



**HAL**  
open science

## Perte de foi et sincérité

Karsten Lehmkuhler

► **To cite this version:**

Karsten Lehmkuhler. Perte de foi et sincérité. Connaissance et expérience de Dieu, Presses Universitaires de Strasbourg, 2019, Écriture et société, 978-2-86820-751-7. hal-02518103

**HAL Id: hal-02518103**

**<https://hal.science/hal-02518103>**

Submitted on 24 Mar 2020

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

# PERTE DE FOI ET SINCÉRITÉ<sup>1</sup>

*Les numéros correspondant à la pagination de la version imprimée sont placés entre crochets dans le texte et composés en gras.*

KARSTEN LEHMKÜHLER  
*Éthique*

*Les numéros correspondant à la pagination de la version imprimée sont placés entre crochets dans le texte et composés en gras.*

## Introduction

Dans le cadre d'une réflexion sur la connaissance et l'expérience de Dieu, il semble important de considérer une expérience-limite dans ce domaine, à savoir celle du sentiment de l'absence de Dieu, voire celle de la perte de foi. Cette expérience de la perte de foi peut être liée à un souci de véracité et de sincérité vis-à-vis de soi-même : la personne affirme qu'il ne lui est plus *possible* de croire et que c'est la volonté d'être vrai qui l'oblige à y renoncer. Citons un exemple, impressionnant, tiré de la littérature.

Dans son roman éloquent et puissant *Niels Lyhne*, publié en 1880, l'auteur danois Jens Peter Jacobsen nous présente un garçon qui perd sa foi dès son enfance. Cette perte est liée à l'expérience d'une prière non exaucée pour la guérison de sa sœur qui est gravement malade. Cette « fervente prière » avait mis le jeune Niels « face à face avec Dieu », il avait lutté avec Dieu comme Jacob au Yabboq, mais « il avait dû se relever, emportant son espérance déçue », « la mort avait pu saisir sa proie tout comme si un rempart de prières ne s'était pas élevé vers les nuées ». Et le narrateur d'ajouter cette phrase courte et bouleversante : « Il se fit en lui un silence »<sup>2</sup>. Le silence s'installe parce que la foi de l'enfance commence à mourir, sans qu'une forme nouvelle, plus mûre peut-être, puisse se substituer à elle.

Devenu homme, Niels Lyhne défend une position athée. Il souligne particulièrement que c'est la fin de la foi en Dieu qui rend les humains libres pour assumer leur responsabilité pour eux-mêmes et à forger leurs vies, ici et maintenant<sup>3</sup>. Cet athéisme reste dominant, même lorsque Niels Lyhne se marie avec une femme croyante ; c'est d'ailleurs sa femme qui adopte ses convictions athées. Mais lorsqu'elle est atteinte, encore jeune, d'une maladie mortelle, elle retrouve la foi de son enfance et redevient « la petite fille qui allait à l'église en tenant la main de sa mère et qui avait froid sur le banc, tandis qu'elle se demandait pourquoi les gens commettaient tant de péchés »<sup>4</sup>. C'est ainsi que Niels Lyhne devient le témoin, chez sa femme, d'une conversion à l'athéisme, suivie d'une reconversion à la foi en Dieu. À son tour, l'athéisme

---

<sup>1</sup> Version modifiée d'un texte paru en langue allemande : Karsten LEHMKÜHLER, « Glaubensverlust und Wahrhaftigkeit », dans Veronika HOFFMANN (éd.), *Nachdenken über den Zweifel. Theologische Perspektiven*, Ostfildern, Matthias Grünewald Verlag, 2017, p. 37-54.

<sup>2</sup> Jens Peter JACOBSEN, *Niels Lyhne* (1928), trad. Mme R. Remusat, Paris, Éditions Stock, « Bibliothèque cosmopolite », 1985, p. 58.

<sup>3</sup> Cf. *ibid.*, p. 179 sq. : « L'immense tribut d'amour qui monte actuellement vers le Dieu auquel l'humanité croit, se répandra, lorsque le ciel sera vide, sur la terre, et restituera à l'homme les belles et les humaines vertus dont nous avons paré la divinité pour la rendre digne de notre adoration [...]. Ne concevez-vous pas à quel point l'humanité sera ennoblie quand elle pourra vivre et mourir sans peur de l'enfer, sans espoir du paradis, ne craignant que soi et mettant tout son espoir en soi ? »

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 314.

qui est le sien est ébranlé lorsque son fils unique tombe également malade. Niels se tourne encore une dernière fois vers ce Dieu « au regard de qui l'on ne peut échapper, pas plus à l'extrémité des mers qu'au fond des abîmes », et il confesse « qu'à lui seul appartient la puissance »<sup>5</sup>. Mais l'enfant meurt. Rétrospectivement, cette dernière prière apparaît à Niels comme une chute, comme un abandon ignoble de ses véritables convictions : « Il avait été tenté et il avait succombé. C'était une chute, une défection ; il avait renié ses principes et trahi son idéal [...] ; il avait voulu combattre pour le vrai, et dans le feu de la bataille, il avait abandonné son drapeau »<sup>6</sup>.

Ce renoncement à l'athéisme, survenu à l'occasion d'une grande épreuve, est vécu comme un acte d'infidélité envers soi-même, un acte grave que Niels n'arrive pas à se pardonner. Lorsqu'il doit lui-même faire face à la mort, une dernière « tentation » se présente, dans la personne de son camarade de guerre qui lui recommande de faire appel à un curé. Mais Niels Lyhne résiste. L'une des dernières phrases du roman fait état de la réflexion de son camarade, impressionné par le refus de Niels : « Si j'étais Dieu [...], je préférerais accorder le salut éternel à ceux qui meurent sans s'être convertis »<sup>7</sup>.

C'est notamment cette dernière scène du roman qui semble indiquer l'existence d'un lien entre la perte de foi et la sincérité ou la véracité envers soi-même : elle nous montre l'attitude d'une personne qui, dans le domaine de la foi, ne veut pas se mentir et qui essaie de rester fidèle à elle-même. Comment la réflexion théologique peut-elle prendre en compte la situation d'une personne qui abandonne sa foi, dans le but d'être vraie avec elle-même et d'éviter toute forme de mauvaise foi ? La sincérité envers soi-même est un bien important, aussi pour la tradition chrétienne, et il semble douteux que l'on soit fondé à encourager une personne à poser des actes de foi allant à l'encontre de ses convictions.

Face à ce problème, nous aimerions, dans une première partie, réfléchir sur l'importance de cette sincérité et véracité par rapport à soi-même. Nous nous tournerons ensuite vers des études empiriques actuelles qui concernent le phénomène de la « déconversion », pour appréhender les éléments et les raisons qui peuvent conduire à une perte de foi. Dans une troisième partie, nous proposerons quelques réflexions théologiques portant sur le phénomène de la déconversion.

## 1. Sincérité envers soi-même

La littérature et la philosophie modernes soulignent, à maintes reprises, que nous devons la vérité non seulement aux autres, mais avant tout à nous-mêmes – y compris la vérité *nous concernant*. Pensons par exemple aux *Confessions* de Rousseau ; pensons aussi à la quête profonde de la connaissance du « Je » qui marque la littérature du xx<sup>e</sup> siècle (comme d'ailleurs aussi la mise en question de la possibilité d'une telle connaissance de soi-même), par exemple dans la nouvelle *Ich* d'Arthur Schnitzler<sup>8</sup> ou dans la nouvelle *La vérité* d'Ingeborg Bachmann<sup>9</sup>. Emmanuel Kant déjà a traité de cette question dans sa doctrine de la vertu, soulignant le devoir d'une vérité envers soi-même. Dans cette deuxième partie de sa *Métaphysique des mœurs*, Kant évoque en effet les devoirs que l'homme a envers lui-même. Le premier et le plus important de ces devoirs est celui de la véracité. Kant dit, à propos du mensonge :

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 318.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 320.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 326.

<sup>8</sup> Arthur SCHNITZLER, « Ich », dans ID., *Traumnovelle und andere Erzählungen*, Frankfurt am Main 2013<sup>2</sup>, p. 310-317.

<sup>9</sup> Ingeborg BACHMANN, « La vérité », dans ID., *Œuvres*, Paris, Actes Sud, « Thesaurus », 2009, p. 225-249.

Le mensonge peut être extérieur (*mendacium externum*) ou intérieur. Par le mensonge extérieur l'homme se rend méprisable aux yeux d'autrui, mais par le mensonge intérieur, ce qui est encore bien pis, il se rend méprisable à ses propres yeux et attente à la dignité de l'humanité en sa propre personne. [...] Le mensonge est abandon et pour ainsi dire négation de la dignité humaine<sup>10</sup>.

Ce ne sont pas d'abord des conséquences extérieures éventuelles, comme par exemple un comportement mensonger, qui conduisent à la condamnation de ce que Kant appelle le mensonge intérieur ; la transgression du devoir a lieu à l'intérieur, et ses conséquences concernent directement la dignité de la personne : le mensonge porte atteinte à la dignité humaine en la personne du menteur. Car le langage a été donné à l'homme pour qu'il puisse exprimer la vérité, devant soi-même comme devant autrui, et le mensonge trahit cette visée du langage humain. Kant donne des exemples valant pour le mensonge intérieur et relevant du domaine de la religion et de la foi : il cite ainsi le cas d'un homme qui « feint de croire à un futur juge du monde, tandis qu'il ne découvre point cette croyance en lui-même », ou encore celui qui « se flatte d'obéir » au commandement de Dieu « par respect intérieur, alors qu'il ne sent en lui d'autre mobile que la crainte devant le châtement »<sup>11</sup>.

Ces exemples donnent à réfléchir au théologien. En particulier, le deuxième exemple de Kant, mentionnant l'obéissance à Dieu par amour ou par la seule crainte, renvoie à la problématique profonde de l'examen de soi avant et pendant la confession des péchés. Dans ce contexte, la question de la véracité envers soi-même devient, pour le croyant, celle de la véracité devant Dieu, *coram Deo*. Cette question avait été traitée dans la théologie sacramentaire médiévale ; cette dernière avait souligné que la sincérité envers Dieu, dans le cadre de l'examen de conscience, était une condition fondamentale de la réception du sacrement de la pénitence<sup>12</sup>.

On sait que les débuts de la Réforme sont liés au problème de la pénitence, et plus particulièrement à la question de savoir si la contrition, condition nécessaire de l'absolution, peut réellement être le fait du pénitent. Est-il vraiment capable de la *contritio*, d'une contrition par amour de Dieu, ou l'est-il seulement de l'*attritio* qui est fondée sur la peur des peines éternelles ? Ces questions ont assailli Luther jusqu'au désespoir, incapable qu'il était d'être certain d'aimer Dieu<sup>13</sup>.

La question centrale était celle de la sincérité envers soi-même qui est en même temps celle *coram Deo*. Cette question est liée à celle de la transparence de l'homme à lui-même : puis-je connaître mes motivations profondes<sup>14</sup>? Et ne faut-il pas, probablement, confesser que l'amour de Dieu fait défaut et que je suis donc incapable d'une pénitence adéquate ? Luther n'a pu se libérer de ce conflit que lorsqu'il a cessé de regarder ses bonnes œuvres, y compris l'œuvre d'une pénitence parfaite, et qu'il s'est tourné vers la promesse du pardon de Dieu. Peu après le début de la Réforme, il écrit, en 1519, le *Sermon sur le sacrement de la pénitence* ; on y trouve ces paroles libératrices :

Quant à toi, tu ne dois pas commencer par discuter pour savoir si ta contrition est suffisante ou non ; au contraire, tu dois être bien conscient et avoir la certitude que, malgré tout ton zèle, ta contrition ne pourra jamais suffire ; c'est pourquoi tu dois chercher refuge dans la grâce de Dieu, écouter sa Parole

---

<sup>10</sup> Emmanuel KANT, *Métaphysique des mœurs. Deuxième partie : doctrine de la vertu*, trad. Alexis Philonenko, Paris, Vrin, « Bibliothèque des textes philosophiques », 1968, p. 103.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 104.

<sup>12</sup> Pour les critères d'une « bonne confession des péchés », voir Sven GROSSE, *Heilungsgewißheit und Scrupulositas im späten Mittelalter. Studien zu Johannes Gerson und Gattungen der Frömmigkeitstheologie seiner Zeit*, Tübingen, Mohr, 1994, « Beiträge zur historischen Theologie 85 », p. 178-193.

<sup>13</sup> Pour cette problématique du jeune Luther, liée au sacrement de la pénitence, voir Martin BRECHT, *Martin Luther. Bd. 1 : Sein Weg zur Reformation, 1483-1521*, Stuttgart, Calwer Verlag, 1990<sup>3</sup>, notamment p. 74-77.

<sup>14</sup> Pour cette question importante, voir Jean-Daniel CAUSSE, « L'impossible certitude d'une contrition authentique : Luther et la mise en question de la transparence de l'homme à lui-même », dans Matthieu ARNOLD, Karsten LEHMKÜHLER, Marc VIAL (dir.), « La vie tout entière est pénitence... » *Les 95 thèses de Martin Luther (1517)*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, « Écriture et société », 2018, p. 287-296.

sûre et certaine dans le sacrement, l'accepter d'une foi joyeuse et assurée, et ne pas douter que sa grâce t'est donnée, non à cause de tes mérites ou de ta contrition, mais par sa miséricorde divine et gracieuse, qui t'annonce le pardon plein et gratuit de tes péchés, te l'offre et l'accomplit<sup>15</sup>.

La réponse relative au problème de la sincérité envers soi-même et envers Dieu ne se trouve pas, ici, dans l'appel à une sincérité toujours plus grande, à une quête continue d'une perception véridique de son essence et de ses mobiles les plus profonds, mais dans l'affirmation que l'image de soi, reposant sur un tel examen de soi, ne pourra pas apporter la paix, malgré tous les efforts de sincérité, et que le croyant fera donc mieux de s'abandonner, en confiance, à la grâce de Dieu.

Nous pouvons observer ici une certaine *relativisation* de la question de la véracité envers soi-même ; on pourrait dire, *cum grano salis*, que l'éclaircissement des motivations propres passe à l'arrière-plan et que la vérité décisive sur la personne est une vérité *qui lui est adressée* : la promesse de la grâce de Dieu en Christ. On pourrait en conclure, à juste titre, que la théologie réformatrice a *dédramatisé* l'examen de conscience. Le but n'était pas de dévaloriser la quête de sincérité envers soi-même et devant Dieu ; la visée était plutôt de faire comprendre que cette quête restera toujours inachevée et que la personne demeurera toujours un mystère pour elle-même. C'est pourquoi la certitude de salut ne devrait pas se fonder sur un tel examen de soi mais sur la confiance en la parole divine.

La dédramatisation du rapport à soi peut également conduire à une certaine relativisation du *doute*, du moins lorsque le doute peut être compris comme un phénomène *à l'intérieur* d'une existence marquée par la foi. Le doute intellectuel concernant ses propres croyances peut être enduré et même exprimé *coram Deo*, comme dans la bouche de cet homme dans l'évangile qui s'écrit : « Je crois ! Viens au secours de mon manque de foi ! » (Mc 9,24.) Mais cette relation dialectique (voire paradoxale) entre mise en question et affirmation de la foi est rompue lorsqu'une personne arrive à la conviction qu'elle n'est plus en mesure de croire en Dieu sans se trahir elle-même. Car dans ce cas, le doute ne concerne pas un certain acte de foi (comme la contrition sincère) mais la vie de foi dans son ensemble : comme chez Niels Lyhne, la foi ne semble possible qu'au prix de l'abandon de la sincérité. Dans une telle situation, il ne semble plus possible de suivre le conseil de Luther qui encourageait à se remettre à la grâce de Dieu car c'est l'existence même de ce Dieu qui est en cause.

Nous aimerions donc, dans une deuxième partie, examiner de plus près de telles situations, à l'aide de deux études sociologiques menées récemment sur le phénomène de la déconversion. La question du lien entre sincérité et perte de foi restera au centre de la préoccupation.

## 2. Études sociologiques concernant la déconversion

### 2.1. Différents types de déconversion

Le sujet de la déconversion apparaît déjà dans l'ouvrage célèbre de Williams James, *Les formes multiples de l'expérience religieuse*, qui reprend ses Gifford Lectures des années 1901/02<sup>16</sup>. James décrit de façon détaillée le phénomène de la conversion religieuse et mentionne également, dans ce contexte, des cas de déconversion. L'exemple du philosophe français Théodore Simon Jouffroy (1796-1842) donne à penser : Jouffroy raconte qu'il vécut sa déconversion comme une épreuve lourde, comme une tentation profonde lors de laquelle il

---

<sup>15</sup> Martin LUTHER, « Sermon sur le sacrement de la pénitence » (1519), dans ID., *Œuvres I*, éd. Marc LIENHARD et Matthieu ARNOLD, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade 455 », 1999, p. 273-287, ici p. 280 sq.

<sup>16</sup> On utilise ici la première traduction française : William JAMES, *L'expérience religieuse. Essai de Psychologie descriptive*, trad. Frank Abauzit, Paris – Genève –, Alcan – Kündig, 1908<sup>2</sup>.

lui est devenu impossible, mal gré qu'il en avait, de poursuivre la vie de piété qu'il avait menée jusqu'alors. Il n'était pas en mesure de se dérober à cette épreuve, la découverte de l'inconsistance de ses croyances était trop forte :

Je n'oublierai jamais la soirée de décembre où le voile qui me dérobait à moi-même ma propre incrédulité fut déchiré. [...] En vain je m'attachais à ces croyances dernières comme un naufragé aux débris de son navire ; en vain, épouvanté du vide inconnu dans lequel j'allais flotter, je me rejetais pour la dernière fois avec elles vers mon enfance, ma famille, mon pays, tout ce qui m'était cher et sacré : l'inflexible courant de ma pensée était plus fort ; parents, famille, souvenirs, croyances, il m'obligeait à tout laisser ; l'examen se poursuivait plus obstiné et plus sévère à mesure qu'il approchait du terme, et il ne s'arrêta que quand il l'eut atteint. Je sus alors qu'au fond de moi-même il n'y avait plus rien qui fût debout. Ce moment fut affreux [...] <sup>17</sup>.

Le récit se termine par les paroles suivantes : « Les jours qui suivirent cette découverte furent les plus tristes de ma vie » <sup>18</sup>. Cette histoire touchante indique à nouveau un lien possible entre la perte de foi et la sincérité. La déconversion n'est point souhaitée, s'imposant au contraire comme une nécessité. La personne concernée ne peut pas y échapper sans être infidèle à elle-même. La déconversion déconstruit sa foi, contre sa volonté, bien que le sujet soit en même temps poussé par le désir de voir la réalité en face le plus clairement possible.

Considérons à présent deux études récentes concernant la perte de foi.

Une ample étude sur la déconversion a paru en 2009, éditée entre autres par Hans Streib, professeur en sciences des religions à Bielefeld, et la psychologue Barbara Keller <sup>19</sup>. Lors de cette étude, combinant recherches quantitative et qualitative, plus de 1000 personnes ont été interrogées, en Allemagne et aux États-Unis. L'étude se focalise notamment sur 100 personnes qui affirment avoir abandonné leur foi (ou, parfois, avoir changé de dénomination). Il s'agit plus précisément de personnes ayant quitté (ou, pour certaines, ayant intégré) des mouvements néo-religieux ou fondamentalistes : Églises adventistes, communautés de témoins de Jehova, Églises protestantes libres.

Une autre étude sur la déconversion a été publiée en 2014, sous le titre « Voilà pourquoi je ne crois plus. Quand de jeunes adultes perdent la foi » <sup>20</sup>. Elle a été éditée par le théologien Tobias Faix et les deux sociologues Martin Hoffmann et Tobias Künkler, les trois étant membres d'un institut de recherche à Kassel <sup>21</sup>. Dans le cadre de cette étude qualitative, les auteurs ont d'abord interrogé, par le biais d'une enquête en ligne, 320 participants environ, avant d'interviewer individuellement 15 personnes <sup>22</sup>. Les éditeurs soulignent que les interlocuteurs venaient d'horizons variés, à savoir de l'Église catholique romaine, d'Églises protestantes ou de différentes Églises libres.

Dans un premier temps, il convient de présenter les différentes *typologies sociologiques* élaborées par ces deux études. L'étude de Bielefeld distingue quatre types de processus de déconversion. Mentionnons d'abord les deux premiers types qui sont particulièrement intéressants pour la thématique qui nous retient ici :

Le premier type – que nous appelons « *Pursuit of Autonomy* » – vise l'autonomie, habituellement chez les jeunes adultes ; [un sujet de ce type] souhaite quitter la religiosité de la famille d'origine, perçue comme étant trop contraignante, et trouver la liberté d'une pensée autonome et d'une identité séculière.

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 147 sq.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 148.

<sup>19</sup> Heinz STREIB, Ralph W. HOOD, Barbara KELLER, Rosina-Martha CSÖFF, Christopher F. SILVER, *Deconversion. Qualitative and Quantitative Results from Cross-Cultural Research in Germany and the United States of America*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2009.

<sup>20</sup> Tobias FAIX, Martin HOFFMANN, Tobias KÜNKLER, *Warum ich nicht mehr glaube. Wenn junge Erwachsene den Glauben verlieren*, Witten, SCM R. Brockhaus, 2014.

<sup>21</sup> Il s'agit de l'institut de recherche « empirica » de la *CVJM-Hochschule* à Kassel en Allemagne.

<sup>22</sup> Cf. T. FAIX, M. HOFFMANN, T. KÜNKLER, *Warum ich nicht mehr glaube, op. cit.* [n. 20], p. 223.

« *Barred from Paradise* » – est la sortie, souvent très dramatique, d'un groupe (néo-)religieux, une sortie qui, comme une « perte du paradis », pose certaines exigences pour le travail psychique et ne laisse guère de place pour un nouvel intérêt pour la religion<sup>23</sup>.

Pour ces deux types de déconversion, on peut supposer un lien entre perte de foi et sincérité. Dans le premier cas, la déconversion est perçue comme le prix à payer pour parvenir à l'autonomie. La personne estime que ce prix est nécessaire pour pouvoir atteindre un état de majorité intellectuelle qui permet une pensée en liberté. Dans le deuxième cas (qui ressemble au récit de Jouffroy), la déconversion est vécue comme un processus douloureux, comme une perte du paradis, un processus difficile mais nécessaire à l'évolution personnelle.

Un troisième type est appelé « *Finding a New Frame of Reference* » ; ici, il s'agit plutôt d'une conversion à une nouvelle communauté de foi. Le quatrième type, « *Life-Long Quests and Late Revisions* », désigne une quête continue de spiritualité qui suit une déconversion ; il est clair en effet que la perte de foi ne conduit pas nécessairement à des positions athées mais peut aussi déboucher sur de nouvelles formes de religiosité<sup>24</sup>.

La deuxième étude mentionnée fait ressortir quatre leitmotivs qui marquent les récits des personnes interviewées<sup>25</sup>. Pour chaque leitmotiv, les auteurs distinguent deux variantes.

Le premier motif concerne *la morale*, avec les deux variantes *du bridé* (*der Eingeengte*) et *du blessé* (*der Verletzte*) : les déconvertis se sentaient souvent limités par des notions de morale trop étroites ou même blessés par des violences psychiques ou physiques.

Le deuxième motif a trait à des questions *intellectuelles* : *le sceptique* (*der Zweifler*) ne peut plus donner crédit aux énoncés de foi de sa religion ni les harmoniser avec une autre vision, notamment scientifique, du monde ; *le ruminant* (*der Grübelnde*) rapporte ces doutes particulièrement à soi-même et à ses expériences de vie.

Un troisième motif concerne la quête de *l'identité propre* : celui *qui a dépassé sa foi* (*der Entwachsene*) découvre un jour que la foi de son enfance n'a plus de sens pour lui et qu'elle ne correspond plus à son identité majeure actuelle ; pour *le déchiré* (*der Zerrissene*), il s'agit d'une lutte entre sa foi antérieure d'une part, de nouvelles visions du monde et de nouveaux projets de vie de l'autre.

Un quatrième et dernier motif touche directement à la *relation à Dieu* : pour *le déçu* (*der Enttäuschte*), cette relation n'était pas suffisamment perceptible dans sa vie personnelle, tandis que, pour *le harcelé* (*der Geplagte*), elle était ébranlée par de terribles coup du sort.

Nous nous intéresserons, par la suite, à certains de ces récits de vie, dans le but de mieux cerner le lien éventuel entre sincérité et perte de foi. Il ne saurait être question de fournir ici une appréciation générale des deux études susmentionnées ; nous nous en tiendrons à certains récits et à certains aspects clé susceptibles d'approfondir notre réflexion.

## 2.2. Refus d'un contenu de foi et abandon d'une pratique de la foi

Dans les deux études, le terme « déconversion » désigne le contraire d'une conversion, c'est-à-dire le fait de se détourner d'une religion ou d'une conviction religieuse. Mais comment décrire ce phénomène plus précisément ? Il n'est pas étonnant que la description de la

---

<sup>23</sup> On cite ici la description des résultats de l'étude qui se trouve sur le site internet du « Center for the interdisciplinary research on religion and society » à Bielefeld :

[http://www.unibielefeld.de/\(de\)/theologie/forschung/religionsforschung/forschung/streib/abgeschlossene\\_projekte/dekonversion.html](http://www.unibielefeld.de/(de)/theologie/forschung/religionsforschung/forschung/streib/abgeschlossene_projekte/dekonversion.html) [consulté le 21.02. 2019 ; la traduction et les mises en italique sont de notre fait].

<sup>24</sup> Selon l'étude, seuls 29 % des déconvertis interrogés avaient une vision strictement séculière du monde ; cf. H. STREIB *et al.*, *Deconversion*, *op. cit.* [n. 19], p. 98.

<sup>25</sup> Pour cette typologie, voir T. FAIX, M. HOFFMANN, T. KÜNKLER, *Warum ich nicht mehr glaube*, *op. cit.* [n. 20], p. 68-71.

déconversion utilise les mêmes idées et concepts que celles qui décrivent la foi : la foi est, certes, l'assentiment à certaines doctrines et énoncés de foi (la *fides quae*) mais elle est beaucoup plus : il y va d'une confiance existentielle, d'un fondement de la vie (la *fides qua*), et elle se manifeste dans une pratique de la foi (*praxis pietatis*), individuelle et communautaire. Ces éléments jouent également un rôle dans les différentes descriptions de la déconversion.

Le *conflit intellectuel* à propos de certaines doctrines se trouve en effet au centre de plusieurs récits. C'est ainsi qu'un jeune homme du nom de Nicolo explique, dans l'étude de Kassel<sup>26</sup> :

J'ai lu beaucoup de livres et aussi beaucoup la Bible, ça allait comme ça pendant des mois. Et j'ai beaucoup lutté et lentement, lentement j'ai remarqué : ça ne tient pas ici. Ici, quelque chose est faux. Et puis je me suis dit : je ne crois plus en Dieu.

Et on dit d'Andreas<sup>27</sup> :

Il s'agit pour lui d'un soulagement : il n'est plus obligé d'intégrer [les vicissitudes de la vie] de force dans un cadre théorique et théologique. Le fardeau consistant à être obligé de vivre avec une dissonance cognitive entre l'image de Dieu comme père aimant et ses propres expériences lui est enfin enlevé.

Mais l'*abandon de la pratique religieuse* joue également un rôle important. Ainsi le rapporte Gregor, qui en voulait à Dieu de ne pas lui venir en aide<sup>28</sup> :

La colère a diminué constamment, elle passait plutôt à l'arrière-plan, et je me suis habitué simplement à vivre sans Dieu. Je ne suis plus allé à l'église, je n'ai plus prié.

La déconversion est également décrite comme une sorte de perte de la patrie, comme abandon d'une appartenance qui était marquée par la confiance et la sécurité. Le type « *Barred from Paradise* » de l'étude de Bielefeld le montre nettement. Les auteurs expliquent à ce propos :

Les caractéristiques du processus de désaffiliation dans ce type de déconversion sont [...] la déception d'attentes importantes, l'abandon d'espérances, le retrait de l'affection [...]. Ce type peut être considéré comme la déconversion la plus intense et dramatique que nous puissions identifier : c'est pourquoi « exclus du paradis » [*debarred from paradise*] pourrait aussi appelé « doigts brûlés » [*fingers burned*]<sup>29</sup>.

### 2.3. Événement qui advient ou décision ?

La déconversion, cette perte de la foi, est-elle vécue comme un événement qui advient en tant que destin ou est-elle comprise comme une décision consciente et volontaire ? La lecture des différents récits fait comprendre que, d'une certaine manière, l'expérience de la perte de foi combine les deux aspects : il s'agit de quelque chose qui *arrive* à une personne, peut-être même un processus qu'elle essaie en vain d'arrêter, mais également une nouvelle compréhension de soi, une nouvelle identité que la personne finit par s'approprier volontairement.

L'étude de Bielefeld cite Adam qui a quitté l'Église adventiste où il a grandi. Il décrit sa perte de foi de façon impressionnante, comme un processus inéluctable contre lequel il s'est défendu dans un premier temps :

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 87. (Ici comme dans la suite du texte, nous traduisons les témoignages de l'allemand.)

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 111.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 106.

<sup>29</sup> H. STREIB *et al.*, *Deconversion, op. cit.* [n. 19], p. 222. Ici et ailleurs, les traductions de l'anglais sont de notre fait. – Nous ne citons ici que certains éléments ; l'étude propose cinq caractéristiques qui peuvent marquer une déconversion (cf. *ibid.*, p. 22) : « loss of specific religious experiences », « intellectual doubt », « denial or disagreement with specific beliefs », « moral criticism », « emotional suffering », « disaffiliation from the community ».



[...] pendant une décennie, vous savez, ma foi a été comme... comme flottante et s'éloignant de moi et malgré tous mes efforts de la garder chez moi. [...] il semblait que, malgré tout effort de ma part, malgré toutes mes prières et mes appels, ma foi a commencé à ce moment à dessécher et à s'envoler. C'était comme si j'étais assis là en regardant ce processus. Je ne sais pas, c'est comme regarder quand vos proches meurent ou quelque chose de ce type<sup>30</sup>.

Les auteurs de l'étude de Kassel soulignent le caractère double de la déconversion qui survient et qui, en même temps, est choisie :

Jamais la déconversion n'est seulement la « perte » de la foi, c'est-à-dire un processus durant lequel le croyant est totalement passif ; ses propres décisions et interprétations jouent toujours un rôle. À l'inverse, la déconversion n'est pas non plus le simple acte de se détacher de la foi, c'est-à-dire une décision totalement consciente et orientée. Des processus qui ne sont pas ou peu conscients exercent [...] toujours une certaine influence<sup>31</sup>.

Ces observations concordent bien avec le fait que la perte de foi, dans la plupart des cas, n'est pas décrite comme une décision clairement datable mais comme un processus long et parfois douloureux. L'étude de Bielefeld décrit ainsi le type *Pursuit of Autonomy* : « Il s'agit d'un processus, graduel et à long terme, qui consiste à s'éloigner de l'environnement qu'on avait pris pour acquis et dans lequel une personne est née ou a été intégrée, comme enfant, par les parents »<sup>32</sup>. À la fin de ce processus, la personne constate qu'elle n'a plus sa foi antérieure<sup>33</sup>.

C'est notamment l'aspect d'un événement advenant qui donne ici à penser, comme aussi celui d'une lutte de la personne contre la perte de foi qui s'annonce. On peut, à ce propos, penser à la description que Paul Tillich donne de la personne qui doute, dans son article « Justification et doute » :

Le [douteur], au plein sens religieux du mot, est cet homme qui, avec la perte de l'immédiateté religieuse, a perdu Dieu, la vérité et le sens de la vie ; ou encore celui qui se trouve à un point quelconque sur le chemin de cette perte et ne peut pourtant pas trouver repos dans cette perte, mais reste aux prises avec l'exigence de trouver sens, vérité et Dieu. Le douteur est donc celui que la loi de la vérité a saisi avec sa force radicale et qui va vers le désespoir, puisqu'il ne peut accomplir cette loi<sup>34</sup>.

Le doute est ici décrit comme la conséquence d'une perte de la relation immédiate avec Dieu. Cette perte n'est pas forcément choisie de la part du douteur ; elle est douloureuse et conduit au désespoir.

Il est certes possible que le doute soit parfois vécu comme un événement *s'inscrivant* dans la relation du croyant à Dieu. Mais les études citées indiquent que ce n'est pas toujours le cas et que, de toute façon, la foi ne peut pas être préservée au prix de la discordance d'une personne avec elle-même<sup>35</sup>. Si l'identité propre et l'acte de foi se trouvent en contradiction, il est possible que la personne se voit contrainte de lever cette contradiction par l'abandon de la foi.

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 151, 154. Cf. aussi *ibid.*, p. 153 : « It was the last thing I wanted was (sic) for my faith to just kind of, you know, blast into nothing. »

<sup>31</sup> T. FAIX, M. HOFFMANN, T. KÜNKLER, *Warum ich nicht mehr glaube*, op. cit. [n. 20], p. 172.

<sup>32</sup> H. STREIB *et al.*, *Deconversion*, op. cit. [n. 19], p. 221.

<sup>33</sup> Cf. T. FAIX, M. HOFFMANN, T. KÜNKLER, *Warum ich nicht mehr glaube*, op. cit. [n. 20], p. 150 : « Es hat sich eingeschlichen. » Cf. également *ibid.*, p. 157. Les auteurs de l'étude de Kassel soulignent en outre que l'on peut différencier trois manières de vivre la déconversion : libération, perte, passage peu spectaculaire, cf. *ibid.*, p. 160 sq.

<sup>34</sup> Paul TILlich, « Justification et doute », dans ID., *Écrits théologiques allemands (1919-1931)*, trad. Marc Dumas, Genève – Québec, Labor et Fides – Presses de l'Université Laval, 2012, p. 121-142, ici p. 128 sq. Pour la question du doute chez Tillich, cf. Marc VIAL, « Foi, doute, justification. Méditation tillichienne », dans Michel DENEKEN, Élisabeth PARMENTIER (éd.), *La passion de la grâce. Mélanges offerts à André Birmelé*, Genève, Labor et Fides, « Lieux théologiques 47 », 2014, p. 117-126.

<sup>35</sup> Concernant l'unité de la personne humaine avec elle-même, voir aussi la remarque de Wolfhart Pannenberg, à propos du salut en Christ : « La communion avec Dieu par la médiation de Jésus-Christ ne peut être appelée

Comment la réflexion théologique peut-elle éclairer une telle perte de foi, liée à un souci de véracité ?

### 3. Perte de foi et sincérité : réflexions théologiques

#### 3.1. Un regard dans les dictionnaires théologiques

Lorsque l'on consulte les dictionnaires théologiques importants, on s'aperçoit que le sujet de la perte de foi n'y est pas très présent. La *Theologische Realenzyklopädie* ne contient aucun article « *Apostasie* » ou « *Glaubensverlust* ». La dernière édition de la *Religion in Geschichte und Gegenwart* présente un bref article « *Glaubensabfall* » qui se concentre sur les aspects historique et sociologique et qui ne fournit guère de ressources pour la réflexion systématique<sup>36</sup>.

Le *Lexikon für Theologie und Kirche* traite, dans un article « *Glaubensabfall* », des questions qui relèvent de la théologie systématique et du droit canonique<sup>37</sup>. On y apprend que la question à propos du soi-disant « hermésianisme », une doctrine élaborée par le théologien rationaliste allemand Georg Hermes (1775-1831), a été tranchée par le concile de Vatican I. Le concile stipule, contre Hermes, que « ceux qui ont reçu la foi sous le magistère de l'Église ne peuvent jamais avoir un juste motif de changer ou de remettre en question cette foi »<sup>38</sup>. Selon certaines interprétations, ce texte exclut aussi la possibilité d'avoir des raisons *subjectives* qui conduiraient à une apostasie sans faute de leur part. On apprend également que, de nos jours encore, le droit canonique sanctionne l'apostasie par l'excommunication (*latae sententiae*)<sup>39</sup>.

Un développement détaillé, marqué par la théologie néo-scholastique, se trouve dans l'article « *Apostasie* » du *Dictionnaire de théologie catholique*, publié dans les années 30 du XX<sup>e</sup> siècle et donc environ trente ans avant Vatican II<sup>40</sup>. La foi est ici comprise *en fonction du baptême* ; ce sacrement est marqué par trois événements : la personne qui demande le baptême *professe* officiellement la foi catholique ; en même temps, la foi est *infusée* dans son âme, en tant que vertu théologale ; le baptisé est aussi *intégré* dans la communion et l'alliance des fidèles que constitue le corps du Christ. Sur chacun de ces plans, l'apostat annule les conséquences salvifiques du baptême : il *révoque* sa confession de foi, il *détruit* l'habitus de la foi dans son âme et il *rompt* l'alliance avec l'Église et ses fidèles. L'apostasie est ainsi un péché contre *la foi*, refusée en tant que doctrine, contre *la religion*, comprise comme pratique de l'adoration, et contre *la justice*, parce que les promesses données à l'Église ont été trahies. Ainsi, sur le plan de ses deux facultés principales, la volonté et la raison, l'homme se sépare de Dieu.

Abstraction faite de la marque néo-scholastique de ces affirmations ainsi que de la sévérité des jugements correspondants, cet article invite à comprendre l'essence de la perte de foi par

---

délivrance qu'à la condition qu'elle rende l'homme libre. C'est le cas, si la communion avec Dieu aide l'être humain à *recouvrer son identité avec soi-même* ; ce qui suppose qu'il est destiné par nature à cette communion avec Dieu. » (Wolfhart PANNENBERG, *Théologie systématique II*, trad. sous dir. Olivier Riaudel, Paris, Cerf, « *Cogitatio fidei* 279 », 2011, p. 246.) Nous soulignons.

<sup>36</sup> Ingrid SCHOBERTH, Ulrich MEHL, Andrew WINGATE, art. « *Glaubensabfall* », dans *Religion in Geschichte und Gegenwart*, t. 3, Tübingen, Mohr, 2000<sup>4</sup>, col. 988 *sq.*

<sup>37</sup> Adam SEIGFRIED, art. « *Glaubensabfall*. I. Systematisch-theologisch », dans *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. 4, Freiburg – Basel – Rom – Wien, Herder, 1995<sup>3</sup>, col. 696–698, ainsi que Heribert HEINEMANN, art. « *Glaubensabfall*. II. Kirchenrechtlich », *ibid.*, col. 698.

<sup>38</sup> Heinrich DENZINGER, *Symboles et définitions de la foi catholique*, éd. Peter HÜNERMANN, trad. Joseph HOFFMANN, Paris, Cerf, 2001<sup>38</sup>, n° 3014.

<sup>39</sup> Cf. *Codex Iuris Canonici*, 1364, §1: « L'apostat de la foi, l'hérétique ou le schismatique encourent une excommunication latae sententiae ». Texte disponible en ligne : [http://www.vatican.va/archive/FRA0037/\\_P4Z.HTM](http://www.vatican.va/archive/FRA0037/_P4Z.HTM) (consulté le 14/12/2018).

<sup>40</sup> A. BEUGNET, art. « *Apostasie* », dans *Dictionnaire de théologie catholique*, t. 1, Paris, Letouzey et Ané, 1931, col. 1602-1612.

une réflexion approfondie sur l'essence de la foi elle-même, comme aussi sur le baptême en tant que sacrement incorporant le fidèle au « corps du Christ ». Nous aimerions nous appesantir plus particulièrement sur deux descriptions de la foi qui ont été importantes pour la théologie protestante : la foi en tant que confiance (*fiducia*) et la foi comme inhabitation (*inhabitatio*) du Christ dans le cœur du croyant.

### 3.2. La foi en tant que fiducia

On sait que Luther et Melancthon désignaient la foi qui sauve, la *fides justificans*, par le terme latin *fiducia*, « confiance ». Ils voulaient ainsi exprimer que la foi en Dieu et en Jésus-Christ n'est pas seulement un acquiescement intellectuel à une doctrine – *notitia* et *assensus* dans la terminologie scolastique – mais aussi et surtout une relation de confiance avec Dieu qui s'enracine dans les promesses divines. Dans ce contexte, l'explication du premier commandement dans *Le grand catéchisme* de Luther est devenue célèbre :

Qu'est-ce qu'avoir un dieu, ou qu'est-ce que Dieu ? Réponse : Un dieu, c'est ce dont on doit attendre tous les biens et en quoi on doit avoir son refuge en toutes détresses. De telle sorte qu'avoir un dieu n'est autre chose que croire en lui de tout son cœur, mettre en lui sa confiance. [...] Car foi et dieu sont inséparables. Ce à quoi (dis-je) tu attaches ton cœur et tu te fies est, proprement, ton dieu<sup>41</sup>.

La foi est ici une relation de confiance, une sorte de fondement de la vie auquel le cœur de l'homme s'est « attaché ». Une telle confiance peut sans doute endurer maints doutes, et le cœur demeurer « attaché » au Christ même si, sur le plan des doctrines, certaines questions restent sans réponse. Mais il en est autrement lorsque la confiance elle-même est ébranlée et que la personne a l'impression d'avoir perdu cet ancrage de sa vie tout entière. Si la foi est une affaire de confiance, il est exclu d'emblée que l'on puisse la protéger et la garder au détriment de la sincérité : confiance et sincérité vont de pair, ici comme dans toute relation. On ne peut certainement pas garder cette *fiducia* tout en se mentant à soi-même, et cela concerne aussi bien le plan intellectuel que le plan existentiel. La foi en tant que relation de confiance ne sera pas renforcée par la dissimulation des doutes intellectuels, et pas non plus par une « prise de position en faveur de Dieu », au détriment de la véracité<sup>42</sup>. Un manque existentiel de confiance vis-à-vis de Dieu ne doit pas être masqué au nom même de la foi ; il ne peut être surmonté, le cas échéant, que par *la vie* de la foi elle-même, dans une sorte de « confiance malgré tout ».

Comme nous l'avons déjà mentionné, c'est Luther qui souligne cette possibilité ; néanmoins, le contexte de ses remarques n'est pas celui du doute à propos de l'existence même de Dieu, mais celui d'un doute que la personne concernée vit *en tant que chrétien*. Ainsi Luther mentionne aussi le doute concernant le pardon de Dieu et il parle de la possibilité que Dieu lui-même laisse subsister ce doute, même après le sacrement de la pénitence :

Donc, si Dieu maintient la foi dans un état de faiblesse, il ne faut pas s'en laisser décourager, mais bien au contraire l'accepter comme une tentation et une mise à l'épreuve par laquelle Dieu tente, provoque et pousse l'homme dans ses derniers retranchements, afin qu'il demande cette foi avec d'autant plus d'insistance et qu'il puisse dire avec le père du possédé de l'Évangile : « Seigneur, viens au secours de mon incrédulité », et avec les apôtres : « Seigneur, augmente notre foi. » C'est ainsi que l'homme apprend que tout est grâce de Dieu : le sacrement, le pardon et la foi. Il peut alors

---

<sup>41</sup> Martin LUTHER, *Le Grand Catéchisme*, dans *La foi des Églises luthériennes. Confessions et catéchismes*, éd. André BIRMELÉ et Marc LIENHARD, Paris, Cerf, 1991, p. 338.

<sup>42</sup> Déjà Job, pris par le doute, rétorquait à ses amis (Jb 13,7 sq) : « Est-ce au nom de Dieu que vous parlez en fourbes, en sa faveur que vous débitez des tromperies ? »

s'abandonner totalement, désespérer de lui-même, et n'espérer plus qu'en la grâce de Dieu, sans cesse et sans relâche<sup>43</sup>.

Ce conseil est compréhensible, peut-être même pour quelqu'un qui – comme certaines personnes qui s'expriment dans les études empiriques citées – commence à douter de l'existence même de Dieu. Tant que la personne se trouve encore en route vers une déconversion éventuelle, il est tout à fait possible qu'elle s'exclame, comme le père dans l'évangile cité (Mc 9,24) : « Seigneur, viens au secours de mon incrédulité ». Le conseil du réformateur peut ainsi inciter à une certaine sérénité relative à soi-même, dans la mesure où ce n'est plus l'incapacité de croire mais la foi comme don de Dieu qui est mise en évidence. Ici, la prière reste possible et elle témoigne elle-même d'une confiance en germe.

Mais les études empiriques évoquent aussi des phases biographiques où une telle prière ne semble plus possible pour la personne concernée, étant donné qu'elle considère sa déconversion comme achevée. Une telle situation, vécue comme « perte de foi », peut-elle être interprétée théologiquement ?

### 3.3. *La foi comme inhabitation du Christ*

Faisons un pas de plus. L'article cité du *Dictionnaire de théologie catholique* mentionne la foi comme une « vertu » qui serait « infusée » lors du baptême. Il parle ainsi d'un autre aspect de notre question qui est particulièrement important, aussi pour la théologie protestante (quand bien même cette dernière refuserait d'appeler la foi une vertu).

Si la foi n'est pas seulement une décision ou un acte de l'homme mais aussi – et même avant tout – un *don* que Dieu offre à l'homme, un agir de Dieu qui *transforme* l'homme, comment décrire alors, théologiquement, l'expérience subjective de la perte de foi ? Le don de Dieu serait-il vraiment « détruit » par un choix de l'homme, comme l'article cité le fait croire ? N'est-il pas significatif, sur le plan théologique, que l'Église ne rebaptise pas des apostats qui réintègrent la communauté ? Elle donne ainsi à comprendre que le baptême – et donc certainement aussi le don qui est transmis par le sacrement – garde toujours sa validité. Mais qu'est-ce que cela signifie pour la situation de la perte de foi ?

La théologie protestante ne s'est pas approprié le concept de la « vertu infusée de la foi ». Elle n'en a pas moins retenu la notion d'un don baptismal indéfectible, et cela également par rapport à la possibilité d'une déconversion. En 2000 par exemple, l'Église protestante en Allemagne a publié un texte sur *Baptême et sortie de l'Église. Réflexions théologiques du Département de théologie, à propos du service de l'Église protestante pour ceux qui l'ont quittée*<sup>44</sup>. Dans un chapitre consacré à « la signification “imperdable” du baptême », les auteurs soulignent la notion augustinienne du *character indelebilis* du don du baptême, une notion qui apparaît aussi chez Luther (et, au XX<sup>e</sup> siècle, chez Karl Barth)<sup>45</sup>. Ils proposent de comprendre ce

---

<sup>43</sup> M. LUTHER, « Sermon sur le sacrement de la pénitence », dans ID., *Œuvres I, op. cit.* [n. 15], p. 284.

<sup>44</sup> Evangelische Kirche in Deutschland, *Taufe und Kirchenaustritt. Theologische Erwägungen der Kammer für Theologie zum Dienst der evangelischen Kirche an den aus ihr Ausgetretenen*, EKD-Text 66, Hannover 2000, disponible en ligne : <https://www.ekd.de/22758.htm> [consulté le 21.02.2019]. Voir notamment la partie III : « Die “unverlierbare” Bedeutung der Taufe ».

<sup>45</sup> Les auteurs renvoient (*ibid.*, partie III), pour Luther, à *WA* 34/I, 97, 25 : « Bist du aus dem Schiff gefallen, tritt wieder herein. Es ist ein ewig Geschenk, character indelebilis. Gottes Wort fällt darum nicht, ob ich (gleich) fälle und nicht glaube, Ro. 3 ». Pour Barth, ils citent son article « Die kirchliche Lehre von der Taufe », *Theologische Existenz heute*, NF 4, 1947, p. 47 où l'auteur affirme que tous les baptisés sont « porteurs d'un character indelebilis ».

terme, entre autres, comme « appartenance continue à Jésus Christ de celui qui quitte l'Église, et donc comme *indicatif indestructible* de l'annonce du salut »<sup>46</sup>.

On trouve dans la théologie protestante une image impressionnante pour parler de la foi, celle de *l'inhabitation du Christ dans le croyant*, une métaphore pour la présence divine en l'homme, constitutive de la foi. « *In ipsa fide Christus adest* » – dans foi elle-même, le Christ est présent, affirmait Luther dans son célèbre cours sur l'épître aux Galates en 1531<sup>47</sup>. On sait que plusieurs études sur cette thématique, notamment au sein de la théologie finlandaise, ont donné lieu, depuis les années 80 du XX<sup>e</sup> siècle, à une vive discussion sur la théologie du réformateur<sup>48</sup>. Qu'on pense ici également à la notion, bien connue en théologie catholique, de la « grâce incréée », qui signifie également une nouvelle présence de Dieu en l'homme<sup>49</sup>. Si la foi est une présence divine en l'homme, elle est un agir divin sur l'homme, réalisant une relation nouvelle entre Dieu et le croyant.

Quelles seraient les conséquences d'une telle conception de la foi pour la compréhension théologique de la perte de foi ? Le fait que l'Église ne rebaptise pas un apostat qui retrouve la foi suggère que *rien* ne nous autorise à conclure, sur le plan théologique, que l'expérience de la perte de foi signifie en même temps la perte du don divin ou le « retrait » de Dieu de la vie d'une personne jusque-là croyante. Sur le plan doctrinal, on ne peut qu'affirmer que Dieu a agi sur cette personne, en se rendant présent dans sa vie, et que Dieu reste fidèle. Comme Luther l'indique dans une prédication de 1531 portant sur le baptême : « Si tu es tombé du bateau, entre à nouveau. Il s'agit d'un don éternel, *character indelebilis*. Ce n'est pas parce que je tombe et ne crois pas, que la Parole de Dieu tombera, Rom 3<sup>50</sup>. »

Cette interprétation n'implique certainement pas qu'il ne faille pas prendre au sérieux l'expérience – et souvent la souffrance – de la personne qui se déconvertit. Sur le plan de l'accompagnement pastoral, il faut entendre ces témoignages avec beaucoup de respect pour l'expérience religieuse d'autrui. Pour la réflexion théologique pourtant, il ne reste ici que l'espoir et la confession que Dieu souhaite, comme le premier livre des Rois (8,12) l'affirme, « séjourner dans l'obscurité »<sup>51</sup>, et que la situation de la perte de foi, quelle que soit la radicalité de cette expérience, ne nous autorise pas à supposer que l'obscurité du doute et de l'absence de la foi soit à comprendre comme l'absence de Dieu lui-même.

---

<sup>46</sup> *Ibid.*, chapitre III : « [...] als bleibende Zugehörigkeit des Ausgetretenen zu Jesus Christus und damit als unzerstörbaren Indikativ des Heilszuspruchs » (mise en évidence dans le texte original).

<sup>47</sup> M. LUTHER, *In epistolam S. Pauli ad Galatas Commentarius*, WA 40/I, 229, 15. Cf. la traduction française : *Commentaire de l'Épître aux Galates*, dans ID., *Œuvres XV*, Genève, Labor et Fides, 1969, p 142 : « Christ est présent dans la foi même ».

<sup>48</sup> Voir notamment Tuomo MANNERMAA, *Der im Glauben gegenwärtige Christus. Rechtfertigung und Vergottung. Zum ökumenischen Dialog*, Hannover, Lutherisches Verlags-Haus, « Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums, NF 8 », 1989. Pour cette thématique, voir aussi Karsten LEHMKÜHLER, *Inhabitatio. Die Einwohnung Gottes im Menschen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, « Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 104 », 2004, p. 238-286.

<sup>49</sup> Cf. notamment Karl RAHNER, « Pour la notion scolastique de la grâce incréée » (1954), dans ID., *Écrits théologiques III*, Paris, Desclée, de Brouwer, 1963, p. 37-69. – Cette présence divine est, selon Thomas d'Aquin, une présence *ut cognitum in cognoscente, et amatum in amante*, « comme la chose connue dans celui qui connaît, et comme l'aimé dans celui qui aime » ; cf. par exemple *Summa theologiae*, I, qu. 43, a. 3, *resp.*

<sup>50</sup> WA 34/I, 97, 25 (pour le texte allemand, cf. n. 45).

<sup>51</sup> Nous reprenons ici une pensée de Martin Luther qui rapporte le « Dieu qui séjourne dans l'obscurité » à la présence de Dieu dans la vie de l'homme, une présence qui n'est pas connaissable avec certitude mais qui est saisie par la foi. Il affirme ainsi dans le passage, déjà cité, de son *Commentaire de l'Épître aux Galates* (*op. cit.* [n. 47], p. 142), après avoir mentionné la présence du Christ dans la foi : « La foi est donc, en quelque sorte connaissance, ou ténèbre, elle ne voit rien. Et cependant, saisi par la foi, Christ se tient en ces ténèbres, de même que Dieu se tenait sur le Sinaï et dans le temple, aux cœurs des ténèbres. » Nous proposons, dépassant la réflexion du Réformateur, de comprendre l'expérience de la perte de foi également comme une obscurité dont Dieu n'est pas forcément absent.