père ne peut se substituer à son fils et porter sa liberté à sa place ou avoir la prétention de la lui confisquer ; aucun fils ne peut dispenser son père de sa propre liberté et lui épargner la responsabilité de ses tâches.

Loin d'être l'expression d'une aliénation insupportable, la phrase « toutes les âmes sont à moi » est donc étonnamment libératrice : il y a en chaque enfant humain une part – appelée âme *(nechama)*, ici – qui n'appartient pas à ses parents. Ceux-ci doivent certes lui transmettre le meilleur qu'ils ont eux-mêmes reçu ou découvert, et témoigner devant lui et pour lui de ce qui les fait vivre, profondément, mais ils ne peuvent le priver de sa liberté morale et spirituelle. Ils peuvent ainsi lui transmettre les vérités d'une religion vraiment signifiante pour eux et, souvent aussi, pour leurs ancêtres, ou inversement celles d'un athéisme mûri et réfléchi, serein et responsable. Pourtant, ils ne peuvent jamais s'approprier l'âme de leur enfant et la faire vivre, à son tour, de ces vérités religieuses ou de cet athéisme.

L'âme comme réalité spirituelle est ici, en chaque personne *(nefech)*, ce qui résiste à l'emprise d'un être humain sur un autre. Autrement dit, elle est ce « lieu » de liberté, inappropriable par le désir, la volonté ou la passion de quiconque, qui fait de chacun une personne unique et responsable. Une personne qui répond de sa vie, pour le meilleur et pour le pire, une personne qui écoute et qui se repent parfois, qui sauve sa vie (Éz 18, 27) alors qu'elle allait vers sa perte ou, au contraire, qui la perd brusquement en renonçant à ce qui la faisait vivre (Éz 18, 26).

La prophétie d'Ézéchiel fait donc émerger la singularité et l'unicité irréductibles de chaque personne humaine. Elle lui donne le nom d'âme et elle décrit longuement comment

celle-ci échappe à toute possession, par quiconque, dans une lignée humaine. L'âme n'appartient à personne, elle est à Dieu, mais ce Dieu, précisément, lui laisse sa liberté. Ézéchiel ne défend pas pour autant une thèse sur la nature ontologique ou divine de l'âme, il s'entend plutôt à éveiller chacun à sa présence, en soi, en la décrivant comme une réponse à un appel à la vie. Une réponse qui n'est jamais faite ou donnée une fois pour toutes puisqu'elle est à maintenir vivante à chaque instant ; une réponse que personne d'autre que soi – singulier et unique – ne peut donner car, quelles que soient leurs qualités, ni les parents ni les proches ne peuvent se substituer à soi quand il s'agit d'écouter et de répondre.

Si la prophétie d'Ézéchiel est à la fois résolument libératrice et exigeante de par la responsabilité morale qu'elle entend faire assumer par chacun, en exonérant de toute pensée de fatalité, elle incite aussi à réfléchir à la possibilité même de la conversion sous l'angle de cette liberté et d'une responsabilité qui n'est pas seulement morale mais aussi spirituelle. Ou encore sous l'angle de cette « part » inassignable et secrète – à soi-même d'abord – qui, parfois, fait surgir une réponse à l'appel de l'Éternel. Une réponse qui déroge à la religion ou à l'athéisme reçus de ses parents, une réponse qui les surprend ou qui les trouble, qu'ils réprouvent ou qu'ils respectent, mais sur laquelle ils n'ont aucun pouvoir parce qu'elle est celle d'une âme qui ne leur appartient pas.

Contrairement aux réflexions modernes qui confondent si souvent la liberté et l'autonomie, cette âme ne se donne toutefois pas à elle-même sa propre loi. Car sa liberté ne découvre la promesse de vie qui lui est faite – « il vivra » (Éz 18, 28) – que dans l'instant où elle sait que l'engrenage du destin ne disparaît pas purement et simplement parce qu'elle en a décidé

ainsi, en toute autonomie, mais très précisément parce qu'elle a su répondre à un appel qui en libère. Et cela sans qu'elle ait eu le loisir de s'excuser ou de se justifier face à sa propre iniquité morale ou à sa propre paresse spirituelle, en faisant état des mauvais exemples qu'elle aurait éventuellement reçus.

Pour la Bible, en effet, si la liberté apporte bien un démenti à la nécessité de rester à une place assignée, une fois pour toutes, par d'autres que soi (pas seulement par ses parents), cette liberté n'émerge à l'air vif que lorsque l'âme découvre qu'elle porte en elle l'image d'un Créateur invisible et aimant, d'un Créateur qui l'appelle à choisir d'agir, de parler et de penser selon des modalités soucieuses de la vie, en soi-même et en autrui, sans pouvoir la contraindre pour autant. C'est ainsi, semble-t-il, qu'il faut comprendre l'expression « toutes les âmes sont à moi », non comme une revendication de propriétaire jaloux de garder son bien pour lui, sans le moindre partage, en contraignant l'âme à lui rester soumise, mais comme la dénonciation de tout lien de servitude et donc de mort – morale ou spirituelle – entre un père et son fils, au profit d'une liberté d'élection : le fils, au même titre que le père, est élu pour répondre à un appel que chacun entend dans son unicité insubstituable. Ce qui, évidemment, ne dispense pas le père de lui transmettre le meilleur de ce qu'il a reçu. Mais qui voudrait, parce qu'il estime que ce qu'il lui transmet est la vérité elle-même, celle pour laquelle il est prêt à donner sa propre vie, s'approprier l'âme de son enfant, ne pourrait que la détruire. L'âme humaine ne respire en effet véritablement qu'à l'air libre de sa propre réponse à son Créateur, dans une fidélité de chaque instant qui rompt le joug de la soumission et de la rigidité, de la paresse et de la peur.

Qu'elle surprenne par sa soudaineté ou qu'elle soit le terme d'un long cheminement, la découverte de sa propre réponse,

lorsqu'elle est celle d'une conversion, est toujours donnée au risque de sa liberté. Elle est certes tributaire d'un contexte – généalogique, historique, sociologique et culturel, spirituel parfois – mais, sauf à la dissoudre à l'intérieur de celui-ci et ainsi à la faire disparaître comme telle, elle lui reste irréductible.

Les adeptes des explications réductrices (psychologiques, surtout) en sont pour leurs frais : on peut certes soutenir que quelqu'un s'est converti à une religion pour s'opposer à ses parents (ce qui arrive) ou pour trouver consolation et apaisement à ses détresses, voire pour s'intégrer à un milieu qui le soutiendra (ce qui se produit également), mais on passe alors à côté de l'essentiel : la liberté spirituelle des humains, sa découverte souvent bouleversante, sa joie et l'inquiétude qu'elle suscite. Évidemment, après coup, comme pour toute décision libre, on peut chercher à expliquer une conversion par des influences reçues ou subies, « par des pressions économiques et sociales, ou par des déterminismes pathologiques ou par des facteurs caractérologiques, ou même par de simples motivations égoïstes ; il n'est pas d'acte libre qu'on ne puisse se flatter rétrospectivement d'avoir pu prévoir ». Mais cette appréciation récapitulative s'avère toujours sujette à caution, car si la conversion est un acte libre, elle « dément les *prévisions* fondées sur le déterminisme [1] », sur le contexte et sur les fameuses influences.

La liberté reste toujours imprévisible, elle se laisse découvrir aux instants où elle donne à quelqu'un la force ou le génie de « commencer », de poser des actes, de dire des paroles et d'opter pour une façon de vivre rebelle à l'anticipation ou à l'explication par le contexte et par ce qui l'a précédée. Une conversion créatrice est de cet ordre ; c'est elle qui, de façon constamment

1. Vladimir Jankélévitch, *Le Sérieux de l'intention. Traité des vertus I*, Paris, Flammarion, 1983 [1949], p. 53 et p. 54. (Je souligne.)

renouvelée, appelle un destin et non l'inverse. Elle se situe toujours au point de rencontre d'une disposition de l'âme et d'une circonstance favorable (le *kaïros*), soit encore d'une écoute et d'un appel dans l'optique biblique, mais nul ne saurait – dût-il jouir d'une grande science – l'anticiper avec sûreté.

Pour bien des raisons d'ailleurs, parce que l'âme somnole, ne prête pas attention à la circonstance ou ne sait pas la saisir, parce qu'elle a d'autres soucis ou qu'elle s'adonne à des tâches qui l'accaparent et la distraient, ou encore parce que, comme dans l'Ecclésiaste, la circonstance semble ensevelie sous le poids trop lourd et opaque des habitudes, de l'insignifiance et de la vanité, cette rencontre, souvent, ne se fait pas. Pourtant, lorsqu'elle advient, elle surprend inévitablement, et nombreux sont ceux qui, y voyant matière à étonnement et, parfois, à irritation, cherchent alors à la comprendre et à la réduire à divers paramètres censés en abolir le coefficient de liberté. Ce n'est qu'à ce prix en effet que tout rentre dans l'ordre malgré ce qui, un instant, a semblé faire entrevoir une exception à la règle de la nécessité et tenir en échec le désir des êtres humains, si violent, voire si irrépressible, de maîtriser l'altérité de leur prochain, par tous les moyens – ici par des outils intellectuels – plutôt que d'être tenu en éveil par elle.

On sait qu'à ceux qui l'interrogeaient sur le « pourquoi » de sa conversion au catholicisme Edith Stein répondait que c'était la « décision la plus importante de sa vie » sans pour autant en donner d'explications précises et sans contenter l'intérêt de ses proches. « Mon secret est à moi », disait-elle [1], en adoptant le

1. Voir Cécile Rastoin, *Edith Stein (1891-1942). Enquête sur la source*, Paris, Cerf, 2007, p. 124 et p. 131, note 1. Selon la traduction de la Vulgate de Isaïe 24, 16 : « *Secretum meum mihi.* »

conseil de discrétion émis par Jean de la Croix qui, lui-même, empruntait cette expression à la prophétie d'Isaïe (24, 16) (*razi li* – « mon secret »). En contrepoint des interprétations rétrospectives, ou encore des éclaircissements apologétiques ou dogmatiques, une telle réponse veille sur l'essentiel : car lorsqu'il s'agit d'une conversion, aucune curiosité humaine, fût-elle habitée par la plus grande bienveillance, n'est à la mesure de ce qu'elle demande. Elle a beau mettre une grande insistance à solliciter ou à exiger des explications sur un tel passage, un tel changement ou une telle métamorphose, voire, du point de vue de ceux qui ne tolèrent pas la conversion, une telle infidélité ou une telle apostasie, cette demande ne sera jamais satisfaite.

Le mot « secret » ne signifie d'ailleurs pas que la personne concernée sache elle-même, en toute lucidité, quelle en est la nature profonde. Ce secret se relie en effet, pour elle aussi, à la découverte inépuisable de ce – ou de Celui – qui, en elle, l'appelle et la fait vivre ; de ce qui lui donne la force de « choisir la vie » (Dt 30, 19), dans l'ordinaire du quotidien comme aux heures, brutales et intempestives, de la souffrance et de l'angoisse. Quelle que soit la qualité du lien avec ceux et celles qui transmettent aux nouvelles générations une certaine façon de penser, de croire ou de ne pas croire, de conduire son existence en se laissant orienter par des valeurs et des significations précises, c'est en effet à chacun et à chacune de découvrir ensuite comment, pour son propre compte, « choisir la vie ». Il y faut parfois le courage de résister aux pressions de toutes sortes, surtout bien sûr à celles des proches qui voudraient interdire tout changement ou qui considèrent la conversion comme une trahison à leur égard. Ce secret est alors ce que cette personne doit écouter en elle, à toute heure, bonne ou terrible, pour se lever ou se relever, et aller, fût-ce en solitude et dans l'incompréhension de ceux qui l'entourent, au terme inconnu d'un

chemin qui, pour rester difficile et éprouvant, se trouve éclairé par ce que les raisons du monde ne perçoivent pas.

En effet, si les chagrins et le dépit des uns, la haine ou la peur des autres, expliquent le choix des personnes dont la conversion est profonde, ce n'est qu'aux yeux de ceux qui ont d'ores et déjà décidé que la liberté et la vie spirituelle relèvent du domaine des illusions, du ressentiment ou encore de la rancune et de la quête de protection et de consolation. Si c'était le cas, la conversion relèverait alors essentiellement du domaine de la protestation *contre* ce qui a été transmis, *contre* des anciennes certitudes, *contre* ses proches, *contre* ses souffrances, etc. Ne doit-on pas plutôt méditer sa signification et sa force en relation à un *pour* ?

Si les biographies de telle ou telle personne convertie au judaïsme, au christianisme ou à l'islam, par exemple, tentent de s'approcher au plus près du « secret » qui l'habite, même leur finesse d'analyse et leur affinité élective avec elle ne le lèveront pas. Ce secret s'éveille en effet, se fraie un chemin malgré les obstacles qui, fréquemment, rendent ignorant de sa présence ; il se met à vivre à l'air libre et à grandir avec saveur, goût et sens – le *taam*, dit-on en hébreu – sans que nul puisse se l'approprier, pas même celui ou celle qu'il habite, dérange, surprend et violente également lorsqu'il l'oblige à lâcher prise et, peut-être, à jouer son va-tout.

Les meilleurs commentateurs le savent qui, plutôt que de prétendre mettre au jour les raisons et les motivations supposées constituer la clé interprétative du comportement d'autrui – au risque de s'en faire juge – préfèrent raconter sa vie et y réfléchir en se laissant guider par ses œuvres. Ce qui, d'ailleurs, ne signifie pas une stricte fidélité à ce que leur auteur a voulu dire, car une œuvre, surtout quand elle est grande, excède les intentions précises de celui-ci ; elle le prive

du pouvoir de la retenir près de lui pour la surveiller et prévenir les interprétations, erronées selon lui, que certains en tirent. Une fois inscrite dans l'histoire, l'œuvre singulière qu'est toute vie humaine subit les mêmes aléas, elle prive d'un droit de regard sur les significations diverses que les biographes en proposent. Mais la seule attitude à la fois respectueuse d'autrui et incitatrice aux interrogations fécondes sur sa propre existence reste pourtant celle qui, sans prétendre connaître celui ou celle qui a vécu cette vie avec une perspicacité apte à venir à bout de son secret, en particulier grâce au scalpel d'une lecture socio- ou psycho-analytique, suscite le désir d'écouter cette vie et de lui répondre. Même quand son auteur a disparu, une vie singulière continue de s'adresser à soi ; elle peut demander de l'aide ou en donner, faire souffrir et inquiéter, ou orienter et contribuer à ce que leur angoisse présente consume un peu moins les hommes. Cela reste impossible toutefois tant que ceux-ci dressent l'arrogance de leur savoir ou la radicalité de leur scepticisme en rempart pour ne pas être affectés ou questionnés par cette vie.

En ce qui concerne la conversion, les exigences de transparence – comme si tout secret cachait quelque chose d'inavouable, voire de honteux et de très ordinaire – conduisent inévitablement à s'aveugler sur la signification profonde qu'autrui donne – ou tente de donner – à sa vie. En ce domaine, consentir aux limites de sa propre clairvoyance et résister aux séductions de son propre dépit, c'est en revanche se disposer à écouter et à répondre, à redonner sens au vocable de « transcendance », si malmené par la « mise à plat » conceptuelle et théorique, et à s'interroger sur soi-même.

La sociologie éclaire avec pertinence le contexte d'une histoire personnelle, dans ses dimensions collectives ; la psychanalyse aide souvent de façon décisive à desserrer l'emprise

des méandres de souffrances qui acculent à l'aliénation et au désespoir et à lutter contre eux, mais ni l'une ni l'autre ne peuvent se saisir de ce secret qui se confond avec l'altérité de chaque « soi » humain et de sa liberté.

Le vocable de « secret » ici proposé ne signifie donc pas une quelconque volonté de cacher à autrui quelque chose, afin de décevoir sa curiosité ou au contraire de l'attiser en se rendant ainsi plus intéressant à ses yeux ! Il ne se réduit pas davantage au désir de veiller sur ce qui, dans les sociétés qui s'en soucient encore, relève du domaine privé et au ferme refus de sa contamination par une quelconque publicité. Ce secret n'est d'ailleurs pas une affaire privée puisque la conversion est aussi un acte public, qui s'inscrit dans l'extériorité par les rites qui la signifient (bain rituel, circoncision, baptême, profession de foi selon les cas) et par l'engagement visible (mode de vie, vêtements parfois, paroles et actes publics) qui en procède.

Contrairement au sentiment qui prévaut souvent dans les sociétés laïques à propos de la foi, la conversion n'est pas une démarche d'ordre purement intérieur et c'est d'ailleurs pourquoi elle retient l'attention et intrigue. Une conversion qui resterait sans ancrage extérieur et sans manifestation visible – ne serait-ce que dans la communauté qui accueille publiquement la personne – n'intéresserait pas puisque nul n'en saurait rien. De surcroît, en manquant de reconnaissance extérieure et en restant invisible, elle risquerait aussi de s'étioler. Les marranes, jadis, en firent l'amère expérience puisque, au fil du temps, leur foi s'appauvrit et, pour nombre d'entre eux, disparut complètement ou devint inaccessible.

Dans une perspective biblique, le « secret » situe l'être humain au plus près de ce qui, pour lui, en lui, donne sens à l'idée

de sa création à l'image *(tselem)* et à la ressemblance *(demout)* d'un Dieu *(Elohim)* (Gn 1, 26) dont, pourtant, aucune image ou idée adéquates n'existe, d'un Dieu invisible et inconnaissable comme tel. Mais d'un Dieu auquel on peut répondre, car Il appelle les pensées, les paroles et les actes. Si, comme l'écrit Paul Ricœur, cette image « est le pouvoir très personnel et très solitaire de penser et de choisir [1] », ce secret acquiert alors un sens qui transcende les explications communes et rationnelles relatives aux pensées et aux décisions humaines.

Cependant, loin d'isoler chacun et d'en faire un être pour soi, cette « image » ne s'éveille et ne grandit en soi que comme une relation avec Dieu et avec autrui. Elle ne désigne donc pas une essence close ou une intériorité fermée aux assauts de l'extériorité et indifférente à eux, comme dans une vision stoïcienne. Elle est éminemment fragile, elle ne constitue pas une nature immuable ; elle instaure un dynamisme et elle court aussi le risque de s'étioler et de se perdre, sans même d'ailleurs qu'on s'en soucie. On peut supposer que la conversion soit, pour certaines personnes, la seule façon de libérer ce dynamisme de ce qui l'entrave ou l'emprisonne, ou encore la voie perçue pour recevoir la vérité d'où provient cette image, vérité qui prendra le visage de leur existence singulière, finie et historique.

Que, comme Kierkegaard, certains philosophes voient là un paradoxe qui tourmente l'intelligence, c'est surtout pour en conclure, contrairement à lui, à l'impertinence d'une telle proposition. Il faudrait donc choisir entre l'idée que la vérité est une et celle selon laquelle chaque existence singulière est appelée à l'exprimer au cœur d'une vie marquée par les aléas d'une généalogie, d'une histoire et d'une culture. Or, comme

1. Paul Ricœur, *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1955, p. 113.

la plupart des philosophes doutent fortement de la possibilité de penser une telle vérité que, depuis Kant surtout, ils ont renoncé à connaître, seul demeure pour eux le sentiment de la relativité ou de l'inexistence de cette vérité. Le paradoxe disparaît alors puisque la vérité devenant elle-même plurielle, contingente et même illusoire, la multiplicité des personnes ne contredit plus l'idée, désormais fausse, de son unicité.

Ni le dogmatisme ni le scepticisme n'affrontent réellement le paradoxe ; ils le contournent, soit en usant d'arguments d'autorité – la vérité est une et la même pour tous –, soit en jetant la suspicion sur toute proposition la concernant ou en la repoussant avec crainte. Il faudrait renoncer à la vérité et préférer la modestie du relativisme pour éviter les contraintes en matière de religion et de spiritualité, de philosophie et de morale. Sous couvert du respect de l'autonomie humaine, chacun devrait être laissé libre juge en ces matières. Si cette posture et cette audace intellectuelles, son courage politique et sa force militante, se sont avérés indispensables pour lutter contre le dogmatisme et l'endoctrinement des âmes, ils ont aussi conduit à abandonner la quête de la vérité à la science car, sur ce terrain-là, le lien entre le « soi » d'une personne humaine singulière et la vérité ne semblait pas en cause. Chacun – en droit, si ce n'est dans les faits – n'a-t-il pas les moyens de découvrir et de promouvoir la vérité supposée objective et donc indépendante du « soi » humain qui s'en préoccupe ?

Or, plutôt que de la dissoudre, la conversion semble plaider la cause de la persistance existentielle du paradoxe relevé par Kierkegaard. Elle atteste en effet de ce que le « soi » humain ne renonce pas si facilement à l'idée d'une vérité dont il puisse se nourrir, dans sa finitude même, à défaut de pouvoir la connaître en toute clarté ; d'une vérité qui oriente la concrétude

contingente de ses jours et qui, surtout, ait la force de révéler ce « soi » à lui-même. Ni le dogmatisme ni le pur relativisme n'en sont capables, le premier parce qu'il sidère désir et liberté, le second parce qu'il prétend qu'aucune vérité ne contribue à cette révélation.

Le paradoxe est particulièrement sensible dans les religions monothéistes – judaïsme, christianisme et islam – qui se prévalent toutes du privilège d'une révélation de l'Unicité de Dieu et d'une voie particulière vers Lui. Elles transmettent en effet cette « bonne nouvelle » de l'Unicité de la vérité grâce à des Livres différents, parfois contradictoires, souvent polémiques l'un vis-à-vis de l'autre, toujours complexes et difficiles à envisager ; des Livres qui ont suscité et suscitent encore des interprétations multiples, tributaires de l'histoire et des cultures, et au nom desquels des communautés et des sociétés se sont cru autorisées à promouvoir, y compris bien sûr par la violence, des façons de croire, de penser et de se conduire précises mais contraignantes.

Mais si des conversions existent qui ne résultent pas des conquêtes et des intimidations, du mimétisme et de l'opportunisme, ou encore du désir de trouver un refuge contre ses propres doutes, interrogations et angoisses, c'est aussi parce que la liberté souffre violence et résiste au pire. Que ce pire prenne la forme de vérités imposées ou de soumission aux prérogatives de certains sur soi ; qu'il soit celui d'une religion ou d'un athéisme transmis à grand renfort de destruction de tout ce qui, dans un enfant puis dans un adolescent, désire grandir. Il arrive alors que la liberté de celui qui s'éprouve humilié et opprimé par une religion privée pour lui de toute saveur et de tout sens, ou par un désert spirituel qui l'obsède sans qu'il s'y résigne, cherche comment respirer ailleurs, autrement et mieux. Que la conversion soit parfois une optique pour lui

atteste en tout cas qu'aucune religion et qu'aucune sagesse n'a le monopole de la vérité. La religion vers laquelle se tourne le converti pas davantage qu'une autre. Mais cette absence de monopole ne signifie pas résignation au relativisme ou condamnation aux polémiques et aux conflits entre ceux qui voudraient bien « avoir raison » ; elle appelle à penser une polyphonie et à y jouer sa partition.

Comme l'écrit Franz Rosenzweig à propos des ouvriers juifs et chrétiens qui, devant le Dieu qui parle de façon différente dans leurs Livres respectifs, travaillent à la même œuvre, ni les uns ni les autres ne détiennent « toute » la vérité, sauf dans l'acmé d'une violence destructrice. C'est en effet « l'essence de la vérité que d'être en partage ». Une vérité qui ne le serait pas, une vérité qui ne serait celle de personne « ne serait pas une vérité ». Même la vérité « entière », ajoute le philosophe, « n'est vérité que parce qu'elle est la part de Dieu [1] ». La vérité demande toujours une vérification ; et dans le cas d'une vérité spirituelle, cette vérification est faite au cœur des existences humaines finies et contingentes, des existences qui s'éveillent à la conscience d'elles-mêmes dans une histoire qui les a précédées depuis longtemps.

Si l'on admet que vérifier une vérité transmise par une éducation soit aussi un appel à vivre à son tour en accord avec elle, devant d'autres et avec eux, à en témoigner par ses engagements et par ses œuvres, quelle qu'en soit la nature, chacun doit donc s'enquérir de savoir comment il peut le faire dans sa singularité de personne. La question de la conversion se pose précisément dans ce cadre ; elle signifie d'abord que, pour certains, la révélation de leur « soi » singulier se fait au diapason

1. Franz Rosenzweig, *L'Étoile de la Rédemption,* trad. A. Derczanski et J.-L. Schlegel, Paris, Seuil, 2003 [1982], p. 577.

de l'héritage reçu, tandis que, pour d'autres, cela reste impossible, pour des raisons qui relèvent rarement de désaccords ou de conflits purement théoriques, même quand la conversion est précédée de longues et âpres discussions.

Il arrive donc que le « soi » ne puisse vivre dans la vérité – la vérifier – s'il reste, sa vie durant, tributaire du cadre d'une religion, d'un athéisme ou d'un agnosticisme, transmis par un enseignement, une culture et des proches. Cette impossibilité peut certes trouver à s'éclairer par l'histoire personnelle, les souffrances et les émotions parfois difficiles, voire redoutables, qui relient chacun à ceux qui l'ont précédé dans la chaîne des générations, mais il serait illusoire de croire avoir ainsi élucidé les « causes » d'une conversion.

On peut, sur ce point, se demander pourquoi on parle rarement de « conversion » à l'athéisme. Pour beaucoup de contemporains, le mot « athéisme » recouvre, de fait, des postures très diverses, dont la déception profonde et la révolte face aux blessures, privées et collectives, qu'aucun Dieu ne secourt, sont peut-être les justifications principales. L'athéisme s'explique aussi par le goût exclusif pour des réponses qui ne souffrent pas l'ambiguïté – celle de l'existence de Dieu n'en fait à l'évidence pas partie – ou tout simplement par l'indifférence et l'empressement vers des tâches censées être plus sérieuses que celles auxquelles se vouent théologiens ou spirituels. Mais dans la modernité, il résulte souvent d'une grande ignorance des traditions religieuses assimilées, purement et simplement, aux violences épouvantables qu'elles ont commises et commettent encore au nom de Dieu et sous prétexte de Le servir.

L'athéisme devient cependant parfois, lui aussi, une vérité vérifiée par la vie propre de quelqu'un, au plus extrême de son refus de se laisser enchanter par des illusions ou consoler

par les promesses d'un amour dont il perçoit surtout l'absence ou encore les très insipides et dérisoires contrefaçons. Mais la plupart du temps, comme chez beaucoup de gens qui s'affirment croyants puis vaquent à leurs occupations, sans plus se soucier de ce qu'ils viennent de dire, sans y respirer le moindre mystère ni être saisis du plus petit vertige, il n'en est rien. L'athéisme devient alors aussi paresseux que la croyance qu'il dénonce (ou, plus couramment, oublie) sans chagrin ni conscience d'une perte ou d'une énigme.

Quant au fait que l'athéisme résulte d'un choix intellectuel et existentiel clairement assumé, parfois militant, éprouvé quotidiennement face à ses tâches, ses souffrances et ses joies, qu'il ne soit pas pour autant qualifié de « conversion » s'éclaire par deux raisons au moins. D'une part, la conversion proprement dite est annoncée publiquement, mais non bruyamment, par l'entrée – ritualisée – dans une communauté nouvelle. Elle atteste que le converti a perçu, en elle et dans ses livres mieux qu'ailleurs, la trace d'un Dieu qui le cherche. D'autre part, le vocable de « conversion » indique une naissance ou une renaissance spirituelle et existentielle qui, pour l'athée, paraît plus discutable. Et cela même si le rejet d'une croyance reçue, aliénante et parfois brutale, grâce au choix ou à l'évidence de l'athéisme, peut ressembler à une libération ou à une naissance hors de limbes qui emprisonnent et empêchent de trancher entre la vie et la mort.

« À la racine des "vraies conversions" on retrouve l'inquiétude d'un esprit qui a gardé le pouvoir de se démentir et par conséquent de se renouveler [1] », écrit Jankélévitch. Le critère de « vérité » d'une conversion ne se trouverait donc pas

1. Vladimir Jankélévitch, *La Mauvaise Conscience*, Paris, Aubier-Montaigne, 1966, p. 142.

d'abord dans un contenu de propositions (Dieu existe, Son Unité se révèle dans la Torah, Jésus est le Christ ou Mahomet est le prophète ultime) que le converti choisirait en toute connaissance de cause, après avoir pris le temps d'étudier ou de recevoir un enseignement. À moins de cantonner la conversion à l'ignorance ou à l'enthousiasme, il faut certes soutenir que ce contenu est essentiel, mais le critère premier – le critère de chaque instant – demeure cette inquiétude profondément vivante, cette inquiétude qui interdit à certains de rester fidèles à la croyance, à l'athéisme ou à l'agnosticisme reçus de leurs familles, sous peine d'infidélité profonde à la vie qui, en eux, revêt une forme unique, fugitive et décisive.

Là est le secret. Dès lors, si beaucoup de convertis restent discrets à cet égard, ce n'est pas pour protéger quelque secret inavouable, mais plutôt pour laisser respirer et croître en eux l'éclat d'une vérité dont ils perçoivent, avec gratitude et étonnement, qu'il oriente leur existence mais se dérobe à toute appropriation. Un éclat qu'ils ne cherchent donc pas à retenir ou à capter par un effort réflexif, sous peine de perdre l'orientation qu'il leur donne [1]. Un éclat dont ils sont appelés à témoigner de façon inévitablement singulière même quand il les conduit à devenir partie prenante de l'existence historique et collective d'un peuple ou d'une Église.

---

1. Ce n'est pas le propre des convertis. Voir, par exemple, Alexandre Hollan, in *Cahier Alexandre Hollan*, Bordeaux, Éd. William Blake & Co, 2008, p. 44 : « La plupart des peintres n'aiment pas parler de ce qui leur est *essentiel*, leur expérience. Ils n'aiment pas parler parce qu'ils ont l'impression qu'ils ont un secret qui leur permet de vivre leur art et il faut qu'il reste inconnu pour eux […]. Et en même temps, on a un besoin qui grandit avec le temps, de trouver sur ce chemin subjectif qui est celui qu'on a choisi, un rapport au réel. À un réel qui est plus que notre propre expérience. Donc on prend quelquefois le risque de sortir de notre monde secret, quitte à le trahir. »

La vivacité de ce secret se découvre rarement dans le foudroiement d'une rencontre qui contraint à changer de vie, comme ce fut le cas de l'apôtre Paul sur le chemin de Damas (Ac 9, 3-8). Elle se fraie généralement une voie, unique pour chacun, grâce à des mots – ceux de la narration biblique par exemple – qui permettent de donner du sens à sa propre existence, comme Augustin le décrit si fortement dans ses *Confessions*. Des mots qui, soudainement ou lentement, et fût-ce par intermittence, font pressentir que ni la tristesse ni le consentement à l'absurdité ne sont des sentiments ultimes. Or ces mots qui éveillent le « soi » à cette certitude invérifiable autrement que par sa liberté et par l'empressement mis à leur répondre au cœur de son existence, par l'œuvre de sa vie, ces mots diffèrent d'une personne à une autre. Le secret des conversions provient aussi du constat que les mêmes mots vivifient l'existence de certains alors qu'ils ne font passer qu'un souffle aride, voire mortifère, sur celle des autres. Mais, qu'ils soient ceux de la Torah, de l'Évangile ou du Coran, dans le cadre des conversions à l'une de ces trois formes du monothéisme, leur pouvoir de faire vivre en proximité d'une source invisible dépend de la réponse que chacun se sent appelé à leur faire.