

Tribune

CONVERSION CHRÉTIENNE ET CHANGEMENT PSYCHIQUE

UN DOMAINE OUVERT POUR LA RECHERCHE ÉTHIQUE

La conversion, nul ne le dénierait, est un thème central pour la réflexion du moraliste chrétien. La vie morale est, en effet, sous l'action de l'Esprit, un retournement de la liberté qui, abandonnant le péché, accueille pleinement dans le quotidien le Royaume de Dieu révélé en Jésus-Christ. Bien que la théologie morale se soit souvent attardée à des considérations sur ce thème, elle n'a pas, nous semble-t-il, suffisamment creusé les questions soulevées par la façon concrète dont se produit la conversion et par la manière dont elle s'inscrit dans la personnalité d'un sujet. Cela est d'autant plus dommageable qu'en raison de la conjoncture ecclésiale actuelle, on assiste de plus en plus souvent à des conversions qui surviennent de façon relativement soudaine et marquent, de façon nette, pour le sujet converti, un avant et un après. C'est pourquoi nous nous attarderons à examiner ici deux questions, parmi d'autres possibles, auxquelles on doit tenter de répondre si l'on veut voir davantage clair sur la qualité éthique de la conversion : 1. Comment celle-ci est-elle racontée et quel usage le converti fait-il de son récit ? 2. Est-il possible d'expliquer psychologiquement le changement attribué à la rencontre de Dieu et si oui, quelles réflexions cela engendre-t-il chez le théologien ? La réponse à ces questions fera soupçonner que l'examen du rapport entre la conversion et le changement psychique peut constituer un domaine de recherche éthique particulièrement fécond.

I

RACONTER SA CONVERSION

Une conversion, quelle qu'elle soit, n'est accessible à la conscience que par cette forme d'assomption de la temporalité qu'est le récit, et plus précisément encore, par ce type de récit que Pierre Gibert appelle un « récit de commencement »¹. En effet, la conversion affecte l'identité du sujet en délimitant en lui un avant et un après. Elle est vécue comme un commencement d'une nouvelle histoire. C'est pourquoi le converti cherche à rendre compte, à ses propres yeux et à ceux de ses proches, du fait que tout en restant le *même* sujet qu'avant, il est devenu *autre*. Cette expérience vitale de la dialectique de l'autre et du même, peut être plus que toute autre expérience, conduit le converti à comprendre que son identité, ou plus exactement son ipséité, comme dirait P. Ricœur, ne se réduit pas à la mêmeté. L'expérience de la conversion est ainsi une épreuve pour le sentiment de cohésion interne du sujet, tout en étant paradoxalement l'occasion d'une nouvelle confortation de soi. On comprend dès lors que la fonction du récit, qui est de lier dans une même réalité des éléments hétérogènes, devient essentielle. Comme l'a montré magistralement P. Ricœur², l'identité du sujet est toujours une identité narrative, *a fortiori* quand ce sujet traverse une crise. Or la conversion est une de ces crises. Le converti éprouve donc toujours le besoin de se dire son changement, et souvent de le dire aux autres. C'est précisément à propos de ce dire que des questions éthiques surgissent assez nombreuses et complexes. Examinons tout d'abord celles qui tournent autour du récit destiné à soi-même.

1. Se dire sa conversion à soi-même.

Commençons par remarquer que l'usage éthique que l'on peut faire d'un récit de conversion est conditionné par la durée qui sépare ce récit de l'événement qui l'a suscité. Ceci, non pas tant

1. P. GIBERT, *Bible, mythes et récits de commencement*, Seuil, 1986.

2. P. RICŒUR, *Temps et récit*, T. III, *Le Temps raconté*, Seuil, 1985.

à cause de la défaillance toujours possible de la mémoire concernant les détails du passé, mais en raison du renouvellement de l'herméneutique de sa propre histoire que le sujet ne peut pas ne pas opérer au fur et à mesure qu'il vieillit. C'est toujours, en effet, à travers l'épaisseur de tous les événements qui ont fait corps peu à peu avec le moment de sa conversion qu'il interprète la qualité de celle-ci. De plus, pour estimer qu'à une période de sa vie il a profondément changé en mieux, le sujet est obligé de se référer à une morale. Et celle-ci est loin d'être toujours bien élucidée ! D'où la fragilité de l'herméneutique qui ne manque pas de subir le choc de l'altérité du temps et le désillusionnement. C'est pourquoi la plupart des convertis produisent, au cours de leur histoire, des relectures éthiques de l'événement initial fort différentes de ce qu'elles étaient aussitôt après que celui-ci se fut produit. Par exemple, il n'est pas rare de voir des chrétiens juger, après quelques années, que tel changement qu'ils croyaient être une conversion constituait, en réalité, une « fuite dans une pseudo-guérison », c'est-à-dire un réaménagement pas toujours très constructif de fixations conflictuelles qui échappaient alors à leur prise de conscience.

Ces premières remarques nous font soupçonner qu'un récit de conversion, fait pour soi-même, change presque de nature quand il est écrit ou quand il reste simplement oral. L'oral, à cause de sa fragilité, est ouvert à des remaniements continuels qui intègrent peu à peu les modifications herméneutiques amenées par le devenir personnel ; au risque d'ailleurs d'une réinterprétation du passé qui remodèle totalement celui-ci sous l'effet des désirs du présent. L'écrit, au contraire par son caractère figé, représente comme une résistance du passé à une relecture qui ferait fi de ce que fut une des interprétations du sujet à un moment important de son histoire. Mais, en même temps, il risque d'inviter le converti à prendre son récit comme une réalité dans laquelle il doit aujourd'hui totalement se reconnaître. Le texte fonctionne alors comme une image de lui-même qu'il n'a plus le droit de modifier. Aussi la décision de mettre ou non par écrit l'événement de sa conversion, et de considérer ou non ce récit comme étant « canonique » représente une première décision éthique ; décision qui peut rejaillir de façon importante sur le rôle joué dans l'avenir par un tel événement. Pour mieux le percevoir encore, examinons quelques-unes des fonctions du fait de « se raconter à soi-même » sa conversion.

Mais tout d'abord, est-il possible de se raconter, uniquement à soi-même, un événement important de sa propre vie ? Il est certes toujours possible de garder par-devers soi le récit d'un événement. Mais, dans la solitude de son être intérieur, n'y-a-t-il pas toujours un ou des personnages privilégiés à qui l'on se raconte ? Personnages qui sont intériorisés : imago paternelle ou maternelle à laquelle on a envie de dévoiler ou de cacher certaines choses, être aimé à qui on aimerait pouvoir dire le plus intime de soi-même, ou encore Dieu à qui on attribue le changement, etc. Bref, quand on se raconte à soi-même, on le fait à un être peuplé de « personnes intériorisées », personnes qui approuvent, félicitent, encouragent, ou qui surveillent, jugent et menacent. Bien plus, l'autobiographie conduit le sujet à une sorte de dédoublement, puisqu'il est en position de se faire à la fois l'auteur et le juge du « je raconté » ; « je » qu'il croit souvent être lui-même, mais qui n'est en fait que l'image de lui-même. Si tel est bien le cas, l'on voit que cette « conversation intérieure » et ce dédoublement auxquels conduit l'autobiographie ne peuvent évidemment jamais constituer un pur montage conceptuel, mais représentent bien une opération destinée aussi à sauvegarder une certaine économie psychique. Comme en plus, dans un récit de conversion, le sujet se regarde dans ce qu'il estime être une nouvelle naissance, il est probable qu'un tel récit mette en œuvre le rapport au narcissisme dans ce qu'il a de plus archaïque. Mise en œuvre qui a des effets à la fois structurants et aliénants. Explicitons.

La première réalité où se révèle quelque chose de l'économie psychique du sujet, dans un récit de conversion, est la *périodisation* de sa vie que ce récit opère. M. de Certeau a souligné que toute périodisation de l'histoire fonctionne comme une tentative de refoulement. L'historien refoule, en effet, tous les matériaux d'une période donnée qui ne confortent pas la mêmeté de son découpage. Il en est de même, de façon encore plus existentielle, dans le découpage autobiographique. Le sujet qui raconte sa conversion expulse de son récit, le plus souvent de façon inconsciente, tout ce qui pourrait montrer un excès de mêmeté entre l'avant et l'après. Pour cela, il aura tendance à noircir son état d'avant et à idéaliser son état d'après. Il arrive ainsi curieusement à une vision manichéenne de sa propre histoire. Vision qui conforte doublement son narcissisme : par l'aggravation de son état peccamineux passé, il s'estime plus puissant qu'il ne l'est dans son pouvoir de destructi-

tivité ; par l'idéalisation de son présent de converti, il occulte son pouvoir actuel de faillibilité, et cela parfois d'autant plus qu'il attribue le changement à Dieu seul. Opérer une telle attribution, sans reconnaître la consistance propre de l'ordre psychique, c'est, de fait, faciliter l'occultation du jeu de l'inconscient et des puissances idéologiques, jeu qui n'a pourtant pas manqué de s'opérer, même quand la conversion a été authentique.

Cette périodisation manichéenne de l'histoire personnelle entretient aussi le sujet dans l'idée que sa conversion est une nouvelle naissance, entendons un commencement presque absolu, à l'image de celui qui s'est vécu lors de la mise au monde. Le récit de conversion fonctionne alors comme une sorte de roman familial avec les deux grandes fonctions que celui-ci possède. Une fonction de réassurance d'abord, face au point aveugle que représente pour l'individu l'altérité extrême de son engendrement : à la place de ce non-savoir sur ce qu'il en est de son origine, le sujet peut conforter son identité par une sorte de « mythe » dans lequel il se reconnaît. Une fonction narcissique ensuite³ : le roman familial a souvent pour but de prouver au sujet que sa naissance n'est pas l'effet du pur hasard, mais qu'il a été élu par le désir de ses géniteurs. Récit sur les origines, le roman familial est donc aussi un récit d'adoption ou mieux encore d'élection. De même, le récit de conversion est toujours aussi un récit d'élection, et d'élection par Celui qui aux yeux du sujet est l'Origine et la Fin de tout, le Parfait par excellence. On comprend que certains convertis, encore trop peu assurés de leur identité intérieure, n'aient pas vraiment envie de lâcher ou même de modifier un tant soit peu leur « roman » de conversion et d'élection. Ce serait faire une expérience trop forte de contingence et modifier trop intensément leur conviction d'être choisis et d'être aimés de toute éternité par le Tout-Puissant.

On peut d'ailleurs se demander si certaines « conversions » ne sont pas vécues psychologiquement comme quelque chose de l'ordre d'une relation incestueuse. Certains récits, en effet, donnent à penser que le sujet a vécu cet événement comme une rencontre d'amour avec un Dieu qui était, en son psychisme, Père idéalisé ou Mère phallique et, en même temps, Conjoint merveilleux ;

3. Fonction qui a un rôle constructif de l'identité personnelle si ce roman familial n'est pas totalement éloigné de la réalité.

rencontre extraordinaire dont il est aussi difficile et « interdit » de parler que de l'inceste. Ces personnes ont, par exemple, beaucoup de mal à dire leur conversion à un directeur spirituel, tant une culpabilité flottante se vit là, et tant elles ont peur de perdre quelque chose de leur « secret merveilleux et honteux tout à la fois ».

Cette allusion à la culpabilité attire notre attention sur le fait que tout récit de conversion est aussi une façon de se situer par rapport au sentiment de faute. On l'a déjà soupçonné quand nous avons parlé de la périodisation manichéenne de l'histoire personnelle en bonne ou mauvaise. Mais il convient d'insister. L'histoire d'une conversion, c'est toujours entre autres, l'histoire d'une indignité qui se reconnaît saisie par la grâce transformante de Dieu. Aussi sera-t-il particulièrement utile pour le discernement de resituer la culpabilité présentée par le récit de conversion dans l'organisation psychique du sujet. On découvrira sans doute alors que le récit de conversion d'un obsessionnel, dont on sait qu'il n'en finit pas d'expié, bien qu'il ne connaisse pas la nature de sa faute, sera assez différent du récit d'un dépressif qui souvent ne parvient pas à faire la différence entre un défaut et une faute morale⁴. On conçoit qu'au fur et à mesure qu'un meilleur sens de la culpabilité et du péché se met en place, le sujet perçoit autrement l'événement de sa conversion. Notamment, plus il a l'assurance intérieure qu'il est aimé de Dieu dans sa faillibilité même, moins il a besoin de cliver son histoire en bonne et mauvaise, et plus il reconnaît le positif d'avant sa conversion et le négatif d'après. Cette « conversion » du récit de conversion, si j'ose dire, s'opère surtout dans les domaines où la culpabilité s'ancre de façon spontanément très forte, à savoir ceux qui mettent en œuvre l'oralité, l'agressivité et la sexualité⁵.

Une dernière réalité retiendra encore notre attention : celle de la mort. En effet, de même que le récit de conversion joue partiellement le rôle d'un écran sur lequel se projettent les désirs du sujet par rapport à ses origines, de même il peut être une certaine façon de conjurer l'angoisse de mort, qui n'est d'ailleurs pas sans rapport avec l'angoisse de jugement. Les recherches sur l'autobiographie⁶

4. Cf. J. GOLDBERG, *La Culpabilité, axiome fondamental de la psychanalyse*, PUF, 1985, p. 33.

5. On pourrait, à ce propos, faire un examen des récits de conversion de ceux qui ont vécu une addiction à la drogue ou l'alcool, de ceux qui ont un tempérament violent, de ceux qui vivaient de fortes difficultés sexuelles.

6. M. NEYRAUT et al., *L'Autobiographie*, Les Belles Lettres, 1988.

montrent que le sujet qui se raconte à travers un récit structuré regarde son « je » qui ne sera plus, et se met du coup, plus ou moins implicitement, en position de savoir ce qu'il en sera du jugement que l'on portera sur lui après sa mort, au temps où il ne sera définitivement plus. En quelque sorte, toute autobiographie serait, du moins en partie, un testament. Ce qui peut donner à penser au théologien.

2. *Raconter sa conversion à autrui.*

Nous serons plus bref pour aborder les questions posées par le récit de sa propre conversion à autrui⁷, car les problèmes soulevés apparaissent peut-être avec plus d'évidence. Soulignons tout d'abord que le récit fait à soi-même et le récit destiné à autrui sont en étroite relation. Ce sont souvent mes façons d'être ici et maintenant avec autrui qui contribuent à réactiver tel ou tel de mes souvenirs et à donner partiellement forme à cette réactivation. C'est un des acquis majeurs de la psychanalyse que d'avoir mis en lumière l'importance des phénomènes transférentiels dans la constitution du récit de sa propre histoire fait à autrui. Tout un jeu de dévoilement et d'occultation des zones claires ou obscures de sa propre vie est alors opéré par le sujet au sein des transferts variés qu'il fait sur autrui. Des stratégies complexes et subtiles de protection, de séduction, de prise de pouvoir, de légitimation, d'agression, de fuite, sont élaborées plus ou moins inconsciemment. Tant et si bien que si l'auditeur du récit veut y voir suffisamment clair, il doit souvent opérer un décryptage qui sache aller au-delà de la littéralité du discours ou du texte.

Ce décryptage est d'autant plus compliqué que, comme le montrent les études psycho-sociologiques, le sujet se saisit, sans même le savoir, des attentes supposées du groupe auquel il appartient pour mettre en forme son récit. Chaque milieu de vie présente comme des « prêts à porter » de ce que doivent être d'une part une « bonne » conversion et d'autre part le récit qu'on en fait. De tels « prêts à porter » ont une double fonction : intégrer l'individu converti dans le corps social, et solidifier ce même corps. C'est pourquoi les convertis sont quelquefois étonnés de constater qu'en changeant de

7. J'ai élaboré un début de réflexion sur ce point dans « L'éthique de l'acte catéchétique », in Collectif, *La Morale en catéchèse*, Desclée, 1988.

milieu social, leur récit de conversion perd toute crédibilité, même à leurs propres yeux ! Ce qui entraîne d'ailleurs des modifications dans la relecture qu'ils font de leur changement.

3. Repères éthiques pour l'usage des récits de conversion.

Repères issus de l'anthropologie psychanalytique.

Tentons maintenant de donner des repères éthiques pour juger de la qualité du rapport du converti à son récit. Tout d'abord, l'anthropologie psychanalytique peut apporter une contribution importante. Elle affirme en effet qu'une dimension narcissique est indispensable au sujet dans la mesure où elle lui permet de construire à un degré suffisant le sentiment de cohésion intérieure et celui « d'amabilité » aux yeux d'autrui et de soi-même⁸. En ce sens, il peut y avoir, comme on l'a laissé soupçonner, un usage sainement narcissique du récit de conversion. Celui-ci contribue à pallier le sentiment de morcellement qu'a parfois l'individu en examinant son passé. En se racontant, le converti trouve ou retrouve une cohérence interne à sa propre histoire dans la relation à Celui qui se présente à lui comme son Origine première et sa Fin dernière.

En outre, ce temps de conversion, même s'il a été éprouvant, est vécu en définitive comme une gratification, puisque le sujet s'y perçoit gracié et aimé par l'Être aimé qu'est Dieu. Il représente comme un « capital de confiance » sur lequel le converti pourra s'appuyer pour franchir les moments parfois longs de frustration que la vie ne manquera pas de lui ménager. Le souvenir de la conversion représente comme une assurance que les temps de frustration vécus actuellement ne signifient pas que le Dieu qui a montré autrefois son amour n'est plus, comme dirait Winnicott, « suffisamment bon ».

Mais cette fonction sainement narcissique du récit de conversion peut facilement se pervertir. Le sujet use alors de son récit de conversion, à la manière d'un fétiche, pour contourner ce que les psychanalystes appellent la castration symbolique. Le récit sert, dans ce cas, à dénier la finitude du sujet et son assujettissement

8. Cf. DURUZ, *Narcisse en quête de soi*, Pierre Mardaga, 1985.

radical à l'Altérité du langage et de l'histoire. La fixation de la conversion en un récit quasi « canonique », la périodisation manichéenne de l'histoire personnelle en purement bonne ou mauvaise, le refus de modifier cette périodisation au fur et à mesure que l'on évolue, l'impossibilité de reconnaître les ambiguïtés du changement passé, la perception de la conversion comme un « repartir à zéro », la peur de perdre son identité humaine ou chrétienne si l'on vient à démythiser ce changement, sont autant de signes que le récit fonctionne de façon encore fétichiste et que le converti doit accepter une meilleure assomption de son devenir dans le champ de l'Autre. On devine donc que le grand critère de la santé du rapport à la conversion est la capacité du sujet à ouvrir sans cesse une herméneutique nouvelle de son passé et une histoire éthique toujours neuve ; ce qui se fait d'ailleurs dans le même mouvement.

Repères issus de la tradition chrétienne.

D'un point de vue chrétien, on peut se donner comme critère d'évaluation la distinction idole/icône. Le récit de conversion fonctionne-t-il suivant un mode idolâtrique ou suivant un mode « icônique » ? L'idole, on le sait, est comme un miroir des rêves de toute-puissance pseudo-divine de l'homme, miroir fabriqué par l'homme lui-même dans son aveuglement. Objet à la disposition de l'homme, mû par lui, l'idole est incapable de tenir les promesses mirifiques qu'on lui attribue. Elle aliène l'homme car elle le renvoie un jour ou l'autre à faire une expérience, non pas joyeuse, mais décevante de la finitude ; expérience qui l'enferme dans un isolement mortifère. Aussi l'attachement idolâtrique d'un chrétien à sa conversion, loin de le renvoyer, comme le fait l'icône, à l'altérité de Dieu perçue à travers la consistance propre de l'ordre humain, le conduit-il à être plus attaché à son « expérience de Dieu » qu'à Dieu lui-même. Auquel cas, la conversion de ce mauvais lien à la « conversion », va convoquer le chrétien à savoir se détacher de « sa » conversion et à se tourner vers la seule véritable Icône de Dieu (Col 1) qu'est le Christ. Deux convictions sont alors réinstaurées chez le converti.

Tout d'abord la conviction que, converti ou non, il reste un être faillible et capable de se laisser à nouveau prendre par le péché. Mais une telle conviction s'élaborera au cœur d'une certitude de foi encore plus forte, à savoir que Christ est vainqueur de la force du péché ! C'est pourquoi le converti peut, sans crainte désormais, regarder toutes les périodes de son

existence, celles qui précèdent comme celles qui suivent sa conversion, comme constituant une histoire où se mêlent ses infidélités et les réponses salvifiques de Dieu. A ce propos, la contemplation de l'histoire du peuple d'Israël, telle que présentée par l'Écriture, constitue pour le converti un véritable paradigme d'un bon rapport aux expériences de conversion. Pour Israël, il est hors de question d'occulter les expériences fortes de rencontre avec Dieu, expériences où se sont vécus des changements décisifs. Elles constituent des « hauts faits de Dieu » nourrissant la mémoire du peuple quand il subit diverses épreuves de la foi et de l'espérance. Mais, en même temps, ces expériences doivent manifester leur fécondité, de façon toujours neuve, par une reprise dans le quotidien des relations sociales.

La deuxième conviction est que cette expérience ouvre, comme le fait toute icône, sur un mystère qu'elle ne peut enclorre. Le moment de conversion, comme le montrent à l'évidence les récits des mystiques, c'est l'inauguration d'un itinéraire parfois éprouvant, quoique paisible et joyeux en son fond, qui ouvre sur des réalités insoupçonnées. La conversion inaugure une histoire toujours neuve de reconnaissance sereine de la finitude, parce qu'elle permet précisément de relire cette finitude comme le lieu de la gratuité de l'amour d'un Dieu qui appelle tout homme à être son fils adoptif. Le récit de conversion nourrit alors ce qu'un Grégoire de Nysse⁹ appellerait l'épectase, cette tension joyeuse vers un Dieu inconnu qui pourtant se donne déjà à connaître dans le présent, comme un Père bien aimant.

II

LE SOUBASSEMENT PSYCHIQUE DES CONVERSIONS

Examinons maintenant quelques données des sciences psychologiques sur le soubassement psychique des changements qui se produisent lors d'une conversion. Pour éviter d'être trop allusif,

9. Grégoire DE NYSSE, *La Vie de Moïse*, Cerf, 1955, p. 102.

nous ne nous attarderons qu'à deux types de théorisations : celles de l'école de Palo Alto, et celles de Winnicott. Deux présupposés théologiques nous guideront : 1. l'action de la grâce ne supprime pas la consistance propre de l'ordre créé ; 2. le mode habituel d'action de Dieu n'est pas celui du miracle, mais celui du respect des causes secondes. Ces deux présupposés donnent à penser que la plupart des conversions chrétiennes – changements de la personne qui lui permettent, sous l'effet de la grâce divine d'accueillir le Royaume de façon neuve – se greffent sur les « causes secondes » que sont les soubassements psychiques du changement. Autrement dit, le oui du converti est un oui libre à la grâce et sous l'effet de celle-ci, mais un oui conditionné par une modification psychique qui, comme toute réalité créée, a sa consistance propre. Il est dès lors important pour le moraliste chrétien de mieux repérer cette consistance. Cela lui permettra un meilleur discernement.

1. *Les apports de l'école de Palo Alto.*

L'école américaine dite de Palo Alto¹⁰, est une de celles qui donnent de bons instruments conceptuels pour comprendre les changements relativement brusques et donc les conversions. Dans le langage de cette école, une conversion serait appelée changement de type 2, c'est-à-dire un changement qui modifie le système de référence et le mode de fonctionnement. Le changement 1 étant, lui, un changement à l'intérieur d'un même système ou d'une même problématique existentielle. Le changement 1 conduit à faire « toujours plus de la même chose », le changement 2 à faire autre chose ou, autrement, les mêmes choses. Une bonne illustration de ces deux types de changements est donnée par la vie de Luther. Avant sa conversion : il vit selon un système théologique du « toujours plus de mérites ». Par sa conversion, il opère un changement 2 qui lui fait quitter son ascèse mortifère, pour s'en remettre joyeusement à la gratuité du salut de Dieu. Notons qu'un changement 2 est irréversible, en ce que, une fois effectué, il ne permet pas de revenir au système 1.

10. P. WATZLAWICK, et al., *Une logique de la communication*, Seuil, 1972 ; P. WATZLAWICK et al., *Changements, paradoxes et psychotérapie*, Seuil, 1975 ; P. WATZLAWICK, *Le Langage du changement*, Seuil, 1980.

Une deuxième donnée de l'école Palo Alto éclaire le phénomène de conversion : la distinction entre les relations symétriques où les deux partenaires sont sur un pied d'égalité, en situation d'éventuelle rivalité, et les relations complémentaires où l'un des deux partenaires est en position haute et l'autre en position basse. Un changement substantiel s'opérera en chaque partenaire quand la symétrie pénétrera les relations complémentaires et la complémentarité les relations symétriques. Ainsi, Luther s'était mis en relation symétrique avec Dieu : c'était à celui des deux qui aurait le plus de mérites, comme dans un lien de rivalité ! Sa conversion consiste précisément à faire pénétrer de la complémentarité dans cette rivalité aliénante : Luther, reconnaît sa « position basse » et se sait désormais totalement sauvé par Dieu seul.

Il est dès lors intéressant pour une réflexion sur les conversions de connaître les réalités qui peuvent provoquer de telles modifications des relations et du coup un changement de type 2.

Une première série de réalités recouvre des expériences existentielles qui conduisent le sujet à percevoir la vanité ou l'aspect mortifère du système dans lequel il tourne en rond, malgré l'accumulation de changements de type 1. Ces expériences sont variées : les certitudes intellectuelles qui se brisent, une souffrance intolérable, le sentiment d'absurde, la persuasion intime d'aller à sa perte si l'on ne change pas de système, etc. On le devine, plus le sujet aura tourné en rond dans son système sans trouver une issue, ou plus il aura perçu la vanité de son changement 1, ou encore, plus il aura, suivant une expression classique des convertis, « touché le fond », plus il sera prêt à vivre un changement 2, ou une « conversion ».

Mais la faillibilité du système à changements 1 peut aussi être soulignée non plus grâce à des expériences pénibles, mais au contraire par des expériences de sens, qui se présentent comme excessives par rapport à la capacité d'intégration du système : données intellectuelles radicalement nouvelles, moments de paix et de joie intenses, ouverture sur un avenir perçu jusqu'ici comme hors de portée, etc.

Dans ces deux séries de réalités, le sujet est déstabilisé, mis en crise, par une expérience d'*excès*, soit dans le mal, soit dans le bien. Il est mené aux limites de son système. C'est alors qu'il est prêt à s'accrocher à quelque chose qui réduirait cet excès et le ferait de nouveau pénétrer dans le royaume du sens. On comprend mieux pourquoi l'échec, la souffrance intense, la perte angoissante des

repères et, à l'inverse, l'expérience esthétique, la découverte d'un amour, la fréquentation gratifiante d'un nouveau champ culturel, sont des occasions fréquentes de conversion. Toutefois, l'expérience d'un excès, par elle-même, ne conduit qu'à la désespérance quand elle est négative ou qu'à la confusion quand elle est positive. Aussi faut-il que le sujet qui l'assume trouve des éléments pour la réduire, c'est-à-dire trouve de quoi opérer ce que l'école de Palo Alto appelle un recadrage qui permet de trouver une nouvelle cohérence intellectuelle et existentielle. Les éléments facilitant cette opération sont multiples : propos d'un ami, verset de Bible ¹¹, expérience d'une transgression qui gratifie le sujet, etc. Il est hors de question de passer ici en revue tous ces éléments. Mais on devine qu'il serait intéressant de faire, à partir des récits de convertis, une typologie des éléments facilitant le recadrage. On constaterait sans doute qu'ils varient suivant les époques et les cultures puisque chaque culture fournit un « paradigme » systémique de compréhension de soi-même ¹². Quoi qu'il en soit, le recadrage réside souvent dans ce que les chercheurs nomment une « bisociation, c'est-à-dire, dans un processus de pensée *paradoxal* qui fait voir une idée ou une situation sur deux plans de référence dont chacun a sa logique interne et qui sont habituellement incompatibles » ¹³. Or le christianisme offre de façon structurelle des occasions multiples de bisociation, notamment en raison de son dogme central : l'Incarnation. En effet, le Christ est à la fois en tant que Verbe *incarné*, un élément de la classe des hommes et, en tant que personne *divine*, Celui en qui tous les éléments de cette classe subsistent (Col 1,17). D'où une situation logiquement paradoxale ¹⁴. Celle-ci crée un élément de confusion dans la pensée et du coup ouvre la possibilité d'une bisociation. Les deux ensembles divinité et humanité qui sont perçus spontanément comme s'excluant, peuvent communiquer en Christ ! Le sujet qui se réfère au Christ va alors pouvoir passer des « *ou bien... ou bien* » qui marquent la séparation de l'humain et du divin aux

11. Tel est le cas pour Luther qui, grâce à un verset de l'épître aux Romains, opère sa conversion.

12. On pourrait d'ailleurs apporter ici les lumières de l'ethnopsychiatrie. Cf. par exemple, G. DEVEREUX, *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, Gallimard, 1977.

13. Je reprends ici quelques lignes d'un de mes articles paru dans X. THÉVENOT et J. JONCHERAY, *Pour une éthique de la pratique éducative*, Desclée, 1991, p. 168.

14. Normalement, il n'est pas possible qu'un élément d'une classe contienne tous les éléments de cette classe.

« *et... et* » qui marquent l'union et la distinction : *et* être pleinement humain jusque dans sa faiblesse la plus profonde (2 Co 11, 12) *et* être pleinement « christifié » ; « *et* être imparfait *et* être saint » ; *et* rester soi-même *et* pouvoir dire : « Ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi » ! La conversion au Christ qui paraissait impossible parce que l'on croyait qu'il fallait, pour être chrétien, devenir un être sans failles ou quitter sa condition humaine, est dès lors rendue possible ; et curieusement, cette cassure de cet aliénant « toujours plus » en vue de la perfection, propre au changement 1, permet au sujet d'avoir une prise renouvelée, et cette fois-ci efficace, sur ses défauts ; ce qui le fait accéder alors effectivement à un état plus proche de la perfection !

Ce qui vient d'être dit de l'affirmation théologique de l'Incarnation comme rendant possible des bisociations et donc des changements 2 du type conversion, peut aussi être dit de nombreuses autres affirmations paradoxales du christianisme que les théologiens n'ont pas manqué de souligner. Il conviendrait donc de poursuivre la recherche sur les effets potentiels de quelques-uns de ces paradoxes. Citons, parmi d'autres sans doute, les convictions théologiques concernant la Trinité selon lesquelles en Dieu l'unité est plurielle ; celles touchant à la grâce où il est affirmé que le Tout-Autre est aussi l'hôte le plus intime ; celles concernant l'eschatologie où il est dit que le corps sera spirituel ; celles de l'ecclésiologie où l'Église pécheresse est déclarée sainte. Cette rencontre des contraires fait la force de conversion du christianisme, mais elle n'est pas sans évoquer, pour le psychanalyste, une des caractéristiques de l'inconscient où les contraires coexistent sans conflit. Il faudra donc examiner, dans chaque situation de conversion, si le paradoxe qui l'a éventuellement inaugurée, par mode de bisociation, a finalement confronté le converti au principe de réalité ou au contraire l'a enfermé un peu plus dans un monde illusoire issu tout droit de son inconscient. Cette dernière remarque nous conduit à examiner une autre façon de rendre compte du changement, celle de Winnicott.

2. *Quelques apports de Winnicott.*

On sait que le génie de ce psychanalyste anglais a été d'essayer de rendre compte de l'importance des phénomènes transitionnels. Ceux-ci, affirme-t-il, permettent à l'individu d'intégrer peu à peu

l'altérité. Le petit d'homme, en effet, n'est pas capable, sans subir des traumatismes destructurants, de supporter du jour au lendemain l'affrontement au champ de l'Autre. Il lui faut vivre, pendant de longues années, mais surtout dans les premiers mois de son existence, d'une part des relations suffisamment gratifiantes pour lui donner une assurance interne quant au fait qu'il n'est pas morcelé et qu'il est aimé, et d'autre part des relations suffisamment frustrantes pour l'inviter à intégrer le manque dont se soutient le désir. Le rôle de ce qui est appelé « une mère suffisamment bonne », est alors décisif pour l'équilibre futur du petit d'homme. En outre, Winnicott souligne l'importance des aires et des objets transitionnels pour le processus de maturation psychique. Aires et objets qui sont du sujet sans être de lui, et qui lui sont à la fois internes et externes¹⁵. Le *playing* représente, par exemple, une de ces aires. Winnicott ouvre ainsi, par sa théorisation, une nouvelle façon d'aborder le thème de *l'illusion* : celle-ci peut fonctionner comme une aire transitionnelle qui conduit peu à peu le sujet à mieux intégrer la réalité. On comprend donc que des techniques de thérapie psychologique¹⁶ s'inspirant de ces théories, procurent au patient des aires transitionnelles ou encore lui fassent vivre des régressions psychiques contrôlées lui permettant de réaménager sa façon de désirer. Grâce à une relation avec une réalité « suffisamment bonne », proposée dans une situation transférentielle bien maniée, les liens du patient avec ses objets internes peuvent se modifier et permettre une transformation importante de son économie psychique.

Ces théories de Winnicott ouvrent toute une série de pistes pour la recherche éthique sur la conversion. En effet, beaucoup de réalités du christianisme se prêtent particulièrement bien à jouer le rôle d'objets transitionnels, parce qu'elles possèdent des caractéristiques paradoxales, et notamment celle d'être à la fois internes et externes au sujet : Dieu, le Créateur Tout-Autre, est aussi Celui qui est l'hôte le plus intime ; la présence eucharistique du Christ, présence externe au sujet, lui devient interne par la manducation, etc.¹⁷. La ritualité sacramentelle dans son ensemble pourrait d'ailleurs être examinée sous cet aspect de « l'aire

15. Sur tous ces thèmes, cf. D. W. WINNICOTT, *Jeu et réalité*, Gallimard, 1975.

16. Comme la technique du rêve éveillé. Cf. N. FABRE et G. MAUREY, *Le Rêve-éveillé analytique*, Privat, 1985.

17. De plus, celle-ci qui détruit l'espèce du sacrement, ne détruit pas la vie du Christ.

transitionnelle ». On comprend donc que le sujet en situation de crise, c'est-à-dire en situation anxiogène, trouve de réels bénéfices psychiques à se raccrocher à ces réalités qu'il perçoit, en son inconscient, comme des réalités transitionnelles potentielles. De fait, il est fréquent de constater que le point de départ d'une nouvelle découverte de la foi chrétienne se situe dans un lien, en partie illusoire ou, en terme théologique, idolâtrique, à tel ou tel aspect du mystère de Dieu. C'est parfois par le côté le moins mûr de lui-même que le sujet s'accroche au monde religieux¹⁸. Il cherche et trouve alors en celui-ci des réalités qui sont substituts d'une mère suffisamment bonne et lui font trouver un meilleur accès à son désir. La gratification très forte qui accompagne souvent une conversion soudaine s'explique alors, en grande partie, par le fait qu'elle est une sorte de trouvaille ou de retrouvaille d'un personnage gratifiant et pourtant non dévorant qui ouvre une nouvelle possibilité de maturation.

Ces données psychologiques seraient inquiétantes pour le théologien s'il ne disposait dans la Bible et dans la tradition théologique, notamment dans les écrits mystiques, d'une vision de la relation à Dieu qui lui permette d'intégrer cette féconde recherche de Winnicott. Par exemple, en lisant l'*Exode*, le théologien découvre que le peuple d'Israël n'accède pas par une conversion soudaine à l'accueil du mystère de Yahvé. La conversion initiale qui décide le peuple hébreu à suivre Moïse n'est en rien l'expression d'un « amour pur » pour son Dieu ; et il est frappant de constater que l'éducation par Yahvé manie un subtil mélange de frustrations et de gratifications qui désillusionne peu à peu de l'attachement idolâtrique au monde religieux. Autre exemple, la lecture du *Cantique spirituel* de Jean de la Croix montre cette juste distance de Dieu qui, à travers les voies purgative et illuminative, conduit le mystique à la voie unitive où il se laisse pleinement modeler par l'Esprit.

La recherche éthique, plutôt que de dénier la présence de ces phénomènes transitionnels qui soutiennent la conversion d'un certain nombre de chrétiens, gagnerait à les examiner sereinement afin de les réguler au mieux. Elle devrait pour cela

18. Par exemple, tel sujet qui est « accroché » par le mystère de l'incarnation, non pas en ce que celui-ci renvoie à la prise en compte de la finitude humaine, mais en ce qu'il conforte le narcissisme, par sa représentation dans la crèche de Noël ; crèche qui met en scène ce que les psychanalystes appellent la « triade narcissique ».

rechercher comment les trois secteurs où s'exprime la foi, à savoir la dogmatique, la liturgie et l'éthique, fournissent des objets et des aires transitionnels, et quel usage en fait telle ou telle expression culturelle du christianisme. Il ne faut certes pas se cacher que l'usage de telles réalités est extrêmement périlleux. Il peut enfermer dans une régression aliénante et parfois même déstabiliser très gravement le sujet en le conduisant à de sévères décompensations. Mais, bien conduit, il peut lentement « convertir » la conversion initiale du sujet. Celui-ci, par un désillusionnement bien conduit, sera alors capable d'accueillir les constituants de la figure de la Révélation (Sacraments, Écriture, Église, Humanité, Cosmos) non plus comme des idoles mais comme ce qu'ils sont, à des titres différents : des icônes du Dieu invisible.

*

* *

En guise de conclusion, nous voudrions simplement attirer l'attention sur le fait que notre réflexion a laissé de côté une question : *qu'est-ce qui peut changer dans un sujet, grâce à sa conversion ?* Cette question est peut-être encore plus importante que celles que nous avons abordées.

En effet, la conversion chrétienne consiste en un accueil de l'Esprit Saint. Et l'on connaît la liste impressionnante que donne saint Paul des fruits de l'Esprit : « charité, joie, paix, serviabilité, bonté, confiance dans les autres, douceur, maîtrise de soi » (Ga 5, 23). A en croire cette liste, la conversion s'inscrit dans la personne du chrétien, d'une part sous forme de vertus : « bonté, douceur, maîtrise, foi, etc. » et d'autre part sous forme d'états caractéristiques, tels que « la paix et la joie ». Cette description, en sa simplicité, produit cependant une sorte de malaise en tout théologien qui a l'expérience de la direction spirituelle, ou en tout moraliste qui est conscient de la consistance propre de l'ordre humain face à la puissance de la grâce. L'accueil de l'Esprit qui convertit peut-il vraiment transformer une personne au point de lui faire acquérir chacune des vertus ? Par exemple, peut-il faire d'un paranoïaque quelqu'un qui sera parfaitement confiant dans ses proches ? Peut-il faire d'un sujet alcoolique un être qui se maîtrisera toujours totalement ? Peut-il

conduire un sujet dépressif à expérimenter la paix profonde, voire la joie ? Autrement dit, avec quelles limites et par quelles voies la conversion peut-elle *s'inscrire* dans le psychisme ? Réciproquement, l'accueil de l'Esprit en la profondeur de son mystère, accueil à la fois cognitif et existentiel, n'est-il pas conditionné par les structures psychiques qui sont les nôtres ? Dans quelle mesure la conversion permet-elle, à tout psychisme, un accès au vrai visage du Dieu révélé en Jésus-Christ ? Un obsessionnel pourra-t-il un jour, sous l'effet de la grâce, se libérer de sa vision d'un Dieu culpabilisant ? Une personne qui a des traits pervers pourra-t-elle accéder à une saine vision de son péché ? Répondre à ces questions de façon suffisamment nette devient aujourd'hui une tâche assez urgente pour le théologien moraliste. Notamment en raison d'un débat qui s'est ouvert entre les théoriciens des écoles psychanalytiques, débat qui est loin d'être clos, sur la possibilité même de changements psychiques importants. Certains disent que, l'adolescence terminée, il n'est plus possible de modifier les grands traits de la structure d'un sujet¹⁹. Auquel cas, il faudrait, par exemple, savoir reconnaître que la conversion chrétienne laisse intactes les structures psychotiques et névrotiques dans l'expression du rapport à Dieu et à l'homme. D'autres affirment, au contraire, que des modifications importantes des traits identificatoires sont possibles²⁰, auquel cas, il serait intéressant de chercher comment les « objets » du christianisme favorisent ou non ces modifications. Ce débat ne peut être ignoré du moraliste, tant il est vrai que la tâche éthique essentielle consiste à opérer, sous la mouvance de l'Esprit, une « conversion » du temps en une histoire sensée, conversion qui doit tenir compte tout aussi bien des résistances indépassables du sujet que de ses aptitudes au changement. La théologie morale se doit donc aujourd'hui de continuer à explorer le champ de recherche ouvert, entre autres, par un L. Beirnaert²¹ et un A. Vergote²².

19. Par exemple, J. BERGERET et al., *Psychologie pathologique*, Masson, 3^e éd., 1982.

20. Cf. J. GUILLAUMIN, « Le devenir des identifications... » in *Études Psychothérapeutiques* n° 71, Mars 1988.

21. L. BEIRNAERT, *Expérience chrétienne et psychologie*, Épi, 1964.

22. A. VERGOTE, *Dettes et désirs*, Seuil, 1978.

Enfin, l'étude éthique de la conversion devrait s'attarder à l'examen des états que saint Paul décrit comme étant des fruits de l'Esprit : la paix et la joie. Elle devrait notamment élaborer des critères de distinction plus affinés permettant de distinguer le calme et la jubilation psychiques de la paix dans l'Esprit et de la joie évangélique.

Gageons que la mise en œuvre de toutes ces recherches théologiques nécessitera chez le moraliste une conversion du regard ! Mais, après toutes ces réflexions, qui pourrait s'en étonner ?

Pr. Xavier THÉVENOT salésien.

Institut Catholique de Paris (27 juillet 90)

Membre de l'ATEM

Librairies dépositaires
(suite de la page 134)

Office Catéchétique, 10 bis, rue Gendarmerie, 57000 Metz
 Lib. Bihoreau, 17, av. Général-de-Gaulle, 58000 Nevers
 Lib. Tirloy, 62, rue Esquermoise, 59000 Lille
 Lib. Daelman, 26, rue des Lombards, 60200 Compiègne
 Lib. Brunet, 21, rue Gambetta, 62000 Béthune
 Maison Vidal Morel, 3, rue du Terrail, 63000 Clermont-Ferrand
 Lib. Religieuse, 1, place de la Treille, 63000 Clermont-Ferrand
 Alsatia Strasbourg, 31, place de la Cathédrale, 67000 Strasbourg
 Lib. du Dôme, 29, place de la Cathédrale, 67000 Strasbourg
 Alsatia Colmar, 28, rue des Têtes, 68000 Colmar
 Lib. de la Presse, 14, av. de la République, 68000 Colmar